

Jezuicka myśl polityczna XVI–XVII wieku wobec problemu monarchii (Francisco Suárez i Roberto Bellarmino)

Jesuit Political Thought of the Sixteenth and Seventeenth Centuries
in the Face of the Problem of Monarchy
(Francisco Suárez and Roberto Bellarmino)

Abstract:

The theological, ecclesiastical and political thought of Jesuit Counterreformation it's a very curious case against i.e. political theology formulated by Carl Schmitt. The specific of political ideas of Counterreformation is the strange mixture between monarchical idea of God, monarchical idea of pope and republican, pre-republican or constitutional royalty. The aim of this article is the examination of this interesting case study. We have in this epoch the confrontation between two political ideas: royal monarchy of sovereign state and papal monarchy in the Church. In this same moment we see the growth of centralised modern state as parallel growth of centralised Church. We see an evident parallel between the notions of sovereignty in the state and infallibility and primacy in the Catholic Church. And the believers in Church are in the same time the subjects in the state. We have classic clash between two great forces in the same land. The situation is worsened by the Reformation and abjuration from Catholicity by few rulers. In this case the papal monarchy prefer the ideas of constitution, limited government, right to resist to the tyrants, i.e. schismatic or protestant sovereigns. Jesuit statement against the political theology is the effect of understanding that the theological and political power of pope is impossible in the world of sovereign states.

Keywords: Roberto Bellarmino; Francisco Suárez; Jesuits; sovereignty; pope

Słowa kluczowe: Roberto Bellarmino; Francisco Suárez; jezuici; suwerenność; papież

1. Teologia i antyteologia polityczna

Skonceptualizowana w XIX i XX wieku przez Louisa de Bonalda, Juana Donoso Cortésa i Carla Schmitta klasyczna teologia polityczna oparta jest na założeniu, że monarchia absolutna stanowi refleks wszechmocnego Boga, podczas gdy ustroje ludowe

(republikańsko-demokratyczne) kalwinizmu lub religijnego sceptycyzmu¹. W swoich pracach autor niniejszego artykułu zaproponował wprowadzenie dodatkowej kategorii konceptualnej, pominiętej przez ojców teologii politycznej, a mianowicie *eklezjologii politycznej*, rozumianej jako intelektualna zależność między ustrojami politycznymi a ustrojami eklezjalnymi². Dla przykładu: wizja wszechmocnego Boga odpowiada nie tylko absolutyzmowi władzy doczesnej, lecz również papalizmowi czy ultramontanizmowi w Kościele katolickim. Z kolei deizm nie tylko monarchii parlamentarnej czy republice, lecz także kongregacjonizmowi czy kolegalności. Cała teoria teologii politycznej opiera się na przekonaniu o istnieniu analogii – słowo analogia jest odmieniane przez wszystkie przypadki przez zajmujących się problemem badaczy³ – pomiędzy wyobrażeniem Boga (teologia), władzy politycznej (nauka o państwie) i – dodając jeszcze nasz termin „eklezjologia polityczna” – władzy kościelnej (eklezjologia).

Celem tego tekstu jest przedstawienie i wyjaśnienie sytuacji, gdy mamy do czynienia ze świadomą antyteologią polityczną. Przez pojęcie to rozumiemy przypadek, gdy myśliciele zajmujący się zarówno teologią, eklezjologią, jak i filozofią polityczną celowo i świadomie nauczają, że między wyobrażeniem Boga i Kościoła katolickiego z jednej strony a państwem z drugiej nie zachodzi logiczny związek wyobrażeń. Więcej, sfera państwowo-ustrojowa istnieje w opozycji do twierdzeń dotyczących Stwórcy i Kościoła. Mamy tutaj na myśli jezuicką doktrynę polityczną wczesnej Nowożytności, reprezentowaną przez dwa największe jej umysły, a mianowicie Włocha Roberta Bellarmina (1542–1621) i Hiszpana Francisca Suáreza (1548–1617). Obydwaj reprezentują neotomizm, chociaż Hiszpan pozostaje pod pewnym wpływem nominalizmu ockhamistycznego⁴, a jego tomizm jest bardziej naturalistyczny⁵. Jest też postrzegany

¹ L. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux, dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, t. 2, Constance 1796; C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [1922], [w:] idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 33–83. Niestety, u J. Donoso Cortésa problem ten jest rozsiany po rozmaitych pismach, nie stanowiąc jednej całości.

² A. Wielomski, *Papalistyczna eklezjologia polityczna jako archetyp nowożytnego państwa uniwersalnego*, [w:] Ł. Świącicki, A. Wielomski (red.), *Od Christianitas do Unii Europejskiej*, Warszawa 2015, s. 33–36; A. Wielomski, *W poszukiwaniu Katechona. Teologia polityczna Carla Schmitta*, Radzymin 2017, s. 81–83.

³ Np. A. d'Ors, *Teologia politica. Una revision del problema*, „Revista de Estudios Políticos” 1976, nr 205, s. 41; J.M. Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983, s. 88; M. Nicoletti, *Transcendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990, s. 49, 247, 253, 317, 423–424; H. Ball, *La Théologie politique de Carl Schmitt*, „Les Etudes Philosophiques” 2004, nr 1, s. 93.

⁴ A.F. de Vos, *L'aristotelisme de Suárez, et sa théorie de l'individuation*, [w:] *Congreso internacional de Filosofía*, t. 3, Madrid 1949, s. 507–514; J. Vries, *Die Erkenntnislehre des Franz Suárez und der Nominalismus*, „Scholastik” 1949, nr 20–24, s. 321–344; J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1990, s. 181–189; J.-P. Coujou, *Suárez et la refondation de la métaphysique*, Louvain–Paris 1999, s. XXXVIII–XLI.

⁵ J.-F. Courtine, *Nature et empire de la loi. Études suarésiennes*, Paris 1999, s. 45–67, 143–150.



bardziej jako filozof, podczas gdy Bellarmino jako teolog. Jednak w interesującej nas tutaj filozofii politycznej ich poglądy są prawie identyczne.

2. O pochodzeniu i istocie władzy doczesnej

2.1. Pierwsi katolicycy rewolucjoniści

Charakterystyczną cechą doktryn teologiczno-politycznych w epoce Reformacji była afirmacja lub negacja zasady bezwzględnego pochodzenia władzy i osoby władcy od Boga w zależności od usytuowania politycznego danego myśliciela. Gdy władze państwowe popierały konfesję, do której należał, myśliciel zwykle twierdził, za św. Pawłem, że „wszelka władza pochodzi od Boga” (Rz 13, 1), a wszelki bunt jest grzechem, afirmując też zasady monarszego legitymizmu. Gdy zaś władca nie należał do jego wyznania, a szczególnie wtedy, gdy czynnie je zwalczał, to myśliciel dowodził, że „najpierw trzeba być posłusznym Bogu, a potem ludziom” (Dz 5, 29), uzasadniając prawo do oporu wobec *tyrana* prześladowającego ortodoksyjnych chrześcijan⁶. Stąd w literaturze tak dużo pisze się o kalwińskich (hugenockich i purytańskich) ideach prawa do oporu i o kalwińskich monarchomachach. Zdecydowanie rzadziej badana jest teoria prawa do oporu wobec cesarza-katolika sformułowana przez Marcina Lutra. Równie rzadko analizowane są koncepcje prawa do oporu formułowane przez katolików, szczególnie przez Ligę Katolicką we Francji⁷.

W XVI i XVII stuleciu znajdujemy licznych katolickich teoretyków prawa do buntu, którzy wywodzili to uprawnienie z tezy o pierwotnej suwerenności ludu. Najbardziej znani to Jean Boucher we Francji, sympatyzujący z Ligą Katolicką, i William Reynolds (piszący pod pseudonimami „Rossaeus” i „Rosseo”) w Anglii. Boucher jest przerażony, że królem Francji, na mocy prawa salickiego, ma zostać kalwiński władca Nawarry Henryk, który nawrócił się na katolicyzm – nie pierwszy zresztą raz w swoim życiu – ze względów politycznych (pamiętna formuła „Paryż wart jest mszy”). Katolicy obawiali

⁶ A. Wielomski, *Mysł polityczna Reformacji i Kontrreformacji*, t. 1: *Rewolucja protestancka*, Warszawa 2013, s. 233–239.

⁷ Udało się nam na ten temat znaleźć zaledwie kilka publikacji: C. Abitte, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris 1866; P. Mesnard, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, Paris 1952, s. 371–388; F. Baumgartner, *Radical Reactionaries: The Political Thought of the French Catholic League*, Geneva 1976; M. Penzi, J.J. Ruiz Ibáñez, *'Ius populi supra regem'. Concepciones y usos políticos del 'pueblo' en la Liga Radical Católica Francesa (1580–1610)*, „Historia Contemporánea” 2004, nr 28, s. 111–145; B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005, s. 185–186, 464 i n.; F. Centenera Sánchez-Seco, *Tiranía y tiranicidio en Francia (1589). Las formulaciones católicas más radicales*, „Tiempos Modernos” 2010, nr 21, s. 1–44; A. Jouanna, *Le Prince absolu. Apogée et déclin de l'imaginaire monarchique*, Paris 2014, s. 257–281.

się siłowych prób kalwinizacji kraju przez nowego władcę⁸. Reynolds zwalcza zaś anglikanizm propagowany w Anglii przez Henryka VIII i Elżbietę I Tudor.

Prace obydwu powyższych publicystów nie są poważnymi filozoficznymi traktatami. Przeciwnie, to dzieła okolicznościowe, pełne zajadłej nienawiści do heretyków, którym odmawiają człowieczeństwa. Reynolds permanentnie porównuje protestantów do pogan, żydów, islamistów i wikingów. Szczególnie lubuje się w porównaniach do żydów. Dlatego kościół kalwiński określa mianem „synagogi protestanckiej”, a Henryka VIII mianem „ludobójcy”, „ojcobójcy”, „mordercy”, „heretyka”, „symoniaka” i „bluźniercy”. Nie brak też zarzutów o paranie się „sztukami magicznymi”⁹. Z kolei Boucher nie szczędzi czytelnikom opisów prawdziwych i wymaginowanych przywar osobistych władcy¹⁰.

Głosząc prawo buntu katolickich poddanych wobec króla-heretyka, myśliciele ci wywodzą władzę królewską z kontraktu społecznego. Pierwsi królowie zostali obrani monarchami przez swoich poddanych¹¹. Echem tej pierwotnej umowy jest każdorazowe składanie przez monarchę przysięgi koronacyjnej. Reynolds szczegółowo omawia takie przysięgi na przykładzie ich tekstów w *Sacrum Imperium* i królestwach Anglii, Francji i Polski¹². Kwerenda ta prowadzi go do postawienia tezy, że królowie nie rządzą według swojej arbitralnej woli, lecz w wyniku umowy i „pod warunkiem i zobowiązaniem zachowania sprawiedliwych praw ojczyzny, prawdziwej wiary Chrystusa i Kościoła katolickiego”¹³. Obydwaj odrzucają zasadę legitymizmu wynikłego z porządku dziedziczenia, który nie ma charakteru automatycznego. Zasada starszeństwa tylko wskazuje pierwszego w kolejności kandydata do tronu, który musi zostać zatwierdzony przez stany królestwa i powagę Kościoła¹⁴.

Pogląd na temat pochodzenia władzy prowadzi Reynolds a Bouchera do prostej tezy: skoro władza królewska pochodzi z kontraktu, to władca może zostać pozbawiony tronu, jeśli łamie ustalone zasady, stając się tyranem. Los taki spotkał wielu królów,

⁸ J. Boucher, *Sermons de la simulee conversion, et nullite de la pretendue absolution de Henry de Bourbon, Prince de Bearn*, Paris 1594.

⁹ G. Rosseo [W. Reynolds], *De Iusta Reipub. Christianae in Reges Impios et Haereticos Autoritate*, Antverpiae 1592, IV; V, 1–2, 10; VI, 15. Autor ten napisał na ten temat również oddzielną pracę o charakterystycznym tytule *Kalwino-Turkizm* (G. Reginaldo [W. Reynolds], *Calvino-Turcismus*, Antverpiae 1597).

¹⁰ [J. Boucher], *De Iusta Henrici Tertii Abdicatione e Francorum Regno*, Lugduni 1591, II, 7–12; II, 20–26; II, 31–35; III, 28–39). Niech nas nie zmyli tytuł pracy, w którym tytułuje Henryka IV Burbona mianem Henryka III. Był to III król Navarry, a IV Francji o tym imieniu. Tytułowanie go jako „III” jest wyrazem nieuznawania go za króla Francji.

¹¹ Ibidem, I, 2; I, 9–10.

¹² G. Rosseo [W. Reynolds], *De Iusta Reipub. Christianae...*, I, 5; I, 12–14.

¹³ Ibidem, II, 2. Podobnie VII, 4–5; VIII, 1.

¹⁴ Ibidem, II, 4; [J. Boucher], *De Iusta Henrici Tertii...*, IV, 12.

między innymi Childeryka i Chilperyka we Francji¹⁵. Przysięga lojalności poddanych nigdy nie była, nie jest i nie może być bezwarunkowa. Poddani są równoprawną stroną kontraktu z królem i mogą go wypowiedzieć, jeśli uznają, że król złamał swoje zobowiązania koronacyjne. Reynolds pisze, że król jest zobowiązany „panować prawowicie i chrześcijańsko”¹⁶. Prawa Fundamentalne Królestwa, czyli tradycyjna konstytucja, stoją ponad wolą monarchy. Boucher zasadę tę wyraża w formule „nie ma ludu bez władzy, ale i króla bez ludu”¹⁷. Historia zna liczne prawowite bunty, poczynając od Machabeuszy, aż po bunty przeciw cesarzom¹⁸.

Dla Jeana Bouchera jedynym kryterium stanowiącym, że król stał się tyranem, jest jego apostazja od Kościoła katolickiego¹⁹. U dobrze wykształconego na kulturze klasycznej Williama Reynoldsa sprawa jest bardziej skomplikowana, gdyż istnieje kilka form tyranii: 1) niszczenie starych i dobrych praw; 2) gorszące zachowanie psujące obyczaje publiczne; 3) apostazja i publiczne wyznawanie herezji²⁰. Ten ostatni przypadek jest najbardziej oczywisty i jego interpretacja nie budzi żadnych wątpliwości: „król-heretyk automatycznie jest tyranem”²¹. Sytuacja ta nie wymaga postępowania dowodowego: składając przysięgę koronacyjną, król zobowiązał się bronić Kościoła i religii rzymskiej. Dlatego w chwili apostazji łamie wszystkie „przysięgi, pakt, zobowiązania, kontrakty”²². Król-heretyk to arcytyran, gdyż „największymi tyranami pośród chrześcijan są ci, którzy władzy królewskiej używają do niszczenia wiary i zastępowania jej herezją”²³.

Kto może orzec, że król stał się tyranem? William Reynolds twierdzi, że stać się to musi powagą Kościoła katolickiego, acz nie jest pewny, czy wystarcza w tej kwestii decyzja krajowego episkopatu, czy musi o tym zadecydować Rzym. W dziejach tego typu decyzje ogłaszały samodzielnie episkopaty Hiszpanii Wizygotów i Bizancjum. Angielski katolik ma przed oczami przykład św. Ambrożego wyrzucającego z Kościoła cesarza Teodozjusza²⁴. W sumie jednak przychyła się do poglądu, że winna to być decyzja papieża, skoro to Biskup Rzymu przeniósł tytuł cesarski z Bizancjum na Karola

¹⁵ G. Rosseo [W. Reynolds], *De Iusta Reipub. Christianae...*, I, 6; VIII, 9–12; [J. Boucher], *De Iusta Henrici Tertii...*, II, 38.

¹⁶ G. Rosseo [W. Reynolds], *De Iusta Reipub. Christianae...*, II, 6.

¹⁷ [J. Boucher], *De Iusta Henrici Tertii...*, I, 11. Również II, 16; II, 36–37.

¹⁸ Ibidem, I, 4; G. Rosseo [W. Reynolds], *De Iusta Reipub. Christianae...*, IX, 9, 12.

¹⁹ [J. Boucher], *De Iusta Henrici Tertii...*, II, 15–18; III, 3; III, 13–15.

²⁰ G. Rosseo [W. Reynolds], *De Iusta Reipub. Christianae...*, III, 9–10.

²¹ Ibidem, III, 10.

²² Ibidem, III, 10.

²³ Ibidem, III, 10.

²⁴ Ibidem, II, 5; III, 10;



Wielkiego²⁵. Duże znaczenie mają dlań także argumenty z *Pisma Świętego*, skoro już król Salomon uznawał wyższość władzy kapłańskiej nad królewską²⁶. Skoro problemy polityki i panowania w *Nowym Testamencie* mają charakter marginalny, to nadal obowiązują zasady starotestamentowe, tyle że egzekwowane przez papieży: „W Nowym Testamencie pontyfikat żydowski został przekazany chrześcijanom, a Katedra Mojżesza została przekształcona w Katedrę Piotra”²⁷. Na mocy *władzy kluczy* Suwerenny Kapłan „dzierży pełną i absolutną władzę”²⁸. Podobnie uważa Boucher, powołujący się jednak na opinie teologów i postanowienia soborów²⁹. Kończąc swoją książkę, francuski duchowny drukuje i szeroko rozwodzi się nad bullą Sykstusa V przeciw Henrykowi IV Burbonowi (1585) i wzywa katolicką Francję do wielkiego buntu przeciwko królowi-protestantowi³⁰.

Oceniając program katolickich rewolucjonistów w kategoriach teologii politycznej, widzimy, że łączy on w sobie umowę społeczną, prawo do buntu i postulaty typu *konstytucyjnego* (monarchii ograniczonej) z pontyfikalną wszechwładzą, dającą papieżowi moc orzekania o herezji królewskiej i zwolnienia poddanych z przysięgi posłuszeństwa lub wręcz bezpośredniego ogłoszenia depozycji władcy-heretyka. To idee zaprzeczające logice, na której ufundowana została teologia polityczna.

2.2. Jezuicy rewolucjoniści

2.2.1. Juan de Mariana

Problem prawa do oporu wobec króla-heretyka nurtował szczególnie myśl jezuicką. Nie może to nas dziwić, skoro zakon jezuicki powstał jako elitarna jednostka kościelna do walki z herezją, a często jej źródłem były wówczas dwory królewskie i książęce, które narzucały katolickim poddanym nową konfesję, odrywając ich od łączności z Rzymem.

Najgłośniejszym echem w całej Europie odbił się traktat hiszpańskiego jezuity Juana de Mariany *O królu i instytucji królewskiej* (*De rege et regis institutione*, 1599). W dziele tym czytamy, że monarchia ograniczona przez Prawa Fundamentalne Królestwa, prawa stanowe i prowincjonalne oraz wspomagana radą przez arystokrację jest najlepszym

²⁵ Ibidem, II, 7; VIII, 7.

²⁶ Ibidem, II, 8; VIII, 1.

²⁷ Ibidem, VIII, 5.

²⁸ Ibidem, VIII, 5.

²⁹ [J. Boucher], *De Iusta Henrici Tertii...*, IV, 7.

³⁰ Ibidem, IV, 13–24.



ze znanych ustrojów politycznych³¹. Ale taka jest tylko monarchia tradycyjna, którą jezuita starannie oddziela od tyranii, czyli władzy nielimitowanej i absolutnej, gdzie poddani traktowani są niczym niewolnicy, a ich mienie jako prywatna własność władcy, którą można drenować za pomocą podatków i konfiskat³². Cechą monarchii jest racjonalność władcy, podczas gdy cechą tyranii – kaprys tyrana. Ten ostatni nie kieruje się ani rozumem, ani prawem, ani sprawiedliwością. Dlatego „tyrania jest ostateczną i najgorszą formą rządu, autentycznym zaprzeczeniem monarchii”³³. Pisarz ten, pod wpływem prawa rzymskiego publicznego, bardzo starannie odgranicza instytucję państwa i konstytucję od osoby sprawującej władzę, która działa w ramach prawa tradycyjnego³⁴. I w sytuacji, gdy król przepoczwarza się w tyrana, stany królestwa winny się zebrać i „ogłosić publicznie, że nie uznają go za króla i że od tej chwili wszystkie jego akty są nieważne”, a jeśli będzie stawiać opór, to winny go uznać za „wroga publicznego i pojąć go prawem samoobrony, mocą własnej władzy ludu”³⁵.

Ale co zrobić, gdy bojąc się takiej sentencji, władca nie zwołuje stanów i uniemożliwia im zebranie się z własnej inicjatywy? W najbardziej znanym zdaniu obszernego traktatu Mariany czytamy:

W moim przekonaniu i osądzie [...] czasami państwo jest ciemnione przez tyranię władcy i wtenczas nie ma możliwości, aby obywatele zebrali się i mocą swojej woli zdjęli z tronu tyrana i wtenczas nie mogą pomścić publicznych i niemożliwych do tolerowania zbrodni władcy czy też powstrzymać jego złych uczynków. W takim wypadku, gdy ojczyzna i wszystko to, co najświętsze w królestwie, zostało zdeptane, to w potrzebie pomocy państwu przeciwko wrogowi publicznemu można dążyć do pozbawienia życia władcy, sądząc, że nikt ze sprawców nie czyni niesprawiedliwie³⁶.

³¹ J. de Mariana, *Del Rey y de la institución real* [*De rege et regis institutione*, 1599], [w:] idem, *Obras*, t. 2, Madrid 1854, I, 2–4.

³² Ibidem, I, 5.

³³ Ibidem, I, 5.

³⁴ Ch.H. Roses, *Ensayo sobre el pensamiento político del Padre Juan de Mariana*, Santiago b.r.w. [1959], s. 234–246, 256–263, 274–275; C. Giacón, *La segunda escolástica*, t. 3: *I problemi giuridico-politici*. Suárez, Bellarmino, Mariana, Milano 1952, s. 264–271; R. Dessens, *La pensée politique de jésuite espagnol Juan de Mariana*, Lille 2003, s. 82–103, 124–127, 186–188; H.E. Braun, *Habsbourg governance. The origins of Monarchy and Political Prudence in Juan de Mariana's 'De rege'*, „E-Spania: Revue Électronique d'Études Hispaniques Médiévales” 2018, nr 31, na stronie: journals.openedition.org/e-spania [dostęp: 16.12.2020]; F. Centenera Sánchez-Seco, *Las características formales de la ley humana en Juan de Mariana*, „Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho” 2018, nr 37, na stronie: ojs.uv.es/index.php/CEFD [dostęp: 16.12.2020].

³⁵ J. de Mariana, *Del Rey y de la institución...*, I, 6.

³⁶ Ibidem, I, 6–7.

W powyższym stwierdzeniu w późniejszych czasach widziano nawet prerepublikanizm i preliberalizm³⁷, co wydaje się pewną przesadą. W epoce powszechnie dostrzegano w tych słowach zarzewie anarchii, gdyż hiszpański jezuita pozostawiał każdemu pojedynczemu poddanemu prawo do oceny, czy król już stał się tyranem, gdyż raczej nie należało się spodziewać, że podejrzany o tyranie może zwołać stany, które mogłyby pozbawić go legalnie władzy. Na marginesie dodajmy zresztą, że herezja nie była dla Mariany główną przesłanką tyranii. Oczywiście, jako jezuita zwalczał nauki Reformacji i samych reformatorów, których postrzegał jako największą plagę w Kościele od czasów Ariusza; zwalczał też regalizm i gallikanizm³⁸. Opowiadał się za papalizmem politycznym, uznając Suwerennego Kapłana za „głowę, której posłuszeństwo winni są wszyscy władcy na ziemi”³⁹. Poza tym opisywał ustrój królewski w Hiszpanii, gdzie dojście do władzy przez protestanta było nie do pomyślenia. Dlatego jego rozprawa uznawana jest za obronę ustroju konstytucyjnego, czyli monarchii ograniczonej przez prawa stanów, przed groźbą narodzin królewskiego absolutyzmu. Myśl o tyranii króla-innowiercy to raczej efekt przeniesienia ogólnej koncepcji Mariańskiego prawa do oporu na stosunki panujące w innych krajach europejskich, gdzie trwały spory konfesyjne, przeradzające się w wojny domowe. Na przykład w Anglii jego teksty upowszechniano pośród purytanów w czasie rewolucji angielskiej przeciwko absolutystycznej postawie Karola I Stuarta broniącego anglikanizmu, a podejrzewanego o sympatię dla katolicyzmu⁴⁰.

Wokół słów Mariany zaczerpniętych z rozprawy *O królu i instytucji królewskiej* rozpełtała się ogólnoeuropejska awantura polityczno-teologiczna. Sugerowano, że to pod wpływem jego dzieła François Ravaillac zamordował znanego nam już Henryka IV Burbona (1610), co zresztą nie było możliwe, gdyż zabójca nie czytał po łacinie⁴¹. Kampania ta była wymierzona w Towarzystwo Jezusowe jako takie. Katolicy regaliści przedstawiali jezuitów jako zakon nie tylko ultramontański, ale i rewolucyjny politycznie⁴². W Paryżu dzieło Mariany publicznie spalono na stosie na polecenie

³⁷ Krytyczne omówienie tej interpretacji w: M. Basllesteros-Gaibros, *Juan de Mariana. Pensador y Político (Selección y Estudio)*, Madrid 1944, s. 8–17.

³⁸ J. de Mariana, *Del Rey y de la institución...*, I, 10; III, 2.

³⁹ Ibidem, I, 10.

⁴⁰ C.P. Gooch, *The History of English democratic Ideas in the Seventeenth Century*, Cambridge 1898, s. 124.

⁴¹ F. Centenera Sánchez-Seco, *Defiende Juan de Mariana al monje que terminó con la vida del rey Enrique III de Francia?*, „Torre de los Lujanes” 2004, nr 54, s. 87–104.

⁴² Np. S. Vigor, *Quatre livres de l'Etat et gouvernement de l'Eglise*, Troyes 1622, s. 243–262; W. Barclay, *Traité de la Puissance du pape sur les princes seculiers*, Cologne 1687 [1607]; E. Le Noble de Tenniferie, *L'Esprit de Gerson ou instructions catholiques touchant le Saint Siège*, b.m.w. 1691, s. 40–41, 119–155, 199–233;

Sorbony i parlamentu paryskiego (1610)⁴³. Ostatecznie władze zakonu odcięły się od pism jezuitów, a władze hiszpańskie wysłały go w odosobnienie do celi klasztornej⁴⁴.

2.2.2. Robert Persons

Podobną awanturę, ale o charakterze bardziej lokalnym, wywołała kilka lat wcześniej publikacja Roberta Persons *Rozważania na temat kolejnej sukcesji Korony Anglii* (*A Conference about the next succession to the Crowne of England*, 1594). W książce tej angielski jezuita ogłosił nieprawowitość władzy sprawowanej na Wyspach przez heretycką dynastię Tudorów, terroryzującą katolików stanowiących wówczas pewnie jeszcze z połowę tamtejszego społeczeństwa. Główna teza musiała się podobać dominującym wtedy w Europie Habsburgom i ich akolitom, gdyż Persons chciał odebrać władzę anglikańskiej dynastii i powierzyć ją hiszpańskim Habsburgom⁴⁵, od których oczekiwał szybkiej rekatolicyzacji swojej ojczyzny. Nie wykluczał przy tym zagranicznej interwencji, połączonej z katolickim powstaniem. Do króla Hiszpanii Filipa II skierował cały memoriał zawierający w miarę szczegółowy plan takiej inwazji⁴⁶.

Twierdzenie Roberta Persons o możliwości prawomocnego pozbawienia Tudorów korony królewskiej opierało się na definitywnym odrzuceniu legitymistycznej zasady dziedziczenia tronu. Podobnie jak Boucher i Reynolds, twierdził, że naturalny dziedzic do tronu – czyli najstarszy potomek męski króla, a w razie jego braku jego najstarsza córka – jest tylko pierwszym naturalnym kandydatem. Prawo dziedziczenia nie obowiązuje automatycznie, gdyż kandydat musi zostać pozytywnie zweryfikowany pod względem swojej ortodoksji religijnej. Konsekwentnie, władca-apostata porzucający religię katolicką automatycznie sam traci prawo do noszenia korony, podobnie jak jego potomstwo, o ile nie powróci na łono Kościoła. Persons powoływał się na zasadę dobra wspólnego Arystotelesa i jego klasyfikację ustrojów na dobre i złe, zgodnie z którą

E. du Pin, *Traité de la puissance ecclesiastique et temporelle*, Paris 1707, s. 336–339, 350–365; P. Dupuy, D. de Maillane, P. Pithou, *Les Libertez de l'église gallicane*, t. 1, Lyon 1771, s. 17 i n.

⁴³ J.-F. Schaub, *La France Espagnol. Les racines hispaniques de l'absolutisme français*, Paris 2003, s. 119.

⁴⁴ Ch.H. Roses, *Ensayo sobre el pensamiento...*, s. 136–139; D. Ferraro, *Tradizione e ragione in Juan de Mariana*, Milano 1989, s. 233–234.

⁴⁵ Na temat związków R. Persons z Hiszpanami zob. F. Eguiluz, *Robert Persons – 'el architrador'*, Madrid 1990, s. 109–114, 155–200, 291–316; J. Burrieza Sánchez, *Robert Persons en España*, [w:] idem, P. Harrison (red.), *La misión de Robert Persons: un jesuita inglés en la antigua corte de Valladolid*, Valladolid 2010, s. 15–42. Główne tezy pracy streszczają w literaturze: J.M. Ruiz, *Robert Persons, S.J. (1546–1610) y su obra más polémica: 'A conference about the Next Succession to the Crowne of England'*, „ES” 1977, nr 7, s. 160–200; H. Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, New York 2004, s. 233–239; B. Szlachta, *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2008, s. 542–582.

⁴⁶ R. Persons, *Memorial al Rey sobre la invasión de Inglaterra* [?], [w:] F. Eguiluz, *Robert Persons*, op. cit., s. 421–425.

wyróżnikiem tych dobrych jest troska rządzących o dobro wspólne, tutaj utożsamiane ze zbawieniem, czyli z katolicyzmem (wszak *extra ecclesiam nulla salus*). Tyran to władca, który porzuca dobro wspólne na korzyść osobistej opinii religijnej⁴⁷, a tyrana można obalić, co wiemy już od Arystotelesa i od scholastyków.

Robert Persons postrzegał panowanie jako rodzaj kontraktu, gdzie władca w czasie przysięgi koronacyjnej uznawał wyższość tradycyjnej konstytucji nad swoją wolą⁴⁸. Częścią tej przysięgi była także tradycyjna religia, katolicyzm. Gdy władca nie szanuje religii lub próbuje ustanowić nową, to jest to akt pozakonstytucyjny i wówczas lud nabywa uprawnienie do pozbawienia go władzy⁴⁹. Jezuita dość dwuznacznie pisze o prawie poddanych do „odcięcia głowy”, nie stwierdzając, czy chodzi o głowę w znaczeniu przenośnym (król jako głowa ciała królestwa), czy dosłownie⁵⁰. Persons idzie jeszcze dalej, gdyż twierdzi, że jeśli dobro wspólne (zbawienie) tego wymaga, to może sobie wyobrazić sytuację, że lud mógłby dokonać zmiany ustroju i znieść instytucję monarchii, wprowadzając katolicką republikę. Lud ma prawo to uczynić, gdyż państwo powstało z prapierwotnej umowy ludu z osobą wybraną na króla⁵¹, czyli uprawnienia monarsze stanowią jedynie „delegację” (*potestas vicaria or delegata, power by commissio*) praw pierwotnego suwerena. Delegacja ta może zostać cofnięta, jeśli władca nie przestrzega zasad kontraktu, na mocy którego ją otrzymał⁵². W odróżnieniu od Mariany Persons odrzuca jednak i myśl o skrytobójstwie, i prawo jednostki do decyzji, czy mamy już do czynienia z tyranią. Orzeczenie takie musi wydać cała „wspólnota”, po poważnym namyśle⁵³, reprezentowana przez przedstawicieli ludu w postaci stanów lub parlamentu.

W koncepcjach Roberta Personsza znajdujemy dojrzałą koncepcję władzy politycznej jako wyniku umowy społecznej, zgodnie z którą poddani mają moc ocenić, czy władca jest już tyranem, czy też jeszcze nie przekroczył czerwonej linii. Ten moment jest najtrudniejszy w każdej koncepcji prawa do oporu: kiedy kończy się władza prawowita, a kiedy zaczyna się tyrania? W *Rozważaniach na temat kolejnej sukcesji Korony Anglii* nie znajdujemy odpowiedzi na to pytanie, a ocena samej wspólnoty, gdy jej samej dotyczy, z natury ma charakter subiektywny. Dopiero w krążącym później na Wyspach rękopisie *O sukcesji królewskiej wedle praw Anglii (De regiae successionis apud Anglos)* znajdujemy myśl

⁴⁷ R. Doleman (R. Persons), *A Conference about the next succession to the Crowne of England*, Amsterdam 1972 [1594], s. 1–2.

⁴⁸ Ibidem, s. 63–66, 94.

⁴⁹ Ibidem, s. 63, 71–72.

⁵⁰ Ibidem, s. 31.

⁵¹ Ibidem, s. 21.

⁵² Ibidem, s. 73.

⁵³ Ibidem, s. 81.



o powierzeniu tej decyzji papieżowi, skoro od czasów Jana bez Ziemi królowie Anglii z mocy prawa są wasalami papieskimi (1212)⁵⁴. Zapewne jest to nawiązanie nie tylko do wzorów medievalnych, ale i do bulli Piusa V *Regnans in excelsis* (1570), w której papież zwolnił poddanych Elżbiety I z obowiązku lojalności, dając im prawo do oporu wobec protestanckiej „tyranii”⁵⁵. Próba wzniesienia katolickiego buntu jednak się nie udała, doprowadziła tylko do zdwojenia represji.

Wzmiankowany powyżej rękopis Roberta Persons'a otwiera nową ścieżkę dla filozofii politycznej Kontrreformacji, a mianowicie zawiera myśl, aby w chaosie świata Reformacji i wojen religijnych przypisać obiektywizm sądu w kwestii prawa do oporu papieżowi, czyniąc zeń rodzaj supersuwerena zabezpieczającego interesy katolickie i katolików. Władze państwa miały nie tylko zostać osłabione poprzez ich poddanie zewnętrznej mocy (papież), ale także podporządkowane pierwotnemu suwerenowi (lud), któremu dano uprawnienie nie tylko do buntu na znak papieski, ale i do zmiany ustroju, a nawet do ogłoszenia republiki. Mimo to *Rozważania na temat kolejnej sukcesji Korony Anglii* nie doprowadziły do takiej awantury jak praca Mariany z trzech powodów: 1) pracę napisano w języku angielskim, który w tym okresie miał status kompletnie prowincjonalny i nikt w nim nie czytał poza samymi Anglikami; 2) negacja prawowitości władzy dotyczyła w tym przypadku wyłącznie angikańskiego króla Anglii, czyli innowiercy, podczas gdy traktat Mariany miał charakter metahistoryczny i uniwersalny, dlatego larum podnieśli regaliści katoliccy; 3) terror Tudorów wobec katolików był powszechnie znany, a ich opór budził zrozumienie i sympatię, przynajmniej na katolickich dworach.

2.3. Pseudomonarchizm polityczny Suáreza i Bellarmina

2.3.1. Inspiracja scholastyczno-tomistyczna

Odkrycie pism Arystotelesa i ich przetłumaczenie na łacinę w późnym Średniowieczu, szczególnie zaś udostępnienie europejskim czytelnikom jego *Polityki* około 1260 roku⁵⁶, wywołały poważny wstrząs intelektualny. Arystoteles nie znał idei, że państwo i władza zostały stworzone przez Boga. Dlatego wywodził je z natury, ze społecznej natury ludzkiej⁵⁷. Podczas gdy teolodzy o tendencji augustiańskiej odrzucili tę teorię jako

⁵⁴ Praca ta nigdy nie została opublikowana. Opis za: B. Szlachta, *Monarchia prawa*, op. cit., s. 577.

⁵⁵ Pius V, *Bulle 'Regnans in excelsis'* [1570], [w:] C. Mirbt (red.), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen–Leipzig 1901, dokument nr 338, s. 266–267.

⁵⁶ M. Grabmann, *Forschungen über die Lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII Jahrhunderts*, Münster 1916, s. 238–240.

⁵⁷ Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2002, I, 1, 4–9.



pogańską, św. Tomasz z Akwinu przyjął ją w pełni, a za nim scholastycy. Na początku traktatów *O królowaniu* i *Sentencji z Polityki* (*Sententia libri Politicorum*) Akwinata krótko stwierdził, że władza pochodzi z natury, ze społecznego charakteru człowieka, takimi bowiem stworzył nas Bóg⁵⁸. W tej drugiej rozprawie podkreślony zostaje fakt, że państwo jest dziełem rozumu i należy je zaliczyć do ludzkich wytworów⁵⁹. Ten wielki scholastyk problemowi pochodzenia państwa i władzy nie poświęcił wiele miejsca, choć na podstawie zsumowanych fragmentów można wysnuć ogólną tezę, że ludzie sami ustanowili sobie państwo i jego ustrój, zwykle monarchię, po czym wybrali pierwszego króla nad sobą⁶⁰.

Przyjmując arystotelizm, Akwinata podzielił świat na dwa autonomiczne porządki – doczesny i nadprzyrodzony – uznając powagę wielkiego Greka w nauce o państwie, które może być dobre, sprawiedliwe i szczęśliwe nawet bez chrześcijaństwa i Kościoła, o ile poganie przestrzegają praw natury, które wykrywane są przez rozważający istotę rzeczywistości prawy rozum ludzki⁶¹. Dopiero do zbawienia duszy potrzebny jest ludziom Kościół i jego nauka, symbole wiary, sakramenty i łaska. Państwo i Kościół tworzą dwie autonomiczne względem siebie społeczności doskonałe, samowystarczalne w dwóch wymiarach istnienia ludzkiego, czyli cielesnym i pośmiertnym⁶². Taką też interpretację myśli Akwinaty formułuje dobitnie Michel Wilks, z którego oceną zapewne zgodziliby się jezuici:

Jakkolwiek Tomaszowe wyjaśnienie struktury społeczeństwa wydaje się bardzo zrozumiałe, to natura medievalnej cywilizacji się nie zmieniła, lecz została inaczej zorientowana. Arystoteles nie został schryścianizowany. Raczej to chrześcijańskie społeczeństwo zostało zarystotelizowane. Rzeczy doczesne nie są już przesiąknięte chrześcijańskim wszechogarniającym celem. Niby nadal są zdominowane przez duchowy cel społeczeństwa, ale zachowują swój pierwotny świecki charakter. Cnoty polityczne, twierdzi Akwinata, są dobre same w sobie (*actus de se boni*) i lekko tylko są pokryte wpływem cnót teologicznych. Władca doczesny nie jest już urzędnikiem papieskim, ale zarządcą korzystającym ze swoich własnych praw działającym

⁵⁸ Św. Tomasz z Akwinu, Ptolemeusz z Lukki, *O królowaniu. Królowi Cypru*, Kraków 2006, I, 1; św. Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Politicorum*, na stronie: corpusthomisiticum.org, I, 1–11 [dostęp: 12.04.2019].

⁵⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Sententia libri...*, I, *Prooemium*.

⁶⁰ P. Bourdin, *La théologie politique de saint Thomas*, [w:] Ch. Zarka (red.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris 1999, s. 25–43.

⁶¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, na stronie: corpusthomisiticum.org, II, II, 10, 10 [dostęp: 12.04.2019].

⁶² E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960, s. 421–431; G. Chalmeta, *La giustizia politica in Tommaso d'Aquino. Un'interpretazione di bene comune politico*, Roma 2000, s. 97–112; D. Berger, *Thomismus. Grosse Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart*, Köln 2001, s. 207–210.

pod kierunkiem papieskim. Cele duchowe i władza papieska działają pośrednio raczej niżli bezpośrednio. Społeczeństwo nie jest dłużej chrystocentryczne, ale jest tylko pod wpływem chrześcijaństwa⁶³.

2.3.2. Kontekst: spór Suáreza i Bellarmina z Jakubem VI/I Stuartem

Geneza państwa i władzy politycznej, czyli problem, nad którym Akwinata tak naprawdę nie pochylił się szerzej, zadowalając się cytowaniem Arystotelesa i krótkim komentarzem do jego tekstu⁶⁴, znalazła się w centrum zainteresowania wielkich neoscholastyków epoki Kontrreformacji. Wynikało to z bieżącego kontekstu historycznego, jaki stanowiła Reformacja w ogóle, a schizma anglikańska w szczególności. Zerwanie z Rzymem przez Henryka VIII (1534) i drakoński terror zastosowany przezeń wobec katolików zbiegł się z założeniem Towarzystwa Jezusowego przez Iñigo de Loyolę (także 1534). Biorąc pod uwagę wcześniejsze zaangażowanie Henryka VIII w walkę z luteranami i pisane przezeń traktaty teologiczne w obronie katolicyzmu rzymskiego, można uznać, że starcie było wyjątkowo radykalne. Walka ze schizmą na Wyspach stała się poniekąd głównym polem bitwy dla nowego zakonu, kadrowo zasilanego przez uchodzących z Anglii katolików, żądnych rekatolicyzacji państwa za wszelką cenę. To zaś spowodowało wykreowanie przez propagandę dworsko-protestancką paranoidalnej nienawiści do jezuitów i propagowanej przez nich władzy papieskiej, rzekomo będącej wcieleniem Antychrysta⁶⁵. Spór ten nabierał z biegiem czasu coraz gwałtowniejszego charakteru, ponieważ do anglikanizmu coraz mocniej przenikały elementy teologii kalwińskiej, a katolików traktowano jako wrogów państwa, którzy nie uznają monarszego przywództwa nad narodowym kościołem. To tłumaczy szczególne zainteresowanie Anglią i dziejami tutejszej schizmy ze strony najwybitniejszych filozofów i historyków zakonu⁶⁶.

⁶³ M. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: the Papal Monarchy*, Cambridge 1963, s. 142–143.

⁶⁴ A. Machowski, *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu 'De Rege'*, Toruń 2011, s. 294–295; M. Łuszczczyńska, *Ubi ratio, ibi ius. Doktryna prawna świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013, s. 254–255.

⁶⁵ C.Z. Weiner, *The beleaguered isle. A study of Elizabethan and early Jacobean anti-catholicism*, „Past and Present” 1971, nr 51, s. 27–62; P. Lake, *The significance of the Elizabethan identification of the Pope as Antichrist*, „Journal of Ecclesiastical History” 1980, t. 31, nr 2, s. 161–178; A. Milton, *Catholic and Reformed. The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600–1640*, Cambridge 1995, s. 31–45, 93–104.

⁶⁶ Zob. kluczowe traktaty na ten temat: P. de Ribadeneyra, *Historia ecclesiastica del scisma del Reyno de Inglaterra*, Embeses 1588; F. Suárez, *Defensa de la fe catolica* [Defensio fidei], t. 5/1: *Contra los errores de la iglesia anglicana, y respuesta a la apologia en favor del Juramiento de Fidelidad y a la carta a los principes cristianos, escritos ambas por el serenissimo Rey de Inglaterra*, Madrid 1917 [1613]; M. Torti [R. Bellarmino], *Responsio ad librum inscriptum 'Triplici nodo, triplex cuneus', sive apologia pro iuramiento fidelitatis*, St. Omer

Walka z katolicyzmem rozgorzała od nowa za panowania Jakuba VI/I Stuarta, gdy po nieudanym zamachu na króla, zorganizowanym przez kilku radykałów (*Gunpowder Plot*, 1605)⁶⁷, władca uznał katolików *en masse* za podejrzanych o zdradę i zażądał od każdego z nich złożenia przysięgi lojalności, w której wierni mieli wyrzec się lojalności dogmatyczno-politycznej wobec papieża (*Oath of Allegiance*, 1606). Przysięga ta godziła w prerogatywy pontyfikalne, podważając nie tylko te polityczne (dyskusyjne), ale i teologiczno-dyscyplinarne⁶⁸. Pomimo gróźb represji Rzym zabronił wiernym składania tej przysięgi, wysyłając do dyskusji z anglikanami najwybitniejszych polemistów, rekrutujących się spośród jezuitów: Roberta Bellarmina i Francisca Suáreza. Temu pierwszemu udało się wdać w bezpośrednią pisemną polemikę z Jakubem VI/I, uważającym się za wybitnego teologa i myśliciela politycznego. I w powszechnej opinii Bellarmino tę wojnę piór wygrał, intelektualnie pokonując brytyjskiego monarchę i zwierzchnika kościoła wyspiarskiego w jednej osobie⁶⁹. Suárezowi Jakub VI/I nigdy nie odpisał. Przegrane polemiki musiały mocno zabołec angielską dumę, ponieważ w obronie honoru pokonanego władcy pisali później inni autorzy, nawet gdy wszyscy polemici już nie żyli⁷⁰.

Dokładne opisywanie tych wydarzeń i towarzyszących im dyskusji wykracza poza temat niniejszego tekstu. Jest to dla nas kwestia istotna o tyle, że to w ogniu walki z władcami Anglii rodzi się jezuitska teoria genezy i istoty państwa oraz władzy politycznej, oparta na tradycji tomistyczno-scholastycznej.

1608; R. Bellarmino, *Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus Gulielmum Barclaium*, Monachij 1712 [1610].

⁶⁷ S. Adams, *The Gunpowder Plot*, „History Today” 2005, nr 11, s. 10–16.

⁶⁸ A. Milton, *Catholic and Reformed*, op. cit., s. 255–263; B. Bourdin, *La genèse théologico-politique...*, s. 86–93.

⁶⁹ J. Brodrick, *Robert Bellarmin. L'humaniste et le saint*, Bruges 1963, s. 219–250; L. d'Avack, *La ragione dei Re. Il pensiero politico di Giacomo I*, Milano 1974, s. 134–145; D. Ferraro, *Bellarmino, Suárez, Giacomo I et la polemica sulle origini del potere politico*, [w:] R. De Maio, A. Barromeo, L. Gulisa et al. (red.), *Bellarmino e la Controriforma*, Sora 1990, s. 225–238; A. Xavier, *Francisco Suárez en la España de su época*, Barcelona 1993, s. 309–338; M.L. North, *James I and the Debate over the Oath of Allegiance*, „New Literary History” 2002, t. 33, nr 2, s. 215–232; B. Bourdin, *La genèse théologico-politique...*, s. 94–108, 177–210; A. Richardt, *Saint Robert Bellarmin. Le défenseur de la foi, 1542–1621*, Paris 2004, s. 135–140; F. Motta, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia 2005, s. 385–398; E. Fabbri, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Roma 2009, s. 59–76. S. Tutino, *Empire of Soul. Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*, Oxford 2010, s. 117–158; M.A. Pena González, *'Defensio fidei' de Francisco Suárez y su conflicto con Jacobo I*, „Revista Jurídica Digital UANDES” 2018, t. 2, nr 1 (extra), s. 42–58.

⁷⁰ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954 [1651], III, 42, s. 438–523; R. Filmer, *Patriarcha. The Naturell Power of Kinges Defended against the Unnaturall Liberty of the People. By Arguments Theological, Rational, Historical, Legall* [1680], [w:] idem, *Patriarcha and others Writings*, Cambridge 1991, I, 2–3, s. 5–7; II, 2–5, s. 15–20; J. Battely, *The Notes of the Church as Laid down by Cardinal Bellarmin; Examined and Confuted*, London 1688.

2.3.3. Jezuicka geneza i istota władzy politycznej

W literaturze wielokrotnie podkreślano przełomowe znaczenie pism Roberta Bellarmina i Francisca Suáreza dla rozwoju późniejszej myśli politycznej. Stało się tak z tego powodu, że w polemikach z Jakubem VI/I sięgnęli po pisma św. Tomasza z Akwinu i bardzo odważnie wyprowadzili z nich zgodnie pogląd, że wszelka władza polityczna została ustanowiona przez ludzi. Wykluczając przypadki szczególne, typu podbój zewnętrzny, należy uznać, że w normalnych okolicznościach władza polityczna narodziła się w wyniku pewnego rodzaju kontraktu między ludźmi i między zawiązanym w ten sposób społeczeństwem a osobą, której powierzono władzę⁷¹.

Bellarmino i Suárez zgodnie wywodzą władzę polityczną z prawa natury i z naturalnej koncepcji powstania państwa. Bellarmino pisze, że „władza polityczna jest tak naturalna i niezbędna ludzkości, że nie można jej usunąć, nie niszcząc samej natury. Z natury człowiek jest istotą społeczną”⁷². Następnie, zgodnie z logiką Arystotelesowskiej genezy państwa, włoski jezuita dodaje:

Dla ochrony ludzie muszą zebrać się i bronić wspólnymi siłami. Gdybyśmy nawet przypuścili, że człowiek jest samowystarczalny przeciwko zagrożeniom, to nadal pozostaje bez rzemiosła, wiedzy, sprawiedliwości i innych cnót, które nie są nam wrodzone, a dzięki którym możemy używać naszych woli i rozumu. Nauka i rzemiosło rozwijają się od setek lat i są dziełem wielu ludzi. Nie można tego opanować bez nauczyciela. [...] po co człowiekowi byłyby dary mowy i słuchu, czyli posługiwania się słowami, gdyby miał być sam?⁷³.

Mamy tutaj nowy motyw, który występował pobocznie w *Polityce* i w pismach Akwinaty. To ważka teza, że dzięki społecznej naturze ludzkiej istnieć może jakakolwiek kultura. Człowiek jest inteligentny i zręczny, ale gdyby każdy z nas po kolei musiał odkrywać i doskonalić to, co mu oferuje natura, to ludzkość nie rozwijałaby

⁷¹ Problem jest szeroko omawiany w olbrzymiej literaturze przedmiotu. Zob. np. J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris 1909, s. 244–250; J.C. Rager, *The Blessed Cardinal Bellarmine's Defense of Popular Government in the Sixteenth Century*, „The Catholic Historical Review” 1925, t. 10, nr 4, s. 504–514; F.X. Arnold, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin. Ein Beitrag zur Rechts- und Staatsphilosophie des konfessionellen Zeitalters*, München 1934, s. 196–228; J.M. Gallegos Rocafull, *La Doctrina Política del P. Francisco Suárez*, Mexico 1948, s. 83–106; M. Lanseros, *La autoridad civil en Francisco Suárez*, Madrid 1949, s. 135–179; H. Rommen, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, Buenos Aires 1951, s. 182–200; A. Couartou, *La souveraineté populaire chez Francisco Suárez*, Bordeaux 1974; L. Cedroni, *La comunità perfecta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*, Roma 1996, s. 81–104; I. Gómez Robledo, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Mexico 1998, s. 59–194; J.A. García Cuadrado, *Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia*, „Cauriensia” 2017, nr 12, s. 169–189.

⁷² R. Bellarmino, *De laicis sive secularibus* [1589], [w:] idem, *Disputationes. De controversiis christianae fidei, adversus huius temporis Haereticos*, t. 2, Parisiis 1608, V.

⁷³ Ibidem, V.



się, ponieważ wszystkie odkrycia zabieralibyśmy ze sobą do grobu. Zwierzęta też odkrywają pewne rzeczy i mądrzeją z wiekiem, ale nie mając umiejętności mowy, nie są zdolne ich przekazywać następnym pokoleniom, co najwyżej mogą pokazać proste odruchy swojemu potomstwu. Dlatego zwierzęta obracają się w kółko i każde pokolenie zaczyna rozwój od początku. Dzięki społecznemu instynktowi i mowie, potem także drukowi, ludzie przekazują sobie swoje odkrycia, osiągnięcia, wynalazki, mądrości. Sukces gatunku ludzkiego wynika z jego społecznego charakteru i dzięki mowie. W myśl tego przekonania Suárez dowodzi, że rodzina musiała powstać na najbardziej prymitywnym etapie rozwoju człowieczeństwa, aby w ogóle tenże rozwój umożliwić, i podejrzewa, że istniała jeszcze przed Upadkiem Adama i Ewy, którzy tworzyli jej pierwowzór. Przypominając nauki Arystotelesa, że społeczeństwo powstało ze wspólnoty męża i żony oraz pana i niewolnika, jezuita przypuszcza, że rodzina była pierwsza, gdyż niewolnictwo powstało dopiero w wyniku Upadku. W jego wyniku powstała także własność prywatna, jak również władza, aby zabezpieczyć własność rodziny przed instynktami ludzi skażonych przez grzech. Oznacza to, że źródłem społecznej natury ludzkiej nie jest grzech – jak uczył św. Augustyn – lecz Boży akt stworzenia. Wskutek grzechu powstała jedynie przemoc polityczna i konieczność instytucjonalizacji panowania, wprowadzenia prawa, podatków, wojska i sędziów⁷⁴. Wcześniej rodzina istniała bez wymiaru instytucjonalnego. Suárez przytacza w tym miejscu przykład wspólnoty aniołów żyjących w Raju, które nie upadły, nie zgrzeszyły, a także żyją jak wielka rodzina, ale bez instytucjonalizacji panowania typowej dla ludzi po Upadku. Rozważania o naturze ludzkiej prowadzą Bellarmina do wniosku natury politycznej:

Skoro natura ludzka domaga się życia społecznego, to domaga się także istnienia rządu i władcy, gdyż jest rzeczą niemożliwą, aby ogół był dłużej zebrany w jedno, jeśli ktoś nie będzie go zbierał i dbał o dobro wspólne. [...] Społeczeństwo to ogół uporządkowany, gdyż ogół skonfliktowany i rozrzucony nie może być tak nazwany. A czymże jest porządek jak tylko podporządkowaniem niższych swoim przełożonym? Jeśli społeczeństwo ma istnieć, to musi mieć władców⁷⁵.

Neoscholastycy odrzucają nie tylko wczesnośredniowieczne przekonanie o cudownym pochodzeniu władzy, ale także mocno już zracjonalizowaną koncepcję gregoriańską zakładającą pochodzenie władzy od Boga, ale za pośrednictwem Kościoła. Akwinata nigdy nie odważył się wprost zaatakować nauki o pochodzeniu prawowitej władzy z nadania Kościoła, choć musiał mieć w tej kwestii poważne wątpliwości. Zresztą fakt, że

⁷⁴ F. Suárez, *Selección de Defensio Fidei y otras obras*, Buenos Aires 1966, s. 4–8, 12–13.

⁷⁵ R. Bellarmino, *De laicis sive secularibus*, op. cit., V.

jego traktat *O królowaniu* ukończył zapalony teokrata Ptolemeusz z Lukki, spowodował, że – mimo oczywistych wewnętrznych sprzeczności w tekście, będących skutkiem tego koautorstwa – ostatecznie (błędnie) przypisywano mu pogląd, że władzę polityczną wywodził z nadania kościelnego. Teza ta królowała w starszej literaturze przedmiotu⁷⁶ i została podważona dopiero w 1920 roku, gdy Martin Grabmann ustalił prawdziwe autorstwo teokratycznych części *O królowaniu*⁷⁷. Dzisiejszym badaczom do analizy kwestii teokratycznych pozostała w zasadzie tylko *Suma teologiczna*, która jednak na ten temat „nie przynosi nawet pięćdziesięciu linijek”⁷⁸.

Podkreślamy te niejednoznaczności w odczytaniu pism Akwinaty w czasach dawniejszych, ponieważ spór z anglikańską monarchią pchnął Bellarmina i Suáreza do radykalizacji jego tez w kwestii genezy państwa i władzy politycznej. Kontrreformacyjni neoscholastycy już otwarcie dowodzą, że od Boga pochodzi społeczna natura człowieka, podczas gdy konkretne państwo jest wyłącznie tworem ludzkim. Suárez pisze, że „władza króla pochodzi bezpośrednio od Boga jako autora natury [...], ale nie było w tej kwestii ani specjalnego objawienia, ani donacji. Są tylko konsekwencje tego, o czym poucza rozum naturalny”⁷⁹. Z kolei Bellarmino przytacza samą Literę jako kardynalny dowód, że państwo i władza nie powstały z nadania eklezjalnego, gdyż *Pismo Święte* opisuje państwa i władzę Nimroda, faraonów, królów babilońskich i izraelskich. Z pism starożytnych historyków wiemy, że istniała władza Cezara i Augusta i wielu innych monarchów. Wszystkie te państwa istniały przed narodzinami Jezusa Chrystusa i założeniem przezeń Kościoła. Bellarmino konkluduje, że skoro nawet Litera potwierdza, iż władza polityczna jest starsza niż chrześcijaństwo, to nie może ona pochodzić z udzielenia kościelnego. Opisy historyczne i biblijne dowodzą, że jej źródłem były czynniki ludzkie zaistniałe po Upadku: przemoc, uzurpacja i zagarnięcie⁸⁰. Scholastycy dowodzili⁸¹, a neoscholastycy kontrreformacyjni powtórzyli za nimi, że ludzie z natury rodzą się równi i wolni, a panowanie i poddaństwo są skutkami grzechu pierworod-

⁷⁶ Zob. np. A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'age et l'origine des traditions latines d'Aristote, et sur des commenaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques*, Paris 1819, s. 195–201; H.-R. Feugueray, *Essai sur les doctrines politiques de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1857, s. 142–159; M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München 1934, s. 8–18.

⁷⁷ M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, München 1920, s. 216 i n.

⁷⁸ H.-R. Feugueray, *Essai sur les doctrines...*, s. 150.

⁷⁹ F. Suárez, *Selección de Defensio...*, s. 53.

⁸⁰ Ibidem, s. 43; R. Bellarmino, *De laicis sive secularibus*, op. cit., I.

⁸¹ R.W. Carlyle, A.J. Carlyle, *History of mediaeval political Theory*, t. 2, Edinburgh–London–New York 1909, s. 117–135. Pogląd ten głosiła także neoscholastyka – zob. np. E. Naszalyi, *El Estado según Francisco de Vitoria*, Madrid 1948, s. 94–96, 221–222; N. Campagna, *Francisco de Vitoria: Leben und Werk. Zur Kompetenz der Theologie in politischen und juridischen Fragen*, Berlin 2010, s. 84–87, 110–111.

nego. Z powodu grzechu ludzie dominują i panują jedni nad drugimi. *Pismo Święte* akceptuje władzę doczesną, uznając każdą jej formę za pochodzącą od Boga, a *Nowy Testament* pozwala chrześcijanom ją sprawować i stoi na stanowisku, że monarchowie są zastępcami Boga na ziemi⁸².

Francisco Suárez, powołując się na Akwinatę, wyprowadza państwo i władzę z rodzaju umowy pomiędzy ludźmi po Upadku i wygnaniu z Raju, pisząc o „pewnym pakcie wyrażonym głośno lub domyślnie, że będą sobie wzajemnie pomagać oraz o pewnym podporządkowaniu rodzin i poszczególnych jednostek wyższej władzy rządzącej wspólnotą, bez której wspólnota ta nie mogłaby trwać”⁸³. Zgodnie z zasadami prawa rzymskiego i kanonicznego neoscholastycy oddzielają władzę jako urząd od osoby ją sprawującej. Uznają, że sama instytucja władzy pochodzi z natury i posiada sankcję Boską, gdyż to Stwórca wyposażył człowieka w społeczną naturę. Konkretny ustrój polityczny i osoba (osoby) sprawująca władzę pochodzą od ludzi i z mocy prawa ludzkiego. Bellarmino pisze:

władza (*potestas*) pochodzi z prawa Bożego. Ale prawo Boże nie dało tejże władzy żadnemu konkretnemu człowiekowi. Dało je wszystkim [...]. Ale ta władza, z tegoż samego prawa natury, przekazywana jest przez ogół jednemu lub nielicznym, bowiem wspólnota nie umie sprawować sama władzy nad sobą. [...] poszczególne formy rządów pochodzą z prawa ludzi, a nie z prawa natury. Ustanowienie sobie królów, konsulów lub innych instytucji zależy od zgody ludzkiej. I jeśli jest ku temu prawowity powód, to ogół może zmienić monarchię w arystokrację lub w demokrację i odwrotnie, tak jak to bywało w Rzymie⁸⁴.

Również Suárez pisze, że „do wspólnoty przynależy określenie ustroju i powierzenie władzy konkretnej osobie”⁸⁵. W koncepcji tej władza, jak zauważa Franz Arnold, stanowi „rezultat wspólnego dzieła łaski Bożej i ludzkiej aktywności”⁸⁶. Falszem jest idea, że Bóg, bezpośrednio lub za pomocą Kościoła, udzielił władcom jakiejś specjalnej łaski i z tego powodu mają wyższy status ontologiczny, jak twierdzili Marcin Luter i teolodzy anglikańscy⁸⁷. Konsekwentnie, równie prawowite są monarchia, arystokracja, demokracja i (preferowane przez neoscholastyków) rządy mieszane, czyli monarchia temperowana przez elementy arystokratyczny i ludowy. Pierwotnie suwerenność należy

⁸² R. Bellarmino, *De laicis sive secularibus*, op. cit., II.

⁸³ F. Suárez, *Selección de Defensio...*, s. 5.

⁸⁴ R. Bellarmino, *De laicis sive secularibus*, op. cit., VI.

⁸⁵ F. Suárez, *Selección de Defensio...*, s. 10.

⁸⁶ F.X. Arnold, *Die Staatslehre des Kardinals...*, s. 189.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 84–91.



do ludu, który przelał ją na rzecz władzy suwerennej, przysiągł jej lojalność i zrzekł się prawa do oporu⁸⁸.

Czy jezuita są monarchistami? Bez wątpienia uznają monarchię za jeden z prawowitych ustrojów, a nawet najlepszy, o ile nie przekształca się w tyranję. Skoro w ich epoce prawie wszystkie państwa chrześcijańskie były monarchiami, to fakt ten akceptowali bez oporu. Jednakże łatwo byłoby dowieść, że w czasach obecnych byłiby republikanami i uznawaliby za punkt wyjścia demokrację. Powołując się na Akwinatę i naukę jezuicką, czynili tak niemieccy chadecy z partii Zentrum w okresie weimarskim⁸⁹.

3. Monarchia papieska

3.1. Reformacja i Trydent

W przededniu wybuchu Reformacji (1517) kompetencje pontyfikalne, a co za tym idzie – cała eklezjologia były płynne. W Kościele spierały się ze sobą tradycje papalistyczna i koncyliarystyczna⁹⁰. Ta ostatnia przerwała rozwój tej pierwszej i pojawiła się z powodu wielkiej schizmy zachodniej (1378–1417), uwieńczonej równoczesnymi pontyfikatami dwóch, a w pewnym momencie nawet trzech papieży. W tych okolicznościach górę wzięła idea prymatu soboru nad papieżem (papieżami), czyli koncyliaryzm, której ukoronowaniem był dekret *Haec Sancta* (1415)⁹¹. Dopiero obsesyjna nienawiść reformatorów do Suwerennego Kapłana (określanego tutaj mianem „Antychrysta”) spowodowała, że katolicy uznali Rzym za centrum wiary, za zasadniczy punkt oporu przeciwko nowinkarstwu. Stąd w XVI stuleciu pojawił się neopapalizm, którego efektem były dekrety Soboru Trydenckiego (1545–1563). Jednakże zwycięstwo neopapalizmu było niepełne. W dokumentach Trydentu znajdujemy wskazówki, że Ojciec Święty posiada prymat w Kościele. Na przykład czytamy, że biskupi są tylko „delegatami” papieskimi; papież jest sędzią między biskupami, a także samych biskupów w razie przestępstwa lub przekroczenia prawa kanonicznego; jest najwyższym autorytetem

⁸⁸ F. Suárez, *Selección de Defensio...*, s. 46–47.

⁸⁹ Zob. A. Wielomski, *Protestancka monarchia czy prawno-naturalna republika? Niemiecki katolicyzm polityczny wobec kwestii formy i typu państwa u zarania Republiki Weimarskiej*, „Dialogi Polityczne” 2016, nr 21, s. 11–30.

⁹⁰ O. de la Brosse, *Le Pape et le concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, Paris 1965; K. Ganzer, *Gallikanische und römische Primatsauffassung in Wiederstreit. Zu den ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Trient*, „Historisches Jahrbuch” 1989, nr 109, s. 109–163; J.H. Burns, *Conciliarism, Papalism and Power, 1511–1518*, [w:] D. Wood (red.), *The Church and Sovereignty*, London 1991, s. 409–428.

⁹¹ *Haec sancta* [1415], [w:] A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, Kraków 2005, s. 47–51.

w Kościele; tylko on ma prawo odpuszczenia najcięższych grzechów. Ale Trydent nie daje mu mocy mianowania biskupów, a nawet odrzuca *breve* papieskie o zawieszeniu jego praw, „by nikt nie mógł oceniać, że zawieszenia dokonał sam papież albo sobór autorytetem Jego Świątobliwości”⁹². Sobór w pewien sposób uznał prymat Biskupa Rzymu w Kościele, jego przewagę nad biskupami, ale w ograniczonym zakresie. Świadczy o tym domniemane przyjęcie zasady, że władza biskupów, jako następców apostołów, pochodzi bezpośrednio od Chrystusa, a nie za pośrednictwem papieża. W sumie sobór uznał prymat pontyfikalny, ale ani nie zdefiniował tego pojęcia, ani związanych z nim kompetencji. Sobór przyznał papieżowi namiastkę nieomyślności dogmatycznej, określając, że jest najwyższym interpretatorem dokumentów soborowych. Nie stwierdził jednak, że jest nieomyślny⁹³. Obserwując niekończące się dyskusje w kwestii nieomyślności i prymatu, sam Paweł IV zaproponował zamknięcie polemik na ten temat⁹⁴. Sobór nie przyjął też żadnych uchwał dotyczących politycznych prerogatyw papieża, co postawiło pod znakiem zapytania ciągłość nauczania z tradycją gregoriańską Kościoła zajmującego miejsce arbitra politycznego i ingerującego w sprawy wewnętrzne państw z powodu grzechów władców (*ratione peccati*)⁹⁵. Nie wypowiadając się w sprawie Państwa Kościelnego, sobór przyjął do wiadomości istnienie takiego bytu teokratycznego w środkowej Italii⁹⁶.

Nie osiągnąwszy swoich celów, papieżstwo próbowało doprowadzić do wzmocnienia swojego prymatu jurysdykcyjnego i uznania nieomyślności za pomocą nowych lub zreformowanych zakonów, które sobór podporządkował bezpośrednio Biskupowi Rzymu⁹⁷. Specjalne miejsce zajmowali tutaj teolodzy dominikańscy i jezuicy, pracujący na scholastykach i Akwinacie. Wszyscy oni zgodnie przypisywali papieżowi pełnię jurysdykcji nad Kościołem i papieską nieomyślność (ew. „niemożność popadnięcia

⁹² *Sobór Trydencki*, [w:] A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów...*, t. 3, P10, II/B; 13, II, kanon 8; 21, II, kanony 3–8; 22, II; 22, III, kanony 6, 8, 10; 24, II, kanony 1, 5, 14; 25A, I, 21; 25/A, II, 13; 25/A, IV, 2a; 25A, IV, 14.

⁹³ Zob. np. H. Jedin, *Il significato del Concilio di Trento nella storia della Chiesa*, „Gregorianum” 1945, nr 26, s. 117–136; J. Pegon, *Episcopat et hierarchie du Concile de Trente*, „Nouvelle Revue Théologique” 1960, nr 92, s. 580–588; G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma 1964, s. 11–101; idem, *Ecclesiology del Concilio di Trento*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 1964, nr 18, s. 227–242.

⁹⁴ H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 4: *Dritte Tagungsperiode und Abschluss*, Freiburg 1975, s. 210 i n.

⁹⁵ A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieża, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011, s. 200–252.

⁹⁶ P. Prodi, *La sovranità temporale dei Papi e il Concilio di Trento*, [w:] idem, H. Jedin (red.), *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*, Bologna 1979, s. 65–84.

⁹⁷ E. Bonora, *La Controriforma*, Bari 2001, s. 68–82; K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004, s. 195–198.

w błąd”), podkreślając w tej kwestii przewagę Suwerennego Kapłana nad soborem lub nawet dając mu samodzielne prawo definiowania prawd wiary i rozstrzygania sporów dogmatycznych⁹⁸.

3.2. Jezuicki papalizm w Kościele

Już drugi w kolejności generał jezuitów Diego Lainez, występujący na Trydencie jako teolog papieski, prezentował poglądy radykalnie papalistyczne⁹⁹. Głosiła je zresztą cała eklezjologia oparta na nauce św. Tomasza z Akwinu (Kajetan, Juan de Torrecremata, Francisco de Vitoria)¹⁰⁰. Rozwijali je Bellarmino i Suárez. Ten pierwszy w swoich rozważaniach eklezjologicznych wychodzi od klasycznego Arystotelesowskiego podziału ustrojów na monarchię, tyranie, oligarchię, arystokrację i demokrację (pomija politeję)¹⁰¹, twierdząc, że ustroje polityczne mogą zostać zastosowane także w eklezjologii. Teoretycznie Kościół można byłoby ukonstytuować jako monarchię, tyranie, oligarchię, arystokrację lub demokrację. Jeśli jednak wierzymy, kontynuuje Bellarmino, że Kościół ufundował sam Jezus Chrystus, to musimy także domniemywać, że życzył mu jak najlepiej. Dlatego nadał Kościołowi ustrój najdoskonalszy z możliwych – monarchię¹⁰². Lecz jego ustrój nie musi być monarchiczny. Mógłby być arystokratyczny (koncyliaryzm) lub demokratyczny (kongregacjonizm). Nietrudno było mu wskazać inne formy eklezjalne: kalwini w swoim kościele mają ustrój arystokratyczno-demokratyczny, który to model zaczerpnęli z (błędnej) egzegezy biblijnej, rzekomo wskazującej na republikański charakter Izraela, i z tradycji politycznej Genewy¹⁰³. Bellarmino zdecydowanie odrzuca eklezjologię kalwińsko-demokratyczną, gdyż „w całym Piśmie nie ma ani jednego słowa, jakoby plebs miał władzę wybierania biskupów czy prezbiterów, gdyż było to

⁹⁸ U. Horst, *Papst – Konzil – Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart*, Mainz 1978, s. 64–142, 162–218; idem, *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil*, Mainz 1982, s. 5–28; idem, *The Dominicans and the Pope. Papal Teaching Authority in the Medieval and Early Modern Thomist Tradition*, Notre Dame 2006, s. 43–58.

⁹⁹ D. Lainez, *Disputationes Tridentinae*, t. 2, Ratisbonae 1886, s. 97–176. Kierunek ten wyznaczył jezuitom już I. de Loyola, lecz nie opisał problemu w żadnej rozprawie teoretycznej, poza regułą zakonną.

¹⁰⁰ O wymienionych eklezjologach zob. np. V. Proaño Gil, *Doctrina de Juan de Torquemada sobre el concilio*, „Burgense” 1960, nr 1, s. 73–96; U. Horst, *Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan. Zwei Protagonisten der päpstlichen Gewaltenfülle*, Berlin 2012; V. Mondello, *La dottrina del Gaetano sul Romano Pontefice*, Messina 1965; J.F. Radrizzani Goñi, *Papá y obispos en la potestad de jurisdicción según el pensamiento de Francisco de Vitoria O.P.*, Roma 1967, s. 157–274; F.T. Lomas, *La Filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria*, Córdoba 1993, s. 105–114.

¹⁰¹ R. Bellarmino, *De Romani Pontificis ecclesiastica monarchia* [1586], [w:] idem, *Disputationes*, op. cit., t. 2, I, 1.

¹⁰² Ibidem, I, 1.

¹⁰³ Ibidem, I, 2; I, 4.

zawsze władzą biskupią¹⁰⁴. Tak samo nieznaną są *Nowemu Testamentowi* apelacje do ludu od decyzji biskupów, jak i „w kwestii kontrowersji wiary”¹⁰⁵. Lud nie uchwała także zasad prawa kanonicznego.

Roberto Bellarmino nie ukrywa swojej sympatii dla skuteczności funkcjonowania monarchii absolutnej, gdyż jest to „forma najprostsza”, ustrój, „gdzie wszystko i wszyscy są uporządkowani, gdzie wyżsi panują nad niższymi”¹⁰⁶. Taki ustrój panuje w Kościele rzymskim: „Taki oto porządek panuje w Kościele katolickim, gdzie porządek tworzy papież, gdzie lud podporządkowany jest parafiom, parafie biskupom, biskupi metropolitom, metropolici prymasom, prymasi Ojcu Świętemu, a Ojciec Święty Bogu”¹⁰⁷. W eklezjalnej demokracji „wszyscy byłiby równego stanu i mieliby równą władzę”, co prowadziłyby do permanentnych „sporów” o przywództwo i zasady wiary¹⁰⁸. Dlatego Kościół od samego początku był monarchią pontyfikalną. Można to uzasadnić nie tylko dowodami historycznymi, ale i z Litery, z *Ewangelii* Mateusza, Jana i Łukasza¹⁰⁹, jak i licznymi cytatami z Tradycji, ojców i doktorów Kościoła¹¹⁰.

Te same fragmenty propapieskie przytacza także Francisco Suárez¹¹¹, argumentujący podobnie: bez Biskupa Rzymu Kościół pogrzyżyłby się w sporach wewnętrznych i w walkach frakcji reprezentujących odmienne interpretacje teologiczne. Dlatego papież jest gwarancją jedności Kościoła¹¹². To dzięki tej „monarchii doskonałej” udało się „zebrać w jedną wielką jedność członki z głową”¹¹³.

Ówczesna teologia dzieliła poglądy dogmatyczne na „pewne” (uznane oficjalnie przez Kościół) i na „niepewne” (dominujące pośród teologów)¹¹⁴, przypominając, że wielu heretyków nigdy nie zostało potępionych przez rzadko zbierające się sobory, lecz wyłącznie papieskimi rozstrzygnięciami. Błędność ich tez uznano za *pewne* wyłącznie decyzją papieską. Gdyby więc dziś zanegować monarchiczną władzę papieża, to Kościół katolicki rozsypałby się jak domek z kart, gdyż wszystkie te orzeczenia straciłyby swój ostateczny status. Argumentem ostatecznym jest oczywiście asystencja Ducha Świętego, towarzyszącego papieskim rozstrzygnięciom. Słowem, jezuici stawiają katolików przed

¹⁰⁴ Ibidem, I, 6.

¹⁰⁵ Ibidem, I, 6.

¹⁰⁶ Ibidem, I, 2.

¹⁰⁷ Ibidem, I, 2.

¹⁰⁸ Ibidem, I, 2.

¹⁰⁹ Ibidem, I, 10–15; I, 20–21.

¹¹⁰ Ibidem, I, 15–16; I, 23; I, 25.

¹¹¹ F. Suárez, *Opera omnia*, t. 24, *De Summi Pontificis supra temporales reges excellentia et potestate* [1613], Paris 1859, X, 3–21.

¹¹² Ibidem, X, 1; X, 23.

¹¹³ F. Suárez, *Opera omnia*, op. cit., t. 5, *De legibus* [1612], IV, 4, 14.

¹¹⁴ M. Cano, *Locis theologicis*, Salamanca 1563, VI, 7.

radykałną alternatywą: albo osądy papieskie, które są *pewne*, albo osądy subiektywne soboru, duchownych i wiernych, które są *niepewne*. I nie ma drogi pośredniej: albo ufamy papieżowi, albo nie mamy komu zaufać. Tylko papież ma przywilej obiektywnego osądu w kwestiach dogmatycznych. Postrzeganie Suwerennego Kapłana jako „regulatora wiary” to cecha charakterystyczna dla całej nauki jezuickiej¹¹⁵.

Jezuicka apologia monarchicznej władzy papieskiej nie jest jednak jednoznaczna z pochwałą pontyfikalnego absolutyzmu. Skoro teolodzy ci zapożyczają klasyfikację ustrojów od Arystotelesa, to wiedzą także, że monarchia (najdoskonalszy z ustrojów) łatwo degeneruje się w tyranie (najgorszy)¹¹⁶. Dowodzi tego cała historia monarchii, co jest pokłosiem prawdy teologicznej, że człowiek to istota niedoskonała, skłonna do zła, gdyż jest skażona grzechem pierworodnym. Niestety, grzechem tym skażeni są również duchowni, a nawet i sam Ojciec Święty, gdy nie słucha głosu Ducha Świętego. Dlatego każdą monarchię – także eklezjalną – trzeba utemperować przez dodanie do niej elementu arystokratycznego (episkopalnego), a może i demokratycznego. Czyli klasyfikację ustrojów Arystotelesa należy złączyć z idą rządu mieszanego zaczerpniętą od Cyncerona i św. Tomasza z Akwinu. Najlepszym ustrojem kościelnym jest monarchia ograniczona. To także ustrój bezpieczny dla Kościoła¹¹⁷. Eklezjologia jezuicka jest zdecydowanie monarchistyczna, ale nie popada w ubóstwienie władzy papieskiej kończące się pochwałą pontyfikalnego absolutyzmu. Ojciec Święty winien być monarchą, ale ograniczonym przez prawa fundamentalne Kościoła i Tradycję. Warto w tym miejscu zauważyć, że to Suárez do teologii i eklezjologii wprowadził *konstytucyjne* pojęcie Kościoła jako „mistycznego ciała” Chrystusa¹¹⁸.

Nie jest także przypadkiem, że jezuici bardzo poważnie rozważają kwestię papieża-heretyka. To stary problem, ale po dziś dzień nierozwiązany przez kanonistów¹¹⁹. Byłby to bowiem przykład przekształcenia się monarchii (ustroju najlepszego) w tyranie (ustrój najgorszy). Bellarmino dowodzi, że Biskup Rzymu nieomylny jest sam, bez konsultacji z teologami, kardynałami i z soborem. Jest nieomylny nawet wbrew powszechnej opinii całego otoczenia i ogółu biskupów. Również gdyby był sam przeciwko

¹¹⁵ W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römische Schule* (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader), Freiburg 1962, s. 208 i n. Problem u F. Suáreza opisuje A. Vargas-Machuca, *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe segun Francisco Suárez*, Granada 1967, s. 233–277. Z kolei u R. Bellarmina – J. de la Servièrre, *La théologie de Bellarmin*, op. cit., s. 102–110.

¹¹⁶ Arystoteles, *Polityka*, op. cit., III, 5, 4–5; IV, 8, 3.

¹¹⁷ R. Bellarmino, *De Romani Pontificis...*, I, 1; I, 3.

¹¹⁸ E. Elorduy, *El cuerpo mistico de Cristo en Suárez*, „Revista de Estudios Teologicos” 1943, nr 3, s. 347–397.

¹¹⁹ P. Granfield, *The Limits of the Papacy. Authority and Autonomy in the Church*, New York 1987, s. 71 i n.; J.-B. d’Onorio, *Le Pape et le gouvernement de l’Eglise*, Paris 1992, s. 90.



całemu Kościołowi. Słowem: „papież nawet sam w żaden sposób nie może zbłądzić”¹²⁰. Dalej czytamy, że teoretycznie Suwerenny Kapłan mógłby popaść w herezję jako doktor prywatny, ale nigdy w historii nie znalazło to potwierdzenia w oficjalnie głoszonej nauce. Podobne błędy doktrynalne papieża-osoby nie powinny być znane nawet jego otoczeniu, a tym bardziej ogółowi katolików. Stąd odrzucenie przez włoskiego jezuitę wszystkich historycznych zarzutów o błędy papieskie (Honoriusz, Liberiusz, szczególnie zaś Grzegorz VII)¹²¹. Gdyby papież *ex cathedra* ogłosił jakąś herezję względem Tradycji katolickiej, to wedle włoskiego jezuitę nie byłoby konieczności dalszego mu posłuszeństwa, choć nie wyobraża sobie w praktyce takiej sytuacji¹²². Zresztą, skoro papież jest nieomylny i stoi ponad soborem, to nie byłoby nawet instytucji doczesnej mogącej wydać osąd potępiający ewentualne błędy pontyfikalne. Podobnie radzi sobie z tą kwestią Suárez, który oddziela nieomylny *urząd* papieski od omylnej *osoby* papieża (rozdzielenie *sedes-sedens*). Ten ostatni może popaść w błąd, lecz hiszpański teolog również nie wyobraża sobie sytuacji, aby urząd pontyfikalny wygłosił herezję lub nadał takowej status dogmatyczny *ex cathedra*. Nie wiadomo, co należałoby zrobić w takiej hipotetycznej sytuacji¹²³. Na szczęście to problem tylko teoretyczny, gdyż Kościół nigdy nie stanął w swojej historii przed takim problemem¹²⁴. To daje nadzieję, że nigdy nie stanie.

3.3. *Prima sedes a nemine iudicatur*

Roberto Bellarmino bardzo mocno podkreśla analogie między władzą królewską a papieską. Twierdzi, że suwerenność polityczna jest w państwie tym samym, co władza papieża w sferze duchowej w Kościele katolickim: „Władza duchowna i doczesna nie różnią się od siebie”¹²⁵. Papieska suwerenność w Kościele ma podwójny charakter: 1) poprzez absolutny prymat jurysdykcyjny; 2) poprzez nieomylność w kwestiach wiary i obyczajów. W skład suwerenności duchowej wchodzi „władza osądzania kontrowersji odnośnie do wiary i obyczajów”¹²⁶. W tych dwóch kwestiach papież „nie może zbłądzić”, a wierni mają obowiązek nie tylko posłuszeństwa zewnętrznego, ale i przyłgnięcia sercem do decyzji papieskich, ponieważ rozstrzygnięcia te pochodzą „bezpośrednio”

¹²⁰ R. Bellarmino, *De Romani Pontificis...*, IV, 2.

¹²¹ Ibidem, IV, 9–13.

¹²² Ibidem, IV, 2.

¹²³ F. Suárez, *De Ecclesia y Pontifice. Introducción y edición de A. Vargas-Machuca*, „Archives Teológico Granadiano” 1967, nr 30, s. 294–295, 299–300.

¹²⁴ Ibidem, s. 300, 311.

¹²⁵ R. Bellarmino, *De Romani Pontificis...*, IV, 1.

¹²⁶ Ibidem, IV, 1.

od Boga¹²⁷. Bellarmino nie waha się stwierdzić, że papieskie rozstrzygnięcia i definicje mają tedy charakter „nieomylny” (*iudicium summi Pontificis certum ac infallibile esse*)¹²⁸ i są dla chrześcijan tak samo ostateczne, jak definicje Mojżesza były niegdyś dla żydów. Kto nie zgadza się z papieskim rozstrzygnięciem, ten „grzeszy w świadomości”¹²⁹.

Koncepcja Kościoła jezuitów i nowożytna myśl polityczna dotycząca suwerenności wzajemnie wpływają na siebie. Istnieją oczywiste paralele między prymatem jurysdykcyjnym (w kwestiach dyscyplinarnych) i nieomylnością (w kwestiach dogmatycznych) papieża a konceptem suwerenności królewskiej¹³⁰. Legistyczno-suwerenistyczny dyskurs jest widoczny szczególnie wtedy, gdy teolodzy jezuitów omawiają relacje wewnątrzkościelne, między Suwerennym Kapłanem a biskupami rozproszonymi lub zebranymi na soborze. Relacje papież – sobór porównywalne są z relacjami nowożytnego suwerennego monarchy z obradującymi stanami. Z kolei stosunki papieża z biskupami rozproszonymi stanowią paralelę pomiędzy królem a wicekrólami w Hiszpanii czy też królem a intendentami we Francji. Najistotniejsze jest w tych wszystkich przypadkach pojęcie *delegacji* władzy. Ówczesni legiści (Jean Bodin, Cardin Le Bret) opisują moc Stanów Generalnych jako delegowaną czasowo i warunkowo – wszelkie prawa zgromadzenia stanowią tylko delegację suwerennej władzy króla; podobnie jest z królewskimi intendentami partycypującymi w królewskiej mocy suwerennej¹³¹. Źródłem koncepcji soboru i władzy biskupiej jako *delegacji* jest, współczesna Bellarminowi i Suárezowi, nowożytna idea władzy państwowej.

Zdaniem teologów jezuitów delegacja suwerennej władzy pontyfikalnej na korzyść biskupów i pozostałego duchowieństwa odbywa się na kilka sposobów:

1. **Wzorzec zakonny.** Wspominaliśmy wcześniej, że brak definicji pełnej jurysdykcji w Kościele i brak zdefiniowania nieomylności papieża próbowali powetować sobie za pomocą struktur zakonnych. Znajdujemy ten model u Suáreza, dla którego wzorcem jest konstytucja zakonu jezuitów, zakładająca absolutne posłuszeństwo każdego z braci Ojcu Świętemu. W rozprawie *O stanie zakonnym* (*De Statu Religionis*, 1608–1609) jezuita opisuje życie zakonnika, a przy okazji sporo miejsca poświęca stosunkowi mnichów do Biskupa Rzymu. Dla każdego zakonnika papież jest nie tylko zwierzchnikiem najwyższym, ale i bezpośrednim, z pominięciem całej hierarchii episkopalnej, co wy-

¹²⁷ Ibidem, IV, 1; IV, 15.

¹²⁸ Ibidem, IV, 1; IV, 15.

¹²⁹ Ibidem, IV, 16.

¹³⁰ Np. G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina...*, s. 2–3, 180; H.J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975, s. 388–408.

¹³¹ J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958 [1576], VIII, s. 113–120, C. Le Bret, *De la souveraineté de Roy* [1632], [w:] idem, *Les oeuvres*, Paris 1689, s. 164–165.

klucza jakiegokolwiek regionalne czy terytorialne uwikłania mnicha – jest on papieskim gwardzią, gotowym zrobić wszystko, co tylko Ojciec Święty mu rozkaże¹³². Zakonnik uznaje jedynie władzę papieską jako pochodzącą bezpośrednio od Boga, widząc w absolutnym papieskim prymacie jurysdykcyjnym „zasadę wiary”¹³³. Władza papieża jest taka jak biskupa nad proboszczami, dlatego zsumowana moc wszystkich poszczególnych biskupów ledwo waży tyle, co moc samego Biskupa Rzymu. Zakonnik uznaje nie tylko prymat papieski, ale i jego nieomyślność w kwestiach wiary i moralności. Biskup Rzymu jest jedynym biskupem świata, którego decyzje w powyższych kwestiach mają charakter nieomyślny dzięki asystencji Ducha Świętego; pozostali biskupi charyzmy takiej nieomyślności nie posiadają i popełniają błędy. Dlatego papież, nawet sam, bez konsultacji z episkopatami czy soborem, może „definiować doktrynę katolicką”¹³⁴. Uzasadnieniem tej papieskiej wszechwładzy i wszechwiedzy jest nowotestamentowa „władza kluczy”¹³⁵.

2. **Władza soboru.** Bellarmino dowodzi, że władza soboru nie jest władzą samą z siebie, nie pochodzi bezpośrednio od Boga, lecz pośrednio, gdyż wszelkiej mocy udziela mu papież. To Biskup Rzymu „zwołuje, przenosi, rozwiązuje” sobory, a potem potwierdza ich postanowienia. Z uchwał soboru obowiązują wiernych tylko te, które papież potwierdził. Ojciec Święty jest przeto w Kościele najwyższym „pasterzem”, „głową” i „najwyższym sędzią”¹³⁶. Uznanie władzy soborów za *delegowaną* przez Suwerennego Kapłana wskazuje, że jezuita z dużym sceptycyzmem patrzyli na obradujące sobory i ich dorobek. Wielkie zgromadzenie wydawało im się niezdolne do podejmowania decyzji, a za to niezwykle chętne do niekończących się deliberacji, sporów i kłótni, w których motywy natury personalnej i frakcyjnej dominują nad merytorycznymi. Sobory reprodukują w sobie i pomnażają ujemne cechy natury ludzkiej po Upadku, a im liczniejsze jest zgromadzenie, tym bardziej problemy te się potęgują. O ile koncyliaryści, a potem reformatorzy chętnie debatowali nad możliwością popadnięcia w błąd papieża, o tyle jezuita nie wahali się prowadzić rozważań odwrotnych: czy w herezję nie może popaść sobór? Suárez twierdzi, że każdy z katolików, nawet ogół biskupów, może popaść w błąd z racji swojego człowieczeństwa. Jedynym immunizowanym od tej reguły jest Biskup Rzymu, który posiada monopol na osąd obiektywny, gdyż jest bezpośrednio inspirowany przez Ducha Świętego, gdy dokonuje definicji i rozstrzygnięć. Tam, gdzie jest papież, tam jest Kościół¹³⁷. Kiedy mówimy o nauczaniu i nieomyślności Kościoła,

¹³² F. Suárez, *Opera omnia*, op. cit., t. 13, *De Statu Religionis* [1608–1609], II, 16.

¹³³ *Ibidem*, t. 13, II, 17.

¹³⁴ *Ibidem*, t. 13, II, 17.

¹³⁵ *Ibidem*, t. 13, II, 18.

¹³⁶ R. Bellarmino, *De Romani Pontificis...*, IV, 1.

¹³⁷ F. Suárez, *De Ecclesia y Pontifice*, op. cit., s. 276–279.

to w istocie mówimy o Biskupie Rzymu, który jest ostatecznym interpretatorem Litery i Tradycji. Na tyle, na ile Kościół podąża za jego nauczaniem, na tyle jest nieomylny. Konsekwentnie, sobory powszechne są nieomylny, ale nie z własnej charyzmy, lecz dlatego, że wszystkie ich postanowienia na koniec konfirmuje papież. Sobory nie są nieomylny własną mocą, lecz nieomylnością papieża, który otrzymał ją od Boga¹³⁸. Komentując te rozważania hiszpańskiego jezuita, Ulrich Horst pisze, że Kościół jest „ustami papieża”, a sam Biskup Rzymu konstytuuje „żywą regułę wiary”¹³⁹.

Jezuici nie zgadzają się z rozpowszechnionym w ówczesnym Kościele poglądem, że nieomylny jest papież nauczający wraz z soborem. Jest inaczej: nieomylny jest sam papież. Sobór powinien potwierdzić jego nauczanie, rozstrzygnięcia i definicje, ale nie jest to wcale konieczne, gdyż Biskup Rzymu posiada w sobie wystarczającą moc, skoro wyraża nieomylność całego Kościoła. Zresztą w praktyce przecież dzieje się tak od stuleci, gdy papież np. potępia herezje bez udziału soborów¹⁴⁰. Hierarchom i wiernym pozostaje tylko słuchać nauczania płynącego z Rzymu.

Nie oznacza to, że sobory są zbędne. Gdyby tak było – tłumaczy swoim czytelnikom Francisco Suárez – to św. Piotr nie zwołałby Soboru Jerozolimskiego. Opinia, że sobory są zbędne, byłaby słuszna tylko wtedy, gdyby władza biskupia była wymysłem ludzkim. Gdyby to ludzie wymyślili tę instytucję, to biskupi byłiby tylko papieskimi delegatami i ich zjazdy z całego świata byłyby pozbawione sensu, skoro sam papież mógłby dokonać potrzebnych rozstrzygnięć¹⁴¹. Również Bellarmino uznaje sobory, twierdząc, że biskupi są „prawdziwymi ksiądzami i pasterzami, a nie tylko wikariuszami papieża”¹⁴². Instytucja soboru i jego zwoływanie co jakiś czas wynikają również z Tradycji – tej samej, której strażnikiem kontrreformatorzy czynią papieża. Dzięki soborom powszechnym Kościół lepiej utożsamia się z papieskimi definicjami i rozstrzygnięciami, skoro sam w aktach tych partycypuje¹⁴³.

Biskupi i sobory były, są i będą. Chodzi tylko o kwestię relacji tych instytucji do władzy pontyfikalnej. Nie mogą one wchodzić w polemikę z naczelną zasadą, jaką jest pełny prymat jurysdykcyjny i nieomylność Biskupa Rzymu: „sobory muszą mieć tyle władzy, ile jest im to niezbędne, potrzebne dla obrony i spokojności Kościoła, a którą delegował im Ojciec Święty”¹⁴⁴. Ale jeśli władza soborowa stanowi wyłącznie papieską delegację, to ich moc nie pochodzi z „pozytywnego prawa Bożego. Mają jej tyle, ile

¹³⁸ Ibidem, s. 278–279.

¹³⁹ U. Horst, *Papst – Konzil – Unfehlbarkeit*, op. cit., s. 205.

¹⁴⁰ F. Suárez, *De Ecclesia y Pontifice*, op. cit., s. 280–286.

¹⁴¹ F. Suárez, *Opera omnia*, op. cit., t. 12, *De conciliis* [?], I, 1; I, 13.

¹⁴² R. Bellarmino, *De Romani Pontificis...*, I, 3.

¹⁴³ F. Suárez, *De conciliis*, op. cit., I, 1; idem, *De Ecclesia y Pontifice*, op. cit., s. 288.

¹⁴⁴ F. Suárez, *De legibus*, op. cit., IV, 6, 4.

im dał Ojciec Święty”, i dlatego też, „jeśli papież nie potwierdza praw ustanowionych przez sobór, to nie mają one charakteru obligującego”¹⁴⁵. Papieska konfirmacja jest tym samym co pieczęć prawdziwości przyłożona przez Ducha Świętego. Papież zapewnia obradującemu soborowi nieomyślność¹⁴⁶.

Problem nie dotyczy więc tego, czy sobory winny istnieć i czy winny być zwoływane; problem pojawia się dopiero wtedy, gdy sobór uzurpuje sobie władzę nad Biskupem Rzymu. Późnośredniowieczny koncyliaryzm jest błędem¹⁴⁷. Biskupi muszą pamiętać, że sobór nie jest w Kościele katolickim suwerenem, gdyż biskupi w rozproszeniu lub zebrani na soborze są tylko „papieskimi doradcami”¹⁴⁸. Nic więc dziwnego, że Biskup Rzymu ustala tematy obrad, porządek głosowania, kto ma prawo głosu, procedury i zasady głosowania (np. wymaganą większość dla przyjęcia dokumentów)¹⁴⁹.

Przyznając papieżowi charyzmat asystencji Ducha Świętego, Bellarmino i Suárez dowodzą wyższości papieża nad soborem za pomocą nowożytnej koncepcji władzy suwerennej i pojęcia delegacji, czyli odwołań do eklezjologii politycznej.

3. Pozycja biskupów. Bellarmino rozpoczyna dyskusję na temat roli biskupów przez odwołanie się do problemu rozważanego nader często w ówczesnej literaturze katolickiej: czy władza apostołów pochodziła „bezpośrednio od Boga” (Francisco de Vitoria, Alfonso de Castro), czy „pośrednio” – za pośrednictwem papieskim? (Juan de Turrecremata). A może władza apostołów pochodziła „bezpośrednio” od Boga, a władza ich następców (biskupów) już tylko za pośrednictwem papieża? (Kajetan, Domingo de Soto)¹⁵⁰.

Roberto Bellarmino przyznaje rację Kajetanowi i Domingowi de Soto: od Boga pochodzi instytucja biskupa, gdyż została ustanowiona przez Jezusa Chrystusa w postaci dwunastu apostołów. Lecz po ich śmierci to od papieża pochodzi konkretna osoba sprawująca urząd. Bellarmino pisze: „Biskupi dzierżą jurysdykcję od Boga, ale także i od papieża, skoro papież ich podnosi, jak i znosi”¹⁵¹. Tak też wyglądała pozycja apostołów w *Ewangeliach*: osoby apostołów wybrał sam Jezus Chrystus, ale w imieniu całości gremium wypowiadał się zawsze św. Piotr. Dlatego papież, jako jego sukcesor,

¹⁴⁵ Ibidem, IV, 4, 4; IV, 6, 2.

¹⁴⁶ Ibidem, IV, 6, 2.

¹⁴⁷ Ibidem, IV, 6, 4. Na temat doktryny koncyliaryzmu zob. szerzej: P. de Vooght, *Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle*, [w:] P. Botte (red.), *Le concile et les conciles, contribution de l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*, Paris 1960, s. 143–181; idem, *Les controverses sur les pouvoirs du concile et d'autorité du pape au concile de Constance*, „Revue Théologique de Louvain” 1970, nr 1, s. 45–70; K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2002, s. 119–160.

¹⁴⁸ F. Suárez, *De conciliis*, op. cit., I, 18.

¹⁴⁹ Ibidem, I, 15–18.

¹⁵⁰ Zob. U. Horst, *Papst – Konzil – Unfehlbarkeit*, op. cit.

¹⁵¹ R. Bellarmino, *De Romani Pontificis...*, IV, 24.

ma prawo każdego biskupa „ekskomunikować, suspendować, obłożyć interdyktem, zdegradować”¹⁵². To on konsekruje biskupów. Nie miałyby tych praw, gdyby władza episkopalna pochodziła bezpośrednio od Boga.

Roberto Bellarmino przedstawia także dowód logiczny: apostołów było dwunastu, a ich następców są setki. Żaden biskup nie wywodzi swojej władzy w prostej linii od któregośkolwiek z nich. Nie mają bezpośredniej inspiracji Ducha Świętego, którą mieli apostołowie. Tylko i wyłącznie następca św. Piotra był, jest i będzie zawsze jeden. Dlatego tylko jego władza może pochodzić bezpośrednio od Boga¹⁵³. To dlatego sobór powszechny nie może być nieomylny, gdyż biskupi nie są wikariuszami Jezusa Chrystusa, lecz tylko wikariuszami Chrystusa z nominacji Biskupa Rzymu. Skoro są delegatami papieża, to trudno byłoby oczekiwać, aby zebrani razem posiadli moc suwerenną, tak jak i nie posiada suwerenności zgromadzenie stanowe, którego władza jest delegowana przez króla. Jeśliby ją posiadało, to tylko drogą uzurpacji wobec suwerena. Skoro władza każdego poszczególnego biskupa stanowi delegację władzy papieskiej, to i władza soboru musi stanowić delegację mocy pontyfikalnej.

Podobne poglądy eklezjologiczne znajdujemy u Francisca Suáreza, który twierdzi, że biskupi od Chrystusa dostają tylko powołanie do stanu episkopalnego, ale od papieża otrzymują jurysdykcję, zarówno terytorialną (diecezja), jak i co do szczegółowych kompetencji. Biskupi nie są wprost „papieskimi wikariuszami”, ale zakres ich władzy pochodzi z nadania papieskiego, podobnie jak z nominacji papieża pochodzą poszczególne osoby sprawujące urząd biskupi¹⁵⁴. Jezus wybrał sobie dwunastu uczniów, których następcami są biskupi. Tylko że nie wiadomo, który biskup jest sukcesorem którego apostoła, i jedynie sukcesor św. Piotra jest następcą rzeczywistego apostoła. Następcami pozostałych uczniów są setki biskupów. W tej sytuacji trudno ich sukcesję po apostołach traktować dosłownie, czyli nie mogą mieć takiej samej „bezpośredniej jurysdykcji” jak apostołowie, którzy mieli specjalny przywilej jurysdykcji bezpośredniej od Chrystusa i obejmujący cały świat; ich następcy są biskupami tylko za pośrednictwem papieża i w granicach wyznaczonej im przez Rzym diecezji¹⁵⁵. Suárez pisze:

Biskupi są następcami apostołów i tworzą biskupów, ale nie apostołów. [...] wszyscy biskupi apostołscy uzyskali swoją konsekrację bezpośrednio od Chrystusa, i to z sukcesji po nich są

¹⁵² Ibidem, IV, 24.

¹⁵³ Ibidem, IV, 25.

¹⁵⁴ F. Suárez, *De legibus*, op. cit., t. 5, IV, 4, 14–15; idem, *Opera omnia*, op. cit., t. 20, *De summi pontifice* [?], I, 3.

¹⁵⁵ F. Suárez, *De summo pontifice*, op. cit., XII, I, 4, XII; idem, *Opera omnia*, op. cit., t. 24, *De primatu summi pontificis* [?], XI, 8–9.

wszyscy biskupi. Biskupi apostołscy mieli jurysdykcję powszechną dzięki bezpośredniej koncesji Chrystusa, podczas gdy ich następcy wszystkie swoje prawa dzierżą tylko od Piotra¹⁵⁶.

Powyższe rozważania prowadzą nas do wniosku, że moc biskupią można otrzymać wyłącznie z Rzymu. Suárez stwierdza dobitnie, że „jurysdykcja biskupia jest z prawa ludzkiego i przez ludzi jest dawana¹⁵⁷. Dalej porównuje konsekrację biskupią do koronacji monarszej i tłumaczy, w duchu tomizmu, że wszelka władza (jako instytucja) jest od Boga, ale osoba monarchy jest od ludzi. Podobnie jest z biskupem: instytucja jest z woli Bożej, ale osoba pochodzi od Biskupa Rzymu¹⁵⁸. Władza papieska, jako jedyna w ludzkim świecie, nie pochodzi od ludzi, ale bezpośrednio od Boga: „zasada, że królowie panują z woli Boga i mają władzę od Boga, nie przeczy, iż to ludzie bezpośrednio wyznaczają króla; podobnie jest z biskupami ustanawianymi przez Piotra”¹⁵⁹. Innymi słowy, papież jest jedynym kapłanem, którego władza pochodzi bezpośrednio od Boga. Nie godzi się nawet porównywać z nią mocy biskupa czy ogółu biskupów¹⁶⁰.

Konsekwentnie, Francisco Suárez odmawia biskupom miana „książąt”, gdyż książę dzierży władzę suwerenną, w tym prawodawczą, nakazując im zadowolenie się mianem „zarządców”. Hiszpański jezuita pisze:

władza taka [prawodawcza i suwerenna – A.W.] nie jest konieczna każdemu zarządcy, tak jak jest konieczna każdemu księciu, gdyż zarządcy mają w świecie doczesnym książąt wyższych niżli ich własny stan. W podobnym ustroju jest rzeczą zwyczajną, że książę przekazuje czasowo swoją moc, na czas dzierżenia władzy, dotyczącą sądenia, zawierania umów, ale bez mocy tworzenia praw¹⁶¹.

Suárez właśnie w mocy prawodawczej – a nie decyzyjnej, jak to się zwykle dziś czyni (a co wyraźnie zaświadcza o jego bliskości do legistów) – upatruje sedno suwerenności, gdyż podkreśla, że „poszczególni ustanowieni biskupi nie mają biskupiej mocy stanowienia praw”. Dalej pisze:

Z prawa Bożego wynika, że biskupi rządzą w ramach ograniczeń swojej instytucji, czyli biskupi w swoim stanie [duchownym – A.W.] nie są suwerenami (*supremi principes*), gdyż

¹⁵⁶ F. Suárez, *De legibus*, op. cit., V, 4, 21.

¹⁵⁷ Ibidem, IV, 4, 14.

¹⁵⁸ Ibidem, V, 5, 5.

¹⁵⁹ Ibidem, V, 5, 5.

¹⁶⁰ Ibidem, V, 5, 23.

¹⁶¹ Ibidem, V, 5, 20.

mają zwierzchników [...]. Nad biskupami jest więc władza, którą jest papież jako najwyższy ludzki prawodawca kościelny¹⁶².

To Suwerenny Kapłan jest więc eklezjalnym suwerenem, który tylko czasowo *deleguje* część swojej suwerenności na rzecz swoich plenipotentów, czyli biskupów. W rzeczywistości mają oni status dożywotnich i terenowych legatów papieskich. Dlatego ekstraordinaryjnie wysłany przez Rzym legat przewodzi biskupom zebranym na soborze lub synodzie i rozstrzyga spory między nimi¹⁶³.

3.4. Władze uniwersalne wobec państw suwerennych

3.4.1. Zmierzch cesarstwa

Gdy Roberto Bellarmino i Francisco Suárez pisali swoje prace na przełomie XVI i XVII stulecia, to pewna dyskusja fundamentalna dla przyszłości Europy właściwie zmierzła już ku końcowi. Mamy na myśli spór pomiędzy uniwersalizmem imperialnym, reprezentowanym przez Karola V Habsburga, jego kanclerza Mercurino Gattinare i imperialnego ideologa Miguela de Ulzurrama, którzy stworzyli wizję zjednoczenia pod cesarskim berłem całego świata¹⁶⁴, a ideą suwerennego państwa narodowego, ewentualnie terytorialnego, którego archetypem była francuska monarchia narodowa, pod względem teoretycznym opracowana przez legistów na czele z Jeanem Bodinem. Jeszcze za panowania Karola V ojciec hiszpańskiej neoscholastyki ze Szkoły w Salamance – Francisco de Vitoria – pisał wprost i bez ogródek, że niemiecki imperator nie jest żadnym władcą uniwersalnym: „Opinia taka nie ma żadnych fundamentów. Cesarz nie jest panem całego świata. Nie ma i mieć nie może władzy ani w cnocie prawa natury, ani prawa Bożego, ani prawa ludzkiego. Otóż cesarz nie jest panem świata zgodnie z którymkolwiek z tych praw”, dlatego idea, że „jest jeden cesarz i zwierzchnik świata to oczywista imaginacja”¹⁶⁵. Vitoria mógł sobie pozwolić na te słowa, ponieważ

¹⁶² Ibidem, V, 5, 20.

¹⁶³ Ibidem, IV, 4, 4.

¹⁶⁴ Program Karola V przedstawiają: R. Menéndez Pidal, *Idea Imperial de Carlos V*, Madrid 1971, s. 3–36; J.L. Villacañas, *Qué impero? Un ensayo polémico sobre Carlos V*, Madrid 2008, s. 15–25, 138–213; L. Gerbier, *Les raisons de l'Empire. Les usages de l'idée impériale depuis Charles Quint*, Paris 2016, s. 27–66. Idee M. Gattinara znajdziemy w pracach: F. Bosbach, *Monarchia universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*, Göttingen 1988, s. 46–63; M. Rivero Rodríguez, *Gattinara, Carlos V y el sueño del Imperio*, Madrid 2005; G. Galasso, *Carlo V e Spagna imperiale*, Roma 2006, s. 49–75. Poglądy M. de Ulzurrama streszcza J.L. Villacañas, op. cit., s. 138–213.

¹⁶⁵ F. de Vitoria, *De Indis prior Relectio* [1532], [w:] idem, *Relectiones Theologicae*, Matriti 1765, I, II, 1.

stany hiszpańskie oficjalnie uznały Karola V tylko i wyłącznie za króla Hiszpanii, ale nie za jej cesarza, aby pokazać wszem i wobec, że ten pierwszy nie podlega jurysdykcji imperialnej¹⁶⁶. Vitoria przytaczał słynny dekret Innocentego III, skierowany do króla Francji, że „król w kwestiach doczesnych nie uznaje nad sobą nikogo” (*rex ipse superiorem in temporalibus minime recognoscat*)¹⁶⁷, i dowodził, że zasada ta dotyczy wszystkich państw suwerennych, także Hiszpanii.

W literaturze panuje zgodność, że hiszpańska nauka prawa wykształciła już w XVI stuleciu holistyczną koncepcję prawa narodów opartą na zasadzie suwerennych państw, nie zachowując nawet pozorów uznania nadrzędności uniwersalnej władzy imperialnej¹⁶⁸. Dotyczy to szczególnie Francisca de Vitorii¹⁶⁹, a następnie Suáreza¹⁷⁰. Autorzy ci chętnie pisali o bliżej nieokreślonej w przyszłości konfederacji państw chrześcijańskich, ale nie widzieli w niej miejsca dla cesarstwa i cesarza. Suárez, mimo że poddany króla hiszpańskiego z dynastii Habsburgów, nie uznaje nawet Rzeszy za federację państw pod imperialną zwierzchnością, twierdząc, że każde z nich jest suwerenne i *de facto* nie podlega cesarzowi¹⁷¹. Wprost pisze, zapewne za Vitorią, że władza imperialna nad światem nie ma żadnego uzasadnienia. Gdyby moc taka się narodziła, to byłaby uzurpacją:

Twierdzą, że cesarz nie ma prawa pełnej jurysdykcji doczesnej nad całym Kościołem [...], nie dostrzegam jej, choć niegdyś ją dzierżył, ale utracił ją nad większością świata. Nie posiada jej,

¹⁶⁶ M. Rivero Rodríguez, *Gattinara, Carlos V...*, s. 84; G. Galasso, *Carlo V e Spagna...*, s. 18–22.

¹⁶⁷ F. de Vitoria, *De Indis prior Relectio*, op. cit., I, II, 1. Źródło znajduje się w: Innocenty III, *Regestorum sive Epistolarum*, [w:] *Patrologia Latina*, t. CCXIV, Paris 1844–1855, V, 128, kol. 1132.

¹⁶⁸ C. Barcia Trelles, *Vazquez de Menchaca (Sus teorías internacionales, 1512–69)*, Barcelona b.r.w., s. 83–104; L. Pereña Vicente, *Diego de Covarrubias y Leyra. Maestro de derecho internacional*, Madrid 1957, s. 133–78; A. Nussbaum, *Geschichte des Völkerrecht in gedrängter Darstellung*, Berlin 1960, s. 83–104; B. Hamilton, *Political thought in sixteenth-century Spain. A study of political ideas of Vitoria, Soto, Suárez and Molina*, Oxford 1963, s. 98–109; W.G. Grewe, *Epochen der Völkerrechtsgeschichte*, Baden-Baden 1988, s. 192–211; W. Buchner, *Wojna i konkwesta. Hiszpańska myśl polityczna Złotego Wieku*, Kraków 2007, s. 254–280; Y. Terson, *Genèse du droit internationale. Des Pères fondateurs aux conférences de La Haye*, Paris 2016, s. 73–90.

¹⁶⁹ E. Naszalyi, *El Estado según...*, s. 136–137, 110–111, 149–152; F. de los Rios, *Religion y Estado en la España del siglo XVI*, Mexico 1957, s. 128; E. Padini, *Filosofia politica e diritto internazionale in Francisco de Vitoria*, Roma 2011, s. 67, 73–74, 95–96; A. Wielomski, *Państwo suwerenne w teorii prawa międzynarodowego Francisco de Vitorii*, „Polski Przegląd Stosunków Międzynarodowych” 2017, nr 7, s. 5–42.

¹⁷⁰ A.D. Tolédano, *La conception de la souveraineté dans la philosophie politique de Francisco Suárez*, [w:] *Congreso internacional de Filosofía*, t. 3, Madrid 1949, s. 295–300; H. Rommen, *La teoría del Estado...*, s. 447–506, 209–234; J. Soder, *Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen*, Frankfurt am Main 1973; D. Recknagel, *Einheit des Denkens trotz konfessioneller Spaltung. Parallelen zwischen den Rechtslehren von Francisco Suárez und Hugo Grotius*, Frankfurt am Main 2010, s. 229–260.

¹⁷¹ F. Suárez, *Selección de Defensio...*, s. 208–209.

gdyż nie otrzymał jej w sposób nadprzyrodzony od naszego Pana Chrystusa ani od papieża [...] Ani z prawa ludzkiego, ani drogą elekcji, ani w wyniku wojny sprawiedliwej. [...] Poza cesarzem mamy dziś rozmaitych królów doczesnych kompletnie niezależnych w swojej jurysdykcji, jak na przykład królowie Hiszpanii, Francji i Anglii¹⁷².

W innym miejscu hiszpański jezuita pisze:

Nazywamy władzę suwerenną, gdy nie uznaje ona żadnej zwierzchności nad sobą. Przymiotnik 'suwerenna' oznacza niemającą nad sobą kogoś, komu zobowiązana jest posłuszeństwo. Taką władzę nazywamy suwerenną. Rzecz jasna chodzi wyłącznie o najwyższą na ziemi, czyli o zwierzchnika ludzkiego, trudno bowiem ją porównywać z Bogiem¹⁷³.

Ze słów tych wynika, że cesarz to taki sam suwerenny władca jak każdy inny, tyle że z pompatycznym tytułem, którego nie posiada nikt więcej poza nim. Suárez ogłasza, że pochodzące z natury i ustanowione przez ludzi suwerenne państwo jest jedynym prawowitym podmiotem stosunków międzynarodowych, podmiotem prawa narodów i pełnoprawnym uczestnikiem wojen¹⁷⁴.

Jak się wydaje, podobne poglądy prezentuje Roberto Bellarmino, aczkolwiek przyjmuje tutaj metodę św. Tomasza z Akwinu, który w swoich licznych i opasłych dziełach ani słowem nie wspomniał o cesarzu i jego władzy politycznej nad światem, przedstawiając tzw. dowód negatywny istnienia władzy imperialnej¹⁷⁵. Nie udało się nam w pismach włoskiego jezuita znaleźć jakichkolwiek rozważań nad władzą cesarską we wczesnej epoce nowożytnej ani nawet w późnym Średniowieczu. Tak jakby *Sacrum Imperium* i jego imperatora w ogóle nie było. Bellarmino wielokrotnie wspomina o cesarzach, lecz wyłącznie o tych historycznych, głównie w kontekście ich sporów z papieżami, ich depozycji i ekskomunikowania przez duchownych, a także o translacji imperium przez Leona III (800)¹⁷⁶. Skoro nie pisze nic o współczesnych, to należy uznać, że ma ich na myśli, obok innych władców, gdy opisuje naturę państwa i władzy politycznej.

¹⁷² Ibidem, s. 79–80.

¹⁷³ Ibidem, s. 74.

¹⁷⁴ Ibidem, s. 249–363.

¹⁷⁵ E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris 1939, s. 172; J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początku XIV wieku*, Warszawa 1964, s. 88, 268 i n.

¹⁷⁶ R. Bellarmino, *Tractatus de potestate...*, s. 11–39, 73–77, 110–129, 318–320, 324–336; idem, *De translatione Romani Imperij* [1584], [w:] idem, *Disputationes*, op. cit., t. 2, kol. 903–84.

3.4.2. Ostatni ślad władzy pontyfikalnej

Władzy doczesnej nad światem nie posiada także Suwerenny Kapłan w Rzymie, gdyż – podobnie jak w przypadku imperialnym – również przeciwko niemu działa zjednoczone w swoim sprzeciwie prawo Boże, naturalne i ludzkie, przeciwne władzy uniwersalnej. Oddajmy głos raz jeszcze Suárezowi:

Nie jest możliwe wskazanie jakiegokolwiek sprawiedliwego tytułu przekonującego, że papież posiada władzę bezpośrednią i jurysdykcję doczesną nad wszystkimi królestwami. Nie ma jej i nie może jej prawowicie posiadać [...] ani z prawa Bożego pozytywnego, ani z prawa ludzkiego [...] ani z prawa natury. [...] Jakkolwiek Kościół tworzy jedno ciało duchowe, czyli ciało mistyczne Chrystusa, i posiada jedność wiary, chrztu i naczelnika, nie tworzy jednej wspólnoty politycznej. Przeciwnie, Kościół obejmuje rozmaite królestwa i państwa, które pod żadnym względem politycznym nie tworzą ze sobą jedności. Konsekwentnie, z mocy prawa natury, cała wspólnota katolicka nie posiada najwyższego zwierzchnika doczesnego i uniwersalnego nad sobą. W porządku doczesnym istnieją obok siebie rozmaite jurysdykcje. Te wspólnoty polityczne nie tworzą ani jednego państwa, ani jednego królestwa¹⁷⁷.

Sytuacja komplikuje się jednak, gdy władza doczesna próbuje wkroczyć w uprawnień władzy duchowej. To klasyczne przypadki cesaropapizmu medievalnego (spór o inwestyturę) i Reformacji, gdy władcy upaństwiają wspólnotę religijną i tworzą autorskie konfesje, zmuszając poddanych do apostazji od katolicyzmu, co pociąga za sobą utratę szansy na zbawienie. Pośród teoretyków i praktyków takich rozwiązań Suárez wymienia imiennie Marsyliusza z Padwy, Lutra, Henryka VIII i Jakuba VI/I Stuarta¹⁷⁸. Kościół nie wtrąca się do polityki państw, ale nie może nie reagować, gdy chodzi o zbawienie dusz. W sytuacji zagrożenia zbawienia papież posiada prymat jurysdykcyjny nad państwami chrześcijańskimi¹⁷⁹.

Kościół, pisze Francisco Suárez w zgodzie z tradycyjną nauką katolicką, nie ma żadnej władzy nad poganami, czyli nieochrzczonymi. W jego mocy są tylko ci, którzy przyjęli chrzest, a następnie popadli w herezję, schizmę lub dokonali apostazji¹⁸⁰. Akty te jezuita traktuje jako formy tyranii, gdyż decyzja suwerena pociąga za sobą przymusową konwersję poddanych. Suárez zdecydowanie odrzuca zasadę prywatnego tyranobójstwa dozwolonego przez Marianę¹⁸¹. Tyrana (nie tylko w rozumieniu konfesyjnym) prawowicie mogą obalić jedynie stany królestwa lub inne instytucje

¹⁷⁷ F. Suárez, *Selección de Defensio...*, s. 82–83.

¹⁷⁸ Ibidem, s. 92–99, 108–109.

¹⁷⁹ Ibidem, s. 190–191.

¹⁸⁰ Ibidem, s. 388.

¹⁸¹ Ibidem, s. 414–416. Szerzej o różnicy pisze np. J. Lares, *The political economy of Juan de Mariana*, New York 1928, s. 61–69.

przewidziane w tradycyjnym ustroju, stanowiącym zapis kontraktu powołującego państwo. Zdeponowany przez stany władca staje się tyranem w znaczeniu uzurpatora. I dopiero uzurpatora można zabić bezkarnie, gdyż nie jest monarchą¹⁸².

Szczególnym przykładem tyranii jest apostazja władcy z katolicyzmu na protestantyzm. Sentencję w tej kwestii wydaje Biskup Rzymu i jeśli ją wyda, to władca staje się w tym momencie uzurpatorem:

Król-heretyk z samej racji herezji *ipso facto* zostaje pozbawiony dominium nad królestwem, które zostaje mu skonfiskowane z tej racji na korzyść prawowitego sukcesora katolickiego. [...] Po wydaniu takiej sentencji zostaje pozbawiony praw do królestwa, bo nie posiada go prawowitym tytułem. Może więc być traktowany jako zwykły tyran [w znaczeniu uzurpator – A.W.] i, logicznie, zamordowany przez kogokolwiek¹⁸³.

Gdy Suwerenny Kapłan wyda sentencję o uznaniu suwerena za heretyka, a samo orzeczenie zawiera wezwanie do usunięcia tyrana z tronu, to każdy poddany może go zamordować jako uzurpatora. Suárez podkreśla, że nikt nie ma takiego uprawnienia, jeśli papieskie orzeczenie nie zawiera *expressis verbis* takiego apelu¹⁸⁴.

Podobny pogląd przedstawia Roberto Bellarmino, który w tym akurat wypadku musiał się wypowiedzieć, będąc zaangażowany w intelektualne i polityczne spory ze zwolennikami neośredniowiecznego papalizmu, dobrze okopanymi w kurii rzymskiej (Tomasso Bozio, Antonio Santarelli¹⁸⁵), wspieranymi przez krótko panującego Sykstusa V, który chciał umieścić prace włoskiego jezuita w Indexie za negację władzy doczesnej papieża. Generalnie jezuita dowodził, że „papież i papieństwo z prawa Bożego nie posiadają żadnej władzy doczesnej i w żadnym razie nie mogą panować nad władcami doczesnymi, jak i pozbawić ich władzy w ich królestwach i księstwach”¹⁸⁶. Biskupi Rzymu posiadają tylko władzę pośrednią nad światem, mogą za zbrodnie i występki ekskomunikować króla-tyrana i zwolnić poddanych z przysięgi posłuszeństwa. Nie mają już jednak ani siły militarnej, ani innej mocy, aby te depozycje zmaterializować. Jest to w gestii samych poddanych, którzy jeśli chcą, mogą się zbuntować i prawomocnie obalić tyrana¹⁸⁷.

¹⁸² F. Suárez, *Selección de Defensio...*, s. 416–418.

¹⁸³ Ibidem, s. 422.

¹⁸⁴ Ibidem, s. 425–426.

¹⁸⁵ F. Bozio, *De temporali ecclesiae monarchia*, Coloniae 1602; A. Santarelli, *Tractatus de haeresi, schismati, apostasia et de potestate romani Pontificis*, Roma 1625, XXX–XXXI. Znana nam literatura na ten temat jest niła: S. Mastellone, *Tomasso Bozio, teorico dell'ordine ecclesiastico*, „Il Pensiero Politico” 1980, nr 13, s. 186–194; R. de Mattei, *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, t. 1, Napoli 1982, s. 214–220.

¹⁸⁶ R. Bellarmino, *De Romani Pontificis...*, op. cit, V, 1.

¹⁸⁷ Ibidem, V, 6–8.

Tyle mówi nam abstrakcyjna teoria jezuicka, ograniczająca się do prawa ekskomuniki i zwolnienia poddanych z przysięgi posłuszeństwa, którą – na modłę średnio-wieczną – Bellarmino i Suárez traktują jako akt religijny. Stąd papieska jurysdykcja nad przysięgami. Fakt, że jezuici piszą w epoce walki Reformacji z Kонтreformacją, a w swoich pismach polemizują z Anglikami popierającymi schizmę, powoduje, że medievalny problem tyranii zostaje zredukowany do jednego jedyne go przypadku: apostazji władcy od katolicyzmu i wsparcia dla Reformacji¹⁸⁸. Celem tej pontyfikalnej broni było obalenie dynastii Stuartów w Anglii. W pewnym momencie Bellarmino wspomina nawet, że gdyby katolicycy poddani nie zbuntowali się po takiej ekskomunice, to papież mógłby obłożyć cały kraj interdyktem¹⁸⁹. Skąd to uprawnienie? A stąd, że zadaniem papieskim jest doprowadzenie maksymalnej liczby dusz ludzkich do zbawienia¹⁹⁰, a warunkiem koniecznym jest rekatalizacja krajów opanowanych przez protestantyzm.

Ten wyjątek władcy-heretyka, w sposób oczywisty będący pozostałością po medievalnych koncepcjach teokratycznych, nakazuje zadać pytanie, czy państwo jezuickie jest w pełni suwerenne, czy też zostaje jednak podporządkowane pontyfikalnej władzy. W przypadku Roberta Bellarmina za tezę o państwie suwerennym w jego nauce opowiada się tylko jeden znany nam badacz (Franz X. Arnold), który dowodzi, że „nie istnieje zasadnicza sprzeczność między suwerennością w rozumieniu Bodina a nauką Bellarmina”¹⁹¹. W literaturze zdecydowanie dominuje pogląd, że mamy tutaj do czynienia z konstrukcją teokratyczną, która zaprzecza pełnej suwerenności państwa nowożytnego¹⁹². W przypadku Suáreza nie ma tak zdecydowanej opinii, choć jego poglądy są bliźniaczo podobne. Albo problem jest pomijany i piszący o jego koncepcji prawa międzynarodowego nie wspominają o roli papieża (John P. Doyle, Carlo Giacon, Lorella Cedroni), albo problem nie jest omawiany w kontekście koncepcji prawa narodów, lecz przy okazji opisu relacji Kościoła z państwem, bez zająknięcia się o problemie suwerenności tego drugiego (Jose M. Gallegos Rocafull); ewentualnie jest omawiany przy okazji opisu teorii państwa i prawa do oporu i traktowany jako

¹⁸⁸ J.C. Murray, *St. Robert Bellarmin on the indirect Power*, „Theological Studies” 1948, nr 9, s. 516–517.

¹⁸⁹ R. Bellarmino, *Tractatus de potestate...*, s. 51–52.

¹⁹⁰ R. Bellarmino, *De Romani Pontificis...*, V, 6.

¹⁹¹ F.X. Arnold, *Die Staatslehre des Kardinals...*, s. 107.

¹⁹² F. Moulart, *L'Eglise et l'Etat*, Paris 1887, s. 195; H. de Lubac, *Le pouvoir de l'Eglise en matière temporelle*, „Revue des Sciences Religieuses” 1932, nr 12, s. 335; J. Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat*, Paris 1944, s. 101–104; J.C. Murray, *St. Robert Bellarmin...*, s. 491–535; V. Frajese, *Una teoria della censura: Bellarmino e il potere indiretto dei papi*, „Studi Storici” 1984, s. 139–152; B. Bourdin, *La genèse théologico-politique...*, s. 113–114, 119–120; E. Fabbri, *Roberto Bellarmino...*, s. 49–56; F. Motta, *Bellarmino*, op. cit., s. 379–384; A. Wielomski, *Suwerenność państwa w stosunkach międzynarodowych w doktrynie Roberta Bellarmina*, „Societas et Ius” 2017, nr 6, s. 42–63.



sprawa wewnętrzna suwerennego państwa (Dominik Recknagel, Josef Soder, Reijo Wilenius, Joel Decothé, Yamila Juri)¹⁹³. Nietrudno się nam ostatecznie zgodzić z tezą Antonio Molina Melliego, że teolodzy wczesnonowożytni mogli sądzić, że władza pośrednia papieża jest sprawą *stricte* religijną i wewnętrzną Kościoła, podczas gdy według naszych obecnych kryteriów jest to kwestia z dziedziny prawa i stosunków międzynarodowych¹⁹⁴. I tak trzeba ją rozważać, skoro to uprawnienie papieskie miało spowodować obalenie króla Anglii i przejście Londynu do obozu antyprotestanckiego, czyli zmianę sojuszy. Dlatego dziwi pominięcie problemu w literaturze dotyczącej hiszpańskiego jezuita. Skoro uznaje się Bellarmina za myśliciela teokratycznego, przyznającego papieżowi istotną rolę w ówczesnych stosunkach międzynarodowych, to tak samo należy ocenić myśl Suárezjańską.

4. Podsumowanie i wnioski

Dlaczego jezuita, tyle piszący o suwerennym państwie jako jedynym prawowitym podmiocie w stosunkach międzynarodowych, ostatecznie zasadę tę negują na korzyść władzy pontyfikalnej w przypadkach ekstraordynaryjnych? Teolog powiedziałby, że chodzi o zbawienie. Politolog musi wytłumaczyć problem politologicznie. Dzieje się tak z prostego powodu: potrydencki Kościół został scentralizowany i podporządkowany papieżowi w Rzymie, a modne do niedawna koncepcje koncyliarystyczne zostały odparte. Paralelne zjawisko obserwujemy w tym czasie w państwie, które przestaje być luźną federacją feudalnych domen, przekształcając się w scentralizowany podmiot, którego władca zaczyna sprawować realną suwerenną władzę wewnątrz jego granic. Powstają równocześnie dwie scentralizowane organizacje – państwo i Kościół katolicki – funkcjonujące na tym samym obszarze i obejmujące swoją jurysdykcją tych samych ludzi, raz będących poddanymi, a raz wiernymi. Mamy tutaj klasyczne francuskie pojęcie Kościoła jako *État en État*. Sytuację pogarsza dodatkowo fakt, że często za konfesjonalizacją protestancką stoją władcy i trudno byłoby oczekiwać od

¹⁹³ Wg kolejności wymienianych nazwisk: J.P. Doyle, *Collected studies on Francisco Suárez, S.J. (1548–1617)*, Leuven 2010, s. 315–32; C. Giacon, *La seconda scolastica*, op. cit., t. 3, s. 189–224; L. Cedroni, *La comunità perfetta*, op. cit., s. 133–142; J.M. Gallegos Rocafull, *La doctrina política...*, s. 296–311; H. Rommen, *La teoría del Estado...*, s. 413–434; D. Recknagel, *Einheit des Denkens...*, s. 160–162; J. Soder, *Francisco Suárez...*, s. 107–108; L. Wilenius, *The social and political theory of Francisco Suárez*, Helsinki 1963, s. 85; J. Decothé, *Sobre o bem comum como cerne do pensamento político de Francisco Suárez referente o problema de resistencia ao governo tirânico*, „Synesis” 2018, t. 10, nr 1, s. 124–146; Y.E. Juri, *Poder político, tiranía y bien común en Francisco Suárez: diferencias y semejanzas con el origen del concepto de soberanía en Jean Bodin*, „Isonomía” 2019, nr 50, s. 116–133.

¹⁹⁴ A. Molina Mellà, *Iglesia y Estado en el Siglo del Oro español. El pensamiento de Francisco Suárez*, Valencia 1977, s. 237.



Kościółu braku reakcji na wejście w jego domenę, gdy uprowadza się jego wiernych, dość często siłą. Stąd pontyfikalne pretensje do prawa ekskomunikowania i deponowania suwerenów-apostatów, co z kolei stanowi kościelne wkroczenie w sferę polityczną i stosunków międzynarodowych.

Papalistyczny Kościół i suwerenne państwo w epoce wczesnej Nowożytności zbudowane są na tej samej zasadzie eklezjologii politycznej: analogią do jednego papieża w Kościele jest jeden suweren w państwie terytorialnym lub narodowym. Niestety, ta eklezjologia polityczna nie może funkcjonować poprawnie, skoro ten sam obszar i ci sami ludzie są poddani dwóm głowom. Konflikty są nieuniknione, szczególnie że sfery kościelna i doczesna nie były wówczas starannie zdelimitowane, a wręcz jest wątpliwe, czy taka delimitacja w ogóle jest możliwa (stąd pojęcie tzw. kwestii mieszanych), skoro spory między tymi dwoma instytucjami nie ucichły po dziś dzień. Bellarmino potwierdza naszą myśl, pisząc, że suwerenność jest niepodzielna i „to samo ciało nie może mieć dwóch głów”¹⁹⁵. Suweren jest jeden i jezuici wskazują na rodzaj nadsuwerenności Biskupa Rzymu.

A skąd myśl o supremacji Suwerennego Kapłana nad suwerennym władcą? Na to pytanie odpowiada nam Suárez: „Monarchia papieska w Kościele katolickim została ustanowiona i nakazana bezpośrednio przez Boga i nie można jej znieść. Jednakże Bóg nie nakazał, nie narzucił nam formy ustroju doczesnego, zostawiając ją woli ludzi”¹⁹⁶. Słowem, rozwiązanie konfliktu dwóch suwerenności jest możliwe wyłącznie dzięki zaprzeczeniu zasad eklezjologii politycznej: suwerenność pontyfikalna jest realizowalna tylko przy słabym państwie z wyakcentowanym prawem poddanych do oporu, tak jak to było w Średniowieczu, na przykład w epoce Innocentego III. Monarchizm papieski jest możliwy tylko wtedy, gdy towarzyszy mu republikanizm polityczny.

Bibliografia

- Abitte C., *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris 1866.
 Adams S., *The Gunpowder Plot*, „History Today” 2005, nr 11.
 Alberigo G., *Ecclesiology del Concilio di Trento*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 1964, nr 18.
 Alberigo G., *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma 1964.
 Arnold F.X., *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin. Ein Beitrag zur Rechts- und Staatsphilosophie des konfessionellen Zeitalters*, München 1934.
 Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2002.
 Avack L. d', *La ragione dei Re. Il pensiero politico di Giacomo I*, Milano 1974.

¹⁹⁵ R. Bellarmino, *Tractatus de potestate...*, s. 75, 187.

¹⁹⁶ F. Suárez, *Selección de Defensio...*, s. 54.

- Ball H., *La Théologie politique de Carl Schmitt*, „Les Etudes Philosophiques” 2004, nr 1.
- Barcia Trelles C., *Vazquez de Menchaca (Sus teorías internacionales, 1512–69)*, Barcelona b.r.w.
- Barclay W., *Traité de la Puissance du pape sur les princes seculiers*, Cologne 1687 [1607].
- Basllesteros-Gaibros M., *Juan de Mariana. Pensador y Politico (Selección y Estudio)*, Madrid 1944.
- Baszkiewicz J., *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początku XIV wieku*, Warszawa 1964.
- Battely J., *The Notes of the Church as Laid down by Cardinal Bellarmin; Examined and Confuted*, London 1688.
- Baumgartner F., *Radical Reactionaries: The Political Thought of the French Catholic League*, Geneva 1976.
- Bellarmino R., *De laicis sive secularibus* [1589], [w:] idem, *Disputationes. De controversiis christianae fidei, adversus huius temporis Haereticos*, t. 2, Parisiis 1608.
- Bellarmino R., *De Romani Pontificis ecclesiastica monarchia* [1586], [w:] idem, *Disputationes. De controversiis christianae fidei, adversus huius temporis Haereticos*, t. 2, Parisiis 1608.
- Bellarmino R., *De translatione Romani Imperij* [1584], [w:] idem, *Disputationes. De controversiis christianae fidei, adversus huius temporis Haereticos*, t. 2, Parisiis 1608.
- Bellarmino R., *Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus Gulielmum Barclaium*, Monachij 1712 [1610].
- Beneyto J.M., *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983.
- Berger D., *Thomismus. Grosse Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart*, Köln 2001.
- Bodin J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958 [1576].
- Bonald L. de, *Théorie du pouvoir politique et religieux, dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, t. 2, Constance 1796.
- Bonora E., *La Controriforma*, Bari 2001.
- Bosbach F., *Monarchia universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*, Göttingen 1988.
- [Boucher J.], *De Iusta Henrici Tertii Abdicatione e Francorum Regno*, Lugduni 1591.
- Boucher J., *Sermons de la simulee conversion, et nullite de la pretendue absolution de Henry de Bourbon, Prince de Bearn*, Paris 1594.
- Bourdin P., *La théologie politique de saint Thomas*, [w:] Ch. Zarka (red.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris 1999.
- Bozio F., *De temporali ecclesiae monarchia*, Coloniae 1602.
- Braun H.E., *Habsbourg governance. The origins of Monarchy and Political Prudence in Juan de Mariana's 'De rege'*, „E-Spania: Revue Électronique d'Études Hispaniques Médiévales” 2018, nr 31, na stronie: journals.openedition.org/e-spania [dostęp: 16.12.2020].
- Brodrick J., *Robert Bellarmin. L'humaniste et le saint*, Bruges 1963.
- Brosse O. de la, *Le Pape et le concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, Paris 1965.
- Buchner W., *Wojna i konkwista. Hiszpańska myśl polityczna Złotego Wieku*, Kraków 2007.
- Burns J.H., *Conciliarism, Papalism and Power, 1511–1518*, [w:] D. Wood (red.), *The Church and Sovereignty*, London 1991.

- Burrieza Sánchez J., *Robert Persons en España*, [w:] idem, P. Harrison (red.), *La misión de Robert Persons: un jesuita inglés en la antigua corte de Valladolid*, Valladolid 2010.
- Campagna N., *Francisco de Vitoria: Leben und Werk. Zur Kompetenz der Theologie in politischen und juristischen Fragen*, Berlin 2010.
- Cano M., *Locis theologicis*, Salamanca 1563.
- Carlyle R.W., Carlyle A.J., *History of mediaeval political Theory*, t. 2, Edinburgh–London–New York 1909.
- Cedroni L., *La comunità perfecta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*, Roma 1996.
- Centenera Sánchez-Seco F., *Las características formales de la ley humana en Juan de Mariana*, „Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho” 2018, nr 37, na stronie: ojs.uv.es/index.php/CEFD [dostęp: 16.12.2020].
- Centenera Sánchez-Seco F., *Defiende Juan de Mariana al monje que terminó con la vida del rey Enrique III de Francia?*, „Torre de los Lujanes” 2004, nr 54.
- Centenera Sánchez-Seco F., *Tiranía y tiranicidio en Francia (1589). Las formulaciones católicas más radicales*, „Tiempos Modernos” 2010, nr 21.
- Chalmeta G., *La giustizia politica in Tommaso d'Aquino. Un'interpretazione di bene comune politico*, Roma 2000.
- Couartou A., *La souveraineté populaire chez Francisco Suárez*, Bordeaux 1974.
- Coujou J.-P., *Suárez et la refondation de la métaphysique*, Louvain–Paris 1999.
- Courtine J.-F., *Nature et empire de la loi. Études suarésiennes*, Paris 1999.
- Courtine J.-F., *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1990.
- Decothé J., *Sobre o bem comum como cerne do pensamento político de Francisco Suárez referente o problema de resistencia ao governo tirânico*, „Synesis” 2018, t. 10, nr 1.
- Dessens R., *La pensée politique de jésuite espagnol Juan de Mariana*, Lille 2003.
- Dupuy P., Maillane D. de, Pithou P., *Les Libertez de l'église gallicane*, t. 1, Lyon 1771.
- Doleman R. (R. Persons), *A Conference about the next succession to the Crowne of Ingland*, Amsterdam 1972 [1594].
- Doyle J.P., *Collected studies on Francisco Suárez, S.J. (1548–1617)*, Leuven 2010.
- Eguiluz F., *Robert Persons – 'el architraidor'*, Madrid 1990.
- Elorduy E., *El cuerpo místico de Cristo en Suárez*, „Revista de Estudios Teológicos” 1943, nr 3.
- Fabbri E., *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Roma 2009.
- Ferraro D., *Bellarmino, Suárez, Giacomo I et la polemica sulle origini del potere politico*, [w:] R. De Maio, A. Barromeo, L. Gulisa et al. (red.), *Bellarmino e la Controriforma*, Sora 1990.
- Ferraro D., *Tradizione e ragione in Juan de Mariana*, Milano 1989.
- Feugueray H.-R., *Essai sur les doctrines politiques de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1857.
- Filmer R., *Patriarcha. The Naturell Power of Kinges Defended against the Unnatural Liberty of the People. By Arguments Theological, Rational, Historical, Legall* [1680], [w:] idem, *Patriarcha and others Writings*, Cambridge 1991.
- Frajese V., *Una teoria della censura: Bellarmino e il potere indiretto dei papi*, „Studi Storici” 1984.
- Galasso G., *Carlo V e Spagna imperiale*, Roma 2006.
- Gallegos Rocafull J.M., *La Doctrina Política del P. Francisco Suárez*, Mexico 1948.
- Ganzer K., *Gallikanische und römische Primatsauffassung in Wiederstreit. Zu den ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Trient*, „Historisches Jahrbuch” 1989, nr 109.

- García Cuadrado J.A., *Francisco Suárez: entre el absolutismo y la democracia*, „Cauriensia” 2017, nr 12.
- Gerbier L., *Les raisons de l'Empire. Les usages de l'idée impériale depuis Chalres Quint*, Paris 2016.
- Giacon C., *La seconda scolastica*, t. 3: *I problemi giuridico-politici. Suárez, Bellarmino, Mariana*, Milano 1952.
- Gilson E., *Dante et la philosophie*, Paris 1939.
- Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960.
- Gómez Robledo I., *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Mexico 1998.
- Gooch C.P., *The History of English democratic Ideas in the Seventeenth Century*, Cambridge 1898.
- Grabmann M., *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, München 1920.
- Grabmann M., *Forschungen über die Lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII Jahrhunderts*, Münster 1916.
- Grabmann M., *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München 1934.
- Granfield P., *The Limits of the Papacy. Authority and Autonomy in the Church*, New York 1987.
- Grewe W.G., *Epochen der Völkerrechtsgeschichte*, Baden-Baden 1988.
- Haec sancta* [1415], [w:] A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, Kraków 2005.
- Hamilton B., *Political thought in sixteenth-century Spain. A study of political ideas of Vitoria, Soto, Suárez and Molina*, Oxford 1963.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954 [1651].
- Höpfl H., *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, New York 2004.
- Horst U., *The Dominicans and the Pope. Papal Teaching Authority in the Medieval and Early Modern Thomist Tradition*, Notre Dame 2006.
- Horst U., *Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan. Zwei Protagonisten der päpstlichen Gewaltenfülle*, Berlin 2012.
- Horst U., *Papst – Konzil – Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart*, Mainz 1978.
- Horst U., *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil*, Mainz 1982.
- Innocenty III, *Regestorum sive Epistolarum*, [w:] *Patrologia Latina*, t. CCXIV, Paris 1844–1855.
- Jedin H., *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 4: *Dritte Tagungsperiode und Abschluß*, Freiburg 1975.
- Jedin H., *Il significato del Concilio di Trento nella storia della Chiesa*, „Gregorianum” 1945, nr 26.
- Jouanna A., *Le Prince absolu. Apogée et déclin de l'imaginaire monarchique*, Paris 2014.
- Jourdain A., *Recherches critiques sur l'age et l'origine des tradicions latines d'Aristote, et sur des commentatiars grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques*, Paris 1819.
- Juri Y.E., *Poder político, tiranía y bien común en Francisco Suárez: diferencias y semejanzas con el origen del concepto de soberanía en Jean Bodin*, „Isonomía” 2019, nr 50.
- Kasper W., *Die Lehre von der Tradition in der Römische Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader)*, Freiburg 1962.
- Lainez D., *Disputationes Tridentinae*, t. 2, Ratisbonae 1886.

- Lake P., *The significance of the Elizabethan identification of the Pope as Antichrist*, „Journal of Ecclesiastical History” 1980, t. 31, nr 2.
- Lanseros M., *La autoridad civil en Francisco Suárez*, Madrid 1949.
- Laures J., *The political economy of Juan de Mariana*, New York 1928.
- Le Bret C., *De la souveraineté de Roy* [1632], [w:] idem, *Les oeuvres*, Paris 1689.
- Lecler J., *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat*, Paris 1944.
- Le Noble de Tenniferie E., *L'Esprit de Gerson ou instructions catholiques touchant le Saint Siègue*, b.m.w. 1691.
- Lomas F.T., *La Filosofia política y jurídica de Francisco de Vitoria*, Cordoba 1993.
- Lubac H. de, *Le pouvoir de l'Eglise en matière temporelle*, „Revue des Sciences Religieuses” 1932, nr 12.
- Łuszczynska M., *Ubi ratio, ibi ius. Doktryna prawna świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013.
- Machowski A., *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu 'De Rege'*, Toruń 2011.
- Mariana J. de, *Del Rey y de la institución real* [1599], [w:] idem, *Obras*, t. 2, Madrid 1854.
- Mastellone S., *Tomasso Bozio, teorico dell'ordine ecclesiastico*, „Il Pensiero Politico” 1980, nr 13.
- Mattei R. de, *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, t. 1, Napoli 1982.
- Menéndez Pidal R., *Idea Imperial de Carlos V*, Madrid 1971.
- Mesnard P., *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, Paris 1952.
- Milton A., *Catholic and Reformed. The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600–1640*, Cambridge 1995.
- Molina Mellà A., *Iglesia y Estado en el Siglo del Oro español. El pensamiento de Francisco Suárez*, Valencia 1977.
- Mondello V., *La dottrina del Gaetano sul Romano Pontefice*, Messina 1965.
- Motta F., *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia 2005.
- Moultart F., *L'Eglise et l'Etat*, Paris 1887.
- Murray J.C., *St. Robert Bellarmine on the indirect Power*, „Theological Studies” 1948, nr 9.
- Naszalyi E., *El Estado según Francisco de Vitoria*, Madrid 1948.
- Nicoletti M., *Transcendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990.
- North M.L., *James I and the Debate over the Oath of Allegiance*, „New Literary History” 2002, t. 33, nr 2.
- Nussbaum A., *Geschichte des Völkerrecht in gedrängter Darstellung*, Berlin 1960.
- Onorio J.-B. d', *Le Pape et le gouvernement de l'Eglise*, Paris 1992.
- Ors A. d', *Teologia politica. Una revision del problema*, „Revista de Estudios Politcos” 1976, nr 205.
- Padini E., *Filosofia politica e diritto internazionale in Francisco de Vitoria*, Roma 2011.
- Pegon J., *Episcopat et hierarchie du Concile de Trente*, „Nouvelle Revue Théologique” 1960, nr 92.
- Pena González M.A., *'Defensio fidei' de Francisco Suárez y su conflicto con Jacobo I.*, „Revista Jurídica Digital UANDES” 2018, t. 2, nr 1 (extra).
- Penzi M., Ruiz Ibáñez J.J., *'Ius populi supra regem'. Concepciones y usos políticos del 'pueblo' en la Liga Radical Católica Francesa (1580–1610)*, „Historía Contemporánea” 2004, nr 28.
- Pereña Vicente L., *Diego de Covarrubias y Leyra. Maestro de derecho internacional*, Madrid 1957.
- Persons R., *Memorial al Rey sobre la invasión de Inglaterra* [?], [w:] F. Eguiluz, *Robert Persons – 'el architraidor'*, Madrid 1990.

- Pin E. du, *Traité de la puissance ecclesiastique et temporelle*, Paris 1707.
- Pius V, *Bulle 'Regnans in excelsis'* [1570], [w:] C. Mirbt (red.), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen–Leipzig 1901.
- Pottmeyer H.J., *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975.
- Proaño Gil V., *Doctrina de Juan de Torquemada sobre el concilio*, „Burgense” 1960, nr 1.
- Prodi P., *La sovranità temporale dei Papi e il Concilio di Trento*, [w:] idem, H. Jedin (red.), *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*, Bologna 1979.
- Radrizzani Goñi J.F., *Papy y obispos en la potestad de jurisdicción según el pensamiento de Francisco de Vitoria O.P.*, Roma 1967.
- Rager J.C., *The Blessed Cardinal Bellarmine's Defense of Popular Government in the Sixteenth Century*, „The Catholic Historical Review” 1925, t. 10, nr 4.
- Recknagel D., *Einheit des Denkens trotz konfessioneller Spaltung. Parallelen zwischen den Rechtslehren von Francisco Suárez und Hugo Grotius*, Frankfurt am Main 2010.
- Reginaldo G. [W. Reynolds], *Calvino-Turcismus*, Antverpiae 1597.
- Ribadeneyra P. de, *Historia ecclesiastica del scisma del Reyno de Inglaterra*, Emberes 1588.
- Richardt A., *Saint Robert Bellarmine. Le défenseur de la foi, 1542–1621*, Paris 2004.
- Rios F. de los, *Religion y Estado en la España del siglo XVI*, Mexico 1957.
- Rivero Rodríguez M., *Gattinara, Carlos V y el sueño del Imperio*, Madrid 2005.
- Rommen H., *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, Buenos Aires 1951.
- Roses Ch.H., *Ensayo sobre el pensamiento político del Padre Juan de Mariana*, Santiago b.r.w. [1959].
- Rosseo G. [W. Reynolds], *De Iusta Reipub. Christianae in Reges Impios et Haereticos Autoritate*, Antverpiae 1592.
- Ruiz J.M., *Robert Persons, S.J. (1546–1610) y su obra más polémica: 'A conference about the Next Succession to the Crowne of England'*, „ES” 1977, nr 7.
- Santarelli A., *Tractaus de haeresi, schismati, apostasia et de potestate romani Pontificis*, Roma 1625.
- Schatz K., *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004.
- Schatz K., *Sobory powszechnie. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2002.
- Schaub J.-F., *La France Espagnol. Les racines hispaniques de l'absolutisme français*, Paris 2003.
- Schmitt C., *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [1922], [w:] idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000.
- Servièrre J. de la, *La théologie de Bellarmine*, Paris 1909.
- Sobór Trydencki*, [w:] A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, Kraków 2005.
- Soder J., *Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen*, Frankfurt am Main 1973.
- Suárez F., *De Ecclesia y Pontifice. Introducción y edición de A. Vargas-Machuca*, „Archives Teológico Granadiano” 1967, nr 30.
- Suárez F., *Defensa de la fe catolica* [Defensio fidei], Madrid 1917 [1613], t. 5/1: *Contra los errores de la iglesia anglicana, y respuesta a la apologia en favor del Juramiento de Fidelidad y a la carta a los principes cristianos, escritos ambas por el serenissimo Rey de Inglaterra*.
- Suárez F., *Opera omnia*, t. 5, *De legibus* [1612], Paris 1859.

- Suárez F., *Opera omnia*, t. 12, *De conciliis* [?], Paris 1859.
- Suárez F., *Opera omnia*, t. 12, *De summo pontifice* [?], Paris 1859.
- Suárez F., *Opera omnia*, t. 13, *De Statu Religionis* [1608–1609], Paris 1859.
- Suárez F., *Opera omnia*, t. 20, *De summi pontifice* [?], Paris 1859.
- Suárez F., *Opera omnia*, t. 24, *De Summi Pontificis supra temporales reges excellentia et potestate* [1613], Paris 1859.
- Suárez F., *Opera omnia*, t. 24, *De primatu summi pontificis* [?], Paris 1859.
- Suárez F., *Selección de Defensio Fidei y otras obras*, Buenos Aires 1966.
- Szlachta B., *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005.
- Szlachta B., *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2008.
- Ternon Y., *Genèse du droit interntationale. Des Pères fondateurs aux conférences de La Haye*, Paris 2016.
- Tolédano A.D., *La conception de la souveraineté dans la philosophie politique de Francisco Suárez*, [w:] *Congreso internacional de Filosofía*, t. 3, Madrid 1949.
- Św. Tomasz z Akwinu, Ptolemeusz z Lukki, *O królowaniu. Królowi Cypru*, Kraków 2006.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Politicorum*, na stronie: corpusthomisiticum.org [dostęp: 12.04.2019].
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, na stronie: corpusthomisiticum.org [dostęp: 12.04.2019].
- Torti M. [R. Bellarmino], *Responsio ad librum inscriptum 'Triplici nodo, triplex cuneus', sive apologia pro iuramento fidelitatis*, St. Omer 1608.
- Tutino S., *Empire of Soul. Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*, Oxford 2010.
- Vargas-Machuca A., *Escritura, Tradicion e Iglesia como reglas de fe segun Francisco Suárez*, Granada 1967.
- Vigor S., *Quatre livres de l'Estat et gouvernement de l'Eglise*, Troyes 1622.
- Villacañas J.L., *Qué impero? Un ensayo polémico sobre Carlos V*, Madrid 2008.
- Vitoria F. de, *De Indis prior Relectio* [1532], [w:] idem, *Relectiones Theologicae*, Matriti 1765.
- Vooght P. de, *Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle*, [w:] P. Botte (red.), *Le concile et les conciles, contribution de l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*, Paris 1960.
- Vooght P. de, *Les controverses sur les pouvoirs du concile et d'autorité du pape au concile de Constance*, „Revue Théologique de Louvain” 1970, nr 1.
- Vos A.F. de, *L'aristotelisme de Suárez, et sa théorie de l'individuation*, [w:] *Congreso internacional de Filosofía*, t. 3, Madrid 1949.
- Vries J., *Die Erkenntnislehre des Franz Suárez und der Nominalismus*, „Scholastik”, 1949, nr 20–24.
- Weiner C.Z., *The beleaguered isle. A study of Elizabethan and early Jacobean anti-catholicism*, „Past and Present” 1971, nr 51.
- Wielomski A., *Myśl polityczna Reformacji i Kontrreformacji*, t. 1: *Rewolucja protestancka*, Warszawa 2013.
- Wielomski A., *Państwo suwerenne w teorii prawa międzynarodowego Francisco de Vitorii*, „Polski Przegląd Stosunków Międzynarodowych” 2017, nr 7.
- Wielomski A., *Papalistyczna eklezjologia polityczna jako archetyp nowożytnego państwa uniwersalnego*, [w:] Ł. Świąćicki, A. Wielomski (red.), *Od Christianitas do Unii Europejskiej*, Warszawa 2015.



- Wielomski A., *Protestancka monarchia czy prawno-naturalna republika? Niemiecki katolicyzm polityczny wobec kwestii formy i typu państwa u zarania Republiki Weimarskiej*, „Dialogi Polityczne” 2016, nr 21.
- Wielomski A., *Suwerenność państwa w stosunkach międzynarodowych w doktrynie Roberta Bellarmina*, „Societas et Ius” 2017, nr 6.
- Wielomski A., *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011.
- Wielomski A., *W poszukiwaniu Katechona. Teologia polityczna Carla Schmitta*, Radzymin 2017.
- Wilenius L., *The social and political theory of Francisco Suárez*, Helsinki 1963.
- Wilks M., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: the Papal Monarchy*, Cambridge 1963.
- Xavier A., *Francisco Suárez en la España de su época*, Barcelona 1993.

