

Ryszard PARADOWSKI

Uniwersytet im. A. Mickiewicza, Poznań

Władza i prawo. Studium z hermeneutyki politycznej

O kres budowania Unii Europejskiej obudził pośród wielu innych sporów również dyskusję o korzeniach Europy i jej kulturowej tożsamości. Zarówno owe korzenie, jak i tożsamość, nie sprowadzają się do jednego tylko składnika, chociaż należy odnotować, że „chrześcijaństwo” naszego kontynentu bywa w tych dyskusjach wysuwana zdecydowanie na plan pierwszy. Nieco mniej ideologicznie nastawieni protagoniści religijnej Europy wskazują na jej judeochrześcijańskie korzenie, podkreślając zarazem ścisły związek i ciągłość, zachodzące między obydwojma połączonymi w tej pojęciowej zbitce orientacjami. Zostawiając tym razem na boku tak istotne składniki europejskości jak kultura grecka, a zwłaszcza jej helleńska odmiana, czy kultura rzymska, w tym szczególnie istotne polityczne i prawne aspekty ich obu, a także kultury „barbarzyńskich” koczowników, trzeba w tym wypadku przyznać, że połączenie w jedną całość znaczeniową kultury obu Testamentów – Starego i Nowego, kultury *Pięcioksiągi* i kultury *Ewangelii*, pozwala wyodrębnić takie elementy europejskiej kultury, które mają swoje odniesienia zarówno do Księgi, jak i do innych pomników śródziemnomorsko-europejskiego obszaru. Czysto „systemowe”, religijne ujęcie składników europejskiej kultury niemal automatycznie narzuca procentowy podział Europy między wyznania, ze stosunkowo niewielkim, może nawet marginalnym udziałem bezwyznaniowców, sytuowanych tym samym nieuchronnie poza kulturą. Natomiast zwrócenie się ku jej podstawowym paradygmatom czy archetypom, choćby i zaczerpniętym z religijnych tradycji, pozwala uniknąć ideologicznego wysterowania tej problematyki, chociaż tego oczywiście nie gwarantuje.

W niniejszych rozważaniach proponuję więc połączenie obu tych metodologii – orientacji na tradycję religijną i na podstawowe wzorce kulturowe. Nie dlatego, by zachować coś z ideologicznego charakteru opcji „wyznaniowej” i dowodzić pośrednio jakoś pojętego prymatu określonej tradycji, ale wyłącznie ze względów ekonomii – mianowicie celem wygodnego zawężenia pola badawczego. Tym bardziej, że wydobyć pod-

stawowych paradygmatów kulturowych i politycznych z tradycji biblijnej ukaże od razu jej związek z paradygmatami przynajmniej greckiego i rzymskiego antyku. Z odnotowanych już względów wątek związku nie będzie tu rozwijany, i tym samym poza obszarem zainteresowania pozostaną podstawowe kwestie różnic i podobieństw. Jedno wszelako wyjdzie od razu na jaw – podstawowe archetypy są w każdej kulturze w gruncie rzeczy te same (jeśli nawet nie takie same), bo są to archetypy odnoszące się do porządku społecznego i każda kultura musi się jakoś z nimi zmierzyć, chcąc odpowiedzieć na swego rodzaju „społeczne zapotrzebowanie”.

Archetypy te można z grubsza podzielić na dwa rodzaje: na wzorce metafizyczne i polityczne.

Trzeba na samym początku zauważyć, że nie są to obszary czy pola rozłączne. Wzorce kulturowe Boga czy Prawa – bo o nich będzie tu mowa przede wszystkim, chociaż nie wyłącznie – są zarazem metafizyczne, jak i polityczne: odnoszą się jednocześnie do sposobu pojmowania „bytu wyższego” i do sposobu pojmowania porządku społecznego. Nie znaczy to zarazem, że stanowią one synonimy; Bóg i Prawo mogą być wprawdzie – i bywają – traktowane jako różne imiona tego samego (bez przesądzania w tym miejscu, co to takiego miałyby być), ale mogą być też uważane za coś zupełnie różnego. Bóg może być imieniem tego co wyższe, ponadfizyczne, transcendujące poza naturę (albo w ogóle czegoś wobec niej transcendentnego) – pełniąc tym samym czysto metafizyczną funkcję, może też być najwyższym szczeblem piramidy władzy i jako taki może być gwarantem społecznego porządku; Prawo może być – i historycznie rzecz biorąc jest w pierwszej kolejności – narzędziem boskiej władzy zaprowadzającej porządek kulturowy w chaosie bezładnych przedkulturowych międzyludzkich stosunków – władzy boskiej w obu zresztą znaczeniach: boskiej władzy Boga i boskiej władzy Króla. Bóg może być gwarantem (w tym wypadku symbolicznym gwarantem) władzy samego Prawa (również, ale nie tylko, jako woli władzy), wreszcie – Prawo samo może być *formą* bytu wyższego (a więc samodzielnie pełnić funkcję metafizyczną, przywracając zarazem doczesności to co uprzednio wytranscendowane, czyli byt wyższy), pełniąc jednocześnie funkcję samodzielnego wzorca porządku społecznego.

Przedstawione powyżej relacje między Bogiem i Prawem układają się w pewną sekwencję, nie odzwierciedlającą jednak dokładnie samego procesu historycznego, w jakim relacje między obydwojma tymi wzorcami przebiegały. W szczególności uznanie Boga za symbol Prawa albo uzna-

nie pełnienia przez Prawo funkcji Boga nie musi być ani powszechne, ani nieodwracalne. To jednak jest już w mniejszym stopniu zmartwieniem filozofa, w większym natomiast – politologa. Tu jednak występuję przede wszystkim w tej pierwszej roli.

Jednocześnie pragnę zauważyć, że w opisie biblijnym nakładają się na siebie obie – logiczna i historyczna – sekwencje, w jakich relacja Boga i Prawa się rozwija. Sekwencja logiczna, zgodnie z którą Bóg (który jako forma bytu wyższego od samego początku występuje w Księdze jako dany, jako preegzystujący) organizuje kulturę i rządzi najpierw bez pomocy Prawa, potem za jego pośrednictwem, by wreszcie przekazać ludziom trud jego stanowienia, gwarantując go jedynie swoim autorytetem, by ostatecznie również tę funkcję scedować na nowych Prawodawców; otóż sekwencja ta ustępuje i daje się do pewnego stopnia przesłonić sekwencji historycznej, odmiennej w szczególności w fazie końcowej, oznaczającej radykalne przywrócenie boskiego autorytetu kosztem równie radykalnego (choć na szczęście nie jednoznacznego) pomniejszenia autorytetu Prawa. Jak widać z powyższego, związek obu sekwencji nie zostaje całkiem zerwany; siła sekwencji logicznej (która okazuje się tym samym nie czysto logiczna, ale w takim samym stopniu również historyczna) polega na tym, że Prawo nie tylko nie zostaje wyeliminowane, ale nie zostaje również – mimo pewnych wysiłków – zaprzepaszczone jego samodzielna funkcja metafizyczna i polityczna. Ale to by nas już wyprowadzało daleko poza obszar biblijnych archetypów. Dlatego wróćmy do samej Biblii, a ściślej – przejdźmy wreszcie do jej zawartości.

Pierwsze, co się nam narzuca gdy do niej przechodzimy, a właściwie – zanim jeszcze na dobre do niej sięgniemy – to jedna z nazw samej tej Księgi. Nazwą tą jest mianowicie „Przymierze”. Otwierając Księgę natykamy się od razu, lepiej nawet powiedzieć: na początku – natykamy się na Boga, stwarzającego niebo i ziemię, a więc byt niższy i wyższy. Może to stwarzać wrażenie, że u absolutnego początku (a w sprawach zasadniczych interesować nas może tylko absolutny początek) mamy właśnie Boga jako stwórcę wszystkiego. Kłopot jest mniejszy (właściwie w ogóle nie ma żadnego kłopotu), kiedy traktujemy Boga jako synonim bytu wyższego, gdzie nie są jeszcze dobrze rozdzielone kwestie usytuowania i sprawstwa owego wyższego bytu, nie mówiąc o subtelniejszych problemach związanych z jego charakterem i strukturą. Co innego, jeśli chcemy opowiedzieć o Stwórcy i jego stworzeniu potraktować dosłownie. Bo oto zanim otworzymy Księgę (albo może później, nie ma to zasadniczego znaczenia) dowiadujemy się, że oprócz „Pisma świętego”, „Biblii” względnie „Pię-

cioksiągu Mojżeszowego” nosi ona nazwę Tory, czyli Prawa, a w innej wersji jeszcze bardziej dobitną nazwę „Przymierza”. O ile Prawo może być rozumiane (choć nie musi), jako wola władzy, definiująca odbiorcę normy jako zobowiązanego do posłuszeństwa, o tyle Przymierze od samego początku zawiera w sobie przynajmniej do pewnego stopnia zrównoważoną relację między stronami: żadna z nich nie przywłaszcza sobie pełni prawotwórczej kompetencji, pozostawiając drugiej – wyraźnie słabszej – podporządkowany status adresata normy, lecz, przeciwnie, każda ze stron jest przez drugą uznawana za kompetentną w stanowieniu zasad. Tak więc od samego początku Bóg ujęty zostaje niejako w nawias, by nie rzec – w cudzysłów: ujęty zostaje w ramę Przymierza. Bóg ujęty w ramę to już nie absolut, nie absolutny władca przyrody i kultury, nie samowładny twórca norm postępowania, lecz wewnętrzny element kulturowego uniwersum. Do rangi absolutu, a więc formy bytu wyższego, najwyraźniej zostało tu podniesione Prawo („Tora”) i „Przymierze”, a dokładniej – Prawo pojęte jako Przymierze.

Jak już mówiłem, nie od razu staje się to zupełnie jasne. Czytając kategoryczne stwierdzenie o tym, że „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” (Rdz 1,1) mimo woli zapominamy, że na początku było Przymierze, że na początku było Prawo pojęte jako Przymierze. Przyjmujemy więc za dobrą monetę kolejne informacje o bytotwórczej aktywności Boga, zarówno w zakresie bytotwórstwa przyrodniczego, jak i ponadprzyrodniczego: Bóg niemal od początku próbuje formułować absolutne normy. A wśród nich normę podstawową, czyli normę posłuszeństwa. Normę taką udaje mu się rzeczywiście sformułować, a nawet ogłosić, ale nie udaje mu się uzyskać dla niej na dłuższą metę statusu normy absolutnej. Nie udaje mu się podnieść normy absolutnego posłuszeństwa do rangi Prawa.

Nie znaczy to oczywiście, że absolutne posłuszeństwo nie miało nigdy takiej rangi. Zanim zostało zerwane jabłko z drzewa wiadomości złego i dobrego, absolutne posłuszeństwo miało status prawa. Celowo piszę tym razem „prawo” z małej litery, chodzi tu bowiem o prawo przyrody. Próba uczynienia zeń zarazem Prawa, czyli reguły porządku społecznego, od razu natknęła się na przeszkodę nie do przewyciężenia: na opór ze strony tych, których prawo przyrody usiłowało zatrzymać w obrębie samej przyrody. Aby prawo przyrody mogło stać się Prawem, musiało zostać zanegowane: musiała zostać zanegowana reguła absolutnego posłuszeństwa. Ażeby prawo przyrody mogło ustąpić miejsca Prawu, posłuszeństwo musiało się swoim statusem absolutu podzielić z wolnością – z samodzielnym, na własne ryzyko i odpowiedzialność podejmowanym roz-

strzygnięciem, co dobre a co złe. Zerwanie jabłka przygotowało grunt dla Prawa.

Bóg jednak nie od razu pogodził się z faktem, że jest tylko postacią z Księgi, zatytułowanej „Przymierze”. Wprawdzie dość szybko powściągnął swój gniew, zdając się akceptować nową sytuację (Rdz 3, 22), wkrótce jednak podjął się prowokacji: samo przez się świadczy to już o nowej sytuacji, jako że władza absolutna nie potrzebuje uciekać się do takich metod. Mianowicie bez dania racji sprowokował Kaina do zabicia brata (Rdz 4, 4). Wkrótce po tym zawarł wprawdzie przymierze z Noem, ale najwidoczniej nowa zasada porządku społecznego niedostatecznie się jeszcze w nim ugruntowała (powiedzmy, że natura ludzka wyrażona w Bogu w jeszcze nie wystarczającym stopniu przedstawiała się na porządek kultury, zresztą samo to „przymierze” miało wyraźnie jednostronny charakter), bo ledwie zawarł dość już wyważone przymierze z Abrahamem (Rdz 17, 2 i n.), poddał go nie mniej perfidnej, chociaż nie tak tragicznej w skutkach prowokacji (Rdz 22, 2 i n.). Mianowicie wymusił na nim szantażem czynną, chociaż milczącą, deklarację absolutnego posłuszeństwa.

Biblia pokazuje, że byt wyższy, „Bóg”, zmienia się i rozwija: z jednej strony nie bez wysiłku przychodzi mu wyrzeczenie się stosowania gołej siły celem wymuszenia posłuszeństwa (prowokacja, potop, szantaż), z drugiej jednak coraz to wzbogaca swoją ofertę przymierza; warto też zauważyć, że również człowiek w swoich rozmowach z Bogiem potrafi się już targować o warunki (Rdz. 18, 23 i n.); również po stronie człowieka rośnie świadomość bycia podmiotem Prawa jako Przymierza.

Największym bodaj wydarzeniem w biblijnej historii narodu żydowskiego jest przymierze z Bogiem dotyczące nadania ludowi prawa. Wprawdzie przymierze to ma jeszcze wszelkie cechy jednostronnego nadania, jednak fakt, iż lud żydowski nie od razu te prawa przyjmuje, świadczy o tym, że nie jest on tu wyłącznie stroną bierną. Sceneria spotkania z Bogiem, politycznie funkcjonalne pośrednictwo Mojżesza i proste nieposłuszeństwo, znajdujące wyraz w zniszczeniu pierwszych tablic, świadczą o tym, że do w pełni rozwiniętego Prawa jako Przymierza jest jeszcze daleko. Jednak uporczywe podkreślanie przez Pismo takiego właśnie statusu owego Prawa świadczy o tym, że nawet to w przeważającej mierze narzucone Prawo było właśnie formą Przymierza, chociaż formą jeszcze nie w pełni rozwiniętą. Bóg, który do niedawna jeszcze sam nie bardzo mógł się wdrożyć do tego nowego pojmowania Prawa, chociaż sam był już niejednokrotnie inicjatorem przymierzy (pamiętamy chociażby, jak się obszedł z Hiobem), tym razem od początku wyraża zaniepoko-

jenie niedojrzałością, a tym samym nieskutecznością, dotychczasowej formy Przymierza. Podobnie jak we wcześniejszych epokach gniewa się na swój lud za to, że ten nie dotrzymuje Przymierza, jak gdyby sam do tej pory był pod tym względem wzorem postępowania. Ale na plan pierwszy wysuwa się tu już nie obrażona duma, lecz troska o porządek społeczny i jego adekwatną formę, która nie byłaby już mniej lub bardziej mechanicznym przedłużeniem prawa przyrody – nie byłaby już oparta na sile i posłuszeństwie, lecz na jakiejś nowej regule. Prawo *nadane* ludowi przez absolutną władzę Boga-Króla jest właśnie taką ciągle jeszcze nie dość adekwatną formą bytu wyższego. W trosce tej jest już zapowiedź Przymierza nowego.

Trzeba przyznać, że w tej trosce o nowy, adekwatny kształt Prawa byt wyższy przejawia ogrom heroizmu: Bóg, decydując się na nowe Przymierze, musi się po raz drugi zaprzeć samego siebie. Pierwszy raz zaparł się siebie, zrezygnował z części swego absolutnego statusu, gdy swym protestem wobec arbitralnej władzy, władzy nad tym, co wyższe, nad dobrem i złem, kobieta wymusiła na nim uznanie ludzkiej podmiotowości i wolności. Tym razem musiał się zaprzeć siebie radykalnie i ostatecznie: jeśli Prawo nie ma być dla ludzi czymś obcym i zewnętrznym, sami muszą wziąć na siebie odpowiedzialność nie tylko za jego przestrzeganie, ale również za jego tworzenie – zewnętrzne źródło i zewnętrzna gwarancja powodują, że ciągle siła jest nad Prawem, a więc Przymierze nie może się stać (Prawo równe Przymierzowi nie może się stać) nadrzędną zasadą porządku społecznego. Bóg wycofuje się z Prawodawstwa. Nie bez znaczenia jest tu zapewne nieczyste sumienie samego Boga – nie mógł przecież nie wiedzieć, że nie tylko ludzie ugrzęźli w grzechu, ale sam on też niejednokrotnie swoje prawo naruszał. Szukając jednak sposobu na to, by, jak powiedzą później, nie wylać dziecka wraz z kąpielą, nie zaprzepaścić nadrzędnej rangi Prawa, nie dopuścić do jego desakralizacji, posyła swego Syna, by, jako Człowiek, w przymierzu z człowiekiem prawo tworzył i wspólnie z nim je gwarantował. Od tej pory Prawo nie miało być już wyrazem jednostronnej woli, choćby i najwyższej, wprowadzanej w życie pod groźbą sankcji, ale wyrazem i formą Przymierza człowieka z człowiekiem. Na tym miało polegać owo zapowiadane przez Proroków Nowe Przymierze.

Ale z jakiego materiału kulturowego ta nowa Zasada, nie będąca już tożsama z posłuszeństwem, a zatem i z panowaniem, ale właśnie z Przymierzem, miałyby zostać skonstruowana? Jaka strukturę miałyby mieć ta nowa relacja, ażeby Prawo jako reguła porządku społecznego mogło być samowystarczalne, niezależne od siły jako jego zewnętrznej gwarancji?

Taki materiał kulturowy w Piśmie jest i z niego właśnie próbowano skonstruować Nowe Przymierze. Tym materiałem jest pewna, radykalnie odmienna od pozostałych, norma, która, w przeciwieństwie do nich, ma od samego początku charakter normy uniwersalnej. Nie nakazuje bogatym, żeby byli dobrzy dla biednych, pozostawiając na polu część zbiorów, nie nakazuje potomkom Abrahama obrzezania jako symbolu posłuszeństwa Bogu, nie nakazuje zabijania niewiernych ani powstrzymywania się od zabijania pozostałych. Normy te, i wszystkie pozostałe, oprócz jednej, zakładają, że kto inny nakazuje lub zakazuje, kto inny słuca. Kto inny prawo narzuca, kto inny zobowiązany jest do jego przestrzegania. Kto inny rozkazuje – nakazuje coś lub czegoś zakazuje, kto inny winny mu jest posłuszeństwo. Prawo takie nie jest w istocie prawem, jest *prawopodobną* formą posłuszeństwa, a więc jest ciągle tylko przedłużeniem konieczności przyrodniczej, przedłużeniem zasady siły, jaką się rządzi sama natura. Jest przedłużeniem *naturalnego prawa* siły.

Prawo równe Przymierzu musi być zbudowane inaczej. Rozkazodawca, prawodawca, twórca normy i jej gwarant musi być jednocześnie jej odbiorcą, winnym jej posłuszeństwo. Zaś odbiorca normy (co tylko na pozór jest tym samym, bo każdorazowo chodzi o drugiego człowieka) musi być zarazem jej twórcą, musi być prawodawcą i gwarantem przestrzegania Prawa. Wtedy dopiero można mówić, że Prawo jest równe Przymierzu, że Przymierze, oparte o takie rozumienie Prawa, jest rzeczywiście Nowym Przymierzem, a nie tylko odmianą, choćby i bardziej rozwiniętą, Przymierza starego, w ramach którego Władza nieco tylko więcej, niż w przymierzach poprzednich, ustępuje ze swego absolutu poddanym.

W Księdze Kapłańskiej (19,18), pośród dziesiątków, a może setek innych „przykazań”, ukryta jest norma, która, przy całej swojej prostocie, spełnia powyższe warunki. Norma ta zwana jest pospolicie „przykazaniem miłości bliźniego”. Nie jest ona, wbrew nazwie, a raczej nie jest przede wszystkim, nakazem miłowania. Mimo, iż zaczyna się „tradycyjnie” od słowa „będziesz”, sugerującego zewnętrzną wobec samej normy siłę, narzucającą ją i egzekwującą, znacznie istotniejsze jest to, że jako jedyna, norma ta może się obyć bez tego zewnętrznego czynnika. Dzieje się tak za sprawą wzajemności i symetrii, wbudowanej w normę, za sprawą wbudowanej w nią reguły wzajemnych wymagań. „Tradycyjne” prawo może być uznane jedynie za błąd cień Przymierza, i to jedynie za sprawą pewnych czynników zewnętrznych, w rodzaju sceptycyzmu Abrahama co do jego i jego żony zdolności prokreacyjnych, czy tegoż Abrahama targowania się o dziesięciu sprawiedliwych (bo już jego potulność wobec roz-

kazu zabicia syna jest tu zaprzeczeniem jakiegokolwiek wzajemności), a także za sprawą zupełnie niekonstruktywnego sprzeciwu Izraelitów wobec pierwszej próby narzucenia im Prawa. Inaczej rzecz się ma z przykazaniem miłości bliźniego, którego kochać należy „jak siebie samego”. Właśnie za sprawą owego „jak siebie samego” dokonuje się w rozumieniu prawa prawdziwa kulturowa rewolucja. Początkowo rewolucja ta dokonuje się tylko na papierze, zważywszy zupełnie nie wyróżniony status tego przykazania w Starym Testamencie. Formuła „kochania bliźniego jak siebie samego” wprowadza do prawa zasadę wzajemnych wymagań, gdy tymczasem prawo w tradycyjnym rozumieniu sprowadzało się wyłącznie do wymagań jednostronnych. To właśnie ta zasada wzajemnych wymagań miała się stać fundamentem Przymierza nowego.

Powiedzmy od razu, że projekt Nowego Przymierza powiódł się tylko częściowo. A było to tak.

Przede wszystkim istniała wśród ludu skłonność do zawężającej interpretacji pojęcia „bliźni” – skłonność do tego, by zaliczać do nich tylko krewnych i współplemieńców. Dlatego Nowy Testament, zamiast się skupić dokładniej na relacji Miłości i Prawa, zajął się, chcąc nie chcąc, sprecyzowaniem pojęcia „bliźni” poprzez jednoznaczne zaliczenie do nich także „nieprzyjaciół”, których też należy miłować (Mt 5, 44). Wprawdzie Jezus z niepotrzebną przesadą (uzasadnioną chyba narastającą tendencją do zastąpienia Prawa przez Miłość, zamiast nadania mu struktury jak w przykazaniu z Księgi Kapłańskiej) bronił każdej litery starotestamentowego Prawa. Ostatecznie nie zdecydował się jednak na zastąpienie miłości do autorytetu najwyższego i autorytetów pochodnych miłością do samego Prawa, zbudowanego na zasadzie wzajemności wymagań. Borykając się zapewne z żywą wciąż wówczas (bo przecież żywą jeszcze i dziś) etyką „oko za oko”, starał się zadać jej cios zalecając nadstawianie „drugiego policzka”, co w żaden sposób nie mogło sprzyjać skonstruowaniu Przymierza prawdziwie nowego. I tak się rzeczywiście stało: rewolucyjna w stosunku do starej moralności zasada pokory zinstytucjonalizowana została w późnym antyku, a następnie w średniowieczu w postaci despotycznego państwa i różnych form społecznego poddaństwa, odwołujących się do wymogu chrześcijańskiej pokory. Czy to za sprawą braku czasu, czy trudu średniowiecznych twórców chrześcijańskiego kanonu, zasada wzajemnych wymagań, sformułowana w starotestamentowym przykazaniu miłości bliźniego, nie uzyskała rangi pierwszorzędnej zasady prawnej. Tę rangę uzyskała, a właściwie utrzymała, zasada bezwarunkowej miłości do Boga. Przykazanie miłości bliźniego otrzymało w nowej redakcji status

drugorzędnej, wspomagającej normy, nakazującej miłowanie „bliźnich” w zakresie i formach, narzuconych przez najwyższy autorytet. Do ostatecznej degradacji przeznaczonego do roli najwyższej metafizycznej zasady przykazania miłości bliźniego i zastąpienia go przez **miłość bezwarunkową jako archetyp przyszłych despotii, autorytaryzmów i totalitaryzmów** przyczynił się w szczególności Paweł z Tarsu. Za jego sprawą kultura basenu Morza Śródziemnego zamiast Przymierza nowego otrzymała – i przechowała na długo – poprawione na gorsze przymierze stare.

Przed wszystkim poddał Paweł destrukcji samą kategorię Przymierza. Związek może i nie całkiem równych, ale jednak uznających wzajemnie swą podmiotowość stron porozumienia zastąpił jego karykaturą, opartą na zasadzie jednostronnego oddania się słabego silnemu (Rz 4, 13). „Przymierze” według Pawła to już nie porozumienie, w ramach którego słabszy domaga się od silniejszego uznania w nim partnera, uzyskując tym samym status podmiotu, lecz całkowicie pionowa, hierarchiczna i pozbawiona jakiegokolwiek wzajemności, jednostronna relacja władzy i wiary. Wprawdzie do Pawła należą słowa, że „miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13, 10), ale to on również stwierdził autorytatywnie, że **wszelka władza pochodzi od Boga** (Rz 13, 1), **a nie od Prawa**. Wprawdzie to Paweł powiedział, że „całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” (Gal 5, 14), ale zaraz potem dodał, że niewolą jest poddanie się Prawu (Gal 5, 18), skądinąd przecież Prawu wypełnionemu, wedle słów samego Pawła, przez przykazanie miłości bliźniego, a nie przez prosty nakaz posłuszeństwa. Jeśli dodamy do tego, że Prawo jest według Pawła przekleństwem (Gal 3, 10), że od czasu nadejścia Chrystusa i wiary (Gal 3, 19; 24) nie jest ono już potrzebne, a także uprzytomnimy sobie, jak wzniosły hymn skomponował Paweł na cześć miłości (1 Kor 13, 1-13), zrozumiemy, że nie połączenie miłości i prawa leżało mu na sercu, nie „wypełnienie Prawa przez miłość”, lecz ich drastyczne przeciwstawienie i zastąpienie Prawa przez miłość. Ale miłość przeciwstawiona Prawu nie może być już tą miłością opatrzoną klauzulą „jak siebie samego”. Musi być opatrzoną klauzulą „bardziej”. I tu właśnie ujawnia się manipulacja, dokonana przez Pawła na „miłości chrześcijańskiej”.

Miłość „zwyczajna”, chociaż nie jest miłością bezwarunkową, przeciwnie, jest z zasady związana z oczekiwaniem wzajemności, oznacza jednak miłowanie „bardziej”, a nie po prostu „jak siebie samego”; dlatego, nawiasem mówiąc, przykazanie to nie traktuje w gruncie rzeczy o miłości.

Ale i w miłości „zwyczajnej” zdarza się kochać bezwarunkowo, na dłuższą metę oznacza to jednak zawsze nie miłość, lecz poddanie. Zwłaszcza tam, gdzie mamy do czynienia z porządkiem kulturowym i politycznym. Zgoda udzielona „bytowi wyższemu” na to, by mógł wymagać od nas bezwarunkowej miłości, oznacza wprawdzie, że u podstaw kultury zawsze znajduje się przymierze (skoro bez takiej wstępnej zgody nie ma poddaństwa), ale nie oznacza, że w efekcie takiego przymierza nie możemy się wyzbyć statusu podmiotu. Tym bardziej, kiedy siła przeważa nad Prawem, a więc nad zasadą wzajemnych wymagań. Miłość „nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego” (1 Kor 13, 5) i jest czymś pięknym tak długo, dopóki może się spodziewać dla siebie tego samego. Kiedy jednak spotyka się z popartym groźbą użycia siły żądaniem tego, co sama może dać tylko dobrowolnie, mamy wówczas do czynienia nie z miłością, lecz z gwałtem. Przeciwnością gwałtu jest w kulturze i w polityce Prawo – pod warunkiem, że jest rozumiane jako Przymierze, pod warunkiem, że spełnia sformułowane już w Starym Testamencie kryterium wzajemności.

Summary

Political position of the Catholic Church in Poland, eclectic nature of constitutional principles of the 1997 Constitution as well as persistent attempts made to acknowledge the Christian character of the European Union pose a question about the actual meaning of Christian values as well as their attitude to democratic values and principles. Addressing this question the author analyzes the notion of authority and law in the Old and New Testament. He refers to the authoritarian interpretation of these notions in Catholicism and in particular to the secondary and inferior commandment of loving ones' neighbor, which is subordinated to the commandment of unconditional subjection to the Highest Authority.