

Raimondas Kazlauskas

Carlas Schmittas ir politinės teologijos problema

Santrauka. *Vakarų liberalizmas, laimėjęs kovą su fašizmu ir komunizmu, paskelbė „istorijos pabaigą“. Berlyno sienos ir Niujorko bokštų-dvynių griuvimas šią iliuziją supurtė iki pamatų. Carlas Schmittas, II Pasaulinį karą įvertinęs kaip Vestfalijos sistemos griūties pradžia, Vakarų tapatybės atnaujinimo priemone paskelbė politinę teologiją. Ši dar stoiko Panaitijo nukalta sąvoka nurodė esminę politikos bei kultūros fenomenų priklausomybę nuo religijos. Schmitto pateikta politinės teologijos versija parodė Vakarų civilizacijai realią išeitį iš krizės, bet pasirodė esanti nesuderinama su liberalizmo tolerancijos, politikorekcijos ir multikultūriškumo dogmomis.*

Pagrindiniai žodžiai: *centro sfera, civilizacija, legitimacija, liberalizmas, politinė teologija, religija, tapatybės krizė.*

Keywords: *Central domain, civilisation, identity crisis, legitimation, liberalism, political theology, religion.*

Įvadas. Vakarų tapatybės krizė.

Neilgai trukus po to, kai 1989 metais griuvo Berlyną padalijusi siena, Francis Fukuyama iškilmingai paskelbė, kad žmonija pasiekė savo „istorijos pabaigą“. Fukuyama'os įžvalgos kertinis akmuo rėmėsi teiginiu, kad žlugus komunizmo ideologijai, pasaulyje neliko jokios gyvybingos alternatyvos liberaliajai demokratijai ir pozityviajai mąstysenai. Pažangiai liberalų visuomenei džiūgaujant, Samuelis Huntingtonas vienintelis su nerimu pastebėjo, kad priešžastys, gimdančios pasaulinius konfliktus niekur nedingo – pasikeitė tik jų motyvacija ir pobūdis. Ideologinius konfliktus pakeitė vadina mieji „civilizaciniai“ konfliktai, demonstravę, jo manymu, akivaizdžiai religines savo šaknis. Tingiame ir sočiame liberalių politologų chore

disonansu nuskambėjusią mintį pasaulietiniai humanistai pasitiko visuotine protesto audra, kaltindami įžymų autorių vos ne religinės napykantos kurstymu. Tačiau 2001 metų rugsėjo 11 dieną nuo fanatiškos islamistų atakos griuvo Niujorko bokštai-dvyniai, negailestingai primindami liberaliajai Vakarų visuomenei, kad prieš dešimtmetį buvo palaidota anaipol ne istorija, bet tik jos kenotafas. Optimistinis liberalų choras, paėmęs aiškiai per aukštą natą, pratrūko graudžiu falsetu.

„Lig šiol mes visi niekaip neatsigauname, grubiai prikelti iš šio saldaus mūsų vaizduotės kaprizo. Aišku viena: Fukuyama'os susapnuotas korektiškai lėkštas, narkotiškas pasaulis, *VCR pergalė prieš sektantų išpuolius* taip ir neįvyko. Šią viziją užgožė teologų balsai. Liberalizmo nebeginamas pozicijas

tuoj pat užpildė teologinis diskursas“ (Cavanaugh, Scott 2004; 1).

Kodėl mums, nagrinėjant politikos santykių su religija, toks svarbus liberalų pritarimas arba nepritarimas bet kokiai formuojamo požiūrio linijai?

Samuelis Huntingtonas, tapatindamas civilizacijos šerđį su religija, taikė redukcionistinę politinių procesų analizę, neišvengiamai nulėmusią jo ontologinį, arba, paprasčiau tariant, religinį esencializmą. Jo manymu, civilizacijos pagrindą sudaro tam tikros žmonių grupės santykis su dieviškumu, t. y. tuo, ką jie laiko tiesa. Kai dvi šalys skirtingai suvokia, ką derėtų laikyti tiesa, jos bent jau gali viena kitai išdėstyti savo pozicijas, norus ir ketinimus, bet kai nors viena iš jų (šiuo atveju Vakarų civilizacija) kalba išimtinai pasaulietinių argumentų kalba, antroji pusė, pasitelkusi tradicinę teologinę argumentaciją, visiškai natūraliai ir nuosekliai pirmosios poziciją pradeda laikyti savotiška niekieno žeme.

Pažangioji žmonija priėmė mestą iššūkį, tačiau grėsmę perfravavo vienintele sau suprantama – socialinės emancipacijos ir socialinio aprūpinimo – kalba: nepatenkintieji turi teisę būti patenkinti, o nesukalbamieji turi būti neutralizuoti. Tačiau greitai buvo susigriebta, kad iškyla neįprasta konfliktinės situacijos vertinimo problema. Tiksliau, liberalų arsenale turimos humanistinės-pasaulietinės atpažinimo priemonės tokio pobūdžio konflikto paprasčiausiai negali užfiksuoti. Skausmas jaučiamas, iššūkio padariniai akivaizdūs, tačiau mąstymo tabu neleidžia įvardyti priešo. Karas vyksta, bet elgiamasi taip, tarsi prieš nebūtų, nes globaliai liberalioje pasaulio vi-

suomenėje priešų teoriškai neturėtų būti iš viso. Perfrazuojant žinomą mokslo istoriko T. Kuhno mintį, galima būtų sakyti, kad reaguoti į nepripažįstamus arba tabuizuojamus dalykus *draudžia* pati sociokultūrinio mąstymo paradigma. *To negali būti, nes tai yra neįmanoma.* Politinis liberalų elitas užuot konstatavęs, kad islamo teologija principaliai nesuderinama su krikščioniškąja, bejėgiškai graudena, jog kitos pusės agresyvių sluoksnių pasirinktas terorizmo metodas nesuderinamas su meilės, pažangos ir taikos doktrina. Pervesta į socialinių interesų sferą, minėtoji paradigma antisisteminius subjektus leidžia įvardyti arba kaip dar vieną nepatenkintą interesų grupę, kurios norus reikia patenkinti, arba kaip vargšų suklaidintų asmenų netinkamai pasirinktą jų interesų gynimo metodą, kurio vietoje vargšams nelaimėliams reikėtų pasiūlyti mažiau žalingą saviraiškos būdą.

Postmoderniai perkaitęs Vakarų kultūrinis elitas užuot brėžęs *savą* ir *svetimą* skiriančias demarkacines linijas, moko svetimą nuolankiai įimti savin. Psichologinės savikastracijos raginimas Vakarų visuomenėje pasiekė tokį mastą, kad eilinis jos pilietis širdies gilumoje iš tikrųjų pradeda jaustis gyvenimo nevertu DVEM'ų (*dead-white-european-male*) ir, susidurdamas su kitos religinės-kultūrinės formos iššūkiu, vietoj adekvataus priešiško atsako pradeda eksponente didinti ir taip jau nuolat vartojamų religinių, politinių ir kultūrinių imunosupresantų kiekį. Atmintyje sukyla Clifordo Simaco romano *Miestas* herojai, kurie, išgirde, jog vienintelė priemonė totaliam vabzdžių antpuoliui sustabdyti yra jų naikinimas, vieningai sutiko, jog žmonijai tokiu atveju geriau jau taikiai pa-

sirinkti nebūtį, užuot pasirinkus smurtą ir jo nešamą blogį.

Principinis reikalavimas priimti svetimą netiesiogiai liudija, kad *kito* egzistencija iš esmės netikima. Nuostata, jog svetimybės nėra, o vadinamasis *kitas* yra tik dar viena visiems bendros pneumos modifikacija, demonstruoja pseudokrikščioniškame liberalizme naujai atgimstančią senąją vergų filosofiją, stoicizmą. Šioji leidžia *kitą* suprasti kaip save ir atsakymo dėl kylančių problemų ieškoti išimtinai savyje, – ką kitai pneumos masei esame padarę blogo, arba ko dar jai nepadarėme gero, kad išpirktume savo kaltę, kaip dar turėtume pasikeisti, kad pagaliau taptume priimtini kitiems savo pačių namuose. Tai ne kas kita, kaip suinfantilėjusiai visuomenei būdingas simpatinės magijos aktas: *ką tokio netinkamo aš vakar pagalvojau apie saulę, kad šiandieną taip subjuro dangus.*

Atsisakant pripažinti, kad nekrikščioniškos grupės gali turėti visiškai skirtingą gyvenimo teleologiją, kurioje gali paprasčiausiai nenumatyta jokios pasaulėžiūrinių kompromisų galimybės, į kitą žiūrima ne kaip į kitą, o kaip į patį save. Kai viena grupė savo elgesio modelį pateikia kaip universalų, kitos grupės smurtinį elgesį belieka kildinti iš patirties stokos, mokantis gerų manierų. Pažeistą stabilumą mėginama atstatyti tik senomis, steriliai pasaulietiškomis priemonėmis. Tačiau nepaisant visų įmanomų reveransų kito atžvilgiu, liberaliojo Vakarų pasaulio Galiotas, apsiginklavęs naujausiomis technologijomis ir galintis naudotis beveik neišmatuojamais ekonominiais resursais, nieko negali padaryti priešui, kurio jėga slypi ne medžiagoje, bet kitokioje dvasios

formoje. Liberalių jėgų vykdomoms *taikdaryškoms* operacijoms ši dvasinė forma be jokios baimės priešpriešina vidujai neprieštarinę teologinį argumentą ir pasiaukojantį tikėjimo karą. Tokiomis aplinkybėmis liberaliųjų Vakarų pasaulis kelia neįaukų ir graudų milžino molinėmis kojomis vaizdą.

Jau nuo Apšvietos laikų Vakarų kultūrinis elitas iškilmingai paskelbė, kad politikoje ir, juo labiau, kultūroje, su teizmu, teokratija ir teonomija baigta visiems laikams. „Apšvietos sąjūdžio, <...> tikslas ir rezultatas buvo įsteigti pasaulietišką liberalią valstybę, valstybę „be nuomonės“, o ypač be religinės nuomonės“ (Manent 2001; 235). Religija nuo šiol galėsia būti tik asmeninis kiekvieno žmogaus reikalas. Tačiau šiandien religija vis didėjančiu intensyvumu siekia apibrėžti žmonių gyvenimą kaip tiesiai išreikštas arba bent jau numanomas jų politinio ir kultūrinio mąstymo, kalbėjimo ir veikimo pagrindas. Šiuo metu liberalizmas jau nebegali ignoruoti skirtumų, susijusių su aki-vaizdžiomis tapatybės politikos (angl. *identity politics*) išdavomis – aiškios tapatybės ilgesys atkakliai atsisako tenkintis jam skirta privatumo sfera ir reiškia nenumaldomą ryžtą tapti viešu reiškiniu. Šiame kontekste skirtumus tarp žmonių, susijusių su jų kultūrinės tapatybės klausimais, žymiai aiškiau galima apibrėžti pagal jų išpažįtamą religinį autoritetą (*auctoritas*), o ne pagal racionalią jų pasaulietinių interesų išsklotinę (*veritas*). Jau vien tai, kad iškilo *tapatybės politikos* fenomenas, rodo, jog galimybė sukurti pasaulietiniu konsensu grindžiamą universalų elgesio vertinimą pateko į gilią krizę.

Progresu tikinčio liberalaus XIX amžiaus pabaigoje Friedrichas Nietzsche iškilmingai

skelbė *Dievo mirtį* (Nietzsche 1995; 151). Danielas Bellas, pratęsdamas Ēmilio Durkheimo mintį apie bendrų įsitikinimų ir emocijų ryšių priklausomybę nuo juos grindžiančio sakralumo, paaiškino Nietzsche's poziciją: prasiūti, kad *Dievas mirė*, iš tiesų reiškia pripažinti, kad trūkinėja socialiniai saitai ir miršta pati visuomenė (Bell 2003; 233). Tačiau XX amžiaus pabaigoje išvalgiausi istorikai ir filosofai su nerimu ima kalbėti apie *Dievo kerštą* (Kepel 1994). Goldewijk pastebėjo, kad „religijos atgimimas viešojoje ir politinėje erdvėje iš esmės pakeitė dvi fundamentalias – sekularizacijos ir valstybės neutralumo – paradigmas. <...> Šis vadinamasis Vestfalijos modelis, kuris valstybių viduje politiką radikaliai atskyrė nuo religijos ir tarptautiniu mastu veikė kaip valstybių sistemos pagrindas, šiandien yra intensyviai klibinamas“ (Goldewijk 2005; 3).

Tai, kas skaudžiu pūliniu pratrūko Niujorke III tūkstantmečio pradžioje, buvo galima numatyti žymiai anksčiau, bet tokiai išvalgai pasaulietiškas humanizmas apdairiai pritaikydavo arba akidangčius, arba apynasrį, – nelygu kokį obskurantą heretiką reikėdavo nutildyti. Jau praeito amžiaus aštunto dešimtmečio pabaigoje Europos ir likusio pasaulio didžiojoje politikoje pakilo neprecedentinė religinės veiksmų motyvacijos banga. 1977-tais metais tradiciškai pasaulietiniame, liberaliame Izraelyje į valdžią netikėtai atėjo religinį fundamentalizmą propaguojanti Likudo partija, po ilgamečio ekumeninio Katalikų bažnyčios flirto su liberaliąja Vakarų visuomenės dalimi 1978-tais metais Romos popiežiumi buvo išrinktas griežtos katalikiškos tradicijos šalininkas Jonas-Paulius II, o 1979-ais metais Irane

ajatola Chomeinis pergalingai įgyvendino nuosekliai antimodernistinę šjūtų revoliuciją. Ši įvykių grandinė akivaizdžiai rodė, kad po ilgo priverstinio tylėjimo pradeda atsigauti ir keltis lig tol anapus skliaustų buvę iškeltos religinės, kultūrinės ir politinės jėgos, kurios visai nesižavėjo žmogaus norų visuotinės emancipacijos principais ir jais besiremiančia įstatymų leidyba. Tariamoms ramybės miglai sklaidantis, daugelis Vakarų politinių mąstytojų su nerimu pastebėjo, kad XX amžiaus pabaigoje tolesnę įvykių raidą akivaizdžiai teisingiau prognozavo ne progresyvus liberalas Fukuyama, bet jo teorinis antipodas Samuelis Huntingtonas. „Globalinis religijos atgimimas, – rašo B. Goldewijk, – demonstruoja vis didėjantį religijų vaidmenį valstybinuose, etniniuose ir tapatybės konfliktuose“ (Goldewijk 2005; 3).

Žmogiškojoje tikrovėje yra dalykų, kurie, jei tik jų šalininkai turi ryžto ginti savojo autoriteto tiesą, nesiduoda lengva ranka skaidomi į privačios ir viešosios erdvės sandus. Naujaisiais laikais Carlas Schmittas pirmasis šią reikšmę drąsiai priskyrė religijai. Jo manymu, religija yra vienintelis absoliučiai reikšmingas dalykas žmogaus gyvenime, kuris gali būti maksimaliai privatus ir maksimaliai politiškas vienu metu. Gerai pažiūrėjus, politinis sprendimas – kas yra draugas ir kas yra priešas – visada remiasi į žymiai fundamentalesnę – religinę priešpriešą. Kai tik tautos-valstybės liovėsi buvę neginčijamais pirminės kultūrinės savivokos etalonais, žmonių tapatybės ir saugumo problematika iš esmės atiteko viso jų civilizacinio lauko (gr. *oikumena*) globai. O čia didžiausias galimybes tapti kiekvieno šių civilizacinių laukų ašimis turi, be jokios abejonės, religijos.

Kitų nors kiek rimtesnių pretendentų akiratyje kol kas nesimato ir vargu bau ar jie artimiausiu laiku pasirodys. (Scott 2005; Huntington 2002). Nenoromis pritardama Huntingtono teorijai, B.Goldewijk pastebi, kad atkakli ir beveik akla Vakarų pasaulio fiksacija, visas politinio ir kultūrinio poveikio jėgas skiriant merdėjančių pasaulietiško gyvenimo principų gynimui, jau privedė prie to, kad dvasinio gyvybingumo židiniai iš mūsų žemyno seniai persikraustė į Afriką, Aziją, Ameriką ir Vidurio Rytus, o pati Europa dabar neturi jau net kokio nors rimtesnio pagrindo vadintis krikščioniškojo pasaulio centru. „Maištas prieš pasaulietinę modernybę toliau jau nebegali būti nuvertinamas tik kaip antimodernistinė fundamentalistų grupių reakcija. Jis rodo giluminę Vakarų racionalizmo, to, ką M. Weberis vadino pasaulio *atkerėjimu* krizę“ (Goldewijk 2005; 6).

I. Tapatybės religinės šaknys

Du vokiškos teisės filosofijos grandai, priklausę katalikiškam filosofinės ir teisinės minties sparnui, žymiai atsparnesniam pozityvizmo įtakai, ėmėsi uždavinio atstatyti Europoje Naujaisiais laikais liberalizmo sugriautą moralės ir politikos siejimo tradiciją. Tai buvo vokiečiai Carlas Schmittas ir austras Ericas Voegelinas. Jų politinės-teologinės teorijos neatsirado tuščioje vietoje. Abu autoriai rėmėsi prancūzų revoliucinio humanizmo vykdyto perversmo amžininkų, liberalių konservatorių E. Burke'o ir A. de Tocqueville'io atlikta genialia demokratijos amžiaus gimimo analize. Schmittas 1922-ais metais paskelbia *politinės teologijos* koncepciją, o 1938-ais metais Voegelinas pateikia sa-

vają, kiek švelnesnę, bet nepalyginamai plačiau istorine medžiaga pagrįstą, *politinės religijos* koncepciją. Herakleitui priskiriama mintis, esą žmogaus charakteris yra jo likimas. Dėl šios priežasties abiejų autorių recepcija vyko gana skirtingai. Schmittas, būdamas liberalizmo stovyklai ižūliai svetimas ir anaipol nesijutęs neįaukiai dėl turėto trumpo nesėkmingo flirtu su nacizmu, po karo patyrė visišką socialinę atimiją ir buvo ekskomunikuotas iš Vakarų pasaulio intelektualinio olimpo. Tuo tarpu Voegelinas, liberalizmo atžvilgiu išlikęs mandagiai svetimas ir dar laiku sėkmingai pasinaudojęs galimybe emigruoti į Jungtines Valstijas, po karo patyrė, Goethe's žodžiais tariant, tik keletą bandymų užduosinti glebėsčiuojant, tačiau po praeito amžiaus septintame dešimtmetyje pasiektos visiškos kairiojo liberalizmo pergalės netgi jo klasikinis akademinis balsas faktiškai buvo nutildytas.

Naujajame politikos moksle Ericas Voegelinas ėmėsi rimtai analizuoti socialines aplinkybes ir intelektualines prielaidas, lėmusias, jo žodžiais tariant, A. Comte'o ir M. Weberio sukurtų „didžiųjų pozityvistinių sistemų pabaigą“ ir jų lemtingą nesugebėjimą priimti XX amžiuje mesto politinių religijų iššūkio (Voegelin 1952; 22). Carlas Schmittas giliai išanalizavo iškilusios krizės problematiką. Jis rimtai ėmė abejoti, ar vadinamosios *pasaulietinės vertybės* gali egzistuoti nepriklausomai nuo religinių dorybių. O jeigu pasaulietinės vertybės yra tik religinių dorybių atspindys, tai kokia tikimybė, kad Naujųjų laikų liberalizmas, keletą amžių vogčia naudojęsis religinės Viduramžių tradicijos sukurtu moraliniu-politiniu įdirbiu, jau išnaudojo visą paimtą vertybinio kredito

limitą. Kitaip tariant, ar šiuo metu pasaulietinės vertybės dar gali ką nors įtikinti, jog dėl jų verta gyventi, dirbti, aukotis ir mirti. O gal tai jau nieko nebeįtikina. Jeigu taip, tai visuomenė, norinti išsaugoti savo tapatybę, privalo atsisukti į savo religines ištakas. Tuo tarpu politiniam liberalizmui jo vadinamoji tapatybė yra kultūrinio proceso, kuriame vaduojamasi nuo tradicijų, prietarų ir „stereotipų“ rezultatas. Liberalizmas, faktiškai tęsdamas stoicistinį požiūrį į visa persmelkiančią ir visur sau tapatią pneumą, neigia bet kokią politinės teologijos formą, o Schmittas pamėgina atgaivinti Aristotelio požiūrį, leidžiantį į religiją pažvelgti kaip į pirminę politinę formą, kuri apie save vėliau organizuoja chaotišką žmogiškąją medžiagą. Forma garantuoja *politinį* atsparumą, tuo tarpu kai *medžiaga* gali palaikyti tik *egzistencinį* atsparumą.

Istorija parodė, kad bet kurios politinės bendrijos gyvybinės galios pradeda sekti, kai ten vartojami kultūriniai simboliai atitrūksta nuo juos kažkada pagimdžiusių religinių metaforų ir paskelbia apie visišką savo nepriklausomybę. Pagrindinis vadinamosios emancipacijos minusas yra tai, kad jos pastangų pagimdytas produktas sutampa ne su ilgalaikę trukmę laiduojančia derliaus pakopa, bet su apgaulingu trumpalaikio žydėjimu periodu. Forma, galutinai išsilaisvinusi nuo turinio, įgauna paskutinę – mirties ramybės – potenciją, t.y. tampa statybinu akmeniu rankose tų, kurie tobulybę dar tik tiki, užuot pasigaminę jos vartojamąjį produktą ir saugoję it kokį kišeninį dievuką.

Jei vienoje vietoje gyvena žmonės, išpažįstantys skirtingas tikėjimo formules, tai, nenorėdami išsižadėti savo religinės tapatybės, jie

amžiams bus pasmerkti spręsti kultūrinio neatpažinimo ir politinio netikrumo dilemą. Šio proceso pavadinimas multikultūrinio dialogo ar polilogo iš esmės nieko nekeičia. *Tartis su kitais* yra prasminga kalbant apie skirtingus būdus spręsti bendriems politiniams ir kultūriniais klausimams. Bet tapatybės klausimu *tartis su kitais* beprasmiška, o *tartis su savimi* gali būti šiek tiek pavojinga psichinės klinikos požiūriu. Dvi skirtingos tapatybės vienoje vietoje negali nesukelti pavojingos kolizijos. Liberaliam, atmintį ignoruojančiam žvilgsniui gali atrodyti, kad net ir tokiu atveju visiškai įmanoma prieiti vieno apibendrinančio požiūrio. Geidžiamoji tikrovė čia pateikiama vietoje realiosios. Deja, gali būti prieinama išvados, kad sutarimas neįmanomas. Galima įsivaizduoti dvejų skirtingų religinių konfesijų politines frakcijas, tame pačiame parlamente keliančias skirtingus įstatymų projektus, bet neįmanoma toje pačioje šventykloje vienu metu skelbti dvejų skirtingų religinių *credo*. Tapatybės klausimu būna dalykų, kurie paprasčiausiai negali egzistuoti vienu metu vienoje vietoje, kaip kad dvi sielos viename kūne, ar abu krantai toje pačioje upės pusėje. Dvi tapatybės viename – tai ne šiaip oksimoronas. Geresniu atveju tai – lėkšta mistifikacija, blogesniu atveju – pavojinga chimaira.

1922 metais Carlas Schmittas paskelbė darbą, vien kurio temos formuluotė padarė didžiulės įtakos XX amžiaus socialinių, politinių ir kultūrinių idėjų raidai. Atkurti pažeistą sąsają tarp politikos ir metafizikos Schmittą paskatino Hanso Kelseno *grynosios teisės teorija*, kėlusį uždavinį sukonstruoti objektyvų teisės mokslą, pagrįstą pačios teisės vidine logika ir

visiškai atskirtą nuo politikos bei moralės. Kai tik Kelsenas 1922 publikavo savo darbą *Suvereniteto problema ir tautų teisės teorija* Schmittas atsakė į jį savo *Politine teologija*. Schmittu manymu, tai reiškė ne ką kitą, kaip bandymą radikaliai plėtoti nomokratiją ir teisinį imperializmą, t.y. nuosekliai vykdyti nuostatą šalinti politiškumą iš teisės sferos. Liberalizmo viešpatavimo būsenoje tokie išvestiniai dydžiai kaip *teisinė valstybė* ar *žmogaus teisės* iškeliamos virš absoliučiai pirminės *Politiškumo* būsenos.

Anot Schmittu, esminiais klausimais galima rinktis vienintelį – apsisprendimo (*Decision*) kelią, kuris tik ir gali sukurti vienokią ar kitokią tapatybę. Pasak Schmittu, „pirmiau tvarka, paskiau teisėtvarka“ (Schmitt 2000; 26). Spręsdamas senąjį, dar T. Hobbeso iškeltą klausimą „Kas sprendžia?“ (*Quis iudicavit? Quis interpretabitur?*) Schmittas vienareikšmiškai nurodo į tautos įgaliojimą suvereną, kuris išimtinai asmeniškai priima sprendimą, taip sukurdamas teisinę normą. „Kiekvienas suverenitetas veikia taip, tarsi būtų neklystantis.“ (Schmitt 2000; 83). Sprendimo faktas pas jį tapo svarbesnis už to sprendimo motyvą.

Ericas Voegelinas, neatmesdamas sprendimo svarbos, vis tik suabejojo, kad suverenai gali kurti grynąsias teises normas tarsi koks *deus ex machina*. „[Aš] nepritariu Schmittu sprendimo sąvokai. Kas sprendžia? Schmittas mums neatkleidžia; jis sako, kad sprendimą savo viduje brandina valstybė ir taip išvengia būtinybės įvardinti sprendimo motyvą. <...> Tautinės valstybės, kaip bet kokios kitos politijos, esmė yra tikėjimas, o ne <...> sprendimas.“ (Voegelin 2003; 477–8.) Jo manymu norma negali atsirasti kaip išimtinai suvereno valios

aktu sukurta teisinė abstrakcija, kuri po to iš viršaus gali būti nuleidžiama į politinį kūną. Anot Voegelino, norma privalo glūdėti politinio kūno sąmonėje kaip veiklos motyvas ir tikslas. „Normos yra sprendimai, išplaukiantys iš tikrovės tikslų“ (Voegelin. 2001; 109.) Bet koks suverenai sprendimas *implicite* numato ne absoliutų gryniosios valios aktą, bet politinio kūno valią motyvuotai siekti bendrojo gėrio. Natūralus žmonių polinkis bendrajam gėriui sąlygoja politinę tvarką. Schmittu ir Voegelino kolizija sprendimo galios klausimu atnaujino senąjį Platono ir Aristotelio ginčą. Voegelinas, gelbėdamas (politinius) reiškinius, siekė sušvelninti Schmittu akademinį radikalizmą, autonomiškai kildindamas normas iš politinio kūno puoselėjamo tikėjimo *credo*, užuot heteronomiškai nuleidęs jas iš nepasiekiamų suvereno valios aukštybių.

Tai, kad pats Schmittas politinę teologiją vadino *teisines koncepcijos sociologija*, liudija akiivaizdžiai M. Weberio įtaką (Scott 2004; 111), nors teisės formalumo klausimu jų pažiūros nesutapo. Analizuodamas Vakarų civilizacijos ištakas, Schmittas išskėlė mintį, kad pasaulietinės vertybės negali egzistuoti savarankiai, jos gyvybingos tik tada, kai remiasi į jas pagimdžiusias religines vertybes, todėl lengva ranka padaryta jų šaknų sekuliarizacija gali pavojingai pakirsti pasaulietinės kultūros struktūras. Ištikimas savo linijai, Schmittas 1932 metais parašytoje savo knygoje *Legalumas ir legitimacija* panašiais argumentais kritikavo Weberio ištikimybę formaliajai legitimacijai, tvirtindamas, kad jeigu nėra moralinio pagrindimo, tai bet koks režimas praranda savo legitimaciją. (Schmitt 1932; 14). Schmittas pareiškė, kad

politikos ir teologijos sąveika esmingai svarbi visai Vakarų civilizacijos istorijai. Šiuos fenomenus jis tampriai susiejo, galima sakyti, netgi perpynė. Politiškai liberalaus ir vertybiškai tolerantiško moderniojo laikmečio atžvilgiu Schmittas buvo atvirai kritiškas. Liberalizmo pasaulėžiūrai, kurią jis laikė bešakne, vartotojiška ir linkusia į susinaikinimą, jis priešpastatė krikščioniškojo atsako būtinybę, iš kiekvieno asmens reikalaujančią egzistencinio apsisprendimo gėrio ir blogio atžvilgiu. Tik nuolankumas religinio kodekso bazinių vertybių atžvilgiu gali palaikyti tokias Vakarų civilizacijos politiniam gyvenimui būtinas savybes kaip tikėjimas, viltis ir draša.

Politinės teologijos pasaulio akademinėje bendruomenėje buvo gana retai vartojama sąvoka iki 2001 metų rugsėjo 11. Greta paties Carlo Schmitto išimtį sudarė tik vadinosios *išvadavimo* teologijos darbai. Ernstas Kantorowicz'ius buvo antrasis rimtas akademinis autorius, publikavęs knygą, kurios pavadinime puikavosi Schmitto pasiūlyta *politinės teologijos* sąvoka (Kantorowicz 1957). Tačiau po anksčiau minėto civilizacinio konflikto plykstelėjimo per Vakarų pasaulį nuvilnijo ryški susidomėjimo politinės teologijos temomis banga (De Vries 2006; XI). Amerikoje Schmitto ir vėlesnio jo pasekėjo Leo Strausso politinės teologijos idėjos visada buvo žinomos, bet jos ypač atgijo po rugsėjo 11 įvykių (McCormick 1998; 831).

Schmitto įtaką Amerikos konservatizmui yra sunku pervertinti. Jis „įtakojo visus pagrindinius šiuolaikinio Amerikos konservatizmo komponentus: Morgenthau politinį konservatizmą, Strausso kultūrinį konservatizmą,

Hayeko ekonominį konservatizmą“ (ten pat; 847). Turneris atkreipia dėmesį, kad „civilizacijų susidūrimo teorijos neįmanoma suprasti be įdėmių Schmitto politinės teologijos studijų“ (Turner 2002; 103). Keleto pastarųjų metų laikotarpyje išleistos bent dvi fundamentalios kolektyvinės monografijos (Scott, Cavanaugh 2004; De Vries, Sullivan 2006), skirtos tiek politinės teologijos sąvokai, tiek įvairiems politinės teologijos aspektams nagrinėti. Schmitto pasiūlyta draugo-priešo perskyra (Schmitt 1979; 26), veikianti kaip politiškumo kriterijus, padarė didžiulės įtakos net šiuolaikinei islamo politinei teologijai (Manzoor 2008).

II. Magisterijaus vaidmuo.

Nors Schmitto politinė teologija išpažįsta principinį nuolankumą suvereniame Dievo autoritetui, tačiau jis pats savo teorijos anaipol nelaikė krikščioniškąja doktrina. Būdamas tikintis ir praktikuojantis katalikas, Schmittas pripažino, kad teisę formuoti krikščioniškąją doktriną katalikų konfesija numato ne intelektualams pasauliečiams, bet tik bažnytiniam magisterijui. Romos katalikų bažnyčia, laikydama save tiesiogine Kristaus autoriteto ir mokymo sergėtoja, pretenduoja į ypatingą *aiškinimo autoriteto* statusą, kuris nežinomas kitose krikščioniškose konfesijose. „Lotyniškoje tradicijoje jis žinomas magisterijaus (*magisterium*) vardu ir kyla iš Romos katalikų bažnyčios nuostatos, tvirtinančios, jog šią galią jai suteikė Jėzus per apaštalus („Kas jūsų klauso, manęs klauso“ Lk 10,16).

Pats Schmittas save laikė ne teologu, bet krikščionimi, besidominčiu teologija ir politika, kadangi šie dalykai buvo betarpiškai susiję

su jo nagrinėjama teisės sfera. Teisę Schmittas laikė moralės ir politikos bendravardikliu. Jo supratimu, europinis teisės mokslas neabejotinai esąs legitimus kanoninės teisės kūdikis, kuris, kaip ir kiekvienas vaikas, subrendęs natūraliai atsiskyrė nuo jį suformavusios, pagimdžiusios ir užauginusios motinos (Schmitt 1950). Schmitto *politinė teologija* atskleidžia suverenumo, kaip sekuliarizuotos teologinės koncepcijos šaknis. Politinės teologijos trakto antroje dalyje, išleistoje vėlai po karo, jis save pristatė kaip paprastą pasaulietį kataliką, neabejingą religinei problematikai (Schmitt 1970; 30).

Politinė teologija Schmittui buvo tam tikra religinės prigimties teorinė nuostata ir vertybinė orientacija, suvokiama kiekvieno krikščionio protu ir prieinama jo sąžinei, ir tuo pat metu galinti paversti religines normas veiksmingais politinio gyvenimo principais. Schmitto politinės filosofijos vienovę ir jos nepaprastą sugestyvumą apsprendė tai, kad ji nuosekliai rėmėsi į politinę teologiją (Sax B. 2002; 499). Schmittas giliai tikėjo, kad politika ir religija yra ne tik artimos, bet ir giminingos sferos. 1923 metais parašytame darbe *Romos katalikybė ir politinė forma* Schmittas Romos katalikų bažnyčią pateikė kaip intelektualinėms madoms ir ideologinėms naujovėms nepasiduodantį autoriteto bastioną ir galios formą (*Machtform*) nestabiliame socialiniame ir orientyru praradusiame pasaulyje (Schmitt 1984). Jame *implicite* jau glūdėjo jo politiško sampratai būdinga draugo-priešo distinkcija ir jo politinei teologijai būdinga bažnytinio magisterijaus samprata. Tai buvo konservatyvi, vos ne klerikalinė Europos vizija. Teisės požiū-

riu, Katalikų bažnyčia yra Romos civilizacijos tiesioginė ipėdinė.

Viena vertus, Katalikų bažnyčia Schmittui buvo ta politinė ir kultūrinė versmė, kuri, jo manymu, puikiai leido atskirti draugus ir priešus. Kaip tradicinis katalikas Schmittas komunizmą laikė itin pavojingu Vakarų civilizacijos priešu, bet tuo pačiu vienareikšmiai tvirtino, kad Vakaruose dominuojantis liberalizmas dėl jo politikai būdingo aptariamojo pobūdžio ir epistemologinio reliatyvizmo visiškai nepajėgus apginti fundamentalias žmogaus dorybes. Jo manymu, krikščioniškoji politinė teologija galėtų padėti išvengti atvirai reliatyvistinio požiūrio į politiką. Sekdamas de Maistre'u, Bonaldu ir Cortesu, Schmittas tvirtino, kad tarp tiesos ir melo, lygiai kaip tarp gėrio ir blogio, negali būti jokio kompromiso, jokios nuomonių lygybės ir jokios *dialektinės sintezės*. Kultūroje, kaip ir politikoje, ir, juo labiau, religijoje nevalia atimesti vertybinio požiūrio ir su juo susijusios vienokios ar kitokios meritokratinės linijos. Politikoje „bet koks moralinis vertinimas neišvengiamai veda prie teologijos ir autoriteto, kurie žmogiškajam gyvenimui, jo natūraliai ir imanentiškai tiesai primeta aukštesniąją priedermę“ (Schmitt 2000; 95). Struktūrinis visuomenės tandemas, sudarytas iš bažnyčios, turi *suformuluoti* įpareigojantį religinį-moralinį sprendimą, o valstybė šiame tandeme privalėtų bent jau nedaryti veiksmų, prieštaraujančių minėtajam sprendimui (Schmitt 2000; 82). Pavyzdžiui, jeigu bažnyčia dėl neginčijamų teologinių nuostatų smerkia abortus, tai valstybė, nesikišdama į asmeninį žmonių gyvenimą, turėtų drausti bent jau viešą abortų

praktiką, taip pat drausti finansuoti šią veiklą visų mokesčių mokėtojų sąskaita.

Politika esanti gimininga teologijai ir nuosekliai pratęsiasi jos ribas, panašiai kaip Aristoteliui politika buvo savaiminė etikos tąsa. Politikos ir religijos sferų giminingumą rodo ir tai, kad būtent jos abi Naujaisiais laikais labiausiai patyrė naikinantį liberalizmo, ekonomizmo ir „technicizmo“ poveikį (Schmitt 1979; 68–78). Neišvengiama šio proceso išdava buvo viešumo ir privatumo sferų atskyrimas politikoje ir teisėje, grynojo normatyvumo atsiradimas teisėje, ignoruojant asmeninio autoriteto ir asmeninio sprendimo (Dezision) šaknis, galių atskyrimas parlamentinėje demokratijoje ir sprendimo pakeitimas diskusija (Schmitt 1996; 42–50, 55–62). Reikalas tas, kad politiškumas vienintelis savo esme niekaip negali būti privatizuojamas taip, kad nepavirstų savo priešybe. Todėl liberalusis XIX amžius dėjo kuo įvairiausias pastangas valstybės instituciją faktiškai pakeisti visuomenės institucija, kuri politiškumą siekė ištrinti įvairiose religinio, kultūrinio, ūkinio, teisinio ir mokslinio privatumo sferose (Schmitt 1979; 24–25).

Beje, XX amžiaus liberalizmą, skelbusį ekonominio gyvenimo viršenybę politinio gyvenimo atžvilgiu, iš panašių pozicijų kritikavo Hannah Arendt. Ji pastebėjo, kad beveik vien tik ekonomine logika besivadovaujanti Naujųjų laikų „visuomenė užkariavo viešąją sritį“ ir savitumo išlaikymas nuo tada tapo vien tik privačiu individo reikalu (Arendt 2005; 44). Schmitto nuomone, XX amžiuje liberalizmas ir socializmas kovoje prieš politiškumą susivienijo į neformalų tandemą, bendrai reikalaudami panaikinti *neobjektyvią* politikos įtaką eko-

nominio gyvenimo objektyvumui. „Turi likti tik organizaciniai-techniniai ir ekonominiai-socialiniai uždaviniai, o politinės problemos privalo išnykti. Modernusis techninis-ekonominis mąstymas visiškai nebepajėgus suvokti politinės idėjos. Valstybė šiandien, regis, iš tikrųjų tapo tuo, ką joje įžvelgė Maxas Weberis: milžiniška įmone“ (Schmitt 2000; 96–97).

Religija, nustatydamą žmonių tarpusavio bendravimo normas, yra vienas esminių socialinių saitų. Nejausdami savo veiksmams antgamtinės sankcijos, daugelis žmonių vargu ar pajėgtų pakilti aukščiau F. Rabelais ironiškai pateikto Telemo abatijos priesako ir analogiško T. Hobbeso suformuluoto *ius naturale* standarto, skelbiančio, jog kiekvienas suverenus individas yra laisvas *daryti ką nori*. Carlos Schmittas ironizavo liberalų ir socialistų aistringą troškimą išvaduoti civilizacinių suvaržymų besipurtančią žmogaus prigimties dalį. Schmittas kritikuoja liberalizmą už tai, kad jis sukūrė pasaulį be dorybių ir tuo žmones pasmerkė savo aistrų vergijai. Tą religiją, kuri nepripažįsta aistrų viršenybės ir smagioms linksmybėms priešpastato būties rimtį, liberalus pasaulis stengiasi nutildyti. Religija, anot Schmitto, yra giliausias vertybių sistemos fundamentas. Schmitto manymu, individas, nuolat jaučiantis pavojų žūti kaip biologinis vienetas, ieško tikslo, kuris būtų didesnis už jį patį ir dėl kurio kritinėmis aplinkybėmis verta būtų paaukoti net savo gyvenimą.

Religinis savąja kilme priedermės jausmas leidžia žmogui savo gyvenimą suvokti kaip dalyvavimą aukštesniojoje tvarkoje taip įveikiant nevilties barjerą, kurį sukuria neišvengiama jo fizinio ribotumo ir baigtinybės pajauta. Indivi-

do dvasinis gyvenimas užgimsta tada, kai religija totaliai persmelkia visą jo protą, jausmus ir tokiu būdu visiškai kitaip, antgamtiniu pagrindu rekonstruoja žmogaus išganymo doktriną. Tačiau socialinėje tikrovėje visiškai įmanomas ir priešpriešinys, emancipuojantis judesys, kuris maloningai išvaduoja žmogų nuo priedermės formalizmo. Iš žmonių gyvenimo tokiu būdu pašalinama absoliutumų dimensija. Schmittas tokiai visuomenei pranašauja niūrią ateitį. „Nykstant teologiniam jausmui, nyksta ir moralinis jausmas, o kartu su moraliniu jausmu dingsta ir politinė idėja; problemas neigianti ir rojumi atsiduodanti natūralaus gyvenimo bei betarpiško kūniškumo šiapusybė paraližuoja bet kokį moralinį ar politinį sprendimą“ (Schmitt 2000 PT; 96).

Taigi tikėjimą vertybes teigiančiu autoritetu Schmittas laikė žymiai svarbesniu už faktų tiesą, mat pirmasis galėjo atsakyti į žmogui egzistenciškai svarbų klausimą *kodėl* jis privalo gyventi, o antroji – tik į techniškai orientuotą klausimą *kaip* jis turi veikti. Pirmasis galėjo sutaisyti žmogų su mirties atnešama beprasmybe, antroji – niekaip. Be religijos keliamų tikslų neįmanomas nei politinis solidarumas, nei kultūrinė santarvė. Jie paprasčiausiai būtų negyvybingi. „Jokia politinė sistema negali išsilaikyti net vienos kartos laikotarpiui, jeigu remiasi vien plika ją palaikančios galios technika. Tai, kad kiekviena politinė tvarka reikalauja legitimacijos, Schmittui buvo aksioma.

Schmittu supratimu, tvarkos reikalavimas, įgalinantis bet kokią teisinę sistemą, yra organiškai susijęs su tam būtinu teologiniu komponentu. Tvarka kylanti iš dieviškojo apreiškimo, kurio reikalavimai turi absoliutų autoritetą

individo atžvilgiu. Dar iki bet kokio teisinio valdymo turi egzistuoti visiško nuolankumo dieviškiesiems priesakams prieiga, grindžianti pirminę, autentišką ir jokių būdu nereliatyvistinę moralę. Kuomet suvokiama, jog tvarka yra pagrindinis visuomenės tikslas, atsiranda legitimacijos, kaip tvarkos įteisinimo būdo, problema. „Religija, – pažymi Peteris Bergeris, – visada buvo istoriškai labiausiai paplitęs ir efektyviausiai veikiantis legitimacijos instrumentas“ (Berger 1967; 32). Galima pasakyti, kad natūralus visuomenės tikslas yra tvarkos palaikymas, kurio neįmanoma atlikti nesuformavus žmonėms religinio pobūdžio tikslų. Tvarkos struktūros leidžia žmonėms orientuotis pasaulyje. Tuo tarpu „legitimacija pateisina institucinę tvarką, suteikdama normatyvinį pobūdį praktiniams jos imperatyvams. <...> Legitimacija pasako žmogui, kodėl daiktai yra tokie, kokie jie yra“ (Berger, Luckmann 1999; 120–1). Galima sakyti, kad legitimacija kyla ne iš daiktų tiesos, ne iš to, *kaip* jie mus veikia, bet iš tikrumo jausmo, įtikinančio mus, *kodėl* taip yra. Schmittas cituoja Hobbesą, demonstratyviai supriešinę šiuos klausimų kėlimo ir jų sprendimo būdus: *Auctoritas, non veritas facit legem* (autoritetas, ne tiesa kuria įstatymą) (Schmitt 2000; 54).

Sistemiškai plėtodamas religinio autoriteto sampratą, Schmittas iš jo kildina sociokultūrinio gyvenimo normas: „Visos vaisingos moderniosios valstybės teorijos sąvokos yra sekuliarizuotos teologinės sąvokos“ (Schmitt 2000; 57). Stebėdamas ir pamėgindamas išsiaiškinti, iš kur kyla rinkos *fair play* taisyklės, Mumfordas faktiškai jam antrino. Jo išvada: netgi kapitalistinio *kredito* samprata nuosekliai

išsirutulioja iš krikščioniškojo *credo* sampratos (Mumford 1938; 29). Bermanas, koncentruodamas dėmesį į legitimacinę politinės teologijos pusę, pažymi, kad „Vakarų teisės mokslas yra pasaulietinė teologija, dažnai atrodanti beprasmiška, kadangi jos teologinių prielaidų niekas nebeprispažįsta“ (Berman 1999; 226). Jis prieina vienos su Schmittu išvados: „Vakarų teisė, teisės sistemos yra religinių įsitikinimų ir prielaidų pasaulietinės nuosėdos“ (ten pat).

Nuo A. Comte'o laikų „tapo madinga moksliniams oponentams svaidyti kaltinimus, esą jie užsiiminėja teologija arba metafizika“ (Schmitt 2000; 60). XX amžiuje kairiųjų stovyklos guru Jurgenas Habermas pirmasis perspėjo, kad anglosaksų pasaulis, kuris šiuo metu, regis, vienintelis atkakliai ieško naujų legitimacijos priemonių savo politinei valiai sustiprinti, smarkiai rizikuoja apsikrėsti Schmittu idėjomis (Habermas 1989; 135). Tačiau liberalų intelektualinį pasaulėvaizdį labiausiai sutrikdė Schmittu pavartotas nekorektiškas, netgi iššaukiantis, knygos pavadinimas – *Politinė teologija*. Pozityvistiniame specializuotų mokslinių sąvokų ir privatizuoto religinio jausmo pasaulyje tai buvo priimta kaip kraštutinis dviejų nekoherentiškų sąvokų sugretinimo atvejis, aukštyn kojom vertęs nuo Renesanso susiklosčiusią humanistinę Naujųjų laikų Europos tradiciją – religinę problematiką socialinėje sferoje griežtai skirti nuo politinės. Liberalai šį Schmittu žingsnį priėmė kaip dvasinį iššūkį.

Kilusį poleminių šurmulių apibendrintai nuskakė J. Gebhardtas ironiškai pridurdamas apie „prieštarinę ir reikšmės atžvilgiu pamėklišką politinės teologijos sąvoką“, kurios vartojimas,

esą, galės privesti tik prie „politikos teologizavimo ir teologijos politizavimo“ (Gebhardt 1995; 11). Tarp liberalių teologų ir liberalių politikų tuo metu savaime aiškiu buvo laikomas požiūris, kad (post)krikščioniškoje oikumenėje politinė teologija, t.y. tiesioginis moralinių principų perpynimas su realiaja politika yra neįmanomas. Regis, liberalai humanistai Kristaus žodžius *Mano karalystė ne šio pasaulio* (Jn 18, 36) be jokios idiosinkrazijos buvo linkę traktuoti pasaulietiška savaip – moralę atsiedami nuo politikos, politiką palikdami be moralės, o religiją apskritai priskirdami vien neramiai žmonių sąžinei. Tačiau evangelinė mintis anaipol neteigia tokios neperžengiamos perskyros tarp religijos ir politikos. Krikščionybės pradžioje užgimusi mintis apie transcendentinį Dievo miestą nenumatė ir visiškos žemiškojo miesto autonomijos dvasinės tikrovės šventinamų ir ginamų normų atžvilgiu. Greičiau priešingai – moralinio pobūdžio apynasrį politikai, kurio prisilaikė jau Aristotelis, tvirtindamas, jog politika yra nuosekli etikos tąsa, krikščionybė, skelbdama dvasinio prado primatą fizinio prado atžvilgiu ir iškelddama religinės legitimacijos būtinybę politikos atžvilgiu, pavertė šį apynasrį tiesiog kitokia, radikalesne politinės teologijos forma.

III. Politinės teologijos sąvokos genezė

Tai kaip gi būtų galima apibrėžti *politinės teologijos* sąvoką? Geriausiai tai būtų galėjęs padaryti pats šios sąvokos autorius, bet jo darbuose tokio apibrėžimo nėra. Sunku patikėti, kad tokiam socialinių mokslų sunkiasvoriui, kaip Schmittas, pasižymėjusiam neįtikėtina talpia

savo pateiktų įvairių apibendrinimų galia, kurių daugelis tapo netgi plačiai pagarsėjusiais aforizmais, būtų buvę sunku tokią definiciją pateikti. Galbūt autoriaus susilaikymą lėmė jo religinė tapatybė. Teologinių sąvokų konstravimą jis paliko teologams. Bet kuriuo atveju dabar tai – jau atviras akademinis klausimas. Galima pasinaudoti tik vieno iš Voegelino mokinių žodžiais: „politinė teologija <...> yra dieviškosios tvarkos suvokimas mūsų pasaulyje. Viena vertus, tai yra mintis, kurią išvelgia ir suformuluoja filosofo protas, antra vertus, tai jausmas, apeliuojantis į sveiką protą ir *logique du Coeur* (širdies logiką), kurie remiasi mitinio pasakojimo grožiu ir jo vaizdinių patrauklumu“ (Sandoz 1989; 53).

Europos filosofijoje politinės teologijos sąvoka pirmą kartą buvo paminėta Florencijos dominikono Remigio de Girolami (1327 m.) parašytame traktate *La Theologia politica e communale*, kuriame autorius Aristotelio pateiktus politiškumo principus pritaikė to meto Italijos komunaliniam sąjūdžiui. Politikos ir teologijos sugretinimo idėją Schmittas paskolino iš XVII amžiaus antrosios pusės autorių D.G. Morhofo (*Theologie Gentium Politicæ Dissertatio* – 1662) Simono van Heevliedto (*Theologico-Politica Dissertatio* – 1662) ir Benedikto Spinozės (*Tractatus Theologico-Politicus* – 1670) (Honecker 1976; 26).

Politinės teologijos sąvoką pradžioje galėtų nušviesti bent jau jos atskirų sandų turiniai. Carlo Schmitto teorijoje tai yra politiškumas ir teologija. Gyvybinga politinė ontologija, Schmitto manymu, gali būti išreikšta tik per tokią bazinę mąstymo struktūrą, kuri tvirtai remiasi religinio pobūdžio *žinojimu*, todėl visa tai, kas

sudaro politinės ontologijos turinį, jo manymu, galėtų būti vadinama politine teologija.

Svarbesnė šiame tandeme, be jokios abejonės, yra *politiškumo* sąvoka. Schmittas ją griežtai skiria nuo *politikos* sąvokos. Schmittas manė, kad politiškumas yra daugiau, negu vien procedūros. Politiškumas pats nekuria dorybių, tačiau jis jas įtvirtina ir paverčia elgesio modeliais tai, kas glūdi jo teologinėje-moralinėje šerdyje. (Schmitt 1979; 27). Į politinių tapatybių legitimacijos erdvę Schmittas tokiu būdu sugražina metafiziką, tuo tikslu atskirdamas empirinę politiką (*die Politik*) nuo racionalaus politiškumo (*das Politische*).

„Politiškumas gali būti apibūdinamas idėja, jog nėra politikos be autoriteto ir nėra autoriteto be tikėjimo etoso“ (Schmitt 1984; 17). Viena vertus, šitas žingsnis leido jam suartinti kasdienybę su transcendentine politiškumo tvarka ir iš naujo nutiesti tiltą tarp egzistencijos ir tiesos; antra vertus, tai sudarė sąlygas atkurti Aristotelio išvelgtą, bet po Viduramžių, regis, visiems laikams užmirštą fundamentalią politikos ir ontologijos vienybę. Schmitto politinės teologijos esmė yra mintis, kad politiškumo įtvirtinimas nuosekliai implikuoja moralumo įtvirtinimą (Meier 1995; 46). Politiškumą kaip viešojo gyvenimo formą žmonėse palaiko tik nuolatinis jų priešinimasis tiems, kurie atmeta jų išpažįstamas religines ir moralines dorybes. Pasak Schmitto, atskyrus nuo politikos religinę jos šerdį, užprogramuojamas jų abiejų krachas. „Nykstant teologiniam jausmui, nyksta ir moralinis jausmas, o kartu su moraliniu jausmu dingsta ir politinė idėja; rojumi dvelkianti natūralaus, betarpiško gyvenimo ir neproblemiško kūniškumo šiapusybė paraližuoja bet

kokį moralinį ar politinį sprendimą“ (Schmitt 2000; 96).

Terminologiniu požiūriu su politine teologija susijusios trys pagrindinės bendrašaknės sąvokos: teologija, teonomija ir teokratija. Teologiją Augustinas apibrėžė kaip „dieviškumo aprašymą ir aiškinimą“ (DCD VIII, 1). Remiantis šia nuoroda, tolesnei problemos analizei galima būtų pasitelkti tokį darbinį teologijos apibrėžimą. Teologija yra religinė teorija, kuri laikosi prielaidos, jog remiantis filosofiniais principais galima protu pagrįsti apreiškimu gautą tikėjimą ir racionaliai apmąstyti jo religines dogmas.

Su teologija yra betarpiškai susijusi teonomija. Tai yra įsitikinimas, kad Biblijoje iškelti moraliniai principai Vakarų civilizacijoje ir šiandien turi žmones saistančios galios. Trumpiau tariant teonomija – tai dieviškosios teisės laikymasis. Teonomiją būtų galima apibrėžti kaip įstatymleidystės arba bendrųjų normų kūrimo principą, kuris grindžiamas ne žmonių norais, bet apreiškime išreikšta Dievo valia.

Valdžia, siekianti įgyvendinti teonominis įstatymus yra teokratija. Tai tokia valdymo forma, kurioje dievybė suprantama ne vien kaip bet kokios valdžios šaltinis, bet ir kaip aukščiausia civilinė valdžia. Menschingo manymu, teokratija – tai politinė dievo valdžia žmonėms, „įstatymiškai įtvirtinta per Dievo valdžios atstovo viešpatavimą“ (Mensching 1947; 59). Esminis teokratinės bendrijos požymis, leidžiantis atskirti ją nuo kitų, nepolitinių religinių susivienijimų, yra legitimios prievartos galimybė visų politinio kūną sudarančių individų atžvilgiu. Tai, visų pirma, valdžia, kuri remiasi jėga ir teise.

Teokratijos atveju skirtumas tarp (religinės) moralės ir (religinės) teisės praktiškai neegzistuoja arba, jei anksčiau yra buvęs, dingsta. Teokratija neegzistuoja, jei nėra religinio-normatyvinio reguliavimo. Krikščioniškoje tradicijoje pripažįstamos dvi teokratijos sampratos, atitinkančios Senąjį ir Naująjį testamentus. Senojoje Izraelio teokratijoje bažnyčia ir valstybė instituciškai ir teisiškai buvo neatsiejamai susijęs tarpusavyje, o Naujajame testamente buvo iškelta Dievo karalystės idėja, kurioje bažnyčia ir valstybė tampa griežtai atskirtos. Teokratijos sąvoką pirmą kartą 94 metais p.K. pavartojo žydų istorikas Juozapas Flavijus, norėdamas sukurti Vakarams suprantamą pavadinimą Judėjos valdymo formai Antrosios šventyklos laikotarpiu (Dyck 1998; 1). Anot istoriko, teokratinę žydų valstybės pobūdį išreiškė tai, kad aukščiausiu valdovu joje buvo laikomas pats Dievas, o jo vardu kasdieninius išrinktosios tautos reikalus tvarkė vyriausias šventikas. Juozapas Flavijus greitai įsitikino, kad graikų bei romėnų politinė kultūra negali ne tik perteikti, bet iš viso netgi suvokti autentiškos žydų gyvensenos patirties, o puikiai sutvarkyta jų politinė-teisinė terminija neturi reikiamo sąvokinio aparato, kad būtų pajėgusi apibrėžti žydišką valdžios legitimacijos modelį. Jam atrodė, kad specialiai sukurtas graikiškas žodis *teokratija* prasmės požiūriu geriausiai gali perteikti žydiškąją politinės tvarkos sampratą, negu Pindaro, Platono ir Aristotelio pateiktieji variantai.

Nors pati teokratijos sąvoka istorijos bėgyje patyrė nemažą modifikacijų, jos svarba politiniuose moksluose nesumažėjo. Iš dvasinių lyderių pusės nuolat kylančios politinės pretenzijos

vesti paskui save žmones ilgainiui sukūrė ištisą teokratinės patirties spektrą. Tai neišvengiamai išklabino Juozapo Flavijaus kadaise pateiktą pirminę teokratijos apibrėžimą. Kadangi vėlesniais laikais, apibūdinant valstybėje esančio dvasinio prado viršenybę kasdienybės interesų atžvilgiu, kilo terminologinių keblumų, šioms naujoms formoms apibūdinti teko ieškoti kitų kriterijų. Anot Maxo Weberio, teokratiją nusako religinių lyderių valdžia. Bet ne mažesniu mastu ją gali nusakyti valdžia, kurios tikslas yra įtvirtinti religines normas. Teokratinę situaciją gali sukurti ne tik kūnas, bet ir žodis. Weberis, analizuodamas galimas sąveikas tarp pasaulietinės ir dvasinės valdžios formas, išskyrė tris skirtingus valstybių tipus.

1. Teokratija siaurąja prasme būna tada, kai sudievinamas valdovas arba jo valdžią dievybė legitimuoja tiesiogiai.
2. Hierokratija būna tada, kai politinė valdžia pajungiama dvasininkijos kontrolei, arba žynys faktiškai pats tampa valdovu.
3. Cezariopapizmas būna tada, kai dvasininkija pajungiama politinei valdžiai, o pasaulietinis valdovas pats tampa bažnyčios galva arba skiria jį savo nuožiūra (Weber 2001; 3539).

Tokie kriterijai, kaip valdovo sudievinimas teokratijoje, dvasinio lyderio viršenybė hierokratijoje ir tai, kad religines funkcijas valstybėje atlieka pasaulietinės valdžios galva, visas šias valdžios formas leidžia atskirti nuo tokių Platono ir Aristotelio aprašytų tradiciškai pasaulietinių valdymo formų kaip monarchija, aristokratija ir demokratija.

Anot de Vrieso, politikos ir teologijos sąvokų sugretinimas visai nebūtinai turi būti sie-

jamas su ypatingai giliu religingumu (de Vries 2006; IX). M. Honeckerio manymu egzistuoja keturi pagrindiniai politikos ir su teologijos siejimo būdai.

- A – Platono naudotas paprastasis sugretinimas;
- B – Epikūro pasirinktas griežtas atskyrimas.
- C – Žydų teokratijos ir kalvinizmo iškeltas politikos pajungimas teologijai.
- D – Hobbeso iškalkuliuotas teologijos pajungimas politikai (Honecker 1976; 26).

Politinė teologija nėra tas pat, kas teokratija. Nepaisant to, kad abi sąvokos taikomos kalbant apie tikėjimą ir valdžią, jos skiriasi tarpusavyje kaip kad teorinė disciplina skiriasi nuo taikomojo metodo. Čia kalba eina apie racionalių samprotavimų grindžiamą teoriją, kurios pirminė išvalga labiau remiasi papročiu ir sakralumo pajauta, negu profanišku protu. Kaip yra pastebėję Bergeris ir Luckmanas, „pirminis žinojimas apie institucinę tvarką yra ikiteorinis žinojimas. Jis yra <...> elgesio normų, moralinių principų ir priesakų, <...> vertybių ir tikėjimų, mitų ir t.t. sanakaupa, o jų teoriniam integravimui savaime reikia nemenkos intelektualinės drašos“ (Berger, Luckmann 1999; 88).

Anot Jano Assmanno, hebrajai, apibendrinę kelių skirtingų religinių regionų patirtį, buvo tikrieji politinės teologijos kūrėjai (Assmann 1992; 37). „Visą laiką besikeičianti sąveika tarp politinės bendruomenės ir religinės tvarkos, trumpai tariant, tarp viešpatavimo ir išganymo“, pasak Assmanno, skatino šios koncepcijos atsiradimą (Assmann 2000; 80). Hebrajų religijos samprata, jų teologija, iš tikro buvo unikali, bet reikia pripažinti, kad hebrajai labai menkai teišmanė antrąją mūsų nagri-

nėjamo sando dalį – politiškumo fenomeną. Valstybės jungo ilgą laiką sėkmingai išvengusi tauta iš paskutiniojo savo teisėjo su kvailu užsispyrimu reikalavo: *Duok mums karalių, kaip kad jį turi visos tautos* (I Sam. 8, 5).

Antikos žydų ir graikų-romėnų pagrindiniai gyvenimo principai, švelniai tariant, nelabai sutapo. Mes žinome, kad graikų švietimo epochoje filosofas Platonas, vedamas konservatyvių paskatų, stengėsi savo bendrapiliečius palenksti saikui ir ta intencija tvirtino: *tebūnie dievas visų daiktų matas, ne žmogus* (Ist. 716c). Tačiau dar geriau žinoma, kad Antikos pasaulio universaliuoju simboliu tapo ne anksčiau minėtoji atsargi Platono sugestija, bet revoliucinį antropocentrizmą skelbiantis sofisto Protagoro šūkis: *žmogus – visų daiktų matas* (Teait. 152a). Graikų supratimu, politinės bendrijos gyvenime laisvės principų laikymąsi puikiai buvo galima suderinti su tiesa, teise ir įstatymais (Cassirer 1941; 22). O žydiškosios tradicijos kontekste tikėjimas pačių žmonių galia sėkmingai tvarkyti savo reikalus regėjosi kaip nedovanotina žmogiškoji puikybė. Graikų požiūriu, laisvė sudaro sąlygas tiesai. Žydų požiūriu, tiesa sudaro sąlygas laisvei.

Žymiai labiau tikėtina, kad tauta, sukūrusi pirmą politinę religiją ir, atitinkamai, pirmą politinę teologiją, buvo graikai. Ericas Voegelinas, kuris religijos ir politikos ryšį taip pat laikė fundamentaliu, 1938 metais pasiūlė *politinės religijos* sąvoką ir pastebėjo, jog „tam, kad adekvačiai suprastume politines religijas, mes turime <...> išplėsti religijos sąvoką, kad joje tilptų ne tik apreikimo religijos“ (Voegelin 1991; 12). Tikėjimo dimensiją Voegelinas pritaikė ir toms politinėms santvarkoms, kurias

tikrai būtų sunku pavadinti teokratijomis. Tokiu būdu į naująjį politinių religijų ratą buvo įtraukti ne tik Naujųjų laikų politiniai sąjūdžiai (ten pat; 11), bet taip pat Antikinio pasaulio graikų polių viešieji kultai (ten pat; 73).

Prieš pradėdami konstruoti politinę teologiją, graikai nuo archaikos ir klasikos laikų jau turėjo gerai organizuotą politinę religiją. Jos fonas (*topos koinos*) talpino savyje viešąjį kultą, viešąją kultūrą ir viešąją valdžią. Šios sferos puikiai perdengė vieną kitą. Pavyzdžiui, teatro lankymas tuo pačiu metu buvo ir politinis mitingas, ir modifikuota tikėjimo išpažinimo forma (Detienne 2006; 96). Po Peloponeso karo graikų politinė religija stipriai metamorfavo. Religinis jausmas apleido viešąsias erdves ir išliko tik sub-politinėse korporacijose – tiasuose ir eranuose. Tuo tarpu religinis mąstymas leidosi įprasminti naująjį Aleksandro Didžiojo sukurtą kosmo-politinę oikumeną. Tačiau „Aleksandras, nors buvo pakankamai stiprus sudaužyti seną pasaulį materialiai, <...> nebuvo pakankamai stiprus sukurti naują pasaulį dvasiškai“ (Voegelin 1997; 94). Jis negalėjo pasiūlyti savo nukariautai oikumenai naujo, visaapimančio religinio teisingumo ir tikrumo jausmo (*homoioia*).

Nors stoicizmas – ši pusiau oficiali rūmų filosofija – Zenono asmenyje sudievinatą kosmopolio valdovą pavadino „įkūnytu įstatymu“ (*nomos empsychos, lex incarnatus*), kurio veiklą lemia ne aistros, bet protas, „dieviškojo“ valdovo, kaip ir ne mažiau „dieviško“ jo patarėjo-filosofo archetipai slėpė gilų ir socialiai pavojingą vidinį trūkumą – androlatriją. Kol helenistinę oikumeną valdė pats Aleksandras ir jo diadochai, niekam nekilo poreikis kvestio-

nuoti šių stiprių ir protingų Tichės išrinktųjų teisę valdyti pasaulį, tačiau vėliau, valdant nuo kraujomaišos galutinai išsigimusiems jų epigonams, situacija labiau priminė jau ne tvarką, bet akivaizdų pasityčiojimą iš jos. Tokiomis aplinkybėmis iškilo aštri legitimacijos problema, kurios išspręsti stoikai nesugebėjo.

Aiškinant situaciją, galima būtų pasiremti Bergerio ir Luckmanno schema: „Legitimacija nėra būtina pirminės institucionalizacijos metu, kai institucija yra tiesiog faktas, kurio nereikia papildomai remti.<...> ji yra savaime akivaizdi visiems, kurie su ja susiję. Legitimacijos problema neišvengiamai iškyla tada, kai naujos institucinės tvarkos objektyvacijas reikia perduoti naujai kartai, <...> kai išnyksta vienybė tarp istorijos ir biografijos“ (Berger, Luckmann 1999; 120). Anot Voegelino, stoikų kosmopolio ir universalaus dėsnio (*koinos nomos*) idėjos buvo nepajėgios sukurti naujos politinės tvarkos. Jos veikė tik tiek, kad vieni išminčiai galėtų atpažinti dieviškumo atributus kituose išminčiuose (Voegelin 1997; 98). Tik po trijų amžių krikščionybei pavyko pagrįsti naująją politinę tvarką. Tačiau nepaisant anksčiau minėtų trūkumų, stoikai kosmopolio sąlygomis bent jau gana aiškiai nurodė aplinkybes, kuriomis religija privalo tarnauti valstybei. Stoicizme pirmą kartą atsiranda ir pati politinės teologijos (*theologia politica*) samprata, kurią Panaitijas (180-110 p.K.) patalpina greta mitinės teologijos (*theologia mythike*) ir kosminės teologijos (*theologia kosmike*) (Honecker 1976; 25). Romoje šią teoriją, žinomą kaip trilypė teologija (*theologia tripartita*) toliau plėtojo Markas Terencijus Varonas (116-27pK.).

IV. Politinė teologija vs katalikiškasis magisterijus

Augustinas *Dievo valstybėje* ironizavo šią stoikų pamėgtą teologijos skirstymo schemą (DCD VI, 4–6). Jis griežtai kritikavo panteistines stoicizmo tendencijas, pabrėždamas, kad žmogaus gyvenime yra dalykų, kurių negalima išspręsti, atsižvelgiant vien į politinius interesus; o tokius transcendentinius žmogaus tikslus nustatyti gali tik virš žmogiškosios kasdienybės pakilęs *Civitas Dei*, bet jokia būdu ne juose paskendęs *Civitas terrena*. Augustinas naujai perkainojo pagrindinę Antikos politinę vertybę – poli.

Anot L. Lipsono, kaip šio akto padarinius užprogramuotas bažnyčios ir valstybės dualizmas visiškai teisėtai gali būti vadinamas krikščioniškąja revoliucija (Lipson 1958; 161). Nuo tada pagrindine politine problema tapo ne santykis tarp valstybės sudedamųjų dalių, bet valstybės santykis su kita savarankia korporacija – bažnyčia. Krikščionybės doktrina prileido tokią būseną, kurioje universalūs, į transcendenciją nukreipti bendražmogiški idealai neturėjo pagrindo konfliktuoti su tautiniais, nes žemėje tikrosios politijos neliko. Ji (*civitas Dei*) buvo perkelta į dangų, o šiame gyvenime krikščionys, kur jie būtų buvę ir kas jie būtų buvę, tapo praeiviais (*homo viator*) ir amžiniais svetimšaliais (*peregrinus*). Augustino autoritetas ilgam nuslopino bet kokią galimas argumentacijas religijos ir politikos simbiozės teologijos tema. Radikalus krikščionybės monoteizmas nepaliko jokios galimybės egzistuoti politinei erdvei tarp dieviškų ir žmogiškų dalykų, užkirsdamas kelią užpildyti ją pusdieviais arba dieviškaisiais karaliais. Karaliui užsidarė

galimybė tapti teokratu. Anot Agapeto pamokymų Justinianui, karalius gali būti iškilęs virš visų savo valdinių, bet ši viršenybė nesusijusi su jo kilme, galinčia atskirti imperatorių nuo kitų žmonių, tėra Dievo tvarinys ir tiek, kiek jis gerbia Dievą, jis turi gerbti ir kitus žmones, kurie ontologiniu požiūriu yra tokie patys Dievo tvariniai (Erickson; 2008).

Tačiau plyšys, įskeltas antikiniame politinės teologijos monolite, pradžioje vėrėsi sunkiai. H. Bermano nuomone, „ne visai korektiška apie VI-XI amžių Vakarų Europos karalius ir imperatorius kalbėti kaip apie *pasauliečius*“ (Berman 1999; 125). Bizantijos imperatoriai tik V amžiuje sutiko pakeisti anksčiau turėtą pagonišką dieviškojo imperatoriaus (*divus imperator*) titulą žymiai krikščioniškesniu imperatorius Dievo malone (*imperator Dei gratia*) titulu (Ullmann 1961; 117). Tuo tarpu Vakaruose dar VIII amžiuje Karolis Didysis nedviprasmiškai laikė popiežių tik savo kapelionu, o popiežiui Leonui III tiesiai pareiškė, kad „valdyti bažnyčią yra imperatoriaus reikalas, o popiežiaus darbas – už ją melstis“ (Dawson 1966; 220). Erikas Petersonas, kuris iš krikščionių teologų ilgą laiką vienintelis pakankamai rimtai vertino Schmitto politinės teologijos projektą, ėmėsi ginti ypatingą krikščionybės laisvę nuo politikos. Eusebijo nuo Kaiserėjos teoriją, teigusią, jog imperatorius yra Dievo pavaduotojas (*hyparchos, vicarius*) žemėje, taip pat visiems bendras išorės reikalų vyskupas (*episkopos ton ektos*) ir valdo čia kartu su Dievo Sūnumi (Peterson 1935; 75), Petersonas pateikė kaip paskutinę pseudokrikščioniškos politinės teologijos teoriją. Tačiau Gregorijaus Nazianzino Trejybės doktrina ir Augustino mokymas apie

laisvę, jo manymu, nutraukė krikščionybėje visas sąsajas tarp teologijos ir politinės suvereniteto doktrinos (ten pat; 96–99). Pasak Petersono, „šie konkretūs pavyzdžiai parodo, kad politinės teologijos sąvoka yra teologiškai nepagrindžiama“ (ten pat; 158).

Po Kristaus ištartų žodžių „atiduokite tad, kas cezario – cezariui, o kas Dievo – Dievui“ (Mt XII, 21) toliau pasidarė nebeįmanoma aukščiausią dvasinį autoritetą jungti su politine valdžia. Tačiau Voegelino nuomone krikščionybė, skelbdama, kad žmogus yra ne tik gamtinė (*kosmos*), bet ir antgamtinė (*hyperkosmos*) būtybė, anaipol neatmeta politikos ir religijos ryšio, o tiesiog kitu būdu surikuoja jas tarpusavyje, vienareikšmiai išskeldama religijos prioritetą politikos atžvilgiu.

Anot Voegelino, Ambrozijaus tvirtinimas, jog viešoji valdžia (*imperium mundi*) negali atstovauti Dievo tiesai, o padaryti tai gali tik Dievo tarnyba (*officium Dei*), yra krikščioniškosios teokratijos pradžia (Voegelin 1952; 85). Ambrozijus aiškiai suvokė fundamentalią tvarkos ir chaoso priešpriešą. Būdamas senos Romos patricijų giminės palikuonis, į bažnyčią jis pradėjo žiūrėti ne vien kaip į tiesos vienijamą tikinčiųjų minią, bet ir kaip į tam tikrą tvarką, kaip į politinį kūną, kurio gyvenimas paremtas griežta drausme. Ginčydamasis su imperatoriumi Valentinianu, Ambrozijus tvirtai ėmėsi ginti žodžio laisvę ir bažnyčios vidaus gyvenimo autonomiją. Vakarų pasaulyje jį būtų galima pavadinti nesmurtinio pasipriešinimo idėjos pradininku. Ambrozijus pirmasis išreiškė pagrindinį *ius sacerdotale* principą: „Imperatorius yra bažnyčioje, o ne virš jos, ir tikėjimo reikaluose vyskupai yra imperatoriaus

teisėjai, o ne imperatorius vyskupų“ (Dawson 1966; 59).

Katalikų bažnyčia prisiėmė aukščiausio moralinio autoriteto vaidmenį, o imperijai, bent jau formaliai, liko aukščiausia politinė valdžia. Vakarų krikščionijoje atsirado ne tik horizontalus, bet ir vertikalus krikščioniškosios bendruomenės padalijimas. Tai reiškia, kad net ir labai demokratiškoje krikščionybės nuostatoje susidarė tam tikra žmonių atskirtis, tik, skirtingai nuo Antikos, ji rėmėsi jau ne politiniais skirtumais, bet skirtingais religiniais-doroviniais principais. Augustinas šią teoriją išdėstė mokyme apie dvi valstybes. „Mes dalijame žmoniją į dvi žmonių gimines: pirmąją giminę sudaro gyvenantys pagal žmogiškuosius standartus; kitą – tie, kurie gyvena pagal dieviškąją valią“ (DCD XV, 1).

Viduramžiais, kai buvimas krikščionimi jau nebereiškė asmens ypatingo pasirinkimo, bet tapo neišvengiama gyvenimo realija, aukščiau minėtoji atskirtis evoliucionavo į socialinę priešpriešą tarp žmonių, gyvenusių luominėje visuomenėje (kleras, nobilitetas ir burgai) pagal tvarkos (*ordo*) reikalavimus ir valstiečių, gyvenusių anapus visuomenės, kurių gyvenimas tam tikra prasme buvo *laisvas* nuo varžančios religinės, teisinės, karinės ir ekonominės disciplinos. Šia intencija R. Southernas priešpastatė luominės visuomenės gyvenimą, sukaustyta įvairiais teisiniais reikalavimais ir keista, tiesiog stebėtiną „valstiečio laisvę nuo įstatymo“ (Southern 1966; 110).

Viduramžiais luomais buvo laikomos žmonių korporacijos, griežtai besilaikančios didžiausio įmanomo teisių-priedermių kodekso. Žemę laikantys luomai buvo tarsi Viduramžių

socialinio kosmo forma, o žemę dirbanti valstietija – šio kosmo materija. A. Dempfas iškėlė teoriją, kad vadinamąją krikščionių respubliką (*res publica christianorum*) Viduramžiais sudarė trys provincijos, surikiuotos pagal „kūno“, „sielos“ ir „dvasios“ analogijas: pasaulietinę valdžią išreiškusi imperija (*Sacrum Imperium*), dvasinę autoritetą išreiškusi bažnyčia (*Sancta Ecclesia*) ir probleminių klausimų ekspertizę atliekanti universitetų draugija (*Studium Generale*), kurias morfologiniu požiūriu galima būtų laikyti trimis savarankiomis sociokultūrinėmis formomis, konkuravusiomis dėl lyderio vaidmens kultūrinėje krikščionybės tradicijoje. Tai buvo ypatingas to meto trilypis socialinis magisterijus, susikurtas vadovauti nemokytai ir neorganizuotai krikščionių bendruomenei (Dempf 1929; 24).

Popiežius Gregorijus VII, 1075 metais paskelbdamas savo garsųjį „*Dictatus Papae*“, radikaliai reformavo Gelazijaus *dviųjį kardų teoriją*, propagavusią abiejų valdžių harmoningą persipynimą. „Pasaulyje, kuriame iki tol šventumas ir profaniškumas buvo beveik neatskiriama susipynę, Gregorijaus reforma siekė įtvirtinti bažnyčiai patikėtos dvasinės misijos unikalų pobūdį ir didžiausią svarbą; ji siekė dvasininką atskirti nuo paprasto tikinčiojo ir pastatyti virš jo“ (Bloch 1961; 107). XI amžiaus bažnyčios reforma skelbė jų visišką atskyrimą, vedusį ne tik prie *bažnyčios išlaisvinimo (Libertas Ecclesiae)*, bet ir prie visiško pasaulietinės monarchijos desakralizavimo. „Pasaulietinis valdovas buvo nustumtas nuo jo kvazidvasininkiškos didybės postamento, o popiežius gavo naują galią įtakoti dvasinius ir pasaulietinius reikalus“ (Southern 1970; 34).

Išreikšdamas tvirtą tuometinės krikščionijos pasitikėjimą savo jėgomis ir pasiremdamas plačiai visuomenėje palaikoma idėja apie Dievo karalystę, Gregorijus VII iš esmės pakoregavo Augustino mokymą apie dvi valstybes. Įvesdamas celibatą ir tuo radikaliai atitraukdamas dvasininkiją nuo buitinių interesų, jis bažnyčią paskelbė esant *Regnum Dei* ir taip įkūnijo ypatingo dvasinio luomo idėja, „paversdamas klerikus kovine gvardija“ (Gerje 1913; 23). Skirtingai nuo Augustino, Gregorijus VII Dievo valstybę buvo linkęs vienareikšmiai sutapatinti su bažnyčia, o žemiškąją valstybę – su imperija (Lipson 1958; 165).

Tiktai po to, kai Gregorijaus VII reforma Vakarų krikščioniją galutinai padalijo į bažnyčią ir pasaulietinę politiką, susidarė palankus kontekstas įsivaizduoti visą bendruomenę kaip kūną (Berman 1999; 382). Gregorijus VII iškėlė absoliutaus teisingumo idėja, kurią, jo manymu, įkūnija bažnyčia ir į kurią turėtų orientuotis žemesniais motyvais besivadovaujanti valstybė. Tačiau po daugybės bergždžių bandymų viltys įkurti vienoje atskiroje Europos oikumenėje tiesos ir kitų amžinųjų vertybių hierarchija pagrįstą Dievo karalystę galiausiai žlugo. Žmonės ir bendruomenės pavargo nuo juos slėgusio religinės tiesos autoriteto ir naujų vertybinių orientyrų ėmė ieškoti natūraliame gamtos bei jos įkūnijamos jėgos pasaulyje. Teisės samprata galutinai atitrūko nuo dieviškosios tiesos aukštybių ir nuo Naujųjų amžių pradžios, politinių problemų svorio prievakta, nusklendė grynai žemiška trajektorija.

V. Sekuliarizacija ir „depolitizacija“

Kodėl subyrėjo unikali binarė Europos socialinė konstrukcija? Kaip taip atsitiko?

Katalikų bažnyčia naudojo vadinamąją netiesioginę valdžią (*potestas indirecta*), neleidusią dalyvauti sprendimų priėmimo mechanizme, bet leidusią pasmerkti ir drausti netinkamus sprendimus. Tai buvo milžiniška galia, kuri pati savaime gundė priimti nederamai aukštą statusą. Panašiai veikė liaudies tribūnų valdžia (*tribunicia potestas*) senovės Romoje, ilgainiui tapusi aštriausiu vienvaldystės įrankiu.

Europa patyrė du nederamus priešpriešinius procesus – bažnyčios supasaulietėjimą ir valstybės klerikalizaciją. „*Sacrum Imperium* kaip galios institucija ir *Sancta Ecclesia* kaip universali dvasinė bendrija artėjo viena prie kitos ir galiausiai susitiko“ (Voegelin 1997b; 66). Voegelinas pateikė teorinį modelį, leidusį atpažinti šio proceso intelektualines prielaidas. Tai buvo jo garsioji *gnosio* koncepcija. Pirminis modelis, pagal kurį Voegelinas sukonstravo savo teoriją, buvo tuo pačiu vardu žinomas Antikos religinis-filosofinis sąjūdis. Antikoje plačiai paplitusią politiškai svarbių žmonių sudievinimo praktiką gnosis pavertė kertiniu savo doktrinos elementu. Pseudokrikščioniškoms sektoms pavyko šią nuostatą perkelti į Viduramžius. Naujojo gnostinio impulso šaknys slypėjo XIII amžiuje sustiprėjusiame socialiniame susvetimėjime. Naujieji gnostikai manė, kad atsiradusį tvarkos stygių galima kompensuoti ekstraordinarinio žinojimo dėka. Nuo Joachimo Floriečio krikščionybės paraštėse prasideda šiapusybės re-divinizacija. Joachimas Florietis reprezentavo radikalų atsitraukimą nuo augustinės istorijos konstrukcijos. Jis apvertė Augustino transcendentinę istorijos koncepciją, ją iš esmės imanentizuodamas. (Voegelin 1997b; 127). Taip pat jis suformavo

pagrindinius naujojo gnosticizmo simbolius: *trečiosios karalystės*, gnostinio pranašo ir išaukštintų asmenų brolijos.

Naujųjų laikų gnosticizmo šaknys, anot Voegelino, glūdėjo Joachimo Floriečio mokyje apie tris žmonijos eras: Tėvo, Sūnaus ir Šv. Dvasios, kuri, esą, prasidėjusi 1260 metais. Ypatingu žinojimu disponuojanti grupė lemtingai išklė Rojaus žemėje idėją. Šios mintys vėliau įtakoją pagrindinius Naujųjų laikų pasaulietiško dvasios skelbėjus: T. More'ą, kurio *Utopijoje* nebeliko vietos gimtajai nuodėmei, T. Hobbesą, kurio *Leviatane* nebeliko vietos bendrojo gėrio sampratai ir G. Hegelį, kurio istorijos filosofijoje besivystanti absoliuti dvasia faktiškai savimi pakeitė Dievą (Voegelin 1997b; 175–196). Joachimas Florietis, Dante Alighieri's ir šv. Pranciškus sistemingai išklubino ir galiausiai atmetė Kristaus Pantokratoriaus vaizdinį. „Šv. Pranciškus transformavo Kristaus valdovo paveikslą į kenčiančio Jėzaus paveikslą; dėl to Kristus tapo šiapusybės simboliu, kuriuo galėjo sekti vargšai, o hierarchijos tokiu būdu liko nereikalingos“ (Voegelin. 1997b; 127).

Šia svorio centro rokiruote nuo moralinių principų dominantės (*spiritualia*) prie kasdienybės interesų (*temporalia*) puikiai pasinaudojo Friedrichas II, dieviškojo sakralumo aurą sumaniai priderindamas imperatoriaus asmeniui. Imperatorius pradėjo reikšti nebe dvasinei galiai pajungtą pasaulietinio kardo laikytoją, bet prieš nieką neatsiskaitantį asmenį, sujungiantį abi aukščiausias Vakarų pasaulio valdžios tradicijas: kaip dieviškasis Romos imperijos augustas jis esąs virš įstatymų (*legibus solutus*), o kaip žydiškosios tradicijos Dievo pateptasis valdovas, tiesiogiai vykdamas jo valią, jis esąs

„karalius Dovydo namuose“ (Karsavinas 1934; 105). E. Kantorowicz'ius pastebi, kad Viduramžių pabaigoje Friedrichas II ir jo legistai sukūrė savitą valstybės religijos formą (*religio juris*): „Juristas gali suklysti, tačiau pati Justicija niekada neklysta“ (Kantorowicz 1957; 103).

Ironiška tai, pažymi Voegelinas, kad būtent „paskutinis Viduramžių imperatorius tapo Naujųjų laikų valstybės pirmtaku“ (Voegelin 1997b; 144). Tačiau po to, kai dieviškos valdžios autoritetą pasisavino vienas asmuo, neliko kliūčių panašias pretenzijas kelti ir kitiems. Apokaliptinių nuotaikų atmosferoje Friedricho II absoliutistinės-panteistinės idėjos krito į gerai išpurentą dirvą. Jau XIII amžiaus pabaigoje Meisteris Eckhartas paskelbė giliai demokratišką ir Naujųjų laikų standartams atitinkančią nuostatą, jog „net labiausiai nuskriaustas ir atstumtas žmogus gali išreikšti žmonių giminę ne blogiau už popiežių ar imperatorių“ (Eckhart 1971; 641).

Europoje nepaliaujamai keitėsi valdžios struktūra. Viduramžiais dominavusį požiūrį teigusį, jog teisė privalo orientuotis į moralę ir teologiją, Vakarų pasaulyje beveik pakeitė naujas požiūris, reikalaujantis, kad visos jos klusniai vykdytų valstybės politinę valią. Viešosios politikos reikmės idėja išstūmė teisingumo idėją (Berman 1999; 62-65). Karalius vis labiau pradėjo simbolizuoti ne karo vadą, o taikos garantą. Šis procesas rodė, kad valstybė nusavino pagrindinį bažnyčios socialinį lozungą – taikos idėją (*pax Dei, pax christiana*), kurią, kaip ir rūpinimosi vargšais principą, pavertė Naujųjų laikų valstybinės politikos prioritetais. Taip transcendentinė *civitas Dei* idėja virto imanentinės *civitas terrena* rūpes-

čiu. Minėtoji transformacija iš esmės baigėsi tik XVI–XVII amžiuose. Nuo XVII amžiaus suverenios valdžios principas remiasi jau nebe karo logika, o taikos idėja, o Hobbeso koncepcijoje taikos siekimas ir galimybė ją garantuoti tampa išimtinio legitimacijos pagrindu (Iampolsky 2004; 152).

Renesanso epochoje subrendo mintis apie tai, jog religija yra proto inžinerijos įrankis ir politinio poveikio priemonė. Ji priklausanči visuomenei, o ne atvirkščiai, todėl privalo tarnauti visuomenės poreikiams. Voegelino aprašytasis *immanentizmo* principas į Europos intelektualinę erdvę grįžo pro paradines duris, kuomet Renesanso humanistai suformulavo žmogaus sudievinimo (*uomo divino*) programą (Voegelin 1952; 181). Ypatingu žinojimu apdovanoto intelektualinio elito koncepcija paradoksaliai pritapo prie idėjos, skelbiančios jog paprastų žmonių gyvenimą dominuoja ne aukštesnioji prigimties dalis, bet esminiai instinktai. XVI amžiuje Europos dvasinis elitas patyrė milžinišką sukrėtimą, suvokdamas, kad pasaulis akivaizdžiai toliau jau nebegyvena pagal dieviškuosius įstatymus.

Naujųjų laikų mąstytojai beveik vienbalsiai sutarė, kad valdžios pasaulyje į etinį idealą orientuotas protas ir realią dalykų padėtį atspindinti jėga nesuderinami tarpusavyje. N. Machiavelli's pirmasis atvirai konstatavo, kad žmones ir valstybes valdo ne protas, o aistros, todėl teisės pagrindu reikia atitinkamai laikyti ne etiką, bet jėgą (Machiavelli 1992; 66–7). Šio fakto suvokimas leido N. Machiavelli'ui moralės daugiau nebesieti su politika, o vėliau paskatino M. Luetherį – radikaliai atskirti moralę nuo religijos. Tikėjimo sfera paskelbęs kie-

kvieno individo vidaus reikalu, protestantizmas suskaldė katalikų politinei teologijai būdingą bendros tapatybės mentalitetą. „Reformacija <...> sulaužė Romos katalikiškąją bažnytinės ir pasaulietinės teisės dualizmą, iš bažnyčios atimdama teises prerogatyvas. <...> bažnyčia buvo pradėta traktuoti kaip nematoma, nepolitinė ir neteisinė institucija; vieninteliu suverenu, vieninteliu įstatymo (politine prasme) šaltiniu tapo pasaulietinės karaliaus arba kunigaikščio institucijos“ (Berman 1999; 51).

Tačiau galutinai krikščioniškosios religijos autoritetas ir autonomija nuo pasaulietinių galbų buvo palaužta tik XVII amžiaus viduryje, kuomet įvairių krikščionybės šakų pretenzijos į tiesos monopolį žmogaus transcendentinių tikslų atžvilgiu buvo beveik sutartinai apkaltintos pragaištingai kurstę Trisdešimtmetį karą, galutinai sugriovusį iki tol vis dar gyvavusią Europos religinę, politinę ir kultūrinę vienovę. 1648 metų Vestfalijos taika ir jos vardu pavadinta tarptautinė sistema, t.y. pasaulio tvarka, vis dar tebegaliojanti ir mūsų laikais, galutinai denonsavo margaspalvę Europos luomų, nacių ir kitų korporacijų mozaiką, kuri oficialiai vadinosi *Res Publica Christianorum* (krikščionių respublika), o neoficialia ir sutrumpinta forma – *Christianitas* (krikščionija).

„Šiuolaikinės valstybės šaknys glūdi vadinamojoje Vestfalijos politinio autoriteto struktūroje. Po trisdešimties metų religinių kovų Vestfalijos taika (1648) nustatė, kad neginčijamas politinis ir konstitucinis autoritetas Europoje bus suvereni valstybė. Vestfalijos sistema valstybę pastatė ant pasaulietiško pagrindo, atsiedama politikos ir religijos galiojimo sferas, atskirdama bažnyčios ir valstybės galias, o pa-

saulietinį autoritetą atpalaiduodama nuo dvasinio“ (Goldewijk 2005; 10). Protestantizmo terpėje užgimusi absoliutistinė Naujųjų laikų valstybė leidosi į pavojingą kelionę apgaulingo susidievinimo kryptimi. Vestfalijos sistema žymėjo ne tik sekularizuotų nacionalinių valstybių pradžią, bet ir Europos kaip Vakarų krikščioniškosios civilizacijos pabaigą.

Krikščioniškoji religija nustojo būti neiginčijama teologinio pobūdžio vertybinių orientacijų doktrina ir tapo grynai vidiniu žmogaus sąžinės reikalu. Po didžiųjų XVI–XVII amžių religinių karų Vakarų pasaulis ramybės ir stabilumo vardan išsižadėjo giliai autentiško, iš esmės religinio, savo gyvenimo prasmės liudijimo galimybės. O Europa kultūriniu savo gyvenimo keliu pasirinko medžiagą įvaldančias technologijas, politiniu savo gyvenimo keliu pasirinko Vestfalijos sistemos palaimintą teritorinės tautos-valstybės (angl. *nation-state*) fetišą. Kai tik subrendo poreikis deifikuoti suvereną, tada nuostatos pasirinkimas – ar suvereną garbinti monarcho, ar tautos pavidalu – virto grynai politinės technologijos raidos ir brandos klausimu. „Išplėsta iš natūralios tvarkos ir praradusi savo natūralių ribų pojūtį, <...> Nacija faktiškai pasiskelbė absoliučia žemiškąja dievybe“ (Maritain 1951; 7). Susidaro paradoksali padėtis. Valstybė prarijo religiją, kaip kad Dzeusas po titanomachijos prarijo Metidę, bet, atmetus transcendentinės tiesos principą sankcijos, jai nepavyksta sklandžiai susitvarkyti su religiniu tiesos paveldu, į kurį valstybė dabar mėgina pretenduoti.

XVI amžiuje dėl pernelyg didelio religijos angažavimosi tiesai Europoje pravedama religijos neutralizacija. *Silete theologi (nutilkite, te-*

ologai). Prigimtinės teisės teoretikai šiuo šūkiu Vestfalijos sistemos pradžioje iškilmingai tildė tradicinės filosofijos vertybines nuostatas (Schmitt 1979; 15). Galiausiai religija paverčiama kiekvieno asmens privačiu reikalu. Naujųjų laikų establišmento manymu, kai tik religija turi galimybę pereiti į viešąją erdvę ir ten veikti kaip politinė teologija, ji iš karto tampa socialinės nepakantos, vidaus politinių vaidų ir tarptautinių karų priežastimi. Todėl iš įvairių teologiniais klausimais nesutariančių krikščioniškųjų konfesijų dabar buvo norima politinio lojalumo, laukiama, kad jos mažų mažiau išsižadės teisės kelti politiškai pavojingus transcendentinius tikslus, ir tikimasi, kad visi sąžinės klausimai bus paliekami M. Luetherio pašlovintai ir valstybių politikai visiškai nepavojingai „vidujinumo“ (*Innerlichkeit*) sričiai. Augant valstybės vaidmeniui, religija buvo konceptualizuota kaip asmeninio tikėjimo reikalas. Toks religijos vaidmuo puikiai regėjosi pasaulietinių vertybių kontekste. Sekančiais amžiais, dėl pernelyg reikšmingų sąsajų su tiesa ir dėl to kylančios socialinės įtampos privačiais reikalais Vakarų pasaulyje nuosekliai paskelbiami metafizika, moralė ir verslas (Schmitt 1979; 88).

VI. Centro sfera

1929-tais metais Barselonos konferencijoje Schmittas perskaitė paskaitą *Neutralizacijos ir depolitizacijos amžius*. Joje jis iškėlė mintį apie Europos istorijoje vienas po kito einančias minties „centro sferas“ (*Zentralgebiet*), kurias vėliau detaliau išplėtojo savo pagrindiniuose darbuose *Politinė teologija* ir *Politiškumo samprata*. Anot Schmitto, pastaruosius 400 metų

Europos istorijoje keitėsi vadovaujantys eliti, turintys skirtingus dvasinių interesų turinius, skirtingus veikimo principus ir skirtingas politinės sėkmės paslaptis (Schmitt 1979; 81). Thomas Kuhnas, perkeldamas minties vektorių nuo politinio spektro prie gamtamokslinio, paprasčiausiai pervadino mokslo revoliucijų paradigmomis. Schmittas pažymi, kad per keturis praėjusius amžius Vakarų pasaulio dvasinės egzistencijos centras pakito keturis kartus, atlikdamas neįtikėtinas rokiruotes: nuo teologijos buvo peršokama prie metafizikos, nuo metafizikos prie moralinio humanizmo ir nuo moralinio humanizmo prie ekonomikos. Tai buvo involiucinio pobūdžio procesas, laipsniškai, bet nenukrypstamai, eliminuojantis iš pasaulio transcendenciją. Schmittas nagrinėja europinės dvasios plėtojimosi pakopas, kurios, jo manymu, sutampa su sekuliarizacijos ir depolitizacijos proceso pakopomis. Pagal vienos ar kitokios problematikos dominavimą jis suskirsto jas į penkias centro sferas, apibūdinamas greta ir to laiko dominuojančią pasaulėžiūrą:

- XVI a. – teologinė (teizmas);
- XVII a. – metafizinė (panteizmas);
- XVIII a. – moralinė humanistinė (deizmas);
- XIX a. – ekonominė (pozityvizmas);
- XX a. – techninė (technomagija); (Schmitt 1979; 83; 2000; 12)

Schmitto istorijos konstrukcija buvo tokia: pasaulio religinė koncepcija duoda pradžią filosofinei koncepcijai, o ši savo ruožtu įtakoja instrumentinį-techninį racionalumą, matematiką ir gamtos mokslus. Neišvengiama šio proceso išdava buvo viešumo ir privatumo sferų atskyrimas politikoje ir teisėje, grynojo

normatyvumo atsiradimas teisėje, ignoruojant asmeninio autoriteto ir asmeninio sprendimo (Dezision) šaknis, galių atskyrimas parlamentinėje demokratijoje ir sprendimo pakeitimas diskusija (Schmitt 1996; 42–50, 55–62, 68–74). Schmitto nuomone, kiekvienos centro sferos socialinį autoritetą atspindi jos specifinė teologija. Juk jeigu suvereno valdžia neturi neginčijamos normatyvinės bazės, tai kaip gali reikalauti paklusnumo. Kaip kad antikinė poli-archija koreliavo su politeizmu, taip, jo nuomone, absoliutinė monarchija aiškiai koreliuoja su monoteizmu.

Savo ruožtu, kuomet XIX amžiuje monarchijos principą politikoje pradeda išstumti demokratijos principas, neišvengiamai pasikeičia ir politinės teologijos pobūdis. Vyksta tautos (liaudies) glorifikacija (pašlovinimas), o kraštutiniu atveju, netgi jos atvira deifikacija (sudeivinimas). Taigi klausimas yra ne apie tai – yra politinė teologija, ar jos nėra, bet apie tai, kokia imanentinės mimikrijos forma būdinga vienos ar kitos epochos politinei teologijai. Naujaisiais laikais vyksta tik senosios politinės teologijos transformacija į totaliai naują jos formą, kuri palaiapsniui skelbia vis didėjančią pasaulietiško ir homocentriško žmogiškumo laipsnį (Schmitt 1970; 124).

XVII amžiuje pirmiausiai įtvirtinamas gamtos tolygumo principas, nes „normai reikalinga homogeniška aplinka“ (Schmitt 2000; 26). Visagalis Dievas joje yra visagalis įstatymleidy, o stebuklas atitinka nepaprastą padėtį. Descartes'as, neigdamas bet kokį Dievo ir tuščios erdvės kūniškumą, lemtingai paveikė tradicinę teologiją. Jo įtakota Naujųjų laikų deistinė teologija Dievą interpretavo kaip į

gamtos dėsnius nesikišantį būties garantą, taip kaip Naujųjų laikų politinė filosofija idealų monarchą laikė į kasdieninį gyvenimą nesikišančiu taikos garantu. Po to, kai Descartes'as mechanizavo žmogaus sampratą, kitas žingsnis buvo valstybės mechanizacija.

Teisinės valstybės idėja negalėjo atsirasti be deistinės teologijos, kuri išveda stebuklą iš pasaulio ir kuri suvereno betarpišką kišimąsi į teisėtvarkos reikalus prilygina gamtos dėsnio pažeidimui (ten pat; 57).

Tarkim, Kantui nepaprastoji padėtis apskritai atrodė nesuderinama su teise (ten pat; 27). *Deistiniame pasaulėvaizdyje suverenas, kaip ir Dievas, vis dar laikomas megamašinos mechaniku (ten pat; 73). Tačiau Švietimo epochoje socialinė megamašina jau dirba viena pati (ten pat; 73)*. Schmittas parodo, kad nuo XVIII amžiaus tokios fundamentalios teologinės idėjos, kaip gėris ir blogis, draugas ir priešas, grožis ir bjaurastis, nauda ir žala, o ką jau kalbėti apie nuodėmės, sąžinės ar pareigos sąvokas, praranda anksčiau turėtą transcendentinį atspalvį. Jos įsikūnija sociumo viduje, nuo šiol būtent ten demonstruodamos hiperbolizuotą religinį skonį (Schmitt 1932; 27).

Švietimo epochoje, kai subjekto atžvilgiu visuotinybė apibrėžiama jau ne kokybiškai, o kiekybiškai, tampa suverenu tauta. Reanimuodamas *Vox populi, vox Dei* principą, abatas Seyesas skelbia naująją, masių teologiją: „*Nesvarbu, ko ir kaip nori tauta, užtenka vien to, kad ji nori; visi būdai geri, o tautos valia visada yra aukščiausias įstatymas*“ (cit. pagal Schmitt 2000; 74). Prancūzijos Konstitucijoje teologinis Dievo ir tautos sutapatinimas lieka tik numanomas. Politinė teologija čia negali viešai

demonstruoti savo religinės šerdies, nes religija vadinama laisvės ir demokratijos priešu, todėl ji gali būti tik pasaulietiška. XIX amžiuje iš politinės filosofijos galutinai pašalinami visi teistiniai ir transcendentiniai vaizdiniai, todėl tenka formuoti visiškai naują legitimacijos sistemą (Schmitt 2000; 77). Europoje po 1848 metų revoliucijų bangos „vietoje monarchistinės legitimacijos ateina demokratinė“ (ten pat; 78).

Demokratinę legitimaciją liudija nuolatinis problemų *aptarimas*, arba tai, kas XIX amžiaus antroje pusėje demokratinuose prancūzų sluoksniuose buvo mėgstama vadinti *nuolatinio plebiscitu*. O Schmittu manymu, kad tarp tiesos ir melo, lygiai kaip tarp gėrio ir blogio, negali būti jokio kompromiso, jokios nuomonių lygybės ir jokios *dialektinės sintezės*. Kultūroje, kaip ir politikoje, ir, juo labiau, religijoje nevalia atmesti dorybinio požiūrio ir su juo susijusios vienokios ar kitokios meritokratinės linijos. Visais atvejais žmogus privalo asmeniškai apsispręsti, o po to jau iš karto atitinkamai *veikti*. Gėrio ir blogio nekompromisinės kovos fone „amžinas pokalbis primena niūriai komišką fantazijos produktą“ (ten pat; 80). Diskutuoti yra liberalios politinės teologijos esmė. Jos pagrindinės dogmos – žodžio ir spaudos laisvės (ten pat; 92-93).

Anot Schmittu XIX amžiuje politinio žmogaus esmę kadaise nusakęs klasikinis graikų tandemas, kurį sudarė dvinaris gebėjimas *veikti ir kalbėti*, pradeda eizėti, jo integralios dalys atsiskiria viena nuo kitos ir pradeda nepaliaujamai tolti viena nuo kitos. Nors liberalizmas nemėgsta būti vertinamas ne tik kaip teologijos, bet netgi kaip ideologijos forma, Schmittas jį apibrėžia būtent kaip vieną politi-

nės teologijos formų. Jo manymu, „liberalizmą būtina matyti kaip nuoseklia, visa apimančią metafizinę sistemą“ (Schmitt 1926; 45), kurios teologinis credo yra tikėjimas parlamentarizmu ir valdymu per diskusiją (Schmitt 1926; 13). Įvykdęs nuoseklia liberalizmo savybių analizę, Carlas Schmittas iš esmės negatyviai įvertino jo suderinamumo su politiškumu galimybes: “Kyla klausimas, ar galima gauti specifinę politinę idėją iš grynos ir nuoseklios individualistinio liberalizmo sąvokos. Deja, tai neįmanoma. Kadangi politiškumo neigimas, glūdintis kiekviename nuosekliame individualizme, neišvengiamai veda prie politinio nepasitikėjimo praktikos visų įmanomų politinių galių ir valstybės formų atžvilgiu, bet niekada neveda prie jokios pozityvios valstybės ir politikos teorijos.” (Schmitt 1979; 69).

Schmittas su Voegelinu sutarė, kad liberalizmo politinės teologijos metafizinė šerdis yra pozityvizmas. Pasak H. White'o, būtent A. Comte'as „švietėjiškas mechanistines aiškinimo teorijas sujungė su organicistine istorinio proceso samprata“ (White 2003; 47). Anot Comte'o, siekiant išlaikyti kontrolę ir racionaliai planuoti socialinį gyvenimą, visuomenėje būtina įvesti modernų religijos pakaitą – savotišką politinę religiją be Dievo. Joje turėtų būti vietos tiek socialiniam, tiek ir asmeniniam religijos parametrui. *Anarchinę* teologinę moralę privalo pakeisti mokslu grįsta *socialinė* moralė. Socialinėje religijoje Dievą turėtų atstoti pati sudievinata žmonių giminė, suvokiama kaip kolektyvinė būtybė, pasižyminti istorinio tęstinumo savybėmis. Žmonija yra „vienintelė tikra didžioji būtybė“, o pozityvizmas yra „Žmonijos religija“ (cit. pagal Girnius

1964; 155). Socialinė religija turinti skelbti ir liudyti abipusį altruizmą, be kurio tiesiog neįmanoma suderinti asmeninių ir socialinių interesų. Viena vertus, pats teologijos buvimas socialiniu požiūriu yra būtinas; tačiau, kita vertus, jos mokslinis, pozityvus aiškinimas yra neįmanomas. Bet pačiam Comte'ui ši kolizija nekėlė jokio susirūpinimo. Pozityvizmo metodas iš principo atsisako kelti *metafizinę* klausimą *kodėl?* Spręsdamas socialinius klausimus, jis visiškai tenkinasi funkcionalaus pobūdžio klausimu *kaip?* (ten pat; 154).

Pasak Bermano, „liberalioji demokratija buvo pirmoji didi pasaulietinė religija Vakarų istorijoje – pirmoji ideologija, kuri buvo atskirta nuo tradicinės krikščionybės ir kartu iš tradicinės krikščionybės perėmė ir jai būdingą sakralumo jausmą“ (Berman 1999; 54). Tačiau tradicinę Dievo karalystės idėją pozityviai mąstantys liberalai suvokė kaip poetinę *progreso* metaforą – jiems tai atrodė kaip nuolat besiplėtojantis humanizmo, socialinio teisingumo, ekonominio klestėjimo ir visuotinio raštingumo procesas. Nors ši taikaus progreso viltis nebuvo palaidota netgi pasaulinių karų mėsmalėse. Troškimas bet kokia kaina, netgi totaliomis priemonėmis, sukurti žemiškąjį rojų po karų tik dar labiau sustiprėjo. Bent jau iki rugsėjo 11-osios.

Išvados

Patyrusi Antrojo pasaulinio karo siaubą. Europa – svetimybės atžvilgiu – vietoje tolygaus atsako elgesio matu pasirinko toleranciją, paskubomis sukonstruotą kaip pasaulietiską krikščioniškos meilės savo priešams variantą. Suveikė švytuoklės principas: pamačiusi, kuo

virsta pasaulis, valdomas teisingumo siekio, pokarinė Europa likusio pasaulio atžvilgiu prisiėmė avies nuolankumą ir prisiėkė savyje dusinti visas konfliktuoti nebijančias tradicinio politiškumo šaknis. Kaip ir visos sekuliarizuotos krikščioniškos sąvokos, tolerancija virto iškreipta meile visiems savo priešams ir, pasąmoningai, netgi pačiam blogiui. Politinės teologijos požiūriu, ji tapo politinės meilės viskam, kas svetima, imperatyvu.

Liberalizmas, sunaikindamas politiškumo struktūrą, tradiciškai integravusią religinius, moralinius, politinius ir teisinius žmogiškojo gyvenimo sandus, suskaido žmogiškąją būtį į politinę valstybės sferą ir ekonominę visuomenės sferą, maksimaliai išplėsdamas pastarosios dominavimą. Individas, daugiau nebebūdamas politinio kūno dalimi, iš esmės tampa sutarčių reglamentuojamos teisinės bendrijos pajininku, kurio vienintelis tikslas tampa jo paties materialinė gerovė. Eliminavus nuo politinio kūno neatskiriama politiką, pradeda nykti irstančios bendrijos narių tarpusavio solidarumas, kuriam būtina reikalinga teleologinė bendrojo gėrio samprata. Liberali nuostata, teigianti, jog bendrąjį gėrį atstoja individualių gerovių išvestinė, negali turėti ilgalaikio solidarizuojančio poveikio, nes ekonominiai individų interesai iš principo negali būti bendravardiklinami. O kai nebelieka bendro politinio tikslo, kurį užgožia individualios

gerovės interesai, visuomenė tampa nepajėgi atremti naujus iššūkius.

Atsakydama į natūralų nuolatinį svetimos aplinkos iššūkį, teologinių argumentų nesigriebianti grupė šiaip taip gali atsakyti į klausimą, *kaip* ji gyvena, bet dėl lemtingos teologinių motyvų eliminacijos ji nebepajėgi atsakyti į klausimą, *kodėl* ji turėtų stengtis gindama savo religinę tiesą. Politinę teologiją neigiančiai bendrijai neįtikėtina sunku rizikuoti savo ramybe ir gerove dėl dvasinio fenomeno, kurio ji dar neišmokusi pajusti arba jau seniai nebejaučia, ir todėl tampa jam visiškai abejinga.

Pats Carlas Schmittas tikėjo, kad tinkamas politinės teologijos naudojimas galėtų iš naujo sukabinti tiesą su jėga. Čia dera specialiai patikslinti: kalbama ne apie jėgos susiejimą su formaliąja teise, bet būtent su tiesa. Tačiau politinė teologija negali veikti aplinkoje, kurioje tiesos sąvoka atrofuota, arba jeigu tiesai jaučiama politikorektiško pobūdžio alergija. Tai būseną, kai svečių priėmęs šeimininkas savanoriškai prisiima maždaug tokią jų vakarykščius skirtumus pašalinti turėsiančią multikultūrinę dialektiką:

Mano stalas - tavo stalas, mano pinigė - tavo pinigė, mano lova - tavo lova. Aš privalau šią direktyvą priimti nesiginčydamas, jei nenoriu blogai pagarsėti, laikydamas tave KITU; pasirodyti dar blogesnis, jei palaikysiu tave SVETIMU; ir pasijusti visišku blogiu, atstumdamas tave kaip savo PRIEŠĄ.

LITERATŪRA

- Assmann, Jan. 1992. *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*. München: Privatdruck.
- Assmann Jan. 2000. *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. München und Vienna: Hanser.
- Bell, Daniel. 2003. *Kapitalizmo kultūriniai priedaravimai*. Vilnius: ALK/Alma Littera.
- Berger, Peter.L. 1967. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Random House.
- Berger, Peter.L., Luckmann Thomas. 1999. *Socialinis tikrovės konstravimas. Žinajimo sociologijos traktatas*. Vilnius: Pradai.
- Berman, Harold. 1999. *Teisė ir revoliucija. Vakarų teisės tradicijos formavimasis*. Vilnius: Pradai.
- Bloch, Marc. 1961. *Feudal Society*. London: Routledge.
- Cassirer, Ernst. 1941. *Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie*. Goteborg: Göteborgs Högskolas Arsskrift.
- Dawson, Christopher. 1966. *The Making of Europe*. Cleveland and New York: Meridian Books.
- Dempf, Alois. 1929. *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. München und Berlin: Oldenbourg.
- Detienne, Marcel. 2006. „The Gods of Politics in Early Greek Cities“ in Hent de Vries, Lawrence Eugene Sullivan (eds.) *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press.
- De Vries, Hent. 2006. „Introduction. Before, Around, and Beyond the Theologico-Political“ in Hent de Vries, Lawrence Eugene Sullivan (eds.) *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham Univ Press.
- Dyck, Jonathan. E. 1998. *The Theocratic Ideology of the Chronicler*. Leiden – Boston – Koeln: Brill.
- Eckhart Meister. 1971. *Die deutschen Werke*. Stuttgart: Kohlhammer. Bd. II.
- Erickson, John. Human Dignity. Byzantine Political Philosophy Revisited. <http://old.svots.edu/Faculty/John-Erickson/articles/human-dignity.html>
- Gebhardt, Jurgen. 1995. Politik und Religion. Nohlen D. (Hg.) *Lexikon der Politik*. München: C.H. Beck. Bd. I. Politische Theorien.
- Gerje, Vladimir. 1913. Moskva: Jakovlev.
- Girnius, Juozas. 1964. *Žmogus be Dievo*. Chicago: Į Laisvę Fondas Lietuviškai Kultūrai Ugdyti.
- Goldewijk, Berma. 2005. „Religion and International Relations. Global Justice, Rights and Intercultural Agreements on Dignity“ in *Background Paper. Society for International Development*. Amsterdam. Amsterdam University Press.
- Habermas, Jurgen. 1989. *The New Conservatism*. Cambridge: Polity Press.
- Honecker, Martin. 1976. „Politik/Politologie“ in Krause G., Mueller G. (Hg.) *Theologische Realenzyklopaedie. Bd. XXVII*. Goettingen: Walter de Gruyter.
- Huntington, Samuel. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Iampolsky, Mikhail. 2004. *Vozvrāšćenije Levi-afana. Političeskaja teologija, reprezentacija vlasti i konec Starogo režima*. Moskva: Novoje literaturnoje obozrenije.
- Kantorowicz. Ernst. Hartwig. 1957. *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- Karsavinas, Levas. 1934. *Europos kultūros istorija*. Kaunas: VDU Humanitarinių mokslų fakulteto leidinys. T. IV.
- Kepel, Gilles. 1994. *The Revenge of God. The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. Cambridge: Polity.
- Lipson, Leslie. 1958. *The Great Issues of Politics. An Introduction to Political Science*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Machiavelli, Nicollo [Makiavelis, N.] 1992 kn. „Valdovas“ kn. N.Makiavelis. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Manent Pierre. 2001. „Krikščionybė ir demokratija“ kn. *Tradicijos likimas. Konservatyvios minties metmenys*. Vilnius: Aidai.

- Manzoor, Parvez. The Sovereignty of the Political. Carl Schmitt and the Nemesis of Liberalism. <http://www.algonet.se/~pmanzoor/CarlSchmitt.htm>
- Maritain, Jacques. 1951. *Man and the State*. Chicago: University of Chicago Press.
- McCormick, John. 1998. „Political Theory and Political Theology. The Second Wave of Carl Schmitt in English“ in *Political Theor.* 26 (6).
- Mensching, Gustav. 1947. *Soziologie der Religion*. Bonn: Röhrscheid.
- Meier, Heinrich. 1995. *Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Dialogues*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Mumford, Lewis. 1938. *The Culture of Cities*. New York: Harcourt, Brace & Company.
- Nietzsche, Friedrich. 1995. *Linksmasis mokslas*. Vilnius: Pradai.
- Peterson, Erik. 1935. *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig: Jakob Hegner.
- Saint Augustine of Hippo. *The City of God Against The Pagans*. <http://www.wischik.com/lu/senses/city-of-god.html>
- Sandoz, Ellis. 1989. *A Government of Laws. Political Theory, Religion, and the American Founding*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Sax B. 2002. „The Distinction Between Political Theory and Political Philosophy“ in *The European Legacy* 7 (4).
- Scott, Peter. and Cavanaugh, William. 2004. „Introduction“ in Peter Scott and William Cavanaugh (eds.) *The Blackwell Companion to Political Theology*. Oxford: Blackwell.
- Schmitt, Carl. 1926. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 1932. *Legalität und Legitimität*. München und Leipzig: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 1950. *Ex Captivitate Salus. Erfabrungen der Zeit 1945–47*. Koeln: Greven.
- Schmitt, Carl. 1970. *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 1979. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl. 1984. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart: Klett-Cotta 1996.
- Schmitt, Carl. 1996. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. Meaning and Failure of a Political Symbol*. London: Greenwood Press.
- Schmitt, Carl. 2000. *Političeskaja teologija*. Moskva: Kanon-press.
- Southern, Richard.William. 1966. *The Making of the Middle Ages*. New Haven and London: Yale University Press.
- Southern, Richard.William. 1970. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Thomas, Scott.M. 2005. *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*. London: Palgrave Macmillan.
- Turner, Bryan. 2002. „Sovereignty and Emergency. Political Theology, Islam, and American Conservatism“, *Theory, Culture & Society* 19 (4).
- Ullmann, Walter. 1961. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. London: Methuen.
- Voegelin, Eric. 1952. *The New Science of Politics. Introduction*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Voegelin, Eric. 1997a. „Hellenism, Rome, and Early Christianity“, *The Collected Works. Vol. XIX. History of Political Ideas. Vol. I*. Columbia: University of Missouri Press.
- Voegelin, Eric. 1997b. „The Middle Ages to Aquinas“, *The Collected Works Vol. XX. History of Political Ideas. Vol. II*. Columbia: University of Missouri Press.
- Voegelin, Eric. 2001. „Selected Book Reviews“, *The Collected Works. Vol. XIII*. Columbia: University of Missouri Press.
- Voegelin, Eric. 2003. „The Theory of Government and other Miscellaneous Papers, 1921-1938“, *The Collected Works. Vol. XXXII*. Columbia: University of Missouri Press.
- Weber, Max. 2001. *Wirtschaft und Gesellschaft in Max Weber Gesammelte Werke. Bd. 58*. Berlin: Directmedia. Digitale Bibliothek.
- White, Hayden. 2003. *Metaistorija. Istorinė vaizduotė XIX amžiaus Europoje*. Vilnius: Baltos lankos.

ABSTRACT**CARL SCHMITT AND THE PROBLEM OF POLITICAL THEOLOGY**

When Western liberalism won the battle over fascism and communism, it declared 'the end of history'. The fall of the Berlin Wall and WTC towers has shaken this illusion to the ground. Carl Schmitt treated WWII as the beginning of the fall of Westphalian system. For this reason Schmitt proclaimed political theology as the means for Western identity's renewal. This notion coined by the Stoic Panaetius referred to the essential dependence of political and cultural phenomena on religion. Schmitt's version of political theology showed a way out of crisis and was at the same time incompatible with liberal dogmas of tolerance, political correctness and multiculturalism.

Gauta: 2011 05 20

Pateikta spaudai: 2011 07 25

Filosofijos katedra
Humanitarinių mokslų fakultetas
El. paštas: kazlauskasrai@gmail.com