

Marek A. Cichocki

## Unamuno czy Schmitt – Dawid czy Salomon?

Trudno powiedzieć, czy Schmitt w ogóle znał teksty Unamuno. Jeśli nawet natknął się na nie przy okazji studiów nad katolicyzmem innego Hiszpana, Donoso Cortesa, to ich lektura nie pozostawiła w jego książkach widocznego śladu. Nie wiadomo także, czy Unamuno kiedykolwiek zetknął się z książkami Schmitta. Niespokojny duch z Bilbao wyprzedzał Schmitta o całe pokolenie. A jednak ich teksty, zasadnicze dla dyskusji o przyszłości chrześcijaństwa, powstały niemal w tym samym czasie. *Katolicyzm a polityczna forma* Schmitta ukazuje się w 1923 roku, zaś *Agonia chrystianizmu* Unamuno powstaje w latach 1924-1925. Obie książki czyta się tak, jakby ich autorzy, poruszeni tą samą żarliwą wiarą, toczyli ze sobą głęboki, pełen napięcia czy wprost otwartych konfliktów dialog na temat istoty chrześcijaństwa.

Ich spór ma charakter fundamentalny, ale sytuuje się cały w obrębie tej samej chrześcijańskiej tradycji (stąd nieuchronne podobieństwa) – jest to spór między chrześcijaństwem apokaliptycznym a historycznym, między Ko-

ściołem Dawida i Kościołem Salomona, między miłością a odpowiedzialnością, między zbawieniem a historycznym trwaniem. Warto również pamiętać o tym, że swój spór Unamuno i Schmitt toczą w głębokim cieniu, który rzuca na nich monstrum Nietzscheańskiego *Anty-chrysta*.

Znamienne jest, że przy całej, miejscami radykalnej, odmienności wniosków, do których obaj dochodzą, Schmitt i Unamuno posługują się tym samym pojęciem-kluczem, które pozwala im uchwycić właściwy sens chrześcijaństwa. Jest to pojęcie walki. Zapewne spotka się to z dezaprobatą czy wręcz zgorszeniem każdego, kto jest przekonany o pacyfistycznym przesłaniu chrześcijaństwa. Czyż Ewangelia nie jest orędziem pokoju? Czy przez przypadek nad chrześcijańskimi ołtarzami rozpościera swoje skrzydła Duch Święty pod postacią gołębia? A jednak dla obu kluczowym pojęciem jest właśnie walka, czy nawet wprost – to chrześcijaństwo jest dla nich obu walką. W chrześcijaństwie kryje się bowiem dramatyczna

sprzeczność: jest ono antytezą samego siebie, zespołem przeciwieństw (*complexio oppositorum*), rozdzierającym człowieka od momentu, gdy w osobie Chrystusa dokonało się wcielenie Objawienia w ludzkiej historii. To zdarzenie jest decydujące dla dramatycznej walki, którą od tej chwili musi prowadzić każdy ochrzczony człowiek.

W tym miejscu drogi Schmitta i Unamuna zaczynają się jednak powoli rozchodzić. Ich rozumienie walki wyrasta z odmiennego spojrzenia na chrześcijaństwo, z różnej perspektywy prawnika i egzystencjalisty. Dla Unamuna chrześcijaństwo to przede wszystkim wewnętrzne zmaganie się wiary ze zwątpieniem, prawdy ze sprzecznością, siły ze słabością. Ta walka odbywa się w nas, wewnątrz każdego człowieka rozdieranego sprzecznościami i niepewnością, kruchego i śmiertelnego, który karmi się obietnicą nieśmiertelności duszy i zmartwychwstania ciała. Walka jest agonią (*agon*), zmaganiem, ciągłym umieraniem i odradzaniem się. Dla Schmitta inaczej – walka chrześcijanina ma raczej charakter zewnętrzny. Kościół, wspólnota wiernych oraz struktura hierarchicznej lojalności, jako depozytariusz charyzmatu, jako miejsce przebywania Janowego Paraklety, pocieszyciela, stoi wobec konieczności walki z zewnętrznym niebezpieczeństwem. Ta walka ma charakter polemiczny, jest polemiką z niechrześcijańskimi prądami, również walką ortodoksji z tymi, którzy odstąpili – to *polemos*. Odpowiada jej specyficzny racjonalizm retoryki, argumentu i autorytetu zmierzających do przekonania. Jej naturalną formą jest apologetyka, która w swym pierwotnym greckim znaczeniu była po prostu obroną wiary słowami – *apologeisthai*. To dlatego Unamuno, nie zgadzając się z zaproponowanym przez Schmitta rozumieniem chrześcijaństwa, stwierdza stanowczo: agonია nie jest apologetyczna i nie jest dialektyczna.

Chrześcijaństwo jako nie dająca się załagodzić rozumowo sprzeczność – ta teza Unamuna odległa jest od katolickiej ortodoksji, tak jak daleki od niej był sam autor *Agonii chrystianii-*

*zmu*. Unamuno utrzymywał, że sprzeczność chrześcijaństwa sięga jego początków, choć nie jego rdzenia, nauki samego Chrystusa. Bierze się z połączenia dogmatu o zmartwychwstaniu ciała, pochodzenia judaistycznego, z wiarą w nieśmiertelność duszy, wyrosła na glebie helleńskiej filozofii. Ścisłej rzecz ujmując – z połączenia antycznej, pogańskiej wizji nieśmiertelności, wyrażonej w Horacjańskiej sentencji *non omnis moriar*, z chrześcijańskim, eschatologicznym rozumieniem wieczności. W pełnej formie to połączenie nastąpiło dopiero w nauczaniu św. Pawła. Było ono w pierwszym rzędzie nie tyle wynikiem faktu, że Apostoł łączył w sobie obie tradycje, helleńską i żydowską, był zhellenizowanym Żydem, co raczej stanowiło przede wszystkim pełną sprzeczności i głębokich konsekwencji próbę rozwiązania fundamentalnego problemu, przed którym stanęło pierwsze pokolenie chrześcijan: opóźnianiu się obiecanego nadejścia Królestwa Bożego. Z chwilą gdy pierwsi chrześcijanie zaczęli uświadamiać sobie, że mogą nie dożyć obiecanego i wyczekiwanego końca świata, ponownego przyjścia Chrystusa, Sądu Ostatecznego i zapanowania Królestwa Bożego – pojawia się wśród nich palące pytanie: jak można przechować Objawienie w historii dla następnych pokoleń, jak być chrześcijaninem w historycznym świecie społecznym i politycznym? Nauczanie Pawła było w dużej części poświęcone temu problemowi i zawierało propozycje rozwiązania problemu, którym żyły pierwsze chrześcijańskie wspólnoty.

Dla Unamuna jest to moment zasadniczy, bowiem wraz z usankcjonowaniem przez nauczanie Pawła owej sprzeczności, co oznacza jednocześnie przejście od głoszenia Dobrej Nowiny do jej uzasadniania i obrony, od słowa do litery, od Chrystusa do Jego Kościoła, od Objawienia i Wcielenia do historii i tradycji – zaczynała się prawdziwa agonია chrystianizmu. Zdaniem Unamuna, ta sprzeczność staje się źródłem ciągłego rozdarcia chrześcijanina, jego wiecznego agonizowania w historii, ciągłej wewnętrznej walki, którą musi toczyć. Bo „nie może dziać się w historii to, co jest antychrze-

## Unamuno czy Schmitt – Dawid czy Salomon?

Marek A. Cichocki

ścijańskie, co jest negacją historii. Albo zmartwychwstanie ciała, albo nieśmiertelność duszy; albo słowo, albo litera; albo Ewangelia, albo Biblia. Historia jest grzebaniem umarłych, aby z nich żyć. To umarli rządzą nami w historii, a Bóg Chrystusa nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych”.

To albo – albo można uznać za jakąś hamletyczną, przesadzoną skłonność autora *Agonii chrystianizmu* do bezalternatywnego, pozbawionego nadziei i optymizmu wyostrzenia przeciwieństw – skłonność, która tak dalece nadwyrężyła stan jego nerwów, że raz po raz popadał w nerwowe załamanie, depresje, wątpił w sens dalszego życia. Wszelako w tej bezkompromisowej postawie kryje się przecież zasadnicza prawda o chrześcijaństwie, której współczesny człowiek, spragniony *happy endu* za wszelką cenę, najczęściej przyjąć nie chce, a może nie potrafi już przyjąć. Jeśli traktować Objawienie w kategorii tezy, zaś historię i tradycję ludzką – owo „grzebanie umarłych przez umarłych” – za jej antytezę, to naraz rozpoczyna się poszukiwanie ich syntezy, uruchamia się zniechęcony przez Unamuna proces dialektycznego godzenia przeciwieństw, ten wymyślony przez rozum narkotyk na uśmierzenie egzystencjalnego bólu, co w konsekwencji musi prowadzić do zafałszowania Objawienia. Właśnie w tym momencie, w momencie syntezy kończy się, zdaniem Unamuna, agonia, kończy się chrześcijaństwo.

Podstawę chrześcijaństwa tworzy wiara w zmartwychwstanie Chrystusa. Ta kwestia jest tak fundamentalna, że św. Paweł powiada: jeśli nie jest prawdą, że Chrystus zmartwychwstał, to chrześcijanie są najędźniejszymi z ludzi. Jest to wiara w zwycięstwo życia nad śmiercią. Życia, które symbolizuje wieczność Boga i wieczność człowieka w Bogu (nie przypadkiem to właśnie greckie, biblijne określenie wieczności – *aion* znaczyło pierwotnie przede wszystkim życie i życiową siłę). Taka jest, można powiedzieć, teza chrześcijaństwa. Jego antytezą jest właśnie owa konieczność życia w historycznym, społecznym i politycznym świecie, która

powstała z powodu opóźniającego się po dzień końca świata, z żalu umierających pierwszych pokoleń chrześcijan, że nie dożyją ponownego nadejścia Pana w jego pełnej chwale, ale również ze strachu, grozy i wątpienia każdej ludzkiej istoty stojącej w obliczu własnej indywidualnej śmierci, własnego indywidualnego końca. Stąd zrodziło się ludzkie poszukiwanie innych, historycznych i doczesnych sposobów przezwyciężenia śmierci. Skoro nie możemy doczekać w tym życiu udziału w boskiej wieczności, naszym udziałem może stać się przynajmniej radość z nieśmiertelności. Jednym sposobem osiągnięcia nieśmiertelności jest łańcuch pokoleń, podtrzymanie i trwanie ludzkiego gatunku, „zmartwychwstanie” rodziców w swoich dzieciach. Przełamujemy śmierć, dając życie. Drugim sposobem poszukiwania nieśmiertelności przez historycznego i śmiertelnego człowieka jest nieśmiertelność duszy, dokonująca się przez jej dzieła, twórcze działanie, wielkie polityczne, artystyczne czy po prostu heroiczne czyny – zapamiętane przez następne pokolenia, uwiecznione w zbiorowej pamięci jako godne naśladowania wzorce i ideały lub jako tragiczna przestroga. Historia – doczesna ciągłość jest splotem tych dwóch sposobów dążenia do nieśmiertelności przez śmiertelnego człowieka. Człowiek jako istota skończona dąży do uwiecznienia siebie, swojego ciała i swej duszy, do ponadczasowej celowości, i w fizycznym i duchowym rozmnażaniu odnajduje drogę do nieśmiertelności. Doczesność i wszystkie jej elementy wzięte osobno, takie jak polityka, kultura, życie społeczne, mają dynamiczny, ludzki charakter, ponieważ – jak trafnie zauważyła Hannah Arendt w *Vita activa* – ich siłą napędową jest owo ciągle dążenie do przekraczania horyzontu jednego pokolenia, indywidualnej granicy śmierci.

Jednak, zdaniem Unamuna, chrześcijańska koncepcja wcielenia i ofiary Chrystusa stawia doczesne dążenia człowieka do nieśmiertelności, do uwieczniania się w czasie w całkiem nowym i bardzo dwuznacznym świetle. Chrystus objawił ludziom boską wieczność i od tej pory ziemskie dążenie do nieśmiertelności przesta-

je być oczywistym pragnieniem, zostaje zabarwione silnym poczuciem gorzkości, a związana z nim nadzieja szczęścia i spełnienia postawiona pod wielkim znakiem zapytania. Człowiek naprawdę powołany został do wieczności, ale w swym doczesnym życiu skazany jest na ciągłą troskę o nieśmiertelność. Unamuno nie może uwolnić się od podejrzeń, że ludzka troska o cielesną i duchową nieśmiertelność z boską wiecznością nie ma nic wspólnego – a może wręcz znajduje się w konflikcie z nią. Decydujący dla tych wątpliwości jest fragment z Ewangelii św. Mateusza (22, 23-33) – dla Unamuna jest to w ogóle fragment podstawowy dla całego chrześcijaństwa – w którym saduceusze pytają Chrystusa o to, czy po zmartwychwstaniu ludzie będą nadal związani przez relacje społeczne, rodzinne, polityczne i ekonomiczne. Jest to pytanie o charakter życia wiecznego, o to, jaki jest jego stosunek do historii, tradycji i ciągłości społecznych struktur, w których żyją ludzie przed zmartwychwstaniem – pytanie, które zarówno dla saduceuszy, jak i faryzeuszy miało w owym czasie konkretny, żywy, polityczny kontekst wobec faktu rzymskiej okupacji i różnych strategii jej przetrwania przez naród żydowski. Chrystus odrzuca ten kontekst i odpowiada stanowczo, że przecie „Bóg nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych”, a więc nie jest Bogiem tradycji, historii narodów, Bogiem struktur społecznych, lecz Bogiem zbawienia i zmartwychwstania.

Radykalizm tej odpowiedzi jest dla Unamuna urzekający i wyzwalający, dlatego z pełnym zapałem przystępuje w swej książce do barwnego odmalowania historii Szunemitki Abiszag i jej miłości do umierającego Dawida. W tej opowieści król Izraela nie jest już wielkim mężem stanu i wodzem, lecz prefiguracją umierającego na krzyżu Chrystusa, a młoda Abiszag symbolem wiary pierwszych chrześcijan. Wszystko, co dzieje się wokół łoża umierającego, walka i intrygi między Salomonem i Adoniaszem o sukcesję, jest tylko historią, polityką i nie ma nic wspólnego z łaską i zbawieniem. Miłość Abiszag do umierającego jest irracjonalna z punktu widzenia ziemskich spraw i wartości,

jest absolutnym oddaniem, bezinteresownym i niezapśredniczonym, jest tajemnicą, tak jak tajemnicą jest wiara, niewytłumaczalna na drodze jakiegokolwiek apologetyki czy dialektyki, tradycji czy autorytetu. Ta miłość jest dla Unamuna istotą chrześcijaństwa, przeciwstawioną religii Salomona, religii mądrości i polityki, kalkulacji i zbiorowego trwania, religii wzmocnionej grubymi murami świątyni.

„Dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych?” – pyta Unamuno słowami Ewangelii św. Łukasza. Historia, którą Unamuno sam nazywa ciągłym dążeniem do uwiecznienia indywidualnej duszy i indywidualnego ciała, wydaje się wielu chrześcijanom w sposób oczywisty konieczna dla przetrwania tajemnicy Objawienia w czasie, ale czy jednocześnie nie stawia go pod znakiem zapytania? Z akceptacji historii rodzi się bowiem obawa o to, czy formy sztuki, kultury, tradycji, polityki, życia społecznego jako formy poszukiwania nieśmiertelności – koniec końców nie przesłaniają nam prawdziwego sensu Objawienia. Kilkadziesiąt lat po Unamunie André Frossard podjął ten interesujący dylemat, przed którym stoi współczesny chrześcijanin. Jak właściwie powinien traktować owych cywilizowanych ludzi, którzy jako turyści wchodzą do kościoła, jak do każdej innej zabytkowej budowli, podziwiają jego architekturę, smakują jej subtelność, znajdują prawdziwą przyjemność w dokładnym ustaleniu czasu pochodzenia każdego detalu? Czy ich rozmiłowanie w historyczności przesłania sens niehistorycznego Boga? Czy z całej bogatej, zachowanej ikonografii chrześcijaństwa potrafią jeszcze odczytać i zrozumieć istotę Objawienia? Jak zachowaliby się w decydującym momencie, gdyby musieli ratować przed zniszczeniem święte relikwie? Czy ratowaliby je jako bezcenne dzieło sztuki, dziedzictwo kultury, czy jako *sacrum*, symbol niepojętej tajemnicy Boga? Unamuno udzielał na takie wątpliwości odpowiedzi radykalnej: „Chryścianizm zabija cywilizację zachodnią, podczas gdy ta zabija chryścianizm” – twierdził. Człowiek nie może żyć bez tradycji, chrześcijanin podobnie nie może się bez niej obejść. Objawienie sprowadza jednak tradycję

## Unamuno czy Schmitt – Dawid czy Salomon?

Marek A. Cichocki

do jej prawdziwego wymiaru, do odnawiającego się w kolejnych postaciach grzechu i błędu, do *perpetuum mobile profanum*. Chrześcijanin nie może mieć wątpliwości, czemu winien jest lojalność i absolutne oddanie – czy prawdzie danej w Objawieniu, czy tradycji (nawet jeśli jest to tradycja Bacha, Szekspira czy Michała Anioła).

Idąc za tą myślą, Unamuno chętnie pokazywał, że chrześcijaństwo pochłonięte troską o tradycję, o wzmacnianie murów Świątyni Salomona, może nagle znaleźć nieproszonych, groźnych dla siebie sojuszników. Tak rozumiał niebezpieczeństwo płynące dla wiary z dziwnego aliansu, którego był pod koniec XIX wieku świadkiem, łączącego polityczny nacjonalizm Charles'a Maurrasa, naukowy pozytywizm Augusta Comte'a z jezuickim odłamem politycznego katolicyzmu przeciwko „anarchii i barbarzyństwu”. Konstatował, że „Kościół i pozytywizm dążą do wzmocnienia rodziny. Kościół i pozytywizm starają się wesprzeć instytucje polityczne jako pochodzące od Boga lub wypływające z najlepszych praw natury. Kościół i pozytywizm są przyjaciółmi tradycji, porządku, ojczyzny i cywilizacji”. Ten pozytywny, instytucjonalny program społeczny zawarty w pewnych formach politycznego nacjonalizmu, politycznego katolicyzmu i naukowego pozytywizmu zwrócony był w stronę człowieka historycznego, w stronę „umarłych, którzy grzebią umarłych” i w tym sensie nie mógł mieć dla Unamuno nic wspólnego z Objawieniem, z chrześcijańską tajemnicą wiecznego Boga. „Nie, nie. Demokracja, wolność społeczna lub dyktatura, tyrania mają tak niewiele wspólnego z chrześcijaństwem jak nauka; społeczne dzieło katolicyzmu belgijskiego, na przykład, równie mało jak Pasteur. Nie jest misją chrześcijaństwa rozwiązywanie problemu ekonomiczno-społecznego, problemu biedy i zamożności, problemu podziału dóbr ziemskich” – stwierdza autor *Agonii...* Chrześcijaństwo to łaska, zbawienie, a nie prawo, sprawiedliwość. Bycie chrześcijaninem nie polega na opowiedzeniu się za takim czy innym systemem politycznym lub ekonomicznym, za

demokracją lub dyktaturą, lecz na byciu kartuzem, „doskonałym samotnikiem”, na wyborze bezświatowości, życia na pustyni. Mądrość chrześcijańska „opiera się na tym, by nic nie robić i trwać”.

Z tego punktu widzenia koncepcja katolicyzmu Schmitta, jego rozumienie teologii politycznej, zaangażowanie, z jakim bronił znaczenia zewnętrznych, instytucjonalnych form wiary – wszystko to musiało wydawać się jeszcze jednym wcieleniem Kościoła Salomona, zdradą wobec prawdziwego, pierwotnego chrześcijaństwa, jego „uświatowieniem”. Schmitt był prawnikiem, Unamuno powiedziałby zapewne z pogardą – „kauzyperdą”, tak jak wyraził się o św. Augustynie. Być może jednak ta z pozoru drobna, przygodna okoliczność w zetknięciu z problemem chrześcijaństwa okazywała się decydująca. Prawnik jest zainteresowany przede wszystkim określeniem za pomocą pojęć i spisaniem warunków systemu, porządku norm i instytucji, w ramach których żyje człowiek. Co wspólnego ma to z chrześcijaństwem?

Schmitt rzeczywiście bardzo dużo uwagi poświęca sprawom, które według Unamuno są dla chrześcijaństwa obojętne lub stanowią dla niego niepotrzebny, uciążliwy balast – ekonomii, polityce, prawu. Udaje się w obszary z pozoru odległe i obce, zawładnięte dzisiaj przez przeciwnika, przez wrogi dla chrześcijańskiego uniwersum współczesny rodzaj racjonalizmu środków, produkcji, procedur. Ten rzeczowy, zimny, wolny od „skomplikowanych” pytań o naturę celów i sensu samej racjonalizacji system zaspokajania nieskończonego łańcucha potrzeb ludzkich – z identyczną precyzją i obojętnością dąży do maksymalnego udoskonalenia pracy zarówno w wielkim domu towarowym, jak i w fabryce produkującej trujące gazy bojowe. Jest to więc świat dla chrześcijanina całkiem obcy czy – jak zauważa Schmitt w *Katolicyzmie...* – świat przerażający, rządony potwornymi regułami. A jednak, zdaniem Schmitta, nie można go porzucić, nie można odwrócić się od niego i udać się na pustynię. Byłby to grzech śmiertelny. Stawka jest wszak zbyt wy-

soka – tą stawką jest zbawienie. Obowiązkiem chrześcijanina nie jest ucieczka na pustynię, lecz wejście w świat nawet najbardziej mu nienawistny. Bowiernie zbawienie potrzebuje przestrzeni, potrzebuje historii jako sceny, na której może się „rozgrywać”, a tę może dać tylko wierzący chrześcijanin, podejmujący w świecie działanie i dający przez to działanie świadectwo swojej wiary. W przeciwnym razie świat ostatecznie i definitywnie „zamknie się” na zbawienie, co dla Schmitta jest wizją przerażającą, tak jak przed wiekami dla Tertuliana (również prawnika) przerażającą wizją był koniec świata, kres historii, a wraz z nim ostateczne i nieodwołalne dla ludzkości zamknięcie bilansu zbawienia i potępienia, łaski i kary.

Ernst-Wolfgang Böckenförde postawę Schmitta nazwał kiedyś trafnie „katolicyzmem apeluującym”. Jej naturalną bronią nie jest agonía, lecz polemika, apologia, czyli obrona wiary słowami – jako podstawowa strategia chrześcijanina w obcym świecie. Chrześcijaństwo, a dokładniej katolicyzm jest więc dla Schmitta obroną pewnego ściśle określonego rozumienia historii i tradycji, która swój prawdziwy sens uzyskuje dopiero w momencie wcielenia się Boga w człowieka, przyjęcia jego całej, historycznie i społecznie uwarunkowanej egzystencji. Z tego punktu widzenia nie może być zgody chrześcijaństwa na jakąkolwiek wersję historycznego materializmu ani ekonomicznego racjonalizmu (podobnie jak nie może być zgody na naukowy pozytywizm), gdyż redukują one istotę ludzką, kaleczą ją, odzierają z godności, jaką nadaje jej dopiero ów „historyczny” związek z Bogiem. Dlatego u Schmitta w *Katolicyzmie...* istnieje wyraźny, nieprzekraczalny podział między tym wszystkim, co mieści się w dzisiejszym pojęciu ekonomii, choć może zrzęcznie byłoby powiedzieć ekonomiki (Schmitt posługuje się jeszcze szerszym określeniem: ekonomiczny sposób myślenia), a *oikonomią* zbawienia. Między ekonomią i *oikonomią* toczy się walka, *polemos*, zasadniczy spór siłą rzeczy wciągający chrześcijanina w sprawy tego świata. Jego całkowite wycofanie się oznaczałoby, że na świecie w pełni zapanuje sama tylko ekonomia.

Trzeba w tym miejscu zrobić jedno istotne zastrzeżenie, aby uniknąć pewnego nieporozumienia. Przeciwstawiając ekonomii *oikonomię*, Schmitt nie sytuował się w rzędzie tych katolików, którzy całe zło współczesnego świata postrzegali w kapitalizmie. Umieszczenie obu pojęć na przeciwległych biegunach nie było deklaracją poparcia dla jednej ze stron toczonego się do dzisiaj sporu o właściwą relację między kapitalizmem a katolicyzmem. Schmitt nie próbuje tutaj odpowiedzieć na wywołane przez *Etykę protestantyzmu* Maxa Webera pytanie, czy katolik potrafi i czy w ogóle powinien być skutecznym uczestnikiem wolnorynkowej, kapitalistycznej konkurencji.

Przeciwstawienie dokonane przez Schmitta dotyczy innego problemu. *Oikonomia* zbawienia to wszystkie zewnętrzne działania Opatrzności zaplanowane w historii, których celem jest zbawienie. Rządzi się ona swoją logiką, własną rozumnością, która, patrząc z historycznej perspektywy, znalazła się dzisiaj w zupełnej opozycji do zasad współczesnej ekonomiki, współczesnego typu ekonomicznego myślenia z jego odhumanizowanym pojęciem racjonalności. Wcielenie i ukrzyżowanie to najważniejsze momenty boskiej *oikonomii*; następnym elementem planu było zesłanie pocieszyciela, Paraklety, ale też w dalszej kolejności – i to zasadniczo odróżnia myśl Schmitta od Unamuna – przekształcenie się chrześcijaństwa apokaliptycznego w chrześcijaństwo historyczne, z określoną chrześcijańską wizją społecznego i politycznego życia na ziemi. Tak rozumiana *oikonomia* zbawienia trwa do końca świata i historii, a więc do momentu paruzji, powtórnego przyjścia Chrystusa. Jak zauważa Jaroslav Pelikan w rozważaniach nad czasem w tradycji chrześcijańskiej, „przestrzeń historii pomiędzy czasami – od pierwszego przyjścia Chrystusa we Wcieleniu do Jego drugiego przyjścia w dniu Sądu Ostatecznego – była zaliczana do *oikonomii* Syna Bożego, który władać będzie aż po kres czasu”.

Dla Unamuna przejście od chrześcijaństwa apokaliptycznego do historycznego było

## Unamuno czy Schmitt – Dawid czy Salomon?

Marek A. Cichoński

straszliwą wyrwą, nigdy niezagojoną raną, źródłem wiecznej agonii, sprzeczności, paradoksu. Dla Schmitta było koniecznym warunkiem urzeczywistnienia się w historii *oikonomii*, zgodnie z twierdzeniem Harnacka, że chrześcijaństwo apokaliptyczne musiało zginąć, aby mogła przetrwać Ewangelia. Naturalnie, katolicki punkt widzenia nigdy nie może dopuścić do utożsamienia zbawienia i historii, jak to się stało w sposób chyba najpełniejszy w filozofii Hegla. Oba porządki tworzą raczej dynamiczny związek przeciwieństw (*complexio oppositorum*). Chrześcijańska historiozofia zbawienia ma więc przełomowe znaczenie dla usytuowania *oikonomii* w czasie i stanowi główne uzasadnienie sensu zaangażowania się chrześcijanina w świecie. Jeżeli bowiem przyjąć, że zbawienie dokonuje się według planu, zamysłu, jakiegoś porządku wypełniającego całą przestrzeń ludzkiej historii – to anachroniczną staje się myśl, zgodnie z którą zbawienie miałyby zostać ograniczone jedynie do pierwszego (i jedyne) pokolenia chrześcijan – tych prawdziwych chrześcijan, jak chciał Marcjon, podczas gdy wszystkie następne pokolenia miałyby być skazane na zatracenie. Zbawienie jest zadaniem pokoleniowym, a przez to staje się sprawą polityczną i historyczną. Ale też, co może jeszcze ważniejsze ze względu na polemikę z Unamunem, umiejscowienie *oikonomii* w czasie sprawia, że nie sposób już obstawać przy przekonaniu, że zbawienie rozstrzyga się w intymnej, prywatnej relacji między jednostką i Bogiem, a więc jest także problemem społecznym. Gdyby nie *oikonomia*, chrześcijaństwo byłoby, jak chciał Dostojewski, po prostu duchowym, pozbawionym formy bezkresem – zauważa w swych rozważaniach nad katolicyzmem Schmitt. W przeciwieństwie do Unamuna był on bowiem przekonany, że ludzkość, aby móc odpowiedzieć na postawione przed nią przez Chrystusa zadanie, potrzebuje czasu i formy. To dlatego Boskiemu planowi zbawienia musi odpowiadać jakiś ziemski, polityczny i społeczny porządek, zaś apokaliptyczny ideał chrześcijanina na pustyni, kartuza, musi zostać zastąpiony przez inny ideał – chrześcijanina tworzącego ów porządek lub przynajmniej światomie podporządkowanego jego regułom.

Zadanemu przez Unamuna pytaniu: „Po co chrześcijanom polityka?” – Schmitt przeciwstawia całą chrześcijańską tradycję równoległości porządku sakralnego i politycznego. Swoje uzasadnienie tradycja ta czerpie przede wszystkim z 13 rozdziału Listu do Rzymian św. Pawła, z wyraźnym wskazaniem apostoła na boskie pochodzenie każdej ziemskiej władzy. Ten budzący wciąż żywe kontrowersje fragment nauczania Pawła uniemożliwia radykalne zubożenie chrześcijaństwa na sprawy ziemskiego porządku czy wprost oddzielenie go od nich. Przeciwna postawa niechybnie prowadziłaby – jak doskonale widać to na przykładzie Jacoba Burckhardta – do sformułowania odwrotnej niż u Pawła tezy, że każda władza jest ze swej natury zła. Jednocześnie 13 rozdział Listu do Rzymian nie pozostawia wątpliwości co do błędu kryjącego się w teokracji, która źródło boskiego pochodzenia władzy i samą władzę pragnie stopić w jeden amalgamat. Podkreślając nierozłączną równoległość porządku sakralnego i politycznego, Schmitt zwraca uwagę na fakt, że tradycja katolicka zawsze sytuowała się między tymi dwoma skrajnymi punktami widzenia, między anarchizmem i teokracją, i że tę jego szczególną pozycję można zrozumieć w pełni tylko w kontekście pojęcia Boskiej *oikonomii*.

Władza państwowa oraz to wszystko, co składa się na jej trwałość i przewidywalność – instytucje, prawa, przyjęte reguły życia społecznego – odgrywają istotną, pozytywną rolę w *oikonomii* zbawienia, skoro sam człowiek, skutkiem grzechu pierworodnego, jest wprawdzie stale przedmiotem Boskiej łaski i zbawienia, wszelako znajduje się w ciągłej gotowości do buntu wobec swojego Stwórcy. Władza państwowa może zapewnić ludziom ziemski pokój, oddalając groźbę zapanowania między nimi „przedwiecznego chaosu” – zła. Jest więc ważnym wzmocnieniem Boskiego planu, być może jest też próbą, przed którą każdy z nas zostaje postawiony, sitem oddzielającym plewy od ziarna.

Schmitt prawdopodobnie zgodziłby się z poglądem Unamuna, że chrześcijaństwo nie jest związane z żadnym określonym porządkiem

politycznym i społecznym, i dlatego dla chrześcijanina spór między zwolennikami demokracji, monarchii czy dyktatury jest bezprzedmiotowy. Dodałby jednak zaraz: o ile nie dotyka on kwestii zbawienia. Według Schmitta chrześcijaństwo rzeczywiście nie jest związane z żadnym konkretnym porządkiem polityczno-społecznym, ale z porządkiem ziemskim jako takim i dlatego nie może zaakceptować ani anarchizmu, ani teokracji, skoro oba praktycznie wykluczają rolę ziemskiego porządku. Konkluzją myśli Schmitta, zdradzającą jej legitymizacyjny i jurystyczny charakter, jest więc zaangażowanie chrześcijanina na rzecz porządku jako takiego w perspektywie zbawienia. Jest inną sprawą, którą ze względu na osobiste doświadczenia Schmitt porusza niechętnie, właściwie nie porusza jej wcale, że odejście od ideału kartuza, chrześcijanina na pustyni, jako najbardziej adekwatnego, ziemskiego ideału zbawienia może prowadzić do postawy chrześcijanina na manowcach. Opowiedzenie się za porządkiem jako takim obarczone jest ogromnym ryzykiem, próbą, której chrześcijanin może nie podjąć. Schmitt sam mógł się o tym doskonale przekonać, w latach trzydziestych opowiadając się za porządkiem państwa nazistowskiego. Jest rzeczą znamioną, że Schmitt chyba nigdy nie podjął otwarcie tego problemu ryzyka, może z wyjątkiem krótkiego, napisanego zaraz po wojnie tekstu *Ex Captivitate Salus*, który miał usprawiedliwić przynajmniej w części jego chybione polityczne zaangażowanie w latach trzydziestych.

Z prowadzonego przez Unamuna i Schmitta sporu o istotę chrześcijaństwa wyłania się więc wybór dwóch różnych dróg, dwóch strategii postępowania wobec świata, wybór o tyle trudniejszy i o tyle naglący, że postawiony został

w cieniu Nietzscheańskiego *Antychrysta*. Którą drogą powinien pójść chrześcijanin obecnych czasów? Czy iść w coraz bardziej wrogi wobec niego świat, by tam na przekór większości dawać świadectwo prawdzie Objawienia, czy właśnie ze względu na charakter współczesnego świata wycofać się z niego, porzucić go i wybrać „pustynię”, by tam w samotności agonizować w swojej wierze w Chrystusa? *Agon czy polemos*? Pokusa wycofania się i samotności jest ogromna. Polemiczna walka o wiarę, apologia, zakłada przecież zamiar przekonania innych. Czy jednak współczesny, zakochany w sobie, narcystyczny świat, świat królującej ekonomii, nie *oikonomii*, chce w ogóle słuchać chrześcijanina broniącego zasad swojej wiary? Czy dla świata nie stał się on już przedstawicielem jeszcze jednej dziwacznej subkultury – tolerowanej, jeśli tylko wyzbędzie się ona swych niemądrych uniwersalistycznych ambicji? I czy samo chrześcijaństwo nie jest już mniej pewne swej misyjnej roli? W istocie *agon* byłby więc uznaniem porażki apologii, nieubłaganą konsekwencją... Bożej *oikonomii*, planu zbawienia, który przecież nie zawiera wyraźnej obietnicy, że chrześcijaństwo wraz z historią będzie coraz głębiej wypełniać świat. Jeśli tak, to wówczas spór między Schmittem i Unamunem nie rozstrzygałby wcale o istocie chrześcijaństwa, a jedynie dotyczyłby tego, w jakim momencie Bożej *oikonomii* dzisiejsze chrześcijaństwo się znajduje.

*Marek A. Cichocki*

*filozof, politolog, adiunkt w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW, dyrektor programowy Centrum Europejskiego Natolin, wydał ostatnio *Porwanie Europy*, Warszawa-Kraków 2004.*