

ADAM WIELOMSKI

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach

Czy Adolf Hitler był katechonem? Uwaga na marginesie dyskusji o istocie teologii politycznej Carla Schmitta

1. Teologia polityczna Carla Schmitta

Od 1922 roku, gdy Carl Schmitt opublikował swoją *Teologię polityczną*, jej problematyka wzbudzała zainteresowanie wielu badaczy. Właściwie wszyscy komentatorzy jego myśli cytują słynne zdanie: „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”¹, wraz z równie znanym przykładem stającego ponad prawem suwerena jako politycznego odpowiednika cudu w religii.

Pojęcie „teologia polityczna” upowszechnił następnie Eric Peterson w swojej pracy *Monoteizm jako problem polityczny (Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, 1935)*. Paradoksem jest, że celem tej wielkiej monografii było odparcie tezy Schmitta, że istnieje coś takiego, jak chrześcijańska teologia polityczna². W okresie powojennym termin ten użytkują rozmaite nurty polityczne, od skrajnej prawicy po teologię wyzwolenia. Dziś posługują się tym terminem właściwie wszyscy. Schmitta i jego teologię polityczną udało się nam znaleźć nawet w pewnym włoskojęzycznym kompendium teologicznym³.

¹ C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [1922], [w:] *idem, Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 60.

² E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935, s. 19–20, 22 n., 62–63, 99, 117, 133.

³ R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, s. 332–334.

A. Ujęcie tradycyjne teologii politycznej

Przez pierwsze dziesięciolecia badań na teologią polityczną w ujęciu Carla Schmitta skupiano się przede wszystkim na zasygnalizowanym już problemie pojęć polityczno-prawnych jako zsekularyzowanych idei religijnych. W klasycznej pracy o myśli politycznej Schmitta dużo miejsca poświęca tej problematyce hiszpański badacz José M. Beneyto, który wychodzi właśnie od przytoczonego na wstępie cytatu z *Teologii politycznej* oraz analogii między cudem a decyzją polityczną. Po analizie tego problemu definiuje teologię polityczną następująco:

Teologia polityczna polega na przeniesieniu pojęć teologicznych w zakres pojęciowy państwo-prawny. Chodzi tu w rzeczywistości nie o widoki teologiczne, ale dotyczące zakresu pojęć socjologicznych, opartych na dwóch zasadniczych kwestiach: a) proces sekularyzacji oraz b) analogie strukturalne pojęć z nauk prawnych i teologicznych. W ten oto sposób znajdująwane są pojęcia z zakresu socjologii prawa, a ściślej: pojęcia prawnopolityczne. [...] w tym ujęciu teologia polityczna jest *prawniczą teologią polityczną*⁴.

Zdaniem badaczy interpretujących interesujący nas problem w sposób tradycyjny, jest to teoria oparta na przekonaniu, że pojęcia teologiczne i prawnopolityczne nie funkcjonują w pustce społecznej, lecz stanowią wyraz samoświadomości grup ludzi w danym miejscu i czasie. Nawiązując do problemu cudu i decyzji politycznej, hiszpański badacz stwierdza, że społeczeństwa wyznające wiarę we wszechmogącego Boga, który może czynić cuda, łatwo ulegają także wizji absolutnego monarchy. Z kolei w epoce deistycznego Oświecenia pojawia się koncepcja państwa prawa (rząd konstytucyjny). Upadek wiary w Boga i idei grzechu pierwotnego prowadzi do przekonania, że człowiek z natury jest dobry, a więc można ograniczyć (liberalizm), a nawet wyeliminować (lewica heglowska, anarchizm) państwo stanowiące element normatywno-represyjny⁵.

Inni badacze eksponują z kolei klasyczną tezę o narodzinach państwa w wyniku wojny trzydziestoletniej, kiedy to wojny religijne pomiędzy poszczególnymi społecznościami zmusiły je do stworzenia nowoczesnego aparatu administracyjno-politycznego zdolnego do wystawienia i utrzymania wielkich najemnych armii i unicestwienia herezji. Pogląd taki udaje się znaleźć w niektórych pismach Schmitta i zrekonstruować tezę teologiczno-polityczną głoszącą, że państwo rodzi się z odróżnienia wroga i przyjaciela (*Feind-Freund*), przy czym pierwotnie określenie to dotyczyło rozdzielenia ortodoksji od herezji⁶.

Tradycyjne rozumienie teologii politycznej zwykle łączono z badaniem katolickich elementów w biografii Carla Schmitta. Podkreślano szczególnie mocno

⁴ J.M. Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983, s. 88.

⁵ *Ibidem*, s. 72–77; A. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg 2000, s. 61–67.

⁶ P. Kaczorowski, *Państwo w czasach demokracji. Rudolf Smend i Carl Schmitt o istocie porządku państwowego Europy kontynentalnej*, Warszawa 2005, s. 298–351.

tradycjonalistyczno-ultramontański dom rodzinny oraz katolickie lektury młodości⁷, a także akcentowano dramatyczne problemy psychologiczne związane z rozwodem i ponownym małżeństwem w 1926 roku, co automatycznie pociągnęło za sobą ekskomunikę. Pchnęło to Schmitta do krytyki „bezzennej biurokracji” kościelnej⁸.

Pomimo tych osobistych problemów autora *Teologii politycznej* wielu badaczy, komentatorów i uczniów Schmitta uważało, że jest on wielkim propagatorem katolickiego autorytaryzmu, prawnikiem tworzącym filozoficzne i instytucjonalne podstawy prawicowej i kontrewolucyjnej dyktatury⁹. Równocześnie problemami z instytucjonalnym Kościołem starano się tłumaczyć aksjologiczny nihilizm ujawniający się w jego późniejszych tekstach, w których występuje klasyczny katolicki autorytaryzm w formie ustrojowej, ale jednak brakuje katolickiej treści, co wyraża słynna formuła, że decyzja polityczna rodzi się „z niczego”. W ten sposób teologia polityczna dyktatury, naśladowującej przecież boski cud, przemieniać by się miała w apologię autorytaryzmu jako takiego, pozbawionego katolickiej treści¹⁰.

B. Fideistyczne rozumienie teologii politycznej

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku i na przełomie stuleci pojawiły się zupełnie odmienne interpretacje teologii politycznej Carla Schmitta, wskazujące na fideistyczny charakter tej koncepcji. Przyznajmy, że niektóre z nich były

⁷ M. Nicoletti, *Die Ursprünge von Carl Schmitt „Politischer Theologie”*, [w:] H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum. Uber Carl Schmitt*, Berlin 1988, s. 122 n.; H. Ottmann, *Carl Schmitt*, [w:] K. Ballestrem, H. Ottmann, *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München 1990, s. 63, 65–66, 69; H. Quaritsch, *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin 1995, s. 25–28; P. Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Berlin 1996, s. 15–26.

⁸ H. Quaritsch, *op. cit.*, s. 33.

⁹ A. Doremus, *Théologie, politique et science*, „Revue Européenne des Sciences Sociales” XVI, 1978, nr 44, s. 55–66; P. Noack, *op. cit.*, s. 69 n.; N. Tertulian, *Carl Schmitt zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus*, [w:] W. Pircher (red.), *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wien 1999, s. 1–18; E. Kennedy, *Constitutional Failure. Carl Schmitt in Weimar*, Durham-London 2004, s. 38–53. Temat ten ma także obszerną literaturę w języku polskim — zob. R. Skarżyński, *Carl Schmitt i współczesny konserwatyizm europejski*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” I, 1991, s. 46–59; *idem*, *Carl Schmitt — ideolog i polityk*, [w:] *idem* (red.), *Carl Schmitt i współczesna myśl polityczna*, Warszawa 1996, s. 39–56; B. Szlachta, *Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce*, Kraków-Warszawa 1998, s. 131–133; A. Wielomski, *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, Warszawa 2007, s. 210–217.

¹⁰ F.J. Conde, *Introduccion al Derecho politico actual*, Madrid 1942, s. 202; J. Caamaño Martinez, *El pensamiento juridico-politico de Carl Schmitt*, Santiago de Compostela 1950, s. 29–48, 106–129; A. d’Ors, *Papeles del oficio universitario*, Madrid 1961, s. 307–308; J. Freund, *L’essence du politique*, Paris 1986, s. 120, 252, 445, 614–615, 673, 749. Szerzej o tym problemie, odnośnie do dominujących interpretacji hiszpańskich, zob. J. Lopez Garcia, *La presencia de Carl Schmitt en España*, „Revista de Estudios Politicos” 1996, nr 91, s. 152–159; A. Wielomski, *Hiszpania Franco. Źródła i istota doktryny polityczne*, Biała Podlaska 2006, s. 264–267.

bardzo dziwaczne — wskazać tu możemy na przykład pracę Jürgena Manemanna, w której znajduje się teza, że niemiecki prawnik był apokaliptycznym gnostykiem-nazistą¹¹, a teologią polityczną odpowiadającą współczesności winien być... politeizm¹². Na szczęście inni badacze zachowali więcej zdrowego rozsądku i nie jesteśmy skazani na omawianie teorii Schmitta w perspektywie kultu Kybele.

Generalnie można wskazać dwa powody pojawienia się nowych interpretacji teologii politycznej na przełomie stuleci: 1) pośmiertna publikacja zapisków prywatnych Schmitta wydanych w 1991 roku jako *Glossarium. Zapiski z lat 1947–1951* (*Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*); 2) mniej więcej w tym samym okresie rozpoczęła się swoista moda na prace przeciwstawiające teologię polityczną Schmitta filozofii politycznej Leo Straussa. Takie przeciwstawienia mają zaś naturalną tendencję do wyostrzania różnic. O ile więc Strauss kładł nacisk na racjonalność genezy myśli politycznej, o tyle badacze Schmitta zaczęli akcentować jej fideistyczne źródła.

Znaczenie Glossarium

Carl Schmitt nie życzył sobie publikacji *Glossarium* za życia. Ta licząca ponad 300 stron prywatnych zapisków książka zmieniła radykalnie nasze wyobrażenie o światopoglądzie Schmittiańskim. Dotąd postrzegano go jako skrajnie racjonalistycznego prawnika-konstytucjonalistę oraz wybitnego teoretyka polityki, czyli myśliciela wpisującego się w nowożytny projekt filozoficzno-polityczny. Lektura *Glossarium* pokazuje, że to ugruntowane wyobrażenie jest błędne. Okazało się, że Schmitt miał dwie twarze: publiczną i prywatną.

Twarz publiczna Carla Schmitta to zimny i racjonalistyczny prawnik-konstytucjonalista. Twarz prywatna to fideista i religijny mistyk, który prywatnie neguje wszystko to, co głosi oficjalnie jako prawnik. Prywatnie Schmitt nie wierzy ani w ludzki rozum, ani w racjonalistyczne nauki. Mamy tu na myśli zarówno nauki rozświetlające tajemnice natury (matematyka, chemia, biologia, fizyka, astronomia), jak i nauki prawne. Schmitt-fideista neguje bowiem wszelkie racjonalne badania, gdyż są one oparte na przekonaniu, że ludzki umysł może wykryć stałe i niezmiennie prawo natury, którego refleksem czy wyrazem w jurysprudencji jest prawo konstytucyjne. A dokładniej: Schmitt uważa, że rozum ludzki może te prawa wykryć, ale nie przywiązuje do nich żadnego znaczenia. Jest bowiem fideistą, czyli zakłada całkowitą wszechmoc Boga, który jednym skinieniem, jednym słowem może odmienić całą znaną nam i zbadaną przez naukę naturę. Nie ma sensu badać tych problemów, gdyż po setkach i tysiącach lat takich badań Bóg może jednym pstryknięciem palcami odmienić wszystkie znane nam prawa natury

¹¹ J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothemus*, Münster 2002, s. 10–11, 167 n., 262.

¹² *Ibidem*, s. 65 n.

i $2 + 2$ może równać się 5. Podobna odmiana może spotkać prawa fizyki, biologii czy chemii. Wszystkie ustalenia astronomii tracą wartość, gdyż planety zmieniają swoje tory, a dwa takie same magnesy mogą nagle zacząć się przyciągać¹³.

Jedyna prawda stała i wieczna to literalnie pojęty tekst biblijny, czyli Słowo Objawione. Może zostać ono przez człowieka przyjęte dosłownie i bez zastrzeżeń albo odrzucone. Nie istnieją warianty pośrednie (przyjęcie częściowe, reinterpretacje). Wszelkie prawdy ludzkie, które nie mają źródła w Literze, nie mają żadnej wartości. Dlatego całą kulturę nowożytną Schmitt uznaje za wielką rebelię przeciwko Bogu, dokonaną przez człowieka zbrojnego w rozum, naukę i technikę¹⁴. W fideistycznych tekstach przepełniających *Glossarium* aż 11 razy pojawia się termin „katechon” (gr. *κατέχων*, łac. *qui tenet nunc*), zapożyczony z Drugiego Listu św. Pawła do Tessaloniczan (2 Tes, 2, 7–8)¹⁵. Wspomniany katechon znaleźć można było w pismach Schmitta już wcześniej, ale traktowano go jako metaforę literacką. Tekst *Glossarium* nakazuje spojrzeć na ten problem ze znacznie większą uwagą.

Przeciętny czytelnik może się zacząć zastanawiać, w jaki sposób Carl Schmitt może być równocześnie skrajnie racjonalistycznym teoretykiem prawa i polityki oraz negować rozum i zdawać się wyłącznie na Objawienie? Żadna ze znanych nam monografii Schmitta nie odpowiada na to pytanie. Zapewne dlatego, że odpowiedzi nie znajdziemy u samego Schmitta, a jego biografowie nie dysponowali odpowiednią wiedzą porównawczą z historii filozofii. Odpowiedź można znaleźć wyłącznie analizując wcześniejszą literaturę fideistyczną. Uściślijmy od razu — za kard. Johannesem B. Franzelinem — że fideizm rozumiemy w tym tekście jako „skrajne przeciwieństwo racjonalizmu, polegające na negacji rozumu z powodu grzechu pierworodnego, z wyjątkiem naturalnego poznania Boga i rzeczy boskich, które zawarte są w Bożym Objawieniu”¹⁶.

Fideistów politycznych nie było w dziejach wielu. Trwa dyskusja o zaliczeniu do tej kategorii św. Pawła, nie czujemy się jednak na siłach tutaj jej rozstrzygnąć¹⁷. Do poznania fideizmu muszą nam starczyć pisma i biografie Wilhelma Ockhama z przełomu XIII/XIV wieku, Blaise’a Pascala i siedemnastowiecznych

¹³ C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin 1991, s. 45, 50, 52, 64, 67, 86, 114, 188, 195, 206, 234–235, 299, 301.

¹⁴ *Ibidem*, s. 75, 100, 132, 192, 291, 306, 310–311.

¹⁵ *Ibidem*, s. 63, 70, 80, 113, 153, 165, 176, 203, 253, 273.

¹⁶ J.B. Franzelin, *De erroribus nonnullis circa cognitionem naturalem et supernaturalem seu circa habitudinem inter scientiam ac fidem qui nostra aetate scholis catholicis periculum creantur. Votum P. Ioannis B. Franzelin S.I. consultoris comissionis theologico-dogmaticae* [1869?], [w:] J.M.G. Gomez-Heras, *Themas dogmaticos del Concilio Vaticano I. Aportación de la Comisión Teológica preparatoria a su obra doctrinal. Votos y esquemas inéditos*, T.I. Vitoria 1971, s. 126.

¹⁷ Opinię pozytywną w tej kwestii formułuje A. Badiou: *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, Kraków 2007, s. 14, 18, 47, 66–67, 116. Odmienne widzi tę kwestię X. Arquillière, *L’Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris 1972, s. 75–94.

jansenistów oraz tzw. tradycjonalistów z połowy XIX wieku (F. La Mennais, J. Boutain i D. Bonnetty), potępionych na Soborze Watykańskim I w konstytucji *Dei Filius* (1869)¹⁸.

Wilhelm Ockham był fideistą, dlatego głosił, że scholastyczna teologia jest błędna, ponieważ ma charakter rozumowy i dąży do wykrycia natury Boga i zrozumienia rzeczywistości. Fideista całkowicie negował związki przyczynowo-skutkowe i prawo natury jako zaprzeczające jego zdaniem wszechmocy Boga. Negował także prawo kanoniczne, ponieważ jedynym dowodem prawdy był dlań cud i subiektywne odczucie jednostki¹⁹. Janseniści to także fideiści zbuntowani przeciwko papieżowi, Kościołowi, prawu kanonicznemu i racjonalnej scholastyce. Jedynym dowodem są dla nich cuda, szczególnie słynne ataki drgawek na cmentarzu św. Médarda, dowodzące rzekomo prawdziwości nauki Janseniusa²⁰.

W przypadku tzw. tradycjonalistów potępionych w *Dei Filius* mamy do czynienia z ludźmi przerażonymi racjonalizmem XIX wieku, którzy uciekli przed nowoczesnością w świat mistyki przechodzącej w fantazję²¹. Ich poprzednicy byli fideistami nie ze strachu przed Oświeceniem, lecz z powodu postrzegania Objawienia jako zjawiska pozaracjonalnego. Fideizm nie przeszkadzał Ockhamowi czy Pascalowi angażować się w codzienną politykę i zawzięcie zwalczać papieżstwo. Badacze wskazują na bardzo racjonalistyczną publicystykę polityczną Ockhama, która zawsze stanowi odpowiedź na bieżące wydarzenia polityczne. Był on także wybitnym logikiem²². Także janseniści Arnauld i Nicole są twórcami niezwykle nowoczesnego i racjonalistycznego systemu logiki; Pascal zaś to wybitny matematyk.

W jaki sposób fideiści łączą swoje przekonanie o nicości rozumu z racjonalnie pojętą działalnością publiczną, badaniami nad logiką i matematyką? Dzieje się

¹⁸ Na temat tegoż tradycjonalizmu i konstytucji *Dei Filius* zob. np. T. Grandérath, *Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae*, Friburgi 1892, s. 32–46; J.M.G. Gomez-Heras, „*Sapientia in mysterio*”. *El misterio de fe y su inteligencia racional según el Vaticano I*, „Burgense” 1969, nr 10, s. 111–173; R. de Carballara, *El conflicto entre fe y razón en la modernidad desde el horizonte de la constitución „Dei Filius” del Vaticano I*, „La Ciencia Tomista” 1995, nr 122, s. 133–145.

¹⁹ Zob. np. W. Ockham, *Prolog do „Ordinatio”* [1328], [w:] E. Jung-Palczewska (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, Warszawa 2000, s. 203–209; W. Ockham, *Dialog* [1328], Kęty 2000, I–II.

²⁰ A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, Warszawa 1958 [1683], s. 479, 487 n., 492–493; B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1953 [1669–1670], s. 277, 281 n., 292. Te rzekoma cuda jansenistów i wiarę w nie omawia np. J. Paquier, *Le jansénisme. Etude doctrinale d'après les sources*, Paris 1909, s. 467 n.

²¹ Zob. np. M. Ferraz, *Histoire de la philosophie en France au XIX siècle. Traditionalisme et ultramontanisme*, Paris 1880, s. 317–356; M. Hébert, *L'Evolution de la foi catholique*, Paris 1905, s. 132–149.

²² R. Palacz, *Ockham*, Warszawa 1982, s. 73–74, 126–127; A.S. McGrade, *The Political Thought of Wilhelm of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge 2002, s. 85 n.; E. Peña Eguen, *La filosofía política de Guillermo de Ockham*, Madrid 2005, s. 102–119.

tak dlatego, że żyją jakby równocześnie w dwóch wymiarach: w religii wzgardzili rozumem i empirią, dając wiarę wyłącznie Objawieniu i oczekując na cudowne wydarzenia. Ich mistyczne egzaltacje odnoszą się do Boga, który jest niezwykle odległy od świata doczesnego²³. Negując prawa natury i związki przyczynowo-skutkowe, nie dostrzegają w tym świecie obecności Boga jako tego, który nadał mu — mówiąc językiem Arystotelesa — formę. Jakkolwiek teoretycznie negują sens jakiegokolwiek poznania pozareligijnego, to w rzeczywistości ich obraz świata jest radykalnie zsekularyzowany i zlaicyzowany. Nie ma w nim śladu Boga poza jedynym Objawieniem sprzed wieków. Paradoksalnie więc fideiści mogą poznawać świat uwolniony od Boga i Jego praw natury. Skoro zaś Bóg nie zmienia praw natury co chwila, to całkowicie wyzwolony od religii rozum fideisty może swobodnie poznawać rzeczywistość, nawet jeśli uważa, że nie ma to sensu. Dogmaty religijne nie krępują wiedzy i poznania naukowego fideisty. Dlatego może on równocześnie negować wartość racjonalności i pisać autentycznie wybitne traktaty, np. z logiki, czyli o prawidłowym posługiwaniu się rozumem.

Carl Schmitt nie zostawił nam w swoich pismach żadnych wskazówek, jak połączyć jego religijny fideizm z racjonalistyczną interpretacją prawa. Możemy tylko zakładać, że skoro był fideistą, to mamy do czynienia z takim samym schematem jak w wypadku Ockhama, Arnaulda, Nicole'a i Pascala, czyli z przekonaniem o radykalnym rozszpaltowaniu rzeczywistości na fideistycznie rozumiane Objawienie i na empiryczno-racjonalny porządek doczesny, którego Bóg nie reguluje. Nie jest przypadkiem, że Schmitt zawzięcie zwalczał wszelkie koncepcje prawa natury, ponieważ uważał je za nadmiernie racjonalne i empiryczne. Dlatego będąc prywatnie mistykiem, mógł publicznie zajmować się działalnością naukową i pisać uczone (rozumowe i erudycyjne) traktaty z dziedziny prawa konstytucyjnego i filozofii politycznej, skierowane do prawników: „Zawsze wypowiadałem się i pisałem jako prawnik i w sumie zawsze czyniłem to tylko wobec prawników i dla prawników”²⁴. Schmitt może jednak równocześnie — w domowym zaciszu — studiować Pismo Święte i twierdzić, że pojęta dosłownie *Litera biblijna* to jedyny i bezdyskusyjny „znak prawdy” (*ein Zeichen der Wahrheit*)²⁵.

Świat oficjalny Carla Schmitta jest radykalnie zsekularyzowany i wolny od wszelkich idei religijnych. To dlatego jego katolicka dyktatura jest pozbawiona wszelkiej aksjologii, co sprowadza na Schmitta znany zarzut nihilizmu. Ale to nie jest ani ateizm, ani wolnomyślicielstwo czy relatywizm. Chodzi o to, że Bóg fideisty jest bardzo odległy od świata doczesnego, a człowiek jest samotny i pozbawiony oparcia w Opatrzności i prawie natury. Wielokrotnie zastanawiano się, co dokładnie znaczą słowa z *Teologii politycznej*, że decyzja

²³ H. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago-London 1998, s. 170.

²⁴ C. Schmitt, *Glossarium...*, s. 17.

²⁵ *Ibidem*, s. 192.

polityczna, patrząc normatywnie, rodzi się „z niczego” (*aus einem Nichts*)²⁶. Czy jest to nic w znaczeniu normatywnym (brak normy prawnej), czy aksjologicznym? Odpowiedź znajdujemy w *Glossarium*. To biblijne *ex nihilo* jest pierwowzorem polityczno-prawnej „nicości”, z której suweren czerpie swoją moc, aby stanąć ponad prawem²⁷. Jest to więc dosłowne nic, zarówno w znaczeniu prawnym, jak i aksjologicznym. Władza pochodzi od Boga — tłumaczy Schmitt — tylko tak długo, dopóki w to wierzymy. Gdy tracimy tę wiarę, to opiera się wyłącznie na przemoc²⁸. Prawo tak długo postrzegamy jako słuszne i sprawiedliwe, dopóki odzwierciedla ono nasze przyziemne materialne interesy. Nic nie pomoże odwołanie się do norm wyższych²⁹. Mimo tych deklaracji Schmitt nadal wierzy, bez jakichkolwiek wątpliwości, że Bóg stworzył świat *ex nihilo*, w ciągu sześciu dni, czyli tak, jak opisuje to Księga Rodzaju, będąca literalnym zapisem Słowa Boga³⁰. Tylko fideista może dokonać tak radykalnego rozkrojenia rzeczywistości i nie widzieć w tym najmniejszej sprzeczności.

Schmitt versus Strauss

Poza lekturą *Glossarium*, która postawiła pod dużym znakiem zapytania całe nasze wyobrażenie o źródłach myśli politycznej Carla Schmitta, nowe spojrzenie na teologię polityczną wniosły prace porównawcze między koncepcją teologii politycznej Schmitta a filozofią polityczną Leo Straussa. Znany jest fakt, że myśliciele ci ze sobą korespondowali, a także spierali się publicznie odnośnie do aksjologii w polityce³¹. Strauss bardzo mocno podkreślał zasadniczą sprzeczność obydwu koncepcji. W rozprawie *Czym jest filozofia polityczna?* (1959) czytamy: „Przez teologię polityczną będziemy rozumieć nauki polityczne, które są ufundowane na boskim objawieniu. Filozofia polityczna jest ograniczona do tego, co dostępne dla pozbawionego wsparcia umysłu ludzkiego”³². Z tak oto

²⁶ C. Schmitt, *Teologia polityczna...*, s. 58.

²⁷ C. Schmitt, *Glossarium...*, s. 60, 68, 169.

²⁸ C. Schmitt, *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Stuttgart 2008 [1954], s. 9–14.

²⁹ C. Schmitt, *Dlaczego nie jestem legitymistą? Rzecz o prawie i sile* [fragment *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, 1914], „Pro Fide, Rege et Lege” 2010, nr 65, s. 43–51.

³⁰ C. Schmitt, *Glossarium...*, s. 60, 169.

³¹ H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen”. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart 1998, s. 9–96. Dyskusja rozpoczęła się odnośnie do tekstu *Pojęcia polityczności*, gdy L. Strauss napisał tekst polemiczny *Uwagi do „Pojęcia polityczności” Carla Schmitta* (w jęz. polskim w: „Kronos”, 2008, nr 3, s. 58–73). W pracy Meiera znajdują się także listy L. Straussa do C. Schmitta (H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss...*, s. 129–136). W literaturze polskiej zob. np. R. Skarżyński, *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 243 n.

³² L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki* [1959], [w:] *idem, Sokratejskie pytania*, Warszawa 1998, s. 65. Tłumaczenie podajemy jednak za R. Mordarskim, *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Bydgoszcz 2007, s. 34–35), ponieważ polskie tłumaczenie jest bardzo wa-

pojętej fideistycznej formuły wyłania się Schmittiańska teologia polityczna, którą Heinrich Meier — przyjmując kategorie Straussa — definiuje następująco:

teoria polityczna lub doktryna polityczna, która rości sobie prawo do tego, by opierać się na wierze w Objawienie Boga. [...] Podczas gdy teologia polityczna bez zastrzeżeń buduje na fundamencie *unum est necessarium* wiary i odnajduje pewność w prawdzie Objawienia, filozofia polityczna stawia pytanie o to, co słuszne, całkowicie na gruncie *ludzkiej mądrości*³³.

Na podstawie tego sporu dwóch wielkich myślicieli powstała opozycja między pojęciami teologia polityczna a filozofia polityczna. Obydwie szukają uniwersalnego w czasie i przestrzeni prawodawstwa, na którym można oprzeć sprawiedliwe i szczęśliwe życie wspólnoty politycznej. Jednak filozofia polityczna szuka tej receptury umysłem i jest wolna od religii, gdy tymczasem teologia polityczna szuka tego samego w Objawieniu, czyli w Literze Pisma Świętego³⁴. Jeśli rzucimy okiem na literaturę przedmiotu (zob. przypis 34), to bez trudu zauważymy, że wszystkie monografie zostały opublikowane po roku 1991, czyli już po ukazaniu się drukiem *Glossarium*. Nie jest to zapewne przypadek. Publikacja tych zapisków Schmitta w całej jaskrawości pokazała bowiem przeciwstawność gnozeologicznych źródeł koncepcji Schmitta i Straussa, to zaś pchnęło, niezależnie od siebie, licznych autorów do dokonywania rekonstrukcji teologii politycznej jako opozycji do filozofii politycznej i odwrotnie.

Można postawić hipotezę, że publikacja w 1991 roku *Glossarium* w pewnym sensie unieważniła wszystkie wcześniejsze badania nad teologią polityczną w myśli Carla Schmitta. Nowe źródło pokazało ten problem z zupełnie nowej strony, gdy tymczasem wcześniejsze prace — m.in. znakomita, przytaczana już wcześniej, monografia José M. Beneyto — oparte były tylko na pracach niemieckiego prawnika opublikowanych przezeń za jego życia. Prace takich autorów jak Beneyto można dziś traktować jako badania nad oficjalną czy publiczną nauką o teologii politycznej Schmitta — skierowaną do prawników i dla prawników.

dliwe, m.in. w przytaczanym tu fragmencie tekstu doszło do fatalnej pomyłki i zamiast „teologii politycznej” znalazła się tu „teoria polityczna”.

³³ H. Meier, *Czym jest teologia polityczna?*, „Teologia Polityczna”, 2003–2004, nr 1, s. 180, 183. Zob. także *idem*, *The Lesson of Carl...*, s. XI–XV, 26 n., 42–43, 49, 57 n.

³⁴ Problem ten ma dziś bogatą bibliografię — zob. H. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart 1996, s. 10–13; *idem*, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge 2007, s. 75–114; C. Kauffmann, *Leo Strauss zur Einführung*, Hamburg 1997, s. 85–117; A. Wielomski, *Konserwatyzm między Atenami a Jerozolimą. Szkice post-awerroistyczne*, Warszawa 2009, s. 23–52. Na temat problemu filozofii politycznej i jej radykalnie zsekularyzowanej genezy u L. Straussa zob. także np. T.V. McAllister, *Revolt against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*, Lawrence 1995, s. 176–221; K.A. Sorensen, *Discourses on Strauss. Revelation and Reason in Leo Strauss and His Critical Study of Machiavelli*, Notre Dame 2006, s. 30–56; R. Mordarski, *Klasyyczny racjonalizm...*, s. 32–35.

Lektura *Glossarium* musi ukierunkować badania nad teologią polityczną na problem katechonu, ponieważ termin ten występuje tu aż 11 razy, i to w tych fragmentach, które można określić jako najbardziej mistyczne.

2. Pojęcie katechonu

Jesteśmy w stanie precyzyjnie ustalić, kiedy termin „katechon” pojawia się w refleksji Carla Schmitta, ponieważ informuje nas o tym w swoim *Glossarium*: „Zna Pan moją teorię o *κατέχων* z 1932 roku”³⁵. Niestety, nie wiemy, gdzie i w jakich okolicznościach nastąpiło zetknięcie się niemieckiego prawnika z tym terminem. On sam podaje nam jako źródło tekst Haima z Halberstadu zawarty w 117. tomie *Patrologii łacińskiej* Migne’a (kol. 779)³⁶, ale w tekście tym, napisanym po łacinie, termin ten nie występuje. Można raczej, znając koncepcję katechonu, po lekturze tego tekstu, zorientować się, że niemieckiemu apokaliptykowi, piszącemu przecież po łacinie, chodzi o grecki katechon.

Z terminem tym Schmitt musiał się zetknąć w jakimś nieznanym nam tekście w roku 1932. Skoro ustalenie tego tajemniczego źródła nie udało się badaczom niemieckim — których znajomość literatury niemieckojęzycznej z natury rzeczy musi wielokrotnie przewyższać naszą jej znajomość — to być może nigdy nie uda się nam już tego ustalić. Zresztą fakt, że Schmitt zapoznał się z tą koncepcją w roku 1932, wcale nie znaczy, że źródłem musiała być jakaś publikacja wydana w tymże właśnie roku. Mogła to być książka lub artykuł opublikowany całe lata czy nawet dziesięciolecia wcześniej, a dopiero w 1932 roku wpadł on w ręce Schmitta.

A. Katechon według św. Pawła

Określenie „katechon” pochodzi z języka greckiego i znajdujemy je przy bardzo ważnej lekturze Nowego Testamentu, choć pojawia się tutaj tylko jeden jedyny raz, w Drugim Liście św. Pawła do Tessaloniczan, w którym czytamy: „Albowiem już działa tajemnica bezbożności. Niech tylko ten, co teraz powstrzymuje [podkr. — A.W.], ustąpi miejsca, wówczas ukaze się Niegodziwiec, którego Pan Jezus zgładzi tchnieniem swoich ust i wniwecz obróci [samym] objawieniem swego przyjscia” (2 Tes, 2, 7—8).

Przytoczona fraza: „ten, co teraz powstrzymuje” (*qui tenet nunc*), to próba opisanie terminu pojawiającego się po grecku jako „katechon” (*κατέχων*), wskazująca, że w łacinie brakuje jednego słowa, którym można by ten grecki

³⁵ C. Schmitt, *Glossarium...*, s. 80 (w oryginale tekst po francusku).

³⁶ *Ibidem*, s. 63.

termin oddać. Czyli „katechon” to ktoś lub coś, kto lub co powstrzymuje świat stworzony i zamieszkały przez ludzi przed nadejściem Antychrysta, którego pojawienie się będzie zwiastować początek Apokalipsy i koniec świata. Katechon to ten, kto podtrzymuje istnienie świata i powstrzymuje Apokalipsę, panowanie Antychrysta i bitwę na polach Armagedonu.

Termin „katechon” jest bardzo słabo rozpowszechniony w polskiej literaturze religijnej i religioznawczej, a właściwie w ogóle nie występuje. Zresztą w literaturze światowej, może poza pracami niemieckojęzycznymi (a ostatnio też anglojęzycznymi), nie jest w tej kwestii dużo lepiej³⁷. Można wskazać nieco monografii, w których pojawia się stwierdzenie, że katechon to termin religijny oznaczający tego, kto powstrzymuje, upowszechniony w literaturze naukowej przez Carla Schmitta³⁸. Czyli szukając informacji na temat katechonu w myśli Schmitta — i robiąc w tym celu kwerendę światowego piśmiennictwa naukowego — odkrywamy ze zdziwieniem, że literatura ta, w znacznej części, odsyła nas właśnie do prac niemieckiego prawnika.

Dodajemy wreszcie i tę uwagę, że zarówno w języku polskim, jak i po łacinie nie ma jednego słowa, za pomocą którego można ten termin przetłumaczyć, i skazani jesteśmy na frazę opisującą. W języku niemieckim sprawa jest prostsza, ponieważ można to słowo oddać za pomocą *der Aufhalter*. U samego Schmitta termin ten pojawia się zawsze jako *der Aufhalter* i łączy się z czasownikiem *aufhalten*. W języku polskim mamy czasownik „powstrzymywać”, ale brak nam rzeczownika „powstrzymywacz”, dlatego, podobnie jak to się dzieje z łaciną, skazani jesteśmy na stosowanie frazy opisującej: ten, który powstrzymuje.

Niestety, nawet jeśli już wiemy, co oznacza termin „katechon”, nadal nie wiemy, kto (lub co) nim jest, kiedy się pojawi (czy już się pojawił). Drugi List św. Pawła do Tessaloniczan jest bardzo krótki. Apostoł przedstawia w nim zwięźle i bardzo symbolicznie idee dotyczące przyszłej paruzji i gromi miejscową gminę chrześcijańską, która czekając rychłego powtórnego nadejścia Chrystusa, porzuciła pracę i wylegując się na sianie, czeka na koniec świata (3, 11); dezawuuje także jakiś fałszywy apokryf dotyczący końca świata, który miałyby być napisany

³⁷ Na temat pojęcia katechonu u św. Pawła udało się nam znaleźć następującą literaturę: J. Grimm, *Der Katechon des zweiten Thessaloniker-Briefes (2 Thess. 2,7)*, Stantamhof 1861; J. Schmid, *Der Antichrist und die hemmende Macht*, „Theologische Quartalsschrift” 1949, s. 323–343; W. Trilling, *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1980; L.L. Darnell, *The Delay of the Parusia Reflected in 2 Thessalonians 2 with a focus on Reexamining the Referential Meanings of the Greek Participles, to Katechon and ho Katechon*, Kentucky 1987; W.N.W. Pass, *The Influence of the Literary Structure on the Identification of Katechon in Sedond Thessalonians 2:6–7*, Dallas 1988; P. Metzger, *Katechon II Thess 2,1–12 im Horizont apokalyptischen Denkens (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren... Und Die Kunde Der Alteren Kirche)*, Berlin-New York 2005.

³⁸ Na przykład H. de Vries, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore-London 2001, s. 237; R. Hamerton-Kelly, *Politics and Apocalypse*, Michigan 2007, s. 21–22.

przez św. Pawła, a krążący pośród Tessaloniczan (2, 2), oraz pociesza chrześcijan żyjących w epoce prześladowań i ucisku, że te szykany są zapowiedzią sprawiedliwego sądu Bożego (1, 4–10).

B. Apokaliptyczne rozumienie katechonu w myśli chrześcijańskiej

Problem paruzji, Antychrysta, końca świata i katechonu według Drugiego Listu św. Pawła do Tessaloniczan należy rozpatrywać nie jako obiekt fantazji wiernych, lecz w powiązaniu z Tradycją: „Przeto, bracia, stójcie niewzruszenie i trzymajcie się tradycji, o której zostaliście pouczeni bądź żywym słowem, bądź za pośrednictwem naszego listu” (2, 15). Zdanie to potem często przytaczano w polemikach z teologami reformacji jako dowód z Litery na to, że tekst biblijny winien być odczytywany przez pryzmat tradycji katolickiej³⁹. Jednak już wcześniej sugerowało ono wielu teologom, że apokaliptyka i rozumienie katechonu musi być jakoś związane z tradycją ustną lub pisaną. Skoro termin „katechon” nie pojawia się nigdzie więcej w Piśmie Świętym, to trzeba jego znaczenia szukać we fragmentach apokaliptycznych, czyli powiązać go z Proroctwem Daniela i Apokalipsą św. Jana. Szczególne znaczenie ma widzenie Daniela, wchodzące w skład Starego Testamentu, ponieważ Apokalipsa jest ostatnią księgą kanoniczną Nowego Testamentu, czyli musiała powstać już po Drugim Liście do Tessaloniczan. Tekst św. Pawła powstał po roku 51, podczas gdy, wedle tradycji, widzenie św. Jana miało miejsce w roku 95. Tak więc prawidłowa egzegeza wymaga, aby Apokalipsę św. Jana czytać przez pryzmat Drugiego Listu do Tessaloniczan, a tenże w perspektywie Proroctwa Daniela, czyli wyjaśnienie źródła pojęcia katechonu znaleźć możemy tylko u Daniela.

Proroctwo Daniela (Dn 7, 1–28) opowiada o tajemniczym śnie proroka, w którym zobaczył on przyszłe panowanie „czterech bestii”, utożsamianych z „czterema królestwami”, które zniszczą tradycyjny świat i dotychczasowe wyobrażenia religijno-polityczne. Najstraszliwsze będzie panowanie bestii czwartej i ostatniej, która pokona trzy pierwsze i stworzy swoje doczesne imperium (Dn 7, 23–25). To coś w rodzaju panowania Antychrysta, choć sam termin nie pojawia się tu i pojawić nie może, gdyż proroctwo ma miejsce półtora stulecia przed narodzinami Chrystusa. Proroctwo zapowiada jednak nadejście „Syna Człowieczego”, czyli Mesjasza (prefiguracja Chrystusa w egzegezie medievalnej), który pokona czwartą bestię i zbuduje nieprzemijające Królestwo Boże na ziemi (Dn 7, 13–14; 7, 18; 7, 26–27). Współczesna nauka rozszyfrowała znaczenie tego proroctwa, wpisując je w ramy historycznych wydarzeń roku 164 przed Chrystusem,

³⁹ R. Bellarmin, *De Verbo Dei*, [w:] *idem, Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, t. 1, Ingolstadt 1586, IV, 10.

gdyż tak datowany jest dziś ten tekst⁴⁰. Jednak teologowie starożytni i medievalni nie posiadali odpowiedniej wiedzy z historii starożytnej, aby wysnuć takie wnioski, poza tym problemami różnych rogatych bestii zajmowała się także Apokalipsa św. Jana (5, 1–7; 13, 1), co powodowało, że zdarzały się próby odczytywania tekstu Daniela przez pryzmat apokaliptyczny, to zaś sugerowało także nowe odczytanie Drugiego Listu św. Pawła do Tessaloniczan i wskazanie, kto jest katechonem.

Zagadnienie to interesowało niektórych ojców Kościoła i przedstawili oni trzy interpretacje:

1. Cesarstwo Rzymskie. Część ojców Kościoła uważała, że Cesarstwo Rzymskie, choć czasami radykalnie antychrześcijańskie i brutalnie mordujące wyznawców Chrystusa, spełnia zadanie pozytywne, ponieważ w imperium nie istnieją granice wewnętrzne. To zaś umożliwia szerzenie się chrześcijaństwa od Gibraltaru po Porta Nigra w Trewirze i granice imperium Partów na Wschodzie (Orygenes)⁴¹. Szybko więc istnienie Cesarstwa Rzymskiego zostało powiązane z katechonem. Było to spowodowane dwojakimi przyczynami. Po pierwsze, chrześcijanie-łacinnicy byli rodowitymi Rzymianami i utożsamiali się z własnym państwem. Sytuacja, w której chrześcijaństwo znajdowało się w permanentnej i antysystemowej opozycji do państwa, była dla nich czymś nienaturalnym. Po drugie, Cesarstwo Rzymskie było tym ludziom jedyną znaną rzeczywistością polityczną. W tej sytuacji pojawiła się myśl, że upadek Cesarstwa byłby tym samym, czym upadek świata jako takiego. Logicznie więc zwycięstwo hord germańskich nad Rzymem postrzegano jako ewentualne zwycięstwo Antychrysta. W tej sytuacji Cesarstwo Rzymskie dostało podbudowę ontologiczną i zaczęto je postrzegać jako katechon. Tak postrzega je m.in. św. Ireneusz z Lyonu, choć nie posługuje się tym terminem. Termin taki, odnośnie do Rzymu, znajdziemy u św. Hipolita Rzymskiego⁴².

2. Kościół katolicki. Drugie rozumienie katechonu znajdujemy u tych z ojców Kościoła, którzy uznali, że Rzym jako taki niepowstrzymuje Antychrysta, gdyż moc natury politycznej (ludzka) nie może w niczym wpłynąć na eschatologicznie pojętą historię zmagania Boga z Diabłem. Narzędziem Boga w tej walce nie jest więc władza polityczna, lecz Kościół, który posiada moce nadprzyrodzone. Stąd pojawia się przekonanie, że istnienie Rzymu ma charakter pomocniczy, acz ważny, ponieważ politycznie, prawnie i militarnie zabezpiecza on w miarę spokojne istnienie oraz rozwój Kościoła. Samo Cesarstwo Rzymskie jednak nie jest katechonem. Jest nim Kościół, którego istnienie i rozwój

⁴⁰ Trzy pierwsze bestie i królestwa to Babilon Nabuchodonozora i Baltazara, Medów epoki Dariusza, Persów Cyrusa i jego następców. Ostatnia z bestii to epoka władców hellenistycznych — zob. A. Świderkówna, *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, Warszawa 1996, s. 192–211.

⁴¹ H. Rahner, *Kościół a państwo we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1986, s. 27–29. W języku polskim dostępny Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, II, 30.

⁴² F. Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin 1996, s. 30–38.

powstrzymuje nadejście Antychrysta, powtórne przyjście Chrystusa i koniec świata. Pogląd taki znajdujemy u mniej znanych postaci z historii antycznego Kościoła (Arystyd, Justyn, Melito), ale także i u wielkiego Orygenesesa, który z tego względu twierdzi, że z rzymskiego politycznego punktu widzenia chrześcijaństwo są „solą ziemi”⁴³.

3. Chrześcijański Rzym. Syntezę obydwu tych poglądów dał Tertulian, który polemizując zarówno z antychrześcijańskimi poglądami wielu wpływowych Rzymian, jak i ludowym antychryścianizmem, sformułował tezę, że nowe siły w imperium wlać może tylko przyjęcie chrześcijaństwa i wyprowadzenie władzy cesarskiej od chrześcijańskiego Boga⁴⁴.

O ile tematyka Antychrysta jest bardzo mocno zakorzeniona w teologii politycznej Średniowiecza, szczególnie w dobie sporów papieża z cesarzem, gdy obydwie strony upatrują w stronie przeciwnej paktu z diabłem⁴⁵, o tyle problematyka katechonu kompletnie znika z widnokręgu medievalnego. Wprawia to w znaczne zakłopotanie interpretatora katechonu w myśli Carla Schmitta Felixa Grossheutschiego, który próbuje brak tego tematu zastąpić rozważaniami wokół problemu Antychrysta i komentarzem św. Tomasza z Akwinu do Drugiego Listu św. Pawła do Tessaloniczan⁴⁶. Jest to zupełnie błędny trop, prawdopodobnie wynikły z wyobcowania niemieckiego badacza z problematyki filozofii chrześcijańskiej. Katechon znika z myśli medievalnej z bardzo prostego powodu: jest to termin grecki, który nie ma odpowiednika w łacinie. Tymczasem we wczesnym Średniowieczu na Zachodzie całkowicie zanika znajomość greki. Także w momencie największej eksplozji intelektu medievalnego w XIII wieku, gdy powstają wielkie syntezy św. Bonawentury, św. Tomasza czy Alberta Wielkiego greka jest tu zupełnie nieznana. Scholastycy, poza jednym jedynym Robertem Grosseteste, nie czytają po grecku, lecz studiują przekłady łacińskie dokonane przez szkoły tłumaczy w Toledo, Mont Saint-Michel, zespole Grossetestego, a szczególnie przez działającego we Włoszech Wilhelma z Moerbeke⁴⁷.

⁴³ *Ibidem*, s. 38–41. Zob. np. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Poznań 1924, IV, 26; Orygenes, *op. cit.*, VIII, 70.

⁴⁴ F. Grossheutschi, *op. cit.*, s. 41–53. Zob. Tertulian, *Obróńca Kościoła*, [w:] H. Rahner, *Kościół a państwo...*, s. 39–40.

⁴⁵ Temat ten ma szeroką literaturę, zob. np. H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen*, Münster 1902, s. 209–222; A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt 1954, s. 317–334; J.A. de C.R. de Souza, J. Morais Barbosa, *O Reino de Deus e o Reino dos Homens as relações entre os Poderes Espiritual e Temporal na Baixa Idade Média. Da Reforma Gregoriana a João Quidort*, Porto Alegre 1997, s. 173–174.

⁴⁶ F. Grossheutschi, *op. cit.*, s. 53–54.

⁴⁷ Zob. klasyczne prace: A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traditions latines d'Aristote, et sur des commenataires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques*, Paris 1819, s. 46–77, 179–201; M. Grabmann, *Forschungen über die Lateinischen Aristoteles-übersetzungen des XIII Jahrhunderts*, Münster 1916, s. 104–243. Z nowszej literatury można wymienić np. F. Van Steenberghen, *Filozofia w XIII wieku*, Lublin 2005, s. 63–102; S. Gou-

Wraz z greką znika katechon zastąpiony przez wyrażenie *qui tenet nunc*. Fraza ta najwyraźniej nie robi wrażenia na egzegetach średniowiecznych. Z dość dużym trudem Carl Schmitt znajduje ją u kilku niemieckich myślicieli, a mianowicie w komentarzach do Drugiego Listu św. Pawła do Tessaloniczan autorstwa Haimona z Halberstadtu i Ottona z Freising, a także w liście Adsa z Montierendera do królowej Gerbergi⁴⁸. Są to myśliciele z kręgów apokaliptycznych, ale ich znaczenie jest zupełnie marginalne. Po lekturze indeksów osobowych w monografiach na temat myśli politycznej Średniowiecza nazwiska Haimona z Halberstadtu i Ottona z Freising udało się nam znaleźć tylko raz w klasycznej pracy Aloisa Dempfa o myśli politycznej w *Sacrum Imperium*⁴⁹. Inne dostępne nam monografie o nich nawet nie wspominają. Trudno nawet zgadywać, gdzie i jak zetknął się z tymi nazwiskami Schmitt. Zresztą Dempf, krótko o nich wspominając, opisuje ich jako apokaliptyków, ale nie wymienia w ich kontekście terminu „katechon”.

Badacze myśli Carla Schmitta zwykle ograniczają się do wspomnienia o Haimonie czy Adsie. Warto jednak zadać sobie trud lektury tych pism apokaliptycznych, ponieważ znajdują się tam ciekawe motywy. Także i takie, które ułatwią nam wykrycie Antychrysta, a więc i określenie, kto lub co jest katechonem. Haimon i Adso zgodnie twierdzą, że Antychryst urodzi się na terenie dzisiejszego Iraku lub Iranu (Babilon lub Persja) w rodzinie żydowskiej „z plemienia Dan”. Będzie Żydem i przywódcą polityczno-religijnym. Karierę polityczną zacznie w Jerozolimie, odbuduje zburzoną świątynię i zada niszczącą klęskę militarną *Sacrum Imperium*. Czyli Żyd-Antychryst stanie na czele ludów orientalnych, bliskowschodnich („ludy pychy”), aby poprowadzić je do zwycięskiej wojny z chrześcijańskim Zachodem politycznie kierowanym przez niemieckiego cesarza⁵⁰. Adso bez wahania nazywa *Sacrum Imperium* czwartą bestią z Proroctwa Daniela, czyli bestią katechoniczną, która powstrzymuje świat przed pojawieniem się Antychrysta⁵¹. Po zwycięstwie Żyd-Antychryst ustanowi swoją nową religię i rozpocznie straszliwe prześladowania chrześcijan, których świat nie znał od czasów Nerona i Dioklecjana⁵².

Warto sobie z tych opowiadań zapamiętać, że Antychryst będzie Żydem pochodzącym ze Wschodu, któremu drogę zagrozi niemiecki cesarz, występujący

guenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris 2008, s. 103–124.

⁴⁸ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1997 [1950], s. 30.

⁴⁹ A. Dempf, *op. cit.*, s. 255.

⁵⁰ Haymonis Halberstat, *In Epistolam II ad Thessalonicenses*, [w:] J.P. Migne, *Patrologia Latina*, CXVII, Parisii 1844–1855, kol. 780A–B; Adso Dervensis, *Libellus de Antichristo*, [w:] J.P. Migne, *Patrologia Latina*, CXXXVII, kol. 1292D.

⁵¹ Adso Dervensis, *op. cit.*, kol. 1294D.

⁵² Haymonis Halberstat, *In Epistolam II...*, kol. 780D–781A; Adso Dervensis, *op. cit.*, kol. 1292D.

w roli katechona. Dodajmy w tym miejscu, że nie znaleźliśmy u żadnego z tych myślicieli terminu „katechon”. Prawdopodobnie żaden z nich nie znał greki.

Znaczenie Haimona i Adsa jest marginalne i śmiało można postawić tezę, że twierdzenie Schmitta, jakoby główną legitymacją władzy cesarskiej w Średniowieczu była teoria cesarza jako katechonu, wyrażona w *Nomosie ziemi* (*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, 1950)⁵³, nie znajduje całkowitego potwierdzenie w faktach. Owszem, w doktrynie cesarskiej bardzo dużo znajdujemy rozważań o imperium Ottonów czy Fryderyka I Barbarossa jako władztwie, które zapobiega nadejściu Antychrysta⁵⁴. Jednak nie ma tu mowy o żadnym katechonie. Pojęcie to jest myślicielom medievalnym praktycznie nieznanne.

3. Ślady katechoniczne w pismach Carla Schmitta

A. Interpretacja Felixa Grossheutschiego

Siermiężną pracę zebrania wszystkich fragmentów z dzieł Carla Schmitta, w których pojawia się termin „katechon”, wykonał Felix Grossheutschi, wyliczając, że słowo to zostało użyte w jego pismach w sumie 20 razy. Niemiecki badacz nie tylko podał za każdym razem odpowiedni cytat, lecz także omawia kontekst, w którym słowo to się pojawia⁵⁵. Każdy kolejny badacz tego problemu musi być Grossheutschemu wdzięczny za zebranie tych wszystkich cytatów, gdyż w ten sposób zaoszczędza wszystkim pracy. Niestety, studiując występowanie terminu „katechon” w pismach Schmitta, badacz ten przyjął typową dla historyka metodę chronologiczną. Bada więc pojawianie się tego określenia wedle zasady czasowej, czyli książka po książce, zamiast przyporządkować poszczególne wzmianki o katechonie do zbiorów wedle ich symbolicznego znaczenia. Zamiast wyliczać rok po roku, gdzie i w jakim kontekście pojawia się w pismach Schmitta katechon, należy od razu dokonać podziału katechonów, tworząc katechonologię.

W naszym przekonaniu katechon występuje u Carla Schmitta w dwóch znaczeniach, odpowiadających zresztą charakterystycznemu dla fideizmu tego myśliciela radykalnemu rozszpaltowaniu rzeczywistości na empiryczno-polityczną

⁵³ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde...*, s. 28–32.

⁵⁴ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 366; J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początku XIV wieku*, Warszawa 1964, s. 67–105; B. Brentjes, *Der Mythos vom Dritten Reich*, Hannover 1997, s. 27–44; G. Duby, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980–1420*, Warszawa 1997, s. 16–18; D. Budde, *Heiliges Reich — Republik — Monarchie. Krise und Ende der liberalen Parteiendemokratie*, b.m. i r.w., s. 40–46.

⁵⁵ F. Grossheutschi, *op. cit.*, s. 59–102. W dalszej części pracy posługujemy się dostępnymi dla nas wydaniem prac C. Schmitta. Często są to inne wydania (a więc i inne strony) niż u niemieckiego badacza.

(poznawalną zmysłowo i racjonalistyczną) i objawioną (poznawaną pojęciowo, czyli mistycznie). Tak więc katechon ma tu dwojakie znaczenie: 1) jest symbolem politycznym, terminem religijnym zużytkowanym do nazwania pewnego problemu politycznego, czyli jest to tylko pewna publicystyczna przenośnia, której nie należy nadawać znaczenia mistycznego; 2) jest pojęciem z zakresu teologii politycznej, czyli jest to symbol o znaczeniu głęboko religijnym i mistycznym, łączącym się z apokaliptycznymi poglądami niemieckiego prawnika.

B. Katechon jako publicystyczne pojęcie polityczne

W tej kategorii mieścimy te cytaty, które nie mają żadnego znaczenia religijnego. Katechon pojawia się tutaj w znaczeniu wielkiej mocy i panowania nad wielką przestrzenią. Katechon jest więc tym samym, co Schmitt bardzo lubił określać terminem „wielka przestrzeń” (*der Großraum*), czyli mocarstwo, imperium⁵⁶. Do kategorii tej zaliczamy następujące wypowiedzi.

1. W jednym z artykułów Schmitt pisze:

Historycy i filozofowie historii wskazują wielokrotnie na figury i typy w historii świata, które powstrzymują (*der Aufhalter*) i uniemożliwiają rozwój. W późnym antyku i w Średniowieczu ludzkość wierzyła w istnienie tajemnej powstrzymującej mocy, którą w języku greckim określano jako katechon (ten, kto powstrzymuje), oznaczający tego, kto zapobiega upadkowi i apokaliptycznemu końcowi świata⁵⁷.

Następnie Schmitt, używa pojęcia „katechon”, aby wskazać tych powstrzymujących i wymienia tutaj Cesarstwo Rzymskie w rozumieniu Tertuliana, cesarza *Sacrum Imperium*, Hegla w filozofii, cesarza Franciszka Józefa II dla Austro-Węgier, Masaryka dla Czechosłowacji, Piłsudskiego dla międzywojennej Polski. Cały tekst zaś poświęcony jest powstrzymującej czy raczej podtrzymującej roli Stanów Zjednoczonych dla światowego liberalizmu gospodarczego. Właśnie ten kontekst wskazuje, że katechon nie ma tu znaczenia religijnego, lecz publicystyczne.

2. W podobnym kontekście Masaryk wymieniony jest w *Glossarium*, w którym czytamy, że był on „katechonem zachodnich demokracji liberalnych”⁵⁸. Katechonami liberalnych demokracji Schmitt nazywa także Georges’a Clemenceau

⁵⁶ Szerzej zob. np. J.-L. Feuerbach, *La théorie du Großraum chez Carl Schmitt*, [w:] H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum...*, s. 401–418; K. Bruckschwaiger, *Carl Schmitt am Rande des Großraumes. Die kurze Geschichte des Begriffs*, [w:] W. Pircher (red.), *Gegen den Ausnahmezustand...*, s. 201–218.

⁵⁷ C. Schmitt, *Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre* [1942], [w:] *idem, Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995, s. 436.

⁵⁸ C. Schmitt, *Glossarium...*, s. 113.

dla Francji w czasie I wojny, a Winstona Churchilla dla Anglii w czasie II wojny światowej⁵⁹.

3. W geopolityce Carla Schmitta olbrzymie znaczenie miało przeciwstawienie potęg morskich i lądowych⁶⁰. W rozważaniach tych używa terminu „katechon”. Pisząc o historycznym starciu potęg morskich i lądowych w historii Europy, potęgi morskie utożsamia z doktrynami Reformacji w XVI wieku (Anglia, Niderlandy), a potęgi lądowe z państwami katolickimi (Hiszpania, Francja). Mamy tu więc starcie katolików z protestantami, czyli motyw bardzo charakterystyczny dla Schmitta, wedle niego bowiem to właśnie z tej konfrontacji zrodziło się nowoczesne państwo. Centralnym placem boju protestantów i katolików stały się Niemcy, a to z tej racji, że cesarz Rudolf II, będąc kandydatem na katechona, nie wykazał się aktywnością. Zawiódł jako katechon, nie umiał bowiem podjąć szybkiej decyzji i opowiedzieć się po którejś ze stron⁶¹. Z tekstu nie wynika, by Schmitt oczekiwał od cesarza cudu i działań o charakterze nadprzyrodzonym, żeby na przykład uratował katolicyzm swoją niewytłumaczalną racjonalnie i nadprzyrodzoną interwencją. Katechon ma tu znaczenie wyłącznie polityczne. Jest nim (a raczej nie jest) przywódca polityczny ówczesnego świata, który mógł uratować jedność Niemiec i zapobiec temu, że stały się areną ogólnoeuropejskiej wojny.

4. Interesujące jest pojęcie katechonu pojawiające się przy okazji rozważań nad Heglem i Savignym. Obaj ci prawnicy powstrzymywali w krytycznych momentach niemiecki rozwój nauki prawa przed ateizmem, wplatając w nią pewne pojęcia, które ukonstytuowały tę dziedzinę⁶².

5. W artykułach z 1950 i 1957 roku znajdujemy wzmianki, że Hans Freyer opisuje pravicowe dyktatury jako formy „powstrzymującej siły, czyli katechonu”⁶³. W tym przypadku katechon to dyktatura powstrzymująca rewolucję.

C. Katechon jako pojęcie teologiczno-polityczne

Katechon nie musi być zawsze tylko naturalistycznie pojętym przywódcą politycznym. U Carla Schmitta znajdujemy stwierdzenia wskazujące, że niektórzy

⁵⁹ *Ibidem*, s. 125.

⁶⁰ A. de Benoist, *Carl Schmitt und der Krieg*, Berlin 2007, s. 82–97.

⁶¹ C. Schmitt, *Land und Meer*, Stuttgart 2008 [1942], s. 79–85. Termin „katechon” znajdujemy na s. 80.

⁶² C. Schmitt, *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* [1943/44], [w:] *idem*, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin 1958, s. 429. F. Grossheutschi mylnie podaje s. 428. Cytowany przezeń fragment zaczyna się na s. 428, ale termin „katechon” jest na stronie następnej. O Heglu jako katechonie C. Schmitt pisze także w *Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag*, „Christ und Welt”, 25 lipca 1957.

⁶³ C. Schmitt, *Drei Stufen historischer Sinngebung*, „Universitas” 1950, nr 5, s. 929–930; *idem*, *Die andere Hegel-Linie*....

katechoni mają znaczenie providencjalne, ponieważ ratują chrześcijaństwo przed upadkiem. W takiej sytuacji rzeczywiście mamy do czynienia z ludźmi opatrnościowymi, którzy ratują świat przed Antychrystem. Katechon występuje tu w takim znaczeniu, jakie nadawali mu ojcowie Kościoła i mediewalni niemieccy apokaliptycy:

1. Katechonem takim było cesarstwo Karola Wielkiego, które stanowiło restaurację upadłego imperium rzymskiego. Cesarstwo uratowało chrześcijaństwo przed najazdami Arabów (islam) i Normanów (poganie), a także dominacją obcego kulturowo Europie Biznancjum. Dlatego

było ono prawdziwym powstrzymywaczem, katechonem, tak jak określano to po grecku; swoim mieczem przez setki lat powstrzymywało islam i uniemożliwiało Arabom opanowanie całej Italii. Dzięki temu z Italią nie stało się to, co się stało z północną Afryką, którą utraciliśmy dla antyčno-chrześcijańskiej kultury. Italia została uratowana przed światem islamskim⁶⁴.

2. Katechonem jest także cesarz *Sacrum Imperium*. Już w *Glossarium Schmitt* zauważa, że motyw ten był zasadniczą legitymizacją mediewalnej władzy cesarskiej⁶⁵. Snuje także marzenia o powrocie cesarza, który zjednoczy świat i nałoży sobie na powrót na głowę koronę, a jego celem będzie powstrzymanie „anarchistycznego chaosu” i „nihilistycznej centralizacji”⁶⁶. Za upadek idei katechonu-cesarza Schmitt obarcza winą Thomasa Hobbesa, który odrzucił ostatecznie ideę imperialną na rzecz partykularnej (narodowej) władzy dyktatorskiej, odartej z wszelkich elementów sakralnych⁶⁷, a także Alexisa de Tocqueville’a, który zamiast szukać katechonu, poddał się nastrojom demokratycznym⁶⁸. Problem cesarstwa-katechonu rozwinięty zostaje w słynnym rozdziale *Nomосу ziemi*, zatytułowanym *Chrześcijańska Rzesza jako to, co powstrzymuje (Katechon) (Das christliche Reich als Aufhalter (Kat-echon))*, w którym nie tylko opisana jest powstrzymująca rola cesarstwa, ale też Schmitt podaje swoje inspiracje w tym względzie postaciami ojców Kościoła (Tertulian, św. Hieronim, Laktancjusz) i apokaliptyków, jak wspomniani wcześniej Haimo z Halberstadtu i Otto z Freising⁶⁹. W innym miejscu czytamy, że cesarstwo było katechonem przed zalewem islamu⁷⁰. Tutaj także dowiadujemy się, że idea katechoniczna zanikła w wyniku odczarowania świata przez oparty na arystotelizmie racjonalizm końca XIII wieku, a potem w wyniku upadku idei cesarskiej na rzecz monarchii narodowych⁷¹.

⁶⁴ C. Schmitt, *Land und Meer...*, s. 19.

⁶⁵ C. Schmitt, *Glossarium...*, s. 153.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 165.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 273.

⁶⁸ C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Berlin 2002 [1950], s. 31.

⁶⁹ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde...*, s. 28–32.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 55.

⁷¹ *Ibidem*, s. 32–34.

3. Inny zapiszek z *Glossarium* zawiera następujące zdanie: „Być może to jezuici byli *κατέχων*. Ale kto po 1814 roku? Czy Katechon został restaurowany? [prawdopodobnie mowa o odbudowie zakonu decyzją Piusa VII — A.W.]”⁷². Wynikałoby z tych słów, że to jezuici, stając na czele Kontreformacji i ratując Kościół przed reformatorami, byli (a może nadal są) tymi, którzy „powstrzymują”, ale tym razem przed Rewolucją.

4. Schmitt, pisząc, że teorię katechonu poznał w 1932 roku, dodaje, że jest to idea ściśle łącząca się z „agonią” naszej epoki, czyli „eonu chrześcijańskiego”. Agonii tej przeciwstawia się ukryta moc, czyli katechon. Jednak Schmitt nie zdradza nam, kogo lub co widzi w tej roli, aby nie spadły na niego gromy, jakie spadły na Juana Donoso Cortésa⁷³. W wypowiedzi tej znajdujemy kilka ciekawych wskazówek. Po pierwsze, użyty jest termin „eon” (*aion*, *aeon*, *aevum*, gr. *αἰών*) na oznaczenie epoki chrześcijańskiej. Eon to coś w rodzaju anioła, bytu stworzonego, który nie jest wieczny jak Bóg, ale żyjący wielokrotnie dłużej niżli trwanie życia ludzkiego. To byt długowieczny, ale śmiertelny⁷⁴. Wynika z tego, że chrześcijaństwo jest pewną epoką, która miała swój początek, ale też będzie miała koniec, którym ma być — jak możemy się domyślać — apokalipsa. Po drugie, dowiadujemy się, że Schmitt nie zdradzi, kto lub co jest katechonem, aby nie spotkał go los Donoso Cortésa. Zapewne chodzi mu o potępienie przez hiszpańskich teologów apokaliptyczno-politycznego dzieła *Esej o katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie* (*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, 1851)⁷⁵. Dodajmy poza tym, że Donoso jest także wymieniony w kontekście katechonu w zapisku dwa tygodnie wcześniej⁷⁶. Po trzecie wreszcie, musimy zastanowić się, dlaczego Schmitt w liście prywatnym, skierowanym do Pierre’a Linna i zamieszczonym w zapiskach, których za życia nie miał zamiaru publikować, nie chce napisać, kto lub co jest katechonem? Czy na tę tajemniczość ma wpływ fakt, że pisał to w 1947 roku, kilka miesięcy po odzyskaniu wolności (15 maja 1947) po pobycie w amerykańskim obozie dla internowanych, obawiając się, że jego korespondencja jest monitorowana?

⁷² C. Schmitt, *Glossarium...*, s. 70.

⁷³ *Ibidem*, s. 80 (w oryginale tekst po francusku).

⁷⁴ A.Z. Zmorzanka, *Eon-Aion*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. III, Lublin 2002, s. 177–178. Na temat pojawienia się i znaczenia tego terminu w mediewalnej myśli politycznej zob. E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2007, s. 219 n.

⁷⁵ D. Sevilla, *Polémica española sobre el „Ensayo” de Donoso Cortés*, „Anales de la Universidad de Valencia”, 1951–1952, nr 25, s. 89–122.

⁷⁶ C. Schmitt, *Glossarium...*, s. 70.

4. Kto jest Antychrystem?

A. Interpretacje spotykane w literaturze

Wyliczywszy wszystkich katechonów występujących w pismach Carla Schmitta, Felix Grossheutschi dokonał ich klasyfikacji, dzieląc je na katechony „lokalne” i „uniwersalne”, czyli na tych, co powstrzymują swoje państwo przed upadkiem (Masaryk dla Czechosłowacji, Piłsudski dla Polski, Franciszek Józef II dla Austro-Węgier, cesarze dla Bizancjum), oraz na tych, którzy powstrzymują przed upadkiem porządek całego ówczesnego świata (Cesarz *Sacrum Imperium*)⁷⁷. Drugi podział miałby być wedle kryteriów nie przestrzennych, lecz czasowych, na katechony „typu immanentnego”, czyli takich, którzy stanowią istotny element konstrukcyjny polityki swojej epoki (Imperium Brytyjskie) lub filozofii swojego czasu (Karl von Savigny, Georg W.F. Hegel) oraz na katechony „metahistorycznych”, czyli „takich, którzy powstrzymują” świat przed nadejściem autentycznego Antychrysta (Cesarz *Sacrum Imperium*)⁷⁸.

Dokonawszy tego wyliczenia i klasyfikacji, Grossheutschi próbuje nam odpowiedzieć na pytanie: kto lub co jest katechonem w XX wieku? Niestety, mimo mrówczej pracy w postaci szczegółowej trudno uznać jego odpowiedź na to pytanie za satysfakcjonującą. Problem niemieckiego badacza tkwi w tym, że wyliczając rozmaite miejsca, w których termin ten się pojawia, w sumie nie udało mu się wykryć, kto lub co jest katechonem. W naszym przekonaniu ta porażka ma prosty powód, który tkwi w metodzie badawczej Grossheutschiego, ma ona bowiem charakter chronologiczny. Autor ten wziął poszczególne książki Schmitta i wypisał po kolei wszystkie fragmenty, w których pojawia się wzmianka o katechonie, co doprowadziło go do wniosku, że termin ten występuje w tak wielu znaczeniach, iż nie da się go zdefiniować i odkryć, kto lub co w istocie pod nim się kryje. Naszym zdaniem jest to błędna metodologia, która doprowadziła Grossheutschiego do fałszywych wniosków, a raczej do tego, że nie był on w stanie jakichkolwiek wniosków postawić. Znalazł się w niesympatycznej dla badacza idei sytuacji, a mianowicie takiej, że napisał książkę i zorientował się, że nie znalazł odpowiedzi na pytanie, które go skłoniło do napisania monografii. W akcie desperacji próbuje więc szukać odpowiedzi na dręczące go pytanie w podanym przez Schmitta fackie, że teorię katechonu sformułował w 1932 roku.

Felix Grossheutschi próbował wybrnąć z tej kłopotliwej sytuacji poprzez porównanie katechonu z głównymi tematami piśmiennictwa Schmitta z tego okresu oraz z wydarzeniami politycznymi dziejącymi się w Niemczech w tym

⁷⁷ Wskazać tu należy błąd Grossheutschiego w postaci zakwalifikowania cesarza bizantyjskiego jako katechonu „lokalnego”, gdyż Bizancjum miało przecież roszczenia do władztwa uniwersalnego, czyli cesarz z Konstantynopola miał identyczne roszczenia jak cesarz karoliński — zob. np. S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, Katowice 2008, s. 7–10.

⁷⁸ F. Grossheutschi, *op. cit.*, s. 102–105.

okresie. Schmitt pracował wtedy nad nową wersją *Pojęcia polityczności* (*Der Begriff des Politischen*, 1933), w której intelektualnie zmiażdżył liberalne rozumienie polityki⁷⁹. Na tej podstawie Grossheutschi wysnuł hipotezę, że katechon jest personifikacją wrogości do liberalnej demokracji, która próbuje zlikwidować politykę (podejmowanie decyzji) na rzecz administracji (rutynowe wykonywanie przepisów prawa), a więc katechon znalazł w NSDAP, do której przecież szybko wstąpił. Nazizm był z jednej strony ruchem antyliberalnym, a z drugiej walczył o nowy porządek światowy (*die neuen „Großraumordnung“*). A przecież katechon potrzebuje wielkiej przestrzeni, tak jak potrzebowało jej katechoniczne *Sacrum Imperium*⁸⁰. W ostatnim akapicie swojej książki Grossheutschi wysuwa wręcz wniosek, że katechonem jest sam Schmitt: „eschatologiczny katechon jest modelem jego własnej sytuacji, jego oporu przeciwko antychrześcijańskiemu światu nihilistycznej centralizacji i niepohamowanej demokratyzacji”⁸¹.

Do podobnych wniosków dochodzi Alfons Motschenbacher w swojej książce *Katechon czy Wielki Inkwizytor? (Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts)*, 2000). Badaczowi temu praca Grossheutschiego nie jest znana, co skądinąd wydaje się dosyć dziwne, wziąwszy pod uwagę, że ta ostatnia została wydana 4 lata przed ukazaniem się tej monografii. Samodzielnie Motschenbacher formułuje wniosek, że „od 1942 roku wszędzie dostrzegano zbliżającą się porażkę narodowego socjalizmu. Stąd pojawia się termin katechon”⁸². Podobnie też uważa, że teoria katechonu skierowana jest przeciwko światu liberalnemu i jego projektowi wielkiej depolityzacji, centralizacji, państwa prawnego, zsekularyzowanego, odartego z aksjologii, skierowanego na konsumpcję i ekonomię⁸³. Stąd początkowe poparcie decyzyjonisty dla nazistów, gdyż „reżim Hitlera mógł się Schmittowi wydawać instrumentem walki o ustanowienie porządku. W końcu była to walka przeciwko porządkowi Wersalu, Genewy i Weimaru”⁸⁴.

Trudno się zgodzić z wnioskami Grossheutschiego i Motschenbachera. Ten ostatni autor, wbrew tytułowi pracy, o kwestii katechonu nie napisał wiele. Jak wspomniano, praca Grossheutschiego została napisana metodą chronologiczną. Motschenbacher dobrze jednak ujął problem, zamieszczając trafną uwagę: „Rozmowa o katechonie jest niemożliwa bez rozmowy o Antychryście”⁸⁵. Rzeczywiście, skoro katechon to ten, który powstrzymuje Antychrysta, to aby ustalić,

⁷⁹ *Ibidem*, s. 107–116. Tak się szczęśliwie składa, że ta wersja *Pojęcia polityczności* jest dostępna polskiemu czytelnikowi w: C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 191–250. W języku polskim omawia tę wersję pracy Schmitta R. Skarżyński, *Od chaosu do ładu. Carl Schmitt i problem tego, co polityczne*, Warszawa 1992, s. 33–45.

⁸⁰ F. Grossheutschi, *op. cit.*, s. 116–117.

⁸¹ *Ibidem*, s. 121.

⁸² A. Motschenbacher, *op. cit.*, s. 187.

⁸³ *Ibidem*, s. 210–211.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 236.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 209.

kto lub co jest katechonem, trzeba najpierw ustalić, kto lub co jest Antychrystem dla Schmitta. Grossheutschi w zaś ogóle nie postawił sobie tego pytania o Antychrysta, a więc i nie mógł znaleźć odpowiedzi, kto lub co jest katechonem. Motschenbacher pytanie to zadał, ale utknął w porównaniach apokaliptyki Schmitta i Erica Petersona, formułując ostatecznie ogólne wnioski, że jest nim świat nowożytny.

Kto jest więc Antychrystem? Na to pytanie odpowiedzi trzeba szukać zarówno w pismach samego Carla Schmitta, jak i w historycznej sytuacji Niemiec i jego środowiska politycznego w 1932 roku, gdy termin ten zostaje przez niemieckiego prawnika wykryty i gdy uległ on fascynacji nim. Mamy te same źródła co Grossheutschi, ale nie szukamy w nich bezpośredniej odpowiedzi na pytanie, kto jest katechonem, wiemy już bowiem, że takiej odpowiedzi nie znajdziemy. Szukamy teraz odpowiedzi na pytanie, kto jest Antychrystem, a wtedy katechon ujawni się nam sam, bo jest przecież tym, który powstrzymuje Antychrysta.

B. Antychryst w tradycji katolicko-konserwatywnej

Kontrewolucyjna myśl polityczna — bardzo bliska Carlowi Schmittowi — wychodzi z założenia, że porządek tradycyjny, oparty na religii, jest porządkiem prawdziwym, gdyż stworzonym przez Boga — czy to bezpośrednio w chwili kreacji, czy też za pomocą teleologicznie pojętej tradycji. Zasady tegoż porządku mają więc charakter autonomiczny wobec działań i zamierzeń człowieka, któremu nie wolno zmienić esencji świata zastanego, który nie jest przezeń tworzony, lecz jest mu dany. To teoria tzw. autonomii rzeczywistości⁸⁶. Próba zmiany jej istoty, którą zaczął obmyślać i krok za krokiem realizować człowiek nowożytny, dopełniła się w postaci rewolucji francuskiej, a następnie świata epoki masowej (w wersji zarówno demokratycznej, jak i totalitarnej).

Załamanie się tradycyjnego porządku — którego autorstwo przypisywano Bogu — prowadziło konserwatystów do naturalnego pytania, czy nie mamy aby do czynienia z początkiem zdarzeń opisanych w Apokalipsie? Czy ścięcie Ludwika XVI 21 stycznia 1793 roku nie było tożsame z upadkiem katechonu, czyli „tego, który powstrzymuje” chaos i nieład? Czy rewolucja nie jest dziełem szatana? Joseph de Maistre jako pierwszy, bo już w 1796 roku, stwierdzał, że rewolucja ma charakter „szatański” i jest „schizmą bytu”⁸⁷.

W myśli kontrewolucyjnej zarodek idei, że rewolucja jest Antychrystem, znajdziemy po raz pierwszy właśnie u de Maistre’a, który w dziele *O papieżu* (1819) stawia tezę, że albo katolicyzm pod przywództwem papieża pokona świat ideowy rewolucji, albo po rewolucji politycznej i społecznej lat 1789–1815

⁸⁶ K. Lenk, *Deutscher Konservatismus*, Frankfurt 1989, s. 45 n.; R. Skarżyński, *Konserwatyzm...*, s. 42 n.; A. Wielomski, *Konserwatyzm...*, s. 20 n.

⁸⁷ J. de Maistre, *Considérations sur la France*, Paris 1936 [1796], s. 56.

ludzkość czeka wielka rewolucja religijna⁸⁸. Skoro katolicyzm wydaje się przegrywać konfrontację z rewolucją — a przecież przegrać z oczywistych względów nie może — to mamy znak, że ludzkie metody walki politycznej uległy już wyczerpaniu i „czasy nadeszły”, a więc należy studiować Apokalipsę⁸⁹. Być może objawił się już nawet zapowiadany Antychryst. Według de Maistre’a jest nim prawdopodobnie Napoleon, który spersonifikował w sobie rewolucyjny bunt człowieka przeciwko Bogu⁹⁰.

Joseph de Maistre stawia hipotezę, że rewolucja jest spełnieniem prorocत्व z Księgi Daniela, Drugiego Listu do Tessaloniczan i Apokalipsy. Nie ma jednak pewności co do prawdziwości swojej interpretacji, której ortodoksyjność jest mocno wątpliwa⁹¹. Dlatego poglądy te przedstawia w prywatnych notatkach (część z nich poznaliśmy dopiero w latach 20. XX wieku) i w wydanych dopiero pośmiertnie *Wieczorach Petersburskich* (*Les soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, 1821), gdzie stawia tezę, że po zakończeniu rewolucji — epoki Antychrysta — otworzą się Niebiosa i na ziemię zejdzie Jezus Chrystus, co zapoczątkuje Jego tysiącletnie panowanie, które ugasi pożar rewolucyjny. Syn Boży będzie docześnie panował nad światem, a swoją stolicą ustanowi Jerozolimę. To tysiącletnie panowanie uwieńczy zaś apokatastaza, z którą Bóg zakończy dzieje⁹².

Podobne poglądy znajdujemy u hiszpańskiego kontrrewolucjonisty epoki Wiosny Ludów Juana Donoso Cortésa. Znajdujemy tutaj ten sam ton apokaliptyczny; nawet jest on jeszcze bardziej zradykalizowany, gdyż de Maistre widział tylko początek epoki rewolucyjnej (umiera w 1821 roku), podczas gdy Donoso żyje w samym środku przełomowego wieku XIX. Carl Schmitt pisze trafnie, że „jego imię zawsze pojawia się jako echo katastrofy”⁹³. Wyczuwając ten mistyczno-pesymistyczny ton refleksji Donosa, znany nam już hiszpański badacz José M. Beneyto nadał swojej książce o hiszpańskim konserwatysty charakterystyczny tytuł *Apokalipsa nowożytności* (*Apocalipsis de la modernidad*, 1993).

Zdaniem Beneyta centralnym motywem filozofii politycznej Donosa jest zbliżająca się apokalipsa, która będzie karą za wielki bunt człowieka przeciwko porządkowi Boga, co obrazują słynne słowa hiszpańskiego konserwatysty:

⁸⁸ J. de Maistre, *O papieżu*, Kraków 1853 [1819], s. 11, 283.

⁸⁹ J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg*, Paris 1960 [1823], s. 320; *idem*, *Correspondance*, [w:] *idem*, *Oeuvres*, t. XI, Lyon 1886, s. 307–308.

⁹⁰ J. de Maistre, *Lettres et opuscules inédits*, t. I, Paris 1851, s. 32–33.

⁹¹ Teza ta pojawia się w poglądach kilku mniej znaczących ojców Kościoła z Azji Mniejszej — zob. J.-B. Franzelin, *La Tradition*, Conde sur Noireau, b.r.w. [1870], s. 241–255.

⁹² E. Dermenghem, *Joseph de Maistre mystique*, Paris 1923, s. 329; A. Wielomski, *Od grzechu do apokatastasis. Historiozofia Josepha de Maistre’a*, Lublin 2007, s. 330 n. Kluczowy fragment *Les soirées de Saint-Petersbourg* (*Rozmowa o końcu świata*) dostępny w języku polskim, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” 1998, t. 7, s. 121–132.

⁹³ C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Köln 1950, s. 7.

będziecie jako bogowie — taka jest formuła pierwszej rewolucji pierwszego człowieka przeciwko Bogu. Od Adama, pierwszego rebelianta, aż do Proudhona — ostatniego bezbożnika, taka jest formuła przyszłych rewolucji⁹⁴.

Zdaniem Beneyta istota fideizmu politycznego Donosa sprowadza się do przekonania, że wyemancypowany człowiek nowożytny nie może wygrać, gdyż zło nie może odnieść ostatecznego triumfu; równocześnie Donoso nie widzi żadnych szans, aby to, co nazywa Cywilizacją Katolicką, mogło jeszcze zatriumfować nad Cywilizacją Filozoficzną, której realizacją jest rewolucja francuska i potop rewolucyjny XIX wieku. Świat stanął więc wobec dwóch niemożliwych alternatyw, które zarysował już de Maistre: koniecznej kontrrewolucji, do której brakuje ludzkich sił, albo mrocznego zwycięstwa rewolucji, która unicestwi całkowicie świat stworzony przez Boga. Obydwie te alternatywy są niemożliwe: pierwsza dlatego, że nie ma kto jej uczynić; druga, gdyż oznaczałaby zwycięstwo zbuntowanego człowieka nad Bogiem. Dlatego też uwieńczeniem procesu rewolucyjnego, gdy uczniom Robespierre'a i Proudhona będzie się już wydawało, że osiągnęli eschatologiczny triumf, będzie zstąpienie Chrystusa z Niebios, zdruzgotanie porewolucyjnego i schizmatycznego świata ludzkiego za pomocą cudu, a ostatecznie stworzenie na ziemi Królestwa Bożego, którego cechą charakterystyczną będą decyzyonistyczne (autorytarne) rządy Boga i ostateczne ujarzmienie ludzkiego rozumu⁹⁵.

Jakkolwiek de Maistre i Donoso nie posługują się terminem „katechon”, to nie ma wątpliwości, że jest nim tradycyjna władza królewska i papieska (de Maistre) lub dyktatura (Donoso), a po ich upadku funkcję eschatologicznego katechonu przejmuje Chrystus.

Przykłady te pokazują, że problem Antychrysta i katechonu nie jest wcale tak zupełnie obcy refleksji konserwatywnej, szczególnie gdy prowadzona jest przez myślicieli wychowanych i ukształtowanych w myśleniu religijnym na św. Augustynie. W czasach nam współczesnych kierunek ten kontynuuje także Nicolás Gómez Dávila, który głosi, że „Antychrystem jest, prawdopodobnie, człowiek” (*El Anticristo es, probablemente, el hombre*)⁹⁶. Nie przypadkiem także on jest radykalnym fideistą⁹⁷. Równocześnie przykłady te wskazują, że myśl kontrrewolucyjna, której refleksja Schmitta stanowi integralną część, dosyć zgodnie i łatwo wskazuje Antychrysta: nie jest nim jakaś konkretna osoba, lecz rewolucja jako taka.

⁹⁴ J. Donoso Cortés, *Oeuvres*, t. I, Paris 1858, s. 317.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 361–369. Starannie analizuje te kwestie wzmiankowany w tekście R. Sánchez Abelenda, *La teoría del poder en el pensamiento político de Jaun Donoso Cortés*, Buenos Aires 1969, s. 171 n.; J.M. Beneyto, *Apocalipsis de la modernidad*, Barcelona 1993, s. 220 n.

⁹⁶ N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito. Selección*, Bogota 2001, s. 97.

⁹⁷ A. Wielomski, *Konserwatywizm...*, s. 115–127.

C. Antychryst w epoce weimarskiej

Carl Schmitt pisze, w tej samej notatce, z której dowiadujemy się, że jego teoria katechonu narodziła się w 1932 roku, iż zwykle katechon nie jest znany ludziom współczesnym, lecz jest nim pewna siła pozostająca w tajemnicy co do swojego nadprzyrodzonego wymiaru, a która powstrzymuje Antychrysta w swojej epoce (*Je crois qu'il y a en chaque siècle un portret con[c]ret de cette force et qu'il s'agit de le trouver. [...] Il s'agit d'une présence totale cachée sous les voiles de l'histoire*)⁹⁸. Wynika z tego, że każda epoka ma swojego katechona, ponieważ każda ma także swojego Antychrysta. Dla kontrrewolucjonistów epoki XIX wieku Antychryst personifikował się w postaci rewolucji francuskiej (de Maistre) lub Wiosny Ludów (Donoso), a katechon — odpowiednio — jako król, papież lub dyktator. Po porażce tych katechonów doczesnych miał się zjawić katechon w postaci Jezusa Chrystusa. Trzeba więc postawić pytanie, kto lub co jest Antychrystem w 1932 roku i, konsekwentnie, kto jest powstrzymującym katechonem?

Kto lub co może być Antychrystem dla niemieckiego konserwatysty i katolika w 1932 roku? Cytowani tu już Grossheutschi, Motschenbacher i Meier uważają, że Antychrystem jest nowożytny świat zbrojny w racjonalizm i technikę, który unicestwił fideistycznie pojęte chrześcijaństwo, gdzie człowiek poznaje świat i Boga nie doświadczalnie i rozumowo, lecz pojęciowo (intuicyjnie)⁹⁹.

Interpretacja ta wydaje się nam fałszywa. Faktycznie Schmitt bezustannie pisze o problemie technicyzacji świata, racjonalizmie, komercjalizacji, czyli tym, co określa mianem neutralizacji¹⁰⁰, ale czy powszechna sekularyzacja i indyferencja może rzeczywiście być utożsamiona z Antychrystem? Przecież Antychryst

⁹⁸ C. Schmitt, *Glossarium...*, s. 80 (w oryginale tekst po francusku; korekta słowa „concret” jest nasza).

⁹⁹ F. Grossheutschi, *op. cit.*, s. 107–116; H. Meier, *The Lesson of Carl...*, s. 24–25; A. Motschenbacher, *op. cit.*, s. 210–211.

¹⁰⁰ C. Schmitt, *Historiographia in nuce. Alexis de Tocqueville*, „Revista de Estudios Políticos” 1949, nr 43, s. 111–113; *idem*, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma* [1923], [w:] *idem*, *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 94 n.; *idem*, *Theodor Däublers „Nordlichkeit”. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Berlin 1991 [1916], s. 64–72; *idem*, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1996 [1970], s. 92 n.; *idem*, *Epoka neutralizacji i apolityzacji* [1929], [w:] W. Kunicki (red.), *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933*, Poznań 1999, s. 438 n. Zob. na ten temat np. J.P. MacCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge 1999, s. 121–292; L. Iannone, *Jünger e Schmitt. Dialogo sulla modernità. La modernità vista da due grandi pensatori tedeschi*, Roma 2009, s. 89–108. Dodajmy, że jest to problem dominujący w konserwatywnej myśli niemieckiej XX wieku — zob. np. K. Lenk, *op. cit.*, s. 231 n.; H. Jeffrey, *Reactionary Modernism, Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge 1986; S. Breuer, *Anatomie der Konservativen Revolution*, Darmstadt 1995, s. 75 n.; R. Skarzyński, *Technika jako metoda zachowania rzeczywistości. Główne idee konserwatyzmu technokratycznego*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” VII, 1998, s. 61 n.

to „człowiek nieprawości, który podaje się za Chrystusa i cieszy się wielkim powodzeniem” lub „wrogie Bogu moce historii, których przedmiotem są ludzie”¹⁰¹. Jednak neutralizacja, jakkolwiek Schmittowi bardzo niesympatyczna, nie jest ani „człowiekiem nieprawości”, ani „mocą historii”, jej znaczenie jest bowiem czysto negatywne. Antychryst neguje Chrystusa, stawiając się w Jego miejsce. Tymczasem neutralizacja nie przynosi żadnych anty-wartości czy anty-religii, lecz czystą nicność, relatywizm. Jest negacją zarówno wiary w Chrystusa, jak i w Antychrysta. Sam Schmitt pisze z pogardą o neutralizacji jako o „odteologizowaniach” (*alle Enttheologisierungen*), w wyniku których „ovum” (czyli „eon” chrześcijański) przekształca się w „novum”, czyli w zafascynowanie nowatorstwem¹⁰². A przecież Antychryst nie ma mocy pozytywnej, będąc wyłącznie odwróceniem Zbawiciela. Rozmiękczając i rozmywając wiarę w Chrystusa, neutralizacja likwiduje tym samym i wiarę w nadejście Antychrysta, który niejako „pasożytuje” na Zbawicielu, nie mogąc istnieć inaczej niż tylko jako Jego zaprzeczenie. Takim fanatycznym, żywiołowym i pełnym entuzjazmu zaprzeczeniem Jezusa Chrystusa nie jest bezduszna technika czy gadatliwy parlamentaryzm, lecz rewolucja, która obiecuje stworzenie raju na ziemi i stworzenie królestwa ziemskiego w świecie doczesnym. Dlatego też rewolucyjne utopie mają silne piętno mesjanistyczne, czyli parareligijne¹⁰³. Neutralizacja stanowi zaprzeczenie wszelkiej religijności, mesjanizmu, prometeizmu czy jakkolwiek te poruszenia serca nazwiemy.

Z tego powodu nadawanie procesowi neutralizacji miana Antychrysta musiałoby mieć wymiar publicystyczny, a Schmitt podchodził do tego nazbyt poważnie. Na dobry trop wydaje się nas wprowadzać José M. Beneyto, który opisując teologię polityczną niemieckiego prawnika, czyni ciekawą uwagę, jakie jest główne jego przesłanie:

Podstawą historyczno-teologicznego fundamentu jest konieczna dialektyczna dynamika, polityczno-religijny proces rewolucyjny opisany w rozdziale IV *Teologii politycznej* w jego egzystencjalnym ujęciu. Mamy tutaj „typowy obraz, czyli krwawą ostateczną bitwę, jaka ma dziś miejsce pomiędzy katolicyzmem a ateistycznym socjalizmem” [cyt. z *Teologii politycznej* — A.W.]. Donoso sporządził teologię polityczną socjalizmu — ze szczególnym uwzględnieniem Proudhona, na podstawie którego stworzył obraz polityki ufundowanej na teologii „naturalnego wroga” — opartą ostatecznie na głównej tezie o naturalnej dobroci człowieka. Teza ta pozwala teraz Schmittowi wykorzystać antropologię polityczną Donosa dla wzmocnienia rangi teologiczno-historycznej funkcji decyzji, którą należy podjąć: „wobec radykalnego zła jest tylko dyktatura” [cyt. z *ibidem* — A.W.]. Przeciwnieństwo między władzą a anarchią, radykalnym złem a radykalnym dobrem człowieka może się zdecydować tylko „przez absolutną decyzję” [cyt. z *ibidem* — A.W.], czyli stoją naprzeciwko siebie dwie całościowe antytezy, choć zgodne co do tego, że rząd musi być absolutny. Mamy więc anarchistów naprzeciw kontrrewolucji,

¹⁰¹ *Antychryst*, [w:] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 18.

¹⁰² C. Schmitt, *Politische Theologie II...*, s. 96.

¹⁰³ Zob. np. T. Molnar, *L'Utopie: éternelle hérésie*, Paris 1973, s. 52–56, 72–75, 83–90, 99–103; H.O. Seitschek, *Politischer Messianismus. Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluss an Jacob Leib Talmon*, Paderborn 2005, s. 31–121.

gdzie może być tylko jedno praktyczne polityczne zakończenie: skoro każdy rząd musi być zwalczany, to zostaje tylko dyktatura¹⁰⁴.

Nie tylko skrajnie prawicowy komentator — jakim bez wątpienia jest frankistowski prawnik José M. Beneyto¹⁰⁵ — tak rozumie rozdział IV *Teologii politycznej*. Oddajmy głos lewicującemu żydowskiemu filozofowi Jacobowi Taubesowi, który pisze:

Dzięki Löwithowi natknąłem się też na Carla Schmitta, który w czwartym rozdziale *Teologii politycznej* zdefiniował strony biorące udział w tej wojnie; rozdział nazywa się *Filozofia państwa w służbie kontrrewolucji* i zwięźle, lecz treściwie opowiada o de Maistrze, Bonaldzie i Donoso Cortésie. Puentą owego rozdziału jest przeciwstawienie z jednej strony Proudhona i Bakunina jako rzeczników rewolucji, a z drugiej — Donoso Cortésa jako przedstawiciela kontrrewolucji. Niezatarcie wrażenie wywarły na mnie uwagi Schmitta o „satanizmie” tamtych czasów. Nie chodzi przy tym o jakąś powierzchowną, nafaszerowaną paradoksami metaforę literacką, tylko o wyrazistą zasadę intelektualną¹⁰⁶.

Te opisy hiszpańskich i żydowskich badaczy są przekonujące z punktu widzenia poszukiwań Antychrysta rozumianego nie jako bezkształtna i relatywistyczna neutralizacja, lecz jako człowiek lub ruch będących antytezą Chrystusa. Antychryst ma przecież podawać się za Zbawiciela, będzie fałszywym bogiem. Skoro Chrystus przyszedł przynieść „dobrą nowinę”, to Antychryst musi przynieść „złą nowinę”, a ludzie mają ją uznać za prawdziwą. Z tej interpretacji teologii politycznej socjalizmu wynika, że złą nowinę niesie rewolucja socjalistyczna. Ta ostatnia w roku 1848 czy 1849 Donoso kojarzyła się nie z Marksem, lecz z Proudhonem, czyli rewolucjonistą stosunkowo mało radykalnym¹⁰⁷. Gdy w 1932 roku Schmitt stworzył koncepcję katechonu, to anarchizm Proudhona popularny był przede wszystkim w Hiszpanii, trochę było też uczniów Georges’a Sorela we Francji i Włoszech. W jego rodzinnych Niemczech jednak zjawisko to należało do zupełnie marginalnych. Symbolem rewolucji w 1932 roku w Niemczech byli komuniści. Czy więc bolszewizm mógł być Antychrystem?

Obraz potwierdzający takie przypuszczenie wyłania się po lekturze prac Ernsta Noltego. Mamy tu obraz nie tyle narodowego socjalizmu jako takiego, ile jego odbioru w społeczeństwie niemieckim przełomu lat 20. i 30. XX wieku. Jakkolwiek dziś, analizując teorię i praktykę nazizmu, zaczyna się upowszechniać obraz nazizmu jako ruchu wywrotowego, a więc rewolucyjnego politycznie,

¹⁰⁴ J.M. Beneyto, *Politische Theologie...*, s. 77.

¹⁰⁵ Poglądy J.M. Beneyto omawiamy wraz z innymi ideologami hiszpańskiego falangizmu w monografii *Hiszpania Franco...*, s. 203–224.

¹⁰⁶ J. Taubes, *Carl Schmitt — apokaliptyk w służbie kontrrewolucji*, „Kronos” 2010, nr 2, s. 48.

¹⁰⁷ J. Donoso Cortés, *op. cit.*, t. I, s. 350; t. III, s. 191, 286 n. To niedostrzeżenie historycznej roli Marksa przez Donosa widział także Schmitt — zob. *idem*, *Donoso Cortés...*, s. 74. Szerzej na temat roli Proudhona w poglądach Donosa zob. A. Wielomski, *Hiszpania Franco...*, s. 83–90.

obyczajowo i kulturowo¹⁰⁸, to na podstawie prac Noltego możemy sobie wyobrazić, jak postrzegali hitleryzm Niemcy sprzed osiemdziesięciu lat. Przeciętny Niemiec, szczególnie mieszczanin, czuł się zagrożony bolszewizmem. W prasie niemieckiej mnożyły się opisy dramatycznych prześladowań dawnych „klas posiadających” w stalinowskim Związku Radzieckim. Wiele pisano o rzezi całych klas społecznych¹⁰⁹. Dobrze pamiętano tu tezy Marksa, Lenina i Trockiego, że rewolucja w postfeudalnej Rosji jest tylko narzędziem zbrojnego wtargnięcia do Niemiec i wywołania prawdziwej rewolucji oraz zbudowania komunizmu dzięki zdobytej tu technice i parkowi maszynowemu¹¹⁰.

Czy bolszewizm, personifikowany przez Lenina i Stalina, jest — wedle Carla Schmitta — Antychrystem? Poglądy tego rodzaju nie były obce niektórym polskim konserwatystom o silniejszych skłonnościach do politycznej mistyki (M. Zdziechowski)¹¹¹, więc zapewne nieobce były i ich niemieckim odpowiednikom. Schmitt poświęca problemowi rewolucji bolszewickiej sporo miejsca w swoich prywatnych zapiskach, przedstawiając ją jako prącą do władzy i zmilitaryzowaną utopię, stanowiącą holistyczny system konkurencyjny wobec chrześcijaństwa¹¹².

W *Glossarium* znajdujemy niezwykle charakterystyczny fragment, w którym katechon i Lenin znajdują się obok siebie:

Rzeczywiście dla Hobbesa i w czasach Cromwella: świadome poświęcenie κατέχων—tradycji Cesarstwa Rzymskiego (tego samego nie ma i u Vitorii!). Nie ma żadnego Trzeciego Rzymu (np. Moskwy!). Nie ma więcej żadnej sukcesji: tak jak nie ma jej we Francji za Napoleona I, cesarstwa, cezaryzmu. W każdym razie dla Hobbesa Kościół katolicki jest widmem na grobie *Imperium Romanum*. Krytyka *Imperium Romanum* u Bacona i Hobbesa: nie ma niczego uniwersalnego, nie ma żadnego *Orbis*. *Homo homini homo*, to znaczy: ostatnią przeszkodą, aby człowiek stał się człowiekiem, jest sam człowiek. Tak rzeczywiście jest. Obalmy więc ostatnią przeszkodę! Lenina ideałem był świat zelektryfikowany. Nasze rozważania nad Leninem i leninizmem prowadzą do wniosku, że: 1) Nie ma rzeczywiście żadnego ideału (znaczy, on nie ma żadnego i to jest jego cały wkład). 2) Gdybyśmy już taki ideał znaleźli, to byłby nim ideał zelektryfikowanej ziemi, dla samej elektryfikacji. A więc kochajmy naszą ziemię¹¹³.

Wprawdzie zapisek ten jest dosyć chaotyczny, ale wynika z niego, że to rewolucjoniści religijno-polityczni XVII wieku zagubili gdzieś katechon, kojarzony

¹⁰⁸ Na przykład M. Bankowicz, *Socjalizm narodowego socjalizmu*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2011, nr 1, s. 105–117.

¹⁰⁹ E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*. München 2000, 88–90; *idem*, *XIV. Schlussbetrachtung: Der Nationalsozialismus als Vernichtungsideologie und-realität vor dem Hintergrund des Bolschewismus*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” XXIV, Wrocław 2001, s. 33–70.

¹¹⁰ E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg...*, s. 118–119.

¹¹¹ J. Skoczyński, *Pesymizm filozoficzny Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław 1983, s. 76–77; J. Krasicki, *Eschatologia i mesjanizm. Studium światopoglądu Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław 1994, s. 10, 270.

¹¹² C. Schmitt, *Glossarium...*, s. 46–50, 184, 209, 229–231.

¹¹³ *Ibidem*, s. 273.

z uniwersalnym cesarstwem, z *Sacrum Imperium*. W wyniku rewolucji religijnej doszło do emancypacji człowieka od religii i człowiek prawie stał się bogiem sam dla siebie. Ale ludzkość zawahała się jeszcze, aby odrzucić ostatnie resztki tradycji religijnej, choć popadła w zachwyt nad techniką i nowoczesnością. I wtedy przyszedł Lenin, aby dokończyć dzieła technicyzacji świata, którego symbolem jest elektryfikacja. Czyli leninizm i jego elektryfikacja jest symbolem i uwieńczeniem antropologicznej rewolucji i zerwania z Bogiem. To bardzo „niemieckie” pojmowanie historii opiera się na augustyńskim pesymizmie. Zauważmy, że bardzo podobne rozumienie historii znajdujemy u najwybitniejszego niemieckojęzycznego teologa naszych czasów, a mianowicie u Benedykta XVI w encyklice *Spe salvi*¹¹⁴, zbieżne także z lewicową interpretacją heglizmu Alexandre’a Kojève’a¹¹⁵.

Dlaczego to leninowskie hasło elektryfikacji jest symbolem rewolucji dla Schmitta? W *Glossarium* znajdziemy wiele fragmentów świadczących o poczuciu znoszącego się totalnie przeciwieństwa pomiędzy teologią a techniką: „teologia lub technika. [...] maszyna ma rozwiązać problem ludzkości. Dla Marksa maszyna jest środkiem na odmianę świata. [...] Unicestwienie”¹¹⁶. Podobne cytaty można mnożyć, a wskazują one na radykalną dychotomię pomiędzy Objawieniem a techniką. Jednak największą obrazą Boga jest, dla Schmitta, właśnie elektryfikacja, czyli wielkie marzenie i hasło Lenina. Dlaczego? Dajmy mu samemu to wyjaśnić. W notatce z 29 stycznia 1950 pisze:

My (? Ja przecież nie!), czyli ludzie, tworzymy teraz prawdziwy sztuczny świat, świat techniki. To bardzo niebezpieczna przygoda. Czy mamy moc, aby ten świat przekształcić? Bóg także stworzył świat, ale odpadł Mu anioł, a ludzie się wyslizgnęli, upadli i zepsuli. Dlaczego więc ludzie nie mieliby dojść do wniosku, że mogą stworzyć nowy świat?¹¹⁷.

A kilkanaście dni później (12 czerwca 1950) Schmitt kończy tę myśl:

Tak jest, tak zaczyna się społeczne *social sorcery*, poprzez włączenie światła elektrycznego, tak zaczyna się proces stawania się przez człowieka Bogiem, tak *fiat lux* miliony kapłanów setki milionów razy praktykują [...]¹¹⁸.

I myśl tę kontynuuje kilka dni później (5 lipca 1950): „Bóg miałby być czymś innym? Bóg jest całkiem identyczny; Bogiem jestem ja”, czyli człowiek¹¹⁹.

Zapewne przeciętny czytelnik tych słów Carla Schmitta nigdy nie zastanawiał się nad faktem, czy włączając światło elektryczne, nie popełnia świętokradstwa, bluźnierczo parodiując bowiem biblijne stworzenie słońca przez Boga, czyli

¹¹⁴ A. Wielomski, „*Spe salvi*” w *perspektywie filozofii politycznej*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2008, nr 1, s. 11–18.

¹¹⁵ A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, Warszawa 1999, *passim*, szczególnie s. 80–81, 126, 165, 205, 212–213, 227–228, 259, 339–340, 407–408, 462–463.

¹¹⁶ C. Schmitt, *Glossarium...*, s. 10, 75, 83–84, 132, 160–161, 245, 310–311.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 291.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 306.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 307.

owe *fiat lux* (*Deus fiat lux et facta est lux*, Rdz 1, 3). Aby mieć w ogóle taką myśl, zastanawiać się nad tym problemem, trzeba być fideistą, który odczytuje Literę biblijną w sposób absolutnie dosłowny i odrzuca wszelką racjonalną egzegezę czy odczytanie historyczne świętego tekstu. A właśnie Schmitt był fideistą i uważał, że racjonalizm, filozofia i technika stanowią wyzwanie rzucone przez człowieka Bogu. Lenin i komunizm zawsze przedstawiały się jako ruchy nie tylko „postępu” politycznego i społecznego, ale i technicznego. Jeśli technikę fideista Schmitt uważa za narzędzie szatańskie, to tego, kto z technicyzacji świata zrobił wielki sztandar powszechnej rewolucji, zapewne łatwo może uznać za... Antychrysta.

5. Czy Adolf Hitler był katechonem?

W sytuacji tej powszechnej trwogi przed bolszewizmem, „dyktaturą proletariatu” oraz wojną domową niemieckie mieszczaństwo okresu międzywojennego zamarzyło o rodzaju — jak to nazywa Nolte — „dyktatury przeciwnej” (*der Gegendiktatur*), która przeprowadzi „odwróconą wojnę domową” (*der Gegen-Bürgerkrieg*)¹²⁰. A mówiąc bardziej prozaicznie, wystraszone mieszczaństwo poszukiwało wodza i siły politycznej, mogących dokonać prewencyjnej rzezi komunistów i tych, których podejrzewano o utajoną sympatię dla bolszewizmu, czyli Żydów. Tym, który powstrzyma bolszewizm w Niemczech, miał być Adolf Hitler. Stąd Noltego słynna definicja faszyzmu: „Faszyzm to antymarksizm zmierzający do zniszczenia przeciwnika poprzez zbudowanie odmiennej, chociaż zbliżonej ideologii i zastosowanie prawie identycznych i zbliżonych metod, jednakże zawsze w ramach narodowego samostanowienia i niepowtarzalności zjawiska”¹²¹.

Właśnie dlatego Niemcy nie protestowali przed przejściem władzy przez nazistów. Było to tożsame z rewolucją polityczną, unicestwieniem Weimaru — który nie był przecież popularny — ale nie z rewolucją społeczną. W Hitlerze widziano bowiem tego, który powstrzymuje Niemcy przed upadkiem w rewolucję społeczną, walkę klas, wywłaszczenia i masowe egzekucje klasy wyższej i średniej. Hitler był gwarantem własnościowego i społecznego *status quo*, a pozbawiał Niemców wyłącznie wolności politycznych, które dla wychowanego w duchu pruskim społeczeństwa nie były specjalnie istotne¹²². Jakkolwiek z perspektywy naszej epoki może się to wydawać dziwne, to nazizm był — w swoim czasie — odbierany jako ruch politycznie i społecznie konserwatywny, broniący państwa narodowego i kultury zachodniej, czyli jako ten, który powstrzymuje Europę przed stoczeniem się w odmęty azjatyckiego barbarzyństwa, maso-

¹²⁰ E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg...*, s. 133.

¹²¹ E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, Italienischer Faschismus, Nationalsozialismus*, München 1979, s. 53.

¹²² E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg...*, s. 216–217.

wych rzezi, rabunku własności i niwelacji wszystkiego. Gdy w latach 1931–1932 przez Niemcy przetaczała się fala strajków organizowanych przez komunistów, wtedy Hitler wołał: „Marksizm musi umrzeć” (*Der Marxismus muß sterben*)¹²³.

W gruncie rzeczy Ernst Nolte w swojej interpretacji faszyzmu w jakiś sposób zgadza się z interpretacją marksistowską faszyzmu jako ruchu „reakcyjnego” mieszczaństwa, które przeraziło się bolszewizmem¹²⁴. Zresztą podobną sympatię mieszczaństwa dla faszyzmu widzimy w przededniu marszu na Rzym Benita Mussoliniego w 1922 roku. Faszyzm włoski zatriumfował także po przetoczeniu się przez kraj fali strajków i także w nim widziano tego, który powstrzyma kraj przed bolszewizacją¹²⁵. Jak to znakomicie ujął francuski konserwatysta i wielki apologeta własności prywatnej Jacques Bainville, gdy chłopci na Sycylii rozdają sobie medaliki ze „świętym Leninem” (*San Lenino*), który rozdaje bezrolnym ziemię, wtenczas należy poprzeć każdy ruch broniący własności prywatnej: „Faszyzm zrodził się z naturalnego dla człowieka i społeczeństwa instynktu konserwatyzmu”¹²⁶.

Czy był to także pogląd Carla Schmitta? Jego stosunek do nazizmu zdaje się niejednoznaczny, podobnie jak całej prawicy niemieckiej, gdzie rozlegało się słynne „wołanie wodza”¹²⁷, pomieszane z poczuciem, że Adolf Hitler i jego NSDAP to rodzaj populistycznego ruchu nacjonalistyczno-socjalnego, a nie rzeczywisty wódz, który zastąpi Rzeszy brakującego cesarza¹²⁸.

Koncepcja katechonu, jak już wiemy, zrodziła się w roku 1932. Jest to samo dno Wielkiego Kryzysu Gospodarczego, połączone z bardzo poważnym kryzysem systemu politycznego. PKB Niemiec w 1932 roku, w stosunku do wyników z 1929 roku, spadło aż o 46%. Było ponad 6 milionów bezrobotnych. Plajtowały banki, a za nimi wielkie i małe firmy. W tej atmosferze w marcu 1932 roku odbyły się wybory prezydenckie, w których Paul von Hindenburg zdobył 46,6% głosów, Adolf Hitler 30,1%, a kandydat komunistów Thälmann 13,2%. W drugiej turze (10 kwietnia) Hindenburg zdobył 53%, a Hitler 36,8% głosów. W lipcu 1932 roku

¹²³ *Ibidem*, s. 15–22, 43, 47–51, 60–63, 123, 244–245 (cytat z Hitlera na s. 61).

¹²⁴ Tezę tę formułują np. N. Poulantzas, *Fascisme et dictature*, b.m.w. 1974, s. 134–143, 274–287; H. Marcuse, *Walka z liberalizmem w totalitarnej koncepcji państwa*, [w:] J. Łoziński (red.), *Szkola frankfurcka*, Warszawa 1985, s. 381–408.

¹²⁵ Ph. Foro, *Włochy faszystowskie*, Kraków 2008, s. 17–27.

¹²⁶ J. Bainville, *Préface*, [w:] P. Gorgolini, *Le Fascisme*, Paris 1923, s. V.

¹²⁷ M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, Frankfurt a. Main 1986, s. 267–269; M. Maciejewski, *Niemieckie elity a hitleryzm. O stosunku rewolucyjnych konserwatystów do nazizmu w Rzeszy demokratycznej i hitlerowskiej*, Wrocław 1994, s. 44–51; S. Breuer, *Anatomie der Konservativen...*, s. 96–103; A. Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*, Graz 1999, s. 24–43.

¹²⁸ M. Maciejewski, *op. cit.*, s. 166–276; *idem*, *Oswalda Spenglera interpretacja nazizmu. Ze studiów nad ideowymi filiacjami rewolucyjnego konserwatyzmu*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej” III, 1993, s. 84–93; T. Scheffler, *Europa po Hitlerze. Ład międzynarodowy w koncepcjach konserwatywnej opozycji w Trzeciej Rzeszy*, Wrocław 2006, s. 19–114; A. Mrożewska, *Naturechtsmotive in der Literatur der Weimarer Republik und das Dritten Reiches*, Koszalin 2007, s. 73–158.

w wyborach parlamentarnych NSDAP zdobyła 230, a komuniści 89 mandatów, czyli razem obie partie miały 319 na 608 miejsc (52%). W przyspieszonych wyborach w listopadzie 1932 roku NSDAP zdobyła 196, a komuniści 100 mandatów, czyli ponad połowa izby (296 na 584, czyli 51%) należała do ekstremistycznych partii antysystemowych¹²⁹. Konserwatywny rząd Franza von Papena, wspierany przez Hindenburga, popierało zaledwie ok. 7–10% izby¹³⁰.

Wtedy to właśnie Carl Schmitt buduje swoją koncepcję decyzyonistycznej dyktatury opartej na władzy prezydenta Rzeszy zbrojnego w niezwykle szeroko pojęte uprawnienia obrony „bezpieczeństwa i porządku” z art. 48 konstytucji weimarskiej¹³¹. Skoro teoria katechonu rodzi się w umyśle Schmitta w 1932 roku, to można śmiało postawić tezę, że w 1932 roku katechonem miał być prezydent Paul von Hindenburg, który miał odeprzeć furię ataku partii ekstremistycznych. Biografowie Schmitta dużo piszą o jego poparciu dla ostatniego nienazistowskiego kanclerza, a mianowicie Kurta von Schleichera, i pomysłe rozwiązania Reichstagu — ale bez przeprowadzania nowych wyborów — oraz przekształcenia państwa w dyktaturę na mocy art. 48, a następnie rozwiązania i delegalizacji partii antysystemowych, czyli nazistów i komunistów¹³².

Plan był znakomity. Rzecz tylko w tym, że tego konstytucyjnego zamachu stanu nie było, czyli katechon nie powstrzymał partii totalitarnych, lecz oddał władzę jednej z nich: NSDAP. Zresztą Hindenburg umarł na początku 1934 roku, a chwilę potem Hitler skupił w swoim ręku funkcje kanclerza i prezydenta, przekształcając swój urząd w instytucję Führera. Czy więc w 1933 roku to Adolf Hitler został tym, który powstrzymuje Niemcy przed komunizmem?

¹²⁹ W. Czaplinski, A. Galos, W. Korta, *Historia Niemiec*, Wrocław 1981, s. 631, 654–660.

¹³⁰ K. Grzybowski, *Dyktatura prezydenta Rzeszy. Studium nad art. 48, ust. II Konstytucji Weimarskiej i rozwojem państwa autorytatywnego w Niemczech*, Kraków 1934, s. 13–40.

¹³¹ Na przykład C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Berlin 1996 [1931], s. 132–159; *idem*, *Reichspräsident und Weimarer Verfassung* [1925], [w:] *idem*, *Staat, Großraum...*, s. 24–32; *idem*, *Das Ausführungsgesetz zu Art. 48 (sog. Diktaturgesetz)*, [w:] *idem*, *Staat, Großraum...*, s. 38–43. Problem ten ma bardzo bogatą literaturę — zob. np. K. Grzybowski, *op. cit.*, s. 45–53; E.R. Huber, *Carl Schmitt in der Reichskrise der Weimarer Endzeit*, [w:] H. Quaritsch (red.), *Complexio Oppositorum...*, s. 33–50; P.E. Gottfried, *Carl Schmitt. Politics and Theory*, New York 1990, s. 57–82; R. Skarżyński, *Od chaosu doładu, op. cit.*, s. 90–112; C.M. Herrera, *La Polemica Schmitt-Kelsen sobre el guardian de la constitucion*, „Revista de Estudios Politicos” 1994, nr 86, s. 195–228; D. Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Oxford 1997, s. 38–97; J. Seitzer, *Comparative History and Legal Theory Carl Schmitt in the First German Democracy*, London 1997, s. 73–102; P. Kaczorowski, *My i oni. Państwo jako jedność polityczna. Filozofia polityczna Carla Schmitta w okresie republiki weimarskiej*, Warszawa 1998, s. 199–236; H. Hofmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin 2002, s. 62–64; E. Kennedy, *op. cit.*, s. 119–153; P. Bała, A. Wielomski, *Carl Schmitt a Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, Wola Rafałowska 2008, s. 15–23.

¹³² P. Noack, *op. cit.*, s. 137–154; D. Blasius, *Carl Schmitt. Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich*, Göttingen 2001, s. 51–70; R. Mehring, *Carl Schmitt zur Einführung*, Hamburg 2006, s. 56–58.

Literatura dotycząca interpretacji przyczyn poparcia przez Carla Schmitta hitleryzmu i akcesu do NSDAP jest ogromna. Przeważają interpretacje o powodach koniunkturalnych, motywacjach propaństwowych lub o autentycznej bliskości ideowej decyzyzizmu i faszyzmu¹³³. Czy możliwe jest, że rzeczywiste przyczyny akcesu Schmitta do NSDAP tkwią w fideistycznie pojętej mistyce politycznej i koncepcji Adolfa Hitlera jako katechonu?

Carl Schmitt nie napisał nigdy, że Adolf Hitler jest katechonem, podobnie jak nie wskazał żadnego kandydata w okresie międzywojennym. W literaturze przedmiotu znaleźliśmy tylko dwie opinie, że to zapewne Hitler był katechonem¹³⁴. Wydaje się jednak, że istnieje przynajmniej kilka mniej lub bardziej mocnych poszlak potwierdzających tę hipotezę.

Podania o cesarzu-katechonie

Carl Schmitt sam przyznawał, że jego teoria katechonu inspirowana jest przez średniowiecznych apokaliptyków Adsa z Montierendera i Haima z Halberstadtu, których teksty studiował za pośrednictwem kolekcji Migne'a. Dla przeciętnego współczesnego czytelnika są to raczej mityczne przepowiednie niż poważne źródło wiedzy o przyszłości świata. Pamiętajmy jednak, że Schmitt był fideistą i apokaliptykiem, a więc jego spojrzenie na świat znacząco różniło się epistemologicznie od większości z nas, którzy wychowani jesteśmy w świecie pojęć nowożytno-racjonalistycznych. Dla człowieka postrzegającego zapalenie lampy elektrycznej w kategoriach religijnego bluźnierstwa, znaczenie tego typu mitycznych opowieści może być bardzo duże, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę, że opisywany przez apokaliptyków Antychryst wykazuje cechy bolszewickie. Ma przecież przybyć ze Wschodu i być Żydem. Wprawdzie apokaliptycy pisali o Bliskim Wschodzie, ale przecież Rosja także jest na wschód od Niemiec, sam Lenin zaś, podobnie jak wielu, jeśli nie większość, jego współpracowników z partii komunistycznej, miał mniej lub więcej żydowskiej krwi. Stereotyp „żydokomuny” był w latach trzydziestych bardzo żywy, szczególnie że żydowscy rewolucjoniści odegrali znaczącą rolę w rewolucji niemieckiej w 1918 roku¹³⁵. Tak też patrzył na problem żydowski Schmitt, dla którego Żydzi byli bogobójcami i komunistami¹³⁶, a katechon miał być tym, który powstrzyma ducha

¹³³ A. Wielomski, *Interpretacje Carla Schmitta na świecie i w Polsce*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 33, Wrocław 2011.

¹³⁴ R. Mehring, *op. cit.*, s. 86, 93–94; P. Graczyk, *Komentarz do uwagi Straussa o Schmitcie*, „Kronos” 2008, nr 3, s. 77.

¹³⁵ G.L. Mosse, *Kryzys ideologii niemieckiej*, Warszawa 1972, s. 377–398; *idem*, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Milano 1992, s. 217–229; L. Poliakov, *Historia antysemityzmu*, t. II. *Epoka nauki*. Kraków 2008, s. 284 n., 415 n.

¹³⁶ H. Meier, *The Lesson of Carl...*, s. 152 n.

żydowskiego Oświecenia, liberalizmu i bolszewizmu¹³⁷. Znaczące jest, że w tych mediewalnych legendach katechonem miał być cesarz Niemiec. Eschatologiczna bitwa pomiędzy katechonem a Antychrystem, jeśli odczytamy ją przez współczesny pryzmat narodowościowy i rasowy (całkowicie obcy i niezrozumiały dla mediewalnych apokaliptyków), jawi się jako bitwa pomiędzy Niemcami i Żydami, czyli między III Rzeszą a Związkiem Radzieckim.

Günther Maschke wskazuje, że zamiłowanie do tematyki imperium i „wielkiej przestrzeni” — spychające Schmitta ku imperialnemu hitleryzmowi — uwarunkowane jest mistycznie, ponieważ mediewalne teorie o Antychryście zgodnie głosiły, że przed nadejściem apokalipsy świat musi zostać zjednoczony, najpierw przez cesarza, a potem przez Antychrysta¹³⁸.

Czyli Adolf Hitler w tej mitycznej wizji dziejów mógł wystąpić jako katechon. Charakterystyczne jest, że w trzecim wydaniu *Pojęcia polityki* (1933), pisanym, gdy hitlerowcy przejmowali władzę, Schmitt wyostrza religijne źródła rozróżnienia *Freund-Feind*, co wskazuje na fideistyczne spojrzenie na nazizm¹³⁹. Z kolei katechoniczna apokaliptyka zgrupowana została w pracach pisanych zaraz po zakończeniu II wojny światowej i upadku III Rzeszy (*Glossarium* — lata 1947–1951; *Nomos ziemi* — 1950). Felix Grossheutschi czyni szerszą uwagę, że jakkolwiek Schmittowi idea katechonu jest znana od roku 1932, to po raz pierwszy termin ten pada dopiero w 1942 roku, gdy szala zmagających wojennych zaczyna się przechylać na stronę aliantów, a prawdziwa eksplozja wzmianek o katechonie zaczyna się po klęsce w 1945 roku¹⁴⁰.

Jedno jest pewne: katechonizacja myśli politycznej Schmitta charakterystycznie łączy się z porażką III Rzeszy.

Oceny faszyzmu do 1933 roku

Skoro istnieje bardzo poważne podejrzenie, że Carl Schmitt wstąpił do NSDAP z przyczyn natury koniunkturalnej, to analizując teksty tego autora z perspektywy katechonicznej, nie możemy jako wiarygodnych traktować tych, które

¹³⁷ *Ibidem*, s. 158 n.

¹³⁸ G. Maschke: *Vorwort*, [w:] C. Schmitt, *Staat, Großraum...*, s. XIV. Maschke powołuje się tu na prace P. Schütza nt. mediewalnych legend o Antychryście. Można to uściślić, ponieważ element ten znajduje się wprost u znanych nam już schmittiańskich apokaliptyków: *Hic semper habebit prae oculis Scripturam ita dicentem: Rex Romanorum omne sibi vindicet regnum terrarum. Omnes ergo insulas et civitates devastabit, et universa idolorum templa destruet, et omnes paganos ad baptismum convocabit, et per omnia templa crux Christi erigetur: Judaei etiam tunc convertentur ad Dominum. In diebus illis salvabitur Juda, et Israel habitabit confidenter (Jerem. XXIII, 16). Impletis autem centum duodecim regni ejus annis veniet Hierusalem et ibi, ut dictum est, deposito diademate relinquet Deo Patri et Filio ejus Christo Jesu regnum Christianorum, et erit sepulcrum ejus gloriosum*, Adso Dervensis, *op. cit.*, kol. 1295D.

¹³⁹ H. Meier, *The Lesson of Carl...*, s. 60–63, 69.

¹⁴⁰ F. Grossheutschi, *Carl Schmitt...*, s. 58–59.

zostały napisane już po dojściu do władzy Adolfa Hitlera. Łatwo byłoby przecież dokonać katechonicznej interpretacji słynnego artykułu *Wódz jest strażnikiem prawa* (*Der Führer schützt das Recht*, 1934)¹⁴¹. Bardziej miarodajne są więc teksty sprzed 1933 roku. Na pewno są intelektualnie uczciwsze. Czy można więc w nich znaleźć dane mogące wesprzeć tezę, że partia faszystowska lub nazistowska jest katechonem, ponieważ po wstrzymuje świat przed komunizmem?

Wielce pouczający jest tekst *Teoria polityczna mitu* (*Die politische Theorie des Mythos*, 1923), w którym Schmitt rozprawia się z leninowską teorią dyktatury proletariatu i anarchistyczną ideą rewolty przeciwko państwu jako takiemu (Bakunin, Proudhon, Sorel). Najpierw przeciwko idei rewolucyjnej odwołuje się do kontrrewolucjonisty Donoso Cortésa, nadając jego myśli rys apokaliptyczny: „W oczach Donosa socjalistyczny anarchista był złym demonem, diabłem, bo dla Proudhona każdy katolik był fanatycznym Wielkim Inkwizytorem”¹⁴². Opisując dalej „mongolskie oblicze bolszewizmu”, stwierdza, że Włochy zostały uratowane przed rewolucją i jej proletariacką mitologią przez Benita Mussoliniego i jego „mit narodowy”, który decyzyjnie postrzega jako jedną z form teologii politycznej (*Für die politische Theologie ist das Polytheismus, wie jeder Mythos polytheistisch ist*)¹⁴³. Czyli możemy wnioskować, że w tej teologii politycznej Lenin pełni funkcję Antychrysta, a Mussolini katechonu. Terminy te nie występują jednak w cytowanym tekście i występować nie mogą, idea katechonu pochodzi bowiem z 1932 roku, czyli jest o 9 lat późniejsza.

W tekście *Istota i stawanie się państwa faszystowskiego* (*Wesen und Werden des faschistischen Staates*, 1929) znajdujemy tezę o śmiertelnym upadku liberalnych demokracji, których przewyciężenie może przyjść albo od bolszewików, albo od faszystów. Państwo Mussoliniego oceniane jest jako to, które powstrzymało Włochy przed upadkiem i rewolucją komunistyczną¹⁴⁴. Jako że tekst ten pochodzi z 1929 roku, to z oczywistych powodów także i tu nie ma słowa o katechonie. Podobną tezę znajdujemy w artykule ze stycznia 1933 roku *Dalszy rozwój państwa totalnego w Niemczech* (*Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland*). Ten ważny tekst, napisany w styczniu (dokładnej daty nie znamy, opublikowany został w numerze lutowym „Europäischen Revue”), prawdopodobnie więc w przededniu przejęcia władzy przez Hitlera (Hindenburg powierzył mu misję utworzenia rządu 30 stycznia). Znajdujemy tu tezę, że państwo liberalne w Niemczech umarło i na jego ruinach trwa wielka bitwa „konsekwentnego nacjonalizmu i socjalizmu, i ateizmu”¹⁴⁵, czyli nazistów i komuni-

¹⁴¹ C. Schmitt, *Der Führer schützt das Recht* [1934], [w:] *idem*, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939*, Berlin 1988, s. 227–232.

¹⁴² C. Schmitt, *Die politische Theorie des Mythos* [1923], [w:] *ibidem*, s. 15.

¹⁴³ *Ibidem*, s. 20.

¹⁴⁴ C. Schmitt, *Wesen und Werden des faschistischen Staates* [1929], [w:] *idem*, *Positionen und Begriffe...*, s. 127–130.

¹⁴⁵ C. Schmitt, *Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland* [1933], [w:] *ibidem*, s. 214.

stów o władzę. Wymowa tekstu jest jednoznaczna i można go uznać za publiczne poparcie NSDAP przez Schmitta.

Teksty te dosyć jednoznacznie pokazują, że już w latach dwudziestych nieobca była Schmittowi teza, którą Nolte przypisuje ogółowi niemieckiego społeczeństwa, a mianowicie przekonanie, że faszyzm (nazizm) to ruch polityczny, który powstrzymuje Niemcy przed rewolucją bolszewicką. Pojawia się pytanie: dlaczego Schmitt nigdy nie nazwał Hitlera katechonem?

Fragmety z *Glossarium* o Hitlerze i tajemniczość z 1948 roku

Reinhard Mehring wskazuje, że w twórczości Carla Schmitta z okresu bezpośrednio po klęsce III Rzeszy w 1945 roku dominują nastroje apokaliptyczne, jak gdyby upadł katechon i nadchodziła apokalipsa oraz koniec świata, Niemcy giną bowiem pod zalewem żydowsko-bolszewickich barbarzyńców¹⁴⁶. Zastanawiające jest już to, że w *Glossarium*, choć tyle razy pada termin „katechon”, to nigdy nie dowiadujemy się, kto lub co nim jest w interesującej nas epoce okresu międzywojennego. Dlaczego w liście do Pierre’a Linna z 11 stycznia 1948 roku, pisany przez Schmitta pół roku po wyjściu z amerykańskiego internowania (15 maja 1947), zamiast wskazania konkretnej osoby, instytucji czy struktury, mamy wsazówkę, że „chodzi o istnienie totalnie ukryte pod welonami historii” (*il s’agit d’une présence totale cachée sous les voiles de l’histoire*)?¹⁴⁷

Są dwie możliwe odpowiedzi. Albo Pierre Linn — znany tłumacz z niemieckiego na francuski, krytyk filozofii Bergsona; z pochodzenia Żyd-konwertyta, przyjaciel Jacques’a Maritaina i jego żydowskiej małżonki Raïssy¹⁴⁸ — to wiedział, więc nie trzeba tego było mu pisać, lub Schmitt bał się to napisać (jedno nie wyklucza drugiego). Jeśli uważał, że katechonem był Hitler broniący Niemiec przed sowietyzacją, to nie mógł tego napisać w sytuacji, gdy kraj znajdował się pod okupacją, a autor tej myśli uchodził za „koronnego jurystę III Rzeszy”. Jest prawdopodobne, że korespondencja Schmitta mogła być monitorowana. Nie mógł więc sobie pozwolić na to, aby dostarczyć materiału dowodowego przeciwko samemu sobie.

W *Glossarium* znajdujemy jeszcze inne interesujące wzmianki. Oto czytamy w lipcu 1948 roku: „Hitler jest najbardziej budzącym trwogę przypadkiem niemieckiej anglofilii. Jako rzekł Bóg, będziemy oszukani. On nie mówił niczego, co by od Boga pochodziło. Ale i kłamcę o Bogu Bóg zapowiedział. I tenże nas oszukał”¹⁴⁹. Jeśli przyrównamy to do tekstu Apokalipsy, to zauważymy, że z całą

¹⁴⁶ R. Mehring, *Carl Schmitt...*, s. 86, 92–96.

¹⁴⁷ C. Schmitt, *Glossarium, op. cit.*, s. 80.

¹⁴⁸ Nie udało się nam znaleźć żadnego artykułu czy hasła na temat tej osoby. Niniejsza charakterystyka została sporządzona na podstawie jego działalności pisarskiej i translatorskiej, która pojawia się po wpisaniu imienia i nazwiska w wyszukiwarkę bibliograficzną google.books.

¹⁴⁹ C. Schmitt, *Glossarium...*, s. 176.

pewnością chodzi tu o zapowiedź, że Antychryst będzie udawał Chrystusa i że ludzie mu uwierzą i za nim pójdą. W tym fragmencie Schmitt przyznaje — w lipcu 1948 roku — że Hitler okazał się Antychrystem. Píše, że (wraz z całymi Niemcami) uwierzył i został oszukany, że Hitler będzie wybawicielem, który (w domyśle) uratuje Niemcy przed liberalizmem i bolszewizmem. Wątek ten kontynuuje w październiku 1948 roku, gdy hitlerowca określa mianem „hitlerianina”¹⁵⁰ (*der Hitlerianer*), co łatwo skojarzyć z „lucyferianami”, czyli heretyckimi czcicielami szatana¹⁵¹.

Na podstawie tych fragmentów Heinrich Meier próbuje dowieść, że Schmitt od początku wiedział, że to Hitler jest Antychrystem¹⁵². Ale to jest niemożliwe. Gdyby Hitler był Antychrystem, to kto byłby katechonem? Ta znienawidzona liberalno-kupiecka Anglia? Dlaczego więc Schmitt zapisał się do NSDAP, zamiast udać się na emigrację w 1933 roku? Do wniosków przypisywanych mu przez Meiera Schmitt dochodzi dopiero po upadku III Rzeszy. Dopiero w 1948 roku znajdujemy w *Glossarium* stwierdzenie, że to Kościół katolicki jest katechonem: „Kościół katolicki jest historyczną rzeczywistością [...]. To on jest *κατέχων*”¹⁵³. Ale charakterystyczne są rozważania poprzedzające to ostateczne stwierdzenie na temat niemieckojęzycznej emigracji, która po 1933 roku opuściła Niemcy. Schmitt nie kryje swojej niechęci i pogardy do emigrantów i ich „moralizatorstwa”, pouczenia tych, którzy zostali. Nie ukrywa, że pała „uczuciem nienawiści do tego typu ludzkiego”¹⁵⁴.

Skoro Adolf Hitler był Antychrystem, który oszukał Niemcy (i samego Schmitta), a naziści to „hitlerianie”, to dlaczego Schmitt odczuwa taką antypatię do emigrantów? Odpowiedź wydaje się prosta: drażni go ton moralizatorskich pouczeń niemieckojęzycznej emigracji, ponieważ sam był jednym z „hitlerian”, gdyż zobaczył Antychrysta, a myślał, że to katechon. Dopiero teraz zrozumiał, że to nie hitleryzm był totalną i katechoniczną antytezą bolszewizmu. To Kościół był pełną antytezą, i to on był (jest) katechonem: „Manifest Komunistyczny contra Syllabus” pisze w listopadzie 1949 roku¹⁵⁵. To dlatego swoje refleksje z pierwszych lat powojennych, w których znajdujemy pewne rozrachunki z III Rzeszą, wydaje pod tytułem *Uratowany z niewoli (Ex Captivitate Salus, 1950)*. Schmitt nie był w żadnej niewoli, w żadnym więzieniu czy obozie koncentracyjnym. Był zniewolony duchowo i intelektualnie, gdyż uwierzył w fałszywego katechona: Adolfa Hitlera.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 203.

¹⁵¹ *Lucyferianie*, [w:] H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*. Katowice 1993, s. 192.

¹⁵² H. Meier, *The Lesson of Carl...*, s. 134 n. Autor ten, bardzo sympatycznie nastawiony do Schmitta, próbuje zeń zrobić opozycjonistę wobec nazizmu na podstawie analizy jego książki o *Lewiatanie* Hobbesa — *ibidem*, s. 149 n.

¹⁵³ C. Schmitt, *Glossarium...*, s. 253.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 252.

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 281.

6. Podsumowanie

Celem tego tekstu było postawienie hipotezy, że flirt Carla Schmitta z narodowym socjalizmem i III Rzeszą nie miał motywacji koniunkturalnych. Nie kierowały nim też względy jakiegś ideologicznej bliskości, co sugerują badacze zarówno o orientacji lewicowej, jak i faszystowskiej. Postawiliśmy tu hipotezę, że Carl Schmitt poparł Adolfa Hitlera, ponieważ wpisując w swoją teologię polityczną bieżące wydarzenia, uznał, że Hitler jest katechonem z Drugiego Listu św. Pawła do Tessaloniczan. Schmitt nigdy nie napisał, kto lub co jest katechonem, choć sprawa ta wielce go interesowała. Dlatego nie można postawić tezy, że to Hitler był katechonem, a następnie przedstawić cytatów, które by to potwierdzały. Posiadany materiał wskazuje, że taka interpretacja jest możliwa i wiarygodna. Pozwala to postawić tylko hipotezę badawczą, że Hitler w latach 1933–1947 był uważany przez Schmitta za katechona. Pośrednim potwierdzeniem tej hipotezy są liczne poszlaki, które niemiecki prawnik pozostawił, a także rozmaite konteksty, w jakich padają rozważania o katechonie. Samorozliczenie się Schmitta z nazizmem możliwe była dopiero od 1948 roku, gdy zdał on sobie sprawę, że katechonem jest Kościół katolicki, a III Rzesza była kierowana przez Antychrysta.

WAS ADOLF HITLER THE KATECHON? A REMARK ON THE MARGIN OF THE DISCUSSION OF CARL SCHMITT'S POLITICAL THEOLOGY

Summary

The paper puts forward the hypothesis that Carl Schmitt's flirting with National Socialism and the Third Reich was not motivated by opportunistic factors. He was also not influenced by purported ideological closeness, as is sometimes suggested by scholars of either left-wing or Fascist orientation. The author proposed a hypothesis that Carl Schmitt gave his support to Adolf Hitler because, writing contemporaneous political events and occurrences into his political theology, he considered Hitler to be the katechon from Saint Paul's Second Epistle to the Thessalonians. Although extremely interested in this issue, Schmitt never explicitly wrote who or what the katechon is. Therefore the hypothesis cannot be proven beyond any doubt. Nevertheless, the gathered material indicates that such an interpretation is both possible and credible. During the 1933–1947 period Hitler was perceived by Schmitt as the katechon. The indirect support for this hypothesis is provided by numerous clues left by the German jurist, and also by various contexts in which his considerations on the concept of katechon appeared. Schmitt's self-accounting with National Socialism became possible only in 1948 when he realized that the Catholic Church is the true katechon and that the Third Reich had been led by the Antichrist.

Translated by Łukasz Machaj