

Michał Gierycz

CHRZEŚCIJAŃSTWO I UNIA EUROPEJSKA

Rola religii
w procesie integracji
europejskiej

Wydawnictwo WAM

Instytut Politologii UKSW

Kraków-Warszawa 2008

© Wydawnictwo WAM, 2008

© Michał Gierycz, 2008

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz

prof. dr hab. Konstanty A. Wojtaszczyk

Redakcja

Grzegorz Korczyński

Projekt okładki

Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7505-178-0 (Wydawnictwo WAM)

ISBN 978-83-928022-0-4 (Instytut Politologii UKSW)

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 012 62 93 200 • faks 012 429 50 03

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 012 62 93 254-256 • faks 012 430 32 10

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej

KSIĘGARNI INTERNETOWEJ

<http://WydawnictwoWAM.pl>

tel. 012 62 93 260 • faks 012 62 93 261

Drukarnia Wydawnictwa WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

wydawnictwowam.pl

Spis treści

Wykaz skrótów	8
Wprowadzenie	11

ROZDZIAŁ 1

Teologia polityczna – zagadnienia teoretyczne	19
1.1. Teologia polityczna: „typy idealne”	22
1.1.1. Teologizacja polityki	23
1.1.2. Polityzacja religii	30
1.1.3. Teologia polityki	37
1.1.4. Sekularyzacja pojęć teologicznych	46
1.2. W kierunku adekwatnego modelu teologii politycznej	52
1.2.1. Założenia metody badawczej	52
1.2.2. Kategoria zasady	59
1.2.3. Kategoria kanałów transmisji	70

ROZDZIAŁ 2

Zasada solidarności	74
2.1. Zasada solidarności w katolickiej nauce społecznej	79
2.2. Zasada solidarności w Unii Europejskiej – wymiar teoretyczno-normatywny	90
2.2.1. Normatywne ramy zasady solidarności	94
2.2.2. Solidarność jako zobowiązanie względem dobra wspólnego ..	102
2.2.3. Solidarność wewnątrz UE	109
2.2.4. Solidarność jako zobowiązanie względem obywateli	118
2.2.5. Solidarność jako zobowiązanie <i>ad extra</i>	125
2.3. Zasada solidarności w Unii Europejskiej – wymiar funkcjonalny ..	132

2.3.1. Solidarność polityczna	132
2.3.2. Solidarność ekonomiczna	145
2.3.3. Dobro obywateli	159
2.3.4. Solidarność zewnętrzna	165
2.4. Wnioski	172

ROZDZIAŁ 3

Zasada pomocniczości	177
3.1. Zasada pomocniczości w katolickiej nauce społecznej	181
3.2. Zasada pomocniczości w Unii Europejskiej	
– wymiar teoretyczno-normatywny	190
3.2.1. Dwie pomocniczości: fasadowa i „autorska”	192
3.2.2. Przedmiotowy i podmiotowy zakres pomocniczości	199
3.2.3. Przyporządkowanie zasady pomocniczości	204
3.2.4. Ukierunkowanie przepływu kompetencji i dynamika pomocniczości	208
3.3. Zasada pomocniczości w Unii Europejskiej – wymiar funkcjonalny	214
3.3.1. Pomocniczość w działalności Komisji Europejskiej	215
3.3.2. Pomocniczość w świetle orzecznictwa ETS	224
3.3.3. Transgresje unijnej pomocniczości	229
3.4. Wnioski	237

ROZDZIAŁ 4

Zasada jedności w różnorodności	242
4.1. Zasada jedności w różnorodności w eklezjologii katolickiej	243
4.2. Zasada jedności w różnorodności w Unii Europejskiej	
– wymiar teoretyczno-normatywny	252
4.2.1. Przedmiot zasady jedności w różnorodności	253
4.2.2. Gwarancje różnorodności kulturowej w prawie UE	261
4.2.3. Więzy europejskiej jedności	267
4.2.4. Dwa modele integracji	271
4.3. Zasada jedności w różnorodności w Unii Europejskiej	
– wymiar funkcjonalny	278
4.3.1. Polityka kulturalna	279
4.3.2. Polityka kulturowa	288
4.3.3. Kulturowe konsekwencje integracji europejskiej	298
4.4. Wnioski	307

ROZDZIAŁ 5

Kanały transmisji	311
5.1. Kulturowy kanał transmisji	312
5.2. Eklezjalne kanały transmisji	319
5.2.1. Poziomy oddziaływanie	323
5.2.2. Aktualizacja zasad teologicznych w przestrzeni politycznej ...	328
5.2.3. Kościelny lobbying	340
5.3. Polityczne kanały transmisji	345
5.3.1. Transmisja poprzez bezpośrednie odwołanie do świadomości społecznej	347
5.3.2. Transmisja poprzez elity polityczne: sekularyzacja jako adaptacja	349
5.3.3. Transmisja poprzez elity polityczne: sekularyzacja jako modyfikacja	360
5.4. Wnioski	373
Zakończenie	375
Bibliografia	381
Aneks	407
Zasady solidarności, pomocniczości i jedności w różnorodności w świetle postanowień Traktatu Lizbońskiego	407
1. Zasada solidarności	407
2. Zasada pomocniczości	414
3. Jedność w różnorodności	423
Summary	430

Wprowadzenie

Zajmowanie się relacją chrześcijaństwa i polityki w toku integracji europejskiej wydaje się zadaniem poniekąd niestosownym. Ostatecznie, jak zauważył Joseph Weiler, właściwie w żadnej z istotnych książek „o naturze integracji europejskiej, o jej przeszłości, założeniach teoretycznych, ogólnym przebiegu [...] [nie odnajdziemy] ani jednej wzmianki, choćby najmniejszej aluzji do chrześcijaństwa”¹. W konsekwencji zapytać można, czy w ogóle jest o czym mówić. Pytanie to stanie się wręcz natarczywe, gdy spojrzymy na Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy, tudzież Traktat Lizboński. Jak wiadomo, Konwent Europejski przygotowujący Konstytucję, jak również aprobująca jego ustalenia Konferencja Międzyrządowa, stanęły na stanowisku, iż chrześcijaństwo nie wymaga zauważenia i docenienia nawet w toku artikulacji symbolicznych i aksjologicznych podstaw Unii Europejskiej. Efektem długotrwałych nacisków na Prezydium Konwentu „chrześcijańskiego lobby” stało się ostatecznie odwołanie do, bliżej nieokreślonej, religijnej spuścizny Europy. Takie właśnie

¹ Joseph H. H. Weiler, *Chrześcijańska Europa*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, Poznań 2003, s. 24.

odwołanie znajduje się obecnie w zmodyfikowanej przez Traktat Lizboński wersji Traktatu o Unii Europejskiej².

Valéry Giscard d'Estaing, kwestionując potrzebę odwołania się w jakiegokolwiek formie do Boga w Traktacie Konstytucyjnym, wyjaśniał, że „Europejczycy żyją w świeckim systemie politycznym”³. Punkt widzenia d'Estainga jest wyrazem nierzadkiego w europejskich elitach politycznych założenia⁴, że religia, jako kategoria przynależąca co najwyżej przestrzeni prywatnej, nie ma w zasadzie żadnego znaczenia dla sfery politycznej⁵. Świeckość zdaje się tu być synonimem swoistej nieprzemakalności obszaru polityki: od religii oddziela ją wysoki i głęboko osadzony mur. Założenie to, czy raczej, patrząc od strony funkcjonalnej, aksjomat, naznacza przy tym współcześnie nie

² Por. art. 1.1.a, który stwierdza, iż do preambuły TUE „dodaje się motyw drugi w brzmieniu: „INSPIROWANI kulturowym, religijnym i humanistycznym dziedzictwem Europy, z którego wynikają powszechne wartości, stanowiące nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka, jak również wolność, demokracja, równość oraz państwo prawne”, *Traktat z Lizbony zmieniający Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską* (dalej: *Traktat Lizboński*) Dz.U. UE C306/10 z 17.12.2007, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2007:306:0010:0010:PL:PDF>, stan na luty 2008.

³ Mirosław Ikonowicz, *Co zrobić z invocatio Dei?*, [w:] „Przeгляд”, nr 10/2004.

⁴ *De facto* takie spojrzenie na rolę religii zaprezentowały elity europejskie już w toku uchwalania Karty Praw Podstawowych. W tym akcie, o znaczącej roli dla określenia tożsamości zjednoczonej Europy, również nie znaleziono miejsca dla odwołania do chrześcijaństwa.

⁵ Jest to, co warto nadmienić, przekonanie zupełnie obce polityce i politologii amerykańskiej. Choć Sąd Najwyższy USA za naruszenie Konstytucji uznaje „każdą, nawet minimalną, więź między państwem a takim czy innym Kościołem” (Guy Haarscher, *Laïcité*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2004, s. 117), to jednocześnie religia pozostaje „główną siłą amerykańskiej polityki, tożsamości i kultury” (Walter Russell Mead, *God's Country?*, [w:] „Foreign Affairs”, Sept./Oct. 2006), do tego stopnia, iż, przykładowo, w jesiennym wydaniu „Foreign Affairs” z roku 2006 podjęto analizę wpływu zmian religijnych w Stanach Zjednoczonych na amerykańską politykę zagraniczną. Zauważyć dla równowagi należy, iż część badaczy europejskich, również wskazuje na istotne znaczenie religii dla kształtowania się i funkcjonowania systemów politycznych. Por. Edmund Wnuk Lipiński, *Meandry kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego w Europie Środkowej i Wschodniej*, [w:] „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka”, nr 2 (1) 2007.

tylko dyskurs polityczny, ale również naukową refleksję nad polityką. Proces ten trafnie zdiagnozował Ernst Wolfgang Böckenförde. Zwraca on uwagę, iż choć „przez tysiąclecia myślenie i teorie porządku politycznego w społeczeństwie były związane z wyobrażeniami religijnymi, a w czasach chrześcijańskich – również teologicznymi”⁶, to współczesna nauka o polityce wywodzi się z charakterystycznego dla przelomu XIX i XX wieku rozumienia naukowości, wedle którego „nauki polityczne i społeczne miały się opierać wyłącznie na racjonalnych, empirycznie weryfikowalnych stwierdzeniach i na gruncie tego założenia poznawać i wyjaśniać zjawiska społeczne i przejawy porządku”⁷. W konsekwencji swej genezy, politologia „wzięła w nawias” pytanie o Boga, stając się „nauką ateistyczną we właściwym znaczeniu”⁸. Tymczasem, zwraca uwagę Böckenförde, „kwestia Boga pozostaje pytaniem otwartym”, a zatem nie można jej pominąć w ramach teorii politycznej⁹. Jak zauważa, już klasyczne prace Webera i Schmitta stanowią wystarczający powód, by „nie uznać wykluczenia teologii z teorii politycznej i zerwania z nią relacji. Należy raczej uznać ją za czynnik teorii politycznej, którego nie należy pomijać – i to nie tylko teorii spekulatywnej, ale właśnie opartej na doświadczeniu”¹⁰.

Proces europejskiej integracji wydaje się tymczasem domagać, niejako w sposób szczególny, odpowiedzi na pytanie o swoje związki z chrześcijaństwem. Nie mam w tym kontekście na myśli jedynie jego genetycznego związku z aktywnością powojennej chadecji, choć polityczne konsekwencje tego faktu wydają się wciąż nie dość naświetlone i także do nich odnoszę się w niniejszej pracy. Myśląc o związkach chrześcijaństwa i integracji, mam na uwadze pewne, oczywiście nie wszystkie, generalne zasady, którymi kieruje się ten proces, dostrzegal-

⁶ Ernst Wolfgang Böckenförde, *Teoria polityki a teologia polityczna. Uwagi na temat ich wzajemnego stosunku*, [w:] „Teologia Polityczna”, nr 3/2005-2006, s. 301.

⁷ Ibidem, s. 302.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 303.

ne tak w prawie europejskim, jak i praktyce politycznej, zdające się pozostawać w związku z refleksją lub praktyką eklezjalną. Związek ten, dodajmy, sugerują niektóre wypowiedzi tak strony kościelnej, jak i europejskich elit politycznych. By nie pozostawać gołosłownym: nie jest praktykowane, by Papież w swym oficjalnym wystąpieniu twierdził, iż dewiza jakiejś wspólnoty politycznej zapożyczona została z doświadczenia eklezjalnego. Tymczasem w *Ecclesia in Europa* w paragrafie dotyczącym struktur europejskich, czytamy, iż to od Kościoła katolickiego „pochodzi wzorzec istotnej jedności w różnorodności kulturowych form wyrazu [...] poczucie tego co jednoczy, ponad tym co różni”¹¹. Równie nieczęsto zdarza się, by Konferencja Episkopatu definiowała istotę projektu politycznego, a do tego jeszcze, by ta definicja pokrywała się z przekonaniem dominującym wśród elit politycznych w ten projekt zaangażowanych. Tymczasem chyba właśnie z taką sytuacją mieliśmy do czynienia w przypadku dokumentu COMECE o wymownym tytule „Solidarność jest duszą Unii Europejskiej”¹². Wreszcie, równie zaskakujące, przynajmniej z perspektywy zarysowanego powyżej ateistycznego aksjomatu, wydają się słowa przewodniczącego Konwentu Valerego Giscarda d’Estainga, zdeklarowanego zwolennika radykalnego rozdziału państwa i Kościoła, z pełnym przekonaniem twierdzącego, iż jedna z podstawowych zasad prawnych Unii jest zasadą „wymyśloną przez Kościół katolicki”¹³. Nie miał bowiem co do tego wątpliwości w odniesieniu do zasady pomocniczości.

¹¹ Jan Paweł II, *Adbortacja apostolska ‘Ecclesia in Europa’ Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i do diakonów, do zakonników i do zakonnic oraz do wszystkich wiernych świeckich po synodzie biskupów o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy* (dalej: *Ecclesia in Europa*) [116], [w:] *Adbortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 719.

¹² Commissio Episcopatumum Communitatis Europensis, *Solidarity is the soul of European Union*, http://www.comece.org/upload/pdf/com_solidar_040424_en.pdf, stan na marzec 2007.

¹³ Valery Giscard d’Estaing, *Europa pod ścianą*, wywiad Jędrzeja Bieleckiego, [w:] „Rzeczpospolita” z 26/27.11.2005.

Teologia polityczna – zagadnienia teoretyczne

Pojęcie teologii politycznej wydawać się może problematyczne, jeśli nie wewnętrznie sprzeczne. Teologię definiuje się jako naukę, której przedmiotem jest sam Bóg¹, a zatem byt transcendentny względem człowieka i świata. Tymczasem polityka, przynajmniej od kiedy pojęcie to zagościło w dyskursie europejskim za sprawą Wilhelma z Moerbeke², nieodłącznie związana jest „z czysto ludzkim stanem rzeczy w społeczeństwie, z jego podłożem i regułami gry”³. W konsekwencji, pojawić się może pytanie o możliwość istnienia takiej relacji między przestrzenią polityczną i religijną, którą adekwatnie można byłoby przyporządkować do kategorii „teologia polityczna”⁴. Z drugiej jednak strony, już sam fakt, że człowiek jest nie tylko *homo politicus*, ale i *homo religiosus*, nie pozwala uznać, iż sfery boska i ludzka nie spoty-

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 27.

² Pojęcie „polityczny” pojawiło się dopiero w tłumaczeniu *Polityki* dokonany przez Wilhelma z Moerbeke i stamtąd przeszło do rozważań i teorii ustrojowych. Por. Walter Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1985.

³ Walter Ullmann, *Średniowieczne korzenie...*, op. cit., s. 146.

⁴ Pytanie to wydaje się obecnie szczególnie wyostrzone, gdyż niejednokrotnie przyjmuje się jako aksjomat, iż wspólnota polityczna jest „duchowo ślepa i ignorancka”. Por. Raymon Plant, *Politics, theology and history*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

kają się wcale. Jak zauważa Marek A. Cichocki definitywne rozdzielanie porządków byłoby „sprzeczne [...] z doświadczeniem każdego wierzącego człowieka, w którego konkretnym losie spotykają się obie płaszczyzny”⁵. Paradoksalnie zatem, teologia polityczna okazuje się poniekąd naturalną konsekwencją kondycji ludzkiej, wymagającej „podejmowania prób intelektualnego uchwycenia wzajemnego związku istniejącego między religią a polityką, dwiema sferami, z którymi, z mocy własnego wyboru lub tradycji [...] związane jest w Europie życie każdego, kto żyje i chce żyć świadomie”⁶.

Na prawomocność twierdzenia o związku teologii i polityki wskazuje również fakt, iż samo pojęcie teologii pozostaje w genetycznym związku z refleksją polityczną. Jak zauważa Hanna Arendt, zawdzięczamy je Platonowi. Pojawiło się ono „w obrębie ściśle politycznej dyskusji, a mianowicie w *Państwie*, kiedy rozmowa dotyczy zakładania państw. Nowy, teologiczny bóg nie jest ani Bogiem żywym, ani bogiem filozofów, ani też pogańskim bóstwem; jest natomiast pewną dewizą polityczną, «miarą miar», a więc wzorcem, zgodnie z którym można zakładać nowe państwa i ustalać reguły postępowania dla społeczeństwa”⁷. W swoim pierwszym znaczeniu teologia *ex definitione* ma wymiar polityczny i służy „z jednej strony, legitymizacji opartego na rozumie porządku politycznego [...], z drugiej zaś, egzekwowaniu zasad tego porządku od społeczeństwa”⁸. Jak zauważa Piotr Mazurkiewicz, refleksja antyczna najpóźniej w początkach I wieku przed Chrystusem wypracowała przy tym wyrażenie *theologia politica* na oznaczenie boskiego kultu publicznego⁹. Zadaniem tak rozumianej teologii było tworzenie i obrona podtrzymującej państwo siły religii¹⁰.

⁵ Marek A. Cichocki, *To katechon*, [w:] „Civitas”, nr 8, s. 83-84.

⁶ *Od redakcji*, [w:] „Civitas”, nr 8, s. 7.

⁷ Hanna Arendt, *Co to jest autorytet?*, [w:] tejsze, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 162.

⁸ Piotr Mazurkiewicz, *Teologia polityczna czy teologia polityki?*, [w:] „Civitas”, nr 8, s. 177.

⁹ *Ibidem*, s. 178.

¹⁰ *Ibidem*, s. 179.

Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa problem teologii politycznej znacznie się komplikuje. W pismach św. Augustyna odnaleźć można intencję całkowitego odcięcia „chrześcijańskiej teologii nie tylko od samej treści antycznej teologii politycznej, ale również od stosowanego na jej oznaczenie terminu, jako nazbyt obciążonego”¹¹. Dążność ta wydaje się teoretycznie zrozumiała, gdyż, zgodnie z opisem Ewangelii, wcielony Bóg – Jezus Chrystus, nie pozwalał na polityczną interpretację swojej misji¹², wskazując na różną naturę porządków boskiego i politycznego¹³. Chrześcijaństwo, wraz z zawartą w nim ideą sekularyzacji świata¹⁴, zdawało się niejako wewnątrznie niekompatybilne z antyczną koncepcją teologii politycznej.

Tym niemniej, nie tylko za sprawą dzieł proariańskiego biskupa Euzebiusza z Cezarei, próbującego „ochrzcić” antyczną teologię polityczną, interesująca nas kategoria pozostała w dyskursie również w „świecie chrześcijańskim” i postchrześcijańskim, stanowiąc „żywą część refleksji nad polityką”¹⁵. W ramach, wyróżnionych wedle formalnych kryteriów przez Ernsta Wolfganga Böckenförde, trzech typów teologii politycznych¹⁶ ujmowanych bywa kilkadziesiąt interpretacji relacji religii i polityki, występujących w europejskiej myśli politycznej, filozoficznej i teologicznej od czasów konstantyńskich po

¹¹ Ibidem, s. 180-181. Szerzej na temat politycznych tematów u Augustyna w tymże artykule, jak również w artykule Marka A. Cichockiego, *Wieczny pokój u św. Augustyna. Teologia polityczna wobec filozofii politycznej*, [w:] „Teologia Polityczna”, nr 1/2003.

¹² Por. np. ucieczkę Jezusa w momencie, gdy lud chciał Go obwołać królem (J 6, 14), czy pouczenie Apostołów w sprawie ich politycznych ambicji (Mt 20, 20-28 lub Mk 10, 35-45).

¹³ Klasycznie przywoływaną perykopą jest tutaj Ewangelia św. Mateusza 22, 15-22, Marka 12,13-17 lub Łukasza 20, 20-26.

¹⁴ Por. Piotr Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy*, Instytut Politologii Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Warszawa 2001.

¹⁵ Dariusz Karłowicz, Marek A. Cichocki, *Teologia polityczna i pan Jourdain*, [w:] „Teologia Polityczna”, nr 1/2003, s. 3.

¹⁶ Ernst Wolfgang Böckenförde, *Politische Theorie und Politische Theologie*, [w:] J. Taubes (red.), *Der Fürst dieser Welt. C. Schmitt und die Folgen*, Wilhelm Fink Verlag, München 1983, s. 19 wyróżnia: instytucjonalną, apelatywną i jurystyczną teologię polityczną.

współczesność¹⁷. Oczywiście, typologia Böckenförde nie jest jedyną. Wspomnieć można, iż Siegfried Wiedenhofer w swojej monografii wyróżnia osiem sposobów rozumienia teologii politycznej¹⁸, a i tak nie są to wszystkie możliwe interpretacje¹⁹. Nie mając ambicji wskazania i przeanalizowania wszystkich możliwych znaczeń przypisywanych temu terminowi, niniejsza praca proponuje typologię teologii politycznych odwołującą się do kryterium materialnego: typy teologii politycznych wyróżnione będą według sposobu interpretacji relacji polityki i religii. Na tak naszkicowanym tle zostaną ukazane: znaczenie przypisywane kluczowemu dla niniejszej pracy terminowi oraz metoda zamierzonych badań.

1.1. Teologia polityczna: „typy idealne”

Wyróżnić można cztery typy związków teologii i polityki, określone w literaturze mianem „teologii politycznych”. Pierwsze dwa: teologizacja polityki i polityzacja religii wpisują się w pełni w definicję teologii politycznej zaproponowaną przez Hansa Meiera, widzącego w niej teorię polityczną, doktrynę polityczną albo określenie stanowiska politycznego, „zgodnie z którym sam teolog polityczny przyjmuje Objawienie Boga za najwyższy i ostateczny fundament”²⁰. Trzeci typ teologii politycznej kategorię tę odnosi do teologii polityki, a zatem wyprowadzania z refleksji religijnej generalnych zasad funkcjonowania przestrzeni politycznej. W tym obszarze zawierałaby się w du-

¹⁷ Por. Jacek Bartyzel, *Teologia polityczna*, na: www.konserwatyzm.pl/encyklopedia.php?id=156, stan na czerwiec 2006.

¹⁸ Siegfried Wiedenhofer, *Politische Theologie*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1976.

¹⁹ W numerze 8 „Civitas” poświęconym zagadnieniu teologii politycznej odnajdziemy omówienia teologii politycznych autorów, o których nie wspomina ani Böckenförde, ani Wiedenhofer (np. T. Hobbesa).

²⁰ Heinrich Meier, *Czym jest teologia polityczna? Wstępne uwagi na temat kontrowersyjnego pojęcia*, [w:] „Teologia Polityczna”, nr 1/2003, s. 182.

żej mierze böckenfördowska instytucjonalna teologia polityczna²¹. Zastrzec przy tym trzeba, iż zakwalifikowanie tego typu refleksji do teologii politycznej pozostaje kwestią sporną²². Czwarty typ teologii politycznej odwołuje się wprost do myśli Carla Schmitta, a zatem do charakterystycznego sposobu badania i interpretacji rzeczywistości politycznej, dopatrującego się analogii strukturalno-pojęciowych między teologią a polityką. Ten typ nazywany został sekularyzacją pojęć teologicznych²³.

1.1.1. Teologizacja polityki

Pierwszy typ teologii politycznej scharakteryzować można odwołując się do doświadczeń europejskiego średniowiecza²⁴. Koncepcje

²¹ Ernst Wolfgang Böckenförde, *Politische Theorie und Politische Theologie*, op. cit., s. 19.

²² Por. Piotr Mazurkiewicz, *Teologia polityczna...*, op. cit. Ów spór wynika głównie z faktu, iż rozumienie teologii politycznej zaproponowane przez H. Maiera nie uwzględnia w istocie specyfiki i odmienności przestrzeni sacrum i profanum – rzecz można, iż właśnie na ślepecie na tę odmiennność zasadzałyby się *differentia specifica* teologii politycznej. Tymczasem teologia polityki, choć wyprowadza z refleksji religijnej generalne zasady funkcjonowania przestrzeni politycznej, rozumie i szanuje autonomię i specyficzny charakter polityki. Szerzej na ten temat piszę w podrozdziale 1.3.

²³ Podkreślić przy tym należy, iż ostatni typ znaczenia teologii politycznej, w związku ze swoim odmiennie systematyzowanym zakresem materialnym, może wchodzić w relacje z poprzednimi innymi typami teologii politycznej. Dobrą egzemplifikacją takiego współwystępowania pierwszego i trzeciego typu teologii politycznej jest na przykład teologia polityczna Louisa de Bonalda (szerzej na ten temat w: Adam Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu 1789-1839*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2000).

²⁴ W dalszej charakterystyce odwoływać będą się głównie do średniowiecznego doświadczenia łacińskiej Europy, posilkując się jedynie okazjonalnie, celem uzupełnienia, przykładem teokracji bizantyjskiej. Zauważyć przy tym należy, iż nie tylko czas, ale i okoliczności zaistnienia modelu wspólnoty eklezjologicznej w Bizancjum i w Europie były odmienne, co powodowało nierzadko nieco inne rozłożenie akcentów w tym modelu teologii politycznej na Wschodzie i na Zachodzie. Na Wschodzie początki tzw. teokracji bizantyjskiej związane były z oficjalnym uznaniem wyznawania religii chrześcijańskiej przez cesarza Konstantyna (a następnie z zakazem innych wyznań). Wskutek zmiany stosunku Cesarstwa do Kościoła osłabiona niedawnymi prześladowaniami wspólnota kościelna została niejako inkorporowana przez silne państwo, które za chwilę uzna się

teologizacji polityki w tradycji europejskiej pojawiły się bowiem w specyficznym kontekście społeczno-politycznym, którego erozja rozpoczęła się wraz ze sporem o inwestyturę. Walter Ullmann nazywa go „kontekstem eklezjologicznym”²⁵, mając na myśli sytuację, w której fundamentem społecznej i politycznej tożsamości jest przynależność do Kościoła²⁶. Przedstawiany w tym miejscu model teologii politycznej jest zatem o tyle uniwersalny, o ile wspólnota polityczna funduje się w ramach wspólnoty religijnej, realizując jej cele i wartości.

Jak zauważa Walter Ullmann, „chrzest, oraz wpływ jaki jego przyjęcie wywierało na społeczeństwo, miały w okresie średniowiecza dużo większe znaczenie niż gotowa jest przyznać współczesna nauka”²⁷. Przyjęcie chrztu konstituowało nową „społeczność wieków średnich – społeczność wierzących w Chrystusa, pragnących spełniać dzieło Chrystusowe, niezależnie od tego ile to będzie kosztowało”²⁸. W społeczności tej zbawienie pozostawało rzeczywistą i podstawową troską człowieka²⁹ i za oczywiste uważano oczekiwanie, by „życie prywatne

nieomal za jej inkarnację. A zatem u początków stoi dwóch partnerów, z których zdecydowanie silniejszym jest państwo. Na Zachodzie natomiast wspólnota eklezjologiczna nie tylko ukształtowała się dużo później (VIII-IX wiek), ale i w zupełnie odmiennym stosunku państwa do Kościoła. Na terenach dotychczasowego *barbaricum* istniały bowiem na tyle słabe struktury państwowe, iż to Kościół odgrywał dominującą rolę – Jerzy Kłoczowski zwraca uwagę, że jeszcze długo w średniowieczu wobec słabości struktur państwa, partnerem dla tworzącego i przekształcającego się społeczeństwa średniowiecznego „było nie państwo, a potężny Kościół z rozbudowaną siecią biskupstw, parafii, klasztorów” (Jerzy Kłoczowski, *Europa. Chrześcijańskie korzenie*, Wydawnictwo Piotra Marcuszka Stentor, Warszawa 2004, s. 53), mający także monopol w dziedzinie wykształcenia i oświaty (tamże).

²⁵ Walter Ullmann, *Średniowieczne korzenie...*, op. cit., s. 37.

²⁶ Wydaje się, iż można przyjąć za Marie D. Chenu, że bitwa pod Bouvines (1214) jest ostateczną *codą* dla tego kontekstu i europejskiej teokracji. Marie Dominique Chenu OP, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 18.

²⁷ Walter Ullmann, *Średniowieczne korzenie...*, op. cit., s. 31.

²⁸ Jacek Grzybowski, *Średniowiecze jako właściwa przestrzeń teologii politycznej św. Tomasza z Akwinu*, [w:] „Civitas”, nr 8, s. 43.

²⁹ Jak zauważa M. Mann „Extra ecclesiam nulla salus (nie ma zbawienia poza Kościołem) było akceptowane niemal powszechnie. Nawet najgorszy bandyta obawiał się ekskomunikowania, chcąc umrzeć rozgrzeszony”, cyt. za: Przemysław Urbańczyk, *Wła-*

i publiczne, społeczne i jednostkowe, każda myśl i postępek podlegały całkowicie wskazaniom Chrystusa, zawartym w Piśmie Świętym³⁰. Sytuacja taka w szczególnej roli stawiała Kościół. W istocie stał się podstawowym punktem odniesienia człowieka – nie tylko ze względu na jego faktyczny monopol w zakresie wykształcenia, oświaty czy słabość struktur państwowych³¹, ale przede wszystkim dlatego, iż był wspólnotą ustanowioną przez Boga, do którego królestwa zmierzali ziemscy *peregrini*.

Tak rozumiany kontekst eklezjologiczny³² niósł istotne konsekwencje dla teorii relacji religii i polityki, zawartej w koncepcie teologizacji polityki. Jeśli bowiem dana zbiorowość zaangażowana jest całkowicie w przybliżanie królestwa Bożego³³, w naturalny sposób również władza czuje się zobligowana do działania na rzecz ustanowienia królowania Chrystusa nad światem³⁴. Implikuje to poddanie całej przestrzeni politycznej wskazaniom Kościoła – tam bowiem zdeponowana jest cała wiedza na temat tego czym jest ład Boży i czego oczekuje od ludzi ich Stwórca. W konsekwencji, władza, która chce być postrzegana jako władza prawowita³⁵, rozumieć musi siebie jako uczestnika misji Kościoła³⁶. Polityka ma zatem w istocie status niejako jednej z form

dąga i polityka we wczesnym średniowieczu, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2000, s. 193.

³⁰ Walter Ullmann, *Średniowieczne korzenie...*, op. cit., s. 35-26.

³¹ Jerzy Kłoczowski, *Europa. Chrześcijańskie korzenie*, op. cit., s. 53.

³² Walter Ullmann, *Średniowieczne korzenie...*, op. cit., s. 35-37.

³³ Walter Ullmann podkreśla w tym kontekście 3 cechy wspólnoty eklezjalnej: jednobiegowość, powszechność i całkowite oddanie (Walter Ullmann, *Średniowieczne korzenie...*, op. cit., s. 33-36).

³⁴ Jacek Grzybowski, *Średniowiecze jako właściwa przestrzeń...*, op. cit., s. 42.

³⁵ A oczywistym jest, że chce, gdyż, o czym przypominała sugestywnie między innymi średniowieczna tradycja tańców śmierci, monarcha zdąża w tym samym kierunku, co wszyscy inni.

³⁶ Było to o tyle naturalne, iż autorytet średniowiecznego władcy brał się z upodobienia jego autorytetu do autorytetu biskupa, por. Aleksandra Czapeliska, *Omnipatrantis dextera i electio optimatum. Dynastia Wessexu wobec anglosaskich elit politycznych*, [w:] Jerzy Pysiak, Aneta Pieniądz-Skrzypczak, Marcin Rafał Pauk (red.), *Monarchia w średniowieczu*.

aktywności wspólnoty religijnej w zakresie osiągania jej celów, a rozróżnienie na władzę świecką i religijną nie istnieje³⁷.

Poddanie przestrzeni politycznej władaniu wspólnoty religijnej oznacza w pierwszym rzędzie przyznanie teologii zadania określania celów polityki państwa. Jeśli fundamentalnym dążeniem jest ustanowienie panowania Boga na ziemi, cele wyznaczone władzy przez autorytety religijne stają się zasadniczymi celami politycznymi zarówno polityki wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Przykładowo, wedle Alkuina, zadaniem władcy było nie tylko zapewnianie zewnętrznego pokoju, ale szerzenie wiary u pogan, dbanie o czystość katolickiej doktryny, prowadzenie ludu do zbawienia³⁸. Warto zwrócić uwagę, iż wszystkie te cele wpisują się w owo dosłownie interpretowane „przybliżanie królestwa”. W przypadku polityki zewnętrznej kluczem do zrealizowania tego celu było zaangażowanie w działalność misyjną, z której w pierwszym rzędzie wynikał prestiż i autorytet państwa w średniowieczu³⁹. W przypadku polityki wewnętrznej, podstawowe znaczenie miało właściwe prawo oddające istotę dogmatów religijnych i nauki Kościoła⁴⁰ oraz jego egzekucja. Wspomnieć warto w tym kontekście ewangeliczne rządy Ludwika IX, mające za zadanie wykorzenie grzech z życia Francuzów⁴¹.

Władza nad ludźmi, władza nad terytorium, Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana, Warszawa-Kraków 2002.

³⁷ Jerzy Kloczowski, *Europa. Chrześcijańskie korzenie*, op. cit., s. 34.

³⁸ Jan Baszkiewicz, *Mysł polityczna wieków średnich*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998, s. 52. Motywacja była niejako podwójna – z jednej strony dzięki właściwej władzy lud mógł wzrastać w prawdzie i szerzyć ją wśród okolicznych pogan; z drugiej strony, osobiste zbawienie monarchy zdawało się być zależne od wypełnienia obowiązków władcy chrześcijańskiego.

³⁹ Por. Michał T. Szczepański, *Fundacja misyjna. Uwagi o kształtowaniu się ottońskiej koncepcji władzy*, [w:] Jerzy Pysiak i in. (red.), *Monarchia w średniowieczu...*, op. cit.

⁴⁰ Walter Ullmann, *Średniowieczne korzenie...*, op. cit., s. 41.

⁴¹ Jerzy Pysiak, *Sakralizacja władzy królewskiej w ideologii monarchicznej Kapetyngów*, [w:] Jerzy Pysiak i in. (red.), *Monarchia w średniowieczu...*, op. cit., s. 276.