

Krzysztof Wroczyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## **Modele relacji państwo – Kościół w tradycji chrześcijańskiej**

Rozważania w zakresie relacji państwo – Kościół są poniekąd częścią tzw. teologii politycznej, dziedziny wiedzy bardzo mało znanej w Polsce i mało popularnej, gdyż nawet w encyklopediach nie ma zwykle takiego hasła<sup>1</sup>. „Poniekąd” znaczy w naszych rozważaniach tyle, że wykraczam często poza dziedzinę oraz przedstawiam zagadnienia w porządku nie zawsze zgodnym z ich tradycyjnym wykładem. Jest to związane z moimi zainteresowaniami, wykładami i studiami, jakie poczyniłem w ostatnich latach nie tyle nad samą teologią polityczną, co jej relacjami z nowożytną ideą liberalną. Rozpocznę jednak od przedstawienia pewnej sytuacji egzystencjalnej w jakiej żyje człowiek, w zasadzie oczywiście, ale skłaniającej do refleksji, która na terenie filozofii prawa prowadzi do zarysowania problematyki teologii politycznej.

### **a) Sytuacja egzystencjalna człowieka jako punkt wyjścia teologii politycznej**

Człowiek w swym życiu zmierza ku dwóm szczęśliwościom, czy mówiąc nieco obrazowo „uprawia dwie grządki”. Jedna to życie doczesne, druga to życie przyszłe, co można by nazwać celem czy sy-

---

<sup>1</sup> Oczywiście istnieją w literaturze polskiej poważne prace na ten temat; do niektórych będę się odwoływał – np. do książki Piotra Nowaka, *Historia Filozofii Politycznej*, część druga, Warszawa 2016 oraz jego komentarza do znanego podręcznika L. Straussa, J. Cropsey, *Historia Filozofii Politycznej*, Warszawa 2010, Wprowadzenie Piotr Nowak. Istnieje również specjalistyczne pismo „Teologia polityczna”, nr 1-9, 2003-2017.

tuacją eschatologiczną. Pomijając w tym miejscu głębszy sens tego podziału trzeba zauważyć, że tych dwóch obszarów w realnym życiu człowieka i społeczeństw oddzielić nie można (chyba że czysto myślowo, pojęciowo dla celów analizy). Człowiek, żyjąc i działając obie te perspektywy ma nieustannie na uwadze równoległe, choć z różną tego świadomością. Uwidacznia się to zresztą w codziennym języku: z jednej strony ludzie mówią „postępując tak[...] zmarnujesz sobie życie”, a z drugiej „bój się Boga”, albo „niech cię piekło pochłonie”. Ta egzystencjalna sytuacja człowieka tworzy na terenie ustawodawstwa i filozofii prawa pewien problem. Otóż można zapytać, czy ustawodawstwo ludzkie, z istoty swej „doczesne” musi brać pod uwagę tę sytuację egzystencjalną i czy może abstrahować całkowicie od sytuacji nazwanej „eschatologiczną”. Czy można tworzyć prawo tak „jakby jutra nie było”? Pytanie jest oczywiście retoryczne, gdyż praktyka pokazuje, że ustawodawstwa zawsze biorą pod uwagę tę inną perspektywę niż czysto doczesną (chroniąc np. wolność wyznania, legalizując święta religijne, legalizując władzę duchowną i kościoły itd.). Zauważmy również, że owe dwie perspektywy nie są zależne od tego czy ktoś jest wierzący, czy nie. Jest to bowiem element *conditio humana*, a nie takich czy innych przekonań doraźnych.

## **b) Problem teologii politycznej jako dziedziny badań**

Wypada na początku, choć bardzo ogólnie, zwrócić uwagę na sam termin „teologia polityczna” w obrębie filozofii prawa. Można go rozumieć trojako. Otóż skoro człowiek żyje zarówno w sytuacji doczesnej jak i sytuacji ewentualnego zbawienia i nieśmiertelności, to organizuje życie w obrębie dwóch zwierzchności: cywilnej (właśnie politycznej) i duchowej (teologicznej i religijnej). Gdy akcent pada na tę pierwszą, to druga, jako podporządkowana, służy realizacji celów doczesnych – lepszego uporządkowania społecznego; gdy akcent pada na tę drugą, to zarówno prawo jak i władza oraz organizacja życia społecznego służą realizacji celów „eschatologicznych”, a w określonych okolicznościach mamy do czynienia z państwem wyznaniowym, a nawet hierokratycznym. Sens właściwy (trzeci) terminu „filozofia

polityczna” polegałby raczej na uważnym rozważeniu, w perspektywie doświadczenia historycznego, tych dwóch obszarów i celów ludzkiego życia i wyjaśnieniu ich wzajemnych relacji w obrębie władzy, prawa, organizacji społeczeństwa, autorytetu, suwerenności itd. Kwestia wspomnianych „akcentów” nie rysuje się wyraźnie.

## 1. Problem teologii politycznej w starożytności i wczesnym średniowieczu

Zanim przejdziemy do właściwego tematu, a mianowicie modeli relacji Kościoła i państwa w tradycji chrześcijańskiej, należy krótko przyrzeć się problemowi religii w czasach pogańskiego antyku. Oczywiście o kościele w sensie chrześcijańskim i współczesnym trudno mówić, ale religia, stan kapłański, obowiązki religijne itd. oczywiście istniały. W opozycji do pogańskich instytucji religijnych kształtował się Kościół chrześcijański i jego doktryny teologiczno-polityczne. Koncepcje starożytne omówię, opierając się na relacjach i rozważaniach św. Augustyna, jego to bowiem poglądy i oceny najsilniej w tym względzie zaważyły na doktrynie chrześcijańskiej i uważane są za źródło miarodajne. Jego też głównie będziemy cytowali<sup>2</sup>.

Otóż pojęcie *theologia civilis* (łac.) czy *theologia politike* (gr.) pojawiło się po raz pierwszy u św. Augustyna w dziele *O Państwie Bożym. Przeciw poganom*. Jednak św. Augustyn sięga do źródeł o wiele starszych. Mianowicie do Kwintusa Nuncjusza Scewoli – najwyższego kapłana, pontyfika (II w. przed Chr.), ucznia Panencjusza, oraz Marka Terencjusza Warrona (II w. przed Chr.). Przez tych autorów koncepcja trzech teologii (i typów religii) ugruntowała się w rzymskich środowiskach kulturalnych. Św. Augustyn pisze w księdze VI: „Obecnie chodziło nam więc o trzy teologie, które Grecy zwą mityczną, fizyczną i polityczną, a które można by po łacinie nazwać baśniową, naturalną i państwową. Otóż życia wiecznego nie należy spodziewać się ani od teologii baśniowej, którą całkiem otwarcie potępiają sami czciciele wielu fałszywych bóstw, ani od państwowej, której tamta, jak dowie-

---

<sup>2</sup> Św. Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom*, ksiąg XXII, IW PAX, Warszawa 1977.

dziono jest częścią składową, i która okazuje się być bardzo do baśniowej podobna lub nawet od niej gorsza.” W tym fragmencie św. Augustyn potwierdza istnienie idei teologii politycznej u starożytnych Greków oraz wyraża swój, w najwyższym stopniu negatywny, stosunek do teologii politycznej starożytnych. Wcześniej podobnie myśleli pisarze chrześcijańscy jak Tertulian i Euzebiusz z Cezarei. Potwierdza to św. Augustyn w dalszym fragmencie, pisząc: „Bogowie, których wielbi owa teologia państwowa nie mogą, jak dowiedliśmy, dać żywota wiecznego. Nie należy się im cześć nie tylko ze względu na dobra doczesne i ziemskie [...] lecz znacznie wyraźniej jeszcze ze względu na życie wieczne, mające przyjść po śmierci...”<sup>3</sup>.

Św. Augustyn odrzuca również bogów przedstawianych przez poetów (czyli teologię mityczną), która wiąże się z mitologią, ale też pewną „ludową dowolnością”. Píše o niej następująco: „poeci mianowicie przedstawiają bogów tak bezecnymi, że nie można ich porównać nawet z uczciwymi ludźmi. Z jednego czynią złodzieja, z drugiego cudzołózcę, to znów niekiedy przypisują im jakieś nieprzyzwoite albo niedorzeczne wypowiedzi lub postępkę. Oto trzy boginie wiodły spór o nagrodę piękności, a gdy dwie z nich przegrały na korzyść Wenerę, doprowadziły do zburzenia Troi! Oto sam Jowisz przemienia się w byka albo labędzia. Oto bogini poślubia człowieka! Oto Saturn pożera swoje dzieci. Słowem, nie można wyobrazić sobie nic tak cudaczego i zdroźnego, czego by się nie znalazło w tych baśniach, a co byłoby tak niezgodne z naturą bogów.”<sup>4</sup>

Bogowie filozofów i teologia fizyczna (naturalna) czyli religia filozoficzna również nie wytrzymuje krytyki. Jest to w istocie intuicja czystej idei porządku (np. absolutu u Arystotelesa czy kosmosu Pitagorasa i boskiej natury stoików) dosiężnej dla ludzkiego rozumu. Taka intuicja nie oznacza jednak monoteizmu i w ogóle religii. Przeciwnie, jak zauważa św. Augustyn, a wcześniej Scewola, racjonalne wytłumaczenie filozofa mogło współlistnieć z przesądami człowieka prostodusznego.

Warto, na zakończenie tej części rozważań zwrócić uwagę na dwie sprawy. Przede wszystkim św. Augustynowi chodzi (prawdopodob-

<sup>3</sup> Tamże, s. 330.

<sup>4</sup> Tamże, ks. IV, s. 250.

nie) o okazanie całkowitej nieprzydatności do chrześcijaństwa starych greckich i rzymskich pojęć o religii i teologii. Stąd tropi sprzeczności, fałszywe, a nawet niemoralność (teologia państwowa zwodzi prosty lud, aby skuteczniej można było nim rządzić). I tylko o to chodzi, a nie o potępienie myśli antycznej w tym względzie *en block*. Myśl antyczna pozostaje ciekawa i inspirująca również dla św. Augustyna (nawet w sferze mitu). Druga sprawa jest taka, że chrześcijaństwo przyjmuje perspektywę teologiczną (zbudowaną przez św. Pawła) nieznaną pogańskiemu światu. Jak zauważa z pewną swadą Merio Scattola: „W religii państwowej tamten świat należał do tego świata, wieczność należała do czasu, świat bóstw należał do kosmosu, obejmującego zarówno to co ludzkie, jak i to co boskie. Natomiast w religii chrześcijańskiej ten świat stał się częścią tamtego świata, czas – częścią wieczności, kosmos zaś – momentem tego co boskie. W rezultacie ludzie należeli teraz do innego świata, a życie ziemskie przestało być pierwotnym, autentycznym wymiarem duszy”<sup>5</sup>.

Krytyka antycznych (pogańskich) podziałów religii i teologii, dokonana przez św. Augustyna i innych wczesnych pisarzy chrześcijańskich, dotyczyła zwłaszcza religii państwowej (a więc teologii politycznej w sensie właściwym). Pojęcie to stało się bezużyteczne w obrębie religii chrześcijańskiej. Stąd teologia państwowa w sensie starożytnym (wykorzystywanie religii do rozwiązywania doczesnych problemów polityki państwa) nie miała w średniowieczu żadnego zastosowania i uważana była za jeden z pogańskich błędów. Ale czy wzajemne relacje między władzą religijną i Imperium zanikły? Oczywiście, nie (!), a nawet niezmiernie wzrosły w okresie średniowiecza. Choć więc formalnie termin nie istniał, to faktycznie i treściowo rozważania nad materią teologii politycznej były bardzo bogate. Oczywiście, był to pewien paradoks. Średniowiecze przeniknięte było teologią, a toczone dyskusje dotyczyły wprost relacji między porządkiem „eschatologicznym” i doczesnym, między Kościołem i Imperium, władzą duchowną i świecką, źródłami i kompetencjami tych władz itd. Wpływ krytyki rzymskich pojęć i rozróżnień, dokonanej przez

---

<sup>5</sup> Merio Scattola, *Teologia polityczna*, IW PAX, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2011, s. 17.

św. Augustyna i wczesnych pisarzy patrystycznych, był tak duży, że jeszcze Machiavelli (zm. 1527) nie nawiązywał do wymienionych antycznych pojęć i rozróżnień, choć podkreślał znaczenie religii dla rozwoju republiki, analizując historię Rzymu<sup>6</sup>. Ale znaczenie jakiej religii? Właśnie państwowej, wspomagającej władzę cywilną. Brak nazwy nie przesądzał więc o nieistnieniu problemu.

Dopiero u schyłku wieku XVI i w wieku XVII problematyka relacji między tym co doczesne a eschatologiczne w życiu indywidualnym i społecznym oraz sama nazwa teologia polityczna zaczęły powracać<sup>7</sup>. Przemianami tymi nie będziemy się jednak zajmować, bo jest to zgoła nowy etap w rozwoju dziedziny, związany z tzw. sekularyzacją. Chcę przedstawić jedynie modele relacji kościół-państwo w tradycji teologii średniowiecznej i scholastycznej. Jednak, tytułem pewnego wyjaśnienia trzeba zaznaczyć, że historia teologii politycznej (badania relacji między tym co „eschatologiczne” i doczesne) zna tylko dwa etapy, do XVI wieku (starożytność i średniowiecze) oraz od XVII wieku – nowożytność. Granicą jest wiek XVI, w którym różnica zaczęła ujawniać się bardzo wyraziście. Umownie można to nazwać „sekularyzacją”. Chciałbym tu przywołać bardzo informujące zdanie Merio Scattoli, choć oczywiście sama ta dygresja podzielana jest przez ogół autorów: „Zsekularyzowanie życia ziemskiego równa się twierdzeniu, że wszystko co zachodzi w człowieku i między ludźmi, ma charakter immanentny, czyli że doświadczenie ludzkie zna tylko jeden wymiar. Za stanowiska teologicznego oznacza to tyle, że w historii nie można ustanowić żadnego bezpośredniego związku między Bogiem a ludźmi.”<sup>8</sup>. W naszych rozważaniach relacjonujemy modele

<sup>6</sup> N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, w: Wybór pism. PIW Warszawa 1972, s. 272-284.

<sup>7</sup> Por. Scattola, dz. cyt., s. 20. Zrazu chodziło zwłaszcza o kompetencje prawne (rozważane w protestantyzmie) w takich sprawach jak: zakładanie uniwersytetów i szkół (były szkoły cywilne i kościelne), zarządzanie soborami kościelnymi, zwoływaniem synodów, wprowadzanie lub wycofywanie spraw indyferentnych, orzekanie o sprawach małżeńskich i in. Powstawały liczne opracowania, pisane również przez autorów katolickich. Chodziło wszak zwykle o zagadnienia prawne, a nie o relację między tym co doczesne (ludzkie) i eschatologiczne (wieczne) w sensie bardziej filozoficznym. Dość odległe było to zarazem od teologii.

<sup>8</sup> Scattola, dz. cyt., s. 125.

wpracowane i realizowane w pierwszym okresie, co oczywiście nie oznacza, że nie oddziałują do dziś, choć w innym już kontekście mentalności i kultury.

## 2. Chrześcijańskie i scholastyczne sformułowanie problemu teologii politycznej

Sformułowanie problemu teologii politycznej w nowym, chrześcijańskim kształcie (choć z pominięciem nazwy, którą po krytyce św. Augustyna uznano za pogańską) wiąże się oczywiście z nowym rozumieniem religii i wiedzy teologicznej. Religia baśniowa w ogóle religią nie jest, polityczna jest pogańskim przeżytkiem, a naturalna (filozoficzna) również nic wspólnego z religią nie ma. Jest dziełem ludzkiego rozumu. Rozumienie wiedzy teologicznej okazało się całkowicie nowe, podobnie jak religii. Religia łączy się z wiarą w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego, a nowa teologia stworzona została przez św. Pawła jako nauka o Odkupieniu. Sama wiara pierwszych wyznawców Chrystusa nie była jeszcze teologią. Św. Paweł przetworzył orędzie ewangeliczne uznawane przez wspólnoty chrześcijańskie w teologię, tworząc naukę o Odkupieniu. Jego doktryna miała charakter czysto teologiczny. Ale później podkreślono (czy dostrzeżono) inny jeszcze sens – bardziej praktyczny, który można by nazwać „antyimperialnym”, zmierzający do obalenia całej budowli politycznej Cesarstwa według nowej perspektywy. Relacje prawne (i wszelkie) Kościół-Cesarstwo należało zbudować według tej nowej perspektywy teologicznej<sup>9</sup>. Oczywiście,

<sup>9</sup> W swej nauce teologicznej podkreślił św. Paweł trzy elementy a) transcendencję; b) chrystologię; c) Boży plan. Element pierwszy oznacza, że królestwo Boże zastąpi świat cesarza. Jest nieskończony rozdzźwięk pomiędzy światem grzechu a odkupionym światem ducha (era prawdy zastąpi erę grzechu). Świat jako taki, nie ma w sobie jakiegokolwiek immanentnego sensu. Bóg zstępuje na ziemię, aby ją unicestwić w obecnym kształcie. Podkreślona jest zatem nieskończona przewaga transcendencji. Element drugi głosi, że Jezus to prawdziwy SYN Boży (a nie tylko Mesjasz). Ponosząc śmierć unicestwił ją jednocześnie, jednocząc człowieka z Boską naturą. Chrystus jest zatem w centrum planu zbawczego. Element trzeci dotyczy sensu czasu, w którym historia zbawienia i eklezjologia dopełniają się i konkretyzują w chrystologii ofiary eucharystycznej. Ma wymiar indywidualny, ale i kosmiczny, a zatem biblijna historia Zbawienia uzupełnia się czy dopełnia.



dla klarowności wykładu podkreślam niektóre tylko elementy teologii Pawłowej podnoszone w literaturze, a ważne dla naszego tematu. Była to zatem w istocie myśl teologiczna, ale również i polityczna. Jako teologia dotyczyła eschatologii, jako „polityczna” porządku doczesnego. W tej sytuacji musiała też posiadać charakter prawny. O ile jednak prawo Boże nie jest dla człowieka do końca znane i rozumiane (tylko ew. w zakresie tego co zostało objawione), o tyle prawo doczesne musi określić sam człowiek. I tu właśnie powstawał istotny problem. Chrześcijańscy teologowie musieli utworzyć prawo o heterogenicznych korelatach, odniesieniach i celach.

Tak ogólnie zarysowany problem rozpałał umysły teologów starożytnych i średniowiecznych, ale jego rozwiązanie w pełni zadowalające było niezmiernie trudne, czy wręcz niemożliwe, gdyż ścierały się bardzo różnorodne nurty myślowe i wpływy: kultury helleńskiej i judeochrześcijańskiej, mnogość odniesień filozoficznych (na przykład do stoików, platoników, czy nawet filozofii żydowskiej Filona z Aleksandrii), a nawet interpretacji słów Jezusa w Ewangeliach. Na to nakładały się potrzeby praktyczne utrzymania bytu Kościoła i apologetyki. Ostatecznie problem sprowadzał się do stosunku wzajemnego dwóch władz, doczesnej i Kościoła, oraz uzasadnienia teologicznego tego stosunku. Choć możliwe modele były tylko trzy, to jednak każdy z nich realizowany był później swoiście w zależności od wspomnianych wyżej wpływów. Przedstawię pokrótce te modele, a następnie wskażę najbardziej spektakularne ich przykłady i uzasadnienia. Następnie przedstawię model „czwarty” potępiony przez Kościół i istotnie wykraczający poza perspektywę zarówno teologii Pawłowej, jak i ówczesnego rozumienia teologii politycznej (model Marsyliusza z Padwy). Dwa ostatnie paragrafy dotyczyć będą najpierw stanowiska św. Tomasza w omawianej kwestii – ale w interpretacji mistrzów z Salamanki, którzy zrekonstruowali tę doktrynę – oraz uwag na temat sposobu funkcjonowania tych modeli w dobie sekularyzacji gdy, jak się wydaje, zadominował model kontraktualny, choć oczywiście bez rezygnacji z uzasadnienia teologicznego ze strony Kościoła.



### 3. Trzy modele wzajemnego stosunku Kościoła i Imperium

Wymienia się trzy modele wzajemnej relacji Kościoła i Imperium, i towarzyszących im uzasadnień teologicznych, a z ogólnego punktu widzenia tylko te trzy rodzaje są możliwe, a mianowicie: albo jest nieskończona dominacja czynnika doczesnego (Imperium) w obrębie rozwiązań prawnych i teologiczno-politycznych, albo nieskończona dominacja czynnika eschatologicznego (Kościół), albo oba te czynniki we właściwy sobie sposób współdziałają<sup>10</sup>.

#### (a) Imperium bez Kościoła. Euzebiusz z Cezarei (265? – 340?)<sup>11</sup>

W ogólnym zarysie stanowisko to głosi, że Bóg działa w świecie, posługując się naturalną hierarchią stworzenia i z tego wynikają wszelkie różnice, podległości itd. W myśl tego poglądu twierdzono, że skoro wszystkim kieruje wola Boża, tworząca naturalną hierarchię, to również cesarzowi przysługuje funkcja kapłańska. Jest on bowiem koniecznym narzędziem Opatrzności, a w sytuacji gdy jest on zwierzchnikiem królestwa chrześcijańskiego, to musi być zwierzchnikiem Kościoła. Świat jest zatem domeną działania ducha i każda hierarchia ma charakter duchowy (cielesność jakby nie istnieje albo jest pozorem). W poglądzie tym widać wyraźnie wpływy platońskie, a droga prowadzi do cesaropapizmu. Istnieje zatem tajemnicza więź między władzą ziemską i jej odwiecznym Źródłem.

Cesarz zatem jest zawsze miły Bogu, od którego bezpośrednio pochodzi cesarski majestat i władza. Cesarz jest zwierzchnikiem Kościoła na ziemi. Jak wiadomo, na takich ogólnych podwalinach teore-

<sup>10</sup> Te trzy kierunki w sposób nieco metaforyczny, ale zgodny z ogólnym sensem podziału i historią Kościoła, opisuje M. Scattola. Przyjmujemy oczywiście takie określenia: „możemy powiedzieć, że w pierwszym przypadku mamy 'imperium bez Kościoła', w drugim, 'Kościół bez imperium', a w trzecim 'Kościół wraz z imperium'. Przez Imperium rozumiemy oczywiście władzę cywilną, świecką”. Scattola, dz. cyt., s. 45-46.

<sup>11</sup> Ta droga rozpoczyna się od Konstantyna Wielkiego. Sam Euzebiusz był pierwszym historykiem Kościoła. Jest autorem słynnej „pochwały Konstantyna” oraz „Teofanii” traktującej o boskim Logosie i jego odkupieńczym działaniu. Chrystus byłby boskim pośrednikiem, poprzez którego wieczysty Logos porządkuje na nowo świat i wchodzi weń.

tycznych zbudowany został Kościół Wschodni. Oczywiście cesarzowi przypisywana była władza kapłańska. Jednak czy w czasach Euzebiusza był to już cesaropapizm? Otóż nie. Pełne uzależnienie Kościoła Wschodniego od cesarza nastąpiło dopiero za czasów Justyniana I Wielkiego (527-565), który uzależnił od siebie Kościół zarówno organizacyjnie jak i doktrynalnie<sup>12</sup>.

### (b) Kościół bez Imperium. Św. Augustyn

Przedstawiona poniżej doktryna św. Augustyna miała niewielki wpływ na konkretne instytucje prawne czy teologiczno-polityczne w historii. Jednak bardzo oddziaływała na indywidualne i społeczne postawy chrześcijan, jak również tradycje monastyczne oraz stosunek do wspomnianych dwóch perspektyw ludzkiego życia. W tym względzie była niezwykle inspirująca.

Sama doktryna teologiczno-polityczna św. Augustyna jest diametralnie różna od wcześniej omawianej koncepcji euzebiańskiej i jest ścisłą konsekwencją stanowiska św. Pawła; jednak interpretacja ta jest zabarwiona mocno osobowością i poglądami filozoficznymi św. Augustyna. Teza św. Pawła o całkowitej transcendencji Boga w stosunku do świata jest punktem wyjścia. W sposób „naturalny”, niemal panteistyczny, nic się stać nie może. Bóg nie jest częścią świata, ani jego wewnętrzną zasadą (jako Logos). Powstaje w tym miejscu oczywiście swoista trudność. Jeżeli transcendencja jest tak głęboka, to na czym miałaby się wspierać „wzajemna” łączność Boga i stworzenia. W tym względzie pogląd św. Augustyna stał się klasyczny, oryginalny i dowodził wielkości jego twórcy. Nie zamierzamy jednak referować teologicznej zawartości doktryny, a jedynie poczynić niezbędne uwagi.

Główne tezy doktryny św. Augustyna ważne dla dalszych rozważań są następujące (w dużym skrócie):

– człowiek nie może w żaden sposób swą własną mocą wznieść się do poznania Boga, ani jakkolwiek wpłynąć na Boże decyzje. Ko-

---

<sup>12</sup> Oczywiście efektem praktycznym takiej doktryny były określone konsekwencje praktyczne, takie jak: otwarcie soboru nicejskiego (325) przez cesarza Konstantyna; zwołanie soboru Efeskiego przez Teodozjusza II, czy Chalcedońskiego (451) przez cesarza Marcjana.

nieczna jest łaska „darmo dana”. Można powiedzieć, że to nie człowiek wznosi się ku Bogu, a Bóg wybiera go i prowadzi ku sobie. Taki pogląd „ustawia” niejako doktrynę i wynika z niego szereg konsekwencji;

– wolność ludzka jest zgodna zarówno z uprzednią wiedzą Bożą, jak i predestynacją. A wszystko to zależne jest od woli Bożej. Stąd podział na tych, co łaskę otrzymali (*societas sanctorum*) i tych co nie otrzymali (*societas improborum*). Wielu historyków widzi w tym podziale wpływ manicheizmu, który św. Augustyn wyznawał w młodości (państwo Boże i państwo diabła). Tej sprawy omawiać oczywiście nie będę;

– istnieje naturalna dążność wszystkich ludzi, zarówno chrześcijan jak i pogan, do pokoju (swoista miłość), którą św. Augustyn określa jako „spokojność towarzysząca porządkowi”. Porządek (prawo) jest więc konieczny dla pokoju. Wszelkie „*inordinatio*” burzy pokój. Oczywiście do innego pokoju dąży państwo ziemskie, a do innego państwo Boże, ale pewne środki są wspólne. Powstaje pytanie, czy więc świat ludzki jako taki, posiada jakąś choćby ograniczoną autonomię? Otóż, według św. Augustyna, nie i to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że porządek sprawiedliwości może realizować się tylko dzięki Bogu – sprawiedliwość jest jedna – Boża. A zatem bez kultu Bożego nie jest możliwy żaden ład polityczny i każdy ład ziemski musi popaść w grzech i rozkład. Ponadto pokój ziemski nie warunkuje pokoju niebiańskiego. Stąd słynne słowa o niespokojności serca dopóki nie spocznie w Panu. Bez łaski Bożej nie można uzyskać wspomnianej „spokojności”;

– istnieje u św. Augustyna swoiste rozumienie dziejów ludzkich i historii. Przede wszystkim historia jest czymś obiektywnym i dokonuje się w czasie otwartym i jedynym (nigdy cyklicznym). Świat ma początek i koniec w czasie. Jednocześnie historia ta jest dziejami Odkupienia. Zatem dziejom ludzkim jako takim (pogańskim) nie przysługuje żadna immanentna celowość i sens, chyba że są elementem historii zbawienia. Celowość i sens ma Odkupienie. Wynika z tego cały szereg konsekwencji, jak choćby ta, że państwa ludzkie nie odgrywają żadnej roli w ekonomii zbawienia. Nie ma zatem żadnego planu historii, który obejmowałby świat chrześcijański i pogański (w jednym immanentnym projekcie);

– wreszcie pozostaje ważna sprawa stosunku Kościoła do państwa świeckiego (pogańskiego). Otóż Kościół musi oczywiście walczyć o swoje przetrwanie i prawa w porządku czasu, ale nie może rościć sobie żadnego prawa do funkcji kierowniczej w porządku doczesnym, gdyż te dwie sfery są radykalnie rozdzielone. Zatem radykalna transcendencja ujawnia się ponownie w relacji: władza Państwa Bożego – władza doczesna.

### (c) Kościół i Imperium. Gelazy I, papież (492-496)

Doktryna św. Augustyna kładła nacisk na eschatologiczne oczekiwanie i brak zainteresowania czasem i naturą. Był to efekt opisanego wcześniej radykalizmu transcendencji. Jednak okazywała się ona mało przydatna w sytuacji „długiego czasu” i konieczności jakiegoś dłuższego unormowania relacji: Kościół – władza świecka. Tego właśnie dotyczy propozycja papieża Gelazego I. Główne przesłanie doktryny jest następujące:

– królestwo i kapłaństwo to przejawy dwóch autonomicznych struktur tego samego porządku: Gelazy I pisał (parafraza): „Sam cesarz, chociaż godnością przewyższa każdego innego człowieka, spontanicznie poddaje się sługom Kościoła w tym, co dotyczy zbawienia duszy, i od nich otrzymuje sakramenty: na płaszczyźnie religijnej jest bowiem zależny od ich osądu, i nie może przeprowadzać własnej woli”<sup>13</sup>. Oczywiście kapłaństwo ocenia Gelazy I wyżej (autonomiczne struktury w porządku stworzenia). Relacja jest hierarchiczna;

– rozwiązanie Gelazego I odegrało ogromną rolę w dysputach średniowiecznych i wielkich sporach o granice prerogatyw. Ostatecznie ustalono, że: a) porządek świata tworzą trzy instancje: Bóg, jako źródło wszelkiej władzy; Kościół, troszczący się o zbawienie dusz; cesarstwo, które wymierza sprawiedliwość świecką; b) Kościół i cesarstwo są autonomiczne i czerpią od Boga rację swego istnienia; c) są one powiązane w ramach całościowego układu;

– oczywiście te ogólne ustalenia nie rozwiązywały problemów szczegółowych i spory nie ustawały. Szczególnie ważne okazały się dwa stanowiska (w średniowieczu): w środowisku papieskim i kanonicznym

<sup>13</sup> Scattola, dz. cyt., s. 57.

podkreślano wyższość stanu kapłańskiego (król otrzymuje władzę dzięki pośrednictwu papieża); w kręgach cesarskich podkreślano zapośredniczenie królewskie i stawiano je ponad godnością kościelną;

– pojawiło się jeszcze trzecie rozwiązanie, które omówię odrębnie (Dante Alighieri i Marsyliusz z Padwy), głoszące całkowitą autonomię obu poziomów. Trzeba wszak zauważyć, że jeśli przyjmujemy, iż człowiek żyje nieustannie w perspektywie szczęścia doczesnego i wiecznego (eschatologicznego), to rozwiązanie Marsyliusza rozdziera jakby w człowieku, to co z natury jest połączone. Człowiek żyłby jakby w dwóch światach. Jednocześnie skazywałoby ewentualne współdziałanie na czysty formalizm i koniunkturalizm. W stanowisku św. Augustyna mieliśmy oczywiście rozdział na Państwo Boże i Państwo ziemskie, ale u Marsyliusza rozdział był radykalniejszy. U św. Augustyna wszak nie. Nieustannie działa łaska Boża;

– rozwiązanie zaproponowane przez Gelazego I pogłębił Grzegorz I Wielki (590-604) w komentarzu moralnym do *Księgi Hioba*, a później Izydor z Sewilli (zm. 636). Warto zwrócić uwagę na niektóre elementy tego poszerzenia. A więc obie władze, niezależne i bezpośrednio pochodzą od Boga; nie są sobie równe, więc obowiązkiem władcy świeckiego jest obrona Kościoła (zwalczanie herezji, bałwochwalstwa, również rozprzężenia wśród duchowieństwa); każda zwierzchność domaga się więc posłuchu, a samo rozróżnienie na zwierzchność i poddanych jest ustanowione przez Boga dla dobra ludzi (Izydor z Sewilli), a płynie stąd wniosek, że decyzje władcy świeckiego (czy duchownego) są niepodważalne i są wyjęte spod osądu poddanych. Wszystkie natomiast zwierzchności światowe podlegają dyscyplinie religii i prawom, co hamuje tyranie, która oczywiście zawsze jest możliwa.

#### **4. Wybrane przykłady realizacji trzech modeli w tradycji średniowiecznej późniejszej**

Pisarze karolińscy (IX wiek) zrazu wysoko umocowali władzę cesarską, tak że cesarz uzyskał pozycję niemal kapłańską. Cesarz był wyniesiony do rangi „dziedzica Syna” i na wieki będzie panował wraz z Chrystusem. Były to już rubieże pozycji gelazjańskich; głoszone zde-

cydowaną supremację imperium. W *Konstytucji rzymskiej* (824) zapewniono cesarzowi nawet kontrolę nad terytorium św. Piotra, wymagając od papieża, przed konsekracją, złożenia przysięgi na wierność. Jednak później, po śmierci Karola Wielkiego powrócono do w pełni gelazjańskiego schematu odrębności i współdziałania dwóch władz, a nawet supremacji władzy duchownej (papieskiej, biskupiej i kapłańskiej).

Najbardziej spektakularnym przykładem odchodzenia od pozycji karolińskich stały się XI-wieczne koncepcje i reformy kardynała Hildebranda (Grzegorza VII 1073-1085). Już jako kardynał Grzegorz VII opracował kilka zbiorów prawa kanonicznego, w których dążył między innymi do zdecydowanego wzmocnienia władzy papieskiej (jego *Tripatria* długo obowiązywała w Gdańsku i na ziemiach polskich). W tych czasach prawo kanoniczne nie było jeszcze wydzielone z teologii – twórcą pierwszego zbioru prawa kanonicznego w ścisłym sensie był dopiero Gracjan (1141). Natomiast w 1075 roku (był to okres walki papieża z cesarzem Henrykiem IV) Grzegorz VII wydał słynny *Dictatus papae*<sup>14</sup>. Był to zbiór 27 kanonów w formie zdecydowanie hasłowej, gdzie zawarł dość radykalną ocenę pozycji papieża w chrześcijaństwie. Jaki był główny tenor myśli papieskiej Grzegorza VII? Oto co pisali o nim historycy:

„Grzegorz VII chciał urzeczywistnić na ziemi Państwo Boże, w postaci takiego ustroju społeczeństwa chrześcijańskiego, w którym papieństwu przypadła rola zwierzchnicza nad władcami i ludami, w ten sposób jednak, by państwo i Kościół pod kierownictwem następcy księcia apostołów współdziałały zgodnie dla dobra chrześcijaństwa.”<sup>15</sup> Inspiracja gelazjańska jest oczywista.

---

<sup>14</sup> Był to okres panowania w Polsce Bolesława Śmiałego, który popierał politykę papieską. Jednakże w Polsce nie było atmosfery kulturowej sprzyjającej planowanym przez Grzegorza VII reformom (władza książąt była niepodważalna, zatem myśl o silnym umocowaniu władzy kapłańskiej i papieskiej była mało zrozumiała). Bolesław Szczodry sympatyzował z Grzegorzem VII ze względów głównie politycznych – przeciwstawienia się Niemcom i cesarstwu. Ten wybitny król widział bardzo daleko i pragnął dościsnąć w swych poczynaniach pradziada, Bolesława Chrobrego. O ogromne ambicje i choroba pokrzyżowały te plany.

<sup>15</sup> F. Seppelt, K. Löffler, *Dzieje Papieży*, tłum. Luliusz Kozolubski, Poznań, 1936, s. 200. Por. również J. Umiński, *Historia Kościoła*, Opole 1959, s. 355-360.

Główne tezy Grzegorza VII to: podwójna supremacja papieża – w stosunku do Kościoła i cesarza, teza, że nikt nie może być katolikiem, jeśli nie zgadza się z Kościołem rzymskim, papież może zdyć cesarza z tronu i poddanych zwolnić z przysięgi wierności, ogromne podniesienie rangi ekskomuniki, bardzo zdecydowane stanowisko w sprawach symonii, inwestytury świeckiej, małżeństw kleru. Przy całej swej zawziętości papież potrafił być ugodowy (np. w sprawie inwestytury świeckiej w Germanii, ugody z przeciwnikami w imię dobra świata chrześcijańskiego i religii itd.). Półtora wieku później, wspomniani wcześniej tzw. papież kanoniści, głosili doktrynę pełnej władzy papieskiej (*plenitudo potestatis*) i pełnej jurysdykcji. Zdaniem kanonistów, kapłaństwo jest wyższe od królowania tak, jak dusza od ciała czy członki ciała od głowy. Papież jest nie tylko wikariuszem Piotra, ale „wikariuszem Chrystusa”, papież sprawuje rządy nad duszami i wykonuje swoją władzę na całej ziemi i w stosunku do wszystkich jej mieszkańców; papież ma prawo sprawdzić osobę wyznaczoną na króla Germanów i wynieść ją do godności cesarskiej lub nie. Był to czas największej potęgi polityczno-prawnej Kościoła.

Doktrynę eklezjalną najlepiej charakteryzują poglądy papieża Bonifacego VIII (1294-1303), których omawiać nie będziemy<sup>16</sup>.

Swoistą odpowiedzią na poglądy papieża-kanonistów było stanowisko, jakie zajął Marsyliusz z Padwy (1280?-1342), a wcześniej również Dante Alighieri (1329-1334). Poglądy Marsyliusza z Padwy potępione zostały przez Kościół (przez papieża Jana XXII) i w tym sensie wykraczają poza omawiane relacje państwo – Kościół, jednak niezmiernie wpłynęły na późniejszy rozwój teologii politycznej, dlatego warto przypomnieć główne punkty tej doktryny. W słynnym i prowokującym dziele *Defensor pacis* (Obrońca pokoju), uznał państwo za twór czyste-

---

<sup>16</sup> Centralnym punktem poglądów była teza, że nie ma zbawienia poza Kościołem rzymskim, który Chrystus powierzył Piotrowi i wszystkim jego następcom. Por. Scattola, dz. cyt., s. 71. Tezę tę bardzo skrajnie zinterpretował Henryk z Suzy: „Wierzimy a raczej wiemy na pewno, że papież jest wikariuszem generalnym Jezusa Chrystusa, dlatego sprawuje władzę nie tylko nad chrześcijanami, lecz także nad wszystkimi niewierzącymi. [...] Toteż mówi się o papieżu nie tylko to, że ma władzę, ale że ma władzę pełną. [...] Z tego wynika, że papież sprawuje władzę i jurysdykcję nad wszystkimi ludźmi, oczywiście na mocy prawa, a nie faktycznie.” Por. Scattola, dz. cyt., s. 72.



go rozumu bez żadnej ingerencji transcendentnej. Wspólnota Kościoła, jako niemająca związków z rozumem (a z wiarą), nie ma żadnego znaczenia dla rządów ziemskich. Władza doczesna, cesarska czy książęca czy jakkolwiek inna, jest konieczna, gdyż w społeczności występują różnorodne poglądy i działania często będące ze sobą w konflikcie; władza zapewnia jedność i prawo. Przyczyną sprawczą władzy doczesnej musi być ogół obywateli lub ich większość. Bez trudu można zauważyć w tym stanowisku prakoncepcję umowy społecznej, ale również i inne nowożytnie przekonania. Na przykład takie, że: sprawy duchowe (jako pozaracjonalne) nie mogą podlegać sankcjom prawa i sankcjom w ogóle, które właściwe są tylko prawu doczesnemu. Sankcje duchowe są w życiu przyszłym (obietnica nagrody lub kary). Widać w tym poglądzie zapowiedź radykalnego oddzielenia prawa stanowionego od Bożego. A czy od naturalnego również? Zapewne tak, jeśli zakłada się, że prawo naturalne to partycypacja prawa wiecznego w ludzkiej naturze rozumnej (byłaby to więc zapowiedź racjonalizmu prawnego doby Oświecenia). Ponadto takie postawienie sprawy przez Marsyliusza z Padwy albo kończy teologię polityczną w ogóle (brak realnych związków z transcendencją), albo ustawia sprawę zgola inaczej niż w omawianej wyżej tradycji katolickiej. Otwiera pole dla Reformacji.

Kończąc omawianie wybranych przykładów nieco uwagi trzeba poświęcić poglądom św. Tomasza w interpretacji Mistrzów z Salamanki (po 1536). Św. Tomasz żył w okresie papieży kanonistów, ale jego koncepcja była nieco odmienna, o wiele mniej radykalna. Stąd rozwinięta została w pełni później, właśnie przez Mistrzów z Salamanki (św. Tomasz niektórych dzieł z filozofii politycznej nie dokończył, np. *O królowaniu*, później uzupełnione, ale niezgodnie z myślą Akwinaty). Mówiąc o szkole salamanckiej mamy zwykle na myśli grupę hiszpańskich prawników i teologów, uczniów Francisca de Victorii (zm. 1546). Zalicza się do nich głównie, w zakresie naszego tematu, Domingo de Soto (zm. 1560), Diego de Covarrubias (zm. 1577) i Fernando Vazquez de Menchaca (zm. 1569). Wywiedli oni ostateczne konsekwencje z Tomaszowej idei, że obydwie władze na równi pochodzą od Boga, ale zostały ustanowione inaczej i niezależnie<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Por. Scattola, dz. cyt., s. 99.

Taki pogląd był oczywiście rewizją trzynastowiecznych koncepcji kanonistów o *plenitudo potestatis*. Ponieważ św. Tomasz żył w okresie działania kanonistów trudno mu było w sposób jednoznaczny się im przeciwstawić. Zwrócimy uwagę na zasadnicze tylko punkty rozwinięcia myśli Tomasza przez Mistrzów z Salamanki:

(a) powszechny porządek bytu (tomaszowe *lex aeterna*) nakazuje człowiekowi żyć w dwóch obszarach życia: ziemskiego i duchowego. Każdy z nich ma odrębną sprawiedliwość, cele i władze (świecką i kościelną). Sprawiedliwość ziemską, jak i rozwój człowieka są niemożliwe bez życia społecznego, zorganizowanego. Społeczność zatem w życiu doczesnym jest konieczna;

(b) jednak cesarz nie może władać całym obszarem świata. Do tego musiałby być wybrany przez ogół mieszkańców Ziemi (czy ich większość) w sposób wolny. Inaczej jego władza byłaby iluzoryczna. Ale to jest niemożliwe praktycznie, gdyż istnieje mnogość związków społecznych, w obrębie których trzeba by taką procedurę zastosować. Ponadto władza doczesna jest zawsze historyczna i przemijalna, choćby z racji ułomnej natury ludzkiej;

(c) papież również nie może władać całym obszarem doczesnym, bo po pierwsze stawałby się cesarzem, a ponadto grono jego elektorów musiałoby się składać z ogółu ludności świata (czy ich większości), a nie z kardynałów. Zdaniem mistrzów z Salamanki, papież może aspirować do rządów powszechnych dlatego, że jego władza została ustanowiona przez Chrystusa (Boga) w sposób bezpośredni (bezpośrednia wola Boża), a nie pośredni, np. przez prawo naturalne (pierwsze źródło społeczności doczesnych), umowę społeczną czy przemoc itd. Jednak papież nie jest panem świata (choć mógłby do tego aspirować), a jego władza jest ograniczona. Pewnych występków (nawet wbrew naturze), podobnie jak pogan, karać nie może (jeśli nie atakują chrześcijan). Podobnie rząd świecki nie podlega jurysdykcji papieża (jak np. duchowni niższych szczebli). Papież nie może oczywiście rozsądzać spraw książąt;

(d) społeczność świecka jest „doskonała”, jest celem dla siebie, bez względu na to, czy uznajemy szczęśliwość eschatologiczną, czy nie. Również „doskonałą” i samowystarczającą jest społeczność chrześcijańska (duchowa). Jednak społeczność chrześcijańska nie

może istnieć bez świeckiej: „Aby być dobrym chrześcijaninem trzeba być przede wszystkim dobrym człowiekiem”<sup>18</sup>. Papież może (i powinien) interweniować, gdy dobro duchowe i chrześcijańskie jest zagrożone. Stąd ogromny wpływ papieża na książąt i władzę świecką, ale nigdy w sposób bezpośredniego ingerowania w sprawy świeckie. Wyłącznie w sytuacji „obrony koniecznej” racji duchowych, i wówczas, w myśl mistrzów z Salamanki, może kreować władców czy ich usuwać itd. [w miarę możliwości realnych]. Myśl mistrzów z Salamanki rozwijał następnie Robert Bellarmin (zm. 1622). Na tle sporów w dobie kontrreformacji (z Jakubem I o boską władzę królów i Republiką Wenecką o jurysdykcję kościelną) Bellarmin uściślił doktrynę pośredniej władzy papieża w sprawach świeckich. Oto główne punkty owego uściślenia:

a) władza papieża jest w istocie duchowa i dotyczy bezpośrednio spraw wiary;

b) pośrednio i drugorzędnie, kierując życiem chrześcijańskim, może dotyczyć spraw świeckich w poszczególnych tylko przypadkach. Tak należy rozumieć pośrednią władzę doczesną papieża. Są w tym względzie dwie okoliczności uprawniające (dwa warunki): gdy działanie władzy świeckiej zagraża zbawieniu dusz oraz jedynie w stosunku do osób, które podlegają jurysdykcji Kościoła. W ten sposób dwie władze pozostają niezależne i nie zakłóca się porządku stworzenia (*lex aeterna*). Przedstawiony tu pogląd Bellarmina jest w istocie przypomnieniem poglądów mistrzów z Salamanki;

c) warto zauważyć, że poglądy te przejął również Franciszek Suarez w 1613 roku w *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores* (Obrona wiary katolickiej i apostoelskiej przed błędami sekty anglikanów). Przez niemal trzysta lat czołowy reprezentant filozoficznej myśli katolickiej.

## 5. Sekularyzacja – koniec pierwszej epoki

Zauważyliśmy na wstępie, że historia teologii politycznej zna tylko dwa okresy – czasy do XVI wieku włącznie i po wieku XVI.

<sup>18</sup> Tamże, s. 101.

Natomiast wiek XX znaczyłby nowy czas, który byłby czasem postsekularnym (wspomniałem o tym przy poglądach Piotra Nowaka). Nieco generalizując i upraszczając zagadnienie mamy na myśli okres do Tomasza Hobbesa i po nim, i chodzi tu jedynie o ogólny sens przemiany, jaka się dokonała. Na początku rozważań przywołaliśmy potoczne i zdroworoządkowe założenie, przyjmowane przez ogół ludzi, że człowiek uprawia w życiu dwa ogródki i dąży do dwóch szczęśliwości: doczesnej i eschatologicznej. Brak realnych podstaw dla rozróżnienia owych dwóch szczęśliwości zakwestionował Tomasz Hobbes, gdyż rzeczywistość eschatologiczna jest w gruncie rzeczy niepoznawalna. Czy faktycznie tak jest? Jak można w życiu doczesnym „uprawiać grządkę” eschatologiczną skoro wiadomości o niej są minimalne i wręcz niepewne. Gdy zwróci się uwagę na tradycję chrześcijańską, to oczywiście wiara w objawienie, w Chrystusa, proroków, tradycje itd. daje podstawę do jakiejś wiedzy o Transcendencji, jednak gdy zastanowić się nad mnogością objawień Transcendencji wśród ludów, ich wiarygodność treściową i sens oraz fakt, że wiedza ta objawia się zawsze w „ludzkim” języku i określonej kulturze, to sprawa poznawalności Transcendencji okazuje się być bardzo skomplikowana. Nie wchodząc głębiej w ten trudny problem wiedzy o rzeczywistości eschatologicznej, zaznaczmy jedynie, że Tomasz Hobbes kwestionując nasze potoczne przekonanie otworzył drogę do sądów, że „porządek Boski jest obecny tylko jako absolutny brak, a jedynym możliwym objawieniem Boga jest Jego zniknięcie”<sup>19</sup>.

Jest to początek idei nihilistycznej. Oznacza to również – ze stanowiska teologicznego – że „w historii nie można ustanowić żadnego bezpośredniego związku między Bogiem a ludźmi”<sup>20</sup>. Jeżeli nawet Bóg jest, to nie działa w czasie, a jedynym Jego objawieniem realnym byłby Chrystus. W tej sytuacji możliwe pozostają tylko trzy drogi kontaktu między Bogiem a człowiekiem: poprzez indywidualne spotkanie (niesprawdzalne), albo przez naturę, gdyż Bóg jako stwórca świata przez naturę właśnie kieruje bytem, albo poprzez cudy, które w gruncie rzeczy według Hobbesa są niemożliwe, gdyż ich po-

<sup>19</sup> Tamże, s. 24.

<sup>20</sup> Tamże, s. 25.

jawienie się zaburzałoby porządek stworzenia (natury). Jest to już perspektywa całkowicie sekularna i zamknięcie koncepcji teologiczno-społecznej w immanencji stworzenia (zerwanie z prawem wiecznym – *lex aeterna*). Nie omawiając oczywiście poglądów Hobbesa i późniejszych, trzeba zwrócić uwagę na dwie sprawy: po pierwsze – argumentacja Hobbesa otwiera drogę dla nowożytnej, racjonalistycznej koncepcji prawa naturalnego. Jest ono dziełem godziwego (prawego) rozumu. Takie subiektywistyczne rozwiązanie proponuje Hugo Grocjusz w słynnej formule *lex naturalis est dictamen recta rationis*... Jako nakaz prawego rozumu prawo naturalne przestaje bezpośrednio odzwierciedlać prawo Boże, chociaż oczywiście Bóg z takim prawem się zgadza. Druga uwaga – w XX wieku, na skutek doświadczeń historycznych i rozwoju refleksji filozoficznej, powstała konieczność przełamania idei czysto sekularnej (era postsekularna). Dlatego najlepszym zakończeniem będą wypowiedzi Piotra Nowaka, który o współczesnej refleksji religijno-politycznej wypowiada się następująco: „Pisząc o teologii politycznej, mam na myśli szczególnie rodzaj namysłu określanego hurtowym i mało precyzyjnym mianem refleksji postsekularnej”<sup>21</sup>. Refleksja postsekularna pojawiła się zatem w XX wieku na skutek antynomii zawartych w idei liberalnej, która zdaje się być – zdaniem Nowaka – niepodważalna, a *de facto* niesie ze sobą nierozwiązywalne antynomie, które przełamać może jedynie myśl filozoficzna. Mówiąc o nierozwiązywalnych antynomiach, Nowak ma zapewne na myśli takie zjawiska, jak konsumizm, zysk, ekonomizm, kontraktualizm, permissywizm moralny itd. Przełamując owe trudności trzeba, zdaniem Nowaka, sięgnąć jednak nie tylko do myśli teologicznej i filozoficznej, ale również do szeroko pojętej humanistyki. Tę dość nowatorską tezę – chociaż oczywiście znaną w wiekach przeszłych – Nowak wyraża następująco: „Często staram się wiązać filozofię z literaturą, gdyż ich wewnętrzne pokrewieństwo wydaje mi się czymś oczywistym. Filozofia i literatura, które swój związek opierają na współmyśleniu fundamentalnych kategorii antropologicznych, wspierają siebie nawzajem, a nie podkopują i kłócą. Jestem przekonany, że dobra literatura to zarazem dobra filozofia. I odwrotnie: fi-

<sup>21</sup> P. Nowak, *Historia...*, dz. cyt., s. 7.

lozofia, a więc czysty, bezinteresowny namysł nad światem, pogłębia literaturę i czyni ją lepszą, „pełniejszą”<sup>22</sup>.

Pozostaje wszak na zakończenie pytanie, czy opisane trzy modele relacji państwo – Kościół wypracowane w pierwszym okresie nadal mogą być przydatne na obecnym etapie rozważań nad teologią polityczną, czy raczej są archeologicznym zabytkiem. Wydaje się, że nadal są bardzo informujące i przydatne, chociaż oczywiście sama literatura dawnej argumentacji będzie ulegała zmianom. Jest to już jednak odrębny temat.

### Bibliografia

- Machiavelli N., *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, w: *Wybór pism*, Warszawa 1972, s. 272-284.
- Nowak P., *Historia Filozofii Politycznej. Część druga*, Warszawa 2016.
- Nowak P., *Wprowadzenie*, w: L. Strauss, J. Cropsey, *Historia Filozofii Politycznej*, Warszawa 2010.
- Scattola M., *Teologia polityczna*, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2011.
- Seppelt Fr., Löffler Kl., *Dzieje Papieży*, tłum. Juliusz Kozolubski, Poznań, 1936.
- Św. Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom. księga VI*, Warszawa 1977.

### Models of Relations between the State and the Church in the Christian Tradition

#### Summary

Referring to the known and developed in Western Europe field of knowledge – political theology, models of relations between the state and the Church in the Christian tradition were presented. The starting point of the discussion is the perspective of temporal life and the eschatological perspective concerning the predicted future life, outlined in the existen-

---

<sup>22</sup> Tamże.

tial situation in which every human being finds himself. The introduction points to the general problem of political theology in the pagan and Christian tradition according to the relationship between St. Augustine and the appearance of Christian theology in the formulation of St. Paul, focused on the transcendence, Redemption and history of salvation.

The central point of the discussion, however, is the description of three models of mutual relations between temporal power (Empire) and spiritual power (Church) in the Christian tradition (ancient and medieval). The emphasis was placed on the doctrinal basis of these concepts, and then on describing the selected realization of these models in the history of the Middle Ages. At the end, the basic premise of modern political theology was emphasized – secularization, as well as a contemporary return to the issues of political theology and the still inspiring role of the three models discussed.

**Key words:** state, Church, Christian tradition, philosophy of law, political theology, secularization