

Zbigniew Stawrowski

Czym jest teologia polityczna?

What is political theology?

Abstrakt: Artykuł jest próbą wyjaśnienia idei pojęcia teologii politycznej, którego rozpowszechnienie w dużej mierze należało do Carla Schmitta, niemieckiego teoretyka państwa i prawa. Na potrzeby artykułu autor dokonał koniecznej analizy pojęcia teologii, a w drugiej części skupił się na definicji pojęcia teologii politycznej. Omówienie systemów politycznych oraz wzajemnych relacji pomiędzy państwem a Kościołem, autor wykorzystał w celu zbadania możliwości wyznaczenia granicy pomiędzy religią a polityką. W swojej konkluzji artykuł, nie umniejszając słuszności koncepcji teologii wg C. Schmitta, dowodzi, że polityczny punkt widzenia nie powinien być uważany za wyłączny determinant sprawowania władzy, gdyż równie ważna jest perspektywa religijna.

Słowa kluczowe: Teologia polityczna, teologia, Carl Schmitt, teologia, teologia naturalna, polityka, religia, ustroj państwa, organizm polityczny, *logos*, filozofia

Abstract: The article constitutes an attempt to explain the idea of political theology, which was largely spread by Carl Schmitt, a German jurist and political theorist. For the purpose of the article, the Author made a necessary analysis of the concept of theology and, in the second part, focused on the definition of the concept of political theology. The Author used the discussion about political systems and mutual relationships between the State and the Church to examine the possibility for determining the border between religion and politics. While not undermining the validity of the concept of theology according to C. Schmitt, the article argues in the conclusion that the political point of view should not be regarded as the only determinant of exercising the power since the religious perspective is equally important.

Key words: Political theology, Carl Schmitt, natural theology, politics, religion, political system

Wstęp

Od pewnego czasu pojęcie „teologia polityczna” stało się niezwykle popularne i modne. Dla niektórych to tajemnicze słowo brzmi wręcz niczym czarodziejskie zaklęcie, a jego wypowiedzenie ma nam natychmiast umożliwić rozumny wgląd

w głębinie rzeczywistości politycznej. Trzeba jednak podkreślić, że perspektywa myślenia, która wiąże się z pojęciem teologii politycznej nie jest bynajmniej całkowicie jasna i jednoznaczna, a tym samym może nas łatwo wyprowadzić na manowce. Dlatego niezbędne jest przede wszystkim wprowadzenie odpowiednich dystynkcji i elementarnego porządku. Po kilku wstępnych uwagach chciałbym zastanowić się najpierw na tym, czym jest teologia i jak może być rozumiana, by następnie przejść do teologii politycznej i związanych z nią kwestii.

Jak wiadomo, dla rozpowszechnienia tego pojęcie ważną rolę odegrał niemiecki teoretyk państwa i prawa Carl Schmitt dzięki wydanej niemal sto lat temu, w 1922 r., książce *Politische Theologie*. Pomysł połączenia perspektywy politycznej z teologiczną nie jest oczywiście wynalazkiem samego Schmitta. On sam znał dobrze pracę Mikołaja Bakunina *La Theologie politique de Mazzini et l'Internationale* (1871). Warto również wspomnieć o opublikowanym dwa wieki wcześniej, w 1670 r., dziele Barucha Spinozy *Tractatus Theologico-Politicus*. Ale spór o ewentualne prawa autorskie co do samego pojęcia wydaje się tutaj mało ważny. Istotniejsze jest natomiast założenie, leżące u podstaw myślenia, które do tego pojęcia się bezpośrednio odwołuje. Otóż, **idea teologii politycznej** – niezależnie od tego, co miałyby się ostatecznie kryć pod ową nazwą – **wyraża przekonanie, że refleksja nad polityką, jeśli nie chce poruszać się wyłącznie po powierzchni zjawisk, musi sięgnąć jak najgłębiej, uwzględniając tym samym również perspektywę teologiczną, religijną czy metafizyczną.**

Można zauważyć, że taka idea nie wydaje się żadnym wielkim odkryciem. Dla ludzi, dla których religijny wymiar ludzkiego życia jest wymiarem istotnym, owa teza jawi się raczej jako rzecz oczywista, by nie powiedzieć banalna. Nie jest to jednak i nie zawsze było oczywiste dla wszystkich. Kiedy Schmitt pisał swoje dzieło, dominujące rozumienie rzeczywistości politycznej wyglądało inaczej. Praca Schmitta, a zwłaszcza słynne zdanie rozpoczynające III rozdział *Teologii politycznej*: „Wszystkie znaczące pojęcia współczesnej nauki o państwie są zsekularyzowanymi pojęciami teologicznymi” [Schmitt 1922: 49], była świadomą polemiką i prowokacją, skierowaną do ówczesnego intelektualnego mainstreamu specjalistów od państwa i prawa, dla których polityka stała się problemem wyłącznie technicznym – sztuką instytucjonalnej organizacji ludzkiego życia oraz skutecznego zarządzania zasobami materialnymi. Schmitt rzucił polemiczne wyzwanie tym, którzy patrzyli na świat polityki zgodnie z paradygmatem nowożytnym, gdzie punktem centralnym, wokół którego wszystko się kręci i z którego wszystko wynika, jest człowiek – postrzegany jako autonomiczna jednostka.

I

Pozostawmy na razie boku Schmitta, do którego jeszcze wrócimy, i przejdźmy do naszego głównego tematu: co może oznaczać pojęcie teologia polityczna? Zaczniemy od teologii. Mówiąc o teologii, obecnie, w naturalny sposób przychodzi nam do głowy Kościół katolicki i teologia ukształtowana w jego kręgu. Spróbujmy jednak na chwilę odejść od tego obrazu i spojrzeć na kwestię szerzej. Teologia – mówiąc najogólniej i najprościej – to nauka o Bogu. Stara się ona ująć i uporządkować naszą wiedzę o tym, czym, lub raczej kim, jest Bóg. Skąd jednak wiemy cokolwiek o sprawach boskich? Otóż, wiedza ta może mieć dwa różne źródła.

Po pierwsze, to, co wiemy o Bogu, dowiadujemy się i otrzymujemy od innych ludzi – jest to wiedza przekazywana nam w postaci konkretnej tradycji religijnej właściwej wspólnocie, w ramach której wyrastamy i w której życiu uczestniczymy. Te przekazywane nam opowieści, mity, obyczaje i symbole religijne kształtują nasze wyobrażenia tego, co boskie i absolutne. Pośród wielu tradycji religijnych szczególnie miejsce zajmują te tradycje, które powołują się wprost na boskie objawienie – są to religie Bożego Słowa zapisanego w Świętych Księgach. Wedle przekazu tych religii, Bóg objawia się człowiekowi w ten sposób, że do niego przemawia. Mówi ludziom, kim jest, a jednocześnie wskazuje na to, jaki sposób ludzkiej egzystencji jest przez Niego oczekiwany, jaki zaś budzi Jego sprzeciw. Dotyczy to wszelkiej działalności człowieka, także i tej, która wiąże się z organizacją życia politycznego. Człowiek zakorzeniony w danej tradycji religijnej w zasadzie wie – choćby nawet była to wiedza niejasna i nieuporządkowana – jak powinien postępować, a także, jak powinien wyglądać kształt jego wspólnoty politycznej. Teologia uprawiana z wnętrza określonej tradycji religijnej pozwala przedstawić w usystematyzowanej formie tę daną czy też objawioną wiedzę o Bogu oraz wynikające z niej konsekwencje dla człowieka i ludzkiej wspólnoty.

Po drugie, Boga i sprawy boskie można poznawać i opisywać w inny jeszcze sposób, mianowicie tak, jak nas tego nauczyli starożytni Grecy, którzy język religijnych opowieści i mitów zastąpili filozofią. Poczawszy od pytania o *arche* – o pierwszą przyczynę, podstawę, zasadę, która rządzi światem – mamy do czynienia z ciągiem prób przeniknięcia ludzkim rozumem do samego rdzenia rzeczywistości. To, co nazywamy filozofią pierwszą – metafizyką, można by równie dobrze nazwać **teologią naturalną** – docieraniem do tego, kim jest w swej istocie Bóg, ale nie za pośrednictwem danego i zapisanego w kulturze przekazu, np. zawartości Świętych Ksiąg, lecz bezpośrednio, za pomocą naturalnego światła rozumu. Takie podejście może jednak oznaczać i często faktycznie

oznaczało dystans i krytyczny stosunek do konkretnych form i treści religijnych obecnych w istniejącej wspólnocie.

Przykładem i dowodem na to, że taka naturalna teologia jest jak najbardziej możliwa, byli starożytni filozofowie: choćby Sokrates czy Platon. Cztery wieki przed Chrystusem potrafili oni wziąć w nawias cały świat ówczesnych greckich wierzeń i mocą naturalnego rozumu odsłonić obraz Boga niezwykle bliski temu, który znamy dzięki chrześcijańskiemu Objawieniu.

To właśnie Platon jest tym, kto pierwszy świadomie i konsekwentnie przedstawił projekt teologii politycznej – była to naturalna teologia polityczna, oparta nie na Objawieniu, lecz na rozumnym wglądzie w metafizyczny fundament rzeczywistości. Jak czytamy w X księdze *Praw*, światem rządzi Bóg, będący nie tylko **Sprawcą harmonii** panującej w kosmosie, o której świadczy „prawidłowość ruchów gwiazd i innych ciał niebieskich” [Platon 1960: 590 [966e]], ale również **Najwyższym Dobrem**, posiadającym wyraźne cechy osobowe: jego troska o ludzi pokazuje i potwierdza, że jest On „wolą zmierzającą świadomie do urzeczywistnienia dobra” [Platon 1960: 590 [967a]]. Ludzie w swoich działaniach mają Boga naśladować: „kto więc takiej istocie, jak bóg, chce stać się miły, takim jak on stać się musi możliwie najbardziej” [Platon 1960: 590 [716c–d]], a dotyczy to przede wszystkim tych, którzy odpowiedzialni będą za tworzenie i utrzymywanie harmonii w ramach wspólnoty politycznej – temu właśnie odpowiada przedstawiona przez Platona w jego *Politei* wizja idealnej wspólnoty politycznej rządzonej przez filozofów-strażników. Natomiast w żadnym wypadku nie powinien zajmować się polityką i kierować państwem ten, kto prawdziwej wiedzy o Bogu nie posiada, „kto nie jest pełen bożego ducha i o poznanie spraw boskich nie zabiega wciąż najusilniej” [Platon 1960: 589 [966d]]. Trudno zaiste o piękniejszą deklarację w duchu najlepiej pojętej teologii politycznej!

Starożytnym greckim filozofom teologia zawdzięcza jednak coś więcej – to, mianowicie, że mogła się ona w ogóle pojawić. Chodzi o pojęcie *logosu* – gr. słowo, rozum – kluczowe dla możliwości racjonalnej refleksji nad rzeczywistością, które pozwoliło wyjść poza niejasne i nieokreślone przecucie spraw boskich do teologii rozumianej w sensie ścisłym jako nauki o Bogu – jako systematyzującej pracy ludzkiego umysłu, który przyjmuje jako punkt wyjścia Objawienie i następnie stara się je zrozumieć, tzn. odsłonić to, co w nim rozumne. Teologia – zgłębianie tajemnic boskich – jest możliwa, ponieważ *Logos* przenika wszystko – jest pomostem łączącym człowieka z Bogiem, tym, co jest im wspólne.

Papież Benedykt XVI w czasie swojego wykładu w Regensburgu (2006) zauważył, że spotkanie filozofii greckiej z Bożym Objawieniem, jakie otrzymał lud Izraela, którego konkretnym wyrazem stała się *Septuaginta* – tłumaczenie Starego Testamentu na język grecki, było szczególnym znakiem Opatrzności: „ważnym krokiem w historii objawienia, który doprowadził do tego spotkania w sposób decydujący dla narodzin i rozpowszechnienia się chrześcijaństwa” [Benedykt XVI 2017: 35]. W ten sposób ostateczne Objawienie Boga w Osobie Jezusa Chrystusa – wcielonego Słowa-*Logosu* dokonało się w świecie, w którym, dzięki refleksji greckich filozofów, *Logos* działał już wcześniej, przygotowując niejako ludzi na swoje przyjście. Perspektywa prawdziwej teologii, prawdziwej nauki o Bogu otworzyła się w pełni dzięki przyjściu na świat Jezusa Chrystusa, ale udział w tym mieli – i nadal mają – również myśliciele-filozofowie, którzy dzięki naturalnemu światłu rozumu, będącego również formą objawienia boskiego *Logosu*, wypracowali narzędzia racjonalnej refleksji teologicznej.

Co to dla nas oznacza? Przede wszystkim to, że każdy bez wyjątku człowiek posiada podwójny dostęp do tego, co boskie. Mamy do czynienia niejako z podwójnym objawieniem: tym zewnętrznym, które zawdzięczamy przekazowi naszej tradycji i kultury, oraz wewnętrznym – danym nam bezpośrednio za pomocą naturalnego światła, które oświeca poszukiwania naszego umysłu. Rodzi to, co prawda, stałe napięcie między wiarą a rozumem, ale to podwójne objawienie, w którym uczestniczymy, nie musi wcale oznaczać konfliktu, lecz raczej możliwość wzajemnej korekty danych płynących z obu źródeł. Taką właśnie nieustanną wzajemną korektą powinna być właściwie uprawiana teologia – nauka o Bogu, która łączy i konfrontuje prawdy wiary z filozoficzną pracą rozumu. Podobne przekonanie myśliciele scholastyczni wyrazili zgrabną formułą: *philosophia ancilla theologiae* – filozofia służebnica teologii [Kant 2005: 189]¹.

Tam jednak, gdzie Bogu odmawia się rozumnego oblicza, albo je marginalizuje, teologia traci swój sens. Słowa Tertuliana: *credo, quia absurdum* – wierzę, ponieważ to absurdalne, czy późniejsza woluntarystyczna koncepcja Johna Dunska Scota, która czyniła z woli podstawowy atrybut Boga to przykłady – w ramach chrześcijaństwa – zerwania lub osłabienia opartej o *Logos* więzi człowieka z Bogiem.

¹ Na czym w istocie polega owa służba filozoficznego rozumu wobec zgłębiającej dane Objawienia teologii może być oczywiście przedmiotem dalszej dysputy. Dwie przeciwstawne wersje odpowiedzi na to pytanie odnajdziemy u Kanta (cytującego Christiana Wolffa): „Mówi się na przykład o filozofii, że jest ona *służącą* teologii. (...) Ale z tego jeszcze nie wynika, «czy idzie ona z pochodnią przed swą miłościwą panią, czy też niesie tren jej sukni»”.

Bóg w swej istocie staje się wtedy niepoznawalny. Skrajnym przykładem takiego ujęcia jest oczywiście islam, wedle którego Bóg, choć mówi do człowieka, to nie przemawia do jego krytycznego rozumu, lecz wydaje polecenia, instrukcje, nadaje prawo, które należy bezwzględnie i posłusznie przestrzegać. W ortodoksyjnym islamie nie ma w tym sensie miejsca na teologię, bo nie ma w nim miejsca na zaproszenie skierowane przez Boga do człowieka, by ten za pomocą rozumu sam zanurzał się i zagłębiał w Bożą istotę. Powtórzmy: teologia jest możliwa tylko tam, gdzie u podstaw wiary i rozumu odnajdujemy jeden i ten sam *Logos*. Pięknie wyraża to pierwsze zdanie encykliki *Fides et ratio* (1998): „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczeplił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie” [Jan Paweł II 2003: 1081].

Reasumując: W najszerszym ujęciu teologia może być teologią naturalną, czyli po prostu metafizyką, filozofią pierwszą, rozumną refleksją stawiającą pytania o fundamenty naszego świata, może być także próbą racjonalnego uporządkowania przekazu, w który wierzą ludzie związani jakimś konkretnym religijnym Objawieniem. Jednak o teologii w ścisłym i najbardziej istotnym dla nas sensie, o – nie bójmy się tego powiedzieć – prawdziwej teologii, możemy mówić dopiero w ramach tradycji chrześcijańskiej, gdzie Bóg, w którego i któremu wierzymy, objawia nam ostatecznie w swoim Synu, nie tylko to, że jest Miłością, która zaprasza nas do Bożej rodziny – wspólnoty dzieci bożych, ale również, że jako *Logos* pragnie być przez nas coraz lepiej i głębiej poznawany i rozumiany.

II

Przejdźmy teraz do pytania o teologię polityczną. Jej podstawą i założeniem jest dostrzeżenie ścisłego związku między tym, jak rozumiemy naszego Boga oraz tym, jak wygląda nasze życie, w tym także kształt naszej wspólnoty politycznej. Obraz Boga i jego teologiczna wykładnia, która ukazuje, na czym polega wzajemne odniesienie Boga do człowieka, ustanawia również wzorzec właściwych relacji międzyludzkich, a tym samym odpowiadających im instytucji. Jak pisał Hegel w swoich *Wykładach z filozofii religii*: „naród, który ma niewłaściwe pojęcie Boga, ma również niedobre państwo, niedobry rząd, niedobre prawa” [Hegel 2006: 245].

Można by tu podać zapewne wiele ilustrujących tę tezę przykładów rozmaitych organizmów politycznych – począwszy od czasów starożytnych – w których religia i obecny w niej obraz Boga określały kształt życia ich społeczeństw: państwo

ludu Izraela, wielonarodowe imperium rzymskie z Jowiszem stojącym na czele panteonu bogów, poszerzonym o bóstwa kolejnych podbijanych narodów, państwo Azteków i prowadzone przez nich „kwietne wojny”, na których zdobywano jeńców, by z nich składać potem krwawe ofiary i wiele, wiele innych. Dla nas najistotniejsze będzie pytanie, jakie konsekwencje dla organizacji życia wspólnoty politycznej mogą wynikać z teologii, która nam jest bliska i która opiera się na chrześcijańskim Objawieniu. Czy można z niego wyprowadzić wzorzec dla właściwie uprawianej polityki, na przykład jakiś konkretny kształt zgodnego z Objawieniem ustroju państwa? Ci, którzy na to liczą, mogą poczuć się nieco rozczarowani.

Aby postawić sprawę radykalnie, zapytajmy inaczej: czy wspólnota chrześcijan, Kościół, w ogóle musi mieć jakiś stosunek do polityki, czy musi koniecznie posiadać jakąś, choćby bardzo ogólną wizję ustrojową państwa? Otóż, wydaje się, że niekoniecznie. Przede wszystkim, to, co specyficzne dla Kościoła i w nim najistotniejsze dotyczy przecież porządku zbawienia, dla którego określone warunki historyczne i polityczne tworzą jedynie zewnętrzną scenerię. Czy to w imperium rzymskim czy w feudalnej monarchii, w państwie totalitarnym czy w „liberalno-demokratycznym” – takim, w jakim dziś żyjemy, czy też wreszcie poza jakąkolwiek wspólnotą polityczną, w kontemplacyjnym zakonie lub całkowitym osamotnieniu pustelnika, wszędzie dokonuje się i rozgrywa ten sam dramat miłości Boga, oczekującej na osobistą odpowiedź każdego konkretnego człowieka. Mówiąc wprost, polityka wcale nie jest do zbawienia koniecznie potrzebna. Kościół nadal mógłby pozostać Kościołem, nawet gdyby sferę polityczną wyrzucił całkowicie poza obszar swego zainteresowania i zamiast myśleć, jak na nią wpływać, traktował ją niczym świat przyrody, jako coś, co jest po prostu dane i niezależne od niego: cieszyłby się dobrą polityczną pogodą, krył się przed deszczem i mężnie znosił polityczne klęski żywiołowe. To, że taka możliwość nie jest li tylko teoretyczna, pokazują pierwsze trzy wieki chrześcijaństwa, zresztą okres jego największej dynamiki i rozkwitu.

Teza, że świat polityki nie jest właściwą domeną Kościoła znajduje swoje mocne uzasadnienie w Piśmie Świętym. W Ewangeliach odnajdujemy dwie wypowiedzi Jezusa odnoszące się bezpośrednio do tej kwestii:

- zapytany przez Piłata, czy jest królem żydowskim, Jezus oświadcza: „Tak jestem królem”, dodając jednak: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18, 33–36).
- wcześniej na pytanie faryzeuszy: „Czy wolno płacić podatek Cezarowi, czy nie?”, pada odpowiedź: „Oddajcie więc Cezarowi, to co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 15–22; Mk 12, 13–17; Łk 20, 20–26).

Z powyższych fragmentów wynika zatem jednoznacznie odrębność wymiaru religijnego oraz politycznego. Jaka jest jednak między nimi relacja? Gdzie leży domena tego, co boskie a gdzie tego, co cesarskie? Czy można wytyczyć między nimi dokładną granicę?

O nieprzekraczalnej granicy żądań władzy politycznej mówi nam już – wspólne Żydom i chrześcijanom – pierwsze przykazanie Dekalogu: „nie będziesz miał cudzych Bogów obok mnie!” (Wj 20, 3). Gdy państwo uzurpuje sobie prawo do boskich prerogatyw, człowiek wierzący musi umieć powiedzieć: „nie”. Ponadto chrześcijanie – w przeciwieństwie do Żydów – od samego początku wiedzieli, że ich królestwo nie jest z tego świata, że są obywatelami innej niebiańskiej ojczyzny, a życie w ramach konkretnego państwa i wymagania, które z tego faktu płyną, nie mają dla nich ostatecznie wiążącego charakteru. Innymi słowy, że absolutnym punktem odniesienia nigdy nie będzie dla nich rozkaz władzy, ani nawet dobro ich własnej istniejącej wspólnoty politycznej, lecz tylko objawiona wola Boga.

Równocześnie jednak w tekstach Nowego Testamentu nie znajdziemy wiele wskazówek, jaki model państwa chrześcijanin mógłby uznać za swój. Ogólne twierdzenie z listu św. Pawła do Rzymian (Rz 13, 1–7), że właściwym zadaniem władzy państwowej jest stanie na straży bezpieczeństwa, sprawiedliwości i pokoju – czy też, jak to nazwano później, bycie „mieczem sprawiedliwości” – nie wykracza przecież poza filozoficzną świadomość ówczesnej epoki. Można by nawet powiedzieć, że chrześcijańska teologia polityczna wydaje się mieć charakter apofatyczny (negatywny), że mówi nam, czego chrześcijanin powinien w polityce unikać, czemu powinien mówić „nie”, natomiast nie formułuje pozytywnych treści, które miałyby charakteryzować polityczną wspólnotę chrześcijan. To, czemu chrześcijanin w sprawach państwa powinien powiedzieć swoje „tak” pozostaje w świetle danych objawienia nieokreślone i otwarte, tak jakby wypełnienie tego pustego miejsca zostało pozostawione twórczej wolności człowieka wspartej naturalnym światłem ludzkiego rozumu. Potwierdzeniem tego niech będą słowa Papieża Benedykta XVI, z mowy, którą wygłosił w Berlinie, w Bundestagu 22 września 2011 r.: „W przeciwieństwie do innych wielkich religii chrześcijaństwo nigdy nie narzucało państwu i społeczeństwu prawa objawionego, uregulowanego prawnego, wywodzonego z objawienia. Odwoływało się natomiast do natury i rozumu jako prawdziwych źródeł prawa – odwoływało się do zgody między rozumem obiektywnym a subiektywnym, do zgody, która jednak zakłada zakorzenienie obu tych wymiarów w stwórczym Umysle Boga” [Benedykt XVI 2017: 130].

Wygląda więc na to, że nie da się skonstruować rozbudowanej wizji chrześcijańskiej teologii politycznej, ponieważ ma ona charakter minimalny, apofatyczny. Objawienie chrześcijańskie pozostawia wystarczająco dużo miejsca dla rozumnej refleksji nad polityką i wręcz do niej zachęca. Właściwie rozumiana chrześcijańska teologia polityczna, wskazując ostatecznie na fundamentalne znaczenie Bożego Objawienia, w porządku doczesnym skromnie ustępuje miejsca filozofii polityki.

III

Tezie o skromności chrześcijańskiego podejścia do polityki, zdaje się jednak przeczyć fakt, że przez ostatnie dwa tysiące lat w imię i pod hasłami chrześcijańskimi prowadzono bezwzględną politykę, toczono wojny, zakładano państwa, instytucje, powstawały chrześcijańskie partie polityczne. Czy w takich przypadkach nie można mówić również o jakiejś formie teologii politycznej? Zapewne tak, ale chodzi tu już jednak o zupełnie inne jej rozumienie. Jeśli idea teologii politycznej wyraża przekonanie, że refleksja nad polityką musi uwzględniać również perspektywę religijno-teologiczną, pozostaje zawsze kwestia, w jaki sposób się to robi i który punkt widzenia: polityczny czy religijno-teologiczny jest tutaj ważniejszy? Związek tego, co religijne i teologiczne z tym, co polityczne może być bowiem dwojaki, w zależności od tego, która perspektywa faktycznie dominuje. Chodzi o to, co tak naprawdę jest tutaj absolutne: czy wspólnota polityczna czy religijna? Co tu ostatecznie jest najważniejszym wymiarem obcowania z boskością?

Mówiliśmy do tej pory o teologii politycznej, która zainteresowana była tym, jakie konsekwencje dla polityki da się wyczytać z treści Objawienia. Natomiast teologia polityczna w drugim, odmiennym znaczeniu to taka, która służy polityce i podporządkowana zostaje jej celom. To polityka, a ściślej mówiąc doczesna władza, okazuje się w takim ujęciu tym, co absolutne – bogiem. Bogiem, który pilnie potrzebuje odpowiedniej teologii i zatrudnia do tego celu swoich własnych teologów.

Od najstarszych bowiem czasów dobrze wiadomo, jak ważne dla sprawowania władzy i podejmowania różnych działań politycznych jest uzyskanie religijnego wsparcia. Pisał o tym Platon i Cyceon, a w czasach nowożytnych Machiavelli. Na tej samej zasadzie całkowitego podporządkowania państwu opierała się idea religii obywatelskiej zaproponowana przez Rousseau. Sięgając do nowszych przykładów, można wskazać pewne nurty teologii wyzwolenia, które usiłowały wykorzystać ewangeliczne przesłanie dla uzasadnienia polityki marksistowskiej rewolucji. Stąd wziął się słynny wizerunek Chrystusa z karabinem. I może jeszcze przykład

zupełnie aktualny: problem uchodźców szturmujących Europę, i sytuacja, w której słowa Jezusa: „byłem przybyszem, a nie przyjęliście Mnie” (Mt 24, 43) bywają używane jako narzędzie politycznego szantażu wobec niezbyt „otwartych” krajów europejskich.

Do tego właśnie nurtu myślenia możemy również zaliczyć Carla Schmitta, który wprowadzając pojęcie teologii politycznej miał na względzie to drugie rozumienie związków polityki i teologii. Był on święcie przekonany, że wszystko ostatecznie jest polityczne, że to polityka jest najważniejsza i to ona przenika i podporządkowuje sobie wszystkie inne sfery ludzkiego życia. Przy takim podejściu, gdzie polityka odsłania swoje absolutne i totalne aspiracje nawet idea Trójcy Świętej może zostać politycznie wykorzystana i zinstrumentalizowana. Z tego względu, chociaż warto czytać Schmitta, by uczyć się od niego, jak ważne jest w polityce myślenie, które polega na zdolności rozpoznawania wrogów naszej wspólnoty, dobrze mieć równocześnie świadomość, że twierdzenie jakoby polityczny punkt widzenia był punktem widzenia absolutnym i najważniejszym, należy postrzegać jako wyjątkowo niebezpieczne uproszczenie.

Bibliografia:

- Benedykt XVI (2017), *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Hegel G. W. F. (2006), *Wykłady z filozofii religii*, t. I, przekł. Nowicki Ś. F., PWN, Warszawa.
- Jan Paweł II (2003), *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków.
- Kant I. (2005), *Do wiecznego pokoju*, w: tegoż, *Rozprawy z filozofii historii*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty.
- Platon (1960), *Prawa*, przekł. Maykowska M., PWN, Warszawa.
- Schmitt C. (1922), *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin.