



Horyzonty Polityki
2025, Vol. 16, N° 56



BOGDAN SZLACHTA

<http://orcid.org/0000-0003-4841-589X>
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
bogdan.szlachta@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.2865

Trzy „zerwania” wczesnochrześcijańskiej myśli politycznej z ujęciami „klasycznymi”*

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Przedstawienie trzech istotnych i wywołujących do dzisiaj konsekwencje „zerwań” dokonanych przez chrześcijan z „klasycznymi” koncepcjami politycznymi.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Ukazanie w toku analizy tekstów źródłowych oraz opracowań, jakie znaczenie miało odnośnienie człowieka, dotąd ujmowanego głównie w związku ze wspólnotą polityczną, do wykraczającego poza nią osobowego Boga, jakie znaczenie miało ustanowienie Kościoła jako wspólnoty o szczególnej proveniencji mającej się realizować we wspólnocie politycznej oraz jak konstytuowało się myślenie o „wyższym” wobec prawa stanowionego przez człowieka ładzie normatywnym.

PROCES WYWODU: Chrześcijaństwo, uznawane niekiedy za projekt potencjalnie opresywny, bo opierający się na przeświadczeniu o „depozycie Prawdy” zostawionym przez Boga w Kościele zawiadywanym przez ludzi wykluczających, a nawet prześladowających innych, wprowadziło wiele elementów do refleksji politycznej, które do dzisiaj, w niechętnym mu świecie, wciąż odgrywają istotną rolę.

* Niniejsza publikacja została sfinansowana ze środków Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych w ramach Programu Strategicznego Inicjatywa Doskonałości w Uniwersytecie Jagiellońskim.

Sugerowane cytowanie: Szlachta, B. (2025). Trzy „zerwania” wczesnochrześcijańskiej myśli politycznej z ujęciami „klasycznymi”. *Horyzonty Polityki*, 16(56), 135–151. DOI: 10.35765/HP.2865.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Autor przedstawia uwagi o trzech takich elementach: „emancypacji” jednostki ze wspólnoty politycznej uznawanej za „klasyczną”, usytuowania Kościoła jako szczególnej wspólnoty ustanowionej przez Boga wewnątrz wspólnoty politycznej i wskazania ładu normatywnego niezależnego od woli i rozumu człowieka pozwalającego wartościować poczynania ludzkiego prawodawcy.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Trzy omawiane w tekście „zerwania” chrześcijan z „klasycznymi” ujęciami miały niebagatelne konsekwencje dla myśli politycznej rozwijanej w starożytnym Rzymie i po jego upadku; ich następstwa można śledzić w tak różnych podejściach nowożytnych, jak liberalizm czy konserwatyzm.

SŁOWA KLUCZOWE:

chrześcijaństwo, wspólnota polityczna, Królestwo Boże, Kościół

Abstract

THREE “RUPTURES” IN EARLY
CHRISTIAN POLITICAL THOUGHT WITH CLASSICAL
POLITICAL CONCEPT

RESEARCH OBJECTIVE: To present three important and still consequence “ruptures” made by Christians with “classical” political concepts.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: In the course of the analysis of source texts and studies, it is shown what was the significance of reporting man, hitherto understood mainly in connection with the political community, to the personal God who goes beyond it, what was the significance of the establishment of the Church as a community of special provenance to be realized in the political community, and how the thinking about a normative order „higher” in relation to the law established by man was constituted.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: Christianity, sometimes considered as a potentially oppressive project, because it is based on the conviction about the ‘deposit of the Truth’ left by God in the Church governed by people who exclude and even persecute others, introduced many elements to political reflection, which still play an important role in the world that is reluctant to it.

RESEARCH RESULTS: The author presents remarks on three such elements: the “emancipation” of the individual from the political community considered to be “classical”, the situation of the Church as a special community established by God within the political community, and the indication of a normative order

independent of the will and reason of man, which allows for the evaluation of the actions of the human legislator.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:
The three “ruptures” of Christians with “classical” approaches discussed in the text had considerable consequences for the political thought developed in ancient Rome and after its fall; Their consequences can be traced in such diverse modern approaches as liberalism and conservatism.

KEYWORDS:

Christianity, political community, Kingdom of God, Church

Początek XXI wieku po Chrystusie obfituje w debaty o ekologii, pokoju i gospodarce. Część ich uczestników wciąż liczy na to, że cała ludzkość będzie dbać o zatrzymanie zmian klimatu, honorować normy prawa międzynarodowego publicznego i dążyć do możliwie niskich cen produktów – zwłaszcza koniecznych do życia. Liczą na to ci nade wszystko, których uznaje się za „liberałów”, bagatelizujący różnice między kulturami i napięcia między członkami poszczególnych narodów i wyznawcami poszczególnych religii. Często sięgają oni do koncepcji upowszechnianej zwłaszcza po zakończeniu II wojny światowej, gdy – jak się niekiedy uznaje – „wspólnota narodów” podjęła próbę zdefiniowania w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (1948) „niezbywalnych praw osoby ludzkiej, które przekraczają pozytywne prawa stanowione przez państwa i mają stanowić dla nich normę i punkt odniesienia”. Prawa takie, prawa osoby (zrównywane często z prawami człowieka), miały być znakiem „uniwersalnej etyki”: nie są one ustanawiane przez „prawodawcę”, lecz przez niego deklarowane, bo

obiektywne [ich] istnienie stało się jawne uprzednio wobec decyzji prawodawcy. W istocie wpływają one z „uznania przyrodzonej godności wszystkich członków wspólnoty ludzkiej” (Preambuła) (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 2010, s. 5).

Próba ta, osłabiana i skutkiem sprzeciwu elit niezachodnich, hołdujących odmiennym kulturom niż indywidualistyczna kultura „liberalnego Zachodu”, i skutkiem mnożenia generacji praw stała się po kilkudziesięciu latach wysoce problematyczna; na Zachodzie coraz

wyraźniej kwestionuje się zarówno niezależność Kościołów od władz politycznych, jak i traktowanie moralności jako określającej kryteria oceny prawa stanowionego. Warto w tym kontekście przywołać fragment przemówienia Benedykta XVI wygłoszonego w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych w dniu 18 kwietnia 2008 r.:

Zasługą Powszechnej Deklaracji było stworzenie możliwości różnym kulturom, systemom prawnym i modelom instytucjonalnym jednoczenia się wokół podstawowego zbioru wartości, a tym samym wokół praw; jednakże w obecnych czasach trzeba te dążenia jeszcze bardziej wzmacniać w obliczu usiłowań nowej interpretacji podstaw Deklaracji i zniszczenia ich wewnętrznej spójności, aby ułatwić rezygnację z odchodzenia od ochrony godności człowieka na rzecz zaspokajania zwykłych, często prywatnych interesów. [...] Doświadczenie uczy, że praworządność często bywa ważniejsza od sprawiedliwości, kiedy tak bardzo kładzie się nacisk na samo prawo, że ukazuje się je jako wyłączny rezultat rozporządzeń legislacyjnych bądź decyzji normatywnych podejmowanych przez różne instancje panujących władz. [...] Powszechna Deklaracja w istocie potwierdziła jeszcze raz z mocą przekonanie, że poszanowanie praw człowieka jest owocem przede wszystkim niezmiennej sprawiedliwości (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 2010, przyp. 4).

Przywołane wyżej trzy zagadnienia zdają się wyrastać z polemik prowadzonych przez chrześcijan z „tradycją” zwaną klasyczną w trzech pierwszych wiekach po Chrystusie. Dzisiaj, gdy chrześcijaństwo jest coraz częściej uznawane za jedną z wielu narracji (albo: rodzinę narracji wobec różnicowania się jego wyznawców nie tylko na patriarchy, ale także na odmienne wyznania) nade wszystko moralnych, a nawet za obce już dominującej „kulturze zachodniej” wspierającej się na założeniach pozytywistycznych uprzywilejowujących poznanie empiryczne, które nie pozwala uchwycić Boga (Benedykt XVI mówił o tym w przemówieniu pt. *Serce rozumne. Refleksje na temat prawdy* wygłoszonym w 2011 r. w niemieckim parlamencie), dostrzeżenie jego udziału w kształtowaniu tych trzech zagadnień nie jest łatwe. Nie jest także tym bardziej, że coraz popularniejsze stają się przeświadczenia, iż „każde roszczenie do prawdy obiektywnej i uniwersalnej może być źródłem nietolerancji i przemocy”, a zatem „tylko relatywizm może zagwarantować pluralizm wartości i demokrację”. Chodzi nie tylko o to, że – zgodnie z takim ujęciem, w istocie bliskim pozytywizmowi prawniczemu, przeciwko któremu formułowano

Deklarację z 1948 r. – „ostatnią instancją prawa i norm moralnych jest aktualnie obowiązujące prawo, ocenione z definicji jako sprawiedliwe, ponieważ jest wyrazem woli prawodawcy” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, 2010, s. 7), ale także o to, że w obliczu dominacji „większej liczby” eksponowanej w demokracjach słabnie szacunek dla każdej jednostki, a nadto czyni to, co je różnicuje (choćby kierując niektórych ku zewnętrznemu wobec świata stworzonego Stwórcy), mniej istotnym niż „pożytek publiczny”. Jedną z wielu osobliwości ostatnich dekad polega na tym, że Zachód wraca do głównych tematów debat prowadzonych przez chrześcijan ze „światem klasycznym” i na odwrót. Gdy wsłuchujemy się w spory o pierwszeństwo jednostki wobec wspólnoty (libertarianizm) lub wspólnoty wobec jednostki (komunitaryzm), to znów odżywa kwestia nieosadzenia lub osadzenia jednostki w zbiorowości jako wobec niej pierwszej i ją określającej; gdy wsłuchujemy się w krytyki głównie muzułmanów, którzy niechętnie przyjmują rozdział – jak się mówi – sfer publicznej i prywatnej, a zwłaszcza niemożność wyrażania w pierwszej roszczeń opieranych na racjach religijnych, to znów wraca problem relacji między tym, co święte, i tym, co świeckie, między „sprawami” należącymi do Boga i do Cezara; gdy wreszcie spieramy się o wielość moralnych łańcuchów wyrastających nie tylko z wielu kultur, ale i z wielu „poczuć dobra” jednostek mających realizować własne „projekty życia”, to znów pojawia się krytyka platoników uznających, że to, co wytwarza człowiek, jest mniemaniem jeno lub jedną z wielu opinii, zmienną, która winna być szacowana przez prawodawcę znającego treść niezmienną „idei sprawiedliwości”.

Trzy tylko zajmujące nas w niniejszym tekście kwestie są szczególnie ważne, gdy spoglądamy na główne nowożytne projekty polityczne: liberalizm, konserwatyzm i socjalizm, wyrastające zasadniczo z ujęć liberałów: Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a oraz demokraty bądź republikanina Jeana-Jacques’a Rousseau. Również dzisiaj stawia się pytania o pierwszeństwo jednostki (obywatela) wobec zbiorowości lub podporządkowanie jej (jego) ludowi, o pozycję „ciał pośredniczących” między jednostką (obywatelem) a państwem (jak określa się w nowożytności dawną wspólnotę czy byt polityczny), wreszcie o istnienie ładu normatywnego „zewnętrznego” wobec ludzkiego prawodawcy, z którego można zaczerpnąć kryteria oceny jego poczynań lub – szerzej – poczynań piastunów organów władzy publicznej.

Te trzy kwestie odsyłają nas, choć nie wyłącznie, do poszukiwań prowadzonych przez chrześcijan aż do edyktu czy raczej reskryptu tolerancyjnego z 313 r. po Chr.; ich ślady rozpoznajemy w pierwszej kolejności w wypowiedziach Boga, który – przyjmując ludzkie ciało – poddał się orzeczeniom żydowskich przywódców religijnych i przedstawiciela rzymskiej wspólnoty politycznej, cierpiał i poniósł haniebną śmierć na krzyżu, w drugiej w uwagach Jego wyznawców, coraz wyraźniej korzystających z dokonań pogan, zwłaszcza greckich i rzymskich filozofów.

1. NIE TYLKO CZŁONEK WSPÓLNOTY POLITYCZNEJ: ZDOLNY ZYSKAĆ ZBAWIENIE CZŁOWIEK

„Klasyczne «państwo»” – czy raczej „klasyczna” wspólnota polityczna – to nie zbiór jednostek skupiających się świadomie, by łatwiej realizować partykularne cele, lecz całość rozwijająca się w dłuższym okresie, obejmująca pokolenia i dlatego opierająca się na regułach „dawnych”, chronionych przez tradycję, prawo, a nawet religię. Wolność członka takiej całości warunkowana była przez jej wolność i była osiągana przez niego wówczas, gdy zdołał zespolić swą wolę z wolą wspólnoty. Jednak znacznie istotniejsze, choć mniej zajmujące badaczy myśli politycznej, jak piszący te słowa, trwanie członka całości po obumarciu jego ciała także było przez nią warunkowane, mianowicie dzięki pamięci o nim innych członków tej wspólnoty, a nawet pokoleń należących do całości-wspólnoty unieśmiertelniających go np. jako bohatera wojennego bądź wybitnego artystę. Leszek Mrozewicz (2016, s. 11) pisze o tym w ten sposób:

W świecie rzymskim szczególne miejsce zajmowała pamięć zbiorowa, była ona bowiem gwarantem wiecznego przetrwania. Największą natomiast karą, na którą mógł się narazić śmiertelnik, było skazanie go na całkowite zapomnienie, a przez to – po śmierci – na niebyt. Nazywało się to *damnatio memoriae*.

„Dawność reguł”, tak ważna jeszcze dla cesarzy rzymskich zwracających się na przełomie III i IV w. przeciw manichejczykom i chrześcijanom, których oskarżano o ich kwestionowanie, występowanie

przeciwko łaadowi ustalającemu się w długim okresie, dopełniana była nie tylko apelami o szanowanie tradycji sięgającej aktu założenia wspólnoty politycznej, ale i przeświadczeniami niesionymi przez religię publiczną (była ona politeistyczna i zmieniała się, odsyłała do wielu bogów, a nawet do władców, których senat mógł „zaliczyć w poczet bogów”, zasadniczo traktowana jednak była jako ustanowiona przez ludzi dla wzbudzenia obaw u jednostek krnąbrnych, iż za swe nieczne czyny zostaną kiedyś ukarane). Do tak ugruntowanej wspólnoty wszedł Bóg-Syn, Zbawiciel i Odkupiciel wszystkich ludzi, a nie tylko jej członków. Teofania ta owocowała zaproszeniem każdego człowieka (bez względu na stan społeczny, przynależność etniczną itp.) do podążenia za Chrystusem; zaproszeniem ludzi, które problematyzuje wyłączne lub dominujące, zadawnione i umacniane przez trwanie w nich lub przyzwyczajanie się do nich, ich relacje ze wspólnotami politycznymi. Zaproszenie nie zapowiadało, jak we wcześniejszych ujęciach hellenistycznych kreślonych po upadku greckich państw-miast, wykorzenia z nich jako dawnych i wstąpienia do „kosmopolitycznej całości” obejmującej „obywateli świata” (Copleston, 2010, s. 345); zapowiadało raczej możliwość nawiązania osobowej relacji zapraszanego z Zapraszającym aktualnie, „w czasie historycznym”, a nie dopiero po jego zakończeniu (Bartnik, 1998, s. 18, polemika z tezami podanymi przez Rudolfa Bultmanna w jego pracy *Geschichte als Eschatologie*, Tübingen 1964). Korzystając z zaproszenia, zapraszany mógł się wydobyć spod prowadzącego niekiedy aż do męczeńskiej śmierci nacisku „władców narodów”, a raczej mających się za takich lub za takich „uchodzących” (Mk 10,42); mógł się także wydobyć spod wpływu fatalistycznie ujmowanego losu i opiekuńczych bóstw (Quinzio, 2005, s. 197 i n.). Bóg, z którym mógł on nawiązać lub odnowić więź, Stwórca, był nieporównanie wyższy od znajdujących w stworzeniu wspólnoty politycznej i jej przywódcy¹. Choć niektórzy chrześcijanie deprecjonowali i tę wspólnotę, i jej przywódcę, to na podstawie wypowiedzi i zachowań Chrystusa

¹ Próby deprecjonowania nauki Chrystusa jako niedostosowanej do istniejących na „przełomie er” wspólnot politycznych obejmują dzisiaj tezę o apokaliptycznym jedynie, pozadoczesnym walorze przydawanym przez Pawła Mądrości Bożej (zob. np. Johnson, 1990, s. 137–148). Próby te dopełnia Neil Elliot (1997, s. 179–180) tezą o „niestosowności” oczekiwań Chrystusa i Jego wyznawców co do przemieniania się ludzi zakorzenionych w „klasycznej kulturze”.

najczęściej uznawano, iż wspólnota ta i jej przywódcy nie mogą być negowani: nawet jeśli uznawano, że wspólnota ustanowiona została przez upadłego człowieka i każdy władca polityczny naznaczony jest zmałą Upadku, to zapowiadano ich przemianę. Człowiek, także władający, miał się nawrócić, przemienić nie swe czyny, lecz intencje zachowań, „zmienić nastawienie” nie tylko wobec Boga, którego miał teraz miłować, ale i wobec bliźnich, nawet nieprzyjaciół, których również – zgodnie z zostawionym przez Chrystusa „nowym prawem”, „podwójnym przykazaniem miłości” – miał miłować (Schnackenburg, 1983, s. 107; zestawienia dwóch „rodzajów obywatelstwa” dokonuje m.in. Reasoner, 1993, s. 139–141 wraz z przywołaną tam literaturą). Dzięki przemianie członków wspólnoty również ona sama miała się przemienić, choćby była tak wyjątkowa jak Rzym po zaprowadzeniu wychwalanego przez Wergiliusza augustowskiego pokoju: chrześcijanom nie chodziło o ustanowienie zewnętrznego pokoju, jak świadomemu zmaganiom rozdzierających wspólnotę i dążącemu do ograniczenia w niej przemocy władcy, ale o ustanowienie pokoju wewnętrznego w jednostce, a przez to w jej relacjach z bliźnimi. Miłość miała powodować członkami przemienionej wspólnoty politycznej, miłość, która blokowałaby nieczyny wobec drugiego czyny oraz wzmacniała spójnię łączącą jednostki i jedność zbiorowości. Każdy człowiek był zapraszany, mężczyzna i kobieta, niewolnik i wolny, Żyd i Grek, bo każdy był równy dla Boga (por. 2 Kor 8,9–15) (Welborn, 2013).

Człowiek upadły, zapraszany przez Wcielonego, nie miał się już powodować opiniami dominującymi we wspólnocie politycznej ani „mądrością ludzką”, która jako „rozum” bywała wiązana lub nawet identyfikowana z „naturą”. Miał wsłuchiwać się w Mądrość Bożą, którą odsłaniał Chrystus, bowiem ludzka „mądrość słowa”, mająca „krzyż Chrystusowy” za „głupstwo” (1 Kor 1,17–19), nie pozwalała głosić tego, co Bóg objawił: Ewangelii. Nie „duch świata” był ważny, lecz „Duch, który jest z Boga” i umożliwia „poznanie dobra, jakim Bóg obdarzył” człowieka. Ten, kto powodował się Duchem, człowiek duchowy pojmujący to, „co jest z Bożego Ducha, i znający zamysły Chrystusowe” (1 Kor 2,10–16), nie powodował się już „rzekomą mądrością” prowadzącą „do obłędu pośród najbardziej hańbiącego zepsucia” (Rz 1,21–32) (Pinckaers, 1994, s. 122), lecz kierował się Mądrością odmienną, której wciąż brakowało nieprzemienionej politycznej wspólnocie.

Ujęcie chrześcijan, zwłaszcza w XX w. spychanych w „gąszcz egzegez” (Ratzinger, 2009, s. 9–13), „wyzwalało” ze wspólnoty politycznej; ten, kto się przemieniał, kto – jak pierwsi zaproszeni apostołowie – bagatelizował odgrywaną rolę społeczną jako mniej istotną niż podążanie za Chrystusem, znał już i trwał w innej relacji niż wiążąca go tylko z tą wspólnotą. Jego wolność nie była już zależna od jej wolności, mógł bowiem – mimo zniewolenia politycznego – powodować się intencją zgodną z „podwójnym przykazaniem miłości”, miłować i Boga, i ludzi, także sprawujących nad nim polityczny prymat; jego trwanie także nie było już zależne od pamięci ludzi należących do wspólnoty, bo zasługiwać się miał nie im ni wspólnocie, lecz Bogu: nieśmiertelność nie była już kojarzona z zachowywaniem pamięci, lecz z zachowywaniem życia umożliwianym przez Boga (bez Jego decyzji, osądu nawet zbawienia – jako radosnego nieskończonego trwania – niepodobna było osiągnąć). Nie było to ujęcie cyników, nie chodziło bowiem o uniezależnienie jednostki od społecznego otoczenia, o uzyskanie przez nią samowystarczalności; było to ujęcie, które „podnosiło”, „dźwigało” człowieka, nawet gdy nie wiązało się z uznaniem możliwości stawiania się przezeń „Bogo-człowiekiem”. Człowiek z pewnością zaczął posiadać coś, czego nie zawdzięczał politycznej wspólnocie. Wprawdzie nie było to uprawnienie ani uprawnienia wyprzedzające, jak u niektórych liberałów prawo stanowione, lecz relacja, która nie była od wspólnoty politycznej zależna ani – co wprowadza nas w drugie zagadnienie – nie miała być przez nią regulowana.

2. USTANOWIONE PRZEZ BOGA „CIAŁO POŚREDNICZĄCE” WE WSPÓLNOCIE POLITYCZNEJ

Relacjonowanie zaproszonego, który odpowiedział na wezwanie Zapraszającego, mogło prowadzić do koncepcji Kościoła „duchowego” czy „wewnętrznego”, pozbawionego zhierarchizowanej struktury kapłanów, uznającej każdego jego uczestnika za należącego do „królestwa kapłanów”. Koncepcja taka, przypisywana na przełomie II i III w. Tertulianowi, w pewnym zakresie zaznaczona także w „Kościele gnostyków” nieco od niego późniejszego Orygenesesa, nie stała się popularna nie tylko z racji wydarzeń, w których uczestniczył jeszcze Chrystus, ale także z racji wydarzeń dotyczących choćby

„pierwszej gminy”, którą zawiadywali Piotr lub Jakub brat Pański w Jerozolimie. Nie stała się ona popularna również – lub nade wszystko – dlatego że traktowała wszystkie „emancypowane” ze wspólnoty politycznej jednostki jako równie „zdolne epistemicznie”, niepotrzebujące przewodników czy pasterzy wprowadzających w „regułę wiary” lub tłumaczących ją. Kościół kontynuował, jak się wydaje, Królestwo Boże zapoczątkowane przez Chrystusa zapraszającego do udziału w nim ludzi; nie tylko On sam go ustanawiał, ale nadto zapowiedział obecność w nim Ducha Pocieszyciela, Ducha Prawdy, który miał w Kościele działać, strzec depozytu zostawionego w nim przez Chrystusa. W Kościele ustanowionym przez Boga i przechowującym Jego Mądrość człowiek miał się dowiadywać o „sprawach” istotniejszych niż „polityczne”, poznawać to, co realne, by nie tkwić w tym, co pozorne, nie miał się spierać, lecz trwać przy Słowie. Jeśli ufać św. Klemensowi ze schyłku I w. po Chr., czwartemu biskupowi Rzymu po świętych Piotrze, Linusie i Anaklecie, jego członkowie mieli stanowić „nową duszę” wspólnoty politycznej, powodować zatem Imperium lub jego stolicą, nie przekazując prostej wiary pozbawionej treści, lecz ujawniając przesłanie pewne, bo przekazane przez Boga, i pewność dające w świecie pełnym konfliktów i sporów. Przesłanie Pana określało tożsamość ich wspólnoty i ich własną tożsamość: „nauki” Wcielonego, a nie wiara w Niego, dawały „nadzieję życia”, wskazywały reguły zachowań „nienagannych w Jego obliczu” (*List Barnaby*, II.1, w: Starowieyski & Świderkówna, 1988, s. 221). I „juridyczne” myślenie Żydów, i „transakcyjne” myślenie „Greków” (także zatem Rzymian) czyniących coś dla bogów, by ci im odpłacili łaskami, były chybione, bo nie „układ” z Bogiem był ważny, lecz realizowanie przykazania miłowania Boga i bliźnich „sercem czystym” (św. Klemens Rzymski, w: Starowieyski & Świderkówna, 1988, s. 77).

Ustanowiony przez Syna Bożego i przechowujący Jego przesłania Kościół – jeden, acz obejmujący wiele Kościołów lokalnych – miał się realizować we wspólnotach politycznych. Był od nich zasadniczo odmienny, bo grupował tych, którzy szli za Panem, a (z czasem) tych, którzy zostali ochrzczeni, nade wszystko jednak miał wyjątkową proveniencję. Realizując się we wspólnotach ustanowionych przez człowieka, a nie przez Boga, różnicował jednak Jego „sprawy” wobec spraw Cezara. Wcielony, który „przychodził z wysoka”, odpowiadał na pytanie faryzeuszy: czy „wolno płacić podatek Cezarowi?”,

pytaniem i wezwaniem: „Czemu Mnie wystawiacie na próbę, obłudnicy? Pokażcie Mi monetę podatkową!”. Przyniesiono mu denara, a On zadał kolejne pytanie: „Czyj jest ten obraz i napis?”; gdy odpowiedziano, iż obraz i napis są Cezara, „rzekł do nich: «Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga»” (Mt 22,15–22). Dystynkcja Jezusa bywa różnie interpretowana (Stauffer, 1955, s. 112 i n.; Kennard, 1950; Wood, 2005, s. 16), z pewnością jednak ustala, iż Bóg jest Tym, którego „sprawy” władcy politycznemu nie podlegają. Zerwanie jest krytyczne: we wspólnocie politycznej wszelkie „sprawy” należały dotąd do legislatora, także „sprawy «święte»”; teraz „jakieś” „sprawy” zostały mu odebrane jako „sprawy Boga”; bez względu na to, jak kreślić się będzie i jaki przebieg mieć będzie granica między dwoma rodzajami „spraw”, istotne jest dostrzeżenie tego ich podziału, uchwycenie jego znaczenia; gdy bowiem skojarzy się Kościół ze sprawami Boga, a nie z budowlą lub budowlami, to ujrzy się, że pewna dziedzina „spraw” nie podlega regulacji władcy politycznego, choćby zachowywał on funkcję „najwyższego kapłana” wzorem tak ważnego dla chrześcijan, dla części z nich nawet świętego Konstantyna I Wielkiego. Władca ten, choć przyjął chrzest z rąk biskupa wyznającego arianizm, a nie „doktrynę nicejską” przyjętą i zaaprobowaną na zwołanym przez Konstantyna pierwszym soborze powszechnym w małoazjatyckiej Nicei w 325 r., i przyjął go kilka dni przed śmiercią w 337 r., miał się za trzynastego apostoła i „biskupa nieochrzczonych”, bagatelizował tedy dystynkcję kluczową, bo w istocie nie znał „spraw Boga”, których dotykać nie powinien, lub „sprawy” takie pragnął regulować, jak uprzednio – przed wprowadzeniem dystynkcji przez Jezusa – regulował sprawy „publicznej religii” pogańskiej. A jednak właśnie z Konstantynem tradycja chrześcijańska wiąże niezwykle ruch w kierunku chrystianizacji nie tylko legislacji, ale i wspólnoty politycznej, choć być może romanizował on chrześcijaństwo, skoro jako władca decydował o losach hierarchów Kościoła, a nawet wpływał na „doktrynę wiary”, nawiązując do ujęć uznawanych za hellenistyczne, przeciwstawnych dążeniu rozwijanemu najpóźniej od V w. na Zachodzie, już po jego śmierci określanemu mianem dualistycznego. Wspomina się niekiedy o śladach „cezaropapizmu” w działaniach Konstantyna, które usuwałyby próby nie tylko dystynkcji „spraw”, ale także względną niezależność Kościoła, jego hierarchów i jego ładu, od decyzji politycznego władcy. Debaty nie tyle o dziedzictwie

Konstantyna, ile o relacji, która miałaby wynikać z Jezusowej dystynkcji między domenami „duchową” i „polityczną” czy „doczesną”, toczą się do dzisiaj, również w związku z tendencją obserwowaną szczególnie w XIX w. budowania „państwa wszechogarniającego”; „państwa”, które (znów) nie uznaje, iż jednostka je przekracza i nie jest w pełni od niego zależna, i które (znów) nie godzi się na istnienie względnie niezależnych ciał pośredniczących, szczególnie – mającego wyjątkową proveniencję – Kościoła. „Państwa” jednak, które w działalności legislacyjnej nie uwzględnia już, choćby z racji zróżnicowania „poczuc moralnych” obywateli, wzmagającego się mimo jego dążenia do „omnipotencji”, kryteriów pozwalających dyskwalifikować niektóre wyniki takiej działalności.

3. DWA ŁADY NORMATYWNE

„Doktryna dualistyczna”, kojarzona z koncepcjami świętych: Ambrożego z Mediolanu i Augustyna z Hippony oraz biskupów Rzymu Leona I Wielkiego i Gelazego I, wskazywała na istnienie dwóch względnie niezależnych sfer: duchowej i doczesnej, i dwóch zwierzchnictw, z których jedno – działające w sferze duchowej – nie stosuje przemocy, gdy drugie – działające w innej sferze – z niej korzysta. Doktrynę tę dopełniała teza, iż obok prawa wiążanego z sankcją zapowiadającą stosowanie przymusu wobec łamiącego jego reguły, istnieje ład pozwalający szacować, czy postępowanie człowieka jest czy też nie jest zasadne, podoba się czy też nie podoba Bogu. Nie wdając się w dywagacje, czy zapowiedź ta spełniona została dopiero przez ustanowienie prawa kanonicznego obok prawa cywilnego (zatem dwóch „gałęzi” prawa), odnotujmy, iż ład ten wiązał nie tylko „zwykłych członków” Kościoła, ale także panujących, postulatywnie nawet tych, którzy do Kościoła nie należeli, nie byli chrześcijanami. Już nie tylko „pożytek publiczny” miał być drogowskazem dla woli prawodawcy, ale także wymagania tego ładu. Zrazu kojarzono ów ład ze starotestamentowym objawionym Prawem Bożym, później coraz częściej ze stoickim lub platońsko-arystotelesowskim prawem naturalnym chroniącym wpisana w ludzkie serca treść Logosu lub skłonności właściwe idei człowieka albo naturze lub formie gatunkowej. Stanowisko zarysowane przez św. Pawła w Liście do Filipian sugeruje inne

jeszcze rozwiązanie, ważne zapewne dla części chrześcijan, mocniej wiążące z tradycją żydowską niż grecką czy grecko-rzymską (jeśli uwzględnić Cyserona choćby i Senekę). Mówił bowiem apostoł nienależący do grona uczniów przemierzających z Jezusem Galileę i Judeę, iż nie ma już „sprawiedliwości pochodzącej z Prawa” objawionego Narodowi Wybranemu uchodzącemu z „domu niewoli”, przeto nie może być ono uznawane za źródło sprawiedliwości, ta bowiem otrzymywana jest przez człowieka „dzięki wierze w Chrystusa” jako sprawiedliwość pochodząca od Boga (Flp 3,8–10). Nie objawione było ważne, ale Objawiający, Jego poznanie umożliwiało poznanie sprawiedliwości, do Niego należało się zbliżyć i w Niego wsłuchiwać miast poznawać literę Prawa. Relacja osobowa stawiała się istotniejsza niż relacja do Prawa, a skoro Bóg był jedyny dla całego ludzkiego gatunku, to każdy człowiek związany był – lub winien się wiązać – Jego sprawiedliwością identyfikowaną z wiarą. Orzeczenie to jest znakiem zerwania z ujęciami znajdowanymi w świecie, do którego wkraczali chrześcijanie, u „Greków”: skoro jednak miary sprawiedliwości znał i wyznaczał Bóg, zawsze miłujący, który miał być miłowany przez człowieka wierzącego, szukającego sprawiedliwości, to występował w roli Normodawcy, Tego, który wskazuje reguły wiążące także ludzkiego prawodawcę, choć „diwinizowanego” albo dążącego do jedynowładztwa, mającego swą wolę za wiążącą wszystkich adresatów jego orzeczeń. Ten, który jest źródłem reguł postępowania, pojawiał się przed nimi: i Bóg, i władca będący człowiekiem, prezentowani właśnie jako Twórca lub twórca „konkurujący” (mimo rażącej z punktu widzenia chrześcijan różnicy ich dzielącej: Stwórcę od stworzonego), nie mieli rozeznawać, lecz ustanawiać. Długo trwający proces ustalania „normatywnego kontekstu” nade wszystko dla działalności ludzkiego prawodawcy, odsyłający już nie tylko do woli Boga, ale także do prawa naturalnego chroniącego naturę ludzką przez Niego stworzoną lub prawa natury, do uprawnień przyrodzonych jednostki lub norm kształtujących się w długim okresie (zwyczajowych lub „fundamentalnych”), wreszcie do praw człowieka lub praw osoby ludzkiej wzbudzony został nie tyle przez „krytyczny impuls” rozeznany przez Sofoklesa, ile przez poszukiwanie podjęte przez chrześcijan; podjęte przez tych, którzy ufali (być może naiwnie lub „nazbyt idealistycznie”), iż możliwe będą „rządy prawa” niepochodzącego z ludzkiej woli, iż arbitralność

tej woli zostanie usunięta, podobnie jak związana z nią przemoc (Cochrane, 1960, s. 117–119). Prawodawca przez nich oczekiwany miał się zapewne powodować „podwójnym przykazaniem miłości”, miał mieć przemienione intencje i wedle nich zmieniać reguły określające zachowania członków także się przemieniającej wspólnoty politycznej. Być może miał używać przemocy, postępując inaczej niż Bóg, dysponent mocy stwarzania, który z przemocy nie korzystał (Peterson, 2012, s. 40–41; Aurell, 2017, s. 11–12), choć był – jak rzekł św. Klemens Rzymski – prawdziwym cesarzem w niebie; Jemu, Bogu, władca będący człowiekiem podlegał, był związany jedną (wiemy, jak problematyczna jest to teza) regułą wiary chrześcijańskiej oraz jednym, uniwersalnie ważnym (co dzisiaj coraz bardziej problematyczne) łańcem normatywnym rozpoznany zapewne i zechcianym przez Boga. Nie chodziło o zmuszanie kogokolwiek przez Władcę wszechświata do honorowania tego łańca, ale o jego realizowanie „spontaniczne”, dzięki przemienionym intencjom, które skłaniać miały do „wielkich i chwalebnych dzieł”, do podejmowania „wszystkich wysiłków” na rzecz „pokoju” jako „od początku wskazanego” ludziom „celu”; celu wskazanego właśnie przez „Wielkiego Pana i Stwórcę wszechświata”, który zechciał, „aby w zgodzie i pokoju żyło wszystko”, co On stworzył (*List do Kościoła w Koryncie*, VIII.2, w: Starowieyski & Świderkówna, 1988, s. 67, oraz XXI.5, w: Starowieyski & Świderkówna, 1988, s. 80). Klemens kierował do członków gminy korynckiej wezwanie do miłości „jednoczącej z Bogiem”, nieprowadzącej „do rozłamu, nie buntującej się”, czyniącej wszystko „w zgodzie, stanowiącej o doskonałości wszystkich wybranych Boga”. Prośby te dopełniał dopowiedzeniem: „Ty sam, Panie, obdarzyłeś władzą i panowaniem ludzi rządzących innymi przez swą moc pełną niewysłowionego majestatu”. Rządzący Rzymem na przełomie I i II oraz aż do IV w. władcy, którzy nadal hołdowali „bogom” nieistniejącym, od Boga mieli otrzymać „chwałę i godność”, im zatem winni posłuszeństwo także chrześcijanie, by mogli sprawować władzę „bez przeszkód” (LIX.3-LXI.1, w: Starowieyski & Świderkówna, 1988, s. 103–107; zob. jednak Dodds, 2004; s. 103)

Rozstrzygnięcia Klemensa zdumiewają, gdy myślimy o czasach ich przekazania, o czasach prześladowcy chrześcijan Domicjana; są one jednak niezwykle ważne, bo zawierają apel nie do „ludu”, ale do tego oto konkretnego człowieka ustanowionego przez Boga,

władcy, który ma się za „boga”, a ponadto zawierają zapowiedź, iż Ten, który dał władzę, oczekuje czegoś od obdarowanego, mianowicie pokoju właściwego całemu stworzeniu, zakłócanemu wielokrotnie, a upragnionemu. Osiągalnemu wówczas, gdy spełniany będzie ład zechciany przez Boga, ład... stworzenia.

PODSUMOWANIE

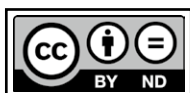
Trzy przypomniane elementy są niezwykle „nośne” dla późniejszej myśli politycznej. Pierwszy wydobywa jednostkę ze wspólnoty politycznej, nie unieważniając jej, lecz traktując jako miejsce trywialnego pokoju zewnętrznego, niekrzywdzenia się wzajemnego przez ludzi choćby z obawy przez karę, zastosowaniem przemocy. Drugi wydobywa Kościół ze wspólnoty politycznej, także jej nie unieważniając, wprowadzając jednak niepokojący wielu do dzisiaj problem Prawdy przechowywanej we wspólnocie, która ma nadnaturalne – jak się przyjmuje – źródło, i znacznie częściej rozpoznawany problem „budowania państwa w państwie”, wprowadzania czegoś obcego do świata naszych przyzwyczajeń. Wreszcie trzeci element wiąże się z obecnością w takim świecie ładu normatywnego różnego od prawa kształtowanego przez politycznych władców (obecnie: lud lub naród polityczny albo jego przedstawicieli). Każdy z tych elementów nawiązywał do wcześniejszych poszukiwań prowadzonych przez mądrość ludzką, niektóre z nich – jako przyniesionych przez Mądrość Bożą lub zgoła przez Tego, który jako Słowo przyszedł do swego – zostały osłabione lub przesłonięte, wszystkie podejmowane jednak były wielokrotnie i do dzisiaj bywają podejmowane w różnych „projektach politycznych”. Wciąż warto o nich pamiętać również w świecie (liberalno-demokratycznego Zachodu?), który zamykającym niekiedy jednostkę w państwie lub preferowanej w nim i przez nie „politycznej poprawności”, unieważniającej w imię pożytku lub nawet dobra publicznego inne sposoby myślenia, także religijnego, niż dominujący (choćby areligijny), uzależniającej dobro moralne od rozstrzygnięcia prawodawcy korzystającego z udzielonej mu legitymacji. Warto pamiętać, bo zerwania konstytuujące także nowożytność mogą się okazać przebrzmiałe lub nieestosowne, co pchnie „człowieka Zachodu” ku stanowi przypominającemu ongiś opuszczony.

BIBLIOGRAFIA

- Aurell, M. (2017). Is political theology an oxymoron? Radical criticism of the Crusades in the twelfth and thirteenth centuries. W M. Herrero, J. Aurell, & A.G. Miceli Stout (Red.), *Political theology in medieval and early modern Europe: Discourses, rites, and representations* (s. 111–128). Turnhout: Brepols.
- Bartnik, Cz. (1988). Chrześcijaństwo pierwszych wieków wobec życia publicznego. Problem teologiczny. W J. Śrutwa, *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III–IV w[iek]*. Praca zbiorowa. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Cochrane, C.N. (1960). *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*. G. Pianko (Tłum.). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Copleston, F. (2010). *Historia filozofii*. T. 1: *Grecja i Rzym*. H. Bednarek (Tłum.). Warszawa: „Pax”.
- Dodds, E.R. (2004). *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*. J. Partyka (Tłum.). Kraków: Homini.
- Elliot, N. (1997). The anti-imperial message of the cross. W R.A. Horsley (Red.), *Paul and empire. Religion and power in Roman imperial society*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Johnson, E. (1990). The Wisdom of God as Apocalyptic Power. W J.T. Carroll, C.H. Cosgrove, & E.E. Johnson (Red.), *Faith and history. Essays in honor of Paul W. Meyer*. Atlanta: Scholars Press.
- Kennard, J.S., Jr. (1950). *Render to God. A study of the tribute passage*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna (2010). *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne*. P. Napiwodzki (Tłum.). Warszawa: Fundacja „Utriusque Iuris”.
- Mrozewicz, L. (2011). *Damnatio memoriae w rzymskiej kulturze politycznej*. W R. Gałaj-Dempniak, D. Okoń, M. Orzechowska, M. Semczyszyn, & Oddział w Szczecinie, *Damnatio memoriae w europejskiej kulturze politycznej* (s. 11–15). Szczecin: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.
- Peterson, E. (2012). Monoteizm jako problem polityczny. Przyczynek do dziejów teologii politycznej w Imperium Romanum. J. Duraj (Tłum.). *Res Publica Nowa*, 20, 34–37.
- Pinckaers, S.T. (1994). *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*. A. Kuryś (Tłum.). Poznań: W Drodze.
- Quinzio, S. (2005). *Hebrajskie korzenie nowożytności*. M. Bielawski (Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Homini.

- Ratzinger, J. (2009). *Kościół. Wspólnota w drodze*. D. Chodyniecki (Tłum.). Kielce: Jedność.
- Reasoner, M. (1993). Citizenship, Roman and heavenly. W G.F. Hawthorne & R.P. Martin (Red.), *Dictionary of Paul and his letters* (s. 139–141). Downers Grove–Leicester: InterVarsity Press.
- Schnackenburg, R. (1983). *Nauka moralna Nowego Testamentu*. F. Dylewski (Tłum.). Warszawa: „Pax”.
- Starowieyski, M., Świderkówna, A. (1988). *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Stauffer, E. (1955). *Christ and the Caesars*. Philadelphia: Westminster Press.
- Welborn, L.L. (2013). “That there may be equality”. The contexts and consequences of Pauline ideal. *New Testament Studies*, 59(1), 73–90.
- Wood, J.E., Jr. (2005). *Church and state in historical perspective. A critical assessment and annotated bibliography*. Westport–London: Praeger.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>