



Horyzonty Polityki  
2014, Vol. 5, N° 12

**WOJCIECH BUCHNER**

Akademia Ignatianum w Krakowie  
Instytut Politologii  
e-mail: wbuchner@op.pl

## **Katolicyzm polityczny i jego wrogowie**

### *Streszczenie*

Artykuł stanowi próbę syntetycznego ujęcia dziejów katolicyzmu politycznego, w których Kościół rzymski zmagał się z władzami świeckimi, co w konsekwencji doprowadzić miało do upadku terytorialnego Państwa Kościelnego. Głębokich przyczyn erozji politycznej władzy papieża poszukuje autor w średniowiecznych sporach o zwierzchność między papieżem i cesarstwem oraz w porażce opcji gibelinijskiej. Późniejsze, nowożytne kryzysy politycznego katolicyzmu, związane z pojawieniem się protestantyzmu, spotykają się z reakcją jezuitów i próbą zachowania przynajmniej części pośredniej władzy papieża w sprawach doczesnych. Epoka absolutyzmu, zwłaszcza za sprawą francuskiego gallikanizmu, przynosi kolejne ograniczenia politycznej władzy Rzymu. Po rewolucji francuskiej Kościół traci ostatecznie możliwość obrony swego państwa, które upada pod presją nowych radykalnych idei i przemocy militarnej.

### **SŁOWA KLUCZOWE**

katolicyzm, papież, cesarstwo, Państwo Kościelne, gibellini, jezuita, władza pośrednia, gallikanizm, absolutyzm, rewolucja

## POLITICAL CATHOLICISM AND ITS ENEMIES

This paper tries to describe synthetically the history of political Catholicism, in a period when the Roman Church had to grapple with the secular powers, leading to the final suppression of the Papal territorial State. It seems that the most significant reasons for this erosion and collapse of the popes' political power can be found in the mediaeval disputes between the papacy and empire, and in the defeat of the Ghibelline standpoint. The subsequent modern crises of political Catholicism – connected with the appearance of Protestantism – coincide with the Jesuit reaction, which tries at least to retain a grain of the indirect political power of the popes. The epoch of absolutism, especially in the form of the French Gallicanism, resulted in the next diminution of the political importance of papal Rome; after the French revolution the Roman Church finally lost the possibility of defending its State, which then fell under the pressure of radical ideas and the military violence.

### KEYWORDS

Catholicism, papacy, empire, Papal State, Ghibellines, Jesuits, indirect power, Gallicanism, absolutism, revolution

Regnum meum non est de hoc mundo.

J 18,36

Papież jest monarchą zarówno na mocy prawa boskiego,  
jak i ludzkiego.

Juan Donoso Cortés

Dzieje katolicyzmu politycznego to nieprzerwane pasmo sukcesów i porażek, wzlotów i upadków. Wydaje się, iż możliwe byłoby napisanie historii Zachodu właśnie z perspektywy politycznej ekspansji Kościoła rzymskiego i kryzysów, w jakich pogrążyły go nieustanne spory z władzami świeckimi. Byłaby to historia, w której niczym w gęstej tkaninie splecione są wątki religijne, polityczne, moralne, filozoficzne, prawne i artystyczne. Pracę taką wykonał już poniekąd Leopold von Ranke w swoim słynnym obrazie papieżstwa. Wszelako jego narracja dociera jedynie do czasów I Soboru Watykańskiego, obejmując długi okres, w którym polityczne role Kościoła były jeszcze czytelne. Mówiąc jednak dziś o katolicyzmie politycznym, wysnuwamy z owej tkaniny jego dziejów przesłanie szczególne: chodzi tu bowiem o retrospektywne postrzeganie politycznych ról Kościoła rzymskiego, które po wielu perypetiach rewolucyjnych w XVIII i XIX

wieku, po zaborze Państwa Kościelnego, dwóch wielkich wojnach i Vaticanum II w XX wieku zmienia się tak raptownie, jak nigdy dotąd w całej jego długiej egzystencji. Dzisiejszy Kościół katolicki odżegnuje się od jasnych osądów politycznych, wystrzega się nazywania po imieniu swoich wrogów. Przełom ten musi budzić zastanowienie historyków, filozofów i politologów, wiąże się bowiem nie tylko z pewnym oczywistym dla badaczy determinizmem historycznym, ale posiada również przesłanki w kreacji zwykle dosyć swobodnej, pejoratywnej wizji Kościoła jako podmiotu działań politycznych w dziejach. Wizja ta ma zazwyczaj tyle wspólnego z prawdą, co czarne legendy, w których zamyśle leży zawładnięcie pamięcią historyczną poprzez szkodliwą dla adwersarza interpretację dziejów.

Refleksja nad nią pozwala na rozpoznanie strategii polemicznych, które kształtują postrzeganie katolicyzmu politycznego i zasilają potencjał krytyczny adwersarzy Kościoła rzymskiego oraz stworzonej przezeń cywilizacji. Wizji takich, jak i dających im pożywkę doktryn, nie brakuje od późnego średniowiecza do chwili obecnej. Krystalizują się one za sprawą ruchów antyklerykalnych, koncyliarnych, husyckich i wreszcie protestanckich, które ostatecznie zrywają ze średniowieczną ideą *monarchia christiana universalis*, a także niszczą dawną metaforę dwóch mieczy [Figgis 1960, s. 84]. Protestancka dyferencjacja wyznaniowa uruchamia następnie proces konfesjonalizacji polityki [Schilling 2010], który przyniesie ponure żniwo wojen religijnych.

Leopold von Ranke twierdził niegdyś, że historyk chce wiedzieć to tylko, *wie es eigentlich gewesen*. Historia idei różni się jednak od historiografii tym, że musi uwzględniać nie tylko powiązanie faktów, lecz również doktryn, koncepcji, a nawet wpływowych historycznie rojeń w rodzaju rozmaitych utopii. Bywa też, że mówiąc dziś o katolicyzmie politycznym i jego dziejowych rolach, wzbudza się także odruch moralistycznej krytyki, jakby w samym tym wyrażeniu ukrywał się nieczysty demon polityki. Tymczasem od średniowiecza aż do *risorgimento* polityczne zaangażowanie papieżstwa nie mogło budzić zdziwienia, zważywszy na fakt istnienia terytorialnego Państwa Kościelnego. Odpowiedzialność polityczna papieży wynikała bowiem wówczas z panowania na danym terytorium, a nie tylko z poczucia moralnej troski za cały rodzaj ludzki. Podwójna funkcja i pozycja biskupów Rzymu jako katolickich pasterzy i władców

Państwa Kościelnego dawała im do ręki argumenty natury politycznej, co z konieczności wymagało od nich realizmu w myśleniu i roztropności w działaniu.

W długowiecznych i mozolnych zmaganiach papieżstwa ze świecką władzą polityczną rzuca się w oczy pewien paradoks. Otóż Kościół, z którego popłynęły wszystkie żywotne soki duchowe zachodniego chrześcijaństwa, był z konieczności – jako *corpus politicum* – partnerem i konkurentem władzy politycznej – najpierw cesarzy, a następnie europejskich monarchów. Niejednokrotnie przyszło mu mitygować ich poczynania. Niejeden raz, jak w czasach Hohenstaufów, wdawał się w wojny z cesarstwem i szukał sprzymierzeńców dla swej polityki, wspierając jednych i zwalczając innych. Dane mu było uczestniczyć w politycznych intrygach i stosować makiaweliczne *arcana imperii*. Głosząc przesłanie miłości i pokoju, Kościół rozgrywał niekiedy partie godne najwyższego podziwu z punktu widzenia racji stanu. Często też musiał naśladować niewyszukane moralnie metody władców świeckich, by nie uszczuplić swojego autorytetu i nie dać się im upokorzyć, a może nawet zniszczyć. Nie wahał się przed użyciem brutalnych środków, by wytępić bandytyzm w swoim państwie, jak to uczynił Sykstus V. Bywało też, że wystawiał do wiatru nawet arcychrześcijańskich władców<sup>1</sup>.

Paradoksem było również i to, że sam Kościół rzymski wytyczył polityczną karierę swoich przeciwników politycznych, tworząc w średniowieczu podstawy zachodniego systemu

---

1 Prawdziwym popisem umiejętności dyplomatycznych papieży było postępowanie Juliusza II wobec króla francuskiego Ludwika XII. Dla papieżstwa główną przeszkodą na drodze do realizacji ówczesnych planów politycznych była Wenecja. Papież zjednał sobie sojuszników, Francuzów i Hiszpanów, zdecydowany pozbyć się ich zaraz po osiągnięciu celu. Dał do zrozumienia Ludwikowi, że zamiast utraconego Neapolu będzie mógł odzyskać od Wenecjan to wszystko, co zagarnęli z jego lenna mediolańskiego. Wplątał do gry nawet Anglię i Hiszpanię i tak oto zawiązano Ligę Cambrai przeciwko Wenecji. Znęcony możliwością wywarcia odwetu za swoje niepowodzenia neapolitańskie, Ludwik XII zmiażdżył wojska weneckie. Wkrótce zrozumiał jednak, że został okpiiony przez papieża, który podpisał odrębny pokój z Serenissimą. Wobec obietnicy królestwa Neapolu, Ferdynand i jego hiszpańskie wojska także zmieniły obóz. Królowi angielskiemu Henrykowi VIII zaproponowano natomiast Guyenne. W ten sposób Juliusz II wygrał wszystkie partie. Szydząc, powiedział: „Nie jestem kapelanem króla Francji!” [por. Daniel-Rops 1960, s. 270].

prawno-instytucjonalnego, słowem, dając im do ręki argumenty w walce z papieżem. Tym samym usilne dążenie papieża do wypracowania polityczno-instytucjonalnej autonomii względem restytuowanego na Zachodzie cesarstwa, zwłaszcza w okresie panowania Hohenstaufów, wykopać miało w dłuższej perspektywie przepaść między *imperium* i *sacerdotium*. Był to ukryty jeszcze wówczas zwiastun porażki katolicyzmu politycznego w późniejszych czasach, gdy wyklarowały się już dostatecznie interesy absolutnych monarchii. Podważono wówczas gibeliską zasadę współdziałania władz *imperium* i papieża, zasugerowaną w V wieku przez papieża Gelazego I w liście do cesarza bizantyjskiego Anastazego.

Doktryna uniwersalnej jurysdykcji papieża, rozwijana w czasach reformy gregoriańskiej i później w epoce *ecclesia triumphans* Innocentego III, przybrała skromniejsze rozmiary wskutek kryzysów, jakie dręczyły Kościół od początku XIV stulecia. W końcu ograniczona została do obrony interesów Państwa Kościelnego naciskanego zewsząd przez racje stanu absolutystycznych potęg, Hiszpanii i Francji. Późniejsze ustępstwa i abdykacje katolicyzmu politycznego na rzecz kompromisów z rzeczywistością przyniosą w naszych skrajnie „odczarowanych” czasach nową retorykę kościelną, która coraz bardziej upodabnia się do retoryki demokratycznego otoczenia. Przynosi to często skutki w postaci eliminacji jasnych i rzeczowych określeń na rzecz ogólnych deklaracji. Wyrazem tego są zmiany w języku papieskich dokumentów. W dzisiejszych czasach przesunięcie to jest już od dawien dawna faktem, akceptowanym nawet przez środowiska katolickie. Niektóre jednak przyjmują je z niechęcią jako historyczne fatum, podobnie jak wycofanie z liturgii języka łacińskiego, inne – wręcz przeciwnie – dostrzegają w politycznej klęsce Kościoła zwycięstwo duchowe idyllicznego chrześcijaństwa bez polityki nad makiawelicznym katolicyzmem politycznym przeszłości.

W tym kontekście rozważań wiele do myślenia daje aforyzm, którym zadziwia nas Nicolás Gómez Dávila, kolumbijski reakcjonista. Stwierdza on zwięźle i niejako wbrew naturalnym skojarzeniom, że „w średniowieczu inteligentnymi obrońcami Kościoła byli gibellini” [Gómez Dávila 2006, s. 79]. Bez wątplenia, dążenie średniowiecznego Kościoła do politycznego i prawnego uniezależnienia się od władzy cesarza stanie się zaczynem procesów sekularyzacji i laicyzacji z chwilą, gdy Lewiatan dostrzeże swoją rację stanu i utraci wiarę,

oddając się bez reszty urzeczywistnianiu własnej potęgi. Oto *casus* Filipa IV Pięknego we Francji na początku XIV wieku, u progu wielkiego kryzysu Miecza i Pastorału. Jeśli więc w istocie owymi inteligentnymi, to znaczy przewidującymi obrońcami papieżstwa byli gibelini, tedy zarzut spowodowania tego kryzysu spadłby na opcję hierokratyczną, która po raz ostatni daje o sobie znać w bulli *Unam Sanctam* Bonifacego VIII. Mimo to papież ten nie walczy już z osłabionym cesarstwem, lecz z królem francuskim, co nie potwierdza jego hierokratycznego stanowiska wobec władzy cesarza, albowiem w gruncie rzeczy piętnuje on „gallikańską pychę”, która ośmieliła się zwrócić właśnie przeciwko prawom cesarstwa:

Nec insurgat hic superbia gallicana, quae dicit, quod non recognoscit superiorem. Mentiuntur, quia de jure sunt et esse debent sub rege Romanorum et imperatore [Ullmann 1988, s. 214].

Pomimo to Klemens V, naciskany przez króla francuskiego Filipa IV, ośmielił się zakwestionować w bulli *Pastoralis cura* uniwersalną jurysdykcję cesarza Henryka VII, unieważniając jego wyrok wydany na króla Neapolu Roberta. Pojawił się zatem precedens.

Wahania teologii politycznej średniowiecza między hierokratycznym monizmem, przyznającym papieżowi oba miecze władzy duchownej i świeckiej, oraz dualizmem, który głosił tezę o wzajemnej niezależności i komplementarności obu władz i z grubsza nawiązywał do pojednawczej koncepcji Gelazego I, to efekt dwojakiej walki między cesarstwem i papieżstwem. Z jednej strony papieżstwo chce być postrzegane jako duchowy i częściowo polityczny suweren chrześcijańskiego Zachodu, z drugiej zaś cesarstwo pragnie zaznaczyć swoją nieodpartą suwerenność polityczną, przy czym nie rezygnuje też z sięgania po argumenty natury duchowej. Taką postawę przyjmował cesarz Fryderyk II. Gibelińska teza, reprezentowana w III księdze *Monarchii* przez Dantego, jest próbą rozwikłania tego dylematu poprzez zapożyczenie od papieżstwa idei *iurisdictio universalis* i zastosowanie jej do uniwersalnego cesarstwa. Ernst Kantorowicz zauważa przy tym, że w średniowieczu obie symboliki, *sacerdotium* i *regnum*, przenikają się wzajemnie, stąd *regnum* uzyskuje wymiar klerykalny, zaś *sacerdotium* wymiar imperialny [Kantorowicz 2007, s. 157]. Ta polemiczna równowaga między cesarstwem i Kościołem ulegnie jednak zaburzeniu. Właśnie u Dantego mamy do czynienia

z kolejnym krokiem w kierunku wyparcia Kościoła z życia politycznego. Obok idei restytucji uniwersalnego cesarstwa rzymskiego pojawia się tu bowiem postulat „wniebowstąpienia” Kościoła jako instytucji również uniwersalnej: słowem, postulat jego wycofania się z polityki doczesnej jako *corpus mysticum* [Ullmann 1985, s. 188]. Powstałe w tym samym czasie traktaty Jana z Paryża, Marsyliusza z Padwy i Wilhelma Ockhama rozbudowują doktrynę subordynacji władzy kościelnej wobec władz świeckich, zwiastując przewlekły kryzys koncyliaryzmu. Niesie on z sobą pierwsze zapowiedzi luterkańskiej doktryny eklezjologicznej, w której Kościół jest pozbawioną głowy i podległą państwu *congregatio fidelium*.

W późniejszym okresie walk między Mediolanem i Florencją procesarscy gibelini z Mediolanu Viscontich postrzegani są przez gwelfickich „republikanów” z Florencji jako tyrani stojący na drodze do wolności obywatelskich. Z czasem Kościół, wspierany przez środowiska gwelfickie, coraz bardziej wdawał się w rozstrzyganie partykularnych opcji rozdrobnionej politycznie Italii, gubiąc niekiedy po drodze swoje uniwersalne powołanie. Bywało tak, że w koniunkturach politycznych późnośredniowiecznej Italii zajmował nawet pozycje prorepublikańskie – oczywiście w ramach logiki sporu z niemieckim cesarstwem. Jak wiadomo, w imię niezależności Italii wikłał się także w rozmaite przymierza i ligi. Zawsze jednak potrafił wskazać swojego wroga i przyjaciela politycznego, sprzymierzając się z aktualnym hegemonem sceny europejskiej. Tak było w przypadku triumfu nad Hohenstaufami, w którym dopomogło mu wsparcie ze strony francuskich Andegawenów.

W późniejszej epoce, na skutek wzmagających się tendencji galikańskich we Francji, rola Kościoła staje się coraz bardziej chwiejna. Jedyną dlań ostoją w tym świecie pozostaje bowiem absolutna monarchia, która coraz silniej zaznacza swoją partykularną *raison d'état*. W sukurs tej tendencji idzie preparowanie w obozie protestanckim czarnych legend Kościoła średniowiecznego, Inkwizycji, zakonu jezuitów etc. Dopóki wszelako katolicyzm przejawia aktywność polityczną jako siła rozjemcza, na przykład w konfliktach między Francją Walezjuszy i Hiszpanią Habsburgów, czy w zagrzewaniu do walki z Turkami, jego autorytet polityczny i moralny wzajemnie się wspierają; idea katolicyzmu politycznego urzeczywistnia się wówczas w subtelnej dyplomacji i funkcji doradczej, pełnionej przy

monarchach przez kościelnych dostojników. Wraz z utratą terytorialnego państwa i wskutek rewolucji europejskich w XIX stuleciu, Kościół przestaje jednak odgrywać wyrazistą rolę polityczną wśród innych państw. Dociekając sensu tajemniczego aforyzmu Gómeza Dávili, można chyba dojść do wniosku, że opcja gibelińska, dostrzegając sakralne walory władzy cesarskiej, nie mogła ich odmówić także politycznej władzy papieżstwa. Nie pozwalała zagubić katolicyzmowi jego formy instytucjonalno-politycznej, reprezentującej wszak osobę Chrystusa i przekształcić Kościoła – zgodnie z oczekiwaniami późniejszych sekt protestanckich – w chrześcijańską, całkowicie apolityczną *congregatio fidelium*, a ostatecznie w szkołkę niedzielną. Tymczasem strona gwelficka usiłowała te walory uszczuplić, odmawiając cesarstwu komplementarnej siły duchowej, którą średniowieczni legiści ubrali w formułę *corpus respublicae misticum* [Kantorowicz 2007, s. 156].

\*\*\*

W czasach nowożytnych, w obliczu konfliktu z protestantyzmem, należało wypracować nowe stanowisko w sprawie politycznej władzy papieżstwa. Pojawi się wówczas jezuicka doktryna „pośredniej władzy papieża *in temporalibus*”. U hiszpańskich i włoskich myślicieli jezuickich, będących wówczas obrońcami Kościoła *ex professo*, wypracowanie takiego stanowiska wynikało nie tylko z potrzeby przeciwstawienia się koncepcjom protestanckim, lecz także z chęci zachowania przynajmniej części dawnej doktryny uniwersalnej jurysdykcji papieskiej. Po bulli *Unam Sanctam* Bonifacego VIII łatwo było dowieść, że papież nie posiada uniwersalnej władzy politycznej, a po schizmie protestanckiej – że nie ma jej *de facto* nawet w kwestiach natury duchowej. Doktryna Grzegorza VII, Innocentego III, Bonifacego VIII musiała w końcu ustąpić miejsca przekonaniu, że katolicyzm polityczny uszczuplił swoje prawo posiadania do terytorium Państwa Kościelnego. Tutaj jednak papież nie czuł się jeszcze zagrożony, bo jak mawiali postglosatorzy: *rex in regno suo imperator*, co miało także zastosowanie do terytorialnego Państwa Kościelnego jako jednego z suwerenów politycznych. I tylko tutaj mógł realnie sprawować swą *potestas directa in temporalibus*. Jezuitom natomiast przypadło



w udziale wykazanie, w jakiej mierze – jeśli w ogóle – sprawuje ją poza swoim dominium.

W początkach XVII wieku doktryna *potestatis indirectae* rozwija się zatem głównie dzięki myślicielom jezuickim. Kardynał Roberto Bellarmino, a także hiszpańscy jezuici, Luis de Molina i Francisco Suárez, mają jednak w tej mierze wiele do zawdzięczenia tradycji tomistycznej. Juan de Torquemada, dominikanin i uczestnik soboru w Bazylei, gdzie zwalczał tezy koncyliarystów, wprowadza bowiem już wcześniej znamiennej formułę *in consequenti*, co ma oznaczać, że papież posiada władzę świecką nie bezpośrednio, lecz na mocy (w konsekwencji) swej władzy duchowej:

Licet non habeat [papa] potestatem regulariter, sive directe, ita plenam in temporalibus sicut in spiritualibus: nihilominus etiam habet potestatem in temporalibus ex consequenti [Torquemada 1698, s. 462].

Idąc tym tropem, Luis de Molina przyznaje otwarcie, że papież nie sprawuje *potestatem directam in temporalibus* i nie może rozsądzać spraw między suwerenami ani też wpływać na ich administrację. Powinien jednak reagować w sytuacji zagrożenia moralności, używając całej swej władzy duchowej<sup>2</sup>. Suárez dodaje jednak, że uznanie całkowitej niemocy prawnej papieża *in temporalibus* byłoby równoznaczne z akceptacją herezji Marsyliusza z Padwy. Argumentuje również, że władza wyłącznie duchowa bez możliwości stosowania przymusu jest nieskuteczna<sup>3</sup>. Jezuici usiłują zatem trzymać się „złotego środka”. Kardynał Bellarmino formułuje tę myśl w taki sposób, że na mocy swej absolutnej władzy duchowej papież posiada w sprawach doczesnych jakąś władzę pośrednią i najwyższą<sup>4</sup>. Ostatecznie, jezuici uznają, idąc za Bellarmino i Suárezem, że władza cywilna podlega władzy duchowej, albowiem obie stanowią części *quasi*-uniwersalnej *respublica Christiana*. Jednym z argumentów za władzą pośrednią jest uznanie Kościoła za *communitas perfecta*, w której nie może brakować

---

2    *Supremum Pontificem... non statim debere gladium temporalem eximere, nisi in mora esset praesens periculum... Via namque ordinarie Supremi Pontificis est usus potestatis spiritualis* [Molina 2011, disp. XXIX, s. 135].

3    *Quia vis directiva sine coactiva inefficax est* [Hoepfl 2004, s. 356].

4    *...indirectam potestatem quamdam, eamque summam, in temporalibus* [Hoepfl 2004, s. 351].

władzy przymusu (*potestas coactiva*). Nie jest to już wszakże dawna idea uniwersalnej jurysdykcji papieskiej, lecz jedynie jej cień. Papieska polityka musi odtąd zadowolić się tym, co dyktuje jej nowy podział w łonie chrześcijaństwa.

W tym miejscu warto może odwołać się do sposobu odczytania owej doktryny „pośredniej władzy” przez krytykę protestancką. Rzadko przywołuje się jako adwersarza jezuitów Tomasza Hobbesa, który w swym kluczowym dziele rozebrał argumenty kardynała Bellarmino. Dowodził tam, że papież jest wprawdzie suwerenem na terytorium własnego państwa, ale wszelkie pretensje do uniwersalnej jurysdykcji papieża należy odłożyć do lamusa historii. W rezultacie papież sprawuje jedynie władzę nauczycielską wobec chrześcijan wyznania katolickiego, jednak nie *de jure divino*, lecz za przyzwoleniem suwerenów politycznych:

Wszyscy pasterze, z wyjątkiem najwyższego, wykonują swe funkcje z mocy uprawnienia, które przynależy władzy suwerena państwowego, to znaczy: wykonują je *jure civili*.

Jedynie na terytorium swojego własnego państwa papież pozostaje suwerenem w obu znaczeniach: politycznym i duchowo-doktrynalnym, jako monarcha i kapłan, dzierży więc i miecz, i pastorał. Tego mu Hobbes nie odmawia, wszelako raptem formułuje znaną doktrynę boskiego prawa królów, co czyni władzę duchowną zakładnikiem państwowego suwerena:

Król natomiast i każdy inny suweren wykonuje swój urząd najwyższego kapłana na mocy bezpośredniego upoważnienia, jakie otrzymuje od Boga, to znaczy: na mocy uprawnienia *danego od Boga*, czyli *jure divino* [Hobbes 1954, s. 485].

Widać wyraźnie, że stanowisko Hobbesa w sprawie relacji między *imperium* i *sacerdotium* jest symetrycznym przeciwieństwem dawnej opcji hierokratycznej – jej odwróceniem na korzyść władzy świeckiej. Papieskie *spiritualia* i *temporalia* przetopione zostały w *regalia* świeckiego suwerena. Pozycja Hobbesa wynika zarówno z opcji protestanckiej (choć wolnej od purytańskiego zelotyzmu), jak i z argumentacji decyzyjonistycznej – mowa jest bowiem o jedności władzy suwerennej. Papiestwo zaś, jako idea polityczna, jest – powiada

Hobbes – „widmem zmarłego rzymskiego imperium, które to widmo siedzi ubrane w koronę na grobie tamtego”, podobnie jak łacina kościelna jest widmem języka cesarzy rzymskich [Hobbes 1954, s. 622]. Dla Hobbesa związek katolicyzmu politycznego z imperium rzymskim jest już martwy, jak martwa jest średniowieczna idea giblińska.

Ten sposób myślenia odezwie się w laickiej i antyklerykalnej epoce oświeconego absolutyzmu, kiedy to krytyki politycznych zaangażowań papieża przybiorą formę bezpośredniego ataku władzy monarchicznej na Kościół. Koronnym przykładem jest antyjezuicka działalność markiza de Pombal, wszechwładnego ministra króla portugalskiego Józefa I. Protestanckie diatryby przeciw papieżowi, a także protestancka wersja doktryny *divine right of kings*, przebijają się konsekwentnie, służąc także umacnianiu absolutyzmu monarchów katolickich. We Francji absolutyzm nie unicestwi wprawdzie katolicyzmu politycznego, ale będzie starał się go pochłonąć i podporządkować: wszak temu właśnie miały służyć cztery artykuły gallikańskie z czasów Ludwika XIV i biskupa Bossueta, popierane także przez jansenistów, zaprzysięgłych wrogów Towarzystwa Jezusowego. Oto kolejny krok ku zepchnięciu papieża z areny politycznej, do którego przyczynia się także upadek arcykatolickiego imperium Habsburgów i potęgi hiszpańskiej. Francuskie interesy po obsadzeniu przez Burbonów tronu hiszpańskiego nie będą już bowiem tak jednoznacznie propapieskie jak to bywało wcześniej w imperium arcykatolickich Habsburgów.

Średniowieczna giblińska idea współdziałania oraz komplementarności *imperium* i *sacerdotium* wypaliła się; atoli w umysłach współczesnych współzależność ta – wbrew metaforze Hobbesa – staje się rodzajem *arrière pensée* przedstawicieli bardzo zróżnicowanych opcji ideowych:

Francuscy nacjonałiści, których charakterystycznym reprezentantem był Charles Maurras, germańscy teoretycy rasy jak Houston Steward Chamberlain, niemieccy profesorowie liberalnej proveniencji jak Max Weber, czy poeci i wizjonerzy panslawizmu jak Dostojewski – wszyscy oni swoje poglądy na katolicyzm opierają na założeniu ciągłości Kościoła katolickiego z rzymskim imperium [Schmitt 2000, s. 86].

Z tego samego przekonania o historycznym powiązaniu katolicyzmu i papieża z pogańskim imperium rzymskim płyną różne

wnioski myślicieli podobnego pokroju, Charlesa Maurrasa i Juliusa Evoli. Rzec by można, że nawiązują oni do tej samej idei giblińskiej. Evola podziela pogląd Maurrasa, że pogański Rzym (rzymskie prawo i władza miecza) stworzyły Kościół katolicki jako *corpus politicum* przeciwko anarchii wczesnego chrześcijaństwa; słowem, że katolicyzm polityczny i chrześcijaństwo to dwie zupełnie różne rzeczy. O ile jednak Maurras dostrzega w hierarchicznym katolicyzmie gwarancję monarchicznego ładu politycznego, o tyle Evola zależność taką wprost odrzuca. Wskrzeszając dawną opcję gibelińsko-imperialną z Dantem w tle, podziela wprawdzie antychrześcijański ateizm Maurrasa, dodaje jednak, że „imperializm katolicki” nie wystarcza; uniwersalizm katolicki nie ma bowiem nic wspólnego z pogańskim uniwersalizmem rzymskim [Evola 2004, p. 170]. Słabość Kościoła katolickiego polega właśnie na tym, że nie jest on w stanie odbudować imperium i powrócić do idei rzymskiego uniwersalizmu, który zniszczyła chrześcijańska anarchia:

W ciągu dwóch tysiącleci Kościół rzymski wykazał się bezpłodnością w adaptacji dziedzictwa rzymskiego, wychodząc od wartości chrześcijańskich, antyimperialnych. [...] Protestantyzm zniszczył zaś wszelkie próby kompromisu Kościoła katolickiego z rzymskością, zaszczipiając zarodki europejskiej dekadencji liberalno-demokratycznej [Evola 2004, p. 70].

Kompromis papieżstwa z królestwem Italii, następnie z protestancką ideą demokracji, próby jednostronnej polityki ekumenicznej, ogłoszenie wolności religijnej, to kolejne kroki w kierunku adaptacji katolicyzmu politycznego do warunków nie tylko akceptowanych dzisiaj przez niektóre środowiska katolickie, lecz także życzliwie przyjmowanych przez jego jawnych wrogów.

\*\*\*

Agonia Państwa Kościelnego w XIX wieku ma wiele odsłon. Bez wątplenia, najważniejszą z nich jest wszakże wpływ idei rewolucyjnych, doktryny suwerenności ludu i samych rewolucji, których pokłosiem było zjednoczenie Włoch. W czasie rewolucji lutowej radykalne idee rozlewają się szerokim strumieniem po Europie, nie

oszczędzając Patrymonium Świętego Piotra. Pius IX ucieka przed nimi z Rzymu, co w kręgach katolickich uchodzi za skandal równy wcześniejszemu internowaniu przez Napoleona I papieża Piusa VI. Zgorszony tym widowiskiem Juan Donoso Cortés krzyczał w hiszpańskich kortalach:

Lud, który może być wszędzie suwerenem, nie może nim być w Rzymie; zgromadzenia konstytucyjne, które mogą istnieć wszędzie, nie mogą istnieć w Rzymie; w Rzymie nie może być więcej władzy ustawodawczej niż władzy ustanowionej! [J. Donoso Cortés 2002, p. 27]

W *Syllabus errorum*, dołączonym do encykliki *Quanta cura* z 1864 roku, Pius IX przypomina katolikom, że winni trzymać się „nauki o świeckiej władzy Biskupa Rzymskiego” [IX, LXXVI]. Cóż z tego, skoro świat, nawet katolicki, nie chce tego usłyszeć.

Późniejszy katolicyzm polityczny nie był już w stanie bronić się przed demokracją, która zniszczyła jego państwo. Tę zaś zaczęto nawet zalecać katolikom *ex cathedra*. Póki co nieśmiało, jako propozycję zainicjowania chrześcijańskiej demokracji. W tym sensie wielka przepaść dzieli encyklikę *Quanta cura* od *Graves de communi*. W tej ostatniej, powiada Maurras, cytując opinię pewnego środowiska katolików francuskich, „Papież przełknął słowo i zapewne przełknie rzecz samą” [Maurras 1986, s. 33], co faktycznie nastąpiło później. Wydaje się, że dzisiaj niewielu katolików odczuwa to jako porażkę. Pisząc o państwie chrześcijańskim we wcześniejszej encyklice *Immortale Dei*, tenże Leon XIII przypomina z goryczą o „warowni niezawisłości”, którą dzięki szczególnej opatrności Boga duchowna zwierzchność Kościoła „otrzymała w świeckiej koronie państwa kościelnego” [1995, s. 9].

Korona spadła. Im słabszy politycznie stawał się Kościół, tym bardziej nasilały się wrogie mu tendencje i oskarżycielskie tony, tym potężniejsze stawało się także laickie państwo – najpierw absolutystyczne, potem zaś wyrosłe z rewolucji francuskiej państwo demoliberalne. Juan Donoso Cortés sformułował wówczas prawo, zgodnie z którym temperatura polityczna jest odwrotnie proporcjonalna do temperatury religijnej [Donoso Cortés 2002]. Im słabsze były wpływy Kościoła, tym bliższe stawało się widmo rewolucji. Monarchia podzieliła losy Kościoła: najpierw papieństwo i cesarstwo wpadły w sidła zastawione przez Filipa IV i monarchie absolutne, potem – Kościół

rzymski i monarchie uległy rewolucjom XVIII i XIX wieku. Wprawdzie papieżstwo przetrwało do dziś, jak i jedyna, już tylko z nazwy, monarchia katolicka w Hiszpanii, lecz obie władze spotkał ten sam los: utraciły swoją siłę polityczną, *auctoritas*, to znaczy możliwość desygnowania wroga i wymuszenia posłuchu dla swych decyzji. I nie chodzi tu już o władzę w sensie pozytywnym, tę bowiem utraciły dawno i nieodwołalnie, lecz o samą negatywną władzę sprzeciwu wobec tendencji, które z dnia na dzień przybliżały ostateczną klęskę dawnego przymierza Ołtarza i Tronu, a współcześnie wykreowały nowe państwo bez religii publicznej. Laickie państwo demokratyczne nie zna już dawnych ograniczeń w postaci władzy Kościoła. Odbiera mu nawet prawo osądu wielu kwestii moralnych. W państwie tym sama sugestia o politycznym zaangażowaniu Kościoła rzymskiego, o jakiejś jego *vis coactiva*, wydaje się skandalem, przypominając nam o zabobonnym, oświeceniowym wezwaniu klasyka: *écrasez l'infâme!*

#### BIBLIOGRAFIA

- Daniel-Rops, H., 1960, *L'Église de la Renaissance et de la Réforme. Une ère de renouveau: La réforme catholique*, Librairie Arthème Fayard, Paris.
- Daniel-Rops, H., 1961, *L'Église de la Renaissance et de la Réforme. Une révolution religieuse: La réforme protestante*, Librairie Arthème Fayard, Paris.
- Dante Alighieri, 1999, *Monarchia*, ed. Garzanti, Milano.
- Dickens, A.G., 1968, *The Counter Reformation*, ed. By Thames and Hudson, London.
- Donoso Cortés, J., 2002, *Discursos políticos. Discurso sobre la dictadura*, editorial TECNOS, Clásicos del pensamiento 150, Madrid.
- Evola, J., 2004, *Imperialismo pagano*, edizioni Mediterranee, Roma.
- Figgis, J.N., 1960, *Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Torchbook ed., New York.
- Figgis, J.N., 1994, *The Divine Right of Kings*, Thoemmes Press, Bristol.
- Friedrich, C.J., 1952, *The Age of Baroque 1610-1660*, Harper and Row, New York.
- Gómez Dávila, N., 2006, *Następne scholia do tekstu implicite*, przekł. K. Urbanek, wyd. Furta Sacra, Warszawa.
- Hobbes, T., 1954, *Lewiatan*, przekł. C. Znamierowski, PWN, Warszawa.
- Höpfl, H., 2004, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Kantorowicz, E.H., 2007, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Leon XIII, 1995, encyklika *Immortale Dei*, Przeorat Matki Boskiej Fatimskiej, Katowice.
- Leon XIII, 2003, encyklika *Graves de communi*, wyd. TE DEUM, Warszawa.
- Malia, M., 2008, *Lokomotywy historii, Zwroty w dziejach i kształtowanie nowoczesnego świata*, przekł. M. Grabska-Ryńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Marsyliusz z Padwy, 2006, *Obrońca pokoju*, przekł. W. Seńko, wyd. Antyk, Kęty.
- Maurras, Ch., 1986, *Mes idées politiques*, ed. Albatros, Paris.
- Molina, L., 2011, *De iustitia et iure*, published by Nabu Press, United States.
- Ockham, W., 2005, *Dialog*, przekł. J. Surzyn, wyd. Antyk, Kęty.
- Pius IX, 2002, encyklika *Quanta cura*, wyd. TE DEUM, Warszawa.
- Ranke, L. von, 1981, *Dzieje papieżstwa w XVI-XIX wieku*, PIW, Warszawa.
- Schilling, H., 2010, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, przekł. J. Kałużny, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Schmitt, C., 2000, *Teologia polityczna i inne pisma*, przekł. M.A. Cichocki, wyd. Znak, Kraków.
- Schmitt, C., 2008, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker und Humblot GmbH, Berlin.
- Suárez, F., 1944, *The Classics of International Law. Selections from Three Works of Francisco Suárez*, ed. J. Brown Scott, Oxford and London.
- Torquemada, J. de, 1698, *De Potestate Papali*, w: Rocaberti, J.T., *Bibliotheca Maxima Pontificia*, vol. XIII, Roma.
- Ullmann, W., 1985, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, przekł. J. Mach, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.
- Ullmann, W., 1988, *Law and Jurisdiction in the Middle Ages*, ed. George Garnett, London.
- Wright, J., 2004, *Jezuici. Misje, mity i prawda: między hagiografią a czarną legendą*, przekł. P. Chojnacki, wyd. Amber, Warszawa.