

Mieszko Pawlak

Państwo i Kościół w myśli św. Tomasza z Akwinu i Marsyliusza z Padwy

Rocznik Tomistyczny 4, 163-189

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Państwo i Kościół w myśli św. Tomasza z Akwinu i Marsyliusza z Padwy¹

Słowa kluczowe: Kościół, państwo, władza duchowna, władza świecka, łaska, Gelazy I, Tomasz z Akwinu, Marsyliusz z Padwy

Zagadnienie relacji między władzą doczesną a duchową, państwem a Kościołem, było przedmiotem jednego z największych intelektualnych sporów średniowiecza, angażującego najwybitniejsze umysły epoki – teologów, filozofów i prawników. Powszechnie uważa się, że zasadniczy zwrot w tej wielkiej debacie dokonał się wraz z recepcją filozofii Arystotelesowskiej w XIII stuleciu, która miała otworzyć drzwi do wykształcenia się nowego, laickiego sposobu myślenia o zagadnieniach politycznych, kładąc zarazem kres dominacji tradycyjnego poglądu

o supremacji władzy duchowej nad świecką².

Nie oznacza to jednak, że korzystanie z dorobku Stagiryty z konieczności skłaniało średniowieczne umysły do przyjęcia optyki laickiej. W niniejszym artykule chciałbym przedstawić stanowiska, jakie w owym sporze zajmowali dwaj znakomici myśliciele: św. Tomasz z Akwinu (ok. 1225 - 1274) oraz Marsyliusz z Padwy (przed 1287 - ok. 1342), jako przykład dwu krańcowo niemal odmiennych ujęć relacji między państwem a Kościołem inspirowanych refleksją polityczną Arystotelesa.

¹ Niniejszy artykuł powstał na kanwie pracy magisterskiej pt. *Państwo i Kościół w myśli Marsyliusza z Padwy* napisanej w Instytucie Filozofii UJ pod kierunkiem prof. Marcina Karasa.

² Por. np. W. Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth 1968, s. 167-173; M. J. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge 2008, s. 15-17, 84-88; A. Wielomski, *Teokracja papieska 1073-1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*, Warszawa 2011, s. 310-313.

I. Geneza problemu

Problem relacji między porządkiem politycznym a porządkiem religijnym nie jest bynajmniej zjawiskiem uniwersalnym. Patrząc na dzieje ludzkości, można by nawet dojść do wniosku, że relacje te na ogół przedstawiały się zgola nieproblematicznie. W świecie pogańskim religia stanowiła kluczowy element porządku politycznego. Była ona środkiem wzmacniającym jedność, ale przede wszystkim służyła jego legitymizacji, najczęściej poprzez deifikację osoby monarchy, czyli uznanie politycznego władcy za wcielenie bóstwa³. W pogańskiej rzeczywistości nie było problemu relacji religii do polityki, bo panowała w niej, jak to ujął Carl Schmitt, pierwotna jedność religijno-polityczna⁴.

Zasadniczy przełom w tym zakresie dokonał się dopiero za sprawą chrześcijaństwa. Orędzie Jezusa Chrystusa przyniosło wyraźne rozróżnienie i przeciwstawienie perspektywy doczesnej i wiecznej, a w konsekwencji porządku politycznego i religijnego. Chrześcijaństwo wykracza bowiem poza wszelkie uwarunkowania polityczne, a zarazem desakralizuje je. Jak pisał papież Benedykt XVI, „konkretne ustalenia społeczne i prawne, normy polityczne nie będą już uważane za prawo sakralne, obowiąz-

ujące w ich dosłowności we wszystkich czasach, a stąd także dla wszystkich narodów. Decydująca jest odtąd zasadnicza wspólnota woli z Bogiem, darowana nam przez Jezusa. Na fundamencie tej wspólnoty ludzie i narody mogą swobodnie decydować, co w politycznej i społecznej strukturze tej wspólnoty woli jest odpowiednie, i same mogą tworzyć struktury prawne⁵. Cesarz nie jest Bogiem i nie należy mu się to, co boskie⁶, ale cesarz nie jest także kapłanem. Władzy ziemskiej trzeba okazywać posłuch, każda władza jest bowiem ustanowiona przez Boga dla karania złoczyńców i nagradzania tych, którzy czynią dobrze⁷. Ale to nie władza ziemską prowadzi ludzi do zbawienia i nie ona oddaje Bogu należną mu cześć. W tym celu Chrystus ustanowił swój Kościół i powołał swoich kapłanów, biskupów i prezbiterów, instytucjonalizując niejako ową niezależność relacji religijnych.

Chrześcijaństwo wprowadziło więc nowe spojrzenie na władzę polityczną jako fenomen pozbawiony charakteru sakralnego. Władzy tej trzeba wprawdzie okazywać należny szacunek i posłuszeństwo, pochodzi ona bowiem od samego Boga, niemniej jednak jest ona całkowicie „z tego świata” w tym sensie,

³ Por. K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych. Od państwa niewolniczego do rewolucyj burżuazyjnych*, Warszawa 1968, s. 15-23; A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 13-35.

⁴ Por. C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 23.

⁵ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2007, s. 107. Por. J. Grzybowski, *Miecz i pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri*, Kęty 2006, s. 136-138.

⁶ Por. Mt 22, 21.

⁷ Por. Rz 13, 1-6; 1 P 3, 13-14.

że jej rolą jest wymierzanie sprawiedliwości na tym świecie. Desakralizacja władzy nie oznaczała więc bynajmniej jej negacji – chrześcijaństwo od początku afirmowało władzę ziemską, ale w tych granicach, jakie zostały dla niej wyznaczone przez Stwórcę. Z drugiej strony orędzie Chrystusa zawierało też ideę wzgardy dla tego świata, który należy odrzucić, aby móc w pełni oddać się perspektywie pozadoczesnej, dlatego też jakaś forma negacji władzy ziemskiej była od początku obecna w chrześcijaństwie. Ta dialektyka afirmacji i negacji znalazła swój wyraz w stosunku pierwszych chrześcijan do wrogiej im pogańskiej władzy. Stanowisko Kościoła w pierwszych wiekach po Chrystusie obejmowało bowiem obydwie postawy: władzę ziemską afirmowano w tym zakresie, w jakim nie wymagała ona wyparcia się Boga, negowano ją zaś wtedy, gdy wymagała tego wierność Stwórcy⁸.

Zasadniczą zmianę sytuacji przyniosło przyjęcie wiary chrześcijańskiej przez cesarza Konstantyna Wielkiego i nieco późniejsze uznanie chrześcijaństwa za religię państwową *Imperium Romanum*. Nawrócenie władcy ziemskiego oznaczało, że wchodził on w skład Kościoła, a to skłaniało do pytania o rolę, jaką powinien w nim pełnić – czy jest on po prostu jednym z wiernych na równi z innymi poddanym pasterskiej trosce kapłanów, czy też przysługuje mu jakaś

szczególna władcza rola w Kościele jako temu, który jest „narzędziem Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary temu, który czyni źle” (Rz 13, 4)? Dla nowo nawróconych cesarzy nie ulegało wątpliwości, że religia Chrystusowa nie zmienia istotnie ich statusu pośredników między rzeczywistością boską i ludzką, toteż od początku przypisywali sobie rolę przewodników i opiekunów Kościoła, czemu towarzyszyło brutalne wtrącanie się w sprawy eklezjalne, uzurpowanie sobie tytułu biskupa „w sprawach zewnętrznych”, instrumentalizacja kwestii dogmatycznych i redukcjonowanie Kościoła do roli środka zapewniającego jedność państwa⁹.

Podjęta przez cesarzy próba podporządkowania sobie Kościoła w duchu pogańskim miała na celu uczynienie z chrześcijaństwa czynnika jedności Cesarstwa Rzymskiego i jako taka musiała prowadzić do faktycznego utożsamienia Kościoła z imperialnym porządkiem politycznym, co w oczywisty sposób kłóciło się z Chrystusową Ewangelią i przesłaniem chrześcijaństwa¹⁰. Działania imperatorów przyniosły pewien sukces we wschodniej części państwa, gdzie udało im się uzyskać status namiestników Boga i strażników czystości doktryny chrześcijańskiej. Zupełnie inaczej miały się rzeczy na Zachodzie, gdzie dążenia cesarskie spotykały się ze stałym oporem duchowieństwa, które w sposób

⁸ Por. H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. M. Radożycka, J. Radożycki, Warszawa 1986, s. 17-34; J. Canning, *A History of Medieval Political Thought 300-1450*, New York 1996, s. 3.

⁹ Por. H. Rahner, *Kościół i państwo...*, s. 53-60; S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Katowice 2008, s. 11-34; K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych...*, s. 101-103.

¹⁰ Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, s. 45-50.

zdecydowany i jednoznaczny broniło prawdy chrześcijańskiej i wolności Kościoła. Kluczową rolę w podtrzymywaniu oporu wobec ingerencji władzy politycznej odegrał prymat Kościoła Rzymskiego i jego biskupów. Na przestrzeni IV i V wieku postępowała stopniowa instytucjonalizacja tego prymatu, usankcjonowana prawnie w edyktie tesałońskim cesarza Walentyniana II, Gracjana i Teodozjusza I Wielkiego z 380 roku, ustanawiającym chrześcijaństwo religią państwową cesarstwa¹¹. Wielki wkład w utrwalenie zwierzchnictwa papieskiego wniósł św. Leon Wielki, biskup Rzymu w latach 440-461, który jako pierwszy ujął ów prymat św. Piotra w kategoriach władzy (*potestas* i *auctoritas*), orzekając jednocześnie, że z woli samego Chrystusa trwa on przy Stolicy Piotrowej i przysługuje zasiadającym na niej następcom pierwszego papieża¹². Leon Wielki zdefiniował tym samym prymat papieski jako swego rodzaju urząd, który św. Piotr otrzymał osobiście od Chrystusa i pozostawił w spadku swoim następcom – biskupom rzymskim. Władza i autorytet, którą Syn Boży obdarzył pierwszego papieża, przysługiwać miały tym samym wszystkim biskupom Rzymu „z urzędu”, a nie ze względu na ich osobiste przymioty¹³. Ta formuła prymatu papieskiego oznacza-

ła, że Kościół ma własną instytucję zwierzchnią, i to instytucję władczą, niezależną od cesarstwa, wydającą już wówczas swoje prawa w postaci papieskich dekretów. Owo monarchiczne zwierzchnictwo papieskie w Kościele było więc jakby przeciwwagą dla zwierzchnictwa cesarskiego w *Imperium Romanum*, a zarazem gwarantem niezależności i wolności Kościoła.

Na dalszych losach problemu relacji między Kościołem a władzą polityczną w najwyższym stopniu zaważyła jednak stosunkowo mało znana postać św. Gelazego I, papieża w latach 492-496, który ideom obrońców niezależności Kościoła od cesarstwa nadał kształt spójnej teorii. W liście do cesarza Anastazego I z 494 roku papież Gelazy zwrócił się do imperatora z prośbą o zaprzestanie ingerowania w sprawy religii, ponieważ jak w sprawach świeckich kapłani podlegają władzy cesarskiej, tak w sprawach Boskich, a więc tych, które wiążą się ze zbawieniem, cesarz winien podlegać kapłanom, a w szczególności papieżowi, który stoi na ich czele¹⁴. Św. Gelazy stwierdzał więc rozdział rzeczy świeckich i Bożych oraz ich ziemskich zwierzchników. Mówił, że dwie są władze rządzące tym światem, mianowicie święty autorytet kapłanów (*auctoritas sacra pontificum*) i władza królewska (*reg-*

¹¹ Por. W. Ullmann, *A History...*, s. 19-24.

¹² Por. św. Leon I Wielki, *Sermo III*, cap. III, PL 54, 146.

¹³ Pisząc o sobie, że jest „niegodnym dziedzicem” (*indignus haeres*) św. Piotra, papież Leon Wielki dawał do zrozumienia, iż biskupi Rzymu z zasady nie są godni tytułu następcy Księcia Apostołów, a mimo to mają taką samą, co on władzę (por. św. Leon I Wielki, *Sermo III*, cap. IV, PL 54, 147). Z tego właśnie powodu W. Ullmann widział w papieżu Leonie twórcę fundamentalnego dla europejskiej myśli politycznej rozróżnienia urzędu i osoby (por. W. Ullmann, *A History...*, s. 25-27).

¹⁴ Por. św. Gelazy I, *Epistola VIII. Ad Anastasium Imperatorem*, PL 59, 42.

lis potestas), przy czym pierwsza z nich ma większą wagę, bo przed sądem Bożym to kapłani odpowiadają za królów, a nie odwrotnie¹⁵.

Kapłani i cesarze byli więc w ujęciu papieża Gelazego przedstawicielami czy piastunami dwu odrębnych i niezależnych władz, które z Bożego ustanowienia rządzą tym światem, choć każda we właściwym sobie obszarze działania. Władze te winny harmonijnie współpracować, co miało się przejawiać w ich wzajemnym podporządkowaniu – kapłani podlegali cesarzowi w sprawach tego świata, a cesarze kapłanom w sprawach Bożych. Równocześnie nie ma tu mowy o równości władz, zamiast tego mamy do czynienia z symbolicznym przynajmniej podporządkowaniem królewskiej władzy autorytetowi kapłanów. Ów rozdział dokonał się według Gelazego z woli samego Chrystusa, ze względu na słabość ludzi i dla ich dobra. To sam Chrystus, król i kapłan, dokonał tego podziału, przydzielając każdej z władz odrębną sferę działania, ponieważ chciał, by ludzie zostali zbawieni przez pokorę oraz by w związku z tym cesarze potrzebowali kapłanów ze względu na życie wieczne, kapłani zaś podlegali prawom cesarzy w sprawach

świeckich¹⁶. Rozróżnienie, podział i niezależność władzy kapłańskiej i królewskiej nie jest więc postulatem natury pragmatycznej, ale ma poważne uzasadnienie teologiczne.

Nauka o dwu władzach była wielkim osiągnięciem obrońców wolności Kościoła, stanowiła bowiem najbardziej spójne i jak dotąd najbardziej wyczerpujące uzasadnienie kościelnej autonomii. Przez następne stulecia kolejni myśliciele będą rozwijać i reinterpreterować tę koncepcję. Można więc powiedzieć, że nauka św. Gelazego zapoczątkowała średniowieczne rozważania nad relacjami między *regnum* i *sacerdotium*, a sama dystynkcja dwu władz stała się niekwestionowanym paradygmatem refleksji politycznej wieków średnich. Trzeba jednak zauważyć, iż w rzeczywistości średniowiecznej idea dwu władz nabrała nieco innego oblicza. Mówiąc najogólniej, ludzie średniowieczni byli zwykle skłonni do umniejszania powagi władzy świeckiej, uznając ją w duchu augustyńskim za konsekwencję grzechu pierwotnego, a więc za element trwale skażonej natury, wprawdzie konieczny dla poskramiania ludzkiej przewrotności, niemniej jednak sam w sobie godny pogardy¹⁷. Tak rozumiana władza

¹⁵ „Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravior est pondus sacerdotium, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem” (tamże).

¹⁶ „Sed cum ad verum ventum est eundem regem atque pontificem, ultra sibi nec imperator pontificis nomen imposuit, nec pontifex regale fastigium vindicavit [...]: attamen Christus memor fragilitatis humanae, quod suorum saluti congrueret dispensatione magnifica temperans, sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit, suos volens medicinali humilitate salvare, non humana superbia rursus intercipi; ut et Christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur” (tenże, *Tomus de anathematis vinculo*, PL 59, 109).

¹⁷ Por. J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 2009, s. 47-54; B. Tierney, *Religion, law, and the growth of constitutional thought 1150-1650*, Cambridge 2008, s. 38-39.

mogła pełnić wyłącznie funkcję negatywną, jej rolą miało być karanie występnych, a nie czynienie dobra, doskonalenie ludzi czy prowadzenie ich do zbawienia, te cele realizować może bowiem tylko Kościół. Wobec tego władza świecka, jeśli ma być czymkolwiek więcej niż złem koniecznym, winna całkowicie podporządkować się Kościołowi Bożemu, poza którym nie ma prawowitej władzy.

Tę dominującą w średniowieczu koncepcję, głoszącą faktyczną absorpcję władzy świeckiej przez Kościół, przyjęło się nazywać augustynizmem politycznym, choć jest jasne, że sam św. Augustyn daleki był od takiego ujmowania problematyki państwowo-kościelnej¹⁸. Nazwa „augustynizm” uzasadniana jest na ogół domniemanym inspirowaniem się jego zwolenników Augustyńską dychotomią *civitas Dei – civitas terrena*, oraz postawioną w *De civitate Dei* tezę, iż sprawiedliwość nie jest cechą państwa, ale przysługuje wyłącznie wspólnocie założonej i kierowanej przez Chrystusa, a więc Kościołowi¹⁹. Wydaje się jednak, że augustyński charakter tej koncepcji bardziej wyraża się w jej zależności od zaproponowanego przez biskupa Hippony radykalnie antypelagiańskiego ujęcia relacji między łaską a naturą. Wedle Augustyna natura ludzka została stwo-

rzona jako dobra, lecz w wyniku grzechu pierwszych ludzi uległa trwałemu zepsuciu, wobec czego stała się ona niewystarczalna w stosunku do celu wyznaczonego człowiekowi przez Boga – wskutek upadku ludzie nie są w stanie wypełniać objawionego prawa mocą samej swej natury. Ta zepsuta natura ludzka domaga się odnowienia przez łaskę, ta zaś uzdrawia ją poprzez zmazanie owego zepsucia, znosi więc naturę upadłą i odtwarza pierwotną²⁰. Pesymizm co do natury ludzkiej łagodzi więc optymizm w kwestii łaski.

Augustynizm polityczny można potraktować jako zastosowanie tej nauki o radykalnej ułomności natury ludzkiej i jej zależności od łaski do rozważań nad władzą doczesną i duchową. *Regalis potestas* reprezentuje tu zepsuty porządek natury, a Kościół porządek łaski. niewystarczalność naturalnej władzy świeckiej domaga się uzdrowienia przez łaskę władzy duchowej, owo uzdrowienie dokonuje się natomiast przez absorpcję. Kościół legitymizuje więc władzę świecką, wchłaniając ją w rzeczywistość eklezjalną i całkowicie podporządkowując duchowieństwu. Najbardziej dojrzałym wariantem tej idei była sformułowana na przełomie XIII i XIV stulecia koncepcja hierokratyczna, której najznamienszym orędownikiem był Idzi Rzymia-

¹⁸ Por. S. Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004, s. 13-14, 125-134; W. Kornatowski, *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 229-246; A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 77-86; J. Canning, *A History...*, s. 42-43; J. Grzybowski, *Miecz i pastorał...*, s. 258-277.

¹⁹ „Vera autem iustitia non est, nisi in ea republica, cuius conditor rectorque Christus est; si et ipsam rempublicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possum” (św. Augustyn, *De civitate Dei*, II, 21). Por. tamże, XIX, 21-24; A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 83-86; J. Canning, *A History...*, s. 42.

²⁰ Por. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 349-52; tenże, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 197-198.

nin. Teoria ta opierała się na uznaniu pełnej supremacji tego, co duchowe, nad tym, co doczesne, wyższości kleru nad laikatem oraz monarchicznie ujmowanym prymacie papieskim. Wedle Idziego biskup Rzymu jako głowa Kościoła miał pełnię władzy (*plenitudo potestatis*) w tym sensie, że przysługiwać mu miała cała władza kościelna²¹. Jednakże władza ta nie miała wyłącznie duchowego charakteru, ponieważ temu, co duchowe, podlega to, co doczesne. Idzi Rzymianin przywoływał w tym kontekście popularną w średniowieczu metaforę dwu mieczy i wyciągał z niej radykalne wnioski: we władzy papieskiej zawiera się wszelka władza, każda władza musi być więc poddana władzy biskupa Rzymu – można wręcz powiedzieć, że nie ma prawdziwej władzy, która nie byłaby poddana papieżowi²². Co więcej, biskup rzymski niejako z urzędu może sądzić wszystkich, samemu nie będąc sądzonym przez nikogo, a zatem spr-

wuje on najwyższą jurysdykcję na tym świecie, a w istocie nad całym światem – zarówno nad ludźmi, jak i nad ich rzeczami²³.

Koncepcja hierokratyczna, która przyznawała papieżowi prymat jurysdykcyjny nie tylko w sferze duchowej, ale i w całkowicie podporządkowanej jej sferze doczesnej, a prawowitość władzy uzależniała od papieskiej sankcji, stanowiła niejako podsumowanie tradycji augustinizmu politycznego. Ale w owym czasie koncepcje opierające się na negacji autonomii tego, co doczesne, ustępowały już miejsca nowemu spojrzeniu, którego wypracowanie możliwe było dzięki przełamaniu radykalnie pesymistycznego spojrzenia na szeroko rozumianą naturę za sprawą postępującej na przestrzeni XIII wieku recepcji myśli Arystotelesa. Średniowieczni uczeni studiujący nowo odkryte dzieła Stagiryty byli konfrontowani z diametralnie odmienną od Augustyńskiej i zasadniczo

²¹ „In Summo autem Pontifice est plenitudo potestatis non quocumque modo, sed quantum ad posse quod est in Ecclesia, ita quod totum posse quod est in Ecclesia reservatur in Summo Pontifice” (Idzi Rzymianin, *De ecclesiastica potestate*, III, 9).

²² „Sic in potestate Summi Pontificis continetur omnis potestas, sacerdotalis et regalis, coelestis et terrena, ut possit ipse dicere: ‘Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra’. Ipse enim gladius materialis, per quem significatur terrena potestas, continetur in potestate Summi Pontificis. Est enim huiusmodi gladius in Summi Pontificis potestate, etsi non ad usum, ad nutum. Utrumque ergo gladium habet Ecclesia, spiritualem et materiale: spiritualem ad usum, materiale ad nutum. Spirituales itaque gladius exercendus est ab Ecclesia, materialis pro Ecclesia. [...] Sic potestas ecclesiastica, et potissime potestas Summi Pontificis, agit et influit in omnem aliam potestatem, ut nulla sit vera alia potestas nec verus principatus nisi sit subditus Summo Pontifici” (tamże, III, 10).

²³ „[...] quod Summus Pontifex est ille spiritualis homo qui iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur, intelligendum est secundum officium sibi traditum et secundum exigentiam sui status. [...] Itaque, si Summus Pontifex iudicat omnia et huiusmodi iudicium non est solum secundum perfectionem personalem, ut sit solum speculativum, sed est ut suum officium postulat et ut exigit suus status, et exinde est iurisdictionale et auctoritativum, consequens est ut eo modo iudicet omnia, quod auctoritatem et iurisdictionem habeat in omnibus. Sed qui ‘omnia’ dicit nihil excipit. Totus itaque [...] est suus orbis terrarum et universi qui habitant in eo” (tamże, II, 12). Por. A. Wielomski, *Idzi Rzymianin a Jan z Paryża i ich pisma polityczne w sporze wokół bulli „Unam sanctam”*, „Pro Fide, Rege et Lege” 24 (2011) nr 1, s. 37-44; tenże, *Teokracja papieska...*, s. 451-458, 469-473.

pozytywną wizją natury oraz równie inną niż tradycyjna naturalistyczną koncepcją *polis* jako wspólnoty naturalnej w nowym, Arystotelesowskim sensie tego słowa, tzn. mającej naturalną, świecką – można by rzec – genezę, a przede wszystkim własny, naturalny i niezwy-

kle wzniosły cel, jakim jest szczęśliwe życie²⁴. Myślicielem, który jako pierwszy dokonał kompleksowej inkorporacji idei Stagiryty do refleksji chrześcijańskiej, był św. Tomasz z Akwinu, którego pogląd na relacje między dwiema władzami chciałbym teraz omówić.

2. Św. Tomasz z Akwinu: państwo posłuszne Kościołowi

Dla Tomaszowego ujęcia problemu relacji między państwem a Kościołem kluczowe znaczenie miała również kwestia natury ludzkiej i jej relacji do łaski. Tradycja augustyńska zasadzała się na negacji autonomii porządku naturalnego i jego pełnym uzależnieniu od łaski. Św. Tomasz dokonał tu istotnego zwrotu, dzięki któremu możliwe stało się usamodzielnienie natury przy jednoczesnym zachowaniu ortodoksyjnego spojrzenia na łaskę. To nowe ujęcie najlepiej oddaje formuła użyta przez niego w *Sumie teologii*: łaska nie obala natury, ale ją doskonali (*gratia non tollit naturam sed perficit*)²⁵. Oznacza to, że w konsekwencji grzechu pierwszych ludzi natura obarczona jest trwałą niedoskonałością, którą uleczyć może jedynie Boża łaska, niemniej jednak uzdrowienie natury nie dokonuje się wbrew niej, ale raczej we współpracy z nią. Zbawcza działalność łaski polega wedle św. Tomasza na tym,

że uzdalnia ona człowieka do wykonywania czynów zasługujących na życie wieczne. Łaska ma charakter habitualny, jest łaską uświęcającą i jako taka jest ona niezbędna do wykonywania prawa Bożego²⁶. Jednak dobroć samej natury, mimo upadku oraz będącego jego skutkiem trwałego i poważnego zepsucia, którego eliminacja dokonuje się za sprawą niezasłużonego Bożego daru, pozostaje zdaniem Akwinaty niekwestionowalna. Jest ona wszak dziełem Boga i jako taka zachowuje swą wartość niezależnie od łaski, dlatego też człowiek niewierzący zdolny jest czynić dobro mocą swej natury, nawet jeśli nie może wykonywać tych dobrych uczynków, które wynikają z Bożej łaski²⁷.

Można więc powiedzieć, że stanowisko Akwinaty zasadzało się na autonomii natury ludzkiej. Nie była to rzecz jasna pełna niezależność, ta bowiem musiałaby wieść do pelagianizmu, czyli

²⁴ Por. Arystoteles, *Polityka*, 1252a-1253a, 1281a.

²⁵ „Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat” (św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2).

²⁶ Por. tamże, I-II, q. 109, a. 4; q. 110, a. 2; q. 111, a. 1 i 5.

²⁷ „Unde manifestum est quod infideles non possunt operari opera bona quae sunt ex gratia, scilicet opera meritoria, tamen opera bona ad quae sufficit bonum naturae aequaliter operari possunt” (tamże, II-II, q. 10, a. 4, resp.).

poglądu, wedle którego człowiek władny jest dzięki samej swej naturze i bez pomocy Boga osiągnąć zbawienie. U św. Tomasza natura pozostaje radykalnie niewystarczająca z punktu widzenia celu wiecznego. Jej względna autonomiczność wyraża się natomiast w uznaniu, że poza przekraczającym naturalne możliwości człowieka i wymagającym nadprzyrodzonej pomocy ostatecznym celem wiecznym, jakim jest widzenie Boga i życie wieczne, istnieje jeszcze ostateczny cel doczesny, który jest proporcjonalny do ludzkiej natury i możliwy do osiągnięcia za pomocą przyrodzonych sił człowieka, a mianowicie doczesna szczęśliwość (*felicitas*)²⁸. Pierwszy z tych celów jest przedmiotem namysłu teologów, natomiast zgłębianiem szczęścia doczesnego zajmuje się filozofia. Pierwsze osiąga się we wspólnocie eklezjalnej, będącej przejawem Bożej łaski, drugie zaś we wspólnocie politycznej, która jest wytworem społecznej

natury człowieka. Do życia wiecznego zmierzamy, wypełniając objawione prawo Boże (*lex divina*), szczęście doczesne wymaga zaś przestrzegania ludzkiego porządku normatywnego opartego o prawo naturalne (*lex naturalis*), przy czym tak jak łaska Boża nie obala natury, tak i Boże prawo nie niweczy bynajmniej prawa naturalnego ani ludzkiego²⁹. Autonomia natury pociąga więc za sobą autonomię filozofii, polityki oraz prawa.

Doctor Angelicus zgadzał się z Arystotelesem, że wspólnotowe życie ludzi wynika z ich politycznej natury. Człowiek jest zwierzęciem społecznym i politycznym (*animal sociale et politicum*), co przejawia się przede wszystkim w jego wyrażonej niesamowystarczalności, przez którą jest on niejako zdany na innych, a także w jego szczególnej właściwości, jaką jest zdolność do posługiwania się mową, dzięki której może on komunikować innym swoje myśli³⁰. Życie we wspólnocie kompensuje więc ludziom

²⁸ „Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt; et hoc est felicitas de qua philosophi locuti sunt: vel contemplativa, quae consistit in actu sapientiae; vel activa, quae consistit primo in actu prudentiae, et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec etiam ad cognoscendum vel desiderandum; sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur; I Corinth. II, 9: *oculus non vidit* etc., et hoc est vita aeterna” (tenże, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, a. 2).

²⁹ „Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione” (tenże, *Summa theologiae*, II-II, q. 10, a. 10, resp.).

³⁰ „Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam regere non potest. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat” (tenże, *De regno*, lib. 1, cap. 1); „Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio. Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere” (tamże). Por. Arystoteles, *Polityka*, 1252a, 1253a.

ich przyrodzone niedostatki i w ten sposób staje się warunkiem ich przetrwania. Jednakże nie każda wspólnota jest ciałem w pełni samowystarczalnym. Rodzina, czyli pierwsza ze wspólnot, oferuje samowystarczalność jedynie w odniesieniu do czynności naturalnych, takich jak odżywianie się i płodzenie potomstwa, gmina zaś jest samowystarczalna odnośnie do jednego zawodu³¹. Pełna samowystarczalność cechuje natomiast państwo (*civitas*), gdyż tylko ono zapewnia ludziom wszystko to, co konieczne do życia. Z tego też powodu św. Tomasz uznawał państwo za wspólnotę doskonałą (*communitas perfecta*), co było nie do zaakceptowania dla zwolenników augustynizmu politycznego³².

Dla św. Tomasza życie wspólnotowe nie jest jednak tylko warunkiem przetrwania ludzi, ale stanowi ono naturalne środowisko, w którym praktykuje się cnoty. Wspólnotowość umożliwia w ten sposób prowadzenie nie tylko życia jako takiego, lecz także życia dobrego, zgodnego z cnotą – w istocie to właśnie ono stanowi cel ludzkich *communitates*, a zwłaszcza państwa³³. Realizacja tego celu nie była jednak możliwa bez istnienia we wspólnocie czynnika rządzącego,

czyli władzy (*regnum*). Akwinata przekonywał, że gromada ludzka pozbawiona rządu uległaby rozpadowi, ponieważ każdy troszczyłby się wówczas jedynie o własne dobro, a nie o los całej wspólnoty. Potencjalny konflikt między dobrem poszczególnych ludzi a dobrem wspólnym stanowi przeto główną przyczynę konieczności istnienia władzy w społeczności ludzkiej³⁴. Rolą czynnika rządzącego jest troska o dobro wspólnoty jako całości, a więc z jednej strony dbanie o zachowanie jedności państwa, z drugiej zaś wspieranie i umożliwianie dobrego życia. Władza jest zatem czynnikiem spajającym całą wspólnotę, gwarantującym jej trwanie oraz umożliwiającym realizację jej celu.

Czynnik władczy w państwie może być jednak rozmaicie zorganizowany. Św. Tomasz formułował w tym kontekście – nawiązując tu rzecz jasna do Arystotelesa – klasyfikację ustrojów politycznych opartą o kryterium samej liczebności ciała rządzącego oraz tego, w czyim interesie sprawowana jest władza. I tak, jeśli rządy sprawowane są dla dobra wspólnoty, wówczas mogą one przybrać postać królestwa (władza jednego człowieka), arystokracji (władza

³¹ Por. św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, lib. 1, cap. 2.

³² „Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae [...]; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae” (tamże). Por. Arystoteles, *Polityka* 1253a, 1280b-1281a; A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 332.

³³ Por. J. Grzybowski, *Miecz i pastorał...*, s. 294-295.

³⁴ „Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod a bonum multitudinis pertinet curam habens” (św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, lib. 1, cap. 1). Por. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003, s. 374-375.

niewielu) lub politei (władza wielu), gdy zaś rządzący mają na względzie własny interes, wówczas mamy do czynienia z tyranią, oligarchią lub demokracją³⁵. Należy zauważyć, że Akwinata – podobnie jak Arystoteles – przywiązywał większą wagę do drugiego z tych kryteriów, wobec czego każdą ze sprawiedliwych, tj. sprawowanych dla dobra ogółu, form rządów uważał on za dobrą, wszelkie zaś niesprawiedliwe ustroje były jego zdaniem godne potępienia. Nie oznacza to jednak, że nie wyrażał on żadnej preferencji ku poszczególnym rodzajom ustrojów. W *De regno* Tomasz przyznawał miano najlepszego ustroju królestwu, jako najgorsze zaś określał rządy tyrańskie³⁶. W *Sumie teologii* doprecyzował jednak swoje stanowisko, wskazując, że najwłaściwsze rządy cechują się tym, iż na czele państwa stoi jeden człowiek, ale w rządach uczestniczą też inni ludzie ze względu na swą cnotę, jak również cały lud (*populus*), ponieważ do niego należy wybór rządzących, którzy nadto mogą się rekrutować z jego grona. W istocie więc Tomasz miał na myśli ustrój mieszany, albo – jak to sam okre-

ślił – dobrze wymierzony (*politia bene commixta*), łączący rozwiązania monarchiczne z elementami arystokracji i rządów ludu³⁷. Tak zorganizowany rząd był wedle Akwinaty najlepszy, natomiast spośród czystych form ustrojowych najwyższej cenił on królestwo.

Teoria polityczna św. Tomasza, oparta w dużej mierze na koncepcji Arystotelesa, stanowiła bez wątpienia wyraźne odejście od paradygmatu augustyńskiego³⁸. Wedle Akwinaty państwo, a tym samym i władza doczesna, wyrastało z ludzkiej natury oraz prawa naturalnego i jako takie było niewątpliwie zgodne z zamysłem Bożym. Owo naturalistyczne uzasadnienie konieczności istnienia wspólnoty i władzy politycznej wiązało się z przekonaniem, że przysługuje im własny, autonomiczny cel, i to cel *par excellence* moralny – umożliwienie dobrego życia na tym świecie. Z drugiej strony św. Tomasz wstrzymywał się przed przyznaniem owemu celowi pełnej niezależności. Życie zgodne z cnotą tożsame jest wprawdzie ze szczęściem doczesnym, czyli tym szczęściem, które jest osiągalne na tym świecie mocą sa-

³⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, lib. 1, cap. 2; tenże, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 4, resp., oraz q. 105, a. 1, resp. Zauważmy na marginesie, że Arystoteles większą wagę przywiązywał do kryteriów cnotliwości i majątności podmiotu sprawującego władzę – arystokracja to jego zdaniem rządy cnotliwych, oligarchia jest władzą majątnych, w demokracji zaś panują ubodzy, ale ponieważ cnotliwi i majątni zawsze stanowią mniejszość, przeto w arystokracjach i oligarchiach w praktyce zawsze rządzi mniejszość, a w demokracji większość (por. Arystoteles, *Polityka*, 1279a-1280a).

³⁶ „Sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum” (św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, lib. 1, cap. 4).

³⁷ „Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praeest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, id est potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam” (tenże, *Summa theologiae* I-II, q. 105, a. 1, resp.). Por. É. Gilson, *Tomizm...*, s. 377-378. Warto zwrócić uwagę na pewną niekonsekwencję terminologiczną – w *De regno* Tomasz demokracją nazywał ustrój zwyrodniały, w *Sumie teologii* natomiast mianem tym określał formę sprawiedliwą: rządy ludu dla dobra ogółu.

³⁸ Por. A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 331-334.

mej natury. Ale jest to jednak szczęście niedoskonałe (*beatitudo imperfecta*) i jako takie nie jest i nie może być prawdziwie ostatecznym celem człowieka. W ujęciu Tomasza dobre życie doczesne odsyła nas niejako do właściwego celu ostatecznego, do prawdziwego szczęścia, które przekracza naturalne możliwości człowieka, a którym jest widzenie istoty Boga³⁹. Drogi do tego celu nie jest w stanie wskazywać żaden ziemski władca ani żadna naturalna wspólnota, a jedynie władca boski – Chrystus⁴⁰. Wspólnotą zaś, która gromadzi ludzi zmierzających do tego celu, jest Kościół Chrystusowy, w którym władza sprawowana jest przez hierarchicznie zorganizowane duchowieństwo. Owa władza kościelna, którą Tomasz określa tradycyjnie mianem kapłańskiej lub duchowej (*potestas sacerdotalis*, *potestas spiritualis*), wiąże się ściśle z możliwością udzielania sakramentów, a w szczególności sakramentu Eucharystii.

Każdy kapłan władny jest konsekrować chleb Ciało i Krew Chrystusa, wszyscy duchowni mają też możliwość udzielania sakramentów przygotowujących wiernych do przyjęcia Eucharystii, a więc chrztu, namaszczenia chorych oraz sakramentu pokuty, o ile jednak mają do tego jurysdykcję⁴¹. Te czynności stanowią trzon władzy kapłańskiej, który kanoniści zwykli określać władzą święceń (*potestas ordinis*). Akwinata twierdził, podobnie jak inni współcześni mu teologowie i kanoniści, iż przysługuje ona w tym samym stopniu wszystkim kapłanom – tak prezbiterom, jak i biskupom⁴². Ale poza tą władzą istnieje jeszcze w Kościele władza jurysdykcyjna. Jej piastunami są biskupi, którzy poza udzielaniem wyżej wymienionych sakramentów władni są także ustanawiać i nadawać wszelkie funkcje w Kościele. Posługa biskupia ma więc przede wszystkim charakter zarządczy

³⁹ „[...] beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit [...]. Sed beatitudo hominis perfecta [...] consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae” (św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 5, a. 5).

⁴⁰ „Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, iuxta illud apostoli: *gratia Dei, vita aeterna*, perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad dominum nostrum Iesum Christum, qui homines filios Dei faciens in caelestem gloriam introduxit” (tenże, *De regno*, lib. 1, cap. 15).

⁴¹ „Et ideo aliter dicendum est, quod ordinis sacramentum ad sacramentum Eucharistiae ordinatur quod est sacramentum sacramentorum” (tenże, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, d. 24, q. 2, a. 1, qc. 2, resp.). „Et quia in proxima dispositione ad Eucharistiam fit aliquis per hoc quod a peccatis purgatur; ideo omnium sacramentorum quae sunt instituta principaliter ad purgationem peccatorum, est minister proprius sacerdos, scilicet Baptismi, poenitentiae, et extremae unctionis” (tamże, lib. 4, d. 24, q. 2, a. 2, ad 1). W kwestii jurysdykcji jako warunku odpuszczania grzechów przez kapłanów por. tamże, lib. 4, d. 24, q. 3, a. 2, qc. 1, resp.

⁴² Por. tamże, lib. 4, d. 24, q. 3, a. 2, qc. 2, resp. Wśród średniowiecznych kanonistów panowała pełna zgoda, że o ile *potestas iurisdictionis*, a więc władza „urzędowa”, może przysługiwać duchownym w różnym stopniu, o tyle *potestas ordinis* jest taka sama u każdego kapłana – prezbitera, biskupa i papieża. Por. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, t. 2: *The Age of Reformation*, Cambridge 1978, s. 96-98; J. Canning, *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296-1417*, Cambridge 2011, s. 42-43; M. J. Wilks, *The Problem of Sovereignty...*, s. 375-380.

i wiąże się ze sprawowaniem jurysdykcji w danym kościele, niemniej jednak wedle Tomasza władzy episkopalnej nie daje się sprowadzić do samej tylko *potestas iurisdictionis*, ponieważ obejmuje ona również wyświęcanie kapłanów, bierzmowanie oraz uprawnianie innych duchownych do udzielania sakramentu pokuty, a zatem zawiera ona w sobie również elementy *potestas ordinis*⁴³. Zwieńczeniem całej hierarchii kapłańskiej jest urząd papieski. Św. Tomasz mówił, że biskup rzymski, pierwszy spośród biskupów i następca św. Piotra, jest ziemskim wikariuszem Chrystusa, sprawującym z Jego woli pełnię władzy (*plenitudo potestatis*) nad całym ciałem eklezjalnym⁴⁴. Wedle Akwinaty papież władny jest określać treść wiary, a posłuszeństwo wobec niego jest konieczne do zbawienia – tezę tę powtórzy później Bonifacy VIII w swej słynnej bulli *Unam sanctam*⁴⁵. Pod jego wodzą wszyscy duchowni kierują ludźmi do celu pozadoczesnego, pełniąc w tym zakresie rolę sług Chrystusa, któremu przysługuje prawdziwie boskie królowanie i który jest władcą w pełnym tego słowa znaczeniu⁴⁶.

Jak widział św. Tomasz relacje zachodzące między władzą doczesną a duchową? Poszukiwanie odpowiedzi na tak postawione pytanie nie jest zadaniem łatwym, ponieważ Akwinata zagadnieniu temu poświęcił ledwie kilka krótkich wypowiedzi, które nadto wydają się być niejednoznaczne, przynajmniej na pierwszy rzut oka. Z jednej strony Doktor Anielski niewątpliwie uznawał autonomię państwa jako wspólnoty czerpiącej swą legitymizację z prawa naturalnego i ludzkiego, czego wyrazem było uznanie prawowitości państw i władców pogańskich⁴⁷. W komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda zdawał się nawet uznać wzajemną podległość obu władz – duchowej i świeckiej – w podporządkowanych im dziedzinach, pisał bowiem, że obie te władze wywodzą się od samego Boga, i o ile w tych kwestiach, które mają znaczenie dla zbawienia dusz, *potestas spiritualis* jest ponad *potestas temporalis*, o tyle w sprawach dotyczących się dobra wspólnoty politycznej (*bonum civile*) należy być posłusznym władzy doczesnej bardziej niż duchowej⁴⁸. Takie ujęcie dwu władz byłoby bliskie stano-

⁴³ „[...] ad episcopum pertinet in omnibus divinis ministeriis alias collocare. Unde ipse solus confirmat, quia confirmati in quodam officio confitendi fidei constituuntur; [...] ipse etiam in ministeriis ordinum ordinando consecrat, et vasa quibus uti debent, eis determinat sua consecratione; sicut etiam officia saecularia in civitatibus distribuuntur ab eo qui habet excellentiorem potestatem, sicut a rege” (św. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, d. 25, q. 1, a. 1, resp.).

⁴⁴ Por. tenże, *Contra errores Graecorum*, II, cap. 32-35; tenże, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, d. 24, q. 3, a. 2, qc. 3, oraz d. 25, q. 1, a. 1, ad 3; A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 346-351.

⁴⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Contra errores Graecorum*, II, cap. 36-38; Bonifacy VIII, *Unam sanctam*, w: H. E. [Manning], *The Vatican Decrees in their Bearing on Civil Allegiance*, London 1875, s. 183.

⁴⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, lib. 1, cap. 15.

⁴⁷ Por. tenże, *Summa theologiae*, II-II, q. 10, a. 10, resp.; A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 335.

⁴⁸ „[...] potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. 22, 21: *reddite quae sunt Caesaris Caesari*. Nisi forte potestati

wisku dualistycznemu sformułowanemu przez św. Gelazego. Problem polega jednak na tym, że już w następnym zdaniu Akwinata precyzował w doniosłym tonie, że takie relacje nie mają miejsca wówczas, gdy obie władze skupione są w jednym ręku, a tak właśnie rzecz się ma w przypadku papieżstwa, ponieważ biskup rzymski z woli samego Chrystusa dysponuje najwyższą władzą duchową i doczesną⁴⁹. Co więcej, w kilku miejscach Tomasz podkreślał, że jak ciało poddane jest duszy, tak władza temporalna podlega duchowej, i że w związku z tym ta ostatnia, jako rozciągająca się na całą domenę spirytualiów, może się także rozciągać na sprawy świeckie⁵⁰. Najbardziej radykalne sformułowania dotyczące wyższości Kościoła nad państwem znaleźć można jednak w dziele *De regno*, którego autorstwo – niesłusz-

nie, jak się wydaje – budzi wątpliwości niektórych badaczy⁵¹. W piśmie tym Akwinata stwierdził jednoznacznie, że wszyscy władcy chrześcijańscy winni być poddani papieżowi rzymskiemu – podobnie jak samemu Chrystusowi – i jego rozkazami się kierować, temu bowiem, kto troszczy się o cel prawdziwie ostateczny, winni podlegać wszyscy ci, którym powierzono troskę o cele wcześniejsze⁵².

Jak należy interpretować powyższe wypowiedzi św. Tomasza? Z jednej strony wydaje się całkowicie oczywiste, że w przeciwieństwie do zwolenników augustynizmu politycznego Akwinata uznawał zasadniczą autonomię państwa jako wspólnoty mającej swe ugruntowanie w prawie naturalnym, a więc pośrednio w woli samego Boga. W tym sensie każda wspólnota polityczna – czy to

spirituali etiam saecularis potestas jungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis” (św. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2, d. 44, q. 2, a. 3).

⁴⁹ „Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas jungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex in aeternum, secundum ordinem Melchisedech, rex regum, et dominus dominantium, cujus potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum. Amen” (tamże). Por. M. Matyszkowicz, *Komentarz do rozdziału piętnastego*, w: św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006, s. 278-280.

⁵⁰ „[...] potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae” (tenże, *Summa theologiae*, II-II, q. 60, a. 6, ad 3). „[...] corporalia ad spiritualia ordinantur; et ideo potestas quae se extendit ad spiritualia, etiam ad corporalia potest se extendere; sicut ars quae est de fine, imperat de his quae sunt ad finem” (św. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, d. 18, q. 2, a. 4, qc. 1, ad 1).

⁵¹ Wątpliwości co do Tomaszowego autorstwa *De regno* wyraża A. Black, jednak większość badaczy przyjmuje, że Akwinata jest autorem całej książki pierwszej oraz rozdziałów 1-4 w księdze drugiej (por. A. Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge 1992, s. 141; M. Matyszkowicz, *Wstęp*, w: św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu...*, s. 9-11).

⁵² „Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino Iesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi” (św. Tomasz z Akwinu, *De regno*, lib. 1, cap. 15). Por. M. Matyszkowicz, *Komentarz do rozdziału piętnastego...*, s. 282-289.

chrześcijańska, czy też pogańska – jest sama w sobie dobra, jeśli oczywiście zorganizowana jest w zgodzie z normami określonymi przez *lex naturalis*. Władzę świecką legitymizuje więc jej zgodność z porządkiem prawnonaturalnym, a nie przyzwolenie władzy kościelnej⁵³. Zapewnienie obywatelom niedoskonałej szczęśliwości doczesnej, będącej celem wspólnoty politycznej, nie wymaga otwarcia się na Bożą łaskę, a zatem jest osiągalne nawet w państwie pogańskim. Jednakże, jak wspomniałem, owa szczęśliwość płynąca z życia zgodnego z cnotą nie jest dla Akwinaty celem prawdziwie ostatecznym, ponieważ zarazem stanowi ona środek wiodący do rozkoszowania się Bogiem w przyszłym świecie. Wspomniany wyżej dualizm celów ostatecznych w myśli św. Tomasza jest w istocie pozorny, ponieważ *de facto* człowiek ma tu tylko jeden, ponadnaturalny cel⁵⁴. Dlatego też ostatecznym celem wspólnoty ludzkiej nie jest tu życie według cnoty, lecz dojście poprzez cnotliwe życie do widzenia Boga. Jego osiągnięcie wymaga jednak otwarcia się na Bożą łaskę, a więc także pełnego podporządkowania się władców doczesnych Kościołowi Chrystusowemu oraz władzy duchowej sprawowanej przez papieża i poddane mu duchowieństwo. Taka konkluzja była już zbieżna z twierdzeniami zwolenników augustynizmu politycznego, przy czym należy pamiętać,

że dla Tomasza konieczność poddania monarchów świeckich władzy kapłańskiej (a zwłaszcza papieskiej) wynikała z prawa Bożego i jako taka nie obejmowała ona państw pogańskich funkcjonujących wedle norm prawa naturalnego.

Konkludując, dzięki uznaniu samowystarczalności państwa względem celu doczesnego przy jednoczesnym odrzuceniu jego pełnej autonomii, co *de facto* było równoznaczne z podważeniem dualizmu celów, Tomasz w istocie dokonał uzgodnienia idei Arystotelesowskich z tradycyjnymi poglądami papalistycznymi⁵⁵. Relacje między państwem a Kościołem, władzą doczesną a duchową, odzwierciedlały tu relację między naturą a łaską. Państwo stanowiło dla Akwinaty element ładu prawnonaturalnego, Kościół zaś był ciałem wywodzącym się z porządku łaski i *lex divina*. Wspólnota polityczna nie wymagała pomocy Kościoła do realizacji właściwego jej celu. Ów cel był jednak zarazem środkiem wiodącym do zbawienia, wobec czego chrześcijańska władza świecka musiała podporządkować się władzy kapłańskiej, przynajmniej w tym zakresie, w jakim realizacja jej doczesnego celu miała wieść ludzi do życia wiecznego w przyszłym świecie. Państwo chrześcijańskie wymaga więc udoskonalenia przez Kościół, tak jak natura domaga się doskonalącej działalności Bożej łaski.

⁵³ Por. A. Wielomski, *Teokracja papieska...*, s. 335-337, 340.

⁵⁴ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2: *Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2011, s. 291-293; É. Gilson, *Tomizm...*, s. 402-408; J. Grzybowski, *Miecz i pastoral...*, s. 337-347.

⁵⁵ Por. J. Coleman, *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford 2000, s. 102-104; J. Grzybowski, *Miecz i pastoral...*, s. 348-364.

3. Marsyliusz z Padwy: Kościół poddany państwu

W zupełnie innym kierunku zmierzały rozważania Marsyliusza z Padwy, mimo że ich punkt wyjścia był podobny, a mianowicie uznanie dualizmu ostatecznych celów ludzkich i wynikającej zeń autonomii porządku naturalnego. Mówiąc ściślej, Marsyliusz pisał, że człowiek ma jeden cel ostateczny, jakim jest dobre życie (*bene vivere*), które dzieli się na dwa rodzaje – pierwszy dotyczy jedynie tego świata i ma charakter czasowy, drugim zaś jest życie wieczne. Twierdził on również, zgadzając się w tej mierze ze św. Tomaszem, że tylko pierwsza forma dobrego życia może być badana przez filozofów, co tłumaczył nieoczywistością życia wiecznego, tzn. niemożnością dowiedzenia jego istnienia⁵⁶.

Marsyliusz podzielał przekonanie Akwinaty, że przestrzenią, gdzie realizuje się dobre życie doczesne, jest państwo (*civitas seu regnum*), które Padewczyk definiował za Arystotelesem jako wspólnotę doskonałą i w pełni samowystarczalną, powstałą dla życia i istniejącą dla życia dobrego⁵⁷. Owo dobre życie

polegać miało jego zdaniem na umożliwieniu wykonywania wolnych dzieł (*operibus liberalibus*) płynących z cnót duszy praktycznej i teoretycznej, i jako takie stanowić ma ono właściwy cel państwa, jego „doskonałą przyczynę celową”⁵⁸. Marsyliusz sądził, że wymaga ono zachowywania właściwej miary w działaniach i namiętnościach, ale ponieważ natura nie dostarczyła nam pełni środków do tego celu, zatem konieczne było uzupełnienie ich przez rozum, a ściślej przez odkryte za pomocą rozumu cnoty i sztuki, których rolą jest zaspokajanie potrzeb ludzkich. Wykonywaniem tych cnót i sztuk zajmować się miały poszczególne części czy funkcje państwa, w tym właśnie celu powołane – część rządząca rozstrzyga spory i temperuje niewłaściwe działania, wojsko powściąga występnych za pomocą przymusu, część finansowa gromadzi dobra wspólnoty i zarządza nimi, kapłaństwo troszczy się o dobra duchowe, wreszcie część rolnicza i rzemieślnicza dostarcza wspólnocie żywności i innych dóbr⁵⁹.

⁵⁶ „Vivere autem ipsum et bene vivere conveniens hominibus est in duplici modo, quoddam temporale sive mundanum, aliud vero aeternum sive coeleste vocari solitum. Quodque istud secundum vivere, sempiternum scilicet, non potuit philosophorum universitat per demonstrationem convincere, nec fuit de rebus manifestibus per se, idcirco de traditione ipsorum que propter ipsum sint, non fuerunt solliciti. De vivere autem et bene vivere seu bona vita secundum primum modum, mundanum scilicet, ac de hiis, quae propter ipsum necessaria sunt, comprehenderunt per demonstrationem philosophi gloriosi rem quasi completam” (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I, 4, 3). Por. tamże, I, 1, 7; III, 3.

⁵⁷ „Est autem civitas secundum Aristotelem [...]: perfecta communitas, omnem habens terminum per se sufficientiae, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi” (tamże, I, 4, 1). Por. Arystoteles, *Polityka*, 1252b.

⁵⁸ „Quod autem dixit Aristoteles: vivendi gratia facta, existens autem gratia bene vivendi, significat causam finalem ipsius perfectam, quoniam viventes civiliter non solum vivunt, quomodo faciunt bestiae aut servi, sed bene vivunt, vacantes scilicet operibus liberalibus, qualia sunt virtutum tam practicae, quam speculativae animae” (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I, 4, 1).

⁵⁹ Por. tamże, I, 4, 4-5; I, 5, 1-10. Marsyliusz nawiązuje tu wprost Arystotelesowskiego podziału części państwa z VII księgi *Polityki* (por. Arystoteles, *Polityka*, 1328b-1329a).

Można więc powiedzieć, że dobre życie przejawia się według Marsyliusza we właściwych działaniach i namiętnościach, których wykonywanie wymaga wsparcia ze strony określonych sprawności i sztuk zaspokajających potrzeby człowieka oraz moderujących jego działania i namiętności. *Civitas* stwarza odpowiednie ramy dla praktykowania owych cnót i sztuk poprzez przyporządkowanie ich do swych funkcjonalnych części, dzięki czemu wszystkie potrzeby wspólnoty mogą być zaspokajane. Państwo umożliwia więc dobre życie, ponieważ jest samowystarczalne. Tym, co umożliwia samowystarczalność *civitas*, jest pokój (*tranquillitas*), będący źródłem wszelkich pożytków w państwie, a zarazem warunkiem koniecznym *vitae sufficientiae*⁶⁰. Marsyliusz definiował go jako „dobre uporządkowanie (*dispositio*) państwa, dzięki któremu wszystkie jego części mogą w doskonały sposób wykonywać właściwe sobie działania zgodnie z rozumem i swoim ustanowieniem”⁶¹. *Tranquillitas* oznacza więc pewien stan wspólnoty politycznej umożliwiający każdej jej części wywiązywanie się ze swych zadań, a tym samym uzdalniający ją do samowystarczalności. Wedle Padewczyka pokój ma się do państwa jak zdrowie do istoty ożywionej, brak pokoju natomiast, a więc *intranquil-*

litas czy po prostu niezgoda (*discordia*), jest chorobą państwa uniemożliwiającą jego częściom wykonywanie właściwych im działań, która niweczy samowystarczalność, wyklucza dobre życie i przynosi państwu największe szkody⁶². Z tego powodu jego znaczenie dla właściwego funkcjonowania państwa jest fundamentalne.

Pokój państwa przejawiać się miał w jego wewnętrznym ładzie i harmonii, która ma miejsce wtedy, gdy każda część *civitas* wykonuje właściwe jej funkcje. Zachowywanie pokoju polega więc na podtrzymywaniu tej harmonii poprzez niedopuszczanie do waśni i pilnowanie, by części państwa wywiązywały się ze swych zadań. Rolę strażnika *tranquillitas* powierzał Marsyliusz władzy świeckiej sprawowanej w państwie przez część rządzącą, do niej bowiem należeć miało zachowywanie we właściwym istnieniu (*in esse debito*) pozostałych części *civitas*, wspieranie ich w działaniach i zabezpieczanie przed wszelkimi szkodami poprzez wykonywanie prawa i stosowanie przymusu wobec ludzi, którzy im zagrażają⁶³. Podobnie jak Tomasz, Padewczyk dopuszczał istnienie rozmaitych form rządu, które wyróżniał w nawiązaniu do klasyfikacji zaproponowanej przez Arystotelesa. Rządy mogą być monarchiczne, arystokratyczne lub re-

⁶⁰ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I, 1, 1; G. Moreno-Riaño, C. J. Nederman, *Marsilius of Padua's Principles of Secular Politics*, w: *A Companion to Marsilius of Padua*, red. G. Moreno-Riaño, C. J. Nederman, Leiden 2012, s. 122-123.

⁶¹ „[...] erit tranquillitas bona dispositio civitatis aut regni, qua poterit unaqueque suarum partium facere perfectae operationes convenientes sibi secundum rationem et suam institutionem” (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I, 2, 3). Por. tamże, I, 1, 1; III, 3.

⁶² Por. tamże, I, 1, 2; I, 2, 3; T. Shogimen, *Medicine and the Body Politic in Marsilius of Padua's „Defensor Pacis”*, w: *A Companion...*, s. 83-89.

⁶³ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I, 7, 1; I, 15, 11-12; I, 15, 14

publikańskie (*politia*), jeśli sprawowane są dla dobra wszystkich obywateli i zgodnie z ich wolą, w przeciwnym przypadku mamy bowiem do czynienia z ustrojami zdegenerowanymi: tyranią, oligarchią lub demokracją. Marsyliusz uchylał się od rozstrzygnięcia, która z trzech właściwych form jest najlepsza, choć zdawał się wyrażać pewną preferencję dla monarchii jako rządu „jakby nam wrodzonego” (*quasi connata nobis*), formułował też jednoznaczne stanowisko w kwestii wyłaniania takiego władcy, uznając wyższość elekcyjności nad dziedzicznością⁶⁴. Kluczowe znaczenie przypisywał natomiast kwestii jedności, czy raczej jedności tej części w państwie. Funkcję rządu winno pełnić jedno ciało, a jeśli jest ich wiele, co wydaje się korzystne w większych wspólnotach politycznych, wtedy jedno z nich musi być zwierzchnikiem pozostałych – rządem najwyższym. Gdyby bowiem w państwie istniało wiele niezależnych od siebie jurysdykcji, wówczas *de facto* panowałby bezrząd, podziały i walki wewnętrzne, *civitas* uległoby tym samym dezintegracji⁶⁵. Dlatego też wszelka jurysdykcja w państwie winna być podporządkowana jednej jurysdykcji rządowej rozciągającej się na całe państwo, każdą jego

część i wszystkich obywateli. W jedności takiego rządu i jego najwyższej jurysdykcji wyraża się jedność całego państwa⁶⁶. Marsyliusz przyznawał zatem władcy pozycję wyłącznego zwierzchnika całej wspólnoty politycznej. Jego właściwe działanie miało powodować harmonijne funkcjonowanie pozostałych części *civitas*, dlatego też można je uznać za przyczynę sprawczą *tranquillitas* w państwie, podczas gdy wszystko, co takie działanie utrudnia, stanowi przyczynę niezgody – *intranquillitas*⁶⁷.

Państwo istnieje dla dobrego życia doczesnego, natomiast w celu osiągnięcia przez ludzi życia wiecznego Chrystus ustanowił na ziemi swój Kościół, będący depozytariuszem prawa Bożego i udzielanej w formie sakramentów Bożej łaski, dzięki której wykonywanie tego prawa staje się zasługujące na wieczną nagrodę w przyszłym świecie⁶⁸. Dla nauczania *lex divina* i szafowania sakramentów ustanowiona zaś została przez Niego posługa kapłańska, którą Marsyliusz tradycyjnie ujmował jako władzę (*auctoritas seu potestas sacerdotalis*) przejawiającą się w konsekrowaniu Ciała i Krwi Pańskiej, uwalnianiu ludzi od grzechów oraz wyświęcaniu swych następców⁶⁹. Warto jednak zauważyć, że w odróżnieniu

⁶⁴ Por. tamże, I, 8, 3-4; I, 9, 4-5; I, 9, 9; I, 16, 11-24.

⁶⁵ Por. tamże, I, 17, 1-7.

⁶⁶ „[...] horum sic supposita pluralitate, nullum regnum aut civitas erit una. Haec enim unum sunt et dicuntur propter unitatem principatus, ad quem et propter quem reliquae partes civitatis ordinatur omnes [...]” (tamże, I, 17, 7). Por. tamże, I, 15, 14; III, 2, 15.

⁶⁷ Por. tamże, I, 19, 3.

⁶⁸ Por. tamże, I, 6, 4.

⁶⁹ „Huius quoque legis doctores et sacramentorum secundum ipsam ministros primum instituit [Christus – przyp. M.P.] iam dictos apostolos, ipsis per Spiritum Sanctum auctoritatem huius ministerii conferens, quam sacerdotalem appellant Christi fideles. Per quam quidem iisdem aut ipsorum successoribus in hoc officio, non aliis, potestatem contulit sub certa forma verborum ab ipsis et eorum singulis dicta transsubstantiandi panem et vinum in verum corpus et sanguinem

od Akwinaty i innych ortodoksyjnych teologów Padewczyk wyraźnie ograniczał realne znaczenie tej władzy. Z jednej strony twierdził on bowiem, że istota sakramentu pokuty, a więc odpuszczenie winy, odnowienie łaski i darowanie kary wiecznego potępienia, jest całkowicie niezależna od samej spowiedzi i jakichkolwiek działań kapłana, ponieważ wszystko to grzesznik otrzymuje od Boga z chwilą wyrażenia szczerzej skruchy⁷⁰. Kapłani nie dysponowali więc wedle Marsyliusza władzą odpuszczania grzechów, ale władzą autorytatywnego, choć omylnego i w gruncie rzeczy niekoniecznego, obwieszczenia całemu Kościołowi, kto jest związany grzechem, a kto nie. Marsyliusz porównywał ją do roli klucznika, który nie uwalnia ani nie skazuje, ale otwierając i zamykając więzienie okazuje wszystkim, kto został skazany, a kto uniewinniony⁷¹. Ale w podobny sposób umniejszał Padewczyk znaczenie działań duchowieństwa przy udzielaniu święceń – jego zdaniem znamię kapłańskie odciskane jest przez Chrystusa na duszy danej osoby za pomocą posługi duchownego, polegającej

na położeniu rąk oraz wypowiedzeniu określonych słów, która pełnić miała rolę „jakby przygotowującą” (*quasi praeparante*), a nie pośredniczącą. Dla Marsyliusza to sam Chrystus był bezpośrednią przyczyną sprawczą kapłaństwa, natomiast owa posługa nie miała żadnej mocy sprawczej w tym zakresie, a jej wykonywanie miało wynikać z jakiegoś domniemanego porozumienia albo Boskiego zarządzenia⁷². W ten sposób czynności kapłańskie sprowadzone zostały przez autora *Defensor pacis* do roli pozbawionego znaczenia ceremoniału. W gruncie rzeczy zatem funkcja duchownych w obu tych sakramentach nie ma bynajmniej charakteru władczego, ale nauczający, ponieważ zredukowana jest do orzekania decyzji Bożych⁷³.

Padewczyk stał na stanowisku, że opisany wyżej sakramentalny wymiar posługi kapłańskiej, który Marsyliusz nazywał władzą istotną czy nierozdzieloną (*auctoritas essentialis seu inseparabilis*), przysługuje w równym stopniu wszystkim duchownym w Kościele, co miało przesądzać o ich równości – każdy kapłan dysponuje tą władzą w takim sa-

eius. Cum hoc etiam ipsis auctoritatem solvendi atque ligandi homines a peccatis, quam dicere solent clavium potestatem, sibi que alios substituendi cum eadem auctoritate potestatem concessit” (tamże, I, 19, 5). Por. tamże, II, 15, 2.

⁷⁰ „[...] in peccatore vere poenitente, id est contrito et habente propositum confitendi, quaedam ante confessionem et omnem sacerdotis actionem solus Deus operatur. Haec autem sunt: expulsio culpaе, gratiae reformatio et debiti aeternae dampnationis remissio” (tamże, II, 6, 6).

⁷¹ Por. tamże, II, 6, 9; II, 7, 3; tenże, *Defensor minor*, 4, 3; 5, 12-13; M. J. Sweeney, *The Spirituality of the Church: Scripture, Salvation, and Sacraments, w: A Companion...*, s. 215-217.

⁷² „Sic igitur ex praedictis apparet, a quo tamquam efficiente sit institutio sacerdotii, secundum quod animae significat habitum sive characterem, et aliorum ordinum, quos sacros appellant, quoniam a Deo seu Christo immediate, quamvis praevio quasi praeparante a quodam humano ministerio, ut manuum impositione atque verborum pronuntiatione, quae ad hoc fortasse nihil efficiunt, sed sic praemittuntur ex quodam pacto seu ordinatione divina” (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II, 15, 10). Por. tamże, II, 15, 10; M. J. Sweeney, *The Spirituality...*, s. 221-222.

⁷³ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor minor*, 4, 3; M. J. Sweeney, *The Spirituality...*, s. 215-223.

mym zakresie jak wszyscy inni⁷⁴. Funkcja biskupia, wprowadzona rzekomo w późniejszym czasie ze względu na wzrost liczebności duchownych, nie miała jego zdaniem żadnego związku z ową istotną władzą, gdyż była jedynie władzą zarządzania (*potestas ordinationis*) i jako taka miała pochodzenie ludzkie, a nie Boskie⁷⁵. Taką samą genezę miał też jego zdaniem urząd papieski – Marsyliusz odrzucał całkowicie katolicką naukę o prymacie biskupów rzymskich, a w miejsce zwierzchnictwa papieskiego w Kościele proponował zwierzchnictwo ogółu wiernych za pośrednictwem soboru powszechnego⁷⁶. Autor *Defensor pacis* wyraźnie więc umniejszał rangę kapłaństwa, podważał podstawy hierarchiczności duchowieństwa i całkowicie negował ideę papieskiego prymatu. W ten sposób odrzucał on tradycyjną wizję Kościoła na rzecz nowej, radykalnie koncyliarystycznej eklezjologii.

Z punktu widzenia relacji między władzą świecką a duchową kluczowe znaczenie miało jednak nie tyle owo podważenie roli kapłaństwa w samym Kościele, ale potraktowanie go jako części wspólnoty politycznej, dzięki czemu

cały problem stosunku *regnum* do *sacerdotium* sprowadzony został do kwestii relacji między dwoma członami państwa⁷⁷. Marsyliusz twierdził, że kapłaństwo stanowi konieczną funkcję *civitas*, ponieważ ma ono na celu moderowanie ludzkich działań i czynienie ich dobrymi, od czego zależeć miało *tranquillitas* państwa i samowystarczalność życia⁷⁸. Z tego jednak można by wnosić, że rola *sacerdotium* częściowo przynajmniej pokrywa się z funkcją rządu, do którego wszak należeć miało właśnie moderowanie czynów ludzkich. Padewczyk precyzował jednak, że część rządząca władna jest wpływać jedynie na te czyny, które mogą przynieść szkodę innym, a zarazem pochodzą z ludzkich władz poznawczych i pożądczych, czyli są świadome. Marsyliusz nazywał je czynami przechodnimi (*actiones transeuntes*), ponieważ ich skutki przechodzą niejako na inne podmioty, w przeciwieństwie do czynów immanentnych, czyli pozostających w całości w podmiocie wykonującym, którymi są jego zdaniem myśli i pragnienia ludzkie (*cogitationes et hominum desideria seu affectiones*), niepodlegające jurysdykcji władcy⁷⁹. Czynów

⁷⁴ „Hunc siquidem sacerdotalem characterem sive unum sive plures, quem diximus potestatem conficiendi sacramentum eucharistiae seu corporis et sanguinis Christi as potestatem solvendi atque ligandi homines a peccatis, et quem etiam deinceps appellabimus auctoritatem essentialem seu inseparabilem praesbytero, in quantum praesbyter est, probabiliter mihi videtur, quod omnes sacerdotes habent eudem specie, nec amplioem habet hunc Romanus episcopus aut alter aliquis, quam simplex dictus sacerdos quicumque. Nam in hac auctoritate, sive una sive plures extant, episcopus a sacerdote non differt [...]” (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II, 15, 4).

⁷⁵ Por. tamże, II, 15, 6. Warto zwrócić uwagę, że Marsyliusz często nawiązuje do tej pierwotnej równoznaczności terminów *episcopus* i *praesbyter*, nazywając kapłanów „episcopi seu praesbyteri”.

⁷⁶ Por. tamże, II, 16; II, 18; II, 20; II, 22-24.

⁷⁷ Por. A. Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York 1951, s. 92-94; A. Wójtowicz, *Model władzy państwowej Marsyliusza z Padwy*, Katowice 1977, s. 100-101, 105.

⁷⁸ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I, 5, 11; I, 6, 1.

⁷⁹ Por. tamże, I, 5, 4; I, 5, 7.

immanentnych nie da się uregulować ludzkim prawem, ponieważ nie można dowieść ich zajścia. Ale jako że przed Bogiem nic nie jest ukryte, przeto możliwe jest wpływanie na te czyny w inny sposób, mianowicie przez prawo religijne i groźby wiecznej kary, i tu właśnie uwidacznia się szczególnie rola kapłaństwa⁸⁰. Zasadniczo więc zadaniem kapłanów w państwie jest przyczynianie się do zachowywania *tranquillitas civitatis* poprzez wpływanie na czyny ludzkie, zwłaszcza immanentne, które nie mogą być przedmiotem prawa ludzkiego i nie podlegają jurysdykcji rządu. Moderowanie przez *sacerdotium* owych działań nie polega jednak na stosowaniu przymusu, to bowiem jest wyłączną kompetencją części rządzącej, ale raczej na zachęcaniu lub zniechęcaniu poprzez roztaczanie wizji nagrody i kary w przyszłym świecie. Kapłaństwo wspomaga więc niejako władzę świecką w trosce o pokój państwa, jego rola ma charakter dydaktyczny czy pedagogiczny, rola rządu zaś korekcyjny i sądzący⁸¹.

Sacerdotium stanowiło według Marsyliusza zarazem część Kościoła i państwa. Kapłaństwo miało zatem jego zdaniem dwojakie, religijno-polityczne oblicze. Z jednej strony było ono elementem rzeczywistości pozadoczesnej, ponieważ jest znamieniem odciskanym przez Boga na duszy kapłana. W tym wymiarze jego bezpośrednią przyczyną

sprawczą jest oczywiście sam Chrystus. Równocześnie jednak kapłaństwo stanowiło element porządku politycznego, ponieważ stanowiło część państwa, przy czym w tym zakresie jego przyczyną sprawczą nie jest już Bóg, ale bezpośrednio sam rząd, a pośrednio prawodawca, czyli cały ogół obywateli⁸². Marsyliusz sądził, że z tego tytułu części rządzącej (a więc władzy świeckiej) przysługuje pełne prawo ustalania liczby duchownych i kościołów w państwie, a także wybierania i zatwierdzania kandydatów do stanu duchownego, tak iż żaden kapłan nie może wyświęcać duchownych wyłącznie w oparciu o własną wolę, bez zgody rządu albo prawodawcy⁸³. Takie święcenia mogą być ważne z punktu widzenia *lex divina*, niemniej jednak w świetle prawa ludzkiego są one bezprawne, dlatego nie można ich wykonywać na tym świecie. Wydaje się więc, że Padewczyk sądził, że w państwie chrześcijańskim działalność kapłańska wymaga dwojakiego uprawnienia – sakramentalnego upoważnienia udzielanego przez Boga z jednej strony oraz politycznego upoważnienia nadawanego przez władzę świecką – z drugiej. Padewczyk uważał ponadto, że w chrześcijańskiej wspólnocie politycznej to rząd, względnie cały ogół obywateli jako prawodawca, jest wyłączną przyczyną sprawczą sekundarnej władzy kapłańskiej, czyli posługi biskupiej⁸⁴. Oznaczało to oczy-

⁸⁰ Por. tamże, I, 5, 11. Warto zauważyć, że w podobny sposób św. Tomasz z Akwinu wyjaśniał konieczność istnienia objawionego Prawa Bożego. Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 4, resp.

⁸¹ Por. G. Moreno-Riaño, C. J. Nederman, *Marsilius of Padua's...*, s. 127-128; T. Shogimen, *Medicine...*, s. 91-92.

⁸² Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, I, 15, 4.

⁸³ Por. tamże, II, 17, 9; II, 17, 11; III, 2, 21-22.

⁸⁴ Por. tamże, II, 16, 1; II, 17, 11.

wiecie, że do władcy należy nie tylko ustanawianie i rozmieszczanie kapłanów na stanowiskach episkopalnych, ale także powoływanie i odwołanie wyższych lub niższych prałatów, jak również przymuszanie ich do wykonywania powierzonych im funkcji, gdyby zachodziła taka konieczność⁸⁵.

Z drugiej strony trzeba jednak pamiętać, że potraktowanie *pars sacerdotalis* za część *civitas* było równoznaczne z włączeniem wszystkich kapłanów w skład ogółu obywateli, czyli prawodawcy. Padewczyk uznawał nawet kapłanów – wraz z wojskowymi i władcami – za obywateli szczególnie czcigodnych, gdyż *sacerdotium*, podobnie jak rząd i armia, stanowią najbardziej zaszczytne części państwa⁸⁶. Bezpośredni udział kapłanów w sprawowaniu władzy przez część rządzącą był jednak jego zdaniem wykluczony, ponieważ sam Chrystus zakazał duchownym sprawowania jurysdykcji i władzy dysponującej przymusem na

tym świecie, nakazując im zarazem pełne podporządkowanie zwierzchnictwu władców świeckich⁸⁷. Marsyliusz przekonywał, że kapłani Kościoła mają być lekarzami dusz i winni postępować jak lekarze, a więc oceniać, nauczać i nawoływać do czynienia tego, co wiedzie do zbawienia, nigdy zaś przymuszać⁸⁸. Za ścisłą separacją części rządzącej i kapłańskiej przemawiać miały także racje filozoficzne – ingerencja części kapłańskiej w działalność rządu godziłaby w jego status zwierzchnika i naruszała harmonijne funkcjonowanie całego państwa, sięjąc tym samym *intranquillitas*. Padewczyk twierdził, że nawet pośrednie wpływanie przez *sacerdotium* na rząd jest wykluczone, dlatego też duchowni nie mogą jego zdaniem nakładać kar kościelnych, zwłaszcza ekskomuniki i interdyktu, gdyż ich stosowanie mogłoby pociągać za sobą podważenie statusu władców świeckich, a nawet pozbawienie ich władzy⁸⁹. Wedle Marsyliusza cał-

⁸⁵ Por. tamże, II, 17, 11; II, 17, 15; III, 2, 40; tenże, *Defensor minor*, 15, 4.

⁸⁶ „[...] dicamus, quod partes seu officia civitatis sunt sex generum [...]. Quorum tria, videlicet sacerdotium, propugnativa et iudicialis, simpliciter sunt partes civitatis, quas etiam in communitatibus civilibus honorabilitatem dicere solent. Reliqua vero dicuntur partes large [...]” (tenże, *Defensor pacis*, I, 5, 1). Por. B. Koch, *Marsilius of Padua on Church and State*, w: *A Companion...*, s. 156–158.

⁸⁷ „Nec a se tantum Christus excludere voluit saeculi principatum seu iudiciale coactivam potestatem, verum etiam et a suis apostolis hanc exclusit, tam isporum invicem, quam ad alios. [...] Non igitur Christus, rex regum et dominus dominantium, eis potestatem exercendi saecularia principum iudicia tradidit, neque in quemquam potestatem coactivam; sed hanc ipsis aperte prohibuit, cum dixit: *Vos autem non sic* [Mt 20, 25 – przyp. M.P.]. Et idem consequenter tenendum de omnibus apostolorum successoribus, episcopis sive praesbyteris” (Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II, 4, 13). „Cum igitur nulli episcopo iurisdictionis seu coactiva cuiusquam potestas in hoc saeculo concessa sit lege divina, sed potius interdicta consilio vel praecepto [...], nec etiam potestas eiusmodi episcopis seu praesbyteris in quantum episcopis conveniat successione patriae seu paternae, per necessitatem sequitur ipsos in hac subiectos esse iudicibus saeculi [...]” (tamże, II, 5, 10).

⁸⁸ Por. tamże, II, 6, 12; II, 7, 4; tenże, *Defensor minor*, 14, 2.

⁸⁹ „[...] quoniam si cuius episcopo seu praesbytero soli aut cum suo solo collegio clericorum conveniat quemlibet excommunicare absque fidelium universitatis consensu, sequitur ex eo, sacerdotes aut ipsorum collegia, omnia regna et principatus ab habentibus regibus aut principibus auferre posse. Excommunicatio namque quovis principe, subiecta sibi multitudo excommunicabitur etiam, si excommunicatio principis obedire voluerit; sicque cuiuslibet principis erit cassa potestas” (tenże, *Defensor pacis*, II, 6, 13).

kowicie wolny od ingerencji kapłanów rząd może we właściwy sposób sprawować jurysdykcję nad całą wspólnotą polityczną, w tym także nad duchowieństwem. Władca świecki był jego zdaniem w pełni uprawniony do sądzenia działań przechodnich kapłanów oraz stosowania wobec nich przymusu, i to z większą surowością niż w przypadku pozostałych obywateli, ponieważ występki duchownych są bardziej naganne z uwagi na ich szczególną rolę nauczycieli prawa Bożego⁹⁰. Jakakolwiek autonomia stanu duchownego była wykluczona – kapłani mieli całkowicie podlegać rządowi świeckim, bo choć zajmują się sprawami duchowymi, niemniej jednak czyny ich są z natury doczesne i jako takie podpadają pod właściwość ludzkiego prawa i władcy⁹¹.

W ten sposób Marsyliusz formułował niezwykle oryginalną i radykalną koncepcję państwa chrześcijańskiego jako w zasadzie suwerennej i samowystarczalnej wspólnoty politycznej, utrzymującej pod pełną kontrolą duchowieństwo oraz całą sferę religijną. Teoria ta przewidywała faktyczne upaństwowienie kleru, jego inkorporację do struktur politycznych i pełne podporządkowanie władzy świeckiej. Ta rewolucyjna wizja Padew-

czyka antycypowała późniejsze o kilka stuleci idee protestanckie, w szczególności teorię erastianizmu, zakładającą całkowite podporządkowanie porządku eklezyjalnego władzy politycznej. Najbardziej zadziwiające jest jednak to, iż Padewczyk był w stanie łączyć swe protoerastiańskie poglądy z tradycyjnym przekonaniem o wyższości spirytualiów nad temporaliami, prawa Bożego nad ludzkim, celu wiecznego nad doczesnym, a nawet kapłaństwa nad władzą świecką, bez popadania w jakąkolwiek sprzeczność⁹². Wydaje się, że wyjaśnienie tego paradoksu tkwi w wyłożonym na kartach *Defensor pacis* osobliwym ujęciu łaski. Marsyliusz zgadzał się wprawdzie z Tomaszem i nauką katolicką w kwestii niezbędności łaski do zbawienia, ale odmiennie niż Akwinata i cała tradycja Kościoła zdawał się negować jej uświęcający charakter. Padewczyk widział bowiem rolę łaski nie tyle w umożliwianiu wykonywania prawa Bożego, co po prostu w czynieniu go zasługującym. W ten sposób wyraźnie ograniczał on faktyczne skutki grzechu pierwotnego – natura ludzka, mimo skażenia, miała zachowywać zdolność do pełnego wykonywania norm Boskich bez konieczności uświęcenia przez nadprzyro-

⁹⁰ „Debet ergo sacerdos seu episcopus quilibet humanae legis transgressor iustificari et arceri per iudicem, cuius est in hoc saeculo transgressorum humanae legis coactiva potestas. Hic autem est saeculi princeps in quantum huiusmodi, non praesbyter aut episcopus [...]. Ergo per principem praesbyteros seu episcopos omnes humanae legis transgressores oportet arceri. Nec solum velut saecularis ex transgressione debet plecti sacerdos seu alter templi minister, sed tanto amplius, quanto gravius et indecentius peccat, quoniam magis sciens et eligens, qui praecepta fugiendorum et agendorum amplius nosse debet; et rursus, quoniam turpius peccatum est debentis docere quam doceri. Hoc autem sustinet praesbyteri peccatum ad eum qui non praesbyteri. Peccat igitur gravius sacerdos, et eo amplius puniendus” (tamże, II, 8, 7).

⁹¹ Por. tamże, II, 2, 7; II, 8, 8; A. Wójtowicz, *Model władzy państwowej...*, s. 100-105.

⁹² Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II, 2, 5; II, 30, 4.

⁹³ Por. tamże, I, 6, 4-5; M. J. Sweeney, *The Sprituality...*, s. 209-210.

dzony Boży dar⁹³. Pozbawiona uświęcającego charakteru łaska nie przejawiała się na tym świecie w postaci sprawności duszy ludzkiej, ale była raczej uprawnieniem do nagrody wiecznej w rzeczywistości pozadoczesnej. Autor *Defensor pacis* redukował więc poniekąd łaskę do zasługi, a zarazem pozbawiał tę pierwszą realnego znaczenia w świecie doczesnym⁹⁴.

To osobliwe, quasi-pelagiańskie stanowisko Marsyliusza w kwestii zbawienia, rugujące wszelkie przejawy łaski z rzeczywistości doczesnej, znajdowało swe odbicie w jego poglądzie na Kościół i kapłaństwo, a także na naturę *lex divina*, któremu nie odmawiał wprawdzie miana prawa w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale jedynie w odniesieniu do rzeczywistości pozadoczesnej, bo dopiero w niej będzie ono wykonane. Dla Padewczyka *lex divina* jest prawem wyłącznie w odniesieniu do rzeczywistości pozadoczesnej, na tym świecie natomiast jest ono bardziej nauką niż prawem *sensu proprio*⁹⁵. W tym kontekście zrozumiałe jest dlaczego Kościół, wspólnota wyznawców tego prawa, miał być wedle Padewczyka pozbawiony struktur władczych i aparatu przymusu na tym świecie, zdając się całkowicie na jurysdykcję

władcy świeckiego, któremu każdy wierny – tak duchowny, jak świecki – miał być poddany we wszystkim, co nie sprzeciwia się prawu Bożemu⁹⁶. Wyrugowanie przez Padewczyka łaski z rzeczywistości doczesnej pociągało zatem za sobą deinstytucjonalizację prawa Bożego i Kościoła, jak również ich faktyczną neutralizację na tym świecie. Doczesna supremacja natury oznaczała pełną dominację państwa nad Kościołem. W istocie autor *Defensor pacis* postulował rozmycie wspólnoty kościelnej w *civitas* i przejęcie funkcji ekeksjalnych przez państwo. W Marsylianській wizji wspólnoty politycznej nie było miejsca na jakąkolwiek niezależność ciała ekeksjalnego – Kościół miał być funkcją państwa, a nie autonomicznym podmiotem. Pełna etatyzacja wspólnoty chrześcijańskiej w poszczególnych ciałach politycznych musiała być równoznaczna z radykalną decentralizacją Kościoła powszechnego, przekształceniem go w swego rodzaju konfederację kościołów państwowych. Z tego powodu proponowany przez Marsyliusza model relacji między państwem a Kościołem bliższy był protestanckim koncepcjom kościołów narodowych niż uniwersalistycznemu cesaropapizmowi bizantyjskiemu⁹⁷.

⁹⁴ Por. M. J. Sweeney, *The Spirituality...*, s. 199-213.

⁹⁵ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II, 8, 5; II, 9, 1; II, 9, 3; tenże, *Defensor minor*, 1, 2; 13, 8.

⁹⁶ Por. tenże, *Defensor pacis*, II, 4, 9; II, 5, 4-5.

⁹⁷ Por. A. Gewirth, *Marsilius of Padua...*, s. 300-301; A. Passerin d'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, New York 1959, s. 71-73; J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początków XIV w.*, Warszawa 1964, s. 390; tenże, *Mysł polityczna...*, s. 235-237; A. Wójtowicz, *Model władzy państwowej...*, s. 94. W cesaropapieskim duchu interpretują myśl Marsyliusza J. A. Watt i G. Garnett – por. J. A. Watt, *Spiritual and Temporal Powers*, w: *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, red. J. H. Burns, Cambridge 1988, s. 416-422; G. Garnett, *Marsilius of Padua and 'the Truth of History'*, Oxford 2006, s. 160-171.

4. Podsumowanie

Nie ulega wątpliwości, że stanowiska zajmowane przez św. Tomasza i Marsyliusza z Padwy w sporze o relacje między dwiema władzami były zasadniczo odmienne, mimo że obydwaj myśliciele szeroko – choć w różnym stopniu – korzystali z dorobku Arystotelesa. Lektura tekstów Akwinaty pokazuje wyraźnie, że Doktor Anielski skłonny był do sięgania po idee Stagiryty, jeśli tylko dawały się one uzgodnić z tradycyjnym przekonaniem o papieskim zwierzchnictwie nad *regnum*, w czym wyrażało się głoszone przezeń pierwszeństwo teologii nad filozofią. Tomasz był wprawdzie skłonny do uznania pewnej autonomii porządku politycznego jako wynikającego z prawa naturalnego, ale w dużej mierze ograniczał ją do świata pogańskiego. W rzeczywistości chrześcijańskiej państwo winno być udoskonalone przez Kościół, tak jak natura doskonałona jest przez Bożą łaskę.

Motywacje Tomasza były jednak obce Marsyliuszowi, dlatego autor *Defensor pacis* skłonny był powoływać się także na te elementy dorobku Arystotelesa, które nie musiały być zgodne z typowo średniowiecznym spojrzeniem na zagadnienia eklezjalno-polityczne. Szczególnie brzemienne w skutki okazało się uznanie kapłaństwa za funkcję *civitas*, ponieważ wiązało się ono z redukcją problemu dwu władz do kwestii relacji między dwiema częściami państwa, *principatus* i *sacerdotium*, co z kolei ułatwiało teoretyczne uzasadnienie pełnego podporządkowania kapłanów świeckiemu władcy jako koniecznego dla zachowania w państwie *tranquillitas*. Co więcej,

uczynienie kapłaństwa częścią *civitas* na równi z innymi podległą rządowi pozwalało uznać wszelkie nieuprawnione aspiracje polityczne kapłanów za czystą uzurpację, próbę zawłaszczenia dla siebie kompetencji, które wspólnota polityczna powierzyła wyłącznie części rządzącej. Jednak samo utożsamienie kapłaństwa z *pars sacerdotalis* nie musiało jeszcze oznaczać całkowitego podporządkowania duchowieństwa władzy świeckiej. Do tego celu niezbędne było także podważenie hierarchicznej struktury stanu duchownego i odrzucenie papieskiego zwierzchnictwa nad wszystkimi kapłanami w Kościele, czego Marsyliusz nie wahał się uczynić. Dla stojącego na ortodoksyjnym stanowisku Tomasza takie rozwiązanie było, rzecz jasna, nie do zaakceptowania.

Bez względu na wszystkie różnice, stanowiska obu myślicieli łączy jedno – kluczowa rola pojęcia łaski i jej relacji do natury. U Tomasza podporządkowanie państwa chrześcijańskiego Kościołowi było wyrazem podporządkowania natury udoskonalającej ją łasce. W koncepcji Marsyliusza z kolei konsekwencją wyrugowania łaski z rzeczywistości temporalnej była doczesna neutralizacja kapłaństwa i całego ciała eklezjalnego, a uznanie hegemonii natury prowadziło do pełnej dominacji państwa nad Kościołem. Ale w tym kontekście warto jeszcze zwrócić uwagę na jedną kwestię. Marsyliusz opowiadał się za wyraźną deinstytucjonalizacją Kościoła i wykluczał sprawowanie przezeń jakiegokolwiek jurysdykcji, zarazem jednak zdawał się twierdzić, że właściwe funkcjonowanie

ciała eklezjalnego wymaga jakiejś formy instytucjonalnej i prawnej, którą może mu zapewnić tylko władza świecka. Padewczyk starał się wykazać, że Kościół jest niejako skazany na państwo, podczas gdy wspólnota polityczna, choć niewątpliwie musi zawierać część kapłańską, to jednak samego Kościoła bynajmniej nie potrzebuje. Z tej perspektywy mogłoby się wydawać, że nieprzypadkowo Marsyliusz określał chrześcijańskie państwo mianem doskonałej wspólnoty wiernych (*communitas fidelium*

perfecta), bo w pewnym sensie mamy tu do czynienia z odwróceniem Tomaszowej formuły – to nie łaska doskonali naturę, ale natura łaskę, przynajmniej o tyle, o ile to Kościół jest udoskonalany przez państwo, a nie odwrotnie⁹⁸. Należy jednak pamiętać, że owo udoskonalenie ciała eklezjalnego przez władzę polityczną polegać miało na jego całkowitym poddaniu państwu, toteż bardziej zasadne byłoby stwierdzenie, iż w tym wymiarze natura bynajmniej nie doskonali łaski, ale w istocie ją obala.

⁹⁸ Por. Marsyliusz z Padwy, *Defensor pacis*, II, 17, 8-11; L. Strauss, *Marsyliusz z Padwy*, w: *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Warszawa 2010, s. 292-293.

Church and State in the Thought of St. Thomas Aquinas and Marsilius of Padua

Keywords: church, state, authority of the clergy, the civil power, grace, Gelasius I, Thomas Aquinas, Marsilius of Padua

The article is devoted to the issue of the relationship between the secular power of the State and the spiritual power of the Church in the thought of two eminent scholars of the late medieval period – St. Thomas Aquinas and Marsilius of Padua. The author analyzes these gene-

rally opposite theories, paying special attention to the concept of grace and its relation to nature as the basis of the political thought of these thinkers, as well as the significant influence of Aristotle's ideas on both Aquinas and Marsilius.