

Helena Anna Jędrzejczak

Teologia polityczna i etyka¹

Próba ujęcia tematu na przykładzie „Etyki”²

Dietricha Bonhoeffera, „Teologii politycznej”³ Carla Schmitta i „Teologii politycznej” Johanna Baptisty Metza⁴

Abstrakt:

W niniejszym artykule przedstawiam relację pomiędzy teologią polityczną a etyką na przykładzie tekstów trzech dwudziestowiecznych myślicieli niemieckich: Carla Schmitta, Johanna Baptisty Metza i Dietricha Bonhoeffera. Przy omawianiu koncepcji każdego z nich staram się przedstawić definicję teologii politycznej obecnej (*explicite* bądź *implicite*) w wybranych dziełach i zastanowić się, na ile jest w niej obecny komponent etyczny. Ponieważ w pracy nad esejem posługiwałam się metodologią właściwą historii idei, w tekście wskazuję również te elementy środowiska i klimatu intelektualnego współczesnych wymienionym myślicielom, które wpłynęły na kształt ich myśli i twórczości. Najważniejsze – i najszerzej omówione – to koncepcja *deutsche Sonderweg* (oparte na opisanej przez Jacquesa le Goffa idei *translatio Imperii* przekonanie o szczególnej roli Niemiec w dziejach i ich odpowiedzialności za losy świata) oraz specyficzna niemiecka konfesjonalizacja, silnie wiążąca struktury władzy kościelnej z władzą państwową.

Abstract:

In this article I show the relationship between political theology and ethics on the example of three twentieth-century texts of German thinkers: Carl Schmitt, Johann Baptist Metz and Dietrich Bonhoeffer. When discussing the concept of each of them I'm trying to provide a definition of political theology, which is present (explicitly or implicitly) in the selected works and consider how the ethical component is enclosed in them. Since the history of ideas methodology was used during work on the essay, the text also points out the elements of the environment and intellectual climate of thinkers contemporary to the main protagonists, who may have influenced their thoughts and works. The most important - and most widely discussed - is the concept of the *deutsche Sonderweg* (based on idea of translation Imperii, described by Jacques le Goff, which was the base of belief of the special role which Germany plays in the history and of its responsibility for the fate of the world) and the specific German "confessionalization", strongly binding structures of the ecclesiastical and State authorities.

Słowa kluczowe: teologia polityczna, etyka, Bonhoeffer, polityczność, *deutsche Sonderweg*

Key words: political theology, ethics, Bonhoeffer, the political, *deutsche Sonderweg*

1 Artykuł powstał podczas Stypendium im. ks. Józefa Tischnera w Instytucie Nauk o Człowieku w Wiedniu (*Institut für die Wissenschaften vom Menschen*).

2 W niniejszym artykule, wobec braku polskiego tłumaczenia, będę się posługiwała tekstem angielskim: Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, Dietrich Bonhoeffer Works – English Edition (DBWE), vol. 6, Fortress Press, 2008. Wszystkie tłumaczenia są mojego autorstwa chyba, że zaznaczono inaczej.

3 Piszząc o „Teologii politycznej” Carla Schmitta mam na myśli zbiór tekstów: Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Aletheia, Warszawa 2012. W zbiorze tym znajdują się dwa teksty istotne dla niniejszego artykułu: tytułowa „Teologia polityczna” i esej „Pojęcie polityczności”.

4 Piszząc o „Teologii politycznej” Johanna Baptisty Metza mam na myśli zbiór jego wykładów na ten temat, wydanych w polskim przekładzie zatytułowanym „Teologia polityczna” przez krakowskie wydawnictwo WAM.

Wprowadzenie

Teologia polityczna jest obecnie pojęciem modnym. Zajmują się nią myśliciele wszystkich chyba światopoglądów i ci, którzy uważają, że dziś można mieć już tylko poglądy. Choć pojawiają się kolejne publikacje z teologią polityczną w tytule, samo pojęcie nie jest dobrze zdefiniowane. A raczej – posiada tak wiele rozmaitych definicji, że bez poczynienia początkowego zastrzeżenia co do tego, co będzie się pod tym hasłem rozumieć, trudno prowadzić jakiegokolwiek rozważania w tym temacie.

Za ciekawe zagadnienie uznałam relację między teologią polityczną a etyką. Teologia (bez przymiotników), jako nauka o Bogu i Jego nauczaniu, nieodmiennie wiąże się z stworzonymi na bazie tegoż nauczania systemami etycznymi. Jednakże teologia polityczna jest albo bywa nie tyle subdyscypliną teologii, ile odrębną dziedziną refleksji nad człowiekiem i światem. Dlatego też jej relacja z etyką jest nieoczywista i może przybierać różne formy. Nad tym, czym w istocie teologia polityczna jest, zastanawiam się na kilku najbliższych stronach. To, jak można budować relację między teologią polityczną a etyką, przedstawiam na przykładzie myśli dwudziestowiecznego ewangelickiego teologa Dietricha Bonhoeffera. Ponieważ istotny jest kontekst pojęciowy, w jakim teologia polityczna Bonhoeffera funkcjonuje, przedstawiam również – w skróconej z oczywistych względów formie – teologie polityczne Carla Schmitta (uważanego za „ojca” tego pojęcia, opisanego w jego „Teologii politycznej”) i pisma na jej temat autorstwa Johanna Baptisty Metza, katolickiego teologa drugiej połowy XX wieku. Przywołanie tego ostatniego pozwala umieścić tak Bonhoeffera jak i Schmitta w szerszym kontekście, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę to, że teologie polityczne budowane na gruncie ewangelickim są zupełnie inne od tych opartych na teologii katolickiej.

Co bardziej problematyczne, często, czytając książki poświęcone temu zagadnieniu [np. *Teologia polityczna świętego Pawła* Jacoba Taubesa (Taubes 2010) czy *Bezsilny Bóg* Marka Lilli (Lilla 2009)], można odnieść wrażenie, że jakaś autorska definicja teologii politycznej z pewnością jest w nich obecna, ale nie przedstawiona *explicite*. Wiemy więc, że autor pisze o teologii politycznej, że teologię polityczną swego bohatera opisuje, czujemy, czym ona może być – ale z braku jasnej definicji pozostawia to pole dla samodzielnej interpretacji albo domysłów.

Sama teologia, bez przymiotnika „polityczna”, jest – najprościej rzecz ujmując i rozważając ją na gruncie chrześcijańskim – „usystematyzowaną naukowo chrześcijańską wiedzą religijną na temat Boga, człowieka, świata, treści objawienia, wiary i zasad moralnych; nauką o Bogu; w szerszym znaczeniu – doktryną danej religii” (<http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/3986485/teologia.html>).

Przymiotnik „polityczna” daje jej nowe możliwości, ale też pewne ograniczenia, uzależnione od rozumienia tego łączącego różne porządki terminu; już samo pojęcie polityczności nastrocza

wielu problemów definicyjnych i czyni niezbędnym podjęcie decyzji (co dla Schmitta czy Hobbesa było czynem właśnie politycznym!) co do tego, jak będzie się je rozumieć. O tym napiszę w dalszej części niniejszego eseju.

Etyka z kolei jest nauką dotyczącą moralności, normatywną (a więc stanowiącą nauczanie moralne) albo opisową (mówiącą o moralności). Można by więc wysnuć wniosek, że w każdej teologii musi się zawierać element etyczny, nauki moralnej bądź nauki o moralności. Nie będę się zajmować miejscem etyki w teologii w ogólności. Chcę jedynie jej obecność – bądź brak – w teologii politycznej przedstawić na najbliższych kilku stronach.

W niniejszym artykule przedstawię więc relację między teologią polityczną a etyką, koniecznością ich współwystępowania bądź jej brakiem. W centrum mojej uwagi znajduje się komponent etyczny w teologii politycznej Dietricha Bonhoeffera, omawiany na podstawie jego „Etyki”. Analizuję go w perspektywie ujęć teologii politycznej przedstawionych we wskazanych wcześniej tekstach Carla Schmitta („Teologia polityczna”) i Johanna Baptisty Metz (zbiór wykładów pt. „Teologia polityczna”). Stanowią one istotny punkt odniesienia i swego rodzaju tło dla rozważań nad koncepcją wyłaniającą się z myśli Bonhoeffera, których analiza jest głównym celem tego tekstu.

Definicje i sposoby rozumienia teologii politycznej

Jak już napisałam, „teologia polityczna” to pojęcie różnorako definiowane. Posiada liczne opisy, jest przedmiotem refleksji najróżniejszych myślicieli, których przemyślenia na temat istoty omawianego pojęcia zapewne mogą być sprzeczne. Mi osobiście, także na potrzeby rozważań nad Dietrichem Bonhoefferem, najbardziej odpowiada opis tego, czym teologia polityczna jest, zamieszczony w pierwszym numerze rocznika filozoficznego pod tym tytułem⁵. Marek A. Cichocki i Dariusz Karłowicz piszą:

„Dlaczego teologia polityczna? Co to takiego? Już sama nazwa może wywoływać niepokój. Czy nie jest to niebezpieczna próba łączenia religii z polityką, spraw społecznych z ostatecznymi, Kościoła z życiem wspólnoty politycznej, władzy duchowej i świeckiej, różnych modeli legitymizacji, reprezentacji, hierarchii i autorytetu, różnych definicji wspólnoty i jej celów, odmiennych modeli racjonalności? Cóż odpowiemy? Otóż jaknajbardziej! (...) Chcemy (...) spojrzeć na sprawy polityczne z perspektywy spraw ostatecznych. Oczywiście nie po to, by polityzować religię czy na przykład klerykalizować politykę – lecz po to, by lepiej zrozumieć to, co polityczne. (...) Chcemy zobaczyć sprawy społeczne z perspektywy religii dlatego, że interesuje nas człowiek będący zarazem *homo politicus* i *homo religiosus* – jeden i ten sam człowiek w swoich najbardziej podstawowych wymiarach (...)” (Cichocki, Karłowicz 2003-2004: 3-4)

Powyższa definicja nie jest wielostronicowym rozważaniem nad pojęciem teologii politycznej. Uważam, że to jej wielka zaleta. Być może nie oddaje wszelkich możliwych niuansów stosowania tej kategorii opisu rzeczywistości, ale stanowi ciekawe wyjście do dalszych rozważań. Jest również mocno

⁵ Przywołałam koncepcję Cichockiego i Karłowicza z kilku powodów. Po pierwsze, buduje ciekawą dla moich rozważań definicję teologii politycznej. Po drugie – pokazuje współczesne ujęcie tego pojęcia. Po trzecie – pozwala przenieść po części refleksję na grunt polski, na którym autorzy nie są jedynymi badaczami tego pojęcia, ale moim zdaniem – najciekawszymi. Nie skupiają się bowiem jedynie na analizie innych teologii politycznych i snuciu refleksji na ich temat, ale tworzą jej autorską koncepcję, na bazie której tworzą środowisko, w którym łączenie perspektywy religijnej i politycznej jest nie wstydlivym „religianctwem” czy „polityzacją”, ale uprawnionym sposobem refleksji nad człowiekiem i światem.

inkluzywna: pozwala definiować i opisywać pojęcia i zjawiska jako teologię polityczną nie tyle ze względu na przyporządkowanie naszej refleksji do nauk politologicznych albo teologicznych (i w ramach jednej z nich – prowadzenie badań i przemyśleń na temat teologii lub polityki), ale z uwagi na przedmiot rozważań: człowieka w wymiarach politycznym i religijnym. A te jak wiemy towarzyszą mu w zasadzie od zawsze i, zdaniem wielu, właściwie stanowią o jego człowieczeństwie. Bo przecież ten, kto nie uczestniczy w życiu politycznym, może stać się zwierzęciem bądź bogiem, ale przypadków tej drugiej możliwości nie zanotowano. Uznanie właśnie człowieka (a nie myśli, teologii czy polityki) za oś myślenia w kategoriach teologiczno-politycznych czyni koncepcję Cichockiego i Karłowicza wyjątkowym przejawem humanizmu w nauce i doskonałym punktem wyjścia dla moich rozważań nad teologią, polityką i etyką Bonhoeffera.

W ujęciach różnych myślicieli teologia polityczna bywa, jak już napisałam, określeniem opisującym bardzo różne sposoby refleksji. Na te odmienności niebagatelny wpływ ma także tradycja konfesyjna, do której należy bądź z którą utożsamia się dany myśliciel. W tym tekście będę się zastanawiać nad teologią katolicką i ewangelicką – a te są różne nie tylko ze względu na treść, ale także sposób powstawania. Obydwe tworzą teologowie, jednakże punktem odniesienia dla teologów ewangelickich jest, zgodnie z zasadą *Sola Scriptura*, jedynie Pismo Święte, a dla teologów katolickich – także Tradycja Kościoła, nauczanie jego Ojców i Doktorów, wreszcie papieskie encykliki i inne dokumenty wydane przez Stolicę Apostolską. Oczywiście, teologowie ewangelicy również odnoszą się do tekstów powstałych później niż Nowy Testament (jak choćby *Konfesja Augsburska* i inne *Księgi Wyznaniowe*) i także one stanowią zasady funkcjonowania Kościołów ewangelickich. Nie mają jednak statusu nauczania nieomylnego, więc są one diametralnie inne niż np. nauczanie papieskie; nie bada się też zgodności pism teologa z nauczaniem Kościoła, bo to nauczanie praktykują wszyscy jego członkowie, duchowni i świeccy, teologowie i osoby bez takiego przygotowania. W niniejszym artykule przedstawię koncepcje teologii politycznej trzech niemieckich dwudziestowiecznych myślicieli – katolików Carla Schmitta i Johanna Baptisty Metza oraz ewangelika Dietricha Bonhoeffera.

Teologię polityczną zazwyczaj uznaje się albo za jedną z nauk politycznych (a więc teologia polityczna jako teologiczna refleksja polityki), albo teologicznych (czyli za polityczną refleksję teologii). To właśnie z „politycznej” bądź „teologicznej” natury danej teologii politycznej ma wynikać jej stosunek do takich zagadnień jak rola Boga i Objawienia, funkcjonowanie bądź nie zagadnień o charakterze moralnym, tworzenie własnego systemu etycznego. Tym, co *de facto* decyduje o zaliczeniu danej teologii politycznej w poczet nauk politologicznych, teologicznych bądź innych, jest wartość czy też byt postawiony w centrum jej zainteresowania. Dla rozważań nad relacją między teologią polityczną a etyką to rozróżnienie jest kluczowe – decyduje bowiem o tym, czy w kontekście danej teologii politycznej w ogóle o etyce można mówić, czy też takie rozważania są w gruncie rzeczy bezzasadne.

Godząc się z ryzykiem pewnego uproszczenia, postaram się wykazać, że dla Schmitta tą osiową wartością i bytem są naród i jego emanacja w postaci państwa, dla Metza – Kościół Rzymsko-Katolicki rozumiany jako instytucja, dla Bonhoeffera – człowiek w relacji z Chrystusem.

Bonhoeffer, Schmitt, Metz – biograficznie

Osoba Dietricha Bonhoeffera jest w Polsce chyba jeszcze mniej znana niż definicja teologii politycznej. Trochę lepiej jest ze Schmittem, osoba Metza, podobnie jak Bonhoeffera, pozostaje chyba bliżej nieznaną. Dlatego też pozwoliłam sobie na zamieszczenie krótkiego fragmentu tekstu o charakterze biograficznym.

Dietrich Bonhoeffer, urodzony w 1906 roku we Wrocławiu (Breslau) był niemieckim pastorem i teologiem luteranckim, zaangażowanym w opozycję antyhitlerowską od samego początku – w 1933 poprzez przeciwstawienie się decyzji synodu Kościoła dotyczącej przyjęcia tzw. paragrafu aryjskiego – zakazu pełnienia urzędu pastora przez księży pochodzenia żydowskiego (por. Bonhoeffer 1970: 67). W 1934 włączył się w prace nad powstaniem Kościoła Wyznającego (*Bekennende Kirche*), opozycyjnego wobec Kościoła Pruskiego, opanowanego przez „Niemieckich chrześcijan” (*Deutsche Christen*). W związku z tym w 1936 pozbawiono go prawa do nauczania, w 1937 zamknięto i zdelegalizowano prowadzone w Szczecinie seminarium kaznodziejskie, a w 1943 aresztowano i osadzono kolejno w berlińskich więzieniach Tegel i przy Prinz-Albrecht-Straße za udział w przygotowaniach do zamachu na Hitlera grupy Canarisa, Ostera i Dohnanyiego (por. Bethge 2003: 63). Stracono go 9 kwietnia 1945 w obozie koncentracyjnym we Flossenburgu.

Carl Schmitt, urodzony kilkanaście lat wcześniej niż Bonhoeffer (odpowiednio 1888 i 1906), był wybitnym niemieckim filozofem prawa, politologiem, cenionym naukowcem. Ze względu na podjęte decyzje: wstąpienie do NSDAP w maju 1933 roku, udział w tworzeniu rozwiązań prawnych zgodnych z celami narodowych socjalistów⁶ czy usprawiedliwianie morderstw politycznych Nocy Długich Noży (jako „najwyższej formy prawa administracyjnego”), określano go mianem „koronnego jurysty Trzeciej Rzeszy”⁷. W 1936 roku oskarżono go jednak o oportunizm, katolicyzm, heglizm i udawanie antysemityzmu. W związku z tym stracił prominentne stanowiska, pozostając „tylko” profesorem berlińskiego uniwersytetu. Po Wojnie był internowany, objęto go częściowym zakazem publikacji i pracy akademickiej. Do jego domu w Plettenbergu przyjeżdżali najwybitniejsi intelektualiści XX wieku – m.in. Jacob Taubes, Alexandre Kojève czy Ernst Jünger. Ciekawym byłoby zestawienie biografii Schmitta i Bonhoeffera w formie Plutarchowskich „Żywotów równoległych” – to jednak zadanie na inny już esej.

Johann Baptist Metz, z racji urodzenia w 1928 roku, nie był zmuszony do podejmowania tragicznych wyborów obywatela państwa totalitarnego, co było udziałem zarówno Bonhoeffera jak i Schmitta. Wychowanek jezuita Karla Rahnera⁸, absolwent uniwersytetów w Bambergu, Innsbrücku i Monachium. W 1954 roku wyświęcony na księdza, w 1963 roku został dyrektorem Seminarium Teologii Fundamentalnej w Münster, później także doradcą watykańskiego sekretariatu ds. niewierzących i niemieckiego episkopatu. Metz jest uznawany za jednego z najwybitniejszych współczesnych teologów katolickich; w swoich pracach i działalności rozwija idee Soboru Watykańskiego II. Pozostaje w dialogu z ideami Szkoły Frankfurckiej (Adorno, Horkheimer, Habermas, Benjamin). Jest zaangażowany w dialog chrześcijańsko-żydowski.

To krótkie wprowadzenie biograficzne pozwoli, mam nadzieję, lepiej zrozumieć idee obecne w pismach Metza, Schmitta i Bonhoeffera.

Ten ostatni to także wybitny młody teolog (habilitacja w wieku 27 lat), który doskonale zapowiadającą się karierę naukową porzucił na rzecz walki o kształt Kościoła, przez niego samego uważaną także za służbę własnemu państwu, któremu we własnej optyce pozostał wierny do końca, choć ono podążało drogą dla niego nieakceptowalną. Dla zrozumienia tego fenomenu – prowadzenia działalności opozycyjnej, która przez legalne władze państwowe nazistowskich Niemiec została uznana za zdradę ukaraną

⁶ Na przykład propozycje „oczyszczenia niemieckiego prawa z żydowskiego ducha” czy oznaczania publikacji uczonych pochodzenia żydowskiego niewielkim symbolem.

⁷ Określenie to wiązało się zarówno z podporządkowaniem przez Schmitta własnej działalności naukowej bieżącej polityce jak i piastowaniu przezeń funkcji Prezesa Związku Prawników Narodowo-Socjalistycznych (*Vereinigung nationalsozialistischer Juristen*) i redaktora naczelnego pisma *Deutsche Juristen-Zeitung*.

⁸ Karl Rahner (1904-1984) – jezuita, profesor teologii katolickiej. Jeden z najwybitniejszych teologów XX wieku. Teolog Soboru Watykańskiego II, w którego przygotowaniu i późniejszym opracowaniu dorobku odegrał bardzo istotną rolę – był jednym z najbardziej wpływowych dwudziestowiecznych teologów. Jego myśl opierała się na interpretacji Kanta, Maréchala i św. Tomasza z Akwinu.

śmiercią i jednoczesnego przekonania o pozostawaniu w służbie państwu, a bardziej precyzyjnie – Rzeszy – niezbędne jest przywołanie trzech faktów.

Pierwszy to funkcjonowanie koncepcji *deutsche Sonderweg*⁹, niemieckiej drogi odrębnej (por. Orłowski 2008). Drugi – metafizyczny stosunek Niemców (współczesnych Bonhoefferowi i w ogóle w niemal całej niemieckiej historii, przynajmniej od czasów Karola Wielkiego) do własnego państwa. Trzeci element, istotny już bardziej dla rozważań nad teologią polityczną Bonhoeffera to fakt, iż duchowni ewangeliccy od czasu dekretu króla pruskiego Fryderyka Wilhelma III (1811) i Unii Staropruskiej (1817)¹⁰ byli urzędnikami państwowymi, przez państwo zatrudnianymi. To ostatnie nie oznaczało (do czasu oczywiście) uprawiania teologii zgodnej z wytycznymi władzy państwowej, ale po dojściu nazistów do władzy pozwoliło na pozbawienie możliwości nauczania (i po prostu pracy, a więc źródła utrzymania) duchownych nieakceptowanych przez władzę – najpierw tych pochodzenia żydowskiego, potem wszystkich kwestionujących poczynania NSDAP.

Deutsche Sonderweg¹¹

Niemiecka droga odrębna (*deutsche Sonderweg*) to przekonanie o tym, że państwo niemieckie, we wszystkich swoich formach (od cesarstwa Karola Wielkiego, poprzez kolejne wcielenia Rzeszy i Cesarstwa, Niemcy wilhelmińskie i weimarskie aż po Trzecią Rzeszę) po pierwsze rozwija się i trwa w sposób zasadniczo odmienny od pozostałych państw europejskich, a po drugie w związku z tym pełni szczególną dziejową rolę. Co ważne, w przeciwieństwie do krajów, których ustrój opiera się na zasadach kontraktualizmu, w umownie nazwanych Niemczech obecne było teleologiczne myślenie o własnym narodzie, a więc przekonanie o istnieniu celu, który ów naród ma osiągnąć. Celem rozumianym nie jako partykularne dążenie, ale w sensie niemal eschatologicznym, transcendentnym. Wyjątkowość niemieckiej drogi, szczególna rola Niemiec i Niemców w rozwoju świata, została oparta na idei *translatio imperii*, opisanej przez francuskiego historyka kultury Jacquesa Le Goffa. Najważniejszym jej elementem jest powstrzymanie nadejścia rządów antychrysta, po którym ma nastąpić koniec świata. Źródłem wiedzy o takiej kolejności wydarzeń są teksty biblijne: prorocstwo Daniela (por. Biblia 1975: 947; Dan 2, 34-44), Objawienie (Apokalipsa) św. Jana i obydwie listy św. Pawła do Tesaloniczan. Ujmując rzecz skrótowo – warunkiem powstrzymania Antychrysta miało być trwanie Rzymu.

Pierwszym kontynuatorem tego zadania miało być Biznacja. Kolejnym, po cesarskiej koronacji Karola Wielkiego w Boże Narodzenie 800 roku, Rzesza (*Reich*) zdominowana przez Królestwo Niemieckie Święte Cesarstwo Rzymskie. Rzesza w XV wieku została przemianowana na Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego, które, doprowadzone ostatecznie do upadku przez Napoleona w 1806 roku, odrodziło się w 1871 roku jako Cesarstwo Niemieckie. A więc to jego istnienie zapewniać miało tak pożądane ze względów nie tylko politycznych, ale i eschatologicznych trwanie Rzymu. Le Goff opisuje i uzasadnia powstanie koncepcji *Translatio Imperii* następująco:

⁹ W literaturze przedmiotu funkcjonuje tłumaczenie *deutsche Sonderweg* jako „niemieckiej drogi odrębnej”. Jednak jednocześnie używane jest określenie niemieckie, które w moim odczuciu lepiej oddaje to, czym dla niemieckiej filozofii politycznej jest dojmujące przekonanie o wyjątkowości misji Niemiec w dziejach; określenie to funkcjonuje jako nazwa własna, określenie nurtu myślowego, a nie jedynie zbitka rzeczownika z przymiotnikiem. Dlatego też pozwałam sobie na stosowanie formy niemieckiej.

¹⁰ Momentem kluczowym jest tutaj zawiązanie Unii Pruskiej w 1817 roku, kiedy z inicjatywy Fryderyka Wilhelma III doszło do połączenia kościołów kalwińskich i luterskich w jeden kościół krajowy oraz następujące po nim stopniowe podporządkowywanie urzędów kościelnych, aż do wprowadzenia regulacji prawnych sprawujących, że pastor stał się urzędnikiem państwowym.

¹¹ Zgodnie z zasadami gramatyki języka niemieckiego, wyrażenie *deutsche Sonderweg* powinien zapisywać jako *der deutsche Sonderweg*, gdy występuje z rodzajnikiem i jako *deutscher Sonderweg*, gdy go pomijam. Jednak ze względu na przejrzystość tekstu postanowiłam zapisywać je za każdym razem w tej samej formie, a wet gdy pomijam rodzajnik.

„Zwróćmy uwagę, że te katastroficzne przepowiednie [o rychłym końcu świata – przyp. autorki] powstawały wśród ciężkich doświadczeń dziejowych: wojna żydowska, kryzys gospodarczy w końcu I stulecia i apokalipsa św. Jana, wielki kryzys świata rzymskiego w III stuleciu (...). Przepowiednia ta, w najkrótszym streszczeniu, głosi, że tuż przed końcem świata pojawi się osobistość szatańska, by spełnić funkcję dyrygenta wszystkich katastrof i będzie usiłowała wciągnąć ludzkość w wieczne potępienie. Będzie to antyteza Chrystusa – Antychryst. Antychrystowi przeciwstawia się inna osoba – »cesarz końca świata« (...)” (Le Goff 1995: 198).

Dla średniowiecznych bliskie nadejście Antychrysta to realna możliwość. Dla polityków – idealne uzasadnienie różnych działań, znajdujących szeroką społeczną akceptację, tak mas ludu, jak i intelektualistów. Cytując znów Le Goffa: „najważniejsze jest to, że Antychryst i jego przeciwnik, »cesarz końca świata«, dają się wykorzystać dla każdego religijnego i politycznego użytku” (Le Goff 1995: 199).

Bonhoeffer żyje więc w państwie od tysiąca lat odpowiedzialnym za dalsze istnienie świata. Jest członkiem narodu, który ma szczególne posłannictwo i w którym władza polityczna – obojętne, cesarska, królewska, książęca czy ta wybrana w wyborach – ma nie tylko sprawnie zarządzać państwem, ale także, a może przede wszystkim, pełnić funkcję o charakterze eschatologicznym: poprzez trwanie Rzymu (w postaci Niemiec w różnych wariantach państwowości), powstrzymywać nadejście Antychrysta, a więc pośrednio (bo jego tysiącletnie rządy zakończy Sąd Ostateczny) koniec świata. Na tym gruncie trudno mówić o teologii innej niż polityczna, przynajmniej na gruncie chrześcijańskim.

Pozwoliłam sobie przytoczyć powyższą koncepcję, ponieważ dobrze uzasadnia ona niemieckie zainteresowanie teologią polityczną – wszyscy trzej omawiani przeze mnie myśliciele żyli i tworzyli w Niemczech i to niemiecka filozofia, historia i polityka ukształtowała ich poglądy. Istnieją oczywiście również nie-niemieckie teologie polityczne, ale zestawienie Schmitta, Bonhoeffera i Metza uważam za ciekawe ze względu na bardzo zbliżony czas i miejsce powstania i jednocześnie krańcowo odmienny charakter.

Carl Schmitt – polityczna teologia polityczna

Carla Schmitta przyjęło się uważać za „ojca” teologii politycznej. Oczywiście ani jej nie „wynałazł” ani jako pierwszy nie opisał, raczej – nadał jej nową definicję, w momencie historycznym, który zaważył na percepcji jego dzieła. Dlatego też, jak pisze Avishai Margalit, „Istnieją dwie koncepcje, najściślej związane z ideą władzy. Pierwsza to teologia polityczna. A ta wiąże się z nazwiskiem Carla Schmitta” (Margalit 2005: 37), czy, jak stwierdza Heinrich Meier:

„(...) posługują się nim [pojęciem teologii politycznej] nie tylko teolodzy polityczni, którzy bezpośrednio i z aprobatą nawiązują do teorii Carla Schmitta, ale tak samo i to jeszcze liczniej ci, którzy zdecydowanie odrzucają polityczne opcje Schmitta i nie podzielają jego wiary: teolodzy polityczni o światopoglądzie konserwatywnym lub liberalnym, o przekonaniach rewolucyjnych i antyrewolucyjnych, którzy wyznają katolicyzm lub protestantyzm, judaizm czy islam” (Meier 2003-2004: 180).

W Schmittowskiej teologii politycznej kluczowym zagadnieniem jest polityczność rozumiana jako decyzyzizm, to, co czyni po hobbesowsku rozumianego suwerena suwerenem. Samej polityczności poświęcił odrębny esej „Pojęcie polityczności”. Schmitt stwierdza w nim, że kategoria polityczności jest niezbędna dla rozważań o państwie – a to w nim prowadzona jest polityka:

„Pojęcie państwa zakłada pojęcie polityczności. Pod pojęciem państwa rozumiemy dziś polityczny status narodu zorganizowanego na określonym, zamkniętym terytorium (...) Tam, gdzie chodzi o definicję polityczności, dokładna definicja państwa nie jest potrzebna” (Schmitt 2012: 245).

Jednak choć polityczność jest niezbędna dla refleksji nad państwem, zdaniem Schmitta nie można utożsamiać tych dwóch pojęć: „(...) twierdzenie, że państwowe to to samo co polityczne, jest w takim samym stopniu błędne i mylące jak przekonanie, że państwo i społeczeństwo przenikają się wzajemnie (...)” (Schmitt 2012: 249). Schmitt stwierdza, że efektem nakładania się sfer: państwowej i społecznej, jest zjawisko zanikania obszarów wcześniej „neutralnych”, czyli niepolitycznych, np. gospodarki, kultury, religii, także – moralności. Kiedy to, co społeczne, zostaje utożsamione z tym, co państwowe, wszystko staje się polityczne, przynajmniej potencjalnie. Dlatego też Schmitt stawia odważną tezę: „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne” (Schmitt 2012: 77). Gwoli przykładu, odpowiednikiem wszechmocnego Boga stał się wszechmocny prawodawca. A cudu – stan wyjątkowy, sytuacja wymykająca się ustalonym wcześniej regułom prawnym. Schmitt pisze, że:

„(...) w teologii porzucono wiarę w bezpośrednią boską ingerencję, która przełamywała prawa natury, tworząc wyjątek (wiarę tę wyrażało właśnie pojęcie cudu), tak jak w naukach prawnych odrzucono możliwość bezpośredniej ingerencji suwerena w obowiązujący porządek prawny. Oświeceniowy racjonalizm w ogóle nie dopuszczał myśli o pojawieniu się sytuacji wyjątkowej. Dlatego w dobie kontrrewolucji konserwatywni pisarze starali się ideologicznie uzasadnić suwerenną władzę monarchy, odwołując się do teistycznej teologii” (Schmitt 2012: 78).

Przyjęcie, że w polityce może zajść sytuacja, w której nieodzowne będzie nie zastosowanie odpowiednich przepisów, ale podjęcie decyzji, szczególną rolę daje suwerenowi. Bo ten, kto podejmuje decyzje, jest politycznym „odbiciem” ingerującego w prawa natury Boga. Kiedy następuje sytuacja wyjątkowa, czyli taka, która zagraża dotychczasowemu sposobowi egzystencji wspólnoty, suweren ma obowiązek podjąć decyzję, która nie znajduje umocowania w prawie, ale będzie służyła realizacji tego nadrzędnego celu.

Teologia polityczna Carla Schmitta ma silny niemiecki i historyczny kontekst. Po rozwiązaniu przez Napoleona Świętego Cesarstwa w 1806 roku, powstaniu Związku Reńskiego, a potem Związku Niemieckiego najważniejszą kwestią nurtującą niemieckich intelektualistów była problematyka suwerenności i politycznej jedności. Schmitt staje tu w opozycji do przyjętej koncepcji Hansa Kelsena, w której państwo utożsamiono z prawem, a suwerenność z porządkiem prawnym, neutralizując politykę (por. Schmitt 1999: 427-444) jako sferę podejmowania decyzji. „Schmitt nie zgadza się ani z utożsamianiem suwerenności z porządkiem prawnym państwa, ani ze zniknięciem, *de facto* anihilacją suwerenności w wyniku ukonstytuowania się porządku normatywnego. Uważa, że jest to problem strukturalnie tożsamy z chrześcijańskim teologicznym problemem obecności Boga w historycznej rzeczywistości człowieka” (por. Cichocki 2012: 9).

Schmittowska teologia polityczna nie jest jedną z gałęzi nauk teologicznych, a więc uczących o tym, co w świetle Pisma Świętego jest dobre i złe. Jak pisze o niej Adam Wielomski: „To dyscyplina klasycznie politologiczna, zajmująca się wyjaśnianiem wyobrażeń politycznych przez wywiedzenie ich źródeł z idei religijnych” (Wielomski 2006: <http://archiwum.konserwatyzm.pl/publicystyka.php/Artykul/736/>). Dlatego też zrozumienie ustroju danej wspólnoty narodowej ma być możliwe tylko dzięki socjologicznej analizie jej struktury wyznaniowej – obecnej i przeszłej. Koncepcja Schmitta nie może

istnieć bez teologii, bez chrześcijaństwa, wreszcie – bez Listu św. Pawła do Rzymian. Marek A. Cichocki we wstępie do tłumaczenia *Teologii politycznej* pisze tak:

„Sam Schmitt za swoje główne pojęcie uznawał teologię polityczną, z którego wyprowadzał kategorię suwerenności i politycznej jedności. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że kluczowe problemy suwerenności oraz politycznej jedności państwa są dla niego zagadnieniami z zakresu teologii politycznej. Nie da się ich właściwie naświetlić i zrozumieć bez teologicznego kontekstu” (Cichocki 2012: 7)

By ją zrozumieć, niezbędna jest znajomość chrześcijańskiej teologii – ale Schmitt pisze o Europie i jej uwarunkowaniach historyczno-politycznych, więc to założenie niebezzasadne. Podstawowym zadaniem rozumianej po schmittowsku teologii politycznej jest zapewnienie przetrwania wspólnoty politycznej w jej dotychczasowej formie egzystencji. Realizacja tego zadania może wymagać stosowania szczególnych metod: podjęcia suwerennej, nieograniczonej żadnymi przepisami prawa decyzji, będącej tak rzadkim i jednocześnie ważkim zjawiskiem jak cud w religii. Nie ma natomiast żadnego uwarunkowania moralnego, ba! moralność w ogóle nie odnosi się do teologii politycznej. Tak jak nie rozpatruje się słuszności boskiego cudu, tak etyka i moralność nie są u Schmitta kategoriami właściwymi dla oceny decyzji politycznych.

Etyka, jako nauka o moralności lub nauka moralna, ze swej natury dotyczy postępowania jednostek i to ich działania można ewentualnie oceniać na jej gruncie. Teologia polityczna w ujęciu Schmitta i polityka dotyczą z kolei tylko i wyłącznie wspólnoty, w dodatku – wspólnoty politycznej; służą zachowaniu politycznej jedności, odnoszą się do emanacji narodu, jaką jest państwo. Suwerenem, decydującym, „autorem” decyzji o charakterze politycznym jest zawsze jednostka¹², ale ze względu na polityczność decyzji, czyli fakt, że odnosi się ona i bierze swe źródło we wspólnotę, nie można jej oceniać pod względem etycznym. Jednostka podejmująca decyzję staje się bowiem nie człowiekiem, który uprawia politykę, ale bytem o charakterze niemal transcendentnym, egzemplifikacją wspólnoty politycznej – suwerenem. Dlatego kryterium oceny decyzji o charakterze politycznym jest tylko i wyłącznie skuteczność.

Johann Baptist Metz – teologia polityczna w ramach instytucji Kościoła

Podstawowym paradygmatem teologii politycznej Johanna Baptisty Metza także jest wspólnota. Religijna a nie polityczna – ale nadal wspólnota. W jego ujęciu teologia polityczna jest nauczaniem Kościoła (instytucjonalnego, Rzymsko-Katolickiego) na tematy polityczne, ma charakter publiczny, jest po prostu obecnością Kościoła w polityce i świecie, jego umiejętnością dostosowania argumentów do aktualnej rzeczywistości i wykorzystywania w dialogu (albo nauczaniu) pojęć z zakresu nauk społecznych i politycznych. Najważniejsze zastrzeżenie definicyjne, z odwołaniem do Carla Schmitta, Metz czyni już w pierwszych zdaniach „Przedmowy” do swej „Teologii politycznej”, będącej w istocie zbiorem jego wykładów na ten temat wygłoszonych w ciągu dziesięcioleci praktyki teologicznej. Pisze tak:

¹² Można to wytłumaczyć następująco: „Jedność polityczna ma zawsze źródło w decyzji konkretnej osoby, z czym wiąże się ryzyko, egzystencjalna pustka, dramat, ale także wyzwanie, świadectwo, wielkie duchowe zadanie” (Cichocki 2012: 10).

„Wielekroć w ciągu ostatnich trzydziestu lat, a właściwie już podczas moich wcześniejszych wykładów mówiłem o »teologii politycznej« i przez cały czas zadawałem sobie pytanie: czym właściwie jest teologia polityczna? Pierwsza odpowiedź, sformułowana wprawdzie z dużym uogólnieniem, ale pociągająca za sobą dużo konsekwencji, którą będzie można odnaleźć we wszystkich tekstach tej książki, brzmi: stosowana tu definicja »teologii politycznej« nie jest w pierwszym rzędzie (jak u Carla Schmitta) teorią państwa, prawa lub społeczeństwa, lecz w pełnym tego słowa znaczeniu teologią, teologią »z twarzą zwróconą ku światu«, słowem Boga głoszonym »w tych czasach«” (Metz 2000: 9).

W powyższych zdaniach możemy znaleźć wszystkie główne elementy Metzowskiej koncepcji teologii politycznej. Po pierwsze i najważniejsze, jest ona gałęzią nauk teologicznych. Metz stwierdza za Walterem Benjaminem, że teologia polityczna tylko wtedy jest prawdziwa, gdy pozostaje teologią: „polityczna tendencja teologii politycznej brzmi poprawnie tylko wtedy, gdy jednocześnie prawdziwe są jej aspekty teologiczne – a nie odwrotnie” (Metz 2000: 9). Element polityczny jest więc jedynie dodatkiem, przymiotnikiem, który bez solidnej teologicznej podstawy traci rację bytu. Metz wskazuje także, że obecnie istnieje problem z definiowaniem zarówno polityczności jak i teologii:

„Czy w czasach, w których żyjemy, nikt właściwie nie wie, lub nie chce wiedzieć, co tak naprawdę oznaczają dzisiaj słowa »polityczny« lub »polityka«? Czy to samo dotyczy także przymiotnika »teologiczny« albo »teologii«? Może dla niektórych zabrzmieć to zbyt śmiało, jeśli ktoś powie, że dopiero w agonii obu tych pojęć dochodzi się do świadomości, ile w tym związku wyrazowym znajduje się przeznaczenia, ile przyszłości człowieka” (Metz 2000: 11).

Metz wskazuje, że teologię polityczną można rozumieć także w inny sposób. Stawia przed nią „zadanie pozytywne”, polegające na tym, by „na nowo ująć relacje pomiędzy religią a społeczeństwem, pomiędzy wiarą eschatologiczną a praktyką społeczną” (Metz 2000: 18). Teologia polityczna jest tu eschatologicznym przesłaniem skierowanym do współczesnego społeczeństwa, jest dopasowaniem nauczania i komunikatów formułowanych przez Kościół do aktualnej sytuacji społeczno-politycznej. Polega nie na zmianie ich treści, ale na opracowaniu skuteczniejszej formy docierania do człowieka i krytycznego reagowania na zachodzące w świecie zmiany.

Polityczność i jej przewyższenie

Dla rozważań nad teologią polityczną zdaniem Metza niezbędne jest zdefiniowanie polityczności. Opisuje ją jako zjawisko, którego źródła wypływają z Oświecenia, myśli Kanta i Marksa. Jest oparte na przekonaniu o konieczności ustanowienia porządku opartego na wolności korzystania z rozumu. Zdaniem Metza tkwi w tym jednak wewnętrzna sprzeczność. Skoro wolnym i oświeconym ma być jedynie ten, kto korzysta z rozumu we wszystkich sferach ludzkiej aktywności, to uprzednio konieczne jest poczynienie założenia, że jedynie Oświecenie jest możliwym do zaakceptowania systemem społeczno-politycznym. Dlatego też Kantowskie założenie dotyczące korzystania z rozumu ma nie być jedynie konstruktem teoretycznym, ale nakazem praktyki społecznej. „Oświeconym jest tylko ten, kto *jednocześnie* walczy o ustanowienie tych warunków społeczno-politycznych, istnienie których warunkuje publiczne używanie rozumu” (Metz 2000: 18). A to zdaniem Metza albo wewnętrznie sprzeczne, albo nieuczciwe wobec innych projektów społeczno-politycznych. Choć stwierdza niejako przy okazji, że z rozumu praktycznego powinna korzystać także teologia.

Jednym z efektów Oświecenia jest wedle Metz powstanie „nowej” teologii, która religię sprowadza wyłącznie do osobistej relacji człowieka z Bogiem, co ma stać w sprzeczności z biblijnym nakazem głoszenia Słowa Bożego. Postulowane przez Metz rozumienie teologii politycznej jako obecności Kościoła Rzymsko-Katolickiego w świecie ma za zadanie podjęcie walki z błędnym jego zdaniem prywatyzowaniem sfery religijnej, które definiuje jako główny problem współczesności. Dlatego w tekście „Problem teologii politycznej” stwierdza:

„Z perspektywy tej teologii [czyli teologii politycznej – przyp. autorki] świat nie jest pojmowany jako kosmos, wobec którego pojedyncze istnienie, osoba staje w swojej nicości, nie jest on pojmowany jako rzeczywistość czysto egzystencjalna lub personalna, lecz jako rzeczywistość społeczna, realizująca się w realnym procesie historycznym. Kościół w tym ujęciu nie żyje »obok« lub »ponad« tą rzeczywistością społeczną, lecz w niej, jako instytucja krytyczna (...)” (Metz 2000: 23).

Społeczno-krytyczna misja Kościoła powinna być realizowana w oparciu o miłość chrześcijańską, *caritas*, praktykowaną w wymiarze społecznym – a więc „bezwarunkowe opowiedzenie się za takimi wartościami jak sprawiedliwość, wolność, *pokój dla innych*” (Metz 2000: 28). To miłość, realizowana na wzór Chrystusa powinna określać nasze relacje z innymi ludźmi, nie ograniczając się do tych, których darzy się uczuciem¹³.

Metz zdecydowanie sprzeciwia się Schmittowskiemu sposobowi interpretowania relacji między ludźmi i wspólnotami. Wprost pisze, że „[Miłość] nie dopuszcza do myślenia w schemacie przyjaciel-wróg, ponieważ nakazuje ona »miłość nieprzyjaciół«, uczy odnosić nawet samych wrogów do własnej, uniwersalnej nadziei” (Metz 2000: 28). Wskazuje ewidentny błąd i nadużycie Schmitta, wynikające z nieuprawnionego i niestosowanego w starożytnej (biblijnej) grece rozróżnienia wroga politycznego (wroga wspólnoty) i wroga osobistego.

Równie jasno wskazuje, że dla Kościoła drogą osiągnięcia celów, nawet najszczytniejszych, nie może być wykorzystywanie władzy politycznej, ani poprzez podporządkowanie się jej, ani poprzez kulturalne milczenie, gdy władza łamie nadrzędne zasady. Kościół ma dbać nie o trwałość własnej egzystencji, tylko o niesienie przesłania Ewangelii tak, by jego adresatem mógł się czuć każdy. Celem miłości, chrześcijańskiej *caritas*, jako głównej zasady funkcjonowania Kościoła, powinno być kształtowanie sytuacji, w której wolność, podmiotowość i sprawiedliwość będzie się odnosić i przysługiwać każdej jednostce ludzkiej, każdemu członkowi wspólnoty, niezależnie od jakichkolwiek innych czynników i uwarunkowań.

Co więcej, Metz stwierdza, że ponieważ to *caritas* jest wartością nadrzędną, to może mobilizować do krytyki aktualnego systemu społeczno-politycznego w stopniu tak silnym, że staje się siłą rewolucyjną: „Jeśli społeczne *status quo* zawiera tyle niesprawiedliwości, ile społeczny system jest w stanie wytworzyć, i może być on zmieniony rewolucyjnie, to rewolucja w imię sprawiedliwości i wolności »najmniejszych spośród braci« nie może być zakazana w imię miłości” (Metz 2000: 29). Ponieważ – jak wskazuje za Mauricem Merleau-Ponty – Kościół jeszcze nigdy nie opowiedział się za rewolucją, za to często ociążał się z krytyką niesprawiedliwych rządów, ważne jest, żeby jego krytycyzm nie dotyczył jedynie społeczeństwa i zachodzących w nim zmian, ale także – religii i Kościoła.

¹³ Miłość jako uczucie jest kategorią należącą do innego porządku, więc niebraną w tych rozważaniach pod uwagę – w rozważaniach Metz nie chodzi o miłość dwojga ludzi czy miłość rodzicielską; jest ona rozumiana społecznie, jako sposób życia, nastawienia do drugiego człowieka tylko (albo właśnie) dlatego, że jego człowiekiem.

Metz wskazuje na zagrożenia, jakie – również współcześnie – wynikają z mariażu teologii z polityką, także określanego mianem teologii politycznej. Zawsze traci na tym teologia, zwłaszcza, że do jej zawłaszczenia przez politykę dochodzi wtedy, kiedy to, co polityczne zostaje utożsamione z tym, co społeczne. Stwierdza wprost:

„Jak długo w obszarze politycznym owo rozróżnienie [między polityką a społeczeństwem] nie znajdzie aprobaty, połączenie tego, co »teologiczne« i »polityczne« jest co najmniej potencjalnie totalitarne i każda teologia polityczna staje się w konsekwencji czystą ideologią państwową” (Metz 2000: 55).

Innymi słowy, jeżeli nie czyni się różnicy między państwem a społeczeństwem (jak to ma miejsce w systemach totalitarnych, gdzie ci, którzy nie identyfikują się z linią polityczną władzy, zostają usunięci także poza nawias społeczeństwa) i jednocześnie łączy się teologię z polityką, to zawsze ta pierwsza będzie służyć drugiej, a jej podstawowe normy i wartości zostaną całkowicie podporządkowane celom politycznym.

Choć, jak wskazałam, Metz rozumie teologię polityczną zupełnie inaczej niż Carl Schmitt, to podobnie jak filozof z Plettenbergu nie nadaje jej wymiaru moralnego. Jego teologia polityczna to raczej sposób egzystowania Kościoła w świecie i jego mierzenia się z wyzwaniem współczesności niż nauka o dobru i złu czy właściwym, opartym na Piśmie Świętym, postępowaniu chrześcijanina. Metzowa teologia polityczna sama także nie formułuje poglądów etycznych, choć w nauczaniu się nimi posługuje – wszak obecność Kościoła Katolickiego w polityce, świecie społecznym to właśnie wskazywanie, co z punktu widzenia jego nauki jest słuszne moralnie, właściwe etycznie.

Dietrich Bonhoeffer – chrystocentryczna teologia polityczna

Na początku niniejszego artykułu przytoczyłam cytaty opisujące teologię polityczną. Marek Cichocki i Dariusz Karłowicz rozumieją ją jako zintegrowanie wizji człowieka politycznego i człowieka religijnego. Ten ostatni nie jest oczywiście rozumiany jako ten, kto po prostu uczestniczy w życiu religijnym, ale jako istota zorientowana na wieczność, transcendencję, potrafiąca myśleć o kwestiach innych niż „tu i teraz”, choć z tym „tu i teraz” przecież nierozzerwalnie związana.

„Tu i teraz” jest dla Bonhoeffera niezmiernie istotne. Z powodu biografii – bo przyszło mu żyć w czasach, w których było bardzo dotkliwie. I z powodu ewangelickiej teologii, która „tu i teraz” wyznacza szczególną rolę. Z lektury Drugiego Listu św. Pawła do Tesaloniczan wyprowadza ona wniosek, że chrześcijanin, a luteranin zwłaszcza, ma aktywnie żyć w „tu i teraz”, nie tracąc oczywiście z horyzontu myślowego wieczności. Ma się skupić na teraźniejszości i najlepiej jak potrafi w niej żyć, pracować, służyć drugiemu człowiekowi i swojej wspólnoty. Przy tym w żaden sposób nie może zasłużyć na własne zbawienie ani się do niego zbliżyć – wie, że pomimo wszystkich podejmowanych przezeń działań i tak „należy mu się” potępienie, a tylko dzięki Bożej łasce może mieć nadzieję na wieczność. I że jedyną alternatywą dla niej jest wieczne potępienie, bo przecież nie ma Czyśćca. A przed Bogiem każdy staje sam, zdając sprawę z podjętych decyzji. Można więc powiedzieć, że teologia ta jest jednostkowa i nastawiona na indywidualnie podejmowane decyzje. Stawia (a raczej – wskazuje na to, że Bóg w Piśmie Świętym stawia) ona człowieka samego przed Bogiem, który go z nich rozliczy.

Ten rys teologii ewangelickiej w znaczący sposób odróżnia teologie polityczne tworzone na gruncie teologii ewangelickiej od katolickich teologii politycznych. I to zarówno, gdy definiuje się ją za pomocą pojęć z czasów Bonhoeffera, jak i bardziej współczesnych. Za przykład pierwszego posłużył mi Carl Schmitt, uznawany za ojca tego pojęcia, drugiego – katolicki teolog drugiej połowy XX wieku, Johann Baptist Metz.

Pojęcie „teologia polityczna” składa się jak widać z dwóch elementów. Pierwszy jest dość prosty do zdefiniowania. Teologia (w przypadku chrześcijaństwa) to, znowu ujmując rzecz skrótowo, nauczanie teologów, ich refleksja na temat nauczania Jezusa Chrystusa, namysł i badanie Pisma Świętego, to próby docieczenia tego, jak rozumieć jego poszczególne fragmenty – i ich interpretacja. Drugi człon pojęcia, przymiotnik „polityczna” jest trudniejszy, bo wymaga określenia tego, czym jest polityczność. Wcześniej opowiedziałam o tym, co rozumieli pod tym pojęciem katolicy Carl Schmitt i Johann Baptist Metz. Dietrich Bonhoeffer w przeciwieństwie do dwóch pozostałych myślicieli nie był teoretykiem teologii politycznej. Nie stworzył żadnego jej opisu ani definicji, nie zajmował się politycznością i prawdopodobnie sam nie określiłby tak swoich rozważań, będąc boleśnie świadomym przyporządkowania tego pojęcia ideologii, której swym piórem służył Schmitt. Bonhoeffer był przekonany, że po prostu jest teologiem w trudnych czasach, w których konieczne bywa podejmowanie decyzji moralnych o podłożu politycznym. We wszystkich pismach bowiem poszukiwał odpowiedzi na pytania o kształt współczesnego chrześcijaństwa i, przede wszystkim, o to, jak w tym współczesnym świecie podążać za Chrystusem.

Tadeusz Mazowiecki napisał o Bonhoefferze: „W zjawisku „Bonhoeffer” uderza przede wszystkim ta jednorodność myśli i działania, jednorodność zupełnie szczególna, która nie pozwala i dziś traktować oddzielnie Bonhoeffera – uczestnika antyhitlerowskiej konspiracji i Bonhoeffera – myśliciela, teologa” (Mazowiecki 1990: 11). Zaryzykuję stwierdzenie, że sam Bonhoeffer to ucieleśnienie połączenia *homo religiosus* i *homo politicus*. Pozostając chrześcijaninem (nie tylko z nazwy, ale wedle uczynków) poważnie angażuje się politycznie, o decyzjach politycznych pisze. I tym pisaniem właśnie chce się zająć.

Tekstem traktującym o polityczności, podejmowaniu decyzji i moralności jest bonhoefferowska „Etyka”, napisana na przełomie 1940 i 1941 roku. To w niej Bonhoeffer stwierdza, że „zasady są jedynie narzędziem w rękach Boga”. Ktoś mógłby tu szukać analogii ze schmittowskim decyzyzmem – zupełnie inne są jednak jego podstawy. U Schmitta suweren podejmuje decyzję polityczną, by zapewnić dalsze trwanie wspólnoty (narodowej) w jej dotychczasowej formie egzystencji. U Bonhoeffera podstawą jest radykalny chrystocentryzm. Pojęcie to, będące w języku polskim neologizmem nieznanym chyba żadnego lepszego określenia, oznacza postawę życiową, w której z jednej strony wszystkie decyzje odnosimy do nauczania Chrystusa, z drugiej – staramy się dostrzec Jego pierwiastek w każdym innym człowieku. Kluczowym dla chrystocentryzmu fragmentem Pisma Świętego jest opisane w Ewangelii św. Mateusza Kazanie na Górze. Wskazuje ono doskonałość Chrystusa, niemożliwą do osiągnięcia przez człowieka, ale stanowiącą nie tylko niedoścignioną i konieczną do naśladowania wzór, ale także przypomnienie wszechmocy Boga, marności ludzkiej kondycji i świadomości własnej grzeszności. Każdy człowiek powinien być ich boleśnie świadomy, tak samo jak tego, że jego zbawienie zostało okupione męką Chrystusa. Ponieważ Chrystus oddał życie za zbawienie każdego człowieka, chrześcijanin musi go miłować, co implikuje odpowiedzialność za niego.

W rozdziałach „Struktura odpowiedzialnego życia” (por. Bonhoeffer 2008: 257-289), „Miejsce odpowiedzialności” (por. Bonhoeffer 2008: 289-298) i „Miłość i odpowiedzialność” (por. Bonhoeffer 2008: 298) oraz w tekście „Kościół i świat” (Bonhoeffer 2008: 339-351)¹⁴ Bonhoeffer zastanawia się nad

¹⁴ Wszystkie tłumaczenia tytułów rozdziałów i paragrafów oraz fragmentów z książki *Etyka (Ethics)* są mojego autorstwa; posługiwałam się angielską wersją tekstu.

kwestią posłuszeństwa wobec władzy zwierzchniej. W szczególności – nad etycznym uprawnieniem do zabicia tyrana. Bonhoeffer dochodzi do wniosku, że w tym przypadku, w tej konkretnej rzeczywistości historycznej, każda decyzja, którą podejmie – o działaniu (udziale w zamachu) bądź jego braku – sprawi, że będzie winny. Stwierdza, że zasadą jest to, że chrześcijanin powinien być posłuszny władzy zwierzchniej (opiera ten pogląd na Liście św. Pawła do Rzymian i Lutrowej Konfesji Augsburskiej). Jednak, kiedy władza polityczna zwraca się przeciw Bogu, chrześcijanin ma obowiązek wypowiedzieć jej posłuszeństwo i stanąć w obronie najślabszych braci – to nakazuje wypływająca z miłości odpowiedzialność za bliźniego. Wypowiedzenie posłuszeństwa władzy nie oznacza jednak, że ogólna zasada zostaje zniesiona. Ona pozostaje w mocy, ale chrześcijanin, w sytuacji wyjątkowej, ją łamie, by podążać na nauczaniem Chrystusa.

W rozdziale „Struktura odpowiedzialnego życia” Bonhoeffer odwołuje się do Webera. Daje subtelny wykład etyki. Píše, że wyjątkowa konieczność apeluje do wolności i odpowiedzialności tego, kto chce i jest gotów ją podjąć, który wie, że łamie zasadę etyczną (np. nie zabijaj) i który jest gotowy odpowiedzieć za jej złamanie przed Bogiem. Co ważne – decyzję o złamaniu obowiązującej zasady zawsze podejmuje się jednostkowo, nie istnieją żadne ogólne usprawiedliwienia ani zalecenia „wyższych instancji”. Złamanie zasady zawsze jest winą, winą danej jednostki i winą domagającą się kary. Zarówno na podstawie obowiązującego prawa jak i w wymiarze eschatologicznym.

Jednorazowe, uzasadnione koniecznością, złamanie zasady moralnej nie sprawia, że przestaje ona obowiązywać. Jej brzmienie, a także sankcja za jej złamanie, muszą pozostać w mocy. Konieczność podjęcia radykalnej decyzji nie może prowadzić do zawieszenia systemów: etycznego i prawnego. Żaden cel nie uświęca zastosowanych środków. Po prostu, jak píše Bonhoeffer „nie było drogi, by pozostać bez winy, pozostaje tylko wierzyć w Boskie wybaczenie”. Tak samo, jak winą jest zabicie tyrana (Bonhoeffer rozważa ten dylemat etyczny już na przełomie 1940/41!), tak byłaby nią bezczynność, brak reakcji na zło i prześladowania dotyczące najślabszych, czyli w tym przypadku Żydów, będących przecież starszymi braćmi w wierze, tymi, których wiara i religia stanowią podstawę chrześcijaństwa i których bratem nie tylko w wierze był Chrystus. I w których jego pierwiastek tkwi szczególnie mocno.

W swoim wykładzie etyki Bonhoeffer pokazuje, w jaki sposób *homo politicus* i *homo religiosus* powinny stanowić nierozdzielalną całość. Ten, kto chce całym życiem podążać za Chrystusem, jest zmuszony do podejmowania etycznych decyzji o charakterze politycznym. Ten, kto stawia Chrystusa w centrum swego systemu wartości, nie może uciec od otaczającej rzeczywistości, nie może schronić się w bezpiecznym oderwaniu od spraw ziemskich, nie może uznać, że skoro jest religijny, to kwestie polityczne leżą poza kręgiem jego zainteresowań. A przecież to właśnie było dominantą niemieckiego chrześcijaństwa w III Rzeszy, zarówno katolickiego, jak luterańskiego.

Teologia polityczna Bonhoeffera to teologia dramatycznego wyboru człowieka stojącego przed Bogiem – samotnego, świadomego swej bezsily i winy, bezradnego, ale żywiącego nadzieję na Boską pomoc. Jego etyka, jak pisał Tadeusz Mazowiecki, opiera się na tym, na czym opierała się „sila” biblijnego Gedeona, przedstawionego w Księdze Sędziów. Można ją opisać słowami: „Nie wiemy, co byśmy czynić mieli, i tylko oczy nasze patrzą ku Tobie” (Mazowiecki 1990: 13). Etyka ta polega na całkowitym zaufaniu Chrystusowi i oparciu wszystkich podejmowanych decyzji na Jego nauczaniu i próbie podążania wytyczoną przez Niego drogą, w każdym momencie i niezależnie od konsekwencji. To teologia, w której przymiotnik „polityczna” wskazuje jeszcze jedno pole dramatycznych wyborów. Ale to także teologia, która pozwala na nie spojrzeć z perspektywy spraw ostatecznych i z niej zobaczyć ich właściwą miarę.

Podsumowanie

Trzy przedstawione przeze mnie teologie polityczne różnią się niemal we wszystkich aspektach. Każda opisuje rzeczywistość z innej perspektywy, każda stawia w centrum swoich zainteresowań co innego. Można by powiedzieć, że łączy je tylko nazwa. Wszystkie jednak poruszają niezmiernie ważny moim zdaniem problem definiowania polityczności w odniesieniu do spraw ostatecznych, transcendencji, Boga rzeczywiście obecnego. Pokazują, że relacja między teologią a polityką i politycznością to nie tylko kwestia stosunków między instytucjonalnymi Kościołami a władzą polityczną, ale także – rozważania nad rolą wspólnoty i współtworzącego ją człowieka w odniesieniu do wartości transcendentnych.

Wszystkie opisane przeze mnie teologie polityczne odnoszą się w pewien sposób do wspólnoty. Jednak o ile te opisane przez Schmitta i Metza posiadają wyraźnie wyznaczone granice (zwłaszcza u tego pierwszego mające charakter stanowiący dla polityczności), o tyle u Bonhoeffera wspólnotą podlegającą refleksji jest wspólnota braci – ludzi, za których życie oddał Chrystus.

Ta fundamentalna różnica dotycząca podejścia do wspólnoty sprawia, że diametralnie inny jest także stosunek każdej z trzech omawianych teologii politycznych do etyki. We wspólnotach, którym mają służyć teologie polityczne Schmitta (wspólnota polityczna) i Metza (wspólnota Kościoła instytucjonalnego), oczywiście funkcjonują systemy etyczne. Jednakże to nie one są przedmiotem namysłu teologii politycznej, ponieważ przedmiotem jej zainteresowań nie jest jednostka (która dokonuje wyborów warunkowanych przekonaniami etycznymi), tylko wspólnota. Postawienie jej w centrum sprawia, że kwestia etyki w teologii politycznej przestaje w ogóle być istotna, że rozważania na jej temat znajdują się poza kręgiem jej zainteresowań, że badania zagadnień etycznych i formułowanie wniosków o takimże charakterze nie stanowią desygnatu nazwy „teologia polityczna”.

Teologia polityczna Bonhoeffera ma zupełnie inny charakter. Wspólnota, o której pisze i w ramach której realizuje się teologia polityczna, ma charakter inkluzywny – nie istnieje bodaj żaden człowiek, który znajduje się poza nią. Chrystus oddał swoje życie nie za chrześcijan, nie za luteran czy za członków Kościoła Wyznającego. Oddał je za wszystkich ludzi, więc chrześcijanin, ten, który naśladuje Chrystusa, jest odpowiedzialny za każdego innego człowieka. Jego etyka opiera się na miłowaniu drugiego człowieka, z której wynika konieczność udzielenia mu pomocy. Czas, w którym żył Bonhoeffer, to czas, w którym dwie podstawowe perspektywy tworzące człowieka, *homo religiosus* i *homo politicus*, łączą się w sposób wyjątkowo tragiczny.

Jego teologia polityczna tylko wtedy pozostaje teologią, gdy wybór polityczny oznacza podążanie za Chrystusem. I tylko wtedy pozostaje polityczną, gdy przyjmujemy, że dana przez Boga odpowiedzialność za drugiego człowieka jest powinnością konieczną do realizacji w danej nam rzeczywistości politycznej, we współczesnym nam „tu i teraz”, a nie teoretycznym rozważaniem nad zapisem Pisma Świętego. W optyce Bonhoeffera odrzucenie któregokolwiek z pierwiastków, obojętne – teologii czy polityczności – dające złudne bezpieczeństwo egzystencji, byłyby rezygnacją z człowieczeństwa.

Bibliografia:

- Bethge E. 2003, *Dietrich Bonhoeffer. Świadek Ewangelii w trudnych czasach*, Bielsko-Biała: Augustana
- BIBLIA, *to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego 1975*, Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce
- Bonhoeffer D. 1970, *Paragraf aryjski w kościele*, przeł. A. Morawska, w: Morawska A. (red.) *Wybór pism / Dietrich Bonhoeffer*, Biblioteka „Więzi”, Kraków: Znak
- Bonhoeffer D. 2008, *Ethics, Dietrich Bonhoeffer Works (DBWE)*, vol. 6, Augsburg: Fortress Press
- Cichocki M. 2012, *Wstęp do drugiego wydania*, w: Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa: Aletheia
- Cichocki M., Karłowicz D. 2003-2004, *Teologia polityczna i pan Jourdain*, „Teologia polityczna” nr 1/2003-2004
- Encyklopedia PWN <http://encyklopedia.pwn.pl> (stan na 13.01.2013)
- Le Goff 1995, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen
- Lilla M. 2009, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, Warszawa: W.A.B.
- Margalit A. 2005, *Political Theology: The Authority of God*, „Theoria: A Journal of Social & Political Theory 52 (106)”
- Mazowiecki T. 1990, *Druga twarz Europy*, Warszawa: Biblioteka „Więzi”
- Meier H. 2003-2004, *Czym jest teologia polityczna. Wstępne uwagi na temat kontrowersyjnego pojęcia*, „Teologia polityczna” nr 1/2003-2004
- Metz J.B. 2000, *Teologia polityczna*, Kraków: WAM
- Orłowski H. (red.) 2008, *Sonderweg. Spory o „niemiecką drogę odrębną”*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie
- Schmitt C. 1999, *Epoka neutralizacji i polityzacji*, w: Kunicki W. (red.) *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918-1933*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie – Poznańska Biblioteka Niemiecka
- Schmitt C. 2012 [2000], *Teologia polityczna i inne pisma*, Warszawa: Aletheia
- Taubes J. 2010, *Teologia polityczna świętego Pawła: wykłady wygłoszone w Ośrodku Badań Ewangelickiej Wspólnoty Studyjnej w Heidelbergu 23-27. lutego 1987 roku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, Piaseczno: Fundacja Świętego Mikołaja. Redakcja „Teologii Politycznej”
- Wielomski A. (2006) *Teologia polityczna*, <http://prawica.net/node/5389> lub <http://archiwum.konserwatyzm.pl/publicystyka.php/Artykul/736> (stan na 13.01.2014)

Helena Anna Jędrzejczak – doktorantka w Katedrze Historii Idei i Antropologii Kulturowej ISNS UW, historyczka idei i socjolożka. Przygotowuje rozprawę doktorską pt. „Teologia polityczna Dietricha Bonhoeffera”. W semestrze zimowym 2012 przebywała jako *junior visiting fellow* w Instytucie Nauk o Człowieku w Wiedniu w ramach Stypendium im. ks. Józefa Tischnera. Publikowała m.in. w „Teologii Politycznej”, „Kulturze Liberalnej”, „Res Publice Nowej”. Interesuje się historią idei, relacjami między teologią, religią i Kościołami a społeczeństwem i polityką, socjologią nauki i badaniami jakościowymi.