

## Zdzisław Krasnodębski: Teologia Polityczna Adama Mickiewicza [MICKIEWICZ]

To naturalne, że myślenie polityczne w dziewiętnastym wieku było wciąż zarazem myśleniem religijnym. W erze rewolucji i kontrrewolucji, gdy rozpadło się uniwersum dyskursu, stały się widoczne teologiczne implikacje teorii politycznej. Głęboka przemiana owych burzliwych czasów wymagała nadania jej sensu religijnego



To naturalne, że myślenie polityczne w dziewiętnastym wieku było wciąż zarazem myśleniem religijnym. W erze rewolucji i kontrrewolucji, gdy rozpadło się uniwersum dyskursu, stały się widoczne teologiczne implikacje teorii politycznej. Głęboka przemiana

owych burzliwych czasów wymagała nadania jej sensu religijnego - przeczytaj tekst prof. Zdzisława Krasnodębskiego, który ukazał się w 4 numerze Teologii Politycznej pt. "Mesjanizm i polityka"

## **Rozumienie polityczności**

Większość krytyków polskiego romantyzmu wychodzi z mniej lub bardziej wyraźnie sformułowanego założenia, że punktem dojścia nowoczesności jest społeczeństwo zsekularyzowane, a nowoczesne państwo jest z religijnego punktu widzenia całkowicie neutralne. Eric Voegelin, który nie podzielał tej opinii panującego współcześnie liberalizmu, sądził, że „język polityki jest zawsze przeniknięty porywami religijnymi, co czyni go symbolicznym w tym właśnie sensie, że to, co doczesne, przenika się w nim z doświadczeniem boskiej transcendencji” [1]. Oczywiście jest, że zdanie to stosuje się do języka politycznego polskiego romantyzmu. Czy jednak zachowuje trafność także w odniesieniu do naszego liberalnego i na pozór już w pełni zsekularyzowanego świata? Na to nie ma już zgody. W społeczeństwie pluralistycznym, które utrzymują w całości jedynie zasady praworządności, język polityki musi jakoby pozostać neutralny, nie może w szczególności być przeniknięty porywami religijnymi. Porywy te mogłyby przeżywać tylko jednostki, i to najlepiej w zaciszu swojej prywatności. Z tego powodu debata wokół aktualności romantyzmu i mitów narodowych jest zarazem debatą wokół rozumienia polityczności i jej przemian w dobie nowoczesności.

To naturalne, że myślenie polityczne w dziewiętnastym wieku było wciąż zarazem myśleniem religijnym. W erze rewolucji i kontrrewolucji, gdy rozpadło się uniwersum dyskursu, stały się

widoczne teologiczne implikacje teorii politycznej[2]. Głęboka przemiana owych burzliwych czasów wymagała nadania jej sensu religijnego. „W dziewiętnastym wieku przez dłuższy czas rozpowszechnione było przekonanie, że transformacji społeczeństwa politycznego nie można rozszyfrować – czyli poprawnie ocenić, co znika albo co powstaje, albo co powraca - nie stawiając pytania o znaczenie religijne starego i nowego” – jak pisze Claude Lefort[3]. Także Mickiewicz podzielał to przekonanie. Również dla niego rozumieć zdarzenia polityczne znaczyło: rozumieć ich znaczenie religijne. Rozbiory Polski, Rewolucja Francuska, wojny napoleońskie poddawały się zrozumieniu tylko wówczas, gdy rozszyfrowywano ich sens religijny. Nie był on oczywiście żadnym wyjątkiem. Claude Lenort w swojej książce wskazuje między innymi na obecność elementów teologiczno-politycznych w myśli Edwarda Quineta i Julesa Micheleta, kolegów Mickiewicza z College de France. Przy wszystkich dzielących ich różnicach pod tym względem byli oni sobie bliscy. Obaj Francuzi – jak wykazuje w swojej książce Maria Wodzińska - byli pod głębokim wrażeniem polityczno-religijnego myślenia Mickiewicza [4]. Jules Michelet pisał:

„Dzięki szczególnemu szczęściu, które dowodzi, że moje myśli nie były tylko moimi własnymi, lecz że tkwił w nich duch naszego wieku, tą samą drogą szły dwa wspaniałe umysły, Quinet i Mickiewicz, pochodzący z dwóch różnych stron świata, o bardzo różnorodnej wyobraźni, a jednak zgodni między sobą i ze mną w głębokim poczuciu życia, duszy ludowej [5]”

Zawsze pojawiał się problem z rozumieniem paryskich wykładów Mickiewicza o literaturze słowiańskiej, które stanowiły szczególnie silny wyraz jego teologii politycznej. Zofia Stefanowska wspominała o

irytacji, jaką wykłady te po dziś dzień budzą w badaczach[6]. U podstaw owej irytacji znajdujemy rzadko wypowiedane wprost przekonanie, że Mickiewicz zmarnował szansę, jaką była propozycja katedry w College de France; że z powodu opętania manią religijną nie wykonał jako profesor swojego zadania, polegającego na przekazaniu publiczności europejskiej wiedzy o literaturze słowiańskiej[7]. Faktycznie, krótka kariera profesorska Mickiewicza zakończyła się klapą. Jego wykłady przerwano. Stefanowska sądzi jednak, że nie stało się to wbrew woli Mickiewicza. „Wielki skandalista” celowo stawiał sprawę na ostrzu noża, dążył do wywołania skandalu. Miał inne, w ogóle nie akademickie wyobrażenie o swoich zadaniach [8]. „Sądziłem, że pozostanę wierny duchowi mego narodu i duchowi tej uczelni, kiedy pojmę powołanie profesorskie jako urząd słowa” [9]. Słowo miało tu znaczenie zdecydowanie religijne i winno było mieć polityczne konsekwencje. Wykłady o literaturze słowiańskiej były wykładami nie tylko o literaturze, lecz zarazem o polityce i religii – nie były to wykłady literaturoznawcy. Porównuje się je obecnie do rytuałów religijnych lub inscenizacji. Oznacza to jednak, że nie docenia się w pełni ich treści dyskursywnej. A wszakże chodzi tylko o to, by znaleźć odpowiedni klucz. Najbardziej płodne wydaje mi się ujęcie treści tych wykładów w kategoriach teologii politycznej i czytanie ich w tym kontekście, czego nikt dotąd tak naprawdę nie próbował. Wówczas to, co Miłosz uznał za występki, zacznie się jawić w innym świetle. Mickiewicz rozwijał naturalnie swoją teologię polityczną także w innych pracach – w swoich dziełach poetyckich, zwłaszcza w *Dziadach* w epopei *Pan Tadeusz*. Ta ostatnia, jak dowodzą literaturoznawcy, jest w gruncie rzeczy poematem metafizycznym, w którym codzienność przedstawiona została w ponadnaturalnym blasku wieczności [10]. Jednak również w szczególnie kontrowersyjnych pracach, które dotyczą bezpośrednio polityki, takich jak *Księgi Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego*, oraz w publicystyce politycznej, w artykułach zamieszczanych w gazetach i czasopismach, Mickiewicz rozwijał swoją teologię polityczną. Wykłady

w College de France, aczkolwiek przez dłuższy czas lekceważone, uchodzą jednak za systematyczną i skończoną prezentację jego idei. „Prelekcje paryskie są najpełniejsza i najważniejszą ekspresją filozoficzno-religijnych poglądów Mickiewicza, są one wytworem organicznej ewolucji poglądów poety”[11].

## **Teologia polityczna Mickiewicza**

Wiktor Weintraub scharakteryzował aktywność polityczną Mickiewicza w następujący sposób:

„Osobliwość działalności politycznej Mickiewicza nie polegała na jego celach. Jako polityk dążący do tego, żeby ideały chrześcijańskie stały się realnością życia politycznego, należał do dawnej i szacownej tradycji w europejskiej myśli politycznej. Jego działalność polityczna była tak osobliwa dlatego, że całkowicie lekceważąc formy organizacyjne i taktykę polityczną, chciał iść na skróty od ideałów do rzeczywistości politycznej. Mocno wierząc, że siła ducha i duch poświęcenia mogą zdziałać cuda, raz po raz szturmował niebiosa o cud. Jego polityka nie była z tego świata.” [12]

Jego polityka nie była z tego świata, ponieważ sądził, że polityka w ogóle nie powinna być tylko z tego świata. Uważał on za zrozumiałe samo przez się, że terminy polityczne mają znaczenie teologiczne. Do Mickiewicza pasuje dobrze termin „teologizacja”. Zaproponował go Jan Assman w swoich rozważaniach nad teologią polityczną, nawiązując

krytycznie do Carla Schmidta, na oznaczenie nadawania znaczenia teologicznego centralnym pojęciom politycznym [13]. Najlepiej znanym przykładem są tu rozbiory Polski.

Historia jest dla Mickiewicza drogą do Boga. Różne stadia historii są etapami drogi zbliżającej nas do Boga, aczkolwiek Mickiewicz był przekonany, że w każdym momencie – nie zaś tylko u kresu historii – możliwy jest kontakt z Bogiem. Historyczny proces zbliżania się do Boga zakłada jednak aktywną rolę ludzi. Człowiek musi „urzeczywistnić Boga w sobie” „przybliżyć Boga do siebie”.

Człowiek nie zdoła jednak przebyć drogi do Boga – czy zbliżyć się do Boga – w pojedynkę, lecz wyłącznie wraz z innymi ludźmi. Dlatego też potrzebna jest człowiekowi tradycja.

„Bezpośrednie poznanie prawdy nie daje nam jeszcze siły działania. Aby działać, trzeba prawdy udzielić na zewnątrz, trzeba czegoś więcej. Trzeba mieć moc przejawiania jej, okazywania, dawania innym (*tradere*). Tradycja jest to prawda puszczona w obieg.”[14]

Potrzebne jest człowiekowi również społeczeństwo. Stąd każdy ludzki akt uspołecznienia ma sens religijny. Można go wyjaśnić wyłącznie wskazując na jego sens teologiczny. Dla Mickiewicza – inaczej niż dla Miłosza - religia sama w sobie ma już wymiar „kolektywny”, „narodowy”. Społeczeństw ludzkie opierają się na mitach i dogmatach. „Każde społeczeństwo, by istnieć, musi być oparte na jakimś dogmacie; np. społeczeństwo żydowskie przed przybyciem do ziemi obiecanej opierało się na dogmacie Boga jedynego” [15]. Naród jest dla

Mickiewicza społeczeństwem obdarzonym określoną misją i określoną istotą, którą nazywa on „narodowością”. Ponieważ zadanie zbliżenia się do Boga przekracza ludzkie życie, człowiek potrzebuje narodu.

„Jeśli obrządki religijne usposabiają nas do otrzymania prawdy, jeśli ułatwiają jej pozyskanie, to instytucja narodu jest niczym innym, jak zespołem pomocy danych człowiekowi, by mu ułatwić stosowanie prawdy, tak aby mógł wywalczyć panowanie na ziemi tej prawdzie, którą otrzymał był w świątyni. Ta praca, wielka i trudna, zakłada też istnienie wielkich pomocy i wiekowych prac. Dlatego człowiek bez narodowości jest człowiekiem niepełnym.” [16]

Więź narodowa ma charakter głęboko emocjonalny, niemal organiczny. Mickiewicz odrzuca oczywiście wszelkie teorie kontraktowe:

„Narodowość, w najwyższym rozumieniu tego wyrazu, znaczy posłannictwo narodu, znaczy zespół ludzi powołanych przez Boga do spełnienia jakiegoś dzieła, którzy pracują jedni dla drugich i połączeni są ze sobą tym głębokim związkiem uczuciowym, jaki wskazaliśmy w królestwie roślinnym i jakiego istnienie stwierdziliśmy na przykładach dobytch z dziejów narodu polskiego.” [17]

Mickiewicz nie występuje jednak z żadną koncepcją niezróżnicowanego narodowego kolektywu. Z pewnym sensie był on instytucjonalistą. Duch narodowy miał wedle niego wyrażać się w instytucjach

politycznych, determinując ich ustrój polityczny. Jedynie Rosja miała być krajem bez instytucji, przez co rządzona była wyłącznie duchowo, tym samym będąc czymś więcej niż despotyzmem.

„Instytucje polityczne państwa jako wyrób ducha narodowego dają nam miarę jego siły. Powiedzieliśmy, że instytucje te należy jednak uważać za zespół środków i pomocy, jakie duch narodowy wytwarza sobie na swój własny użytek, aby podnieść się stopniowo ku celowi naznaczonemu mu przez Opatrzność”[18]

Ważny jest przy tym nie po prostu „substrat etniczny”, lecz instytucjonalny szkielet ciała politycznego. Instytucje – jak w przypadku Polski- mogą mieć charakter wolnościowy i republikański.

Wbrew współczesnemu wyobrażeniu, jakoby istniała tylko jednak powszechna forma państwa – liberalna demokracja – polski romantyk wierzy w wielość takich form. Sprzeciw wobec instytucji i praw przeznaczonych danemu narodowi wiedzie do upadku:

„Opatrzność stanowiąc narody, z których każdy ma wypełnić swoje posłannictwo przepisała prawa organiczne i ustrojowe, których samo naruszenie zadaje śmiertelny cios całemu narodowi.” [19]

Bóg działa w historii poprzez ludzi, zwłaszcza wielkich. Przekonanie to stanowi podstawę najbardziej znanego wątku teologii politycznej Mickiewicza, czyli mesjanizmu. Istotę mesjanizmu stanowi ucieleśnienie Bożego słowa w człowieku. Nie idzie o naukę, o słowo pisane, lecz o słowo wcielone w człowieka.

„Doktryny niczego nie budują; doktryna jest to sposób widzenia jednego tylko człowieka. Szkoły nie trwają długo; szkoła przedstawia tylko sposób widzenia pewnego grona. Doktryna, skoro tylko się sformułuje, staje się rzeczą martwą. Tym, co nie może się sformułować, tym, co trwa, co działa - jest sam człowiek. Słowo wcielone.” [20]

W historii wznoszenia się ludzkości ku Bogu Słowianie odgrywają szczególną rolę. Słowianie są barbarzyńcami, skądinąd podobnie jak rewolucyjny lud francuski, lecz nie wstrzymują postępu, który oznacza zbliżanie się do Boga, przeciwnie – wspomagają go, podobnie jak wcześniejsi barbarzyńcy [21]. W Słowiańszczyźnie centralna rola miała należeć do Polski, z powodu jej wiary: „Duch Polski Ewangelii sługa”. Polskie społeczeństwo i polska ziemia są ciałem tego ducha. Zmartwychwstanie jest zmartwychwstaniem w tym ciele [22]. W okresie paryskim powraca idea Polski jako Chrystusa Narodów. Czy była ona wówczas czymkolwiek więcej niż tylko analogią? W *Księgach Pielgrzymstwa Polskiego* czytamy: „Naród polski nie jest bóstwem jak Chrystus, więc dusza jego pielgrzymując po otchłani zbłądzić może” [23]. Chodzi więc tylko o analogię, podobnie jak w interpretacji teologii politycznej Carla Schmitta.

Mickiewicz nie był prawdziwym słowianofilem. W swoich interpretacjach poezji centralną rolę przypisuje Francji, wskazując na głębokie pokrewieństwo wewnętrzne Polaków i Francuzów. Jak pisze, spoglądając do wnętrza chaty wieśniaka polskiego i francuskiego zobaczylibyśmy te same symbole, te same przedmioty kultu: krzyż, który skupia w sobie całą przeszłość portret Napoleona jako symbol mocy i portret Józefa Poniatowskiego, symbolizujący zaślubiny obu narodów. „Oba te narody mają więc tę samą religię polityczną, mają

jednych bogów, jednych patronów. Symbol ostateczny, który je znowu połączy, musi być jednakowo narodowy dla obu ludów” [24]. Owe posłannictwa Polski i Francji warunkują się wzajemnie. Dlatego też idzie o jeden powszechny ruch ogólnoeuropejski. „Mesjanizm polski nie może pozostawać poza obrębem ruchu europejskiego, nie może być niezawisły od Francji” [25].

W przeciwieństwie do Julesa Micheleta [26], Mickiewicz uznaje również mesjanizm indywidualny. Miłosz nie ma więc zupełnie racji, ujmując teologię polityczną Mickiewicza po prostu jako kolektywizm. Dla niego – jak i w ogóle dla polskich romantyków – Napoleon nie jest uosobieniem uzurpatora-despoty czy teokraty, lecz przedstawicielem rewolucyjnego uniwersalizmu, stanowiącego kontynuację chrześcijaństwa. „Napoleon to powszechna demokracja, która stała się autorytetem” [27]. Mickiewicz nie przeciwstawia sobie Napoleona i Chrystusa, według Hugo Balla również w XX wieku symbolizujących dwie przeciwstawne zasady. Nie ma dla niego fundamentalnego konfliktu między „Korsykaninem” a „Galilejczykiem”, w którym ten pierwszy triumfowałby w dobie nowoczesności – polityczny monoteizm zwyciężający chrześcijańską Trójcę; Napoleon kontynuuje po prostu według Mickiewicza dzieło Chrystusa innymi środkami [28].

Naturalnie trudno byłoby uzgodnić taki pogląd z oficjalną nauką Kościoła. Z chrześcijańskiego, zwłaszcza zaś z katolickiego punktu widzenia, mesjanizm w znacznej mierze prowadził na manowce. Jak już wspomniano, wykłady Mickiewicza (Kursy Trzeci i Czwarty) zostały umieszczone przez papieża na indeksie ksiąg zakazanych. Rzeczywiście, można postawić Mickiewiczowi zarzut, że skłania się ku immanentyzmowi, która to tendencja wynika z wątpliwej wykładni nauki o Trójcy Świętej [29]. Mickiewicz znosił w dużym stopniu różnicę

między Chrystusem a człowiekiem, wyjaśniając, że zrównanie się z Chrystusem stanowi cel ludzkiej egzystencji [30]. Według niego, Chrystus rozpoczął jedynie proces powrotu ludzkości do Boga, lecz go nie zakończył.

Wydaje się zatem, że nieufność żywiona wobec Mickiewicza przez innych emigrantów, założycieli Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa [łac. *Congregatio a Resurrectione Domini Nostrī Jesu Christi*] nie wynikała wyłącznie ze złej woli. W istocie reprezentował on poglądy nieakceptowalne z katolickiego punktu widzenia. Charakterystyka nowoczesnego gnostycyzmu Erica Voegelina daje się po części zastosować do rozważań Mickiewicza [31]. Mickiewicz pozostaje jednak myślicielem chrześcijańskim, i to nie tylko dlatego, że pojednał się z Kościołem, który tak ostro krytykował w swoich wykładach. Napięcie między wymiarem wieczności a historią nigdy nie zostało całkowicie zniesione w jego dziełach. „W czasie można dostrzec wieczność” [32]. Mesjasz, którego oczekuje Mickiewicz, wydaje się nie tyle wybawicielem, który zaprowadzi Królestwo Boże na ziemi, ile wyzwolicielem politycznym, który przyniesie z sobą nowy ład polityczny w Europie [33]. Mickiewiczowi chodzi wszak w ostatecznym rozrachunku o odnowę prawdziwego ducha chrześcijańskiego.

„Rządy Europy, oddalając się ciągle od prawideł chrystianizmu, zatrzymały postęp wolności, wprowadziły egoizm narodowy i z tego, co się nazywało jednym chrześcijaństwem, zrobiły kilkadziesiąt narodów nienawistnych sobie nawzajem.” [34]

Prawdziwy postęp leży w przewyciężaniu nienawiści, w zjednoczeniu Europy: „Na czymże polegałby postęp narodów, jeśliby one nie dążyły do zbudowania jedności religijnej, politycznej i społecznej?” [35].

## **Posłannictwo Polski**

Polska odgrywa w tej teologii politycznej kluczową rolę. Odrodzenie Polski ma być warunkiem nowego ładu politycznego. Mickiewicz akcentuje konieczność ofiary, chrześcijańskie posłannictwo polskiego narodu. Jego śmierć i zmartwychwstanie rozgrywają się z kontekście powszechnej dążności mesjanizmu. Rozbiory Polski stanowiły dla Mickiewicza, jak dla wszystkich Polaków, pogwałcenie prawa narodów, „publicznego prawa europejskiego”. Zawłaszczenie Polski wzmocniło despotów, stąd przywrócenie Polsce niepodległości miało być jedyną gwarancją powszechnych wolności [36]. Polska miałaby być stajenką betlejemską nowego ducha. Historyczna i teologiczna rola Polski wynika z jej istoty. Istotę ową stanowi wiara Polski w Boga i wolność [37], czyli jej republikanizm i chrześcijaństwo.

„Polska historyczna, Polska wolna i oświecona, zaczyna się od chrześcijaństwa. Czasy przedchrześcijańskie nie mają żadnego wyraźnego związku ani z późniejszymi instytucjami, ani z terażniejszą sprawą naszą. Przez chrzest Polska wyszła, że tak powiem, z chaosu i poczęła krążyć w systemacie europejskim.” [38]

Wiara Polski została wynagrodzona unią z Litwą. Ta dobrowolna i pokojowa unia była dla Mickiewicza „figura przyszłego połączenia wszystkich ludów chrześcijańskich w imię Wiary i Wolności” [39].

Ideą Polski miałyby więc być idea równości obywateli, ufundowanej na idei jedności terytorium, wolnej elekcji i parlamentu, który reprezentował nie tylko legalną, prawomocną władzę polskiego narodu, ale i moralną potęgę Europy [40]. Sejm miał być moralnym centrum Polski. Polski eksperyment z republiką szlachecką polegał zdaniem Mickiewicza na próbie ufundowania społeczeństwa na wewnętrznym dążeniu i dobrej woli. Mickiewicz podkreśla sakralne znaczenie instytucji politycznych tego społeczeństwa. Sejm, należycie funkcjonujący, uważał on za natchniony przez Ducha Świętego. Król łączył w sobie religię i politykę. Był on pomazańcem i posiadał wiele atrybutów kapłaństwa. Wszystko było uzależnione od dobrej woli [41]. Dlatego też państwo może funkcjonować jedynie na podstawie religijnej: „Bez owej sankcji religijnej historia Polski jest płataniną niepodobna do rozwikłania” [42]. Ów związek wolności i wiary prowadzi do prawdziwego republikanizmu, który ma wyższość nad amerykańskim:

„Polacy utrzymywać powinni, że republikanizm na zasadach amerykańskich nie jest dostatecznie ugruntowany, że oczekujemy republikanizmu europejskiego, powszechnego, opartego na chrystianizmie” [43].

Z republikańskiego punktu widzenia Mickiewicz widzi historię Polski inaczej, niż zwykło się to czynić współcześnie. Nie potępia tradycjonalistów występujących przeciwko Oświeceniu. Jego zdaniem Konfederacja Barska ucieleśnia ideę polską w pełniejszy sposób niż Konstytucja 3 Maja. „Historia Sejmu Wielkiego jest historią ducha narodowego, który stopniowo odstępuje od tradycji i na koniec wpada w zwątpienie o sobie samym” [44]. W Konstytucji ceni on nie importowane idee, lecz fakt, iż nawiązywała ona do dawnej idei, idei zrównania wszystkich członków republiki: „można było przewidzieć, że wszyscy Polacy w ciągu lat pięćdziesięciu zostaliby szlachtą, to znaczy wszyscy członkowie Rzeczypospolitej posiadliby też same prawa i przywileje” [45]. Z tej istoty Polski wynikał również zakaz wszelkiej *Realpolitik*, wszelkiego politycznego wyrachowania, wszelkiego narodowego egoizmu. Tę tezę polskiego romantyzmu mieli potem ostro krytykować polscy nacjonałiści. Mickiewicz był oczywiście świadom tego, że kreśli obraz idealnej Polski, który należało odróżnić od Polski rzeczywistej. Takiego obrazu Polski nie należy szukać w pracach historyków, lecz w legendach i poezji ludowej, opowieściach oraz biografiach bohaterów i świętych. Idea Polski wyrażała się szczególnie w historii mitycznej, opowiadającej historię początków narodu. Poezja miała być medium, za pośrednictwem którego uwidaczniała się istota narodu. Polska poetycka i literacka byłaby zatem organem Polski politycznej [46].

Jako że Polska jest ideą normatywną, nie jest ona związana z żadnym konkretnym państwem ani terytorium, a jej nośnikiem mogą być emigranci.

„Ludzie, zachowujący w sobie to, co stanowi istotę narodowości polskiej, zdolni są przedłużyć byt ojczyzny niezależnie od wszelkich warunków politycznych i mogą dążyć do jego przywrócenia. (...) Polska idea ojczyzny nie jest związana z ideą ziemi. Pierwszy to raz widziano cały naród w pielgrzymstwie, naród, który znalazł się wśród ludów obcych.” [47]

### **Krucjata przeciwko despotyzmowi**

Prawdziwy postęp ludzkości nie może dokonać się bez walki. Wzorem takiej walki były dla Mickiewicza krucjaty [48]. Walka ta jest walką przeciwko despotycznym siłom, przeciwko Świętemu Przymierzu, przede wszystkim zaś przeciwko caratowi. Mickiewicz był przekonany, że zagrożenie dla Europy nadciągnie z północy, z północnego wschodu. To zagrożenie „mongolizacji”, podobnej do wcześniejszej „mongolizacji” Słowian w Rosji. Rosja była dla Mickiewicza, podobnie jak dla Lelewela, nie przedstawicielką Słowiańszczyzny, lecz krajem Słowiańszczyzny zgubionej i unicestwionej [49].

Rosja i Polska są sobie przeciwstawne, ponieważ reprezentują diametralnie różne idee polityczne. Rosja zdaniem Mickiewicza jest krajem pozbawionym nowoczesnych instytucji politycznych: „Instytucje przeto w nowoczesnym znaczeniu słowa nie istnieją w Rosji, jest to kraj rządzony duchowo” [50]. System władzy w Rosji jest jednorodny, podobny do późniejszych dwudziestowiecznych systemów władzy totalitarnej:

„Despotyzm jest stary, caryzm jest nowy i oryginalny systemat. Despotyzm ograniczał się na ciemieniu poddanych i często bywał w zgodzie z sąsiadami republikanami; caryzm jest połączony z propagandą, z natury swojej musi podbijać i rozszerzać się. Despotyzm bywał często ciemnością tylko bierną, niedostatkim światła; caryzm jest ciemnością czynną, jest prawdziwym szatanem politycznym.” [51]

Z tego właśnie powodu w walce Polski o niepodległość chodzi nie tylko o polityczny konflikt między narodami, lecz i o walkę wolności z caratem. Tym samym ma ona znaczenie historyczne i religijne. W ostatecznym rozrachunku jest to walka między dobrem i złem. Syberia postrzegana jest jako polityczne piekło. W poezji romantycznej odgrywa ona podobną rolę, jak opisane przez Dantego piekło w poezji średniowiecznej [52].

Mickiewicz utrzymuje, że w przyszłości będą w Europie istnieć tylko dwie partie, które można określić jako polską i moskiewską [53].

Walka z caratem nie jest jednak walką z Rosją. Samo nieszczęście banicji pozwoliło dostrzec wspólnotę losu obu ludów: „Rosja, nawet wedle poglądów Polaków, winna być wielka i silna, winna jednak ukształtować się wedle nowych idei.” [54] Ostatecznie wszystkie różnice narodowe między Polakami, Czechami i Rosjanami powinny zostać przezwyciężone. Mickiewicz uznałby prawdopodobnie wiek dwudziesty za kontynuację tej walki. Carat został zastąpiony przez jeszcze straszniejszą formę ucisku – komunizm, natomiast ruch Solidarności podtrzymywał polską tradycję republikańską.

## **Żydowskie pokrewieństwo**

Polski mesjanizm może być, zwłaszcza z perspektywy niemieckiej, opacznie rozumiany, ponieważ mylnie interpretuje się jego rolę w myśli dziewiętnastowiecznej [55]. Idea, jakoby Polska była narodem wybranym, jawi się jednak jako mniej zdumiewająca, gdy porównać ją z mesjanizmem innego narodu, który sam siebie uważa za wybrany – czyli Żydów. Wspomnienie o nich jest tu tym bardziej na miejscu, że mesjanizm został przejęty wprost z wiary żydowskiej. Mickiewicz wielokrotnie odnosił się do dziedzictwa żydowskiego [56]. Można to w części wyjaśnić jego biografią. Jak wiadomo, Mickiewicz był żonaty z Celiną Szymanowską, która należała do frankistów, czyli nawróconych na chrześcijaństwo zwolenników Jakoba Franka. Stali się oni częścią polskiej szlachty. Zresztą, żydzi-konwertyci w litewskiej części Rzeczypospolitej zostali automatycznie uszlachceni z mocy ustawy. Po dziś dzień trwają spekulacje, czy również matka Mickiewicza nie pochodziła z nawróconej na chrześcijaństwo rodziny, choć nie da się ich jednoznacznie ani potwierdzić, ani obalić [57].

Chodzi jednak o coś więcej niż tylko bliskość biograficzna, i nawet nie tylko o fakt, że Polska była ojczyzną Żydów europejskich i kolebką wielu ruchów żydowskich i mistycznych [58]. Sam Mickiewicz opisywał swój mesjanizm w kategoriach bliskości z judaizmem. Tak więc mówi on w czwartym kursie Wykładów:

„Jako Polak i spółziomek braci moich Izraelitów, ja, przemawiający do was, byłem siłą rzeczy powołany, by mówić wam o mesjanizmie, ponieważ przeznaczenie związało ściśle dwie narodowości, na pozór tak sobie obce. [59]”

Maria Janion pisze słusznie, że Mickiewicz „stwarza – w rozmaitym sensie – podstawy do dialogu polsko-żydowskiego” [60].

Wątpliwe jest, czy szeroko rozpowszechnione zarzuty przeciwko prądom narodowo-romantycznym rzeczywiście są trafne w odniesieniu do teologii politycznej polskiego romantyzmu. Hanna Arendt na przykład krytykowała przejęcie treści teologicznych przez ruchy nacjonalistyczne i pan-ruchy, jak pansławizm i pangermanizm. W pewnym miejscu przywołuje ona przykład innego wielkiego polskiego poety romantycznego, Juliusza Słowackiego [61], o którym ewidentnie nie wie zupełnie nic, ponieważ uważa go za publicystę. Odrzuca ona mesjanizm polityczny jako chrześcijańską herezję.

„Jeśli zmierzyć te pseudo-teologie miarą tradycji Zachodu, ich heretycki charakter staje się oczywisty, i to niezależnie od tego, czy – jak w przypadku pansławizmu – szukały one podstaw w języku chrześcijaństwa, czy też – jak w przypadku pangermanizmu – były otwarciem antychrześcijańskie”.

Arendt argumentuje podobnie jak Czesław Miłosz, że każdy mesjanizm tego rodzaju stoi w sprzeczności z chrześcijaństwem, które zakłada równość pomiędzy ludźmi i odrzuca wszelkie próby przypisywania

jakiegokolwiek posłannictwa religijnego konkretnej grupie. W ten sposób przeciwstawia jednak mesjanizm Żydom. Według Arendt Żydzi przede wszystkim dlatego znaleźli się w centrum kształtowania się ideologii rasistowskiej, że ich roszczenie do bycia narodem wybranym stanowiło poważną konkurencję dla roszczenia do takiego statusu formułowanego przez nowe pan-ruchy. Istniała między nimi jednak podstawowa różnica: w wyobrażeniu żydowskim wybranie ludu żydowskiego miało służyć umocnieniu ludzkości, zaś w koncepcjach rasistowskich przeciwnie – zdeptać ją [62].

Mesjanizm Mickiewicza nie ma oczywiście nic wspólnego z rasistowskimi koncepcjami pansławistów czy pangermanistów. W „Składzie zasad” Legionu, który utworzył w 1848 roku we Włoszech czytamy między innymi: „Izraelowi, bratu starszemu, uszanowanie, braterstwo, pomoc na drodze ku jego dobru wiecznemu i doczesnemu. Równe we wszystkim prawo”. W wykładach paryskich Mickiewicz krytykował innego romantyka, Zygmunta Krasińskiego, i zarzucał mu, że dopuścił się grzechu nacjonalizmu, ponieważ zniesławił charakter Izraelitów [63]. Jego teologia polityczna miała oczywiście rozwiązać problem Żydów, tego „najbardziej uduchowionego z ludów”, lecz nie w drodze ich apostazji: „Jakie by to nawet było nieszczęście dla świata, gdyby ten lud, ten szczątek starożytnych szczepów, jedyny, co nigdy nie zwątpił w Opatrzność – dopuścił się apostazji!” [64]. W pewnym momencie, zwłaszcza zaś w wieku XX, oba mesjanizmy popadły jednak we wzajemny konflikt.

Ową bliskość Żydów można wyjaśnić przez to, że Polska po rozbiorach stanęła przed takim samym problemem, jak Żydzi od stuleci – przed problemem etnostazy, utrzymania etniczności, i to bez państwa.

„W problemie etnostazy (...) religia i polityka splatają się w nierozdzielny sposób. W zasadzie – jak unaoczniała nam historia tego stulecia – nie może tu w ogóle być mowy o sekularyzacji” [65].

W przypadku Polski nie mamy naturalnie do czynienia z tak skrajnym przykładem, jak w przypadku Izraela. Polityka ma konotacje religijne, nie stapia się jednak z religią, ponieważ zakazuje tego uniwersalny charakter wiary katolickiej. Porównując dwa warianty teologii politycznej – Carla Schmitta i Jacoba Taubesa, zauważamy, że Mickiewicz jest o wiele bliższy Taubesowi. Rozumie on polityczność jako pytanie o religijne fundamenty wspólnoty [66]. Mimo że podkreśla on rolę jednostki, nie chodzi mu o polityczność rozumianą jako struktura panowania, ponieważ trudno byłoby to uzgodnić z republikańską tradycją Polski. Pomimo swojej filozofii historii nie staje się on także teologiem wspólnoty wewnątrzświatowej, ponieważ więź wspólnoty politycznej z Bogiem nigdy nie zostaje u niego całkowicie zerwana. Wreszcie – nie głosił on żadnej religii politycznej, ponieważ zwalczał nowoczesne dążenie do „dekapitacji Boga” [67].

### **Kontynuacja myślenia teologiczno-politycznego?**

Jakob Talmon sformułował następujący sąd:

„W swojej najlepszej, pierwotnej postaci mesjanizm był żywotnym aspektem tradycji żydowsko-chrześcijańskiej, świadkiem głębi i intensywności ich umysłu. Był on skrajnym wyrazem owego obsesyjnego zmagania się świata Zachodu z problemem legitymizacji

władzy, owego nieprzezwyciężonej potrzeby mierzenia własnych myśli i działań kryteriami jakiegoś ideału, owego przymusu poddawania się przesłuchaniom i usprawiedliwiania się przed jakimś wyższym trybunałem, urzeczywistniania ideału prawości na ziemi” [68].

Można zasadnie bronić tezy, że mesjanizm Mickiewicza jest mesjanizmem w „swojej najlepszej, pierwotnej postaci”.

Według Talmona mesjanizm z religii stał się chorobą, a jego następcą był nacjonalizm. Jego – wynaturzonymi – dziedzicami były również ideologie totalitarne XX wieku, które całkowicie odeszły od jego treści obyczajowej. Furet w swoim wielkim dziele pisze: „Tajemnicą zła jest dynamika idei politycznych dwudziestego wieku” [69], zaś inny badacz zjawiska komunizmu, Gerd Koenen, uważa, że:

„istota uwodzicielskiej siły władzy totalitarnej wiedzie nas z powrotem do ciemnych źródeł każdej religii – tego czegoś nadprzyrodzonego, co na początku żywiło się bezpośrednio ofiarami z ludzi i strachem przed demoniczną boskością.” [70]

Czy należy z tego wnosić, że powinno się unikać jakichkolwiek związków polityki z treściami religijnymi, czy w ogóle jakiegokolwiek religii, jak sugeruje książka Koenena? Czy może totalitaryzm był raczej skutkiem zastąpienia religii „religią polityczną” czy „mitologią”, których siła – choć my tego nie dostrzegamy - jest dziś nie mniejsza, niż w XX wieku? Dopóki zasada siły pozostanie istotą każdej polityki, nie da się, jak pisał Taubes, pomyśleć polityki bez elementu teologicznego [71].

Dlatego też można wątpić, czy polityczność naprawdę straciła swoje odniesienie do sfery religijnej i czy naprawdę kiedykolwiek je straci. Ernst-Wolfgang Böckenförde wskazuje, że rozgraniczenie nie jest tu możliwe z natury rzeczy:

„Nawet w liberalnym państwie prawa, gdzie wolność wyznania jest uznawana i praktykowana tak przez Kościół, jak i przez państwo, w sensie religijnym i politycznym, nie można spodziewać się bezwyjątkowego rozgraniczenia sfer wpływów między religią a polityką i ich bezproblemowego istnienia obok siebie.” [72]

Powodem takiego stanu rzeczy jest fakt, że polityczność nie jest dziedziną przedmiotową, lecz publicznym polem wzajemnego odnoszenia się ludzi do siebie.

„Religia, a dokładniej: treści religijne, podstawowe przekonania religijne, religijne i teologiczne nauki i przykazania mogą wciąż na nowo, zależnie od konkretnej sytuacji, przedostawać się w sferę relacji i napięć politycznych.” [73]

Tego, że nie da się w pełni oddzielić tego, co religijne, od polityczności, dowodzi fakt, że dekonstrukcja tego rodzaju religijnie wykładanych losów narodowych oznacza zarazem konstrukcję nowych mitów. Taki charakter ma dziś przypomnienie Holocaustu. Historia niepojętego

cierpienia absolutnie niewinnej ofiary, która zapewnia nam pewne mierniki wyroków moralnych i politycznych. To nowa postać absolutu w polityce [74].

Jürgen Habermas w swojej mowie wygłoszonej w Kościele św. Pawła w podziękowaniu za przyznanie mu Pokojowej Nagrody Księgarstwa Niemieckiego przypomniał niedawno, że religia, wbrew utrwalonemu mniemaniu zwolenników neutralności światopoglądowej, nie znikła po prostu ze świata późnej nowoczesności. Wypowiedział się on przeciwko nieuprawnionemu wykluczeniu religii ze sfery publicznej i postulował otwarcie na język religijny:

„Języki świeckie, które po prostu eliminują dawne znaczenia, pozostawiają po sobie irytację. (...) Odczucia moralne, które jak dotąd posiadały dostatecznie zróżnicowany wyraz jedynie w języku religijnym, mogą znaleźć powszechny oddźwięk, skoro tylko pojawi się formuła ratunku dla czegoś, co już niemal zapomniane, lecz czego brak pozostaje wewnątrznie głęboko odczuwalny.” [75]

Czy słowa te zachowują trafność także w odniesieniu do języka religijnego, który dotyczy polityczności, jak na przykład język Mickiewicza? Również współcześnie religia wkracza do sfery politycznej nie tylko od dołu, jako źródło treści dla dyskursów publicznych prowadzonych w języku świeckim – spotykamy sensy i symbole religijne na poziomie politycznym, gdzie społeczeństwa symbolicznie uobecniają siebie i swoje cele. Wiarygodna wydaje się hipoteza Leforta, zgodnie z którą religia wciąż wywiera wpływ na polityczność, czego często nie zauważamy, a co staje się widoczne dopiero, gdy dochodzi do jakiegoś głębszego kryzysu. [76]

Widać to wyraźnie w przypadku Stanów Zjednoczonych. Siła religii w życiu amerykańskim nie daje się wyjaśnić wyłącznie tym, że mamy tam do czynienia z wystarczająco bogatą ofertą wyznań i treści religijnych, spośród których jednostki mogą wybierać to, czego potrzebują i co uważają za atrakcyjne. Religia to nie tylko indywidualne poszukiwanie sensu i świętości, istnieje ona również w formie religii obywatelskiej, która sakralizuje amerykańską demokrację. Według Roberta Bellaha reprezentuje ona „rusoistyczny składnik amerykańskiej demokracji”, poprzez który proces polityczny zyskuje cel transcendentny. Amerykańska religia obywatelska jest religią, nie zaś tylko rytuałem państwowym, i opiera się na biblijnych archetypach, jak Wyjście, Naród Wybrany, Ziemia Święta, Nowe Jeruzalem, Ofiara, Zmartwychwstanie [77]. W przypadku Stanów Zjednoczonych sekularyzacja państwa nie wyklucza sakralizacji sfery publicznej, a rozdział kościoła i państwa ogranicza się w ogóle tylko do rządu federalnego, i to tylko do władzy ustawodawczej i sądowniczej, i nie dotyczy urzędu prezydenta, który musi reprezentować religię obywatelską. Jest on kapłanem Narodu, który modli się zań w sytuacji kryzysowej [78]. Namiętny patriotyzm ma także aspekty religijne i łączy się ze poczuciem misji. Mesjanizm trwa zatem wciąż w Ameryce.

Możliwe, że Andrew Delblanco ma rację, iż religijna postawa Ameryki uległa dziś niebezpiecznemu osłabieniu, że kryzys współczesnej amerykańskiej kultury bierze swój początek z „niezaspokojonej potrzeby transcendencji”. Nędzę demokracji dostrzega on w tym, że „żyjemy w czasach bezprzykładnego bogactwa, lecz jesteśmy ubodzy w sferze narracji symbolicznych” [79]. Pomimo wszystko, Amerykanie są pod tym względem wciąż jeszcze o wiele bogatsi od Europejczyków, co jest również powodem żywotności Ameryki, którą wyraża indeks Dow Jones.

Po upadku komunizmu ogłoszono zwycięstwo liberalizmu (w przypadku Europy jest to przede wszystkim liberalizm kulturalny) i pragmatyzmu. Można odnieść wrażenie, że zmagania Polaków z samymi sobą stanowią być może jeden z ostatnich głosów w tej dyskusji. Polacy są być może ostatnim narodem Europy, który zachował swoją dawną republikańską i teologiczno-polityczną konstytucję. Wydaje się, że musi się jej teraz pozbyć. Można jednak wciąż zasadnie wątpić, czy jedyną alternatywą jest prosty liberalizm nieskończenie otwartego globalnego społeczeństwa nienasyconych konsumentów, aczkolwiek taki właśnie wniosek wyciągnięto niestety w Europie Środkowo-Wschodniej po upadku komunizmu. I ten właśnie wniosek, nie zaś tylko oczywista potrzeba modernizacji, jest powodem, dla którego pragnie się zupełnie odrzucić dziedzictwo romantyzmu.

*Zdzisław Krasnodębski*

[1] E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, Monachium 1993, s. 63.  
[przekł. tłum.]

[2] Tak J. Taubes, *Theologie und politische Theorie*, w: tegoż, *Vom Kult zu Kultur*, Monachium 1996, s. 258.

[3] C. Lefort, *Fortdauer des Theologisch-Politischen ?*, Wiedeń 1998, s. 31.

[4] M. Wodzyńska, *Adam Mickiewicz i jego romantyczna filozofia historii w College de France*, Warszawa 1976.

[5] Jules Michelet, *Le College de France*, w: *Paris Guide pour les principaux ecrivains et artistes de la France*, t. I, Paryż 1867, s. 133-141, cytat za: M. Wodzyńska, dz. cyt., s. 270.

[6] Zofia Stefanowska, *Legenda słowiańska w prelekcjach paryskich*, w: tejże, *Próba zdrowego rozsądku. Studia o Mickiewiczu*, Warszawa 1976, s. 144-159.

[7] Ostatnio pewien autor tak właśnie pisał o wpływie Towiańskiego na Mickiewicza, przy tym ten pierwszy jego zdaniem przyczynił się walenie do tego, że wykłady zakończyły się „katastrofą”: „Zanim wzruszymy ramionami nad tym, że człowiek tak genialny jak Mickiewicz poniżał się przed jakimś fanatycznym psychopata, powinniśmy pomyśleć, że podobny przypadek przytrafił się w naszym stuleciu całemu narodowi” (Guenter Wytrzens, *Adam Mickiewicz. Der Grosse Dichter der polnischen Nation*, w: B. Miazek (red.), *Adam Mickiewicz. Leben und Werk*, Frankfurt nad Menem 1998, s. 67.

[8] Por. Stefanowska, dz. cyt., s. 146.

[9] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska, Kurs Czwarty*, w: tegoż, *Dzieła*, t. XI, Warszawa 1998, s. 176.

[10] Na ten temat A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa 1998, s. 186-197.

[11] A. Walicki, *Adama Mickiewicza Prelekcje Paryskie*, w: tenże (red.), *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. I 1831-1863, s. 253.

[12] W. Weintraub, *Mickiewicz – mistyczny polityk i inne studia o poecie*, Warszawa 1998, s. 51.

[13] J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Monachium 1992.

[14] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs Trzeci*, w: tegoż, *Dzieła*, t. X, Warszawa 1998, s. 163.

[15] Tenże, *Literatura słowiańska. Kurs Drugi*, w: tegoż, *Dzieła*, t. IX, Warszawa 1997, s. 264.

[16] Tenże, *Literatura słowiańska. Kurs Trzeci*, wyd. cyt., s. 291.

[17] Tenże, *Literatura słowiańska. Kurs Drugi*, wyd. cyt., s. 298-299.

[18] Tenże, *Literatura słowiańska. Kurs Trzeci*, wyd. cyt., s. 303.

[19] Tenże, *Literatura słowiańska. Kurs Drugi*, wyd. cyt., s. 223-224.

[20] Tamże, s. 418-419.

[21] Tenże, *Literatura słowiańska. Kurs Czwarty*, wyd. cyt., s. 149.

[22] Por. tegoż *Skład zasad*, w: tegoż, *Dzieła*, t. XII, Warszawa 1997, s. 10.

[23] A. Mickiewicz, *Księgi Pielgrzymstwa Polskiego*, w: tegoż, *Dzieła*, t. V, Warszawa 1996, s. 21.

[24] Tenże, *Literatura słowiańska. Kurs Czwarty*, wyd. cyt., s. 154.

[25] Tenże, *Literatura słowiańska. Kurs Drugi*, wyd. cyt., s. 429.

[26] Jak pisze Jacob Talmon: „Michelet nie mógł przyjąć Mickiewiczowskiej idei osobistego Mesjasza, nie mógł też zaakceptować słowiańskiego poglądu, zgodnie z którym despotyzm oznacza nie tyle sprawowanie rządów przez jedną osobę, lecz rządy pozbawione miłości, niezależnie od ich formy ustrojowej”. J. Talmon, *Politischer Messianismus. Die romantische Phase*, Kolonia, Opladen 1966, s. 234 [przekł. tłum.].

[27] A. Mickiewicz, *Trybuna Ludów*, w: tegoż, *Dzieła*, t. XII, Warszawa 1997, s. 225.

[28] Dla Balla Napoleon oznaczał zwycięstwo ateizmu i antychrześcijańskie wywyższenie państwa, charakterystyczne zwłaszcza dla Niemiec: „Puste krasomówstwo, które po Napoleonie wszędzie doszło do głosu, nigdzie nie spotkało się z tak żywym uznaniem, jak w Niemczech, i nigdzie nie wyrażono jej w sposób wierniejszy, niż w filozofii Hegla i jego naśladowców. Fetyszyzm rzeczywistości i moralność sukcesu. Pogoń za karierą, pożądlivość, namiętność w ich najbardziej wątpliwej formie; poza myśliciela i brak samokrytyki – oto tematy, które składają się na treść świadomości ateistycznej”, H. Ball, *Zur Kritik der deutschen Intelligenz*, Monachium 1970, s. 167-168 [przekł. tłum.], zob. także M. Mayer, *Romantische Religion*, w: J. Taubes (red.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, t. I, Paderborn 1983, s. 197.

[29] P. Kosłowski, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie*, w: J. Taubes (red.) *Religionstheorie und Politische Theologie*, t. I, Paderborn 1983, s. 26-44.

[30] Por. A. Sikora, *Posłannicy słowa*, Warszawa 1967, s. 250.

[31] Por. E. Voegelin, *Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit*, w: tegoż, *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, Monachium 1999, s. 105-128.

[32] A. Sikora, dz. cyt., s. 239-346.

[33] Por. A. Walicki, *Adama Mickiewicza Prelekcje Paryskie*, wyd. cyt., s. 245-246.

[34] A. Mickiewicz, *O programie gazety w języku francuskim*, w: tegoż, *Dzieła*, t. VI, Warszawa 2000, s. 207.

[35] Tenże, *Literatura słowiańska. Kurs Trzeci*, wyd. cyt., s. 316.

[36] Tenże, *O programie...*, wyd. cyt., s. 202.

[37] Tenże, *Księgi Narodu Polskiego*, w: tegoż, *Dzieła*, t. V, Warszawa 1996, s. 17.

[38] Tenże, *O duchu narodowym*, w: tegoż, *Dzieła*, t. VI, Warszawa 1996, s. 198-199.

[39] Tenże, *Księgi Narodu Polskiego*, wyd. cyt., s. 18.

[40] Por. tenże, *Myśli moje o sejmie polskim*, w: tegoż, *Dzieła*, t. VI, Warszawa 1996, s. 306-311.

[41] Tenże, *Literatura słowiańska. Kurs Trzeci*, wyd. cyt., s. 8.

[42] Tamże, s. 310.

[43] A. Mickiewicz, *O programie...*, wyd. cyt., s. 206.

[44] Tenże, *Literatura słowiańska. Kurs Drugi*, wyd. cyt., s. 223.

[45] Tamże, s. 226-227.

[46] Tamże, s. 425.

[47] Tamże, s. 271-272.

[48] Janusz Ruszkowski, *Adam Mickiewicz i ostatni krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*, Wrocław 1996.

[49] A. Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*, Wrocław 1999, s. 423.

[50] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs Trzeci*, wyd. cyt., s. 306.

[51] Tamże, s. 228.

[52] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs Drugi*, wyd. cyt., s. 289.

[53] Tenże, *O partii polskiej*, w: tegoż, *Dzieła*, t. VI, Warszawa 1996, s. 226.

[54] Tenże, *Literatura słowiańska. Kurs Drugi*, wyd. cyt., s. 428.

[55] Na temat porównania polskiego i niemieckiego mesjanizmu zob. tekst Stefana Garszdeckiego w niniejszym tomie.

[56] Por. M. Janion, *Tematy żydowskie u Mickiewicza*, w: M. Zielińska (red.), *Tajemnice Mickiewicza*, Warszawa 1998, s. 79-110.

[57] Ten wątek pojawił się nawet niedawno w prasie codziennej. Por. I. Grudzińska-Gross, *Niechciane matki wieszczów*, w: „Gazeta Wyborcza”, 20-21 stycznia 2001; J. Odrowąż-Pieniążek, *Czy Mickiewicz był Żydem?*, w: „Gazeta Wyborcza”, 6 listopada 2001

[58] Stąd pytanie Czesława Miłosza: „Gdzież więc indziej, na jakim skrawku Europy, mógł powstać jeszcze jeden mesjanizm cierpiącego i wybranego narodu? Polska (ale jaki był zasięg tego pojęcia) miała być nowym Izraelem”, Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982, s. 130.

[59] A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska, Kurs Czwarty*, wyd. cyt., s. 138.

[60] M. Janion, *Do Europy. Tak, ale z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000, s. 53.

[61] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel i D. Grinberg, Warszawa 1993, t. II, s. 47.

[62] Teżé, *Korzenie totalitaryzmu*, wyd. cyt., t. I, s. 280.

[63] Tenże, *Literatura słowiańska, Kurs Trzeci*, wyd. cyt., s. 138.

[64] Tenże, *Literatura słowiańska, Kurs Drugi*, wyd. cyt., s. 428.

[65] J. Assmann, *Politische Theologie*, wyd. cyt., s. 114. [przekł. tłum.].

[66] W.-D. Hartwich, A. i J. Assman, *Posłowie*, w: J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, Monachium 1993, s. 143-181, zwłaszcza 178-181.

[67] E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, wyd. cyt., s. 55-56

[68] J. Talmon, *Politischer Messianismus*, wyd. cyt., s. 466-467.

[69] F. Furet, *Przeszłość pewnego złudzenia:: esej o idei komunistycznej XX wieku*, przeł. J. Górnicka-Kalinowska i M. Ochab, Warszawa 1996. s. 44.

[70] G. Koenen, *Utopie der Sauberung. Was war der Kommunismus ?*, Berlin 1998, s. 416 [przekł. tłum.].

[71] J. Taubes, *Theologie und politische Theorie*, wyd. cyt., s. 267.

[72] E.-W. Böckenförde, *Politische Theorie und politische Theologie, Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältniss*, w: J. Taubes (red.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, wyd. cyt., s. 24.

[73] Tamże.

[74] Krytycznie R. Maurer, *Das Absolute in der Politik. Zur politischen Theologie des Holocaust*, w: „Mercur” 53/1999, z. 9/10 (605/606), s. 860-876.

[75] Cytat za: *Süddeutsche Zeitung*, 15.10.2001.

[76] C. Lefort, *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, wyd. cyt., s. 34.

[77] R. N. Bellah, *Civil religion in America*, w: tenze, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Berkeley 1991, s. 168-192.

[78] B. Ostendorf, *Das Religiöse in der amerikanischen Demokratie*, w: „Mercur” 53/1999, z. 9/10 (605/606), s. 891-900.

[79] A. Delblanco, *The Real American Dream. A Meditation on Hope*, Cambridge 1999, s. 112.