

Hans Otto Seitschek

Mesjanizm polityczny i religia polityczna – niemieckie interpretacje uniwersalnego zjawiska

1. Wprowadzenie

Mesjanizm polityczny, zwłaszcza w ujęciu Jacoba L. Talmona¹, należy postrzegać w szerszej perspektywie badawczej, a mianowicie z punktu widzenia interpretacji totalitaryzmu jako religii politycznej. Analizując tę koncepcję, dojdziemy do wniosku, że mesjanizm polityczny jest jednym z elementów jej struktury. Można go więc jej podporządkować, przypisując mu rolę eksplikacyjną. Pozwala zrozumieć siłę jej przyciągania i oddziaływania, a tym samym też totalitaryzmów. Jest swego rodzaju nową perspektywą w ich krytyce i badaniach nad nimi, dogłębniej niż religia polityczna zajmuje

się ich oddziaływaniem i demaskuje je jako perwersyjną energię religijną. Tym samym więc koncepcja mesjanizmu politycznego korzystnie wpływa na najnowsze badania nad totalitaryzmami, a także na analizę współczesnych zjawisk o charakterze mesjańsko-politycznym, rozszerzając i pogłębiając założenia interpretacji totalitaryzmu jako religii politycznej.

2. Religia z perspektywy badań nad totalitaryzmami

Filozoficzne założenia koncepcji religii politycznych w najistotniejszych zrębach opracowali

1. Zob. H.O. Seitschek, *Politischer Messianismus. Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluß an Jacob Leib Talmon*, Paderborn m.in. 2005.

Mesjanizm polityczny i religia polityczna – niemieckie interpretacje uniwersalnego zjawiska

Hans Otto Seitschek

Eric Voegelins² w ujęciu historii uniwersalnej, oraz Raymond Aron³, który, inaczej rozkładając akcenty, przedstawił ją w postaci wykraczającego poza konkretne zjawiska systemu religii politycznej. Obaj od początku kierują ostrze swojej krytyki przeciw totalitaryzmowi. Istotne rozważania, poprzedzające koncepcję i tworzenie pojęcia religii politycznej, przedstawił już w 1937 roku Lucie Varga⁴, w 1938 roku włoski krytyk totalitaryzmu Luigi Sturzo, zaś w 1939 roku Hans-Joachim Schoeps⁵. Sturzo z przekonaniem twierdzi: „Bolszewizm, faszyzm i narodowy socjalizm są religiami i muszą nimi być”⁶. Założenia koncepcji Voegelina i Arona, mimo że czasowo bliskie, znacznie się jednak od siebie różnią. Nie jest też pewne, czy Aron, który dobrze znał niemiecki, w ogóle wiedział o koncepcji religii politycznych Voegelina. W 1981 roku słusznie zaprzeczył podobieństwu własnych założeń z jego koncepcją⁷. Hans Maier w ten sposób charakteryzuje

oba stanowiska: „(...) dla Voegelina powstanie nowoczesnych totalitaryzmów jest skutkiem próżni, destrukcji i autodestrukcji, u Arona jest odwrotnie: religia polityczna to niedokończenie oświecenia, a więc pozostałość, relikw, który wynurza się z przeszłości”⁸.

Przez całkowite odcięcie od transcendencji państwo przeżywa kryzys, na skutek czego stacza się w totalitaryzm. Na końcu tego kryzysu znajduje się, zdaniem Voegelina, brama piekielna stanowiąca wejście do totalitaryzmu, na co wskazuje motto, które umieścił na początku swojego traktatu o religiach politycznych: „Przeze mnie droga w miasto utrapienia”⁹. Ten cytat z *Boskiej komedii*, który także Jacob Burckhardt wybrał jako motto krytycznych rozważań na temat *polis* w swojej czterotomowej *Griechische Kulturgeschichte* (1898 – 1902)¹⁰, sam Dante czyta, wchodząc do piekiel na początku pieśni trzeciej.

2. Zob.: E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, Wien 1938. W późniejszych swoich badaniach Voegelin dystansuje się od koncepcji i pojęcia religii politycznej. Trudność sprawia mu przede wszystkim pojęcie religii: „Interpretacja ta nie zupełnie mija się z prawdą, ale nie używałbym już pojęcia religii, jest ono bowiem za bardzo nieostre i już w założeniu zniekształca właściwy problem doświadczenia, mieszając go z innymi zagadnieniami dogmatyki i doktryny”. (E. Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, red. P.J. Opitz, Monachium 1994, s. 70). W konsekwencji Voegelin mówi o gnozie, gnostyckich ruchach masowych, a nawet o substytucji religii; zob.: E. Voegelin, *Der Gottesmord*, red. P.J. Opitz, Monachium 1999.
3. Po raz pierwszy Aron pisze o religii politycznej w powiązaniu z rozważaniami nad totalitaryzmem w „*Revue de métaphysique et de morale*” 46 (1939) z. 2, w recenzji na temat rozprawy E. Halévy’ego, *L’ère des tyrannies* (Paryż 1938). Na temat *religion séculière* zob.: R. Aron, *Bureaucratie et fanatisme*, [w:] „*La France Libre*”, rocznik 2, t. 3 (1941), s. 49–59; później również [w:] tenże, *L’homme contre les tyrans*, Paryż 1945, s. 51–66.
4. Zob. L. Varga, *La genèse du national-socialisme*, [w:] „*Annales d’histoire économique et sociale*”, 9 (1937), s. 529–546.
5. H.J. Schoeps [publikacja wydana anonimowo], *Der Nationalsozialismus als verkappte Religion*, [w:] *Eltheto* (1939), s. 93–98.
6. L. Sturzo, *Politica e Morale*, [w:] tenże, *Opera omnia*, Seria I: *Opere*, t. 4, Bolonia 1954, s. 33.
7. Wypowiedź Raymonda Arona znaleziona w zapisie rozmów z Joachimem Starkiem z 7 i 14 października 1981 r. w Paryżu. (zob.: J. Stark, *Das unvollendete Abenteuer*, Würzburg 1986, s. 256 i n.)
8. Wprowadzenie do: H. Maier/M. Schäfer [red.], „*Totalitarismus*” und „*Politische Religionen*”, t. II, Paderborn i in. 1997, s. 14. Zob. też: M. Henningsen, *Totalitarismus und politische Religion. Über die modernen Regime des Terrors*, [w:] „*Merkur*”, 56/1 (2002), z. 5 (nr 637), s. 383–392;).
9. Dante Alighieri, *Boska komedia*, przeł. E. Porębowicz, Wrocław i in. 1977, s. 16; zob.: E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, München 1996, s. 11.
10. Zob.: J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, [w:] tenże, *Werke*, t. 19, München, Basel 2002, s. 39.

Tymczasem koncepcja religii politycznych Arona wynika raczej z analizy zjawisk religijnych związanych z ideologiami politycznymi XX wieku. Uczony zajmuje się przede wszystkim przejawami totalitarnej władzy z punktu widzenia jej cech religijnych, a zwłaszcza przedstawia jej autozbawczy charakter¹¹. Do podobnego wniosku dochodzi Markus Huttner: o ile Voegelinowi „chodzi o genezę badanych zjawisk w ujęciu historyzoficznym”, o tyle Aron zamierza znaleźć „strukturalne i funkcjonalne analogie między nowoczesnymi ideologiami a religiami zbawczymi”¹². Przy tym Aron¹³ jako agnostyk odwołuje się do raczej negatywnego pojęcia religii, w dużym stopniu opartego na oświeceniowej krytyce religii, tymczasem Voegelin posługuje się raczej pozytywnie zdefiniowanym pojęciem religii.

Pytanie o źródła i wzajemne oddziaływanie religii i polityki¹⁴ jako zjawisk *sui generis* prowadzi do trzech propozycji rozwiązań.

Po pierwsze: przy założeniu, że obie mają wspólne źródło w istocie człowieka, należy przyjąć możliwość usuwania stale na nowo pojawiających się rozbieżności między tym, co religijne, a tym, co polityczne, z pomocą ludzkiego rozumu.

Po drugie: przy założeniu czysto społecznego źródła religii i polityki systematyczne rozwiązanie konfliktów polityczno-religijnych wydaje się przesuwac w daleką przyszłość. W tym przypadku znaczenie ma jedynie każdorazowa sytuacja,

liczy się nakaz chwili, który nierzadko zależy od wstępnych założeń ideologicznych. Trzeciego rozwiązania należy szukać w stanowisku pośrednim: problemom w sferze polityki należy stawiać czoło, posługując się zasadami, które swoje źródło mają w sferze transcendencji.

Kolejną próbą zrozumienia religii politycznych jest wyobrażenie zbawienia ludzkości po apokalipsie u kresu czasu. Religia polityczna proroczy zapowiada: Aron w „profetycznych” przemówieniach Hitlera znajduje swego rodzaju obietnicę zbawienia, tymczasem Voegelin dostrzega analogię między elementami apokaliptycznych prorocत्व Joachima z Fiore z końca XII wieku a elementami apokaliptycznych przepowiedni w okresie rozkwitu religii politycznych, np. w symbolice „Trzeciego Królestwa/Trzeciej Rzeszy”¹⁵. Ciekawe, że Talmon w swojej rozprawie doktorskiej *The Doctrine of Poverty* nie odwołuje się do Joachima z Fiore¹⁶.

W dużym stopniu Voegelin i Aron zgadzają się co do właściwego religiom politycznym uzurpowania sobie osądu, co jest prawdą, oraz co do funkcjonującego w nich pojęcia prawdy. Nowe pojęcie prawdy ma swoisty charakter: prawdziwe jest to, co służy systemowi, nie-prawdziwe zaś to, co mu się sprzeciwia. Tak samo dobre jest tylko to, co jest korzystne dla Führera, „politycznego mesjasza”, oraz dla systemu, wszystko inne musi jako złe i szkodliwe zostać unicestwione. Führera stylizuje się

11. Zob.: R. Aron, *Remarques sur la Gnose Léniniste*, [w:] P.J. Opitz/G. Sebba [red.], *The Philosophy of Order*, Stuttgart 1981, s. 263–274.

12. M. Huttner, *Totalitarismus und säkulare Religionen*, Bonn 1999, s. 153.

13. Aron określał sam siebie jako *dejudaised Jew*. (D.J. Mahoney, *The liberal political Science of Raymond Aron*, Lanham/ Md. 1992, s. 172–173).

14. Zob. na ten temat m.in.: M. Brouck/H. Behr/M. Hildebrandt [red.], *Religion – Staat – Politik*, Wiesbaden 2003, s. 9–30; M. Minkenberg/U. Willems [red.], *Politik und Religion*, Wiesbaden 2003, s. 13–41.

15. Zob.: A. Dempf, *Sacrum Imperium*, München, Berlin 1929, s. 269–271, 274 i 276, a następnie S. Breuer, *Das Dritte Reich*, [w:] R. Brandt/S. Schmidt [red.], *Mythos und Mythologie*, Berlin 2004, s. 203–219.

16. J.L. Talmon (alias Flajszer), *The Doctrine of Poverty in its Religious, Social and Political aspects as illustrated by some XII – XIII century movements*, London [Diss. phil.] 1943.

Mesjanizm polityczny i religia polityczna – niemieckie interpretacje uniwersalnego zjawiska

Hans Otto Seitschek

na zbawcę, jak w zawołowanej formie pisał Romano Guardini już w 1935 roku¹⁷. Kryteria prawdy zostają całkowicie podporządkowane propagandzie ideologicznej, przy czym cel religii politycznych przyjmuje często postać utopii. Miejsce prawdy zajmuje nowy mit.

Konstrukcję wroga, który stanowi przeciwieństwo religii politycznych i reprezentuje wszystko, co stoi na drodze zbawczej teorii głoszonej przez religie polityczne i dlatego musi zostać zniszczone, by zbawienie mogło się dokonać, Voegelin i Aron widzą w podobny sposób¹⁸. Odpowiada ona rozróżnieniu między przyjacielem a wrogiem u Carla Schmitta.

Jedynie przez odrodzenie tradycyjnej religii, ukształtowanej przez wiele wieków historii, religii, która na serio odwołuje się do transcendencji, można przeciwstawić się ideologiczno-religijnej sile religii politycznych. Tezę tę Raymond Aron przedstawił już w 1939 roku na jednym z posiedzeń *Société française de philosophie*¹⁹, w którym uczestniczył też Jacques Maritain: „Kryzys wydaje się sięgać nieskończenie głębiej; [...] chciałem pokazać, że to zbyt łatwe, by w walce przeciw totalitarnym reżimom powoływać się na nieśmiertelne zasady. Zasady te przestają obowiązywać, jeżeli nie są ożywiane przez życie i wiarę. Dzisiaj należy przywrócić im życie”²⁰.

Ludzie muszą odnaleźć nową duchowość, która nie zadowala się propagandą totalitarnej ideologii, lecz poszukuje zbawienia wiecznego, które dają ludziom religie objawione, takie jak np. chrześcijaństwo. Tego żądają w różnym kontekście Voegelin i Aron, poza tym raczej krytyczny wobec religii. W przeciwieństwie do tego ostatniego, Maritain, główny przedstawiciel *Renouveau Catholique* i francuskiego neotomizmu, zdecydowanie sprzeciwia się rosnącej pozytywizacji, sekularyzacji i materializacji polityki, opowiadając się za chrześcijaństwem²¹.

Do religii politycznych czy form mesjanizmu politycznego nie należą fundamentalizmy polityczne wynikające z pobudek religijnych ani też fundamentalizmy religijne wynikające z pobudek politycznych, które powstają na skutek polityzacji religii.

Główna różnica między koncepcją Voegelina a Arona leży już w samej ich strukturze: Voegelin widzi koncepcję religii politycznych raczej jako

swego rodzaju przekrój podłużny przez historię. Bada ich rozwój, wychodząc od starożytności, kiedy nie rozróżniano polityki i religii, poprzez okres oddzielenia władzy świeckiej od duchownej w chrześcijaństwie aż po próby powrotu do stanu zbliżonego do antycznej jedności polityki i religii. Kulminację tych wysiłków stanowią dwudziestowieczne religie polityczne. Natomiast koncepcja religii politycznej/świeckiej wychodzi raczej od analizy religijnego charakteru zjawisk związanych z systemami totalitarnymi i stanowi swego rodzaju przekrój poprzeczny. Aron uważa sekularyzację sfery politycznej i polityczną funkcjonalizację elementów religii w latach trzydziestych XX wieku. Rozwój ten wyznacza

17. Zob.: R. Guardini, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik*, Stuttgart 1945.

18. Zob.: H. Lübke, *Totalitäre Rechtgläubigkeit. Das Heil und der Terror*, [w:] tenże [red.], *Heilserwartung und Terror*, Düsseldorf 1995, s. 15–34; tenże, *Aufklärung und Terror*, [w:] H. Maier [red.], „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“, t. I, Paderborn i in. 1996, s. 401–411; tenże, *Aufklärung anlaßhalber*, Gräfelfing 2001, s. 26–28; Ph. Burrin, *Totalitäre Gewalt als historische Möglichkeit*, [w:] H. Maier [red.], *Wege in die Gewalt*, Frankfurt n. M. 2002, s. 183–201.

19. Protokół z posiedzenia z 17 czerwca 1939 r., wersja niemiecka, *Demokratische Staaten und totalitäre Staaten*, [w:] J. Stark [red.], *Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus*, Opladen 1993, s. 209–241.

20. Tamże, s. 241.

21. Zob.: J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paryż 1936, s. 118–125, 127–232.

cechy charakterystyczne religii politycznej/świeckiej, która swoją ideologię przedstawia w formie „nauki o zbawieniu”²². Dążenia człowieka do zbawienia skierowane są na teorie wyłącznie polityczne, tak że ideologia staje się deformacją religii, do pewnego stopnia jej przeciwieństwem, *religio falsa* w sensie augustiańskim²³ lub, innymi słowy, zdaniem Alaina Besançon, „*perversa imitatio religii*”²⁴. Jednocześnie geneza ideologii, powstających na skutek oddzielania się od głównego nurtu idei politycznych, ma cechy religijne: nierzadko ideologie rodzą się jak w średniowieczu herezje chrześcijańskie, które oddzieliły się od głównego nurtu nauki chrześcijańskiej, by jakiejś części całościowego systemu nadać charakter absolutny, i przez to oderwały się od ortodoksji. Tak więc ideologię totalitarną jak najbardziej słusznie można też określić jako polityczną herezję, oderwaną od głównego nurtu idei politycznych²⁵. W tym kontekście Hans Buchheim zwraca wprawdzie uwagę na to, że „totalitarne roszczenie pełni władzy sięga swoimi korzeniami do tego, co religijne, i że bez uwzględnienia tego aspektu nie można zrozumieć jego oddziaływania”²⁶, nie jest to jednak czymś specyficznym wyłącznie dla totalitary-

zmu, bowiem również inne prądy duchowe dążą do gnostyckiego samozbawienia. Totalitaryzm próbuje jedynie osiągnąć „samozbawienie w sferze polityki i przy zastosowaniu właściwych jej środków”, przez co wiąże „absurdalne nadzieje ze sferą polityki”²⁷. Czysto religijne spojrzenie na totalitaryzm kryje w sobie niebezpieczeństwo, że bezbożność zostanie wprawdzie uznana za zło w polityce, ale nie można będzie w sposób polityczno-systematyczny odróżnić ujęcia liberalnego od totalitarnego. Ta „groźna dla życia ślepotą, niepozwalająca dostrzec zasadniczych różnic politycznych między naszym wolnym światem a totalitarną władzą”²⁸ prowadzi do tego, że w obronie przed bezbożnymi systemami politycznymi, takimi jak liberalizm, chrześcijaństwo dostrzega sojusznika w totalitaryzmie w jego autorytarnej fazie wstępnej, przez co obrona przed tym, co totalitarne, może przeobrazić się w swoje przeciwieństwo, a więc w wierność i posłuszeństwo totalitaryzmowi – jest to cel, do którego ideologie totalitarne świadomie dążą. Tego niebezpieczeństwa można uniknąć dzięki świadomemu rozróżnieniu (nie rozdziałowi) religii i religii politycznej: religia polityczna jako fenomen świecki zachowu-

22. Zob.: H. Maier, „*Politische Religionen*” – *Möglichkeiten und Grenzen eines Begriffs*, [w:] tenże, M. Schäfer [red.], „*Totalitarismus*” und „*Politische Religionen*”, t. II, Paderborn i in. 1997, s. 299–310. Na temat koncepcji totalitaryzmu zob. K.D. Henke, *Achsen des Augenmerks in der historischen Totalitarismusforschung*, [w:] tenże [red.], *Totalitarismus*, Drezno 1999, s. 9–18.

23. Por.: Św. Augustyn, *De Vera Religione liber unus*, cap. 30 i 55, [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 3 (MPL, t. 34), Turnhout [1864], s. 145–147 i 169–172.

24. M.J. Le Guillou, *Le mystère du Père*, Paryż 1973, s. 191, autorem jest Alain Besançon, informacja o tym znajduje się w przedmowie, s. III. Niestety, w niemieckiej wersji brakuje tej informacji, jak też przedmowy. Wskazówkę tę zawdzięcza prof. Rémi Brague’owi.

25. Zob. na ten temat A. Besançon, *Le malheur du siècle*, Paryż 1998, s. 111–116.

26. H. Buchheim, *Totalitäre Herrschaft*, Monachium 1962, s. 87. Na temat dalszych uwag co do rozróżnienia między religią zastępczą a substytutem religii zob. tenże, *Despotie, Ersatzreligion, Religionsersatz*, [w:] H. Maier [red.], „*Totalitarismus*” und „*Politische Religionen*”, t. I, Paderborn i in. 1996, s. 260–263. Hans Buchheim wyżej stawia pojęcie substytutu religii niż pojęcie religii zastępczej czy politycznej religii Voegelina, substytut religii nie stanowi bowiem religii, lecz jest jedynie jej surogatem, dzięki któremu zostaje zmobilizowana religijna energia do celów politycznych. Hermann Lübke określa religijne cechy totalitaryzmu mianem antyreligii (zob. H. Lübke, *Totalitarismus, Politische Religion, Anti-Religion*, w: tenże [red.], *Heilserwartung und Terror*, Düsseldorf 1995, s. 7–14). Następnie zob. tenże, *Aufklärung anlaßhalber*, Gräfelfing 2001, s. 28–34.

27. H. Buchheim, *Totalitäre Herrschaft*, op. cit., s. 87.

28. Tamże, s. 88.

Mesjanizm polityczny i religia polityczna – niemieckie interpretacje uniwersalnego zjawiska

Hans Otto Seitschek

je jedynie strukturę i energię tego, co religijne. Jednak jej treść i cel są czysto wewnątrzświatowe. Widać tu przewagę koncepcji mesjanizmu politycznego: zanim Talmon za pomocą religijnych pojęć i systematyki zacznie badać rozwój totalitaryzmu w historii europejskiej od XVIII wieku, rozróżnia między demokracją totalitarną a liberalną, tak że nie pojawi się „groźna dla życia ślepotą”, z której powodu nie sposób odróżnić liberalnego porządku politycznego od porządku autorytarnego czy totalitarnego i przed którą przestrzega Hans Buchheim. Talmon, mówiąc o źródłach totalitaryzmu, dostarcza więc poza religijnymi kryteriami koniecznej polityczno-filozoficznej i historycznej wiedzy na temat porządku. To uniemożliwia od samego początku jednostronne czy zbyt wąskie podejście do problemu, które niesie ze sobą spójnienie na totalitaryzm wyłącznie z perspektywy filozofii religii.

Dla Paula Tillicha socjalizm i nacjonalizm są quasi-religiami, które nadają temu, co społeczne i narodowe, otoczkę religijną, bowiem obie te sfery kryją w sobie religijną energię. Jeżeli świecka rzeczywistość, „taka jak naród, nauka, szczególnie forma lub określone stadium społeczeństwa”²⁹, zostaje nasycona religią, powstaje immanentna transcendencja³⁰: „Czasem to, co nazywam quasi-religią, zostaje określone jako pseudoreligia. Określenie to nie jest jednak ani ścisłe, ani trafne. «Pseudo» odnosi się do zamierzonego, iluzorycznego podobieństwa, natomiast «quasi» do niez-

mierzonego, rzeczywiście istniejącego podobieństwa, którego podstawę stanowią określone cechy wspólne. Tego rodzaju podobieństwo widoczne jest w przypadku faszyzmu i komunizmu, a więc w najbardziej ekstremalnych postaciach quasi-religii naszych czasów”³¹.

W socjalizmie i nacjonalizmie dochodzi do radykalizacji religijnej energii³², co powoduje powstanie komunizmu i faszyzmu. Tym samym gromadzi się potencjał niezbędny dla reżimów totalitarnych, by mogły pod przymusem i przy użyciu przemocy wprowadzić swoją ideologię. Do tego jasnego stanowiska Tillich doszedł dopiero podczas swojej emigracji w Ameryce (od 1933 roku)³³. Już Carl Christian Bry w 1924 roku zaliczał „komunizm i faszyzm” do „zakamuflowanych religii”³⁴, odznaczając się one bowiem dążeniem do ujednoczenia, a więc do monizmu, i demonstrują pośrednio swój religijny charakter³⁵. Zdaniem Bry’ego, zarówno komunizm, jak i faszyzm, choć zacięte się zwalczają, „w takim stopniu wyrażają z tego samego pnia, że ich zwolennicy ze zdumiewającą łatwością zamieniają się miejscami (co zresztą przeżywamy codziennie)”³⁶. Mówiąc o „tym samym pniu” Bry ma na myśli „zakamuflowaną religię”, łączącą faszyzm i komunizm mimo wszelkich różnic. Dalej robi trafną uwagę: „Wszystkie zakamuflowane religie są nie tylko rodzajem monomanii, jednocześnie chcą też być wszechogarniającą

29. P. Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen* (1961/1963), [w:] tenże, *Gesammelte Werke*, t. V, Stuttgart 1964, s. 53.

30. Na tę „ziemską transcendencję” skarży się Zygmunt Bauman jeszcze w postmodernizmie: Z. Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, Nowy Jork 1997, s. 179–182.

31. P. Tillich, *Das Christentum...*, *op. cit.*, s. 53.

32. Zob. też P. Walkenhorst, *Nationalismus als „politische Religion”? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich*, [w:] O. Blaschke/F.M. Kuhlemann [red.], *Religion im Kaiserreich*, Gütersloh 1996, 2000, s. 503–529.

33. Zob.: F.W. Graf, *Old harmony? Über einige Kontinuitätselemente in „Paulus” Tillichs Theologie der „Allversöhnung”*, [w:] *Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften*, t. 2, Göttingen 2004, s. 375–415.

34. C. Chr. Bry, *Verkappte Religionen*, Gotha, Stuttgart 1924, s. 15.

35. Zob. tamże, s. 13–16, 19 i n. oraz 25 i n.

36. Tamże, s. 15.

myślą³⁷. We wczesnych latach trzydziestych XX wieku literackie interpretacje totalitaryzmu jako religii znajdziemy przede wszystkim u Franza Werfla, Hermanna Brocha czy Roberta Musila³⁸. W mowie zatytułowanej *Czy możemy żyć bez wiary w Boga?* z 1932 roku, krytycznej wobec nihilistyczno-naturalistycznych form religijności, Franz Werfel, mówiąc o totalitaryzmie, używa sformułowań religia zastępcza lub substytut religii: „Nasze czasy przynoszą młodym ludziom dwa radykalne rodzaje wiary. Domyślają się już Państwo, że jeden z synów naszego dozorczy jest komunistą, a drugi nacjonalistą. Naturalistyczny nihilizm dzieli się niejako na dwa konary. Młodzież ucieka przed bezradnym «ja». Komunizm i nacjonalizm są prymitywnymi etapami przezwyciężenia «ja». Są religiami zastępczymi albo, jeżeli Państwo wolą, substytutem religii³⁹.”

Dzięki tworzeniu zbliżonych pojęć, takich jak zakamuflowane religie (1924), religia zastępcza czy substytut religii (1932), jak również właściwie mesjański okres⁴⁰ (1930) aż po quasi-religie (1963) u Tillicha pojęcie i koncepcja

religii politycznych zostają dodatkowo poparte i uzupełnione. Stopniowo koncepcja religii przenika do badań nad historią współczesną, by jako nowy fundament teoretyczny podbudować krytyczne badania nad totalitaryzmem. Od 1970 roku koncepcja religii politycznych odzyskuje swoje znaczenie w badaniach nad historią powszechną, a także w studiach politologicznych. Wśród najważniejszych naukowców, którzy w różny sposób na nowo podjęli tę koncepcję, na nowo ją ukształtowali i pokazali jej znaczenie, należy wymienić Clausa-Ekkeharda Bärscha, Karla-Dietricha Brachera, Philippe’a Burrina, Markusa Huttnera, Michaela Leya, Hansa Maiera i Klause Vondunga⁴¹.

3. Mesjanizm polityczny i religia polityczna

Koncepcja religii politycznej, jak też koncepcja mesjanizmu politycznego, jest od strony teoretycznej na tyle złożona, że nie można ująć jej w formę krótkiej definicji⁴². Pojęcie religia polityczna, określające wprzęgnięcie polityki w służbę religii i na odwrót, pojawiło się po raz pierwszy w siedemnastowiecznej Europie u George’a Thomsona, Tommasa Campanelli

37. Tamże, s. 25.

38. Zob. F. Werfel, *Zwischen oben und unten*, Stockholm 1946; H. Broch, *Der Bergroman*, Frankfurt n. M. 1969, tenże, *Gedanken zur Politik*, wybór D. Hildebrandt, Frankfurt n. M. 1970, s. 7–11; R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, przekł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Warszawa 2002, s. 7.

39. F. Werfel, *Können wir ohne Gottesglauben leben?* (1932), [w:] tenże, *Zwischen... op. cit.*, 1946, s. 85. Na temat interpretacji Werfla i Brocha totalitaryzmu jako religii zob.: H.O. Seitschek, *Die Deutung des Totalitarismus als Religion*, [w:] H. Maier [red.], *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“*, t. III, Paderborn i in. 2003, s. 164–175.

40. R. Musil, *Człowiek... i, op. cit.*, s. 9.

41. Zob. C.E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, Monachium 2002, s. 50, K.D. Bracher, *Zeit der Ideologien*, Stuttgart 1984, s. 44–61, Ph. Burrin, *Die politischen Religionen: Das Mythologisch-Symbolische in einer säkularisierten Welt*, [w:] M. Ley/J. H. Schoeps [red.], *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, Bodenheim 1997, s. 168–185, M. Huttner, *Totalitarismus und säkulare Religionen*, Bonn 1999, s. 188–208, M. Ley, *Zur Theorie der politischen Religionen. Der Nationalismus als Paradigma politischer Religiosität*, [w:] tenże/H. Neisser/G. Weiss [red.], *Politische Religion?*, Monachium 2003, s. 77–85, H. Maier, *Politische Religionen*, Fryburg Bryzgowijski i in. 1995, s. 9–20, tenże [red.], *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs*, t. II, red. M. Schäferem, Paderborn i in. 1996–2003; K. Vondung, *Magie und Manipulation*, Göttingen 1971, s. 7, 10, 13.

42. „Nie ma powszechnie uznanej definicji religii politycznych, chociaż [...] jest kilka istotnych elementów, które umożliwiają stworzenie takiej definicji”. (J.J. Linz, *Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatzideologie gegen Ersatzreligion*, [w:] H. Maier [red.], *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“*, t. I, Paderborn i in. 1996, s. 130).

Mesjanizm polityczny i religia polityczna – niemieckie interpretacje uniwersalnego zjawiska

Hans Otto Seitschek

i Daniela Clasena. Ci myśliciele późnego renesansu i wczesnego oświecenia niezależnie od siebie mówią o *religio politica*⁴³. Zdradzają też rosnące zainteresowanie krytycznym opracowaniem zagadnienia polityki i religii w Niemczech i Europie, co pokazują badania Hansa Maiera nad dawnymi teoriami państwa i administracji w Niemczech⁴⁴. Również Dietrich Reinkingk, który w swojej *Biblische Policey* 1653 roku dochodzi do wniosku, „że zwierzchności świeckiej przysługuje prawo i pełnomocnictwo w kwestiach religii”⁴⁵, a także Veit Ludwig von Seckendorff, który w swoim dziele *Teutscher Fürsten-Staat* z 1656 roku opowiada się za tym, by „władca wydawał ustawy i zarządzenia w sprawach religijnych”⁴⁶, są przykładem rozszerzenia władzy państwowej na protestanckie kościoły lokalne w XVII wieku.

W XX wieku pojęcia religia polityczna i mesjanizm polityczny zostają zastosowane do stwo-

żenia koncepcji systemów totalitarnych faszyzmu, nacjonalizmu i komunizmu, jednak bez klasyfikujących porównań. Badania te razem, w powiązaniu ze sobą, tworzą całość, która sprawia wrażenie sensownej koncepcji. Mesjanizm polityczny jest kluczowym elementem strukturalnym koncepcji religii politycznej, wykorzystywanym do analizy totalitarnych ruchów masowych. Stwarza on również teoretyczną podstawę krytyki totalitaryzmu: jest to cel wspólny całej pracy badawczej Talmona, który sam przecież wiele wycierpiał z powodu różnych ideologii politycznych, poczynwszy od stalinizmu poprzez narodowy socjalizm aż po ruchy postsyjonistyczne w Izraelu⁴⁷. Dzięki swojej koncepcji mesjanizmu politycznego otwiera przed krytyką totalitaryzmu nową perspektywę, która w sposób bardziej skoncentrowany niż koncepcja religii politycznej zajmuje się oddziaływaniem totalitaryzmu i jego ideologii⁴⁸.

43. Zob. G. Thomson, *Vindex veritatis adversus Iustum Lipsium libri duo. Prior insanam eius religionem politicam, fatuam nefariamque de Fato, sceleratissimam de fraude doctrinam refellit*, Londyn 1606, T. Campanella, *Universalis Philosophiae seu Metaphysicarum Rerum, iuxta propria Dogmata partes tres, libri XVIII*, Paryż 1638, pars III, lib. XVI, cap. V, art. I, s. 207 i D. Clasen, *De Religione politica, liber unus*, Magdeburg 1655. Na ten temat zob. H.O. Seitschek, *Frühe Verwendungen des Begriffs „Politische Religion“: Campanella, Clasen, Wieland*, [w:] H. Maier [red.], *„Totalitarismus“ und „Politische Religionen“*, t. III, Paderborn i in. 2003, s. 109–120.

44. Na temat polityki i religii w Niemczech XVII wieku zob. też rozdział *Polizeibegriff in den älteren Regimentstraktaten und in der christlichen Staatslehre des 17. Jahrhunderts*, [w:] H. Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Monachium 1986, s. 105–150. Zob. też Th. Simon, *Gute Policey*, Frankfurt n. M. 2004, s. 120–126, 254–264, 488–492, 496–508.

45. Zob.: D. Reinkingk, *Biblische Policey*, Frankfurt n. M. 1653, 1701, Księga Pierwsza, Axioma VI, cytat za H. Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Monachium 1986, s. 137.

46. Zob.: V.L. v. Seckendorff, *Teutscher Fürsten-Staat* [Hanau 1656], wyd. przez A. Simsona v. Biechlinga, Jena 1737, część II, cap. I, §§ 7/8, s. 38–41. Zob. na ten temat H. Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, Monachium 1986, s. 141 i n.

47. Zob.: M. Brenner, *Geschichte des Zionismus*, Monachium 2002, s. 113–123.

48. Zob. również: C.J. Friedrich/Z.K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge/Mass. 1956, 1965, s. 85–125); H.J. Lietzmann, *Von der konstitutionellen zur totalitären Diktatur*, Carl Joachim Friedrich, *Totalitarismustheorie*, [w:] A. Söllner/i in. [red.], *Totalitarismus*, Berlin 1997, s. 174–192; K. Hornung, *Metamorphosen des Totalitarismus im 20. Jahrhundert*, [w:] tenże, *Die offenen Flanke der Freiheit*, Frankfurt n. M. i in. 2001, s. 155–173; G. Lease, *„Odd Fellows“ in the Politics of Religion*, Berlin, New York 1995, s. 137–187; M. Hildebrandt/M. Broucker/H. Behr, *Einleitung: Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*, [w:] ci sami [red.], *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften*, Wiesbaden 2001, s. 9–28; E. Gentile, *Il culto del littorio*, Rzym, Bari 1993, s. 299–315 oraz tenże, *Die Sakralisierung der Politik*, [w:] H. Maier [red.], *Wege in die Gewalt*, Frankfurt a. M. 2002, s. 166–182.

Do religii politycznych czy form mesjanizmu politycznego nie należą fundamentalizmy polityczne wynikające z pobudek religijnych ani też fundamentalizmy religijne wynikające z pobudek politycznych, które powstają na skutek polityzacji religii⁴⁹. Pojęcie fundamentalizmu religijnego, na co wskazuje dwunastotomowe dzieło *The Fundamentals*⁵⁰, ma swoje źródło w końcu XIX wieku u protestantów w USA, szczególnie wiernych nauce Biblii. Fundamentalistyczne ruchy religijne wprawdzie często powstają też z pobudek politycznych i absolutyzują własną doktrynę, której implikacje polityczne w wielu przypadkach są widoczne, jednak ich podłożem jest tradycyjna religia⁵¹. Fundamentalisci zawężają naukę i tradycję swojej religii do kilku aspektów częściowych, „wyjmują” z niej (grec. *haireísthai*) dowolną część i absolutyzują ją. Tym samym stają się swego rodzaju heretykami i stopniowo coraz bardziej porzucają tradycję religijną dla ziemskich celów politycznych⁵². Koncepcja religii politycznej wprawdzie może dawać wskazówki co do rozwoju fundamentalizmów politycznych wynikających z pobudek religijnych, musi je jednak odróżniać od ruchów masowych o źródłach czysto politycznych, które przy bliższej obserwacji ujawniają swój wymiar religijny. Natomiast Joseph Rován uważa fundamentalizm polityczny z pobudek religijnych, jaki pojawia się w ruchu islamistów (ale nie cały islam), za „polityczny ruch

religijny lub politykę opartą na przesłankach religijnych”⁵³. Specjalnej analizy wymaga stosunek polityki i religii w Azji. Przedstawiona koncepcja religii politycznej w tym regionie wychodzi od zachodniej europejskiej historii myśli i kultury. Pierwszym znaczącym opracowaniem jest analiza Emanuela Sarkisyanza na temat mesjanizmu na terenie Rosji i Azji⁵⁴.

Istotnym zadaniem, spełnianym przez koncepcję religii politycznej i mesjanizmu politycznego jest uczulenie ludzi na ideologie totalitarne, ujawnia ona bowiem symptomy ideologii totalitarnej. W ten sposób ludzie ostrożniej reagują na niebezpieczne przekonania ideologiczne. Nigdy nie uda się zablokować wpływu ideologii, ponieważ ich siła przyciągania, która ciągle powoduje, że wielu ludzi błądzi, jest nadal bardzo żywotna. Już koncepcja idola, stworzona przez Francisa Bacona, opiera się na ludzkim umyśle, któremu idol jest albo zadany, albo przyrodzony⁵⁵. Człowiek jest *homo religiosus*. Jego istotę w dużym stopniu kształtuje dążenie do tego, co absolutne, do transcendencji. To religijne dążenie wymaga koniecznie zaspokojenia czy to dzięki tradycyjnym religiom, powstałym w biegu historii, czy też dzięki świeckiej ideologii religii politycznej, przez co dochodzi do przemocy i unicestwienia. Człowiek, stale targany niepokojem, poszukuje szczęścia i zbawienia, prawdziwe zbawienie leży jedynie w Bogu, nie może go

49. Zob.: M. Riesebrodt, *Zur Politisierung von Religion. Überlegungen am Beispiel fundamentalistischer Bewegungen*, [w:] O. Kallscheuer [red.], *Das Europa der Religionen*, Frankfurt n. M. 1996, s. 247–275.

50. *The Fundamentals. A Testimony to the Truth. Compliments of Two Christian Laymen*, Chicago/Ill. [około 1914]. Zob. na ten temat: M. Riesebrodt, *Fundamentalismus und „Modernisierung“*. *Zur Soziologie protestantisch-fundamentalistischer Bewegungen in den USA im 20. Jahrhundert*, [w:] K.M. Kodalle [red.], *Gott und Politik in USA*, Frankfurt n. M. 1988, s. 112–125; H. Maier, *Politische Religionen*, Fryburg Bryzgowijski i in. 1995, s. 108.

51. Zob.: K. Armstrong, *The Battle for God*, New York 2000, s. 3–97.

52. Zob.: H. Maier, *Politische Religionen*, *op. cit.*, s. 107–116.

53. J. Rován, *Religionsartige politische Bewegungen am Ende des 20. Jahrhunderts*, [w:] H. Lübke [red.], *Heilserwartung und Terror*, Düsseldorf 1995, s. 116. Na temat wpływu islamu na politykę zob. też: H. Bräker, *Es wird kein Friede sein*, Monachium 1992, s. 1–6, 23–42.

54. Zob.: E. Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orients*, Tybinga 1955.

55. F. Bacon, *Novum Organon* [1621], [w:] tenże, *The Works of Francis Bacon*, wyd. przez J. Speddinga i in., t. I: *Philosophical Works*, London 1858, przedruk: Stuttgart, Bad Cannstatt 1963, s. 119–365, Aph. LIII, s. 169. Zob. też: H. Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Erlenbach–Zürich, Stuttgart 1961, s. 32–46.

zapewnić żaden ziemski ruch – *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*⁵⁶.

4. Czy mesjanizm polityczny istnieje w dzisiejszej demokracji?

Liczne tendencje i wydarzenia⁵⁷ rodzą pytanie, czy demokracja w naszych czasach wykazuje cechy mesjanizmu politycznego. W zasadzie należy temu zaprzeczyć. Ale również dzisiejsza demokracja do pewnego stopnia wykazuje tendencje do tego, by istniejący zły stan zmienić w lepszy za pomocą narzędzi politycznych⁵⁸. Generalnie proces ten jest naturalny i niegroźny. Takie tendencje są jednak o wiele bardziej restryktywne, jeżeli właśnie słabsze systemy demokratyczne koncentrują się na jednej osobistości życia politycznego i w szczególny sposób dają się jej kierować. Silna demokracja może uniknąć takiego rozwoju sytuacji dzięki sprawdzonym procedurom⁵⁹. Pewną rolę odgrywa tutaj również tradycja demokratyczna danego kraju czy narodu.

Należy jednak stwierdzić, że właśnie podczas kryzysów ludzie powszechnie odwołują się do utopijnej

wizji „światła w końcu tunelu” czy do przyszłości malowanej w żywych barwach. Mimo zaklinalnia świetlanej przyszłości, na którą my wszyscy za długo czekamy, w liberalnej demokracji nie dochodzi do radykalizacji takich wizji, bowiem w pluralistycznym społeczeństwie medialnym zwykle tracą one swoją moc. Jednak to właśnie prognozy na przyszłość, jeżeli dojdzie do ich skutecznej „inscenizacji” w mediach i jeżeli głoszą je politycy, z którymi wiąże się pewne nadzieje, nierzadko mają charakter polityczno-mesjanistyczny⁶⁰.

Każdy polityczny pogląd czy ideologia, bez względu na rodowód liberalny czy totalitarny, są skazane na utopię. Każda utopia zdradza tendencje mesjanistyczne, kryterium jej oceny jest bowiem poprawa istniejącego stanu. Oczekiwania związane z tą poprawą kształtowane są przez mesjańską nadzieję, a także przez jej nosicieli, a więc przez polityków zwróconych ku przyszłości. Irving Louis Horowitz przedstawia to na przykładzie Stanów Zjednoczonych⁶¹. Świadomość posłannictwa amerykańskich prezydentów, oparta na amerykańskiej *civil religion*⁶²,

56. „I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”, św. Augustyn, *Wyznania*, Księga I, 1, Warszawa 1987.

57. Zob.: A. Künzli, *Totalitäre Tendenzen in unserer Gesellschaft*, w: H. Kleger/C. Julien/i in., *Totalitarismus*, Fryburg w Szwajcarii 1987, s. 55–73.

58. Zob. np.: D.D. Bartelt, *Das Prinzip Lula und die Enttäuschung. Gipfelstürmer: Über die messianischen Züge im Stil des brasilianischen Präsidenten da Silva*, [w:] „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, nr 10, 13 stycznia 2004 r., s. 40.

59. Zob.: U. Backes, *Politischer Extremismus in demokratischen Verfassungsstaaten*, Opladen 1989, s. 319–335.

60. Jako drobny, nieszkodliwy przykład zupełnie niewinnej retoryki mesjańskiej we współczesnej polityce może posłużyć krótki komentarz, który ukazał się po ogłoszeniu uchwały, zgodnie z którą Franz Müntefering miał przejąć kierownictwo SPD od urzędującego kanclerza Gerharda Schrödera. Komentarz zatytułowany był „Messias Münte” („Frankfurter Allgemeine Zeitung”, nr 34, 10 lutego 2004 r., s. 9). Notatka ta, specjalnie napisana z ironią i przesadą, odwołuje się do wypowiedzi Münteferinga, który urząd przewodniczącego partii uznał za najlepszy „poza urzędem papieża”: „Dusza partii. Cezar. Świetlista postać. Papież z SPD. Mesjasz SPD. Najpotężniejszy człowiek w Berlinie. Kanclerz w gabinecie cieni”.

61. Zob. I.L. Horowitz, *Ideology and Utopia in the United States. 1956 – 1976*, Oxford, New York 1977, s. 19–53, 133–221.

62. Za R.N. Bellah, *Civil Religion in America*, w: „Dædalus”, 96 (1967), s. 1–23; R.E. Richey/D.G. Jones, *American Civil Religion*, Nowy Jork i in. 1974, s. 21–44. Zob. też: R.N. Bellah, *Public Philosophy and Public Theology in America Today*, [w:] L.S. Rouner [red.], *Civil Religion and Political Theology*, Notre Dame/Ind. 1986, s. 79–97, M.L. Lamb, *Civil Religion and Political Theology: Politics and Religion without Domination?*, [w:] tamże, s. 154–168. Zob. również: G.M. Moble, *American Civil Religion: Religion or Politics?*, Atlanta [Diss. phil.] 1980, s. 8–48, K.M. Kodalle [red.], *Gott und Politik in USA*, Frankfurt n. M. 1988, s. 9–17, H. Bloom, *The American Religion*, Nowy Jork i in. 1992, s. 45–58 i 237–271, H. Lübke, *Der neue Groß-Terror und die Gebete des amerikanischen Präsidenten. Politik und Religion*, [w:] tenże, *Aufklärung anlaßhalber*, Gräfelfing 2001, s. 94–103; S. Mansfield, *The Faith of George W. Bush*, Lake Mary/Flo. 2003, s. 75–102, 169–175.

częściowo ma wyraźnie mesjański charakter: w niektórych przypadkach można nawet mówić o „Trójcy Boga, narodu i prezydenta”⁶³. Celem jest jedność narodu amerykańskiego przy całej jego kulturowej i religijnej różnorodności⁶⁴ oraz jedność polityczna na fundamencie konstytucji – nierzadko jest to trudnym przedsięwzięciem politycznym, jak pokazały zamachy w Waco w Teksasie (19 kwietnia 1993 r.) i w Oklahoma City (19 kwietnia 1995 r.)⁶⁵. Przekonany o swojej demokratycznej misji prezydent USA George W. Bush chce nie tylko we własnej ojczyźnie, Ameryce, ale też na całym świecie zaprowadzić najlepszy ustrój oparty na demokratycznej konstytucji i wolności w wersji amerykańskiej. Cel ten można w razie potrzeby wprowadzić siłą⁶⁶. Właśnie wydarzenia z 11 września 2001 roku i związane z nimi przypuszczenia co do radyka-

lizacji religii⁶⁷ powodują wzrost nurtów mesjanistycznych wewnątrz sfery politycznej.

Ten rodzaj mesjanizmu politycznego, częsty w naszych czasach, nie ma jednak ani formy, ani groźnych skutków, takich jak demokracja totalitarna. Utopia liberalnej demokracji jest skierowana na pozytywne kształtowanie przyszłości na drodze pokojowej⁶⁸. Przeważająca forma społeczeństwa to w dużym stopniu społeczeństwo otwarte w rozumieniu Poppera⁶⁹, zwykle nie ma się co obawiać ideologicznego zawężenia. Jednak energię, którą niesie ze sobą ruch polityczno-mesjanistyczny, chętnie wykorzystuje się również w demokratycznych ustrojach konstytucyjnych, by nie czekać zbyt długo na realizację własnych idei politycznych. Kolor skóry czy orientacja polityczna nie są przy tym

63. K.H. Ludwig, *Bush und der Dornbusch*, [w:] „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, nr 95, 23 kwietnia 2004 r., s. 11.

64. Zob.: S.M. Tipton, *An American Paradox: The Place of Religion in an Ambiguous Polity*, [w:] S.A. Arjomand [red.], *The Political Dimensions of Religion*, Albany/New York 1993, s. 273–285; R. Prätorius, *In God We Trust*, Monachium 2003, s. 8–23, 31–65, 164–192.

65. Zob. na ten temat opracowanie z zakresu historii idei: D.S. Katz/R.H. Popkin, *Messianic Revolution*, New York 1999, s. IX–XXV, 142–169, 249–253.

66. Zob.: B. Woodward, *Bush at War*, New York i in. 2002, s. 42–45; tenże, *Plan of Attack*, Nowy Jork i in. 2004; s. 1–8 F.F. Piven, *The War at Home*, New York, London 2004, s. 13–36; N. Ferguson, *Colossus*, New York 2004, s. 1–29, 61–104.

67. Zob.: G. Agamben, *Homo sacer*, t. I, Turyn 1995, s. 83–89; W. Rasch, *Messias oder Katechon? Carl Schmitts Stellung zur politischen Theologie*, [w:] J. Brokoff/J. Fohrmann [red.], *Politische Theologie*, Paderborn i in. 2003, s. 39–54; B. Menke, *Die Zonen der Ausnahme. Giorgio Agambens Umschrift „Politischer Theologie“*, [w:] J. Brokoff/J. Fohrmann [red.], *Politische Theologie*, Paderborn i in. 2003, s. 131–152; E. Geulen, *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg 2005, s. 133–140. Na temat radykalizacji religii zob. też: J. Habermas/J. Derrida, *Philosophy in a Time of Terror*, wyd. G. Borradori, Chicago/Ill, Londyn 2003, s. 25–43, 85–136; D. Ruloff, *Einleitung: Rückkehr der Religion in die Politik?*, [w:] tenże [red.], *Religion und Politik*, Chur, Zurych 2001, s. 9–26; M. Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, Berkeley/Cal. i in. 2001, s. XI i n., 3–15; H.G. Kippenberg/T. Seidensticker [red.], *Terror im Dienste Gottes*, Frankfurt n. M., New York 2004, w tym: H.G. Kippenberg, *Terror als Gottesdienst: Die „Geistliche Anleitung“ als Begründung und Koordination der Gewalttaten des 11. September 2001*, s. 67–85; A.Th. Khoury, *Sterben für den Glauben. Motive und Gedankenwelt militanter Gotteskrieger*, [w:] H. Waldenfels/H. Oberreuter [red.], *Der Islam – Religion und Politik*, Paderborn i in. 2004, s. 67–83; W. Röhrich, *Die Macht der Religion*, München 2004, s. 249–259; H. Maier, *Religion und Gewalt. Zur Diskussion seit dem 11. September 2001*, [w:] „Jahrbuch für Religionsphilosophie”, 2 (2003), s. 53–67. Artykuły Hansa Maiera na temat religii i przemocy zostały streszczone [w:] tenże, *Das Doppelgesicht des Religiösen*, Fryburg Bryzgowijski i in. 2004.

68. Zob.: G. Picht, *Mut zur Utopie* [1969], [w:] tenże, *Vorlesungen und Schriften*, wyd. przez C. Eisenbarta i in., t. 8, Stuttgart 1992, s. 265–396.

69. Zob. K.R. Popper, *Společnost otwarte i jego wrogowie*, przekł. H. Krahelska, Warszawa 2006.

Mesjanizm polityczny i religia polityczna – niemieckie interpretacje uniwersalnego zjawiska

Hans Otto Seitschek

czynnikami rozstrzygającymi, liczy się jedynie realizacja politycznego celu. Okazuje się więc, że mesjanizm polityczny znacznie zamazuje trzeźwy i rzeczowy osąd rzeczywistości politycznej i utrudnia, a nawet prawie całkowicie uniemożliwia, pragmatyczne podejście do niej. Mesjanizm polityczny do dzisiaj pozostaje więc stałą pokusą demokracji liberalnej, która może ciążyć ku temu, co totalne – bowiem „ideologie zła są głęboko zakorzenione w dziejach europejskiej myśli filozoficznej”⁷⁰.

Tłum. Magdalena Kurkowska

Hans Otto Seitschek

filozof, w latach 2002 – 2005 pracownik naukowy w katedrze im. R. Guardiniego przy Seminarium Religioznawstwa i Filozofii Religii Europy pod kierunkiem prof. Rémi Brague’a; asystent w katedrze im. R. Guardiniego na Ludwig-Maximilians-Universität München.

70. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 16.