

## Jacek Bartyzel: Erik Peterson i zastrzeżenie eschatologiczne wobec polityczności

Z punktu widzenia Petersona liberalizm jest czymś więcej (i czymś znacznie gorszym), niż tylko błędną ideologią polityczną, to teologiczna herezja na gruncie chrystianizmu. Przypomina, że również papież Pius IX uznał liberalizm za herezję, toteż twierdzenie, iż polityka i teologia nie mają ze sobą nic wspólnego należy także uznać za herezję – pisze Jacek Bartyzel w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Eschaton albo o idei końca”.

„Zastrzeżenie eschatologiczne” (*eschatologische Vorbehalt*) jest centralną figurą myślową „nie-politycznej teologii” katolickiego konwertyty z protestantyzmu, Erika Petersona (1890-1960). Znaczy to, że każda rzecz tego świata stoi pod znakiem końca (*eschaton*) wszystkich rzeczy. Z doświadczenia wszystkich rzeczy tego świata jako „eschatologicznie zastrzeżonych” wynika postawa chrześcijańskiego dystansu, w tym dystansu wobec świata polityki i kultury. Wśród obywateli państwa chrześcijanie mają zatem w pewnym sensie podwójny status i dlatego w ostatecznym, absolutnym sensie nie można ich już jednoznacznie zdefiniować politycznie. Wraz z chrześcijaństwem w gruncie rzeczy „polityczność została zniszczona jako coś absolutnego w obrębie porządku naturalnego i historycznego”, toteż jako chrześcijanie możemy stanąć wobec sfery politycznej „z pewną obojętnością”. Stary świat jest godzien pewnej uwagi wyłącznie z eschatologicznego punktu widzenia, jako „świat w określonym stanie” politycznej antytezy „jednego eonu względem innego eonu”[1].

Jedną z głównych konsekwencji owego zastrzeżenia, wynikającego z tego, że Chrystus Pan publicznie (wobec Piłata, Sanhedrynu i całego ludu żydowskiego) obwieścił (*eudókesen*) swoje panowanie jest to, że odtąd władzę polityczną wyprowadzać można wyłącznie od Boga; jeśli jakiś porządek polityczny tak nie czyni, to popada w „ostateczną metafizyczną dezorientację”[2]. Konfrontując to orzeczenie z indyferentnymi religijnie konstytucjami państw współczesnych Peterson stwierdza twardo, iż „eliminując Boga w kwestiach dotyczących porządku państwowego, nie osiągnęliśmy wcale neutralności – ponieważ gdzie eliminuje się imię Boże, tam kończy się neutralność – lecz to, że wówczas na miejsce Boga wkracza szatan”[3]. Oczywiście konsekwencją rewolucji w konstytucji kosmosu jest przecież to, że „władzy politycznej nie można już sprawować niezależnie od władzy, którą Ojciec dał Synowi”[4]. Jak słusznie zauważa Barbara Nichtweiss, analiza Petersona prowadzi do konkluzji, iż „z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej istnieć mogą w zasadzie tylko państwa chrześcijańskie”[5].

Z tej konsekwentnie eschatologicznej perspektywy wynikają co najmniej cztery wykluczenia immanentnych porządków politycznych, będących albo jawną negacją publiczno-prawnego panowania Chrystusa, albo fałszywą, zdaniem Petersena, próbą jego nagięcia do celów doczesnych, *eo ipso* demonicznych. Jedno z tych wykluczeń – czyli wykluczenie *politycznego monoteizmu* jako propagandowej formuły ukutej przez Euzebiusza z Cezarei na użytek cesarza Konstantyna Wielkiego, a będącej prostym przeniesieniem pojęcia „monarchii Bożej” na rzymską monarchię ziemską – jest odległe historycznie; drugie – to jest wykluczenie z obszaru chrześcijaństwa wszelkiej w ogóle *teologii politycznej*, gdyż „coś takiego jak «teologia polityczna» istnieć może jedynie na gruncie judaizmu bądź

pogaństwa”[6] – jest transhistoryczne; oba te wykluczenia są zresztą wysoce problematyczne. W tym miejscu jednak przyjrzymy się dwóm innym wykluczeniom, które odnoszą się wyraźnie i trwale do naszej rzeczywistości politycznej doby ponowożytnej.

*Liberalne zerwanie z konfesjonalizacją państwa jest zatem destrukcyjne nie tylko dla polityki, ale również dla treści i jakości wiary*

Pierwszym eschatologicznie wykluczonym typem państwa występującego współcześnie jest nowoczesne *liberalne państwo*

*narodowe*[7]. Esencją tego państwa jest „liberalna teza o braku jakichkolwiek związków polityki i teologii [która wszelako] nie jest wyrazem jakiegoś poznania ludzkiego o uniwersalnej ważności, lecz sama stanowi świadectwo konkretnej postawy politycznej i wyraża określone nastawienie teologiczne. Liberalizm, utrzymujący że teologia i polityka nie mają ze sobą nic wspólnego, to ten sam liberalizm, który w ramach *polityki* rozdzielał państwo i Kościół, a w *teologii* przynależność do ciała Chrystusa uznawał jedynie za kwestię osobistego zapatrywania, chrześcijański dogmat zaś za czysto subiektywną opinię”[8]. Liberalne zerwanie z konfesjonalizacją państwa jest zatem destrukcyjne nie tylko dla polityki, ale również dla treści i jakości wiary, albowiem „tego rodzaju prywatyzacja wiary, która dokonała się w liberalizmie, musiała narazić na szwank wszystkie działy dogmatyki. Ponieważ w stopniu, w jakim było to możliwe, pozbawiono Boga charakteru transcendentnego, mógł On zostać ograniczony do prywatnej relacji religijnej. Bóg-Człowiek stał się liberalnym mieszczaninem, który wprawdzie nie czynił cudów, ale za to głosił humanitaryzm, którego krew nie kryła tajemnicy, ale który umarł

za swoje przekonania; który wprawdzie nie powstał z martwych, ale przeżył we wspomnieniach najbliższych mu osób; który nie przepowiedział końca świata i swego powtórnego przyjścia, choć nauczył widzieć piękno lilii polnych”[9]. Z tego punktu widzenia liberalizm jest czymś więcej (i czymś znacznie gorszym), niż tylko błędną ideologią polityczną, to *teologiczna* herezja na gruncie chrystianizmu: „Twierdzenie, że polityka i teologia nie mają ze sobą nic wspólnego, liberalizm mógł wprowadzić tylko przez heretyckie zniekształcenie wiary chrześcijańskiej”[10]. Peterson przypomina w tym miejscu, że papież Pius IX uznał w *Syllabusie errorum* liberalizm za herezję, a nie za ruch polityczny, toteż twierdzenie, iż polityka i teologia nie mają ze sobą nic wspólnego należy także uznać za herezję.

Nie jest nam wiadomo czy Peterson znał poglądy XIX-wiecznego ultramontanina hiszpańskiego – Juana Donoso Cortésa (1809-1853), nazywanego „ojcem Syllabusa” (choć jest to wielce prawdopodobne, zważywszy, że to właśnie w Niemczech w latach 30. XX wieku odkryto Donosa na nowo[11]), ale jego argumentacja na rzecz tezy o heretyckości liberalizmu *par excellence* przypomina bardzo wywód Hiszpana w *Liście do kardynała Fornari* z 1852 roku. Donoso powiada tam, iż każdy błąd współczesności można sprowadzić do herezji, każdą zaś nowoczesną herezję można sprowadzić do herezji starożytnych, już od dawna potępionych przez Kościół. Tym, co wyróżnia czasy obecne jest jedynie ich „szatańska bezczelność” we wpajaniu tych starych błędów społeczeństwom, co powoduje, iż każda z tych herezji może wywołać rewolucję. W ten sposób błędy teologiczne zakażają domenę społeczną i polityczną, instytucje i prawa. Wielką skądinąd liczbę błędów współczesnych można, zdaniem Donosa, sprowadzić do dwóch podstawowych negacji: przeczenia Opatrzności i przeczenia grzechowi, te zaś błędy generują wszystkie pozostałe, które z kolei można sprowadzić do negacji „dogmatu suwerenności” Trójcy Świętej.

Zanegowanie przez świat nowoczesny zwierzchnictwa Bożego wytwarza system naturalistyczny, pozostający w radykalnej sprzeczności z chrześcijaństwem, będący w gruncie rzeczy anty-chrześcijaństwem, które oznajmia, iż rodzaj ludzki jest naturalnie dobry, że rozum ludzki jest autonomiczny, oraz że postęp dokonuje się poprzez dyskusję. Z tego ubóstwienia dyskusji, traktowanej jako jedyne kryterium prawdy i błędu, wypływa zaś – stricte liberalne – uświęcenie wolności prasy, bezkarność parlamentu i suwerenność zgromadzeń deliberujących. Logiczną konsekwencją liberalizmu jest socjalizm z jego otwartym ateizmem oraz negacją wszelkiego autorytetu: boskiego, społecznego, politycznego i rodzinnego. Oznacza to „polityczny panteizm”, czyli demokrację, w której „Bogiem” staną się masy, a wszelka indywidualność rozplynie się w totalności nowej boskości, posiadającej tylko jeden atrybut: omnipotencję. Obecny chaos jest przeto wytworem trzech zasadniczych błędów. Pierwszy to suwerenność rozumu ludzkiego, która w porządku politycznym prokuruje suwerenność „klasy dyskutującej”. Drugi to naturalna dobroć ludzkiej woli, która przekłada się na egalitaryzm społeczny, wyrażany republikańską formą rządu czerpiącego mandat z głosowania powszechnego. Trzeci to usprawiedliwienie wszelkich ludzkich pożądań, toteż ostatecznym celem rządzenia stanie się zaspokajanie wszystkich zachcianek, jakie ktokolwiek zgłosi jako swoje roszczenie[12].

Heretyckie znamię liberalnego państwa narodowego stanowi, zdaniem Petersona, następstwo jego trzech korzeni: (a) nacjonalizmu, który oznacza zawsze niebezpieczeństwo popadnięcia w pogaństwo oraz w iluzję polityczną, „że po przyjsciu Syna Człowieczego mógłby ponownie pojawić się imperializm, czy to angielski, francuski, niemiecki, czy inny, jak gdyby pojawienie się Chrystusa nie stanowiło ostatecznego zamknięcia listy królestw światowych, a historia pojmowana jako ich

*Logiczną konsekwencją liberalizmu jest socjalizm z jego otwartym ateizmem oraz negacją wszelkiego autorytetu: boskiego, społecznego, politycznego i rodzinnego*

następstwo raz jeszcze mogłaby się toczyć!”[13]; (b) absolutyzacji narodowego języka i literatury, jako twórcy narodu, co z teologicznego punktu widzenia oznacza niebezpieczeństwo zamknięcia się „na

język Ducha Świętego, który transcenduje każde ludzkie mówienie”, i zapoznania tego, iż „wszystkie języki powinny wyznać «Jezus Chrystus jest Kyrios [Panem]» (Flp 2,11)”[14]; (c) idei rewolucji francuskiej, której teologicznym problemem jest teoria człowieka, domagającego się swoich, wymyślonych przez rewolucjonistów, „praw”. Jak oznajmia Peterson, „*Człowiek*, który pojawił się we Francji pod koniec XVIII wieku, by domagać się praw człowieka, jest tylko demonicznym małpowaniem *Syna Człowieczego*, który pojawiwszy się w Judei, ogłosił panowanie Boga. *Człowiek*, który wysłał swe armie do wszystkich krajów Europy[15], jest tylko diabelskim naśladowcą tego, który wysłał swoich apostołów do wszystkich krajów zamieszkałego świata. Odrzucenie idei imperium w dziewiętnastowiecznych państwach narodowych oraz absolutyzacja języka narodowego otrzymały swój ostateczny sens i demoniczną głębię przez połączenie z ideami rewolucji francuskiej”[16].

To wykluczenie – zwłaszcza z trzeciego powodu – wydaje się nieproblematyczne, wyjąwszy punkt drugi, gdyby niechęć do języków i literatur „wulgarnych” potraktować zbyt dosłownie.

Drugim wykluczonym eschatologicznie typem państwa jest nowożytny *państwo totalne*, hobbesowski *Lewiatan*, który przypisuje sobie status nadrzędności względem Kościoła, relatywizując oraz absorbując wszystkie pozostałe stosunki statusu, czyli prócz Kościoła również stany. Tu znajduje się obszar zasadniczego sporu Petersona z jego byłym przyjacielem Carlem Schmittem (1888-1985) – zastrzony w okresie rozchodzenia się tego drugiego z Kościołem, absorpcji Hobbesa i heglizmu oraz „złożenia pokłonu” w neopogańskiej świątyni Rimmona/Hitlera. Schmitt powiada przeciw, że „nowoczesne państwo rozwija się poprzez to, że władca staje się «absolutny», tj. likwiduje zdobyte prawa feudalne i stanowe oraz narusza i niszczy zasadę prawomocności status quo, na której opierał się feudalizm. (...) Słowo *państwo* (niem. *Staat*) wyjątkowo trafnie określa specyfikę tego nowoczesnego tworu politycznego, ponieważ i na płaszczyźnie języka, i na poziomie myśli wskazuje na powiązania ze słowem *status* (czyli *stan*). Przecież szeroki status jedności politycznej relatywizuje i wchłania wszelkie inne relacje oparte na statusie, zwłaszcza stany i Kościół. Państwo, tj. status polityczny, staje się więc statusem w sensie absolutnym”[17]. Demokratyzacja państwa po rewolucji francuskiej bynajmniej – mimo wprowadzenia liberalnej zasady tzw. podziału władz – nie osłabia tego statusu, tylko go jeszcze wzmacnia: „absolutność rządów występuje tutaj z niezmienną, a nawet ze zwiększoną siłą, ponieważ lud utożsamia się teraz politycznie z sobą samym w swoim państwie”[18]. Czy to zatem w monarchicznym, czy w demokratycznym, nowożytnym państwie jego status jest zawsze totalny, a zatem również wykluczający możliwość uznania w jego ramach jakiegokolwiek innego – istniejącego albo przed, albo ponad państwem – statusu równego mu pod względem prawnym, jako też jakichkolwiek ciał pośrednich, które „z góry” lub niezależnie od państwa pragnęłyby wkraczać w sferę jego rozstrzygnięć. Oznacza to przede wszystkim

negację teorii kanonistów o *potestas indirecta* Kościoła i zrównanie go pod tym względem z takimi „grupami interesu”, jak partie czy syndykaty, co do tego stopnia (i słusznie) oburzyło Petersona, iż odpisał Schmittowi, że „polemika z *potestas indirecta* ma sens tylko wtedy, jeśli wyrzeknie się bycia chrześcijaninem i zdecyduje się na pogaństwo”[19]. I z tego powodu wykluczenie eschatologiczne państwa totalnego uznajemy również za nieproblematyczne.

Atak na wszelkie instancje „władzy niebezpośredniej”, zrównujący *potestas indirecta* „Kościołów” (w liczbie mnogiej!) z poniżającymi państwo (bez ponoszenia odpowiedzialności) „siłami społeczeństwa obywatelskiego”, Schmitt przeprowadza faktycznie w studium o hobbesowskiej teorii państwa[20]. Oburzenie Petersona jest więc w pełni uzasadnione. Stanowisko Schmitta z tego okresu jest zresztą jego odejściem od tez wyartykułowanych w *Rzymskim katolicyzmie i formie politycznej* z 1923 roku, gdzie wyrażając podziw dla doskonałości sposobu wyrażania przez Kościół katolicki idei reprezentacji oraz konstatując, iż w zdemokratyzowanym i zsekularyzowanym świecie pozostaje On jedyną już instytucją, która posiada jeszcze formę (także polityczną), i jedynym nośnikiem idei reprezentacji, wskutek czego wystawiony jest na pokusę sprawowania monopolu na polityczne myślenie, a w konsekwencji na polityczne panowanie nad światem, to jednak w sposób chwalebny i zgodny z własną nauką oraz strukturą ideową powstrzymuje się od tego i „woli mieć obok siebie polityczne państwo, *societas perfecta*, zamiast luźnego związku ludzi interesu. Pragnie on współżyć z państwem w swoistej symbiozie, dzięki której dwa rodzaje reprezentacji istnieją obok siebie równolegle”[21].

Twierdzenia Petersona dotyczące porządku politycznego w ostatnim (piątym) *eonie* dziejów, którego niepodważalnym znamieniem jest publiczno-prawny charakter panowania Chrystusa, dadzą się uporządkować w następujące teorematy:

(1) W obliczu obwieszczenia przez Boga Jego eschatologicznego królestwa żadna ziemską władza nie może już być prawomocnie sprawowana bez odniesienia się do panowania Chrystusa i respektowania tych granic, które ono wytycza człowiekowi i wszelkiej doczesnej władzy. W eonie chrześcijańskim usprawiedliwione są w zasadzie jedynie państwa chrześcijańskie.

(2) Ze względu na królewsko-kapłański *status* Chrystusa zasadniczą barierą dla władztwa politycznego jest bezwzględne odrzucenie roszczenia do sprawowania władzy również w Kościele oraz łączenia władzy politycznej z kapłańską. Kościół natomiast ma prawo wpływać (pośrednio) na bieg spraw politycznych, ale właśnie dlatego, że sam nie aspiruje do bezpośredniego sprawowania władzy w królestwie ziemskim.

(3) W szczególności wykluczone są wszystkie te upostaciowania państwa i ich ideologiczne motywacje, które albo nadużywają pojęć teologicznych do uzasadnienia jakiejś sytuacji politycznej (przypadek imperialnego *monoteizmu politycznego*), albo odwracają relację pomiędzy Kościołem a państwem, nadając temu drugiemu status absolutności (przypadek nowożytnego

państwa totalnego), albo wreszcie otwarcie negują publiczno-prawne panowanie Chrystusa i „prywatyzują” religię (przypadek liberalnego państwa narodowego).

(4) Istnieją wszelako „ustroje państwowe, które można ocenić całkowicie pozytywnie i które z chrześcijańskiego punktu widzenia należy preferować, ponieważ ich porządek odznacza się pewnego rodzaju przejrzystością względem porządku końca czasów”[22].

(5) Z eschatologicznej perspektywy każda władza ludzka – nawet ta sprawowana zgodnie z powyższymi warunkami – ma jednak ograniczoną metafizyczną prawomocność.

O ile cztery pierwsze z tych tez wydają się nieproblematyczne, o tyle teza ostatnia jest niepokojąca, albowiem rodzi pytanie o granice tego zakwestionowania statusu metafizycznej prawomocności władzy ludzkiej, a zatem i o ich społeczne konsekwencje. Barbara Nichtweiss zauważa, że pomimo swojego szacunku dla porządków i różnic naturalnych i społecznych, których bronił przed nowoczesnym znoszeniem i neutralizacją, Peterson nie tylko wyczuwał, ale poniekąd i „podtrzymywał tę rewolucyjną i po części anarchistyczną dynamikę chrześcijaństwa, którą Schmitt chciał wyeliminować”[23]. Zachodzi zatem obawa, że jego wariant drogi *wyostrzania katolicyzmu* mógł być – symetrycznym do schmittiańskiej anihilacji transcendentnego *telosu* chrześcijańskiej nowiny – błędem lekkomyślnego otwierania słuz dla przedwczesnej immanentyzacji eschatologicznej utopii. Prosił przecież wręcz: „*Katechon* (...) mógłby zaprzestać swego odwlekającego działania. Niechże rozegra się ostatni akt!”[24]. „Poszukuję

antychrysta. Myślę, że to najprawdziwsza forma chrześcijańskiej teologii dziejów”[25]. W świetle powyższego można zasadnie wyrazić obawę, że „wyostrzenie” *à la* Peterson prowadzić może „nie-polityczną, czystą teologię” na bezdroża teologii *anty-politycznej*.

*Jacek Bartyzel*

\*\*\*

[1] E. Peterson, *Ausgewählte Schriften: Der Brief an die Römer*, red. B. Nichtweiss, F. Hahn, Würzburg 1997, s. 343.

[2] Tenże, *Zeuge der Wahrheit*, [w:] *Ausgewählte Schriften: Theologische Traktate*, red. B. Nichtweiss, Würzburg 1994, s. 112.

[3] Tenże, *Ausgewählte Schriften: Lukasevangelium und Synoptica*, red. R. von Bendemann, Würzburg 2005, s. 134.

[4] Tenże, *Zeuge der Wahrheit*, [w:] dz. cyt., s. 125.

[5] B. Nichtweiss, *Apokaliptyczne teorie konstytucji. Carl Schmitt w kontekście teologii Erika Petersona*, przeł. K. Marulewska, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny”, nr 5/2012, s. 188.

[6] E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, przeł. J. Duraj, „Res Publica Nowa”, nr 20/2012, s. 58.

[7] Peterson pisze wprawdzie w podtytule swego eseju *Dziewiętnastowieczne liberalne państwo narodowe*, ale to zawężenie jest zbędne i można je pominąć, albo traktować wyłącznie jako dookreślenie czasu jego narodzin, ponieważ takie samo państwo istniało i za jego czasów (wyłączając oczywiście trzynastoletni epizod państwa totalitarnego) i nadal istnieje, z tą tylko różnicą, że w XX i XXI wieku komponent narodowy ulega systematycznej anihilacji, liberalny natomiast jest równie systematycznie wzmacniany.

[8] E. Peterson, *Polityka i teologia. Dziewiętnastowieczne liberalne państwo narodowe a teologia*, przeł. K. Marulewska, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny”, nr 4/2012, s. 35.

[9] Tamże.

[10] Tamże.

[11] Zob. E. Schramm, *Donoso Cortés. Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen*, Hamburg 1935; E. Przywara, *Donoso Cortés und das Heroische*, „Das Buch der Zeit” (Zürich), IX/1936; A. Dempf, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Salzburg 1937.

[12] Zob. J. Donoso Cortés, *Carta al Cardenal Fornari*, [w:] tenże, *Obras completas*, Madrid 1970, t. 2, ss. 744-761.

[13] E. Peterson, *Polityka i teologia...*, s. 37.

[14] Tamże, s. 38.

[15] Mowa tu oczywiście o Napoleonie Bonaparte.

[16] E. Peterson, *Polityka i teologia...*, s. 39.

[17] C. Schmitt, *Nauka o konstytucji*, przeł. M. Kurkowska, R. Marszałek, Warszawa 2013, s. 98.

[18] Tamże, s. 101.

[19] Kartka pocztowa E. Petersona do C. Schmitta z 13 sierpnia 1938 roku, cyt. za: R. Mehring, *Nemo contra theologum nisi theologus ipse. Odpowiedź Carla Schmitta udzielona Erikowi Petersonowi*, przeł. K. Marulewska, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny”, nr 7/2013, s. 124.

[20] Zob. C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, przeł. M. Falkowski, Warszawa 2008, ss. 97-98.

[21] Tenże, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Kraków 2000, s. 107.

[22] B. Nichtweiss, dz. cyt., s. 202.

[23] Tamże, s. 199.

[24] E. Peterson, wpis w dzienniku z 7 lipca 1918 roku, [w:] *Ausgewählte Schriften: Theologie und Theologen*, Teilband 9/2: *Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, red. B. Nichtweiss, Würzburg 2009, s. 71.

[25] Tenże, list do Aloisa Dempfa z 18 grudnia 1957 roku, [w:] *Ausgewählte Schriften: Offenbarung der Johannes und politisch-theologische Texte*, red. B. Nichtweiss, W. Löser, Würzburg 2004, s. 266.



Ministerstwo  
**Kultury**  
Dziedzictwa  
Narodowego  
**i Sportu.**



Sfinansowano przez Narodowy Instytut  
Wolności - Centrum Rozwoju  
Społeczeństwa Obywatelskiego  
ze środków Programu Rozwoju  
Organizacji Obywatelskich  
na lata 2018 – 2030

