

## **EKLEZJOLOGIA A TEORIE PAŃSTWA: NIEUNIKNIONY KONFLIKT**

Debata nad naturą Kościoła (czyli eklezjologią) odgrywała ważną rolę w rozwoju państwa od Średniowiecza po czasy współczesne. Monarchowie określali i powiększali swą władzę poprzez naśladowanie Kościoła i sprzeciwianie się mu. Twórcy prawa kanonicznego i teologowie stworzyli wiele koncepcji, które wykorzystana została później myśl polityczna. Historyk Ernst Kantorowicz wykazał to jasno na przykładzie doktryny „dwóch ciał króla”, której korzeni należy szukać w teologicznej refleksji nad dwoistą naturą Chrystusa. Śmiertelnemu ciału króla przeciwstawia się ciało polityczne, w postaci woskowej maski wyrażającej jego nieśmiertelność. Dlatego przy zgonie monarchy można krzyknąć: „Umarł król, niech żyje król!”, dla wyrażenia, że król nigdy nie umiera.

W XVII wieku na modelu niebiańskiego dworu i szczęśliwości wybranych została oparta koncepcja monarchy, która upodabnia chwałę tego ostatniego do chwały Bożej<sup>1</sup>. Ale debata eklezjologiczna mogła także wywołać niepokój w państwie. Czy porównywanie Kościoła i państwa bierze się stąd, że o Kościele myślano początkowo w kategoriach zaczerpniętych z polityki? Czy eklezjologia jest pierwsza? Czy też przeciwnie, poprzedza ją myśl polityczna? Trzy rzeczywistości: ciało, państwo i społeczeństwo, wykorzystywane do opisywania Kościoła przez analogie, pozwolą rzucić na te sprawy nieco światła.

### **Analogia ciała**

Myślenie o Kościele jako o ciele może prowadzić do wielu prezentacji tej pierwszej analogii. Pismo święte proponuje kilka możliwości, kładąc za każdym razem akcent na inny aspekt. Wystarczy porównać różne sposoby wykorzystania tej analogii przez świętego Pawła.

<sup>1</sup> E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, Paris, 1989; J. R. Armogathe, *Gloire du ciel, gloire des hommes*, W: C. Mozarelli (wyd.), *Reppublica e virtù. Pensiero politico e monarchia cattolica fra XVI e XVII secolo*, Milano 1995.

## Jedność

Posługuje się nią przede wszystkim, by zilustrować różnorodność darów duchowych, posług i działań Ducha, który niemniej pozostaje ten sam. Kładzie akcent na pluralizm funkcji i na jedność Ducha. „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne są też rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich” (1 Kor 12, 4). „Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem” (1 Kor 12, 12). Nie chodzi więc o zwykłą komplementarność, albo o chrześcijańską wersję apologu o częściach ciała i żołądka, który Agrippa Menenius wygłosił podczas secesji rzymskich plebejuszy na Awentynie: ciało nie może istnieć bez jakiegokolwiek z jego części. Chodzi w pierwszym rzędzie o jedność, jaką stanowi ciało Chrystusa, a następnie o tę jedność, jaką tworzą ci, którzy spożywali to ciało i którzy — stając się sami ciałem Chrystusa — należą odtąd do Pana. Jedność chrześcijan w Eucharystii czyni z komplementarności funkcji i darów wyraz tej samej miłości. „Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało” (1 Kor 10, 16-17). Nasza jedność z Chrystusem musi więc być rozumiana w bardzo realistyczny sposób; jesteśmy naprawdę Jego członkami, a chrześcijanin, który grzeszy przeciwko własnemu ciału, rani ciało Chrystusa w jego dwojakiej postaci: boskiej i eklezjalnej. Grzech jako rana zadana ciału Chrystusa, nie jest równoznaczny z przestępstwem lub zbrodnią — ranami zadanymi ciału społeczeństwa. Nawet gdyby chodziło o identyczne czyny, sprzeciwienie się ogólnej woli, która nie jest, ściśle rzecz biorąc, osobą, nie oznacza zadania rany ciału Chrystusa, zmarłego z powodu naszej odmowy miłości.

W Liście do Efezjan chodzi także o organiczną jedność, ale w innym sensie. Również tutaj Apostoł przypomina podział darów, dokonany przez Chrystusa: apostołowie, prorocy, ewangeliści, pasterze i nauczyciele. Ale cielesna metafora zostaje tu wzbogacona o ideę wzrostu i awansu. Pan przysposabia „świętych do wykonywania posługi celem budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 12). Model cielesny wskazuje ostateczny cel, który nie został jeszcze osiągnięty. Jest podporządkowany idei pełni.

Jedność ciała zapewnia mu miłość. Miłość jest bowiem jedno-

ścią i niepodzielnością zarówno dla świętego Pawła (1 Kor 6, 17): „Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem”, jak i dla świętego Jana (J 17, 11 oraz 21—23): „Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno”. Komplementarność charyzmatów ma więc jedynie sens w powiązaniu z jednością, w jaką włącza nas Chrystus. Aby dobrze zrozumieć, że ta jedność nie jest zamknięta, ale wznosi się ku pełni — kiedy wszyscy staną się wszystkim w Chrystusie i będą się wzajemnie miłować, Chrystus będzie widziany „jako prawdziwy Obraz, jakim jest” i wszyscy zobaczymy się „w Jego obrazie i na Jego obraz”<sup>2</sup> — musimy uzupełnić analogię Kościoła jako jedności ciała Chrystusa analogią Chrystusa jako Głowy, która kładzie akcent na ruch.

### Chrystus jako Głowa

Idea budowania ciała Chrystusa zostaje sprecyzowana w Liście do Efezjan w następujący sposób: „Natomiast żyjąc prawdziwie w miłości sprawmy, by wszystko rosło ku Temu, który jest Głową — ku Chrystusowi” (Ef 4, 15). Model cielesny oznacza więc nie osiągnięty jeszcze cel. Czy polityczna interpretacja tej metafory ma sens?

W wydaniu *Lewiatana* Hobbesa z 1651 roku rycina ukazuje monarchę w koronie, z głową człowieka, ale ciałem złożonym z wielu ludzi, widzianych od tyłu. Zdają się oni wspinać ku głowie, na którą patrzą. Monarcha w jednej ręce trzyma szpadę, a w drugiej biskupi pastorał. Duszą tego sztucznego człowieka, stworzonego, by bronić ludzi naturalnych, jest najwyższa władza. Jego stawami są urzędnicy. Hobbes, przywiązany do Kościoła anglikańskiego, który wyłonił się z dziesięciolecia politycznej i eklezjologicznej kontestacji, wyjaśnia, że „Kościół jako jedna osoba jest tym samym co państwo chrześcijan, zwane państwem dlatego, że składa się z ludzi połączonych w jedno w osobie ich suwerena; zwie się zaś Kościołem dlatego, że składa się z chrześcijan złączonych w jedno w osobie suwerena chrześcijańskiego”<sup>3</sup>.

Sugerowanie, że suweren jest dla poddanych dokładnym odpowiednikiem Chrystusa jako głowy Kościoła, sprowadza Kościół — w wersji anglikańskiej w Anglii czy gallikańskiej we Francji — do roli części państwa, podporządkowanej jego autorytetowi, co

<sup>2</sup> E. Martineau, *Deux clefs de la chronologie des discours pascaliens, XVIIe siècle*, Paris 1994, ss. 695-729.

<sup>3</sup> Tomasz Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego* (tłum. Czesław Znamierowski), Kraków 1954, s. 347.

odbiera mu funkcję wyraziciela wiary, nadziei i miłości Chrystusa. Państwo nie może zawładnąć całkowicie pojęciem zbawienia, bez podjęcia ryzyka ograniczenia wolności. Polityczna interpretacja metafory Chrystusa jako Głowy zniekształca więc eucharystyczną komunie, wpisując ją w system władzy, w którym nie ma już nic do roboty, i czyniąc z Kościoła — przez analogię — zwykłą hierarchię, jaką możemy spotkać w innych zespołach urzędników. Kościół jest w świecie, nie będąc z tego świata. Komunia eucharystyczna czyni z nas świętych, braci Chrystusa, a nie ludzi poddanych Jego władzy. Umywanie nóg, Męka pokazują nam w sposób wystarczający, że nie chodzi o władzę, ale o miłość.

Temu właśnie służy podjęcie w Liście do Efezjan metafory ciała, ale tym razem w kontekście matrymonialnym. Nie chodzi już o współistnienie członków, o ich przynależność do tego samego ciała, ale o jedność dwóch ciał. Wezwanie adresowane do mężów kończy się analogią do relacji: Chrystus — Kościół (5, 22-23), którą św. Paweł tłumaczy na swój sposób. „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (5, 32).

W Liście do Kolosan, Chrystus jest także dwukrotnie określany jako Głowa: „Głowa Ciała — Kościoła” (1, 18), ale także „Głowa Wszelkiej Zwierzchności i Władzy” (2, 18). Analogia do części ciała nie jest już tutaj dalej rozwijana. Wielu politycznych teoretyków władzy prawa boskiego będzie interpretowało w ten sposób Pawłowe *non est potestas nisi a Deo* (nie ma innej władzy, jak pochodząca od Boga), czyniąc z króla przedstawiciela głowy boskiej i mieszając raz jeszcze władzę ludzką z komunią eucharystyczną, czyli rzeczywistą obecność Chrystusa w Jego Kościele.

W ten sposób, wychodząc od sugestywnej analogii do ciała, która nie wystarczy jednak do przedstawienia relacji zachodzącej między Kościołem i Chrystusem, teoretycy monarchii absolutnej uzasadniali niebezpieczny zwyczaj określania króla jako głowy „mistycznego ciała królestwa”. Ten obraz bowiem nie tylko nie da się zbyt łatwo przenieść do polityki, ale jest niekompletny z eklezjologicznego punktu widzenia — bez teorii rzeczywistej obecności. Możemy wyobrażać sobie Kościół jako ciało w oparciu o komplementarność funkcji albo o jedność członków (komunie). Ale jeśli głowa nie może być się bez ciała, to nie można tego powiedzieć o Chrystusie i Kościele. Modelu jedności trzeba by szukać w Trójcy Świętej. Nie chodzi już o użycie metafory, ale o dotarcie do źródła, by zrozumieć, czym jest Kościół i czym powinien być: komunią oraz wejściem w pełnię życia Bożego.

## Miasto

Inna tradycyjna analogia porównuje Kościół z miastem. Z etymologicznego punktu widzenia, Kościół — *ecclesia*, oznacza zgromadzenie, ale zgromadzenie szczególne, związane z powołaniem wszystkich ludzi do zbawienia<sup>4</sup>. Pojęcie miasta nie jest natomiast pozbawione dwuznaczności, zależnie od tego, czy nadaje się mu treść polityczną, czy też nie.

W Starym Testamencie podbój ziemi Kanaan przynosi Izraelowi, jako dar Boży, miasta, domy i plantacje. Ale miasto, dar Boży, jest także zdolne do generowania zła. Może być miejscem korupcji, tak jak miasto wielkiego Króla (por. Ps 48, 4), miejscem zgromadzeń kultowych plemion i znakiem jedności całego ludu (por. Ps 122, 3). Analogia dwóch miast wywodzi się z przeciwstawienia Babilonu i Jerozolimy, cytadeli pysznych (Iz 25, 2; 26, 5) i warownego grodu — schronienia ludu Bożego, który tworzą pokorni. *Apokalipsa* i *Listy świętego Pawła* powracają do tego przeciwstawienia w perspektywie eschatologicznej. *Apokalipsa* zapowiada upadek Babilonu (17, 1-7; 18; 19, 2), podczas gdy w odpowiednim czasie Jeruzalem Nowe zstąpi z nieba na ziemię, aby zebrali się w nim wszyscy wybrani (21). Ochrzczeni już się do niego przybliżyli (por. Hbr 12, 22), ponieważ jest to ich ojczyzna (por. Flp 3, 20). Górne Jeruzalem jest już ich matką (Ga 4, 25), a to dlatego, że tu na ziemi nie mają trwałego miasta, ale szukają tego, które ma przyjść (Hbr 13, 14).

Czynienie z Kościoła miasta może mieć wyłącznie sens eschatologiczny: w ten sposób określa się Jeruzalem, które ma przyjść. Metafora miasta nie wnosi więc nic nowego do pojęcia Kościoła.

A można też rozpatrywać miasto w greckim sensie *polis*, czyli politycznej wspólnoty złożonej z obywateli. Wówczas będzie mowa o granicach, o warunkach przyjęcia i przynależności, o prawach i obowiązkach, o urzędnikach, wewnętrznej hierarchii, itp. W tym przypadku czynienie z Kościoła miasta oznacza położenie nacisku na *res publica christiana*, na sprawowanie władzy i stosunki pomiędzy miastem a tym, co jest poza jego granicami, czyli nieprzyjacielem.

Pojmowanie Kościoła jako państwa może doprowadzić do zainteresowania się eklezjalnym obywatelstwem jego członków i ich przynależnością do państw ziemskich. Nieznany autor *Listu do Diogneta* z końca II wieku opisał chrześcijan w następujący spo-

<sup>4</sup> Por. H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1933, s. 39.

sób: „Mieszkają w miastach helleńskich i barbarzyńskich, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swym postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą. Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną. (...) Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. Słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawo”<sup>5</sup>.

Obywatelską metaforę odnajdujemy już pośrednio u świętego Pawła, gdy pisze, że jesteście współziomkami świętych. W *Liście do Diogneta* metafora ta czyni z chrześcijan pariasów. Prowadzi jednak do innej cielesnej analogii: już nie głowa—ciało, ale ciało—dusza. Jednym słowem: czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie. Duszę znajdujemy we wszystkich członkach ciała, a chrześcijan w miastach świata. Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała; i chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata”<sup>6</sup>. Kościół jest więc państwem, które góruje nad wszystkimi innymi — nie jak Rzym Aeliusa Aristide’a, państwo, które zawiera wszystkie inne, przyznając własne obywatelstwo niektórym z ich obywateli — ponieważ jego cel i natura są inne. Kościół jest więc państwem, którego instytucje przystosowują się w sposób obojętny do specyfik właściwych wszystkim ziemskim państwom, nie ogranicza się jednak do granic Cesarstwa. Metafora nie dotyczy tak bardzo wewnętrznej organizacji państwa, co obywatelstwa. Aktem nabycia obywatelstwa jest chrzest.

Święty Augustyn podjął we właściwy sobie sposób, w *Państwie Bożym*, tę różnicę górującą nad ludzką różnorodnością: „choć żyje na świecie tyle tak wielkich narodów, mających różne zwyczaje i obyczaje, tudzież odznaczających się ogromną różnaitością języków, broni i odzieży, to jednak utworzyły się pośród nich nie więcej jak dwie odmiany ludzkiej społeczności, które stosując się do naszych Pism, możemy słusznie nazywać dwoma państwami. Jedno z nich jest, naturalnie, państwem ludzi chcących żyć podług ciała, drugie — państwem ludzi chcących żyć podług ducha. Każde z nich pragnie żyć w odpowiednim dla siebie pokoju” (XIV, 1).

Święty Augustyn kładzie nacisk na rozwój dwóch państw, Bożego i ziemskiego, w historii zbawienia. Ale państwo nie było pierwsze, albowiem w obydwu przypadkach stworzyła je miłość. „Dwie miłości więc powołały dwa państwa: miłość własna, po-

<sup>5</sup> *List do Diogneta*, 5, 4-10 (przekład polski: Apologeci Greccy II wieku, POK 18, Poznań 1935).

<sup>6</sup> Tamże, 6, 1-3.

sunięta aż do pogardy Boga, powołała państwo ziemskie; miłość Boga zaś posunięta aż do pogardzenia sobą, powołała państwo niebieskie. Pierwsze szuka chwały w sobie, drugie w Panu. Bo pierwsze pragnie ją zdobyć u ludzi, dla drugiego zaś najwyższą chwałą jest świadek jego sumienia, Bóg" (XIV, 28). Państwo Boże jest jedno, ale jedna część pielgrzymuje (to my) i jest związana z państwem ziemskim, zaś druga (już osiadła u boku Boga) pomaga nam swymi modlitwami i dobrymi uczynkami. Chęć przynależenia, lub nie, do Boga jest istotą różnicy pomiędzy dwoma państwami. Jedni są przywiązani do Boga, Dobra wspólnego wszystkich, do Jego wieczności i Jego prawdy; inni, rozmiłowani we własnym „ja”, dają się ponieść pysze. Państwo ludzi znajduje swą zapłatę na ziemi, ale jest to dobro kruche, tymczasowe, źródło wojen, podczas gdy państwo Boże zmierza do wiecznego pokoju.

Augustyński dualizm staje się ryzykowny, jeśli chcemy go przekształcić w paralelizm. Nie oznacza on, ściśle rzecz biorąc, rozróżnienia pomiędzy ziemią i niebem, albowiem Augustyn ukazuje pierwszą zasadę dwóch państw poprzez podział aniołów. Jeśli kochamy Boga ponad wszystko, możemy wejść do państwa Bożego już tu na ziemi. Zważywszy, że jest ono częścią ludzkości (a widzimy, że nie ogranicza się tylko do tego), państwo Boże przenika do tego świata poprzez wygnanie, czasami pełne przesładowań. Do starć pomiędzy państwem Bożym i państwem ludzi dochodzi w tym świecie. Ta walka nie sprowadza się do rozróżnienia pomiędzy ziemskością i duchowością. Walka dwóch państw rozgrywa się we wnętrzu każdego człowieka i nie ma nic wspólnego z polityką. Nie jest walką dwóch władz. Państwo Boże nie jest także, ściśle rzecz biorąc, tym, co nazywamy Kościołem, albowiem Augustyn mówi o nim także przy okazji historii Izraela. Wieloznaczność pojęcia „świat” utrudnia czasem posługiwanie się tym terminem: to, co ziemskie, może być zarówno tym, co jest tu, na ziemi, jak i tym, co odwraca się od Boga. Augustyn podkreśla w pojęciu państwa podział, niewidoczną granicę, która przebiega przez historię zbawienia, a nie aspekt czysto polityczny. Zresztą precyzuje: „Czy mówi się o domu Bożym, świątyni Bożej czy państwie Bożym, jest to jedno i to samo” (1, 15. 20). Jak wyjaśnia kard. H. de Lubac, św. Augustyn czerpie symbole z Pisma świętego (Babilon i Jerozolima), a analogie ze słów, które służyły Rzymianom do określania rzeczywistości ludzkiej i ziemskiej<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Por. H. de Lubac, *Augustinisme politique, Theologies d'occasion*, Paris 1984, ss. 255-308 i notatki (s. 264-277) na temat Państwa Bożego.

## Spółeczeństwo

Kościół mógł być wreszcie okreśłany jako *societas*. U św. Augustyna to określenie jest równoznaczne z *communio*: Eucharystia stanowi *societas ipsa sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta* — społeczeństwo świętych, w którym goszczą pokój oraz pełna i doskonała jedność (1, 16, 17). Obydwa państwa są „mistycznymi społeczeństwami (...), tajemnie zamieszanyymi w historię i będącymi — z racji swej natury — przeciwnikami”. W tym przypadku, społeczeństwo nie może być rozumiane w sensie politycznym.

Jak się to ma do pojęcia „społeczeństwa prawnie doskonałego” (*societas juridice perfecta*), używanego przez jezuitę kardynała R. Bellarmina na określenie Kościoła? „Przez to sformułowanie, które nigdy nie pretendowało do rangi teologicznej definicji bądź duchowej oceny (!), Kościół stwierdzał, że jako widzialny organizm ma trzy cechy właściwe każdemu społeczeństwu: własny cel, członków zdolnych wypełnić ten cel oraz łączącą ich władzę”<sup>8</sup>. Kościół manifestował w ten sposób swą wolę niezależności: „Wyrażając w ten sposób odmowę bycia jedynie trybikiem państwa, utrzymywał wyższą zasadę uniwersalizmu i wolności duchowej, wbrew często spotykanej tendencji państw do dominowania nad całą osobą ludzką...” Chodzi tu o określenie prawnicze, które dotyczy jedynie Kościoła widzialnego w jego relacji ze społeczeństwami politycznymi. Nie można go porównywać do deklaracji o „ciele mistycznym”.

Analogia ta odnajduje swój sens w eklezjologii rozwijanej od r. 1510 przez dominikańskiego kardynała Kajetana w bataliach przeciwko paryskim teologom gallikańskim, a nieco później przeciwko Lutrowi. Kościół jest miastem, stolicą, *res publica christiana*<sup>9</sup>. Jest społeczeństwem opartym na prawie Bożym poprzez Pismo św. oraz na wewnętrznej spójności, sakramentach i miłości. Eklezjologia wchodzi naprawdę w skład teologii i wykracza poza samo tylko prawo kanoniczne. Kościół jest więc doskonałym i nieujarzmionym państwem monarchicznym, w którego definicji hierarchiczny porządek w podporządkowaniu się głowie jest ważniej-

<sup>8</sup> Tamże, s. 263, notatka końcowa. H. de Lubac cytuje interpretację sformułowania Bellarmina, dokonaną przez Congara: „społeczeństwo kompletne, posiadające wszelkie środki własnej egzystencji”.

<sup>9</sup> Por. J. R. Armogathe, *L'ecclésiologie de Cajetan et la théorie moderne de l'Etat* w: B. Pinchard i S. Ricci (red.), *Rationalisme analogique et humanisme théologique. La culture de Thomas de Vio „II Gaetano”*, Napoli 1993, ss. 171-182.



szy niż kontakty między jego członkami. Odtąd przeważa już koncepcja Kościoła jako społeczeństwa, „doskonałej społeczności” To nadprzyrodzone społeczeństwo jest doskonałe, tzn. obdarzone autorytetem niezbędnym do osiągnięcia celu, którym jest doprowadzenie ludzi do zbawienia. Jezuicki teolog hiszpański, F. Suarez dodaje do czterech tradycyjnych właściwości Kościoła: jedności, świętości, katolickości i apostołstwa — świetne zarządzanie, wynikające z doskonałej jego organizacji<sup>10</sup>.

Pojmowanie Kościoła jako doskonale zhierarchizowanej społeczności ma jednak tę wadę, że spycha miłość na dalszy plan. Taka nowatorska koncepcja dała papieżowi potężną broń w trudnych czasach. Uczyniła także z Kościoła fascynujący model, który wkrótce okazał się niemożliwy do przyjęcia dla dążących do absolutyzmu monarchii. Pierwszymi obiektami ich ataków stały się więc papieżstwo i katolicyzm. Intelktualne zmagania były wyjątkowo ostre na początku XVII wieku. Bellarmin był atakowany nie tylko przez Paolo Sarpiego, obrońcę praw Republiki Weneckiej, ale także przez króla Anglii Jakuba I, a następnie przez Hobbesa. Stawką było domaganie się przez państwo pełnej suwerenności wobec Kościoła<sup>11</sup>. Walka przeciwko „doskonałej społeczności” eklezjalnej była prowadzona zarówno przez monarchię anglikańską, dążącą do absolutnej władzy i kontroli nad Kościołem narodowym, jak i przez patriotyczną, arystokratyczną i katolicką republikę Wenecji. W pierwszym przypadku chodziło o monarchię dążącego do uniezależnienia swego autorytetu, a zarazem pragnącego, by był on podobny do autorytetu papieża; w drugim o państwo pretendujące do bycia doskonałym społeczeństwem dzięki połączeniu trzech systemów politycznych: monarchy z dożą, arystokracji z senatem, demokracji (szlacheckiej) z wielką radą.

Przyjęcie tego modelu eklezjologicznego pozwoliło (zwłaszcza po rewolucji angielskiej z 1688 roku) skojarzyć — w ówczesnych polemikach politycznych, a następnie w historiografiach o inspiracji liberalnej i protestanckiej, angielskiej lub niemieckiej — absolutyzm i katolicyzm, obierając za patronów tego *quasi* współczesnego związku Filipa II i Ludwika XIV. Zakładało to dyskretne pominięcie milczeniem pewnej różnorodności praktyk politycznych, istniejących w historii krajów katolickich, nie mających nic wspólnego z absolutyzmem: Cesarstwo Rzymskie Narodu Nie-

<sup>10</sup> Por. F. Suarez, *De fide*.

<sup>11</sup> Por. J.-R. Armogathe, *Bellarmin, Sarpi et Hobbes: l'interpretation politique des Ecritures* w: G. Canziani i Y. Ch. Zarka (wyd.), *L'interpretazione nei secoli XVI i XVII*, Milano 1993, ss. 537-547. Zarówno Sarpi, jak i Hobbes, odrzucają teorię dwóch mieczy.

mieckiego, miasta—państwa, takie jak: Republika Wenecka, religijne konfederacje miejskie Ligi we Francji. Oznaczało to także szybkie wymazanie z pamięci faktu, że zasada bliska wielkim, średniowiecznym zgromadzeniom zakonnym: „to, co dotyczy wszystkich, musi być przez wszystkich zaakceptowane”, nie przeszła bez echa w zgromadzeniach przedstawicielskich w XIV i XV wiekach.

Tak więc polityczny model koncepcji *societas* posłużył do określenia widzialnego Kościoła. Z kolei Kościół został politycznie przeniesiony na grunt nowo — powstających, współczesnych państw. Wynikł z tego zarówno konflikt między Kościołem i państwami, jak i rozwój myśli politycznej Kościoła. Ale ta myśl nie starała się oddać tego, czym jest Kościół w całej swej złożoności:

„Na obraz Chrystusa, który jest jego Założycielem i Głową, Kościół stanowi jednocześnie drogę i cel: jest jednocześnie widzialny i niewidzialny, doczesny i wieczny, (...) zarazem grzeszny i święty... Odpierając anarchistyczne koncepcje, które widzą Kościół nadprzyrodzony jedynie w «Kościele Świętych», niewidzialnym społeczeństwie, będącym czystą abstrakcją, nie należy popadać w drugą skrajność. Kościół w swej widzialnej postaci jest także abstrakcją, a nasza wiara nie powinna rozłączać tego, co Bóg od początku złączył”<sup>12</sup>.

Nawet Kościół „widzialny” wymyka się utartym normom politycznym i nie da się sprowadzić do klasyfikacji ustrojów. Teolodzy przeciwni afirmacji autorytetu Rzymu we współczesnych czasach starali się za wszelką cenę wykazać, że Kościół jest monarchią wyposażoną w zgromadzenie przedstawicielskie, nadrzędne w stosunku do papieża, w Sobór Powszechny. Apogeum tych tez wiąże się z soborem w Bazylei (1431—1437), ale ten argument — chociaż ostro zwalczany przez teologów popierających Stolicę Apostolską — pozostał przez długi czas w arsenale prawników i gallikańskich duchownych, którzy nie omieszkali wykorzystać go w XVII i XVIII wieku podczas sporów pomiędzy Ludwikiem XIV i papieżami, zwłaszcza gdy sprawa jensenistów doprowadziła do odrodzenia gallikanizmu. Koncepcji Kościoła jako zhierarchizowanej republiki chrześcijańskiej przeciwstawiano koncepcję monarchii miarkowanej przez arystokrację (decyzje papieskie nabierają mocy dopiero po zaaprobowaniu ich przez sobór). Monarchia bez ograniczeń, monarchia ograniczona, arystokracja biskupia, demokracja klerykalna — można by znaleźć wiele spo-

<sup>12</sup> H. de Lubac, *Catholicisme*, s. 48-49.

sobów na określenie Kościoła przy użyciu terminologii politycznej, z tym, że grozi to pominięciem nieszczęsnych ochrzczonych (będących wszelako pełnoprawnymi obywatelami już tu na ziemi) oraz umarłych i nieba.

Definiowanie dziś Kościoła jako społeczeństwa lub państwa mogłoby doprowadzić do ciekawych aberracji: czy można by mówić o państwie autorytarnym? Czy istniałoby dążenie do wprowadzenia demokracji? Czy wprowadzono by system parlamentarny z wyborami? Rezultat nie byłby bez wątpienia katolicki, ale na pewno bardzo zbliżony do skandynawskich Kościołów państwowych, w których wybrani świeccy odgrywają ważną rolę.

Eklezjologia była wprawdzie pożywką dla teorii państwa, jednak nie może być pojmowana według politycznych kryteriów, ale poprzez sformułowania o charakterze przede wszystkim teologicznym. Definiując się jako autonomiczne ciało, Kościół zapewnił sobie możliwość istnienia jako stała instytucja, poza zgromadzeniem jej członków. Mógł być modelem, źródłem inspiracji dla monarchów dążących do wzmocnienia swego autorytetu i odbudowania go teorią. Ten model przystosowali oni do swych celów politycznych, łącznie z obracaniem go przeciwko Kościołowi. Ale państwo może pretendować w swym porządku jedynie do naśladownictwa Kościoła, z konieczności częściowego. Mimo wyjątku, jakim było Cesarstwo Rzymskie, żadne państwo nie pretendowało i nie mogło pretendować do uniwersalności. Żadne nie może też tworzyć się w oparciu o komunie świętych, a tym bardziej o jedność trynitarną. Jednak jeśli państwo nie widzi w Kościele tworu specyficznego i niemożliwego do naśladowania, może żywić ogromne ambicje. Państwo ziemskie może pretendować wówczas do stania się królestwem Bożym. Niech szef państwa zażąda od swych rodaków otoczenia go kultem, niech przypisze sobie cechy boskie, a będzie to koniec wolności dla wszystkich. Już sama wola kontrolowania Kościoła poprzez wpływ na jego organizację nie jest pozbawiona ryzyka, albowiem eklezjologiczne kontrowersje są niebezpieczne dla państw, które chcą chronić Kościół lub nim rządzić. Brytyjska monarchia Karola I odczuła konsekwencje polemik z lat: 1630 i nast. na temat hierarchii episkopatu anglikańskiego. W zupełnie odmiennym kontekście, w następnym wieku, gallikańskie teorie nie mające chronić prawa króla przed rzymskimi zakusami, po obróceniu się przeciwko temu ostatniemu sojusznikowi papieża w walce z jansenizmem, stały się teoretyczną bronią, zgubną dla monarchii absolutnej Burbonów. Lepiej więc pojmować Kościół jako oparty na jedności Trójcy Świętej, zaś państwo jako jego przeciwieństwo. To przeciwieństwo, które przeradza się

czasami w konflikt, jest samo w sobie zbawienne. Chroni bowiem państwo przed popadnięciem w totalitarny solipsyzm — poprzez próby wchłonięcia Kościoła. Ten ostatni zabezpiecza się przed kopiowaniem modeli politycznych, np. modelu demokratycznego. Jeśli eklezjologia służy do definiowania państwa, to odwrotność nie wydaje się prawdziwa. Nic nie dowodzi bowiem tego, że fundamentem eklezjologii był model polityczny. Eklezjologia może służyć jako fundament moralności, ale nie polityki. Kościół pozostaje niezgłębianą tajemnicą — ponad fałszywymi porównaniami z państwem i zbyt upolitycznionymi eklezjologiami. „Tajemnica Kościoła, jeszcze głębsza — jeśli to możliwe — jeszcze trudniejsza do uwierzenia niż Misterium Chrystusa, tak jak to ostatnie było trudniejsze do uwierzenia niż Misterium Boga”<sup>13</sup>.

tłum. Małgorzata Tryc-Ostrowska

<sup>13</sup> Tamże, 49.