

Adam Wielomski*

Szkoła Rzymska. Szkic o jezuickiej eklezjologii i myśli politycznej w przededniu Soboru Watykańskiego I (część druga)¹

Polityczny wymiar Szkoły Rzymskiej

Jezuici skupieni w Szkole Rzymskiej polityką interesowali się incydentalnie. W środowisku tym nigdy nie powstało żadne wielkie dzieło z dziedziny filozofii politycznej, a wszystkie prace, które tu napisano wiążą się bezpośrednio z bieżącymi wydarzeniami politycznymi. Jezuicki teologowie przypominają w tej kwestii wielkich scholastyków, w których olbrzymiej wielotomowej spuściznie można znaleźć po kilkanaście czy kilkadziesiąt kartek poświęconych tematowi politycznemu - do których autorzy ci przywiązywali niewielką wagę - a na podstawie których współcześni badacze rekonstruują ich myśl polityczną.

Przyczynkarski charakter jezuickiej refleksji na tematy polityczne można stosunkowo łatwo udowodnić. Klasyczne rozprawy na tematy kościelne i dogmatyczne autorów ze Szkoły Rzymskiej są dziś mało znane, ponieważ oryginalnie były napisane i wydane po łacinie, co dla ich autorów było kluczem aby nadać im status międzynarodowy (a co powoduje, że dziś leżą zapomniane i pokryte kurzem z powodu zaniku znajomości łaciny). Tymczasem rozprawy na tematy polityczne, jako skażone wydarzeniami bieżącymi, czyli mniej istotne, pisane były w językach narodowych. Jest kwestią przypadku, że żaden z jezuitów nie pisał o polityce w języku włoskim, mimo że swoje intelektualne centrum Szkoła Rzymska - jak mówi sama nazwa - miała w Wiecznym Mieście². Żywo polityką interesowali się przede wszystkim Henry E. Manning oraz

* Dr hab. Adam Wielomski prof. UPH - Instytut Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach; zainteresowania badawcze: zachodnioeuropejska myśl polityczna w okresie od Średniowiecza po epokę współczesną, a także w tematyka wiążąca się z naukami o państwie; adam.wielomski@uph.edu.pl

¹ Pierwsza część artykułu ukazała się w poprzednim numerze czasopisma (HiŚ 2/2013); opis bibliograficzny zastosowano w formie użytej w I części artykułu.

² Jedyńm autorem pochodzącym ze Szkoły Rzymskiej piszącym o polityce w języku romańskim (włoski) był C. Passaglia, ale gdy poparł *Risorgimento* jego dzieła trafiły na Index, a on sam został obłożony ekskomuniką i wyemigrował z Rzymu do Turynu. Trudno więc tego jezuitę uważać za pełnoprawnego członka tego kierunku teologicznego (zob. część pierwszą naszego tekstu, s. 116-17, przypis 4).

Klemens Schrader, przy czym ten pierwszy pisał na te tematy po angielsku, a ten drugi po niemiecku. Były to więc teksty skierowane do czytelników spoza świata romańskiego. Szkoła Rzymska nie miała w swoim łonie teologów romańskich *sensu stricto* zainteresowanych polityką.

Fakt, że prace o polityce pisane były w językach narodowych skłania nas do tezy, że jezuita nie pretendowali do wypracowania jednolitych poglądów politycznych, aktualnych zawsze i wszędzie. Takie oficjalne i uniwersalne co do czasu i miejsca stanowisko wyrażali w naukach teologicznych, ale nie w politycznych. W tej sytuacji jedność poglądów tej materii wynika z ogólnego krytycznego nastawienia wobec współczesnego im świata, wychowania we wspólnej tradycji cywilizacyjnej i na tych samych klasycznych lekturach. Niebagatelne znaczenie ma także w tej kwestii Tradycja katolicka i Magisterium pontyfikalne uważane zgodnie za punkt wyjścia do refleksji w interesującej nas tematyce.

Stanowisko w tych kwestiach politycznych, które łączą się z problemami teologicznymi przedstawiciele Szkoły Rzymskiej zaprezentowali w pracach przedsoborowych komisji i w przygotowywanych schematach nad którymi Sobór Watykański I miał obradować, a czego ostatecznie nigdy nie uczynił ze względu na przedwczesne rozwiązanie i przerwanie obrad z powodu zajęcia Rzymu przez armię włoską w 1870 roku. W posługiwaniu się dokumentami wtenczas przedstawionymi musimy jednak być ostrożni i nie możemy ich traktować na równi z pracami opublikowanymi w formie książkowej.

Powód powyższego zastrzeżenia jest taki, że Pius IX całkowicie utajnił prace soborowe i pod groźbą ekskomuniki zakazał aby cokolwiek nad czym Sobór Watykański I pracuje przedostało się na zewnątrz, ze względu na obawę o nieprzychylnie komentarze oraz niewybredne ataki i szyderstwa antyklerykalnej liberalnej prasy³. Dzisiaj różnego rodzaju vota powstałe w przedsoborowych komisjach i projekty schematów rozmaitych soborowych konstytucji są nam znane i dostępne. Ale badacz musi cały czas pamiętać, że dokumenty te ujawniono dopiero w XX wieku, część dopiero 100 lat po zakończeniu prac soborowych. W czasie obrad Soboru Watykańskiego I materiały, którymi dziś możemy się posiłkować w badaniach nad poglądami politycznymi Szkoły Rzymskiej, nie były znane praktycznie nikomu. Vota jezuickich ekspertów, stanowiące materiał do prac komisji przedsoborowych opracowujących schematy konstytucji, wydano drukiem dopiero w 1971 roku i tylko w oryginalnym języku łacińskim, w dodatku jeszcze w dalekiej Hiszpanii, co nie sprzyjało ich popularyzacji⁴. Podobnie przedstawia się kwestia

³ J.B. Bury: *History of the Papacy in the 19th Century*. New York 1964, s. 78.

⁴ Zob. znakomity zbiór tych dokumentów opracowany przez J.M.G. Gomez-Heras: *Themas dogmaticos del Concilio Vaticano I. Aportación de la Comisión Teológica preparatoria a su obra doctrinal. Votos y esquemas inéditos*. T. I-II. Vitoria 1971. Omawiają te dokumenty współcześni badacze. Kwestie polityczne relacjonują K. Schatz: *Vaticanium I. 1869-1870*. T.

dostępności schematów soborowych, którymi nie zdążono się zająć. Były one nieznane nawet większości biorących udział w obradach biskupów i zostały udostępnione dopiero w XX stuleciu. Także wystąpienia plenarne biskupów – a więc i teologów jezuickich – pozostały utajnione. Pierwsze ich omówienie, na podstawie archiwaliów, przedstawił niemiecki badacz Theodor Granderath dopiero w 1906 roku⁵. Drukiem protokoły, zawierające stenogramy wystąpień ojców i rozmaite inne dokumenty, ukazały się 20 lat później w klasycznej serii Mansiego⁶.

Pełny wykład oficjalnych poglądów politycznych Szkoły Rzymskiej, szczególnie dotyczących relacji Kościoła katolickiego z państwem nowożytnym, zawierały dokumenty komisji przedsoborowych, jak również schemat *O Kościele Chrystusowym (De Ecclesia Christi)* autorstwa Klemensa Schradera⁷. Także i ten ostatni dokument na całe dziesięciolecie utknął w watykańskich archiwach i nawet ojcowie soborowi poznali wyłącznie (wielokrotnie modyfikowane) niewielkie fragmenty tego projektu dotyczące prymatu i nieomylności Biskupa Rzymu⁸.

Schemat *O Kościele Chrystusowym* bardzo dużo miejsca poświęcał kwestii stosunków państwo-Kościół, postulując powrót do tradycyjnego modelu państwa katolickiego i konieczność zniesienia liberalnej zasady wolności religijnej (rozdz. XIII-XIV). Ze schematu wynikał kategoryczny zakaz dla państwa świeckiego ingerencji w wewnętrzne sprawy Kościoła, seminariów i zakonów. Równocześnie Kościołowi przypisano prawo do wyznaczania państwu celów

I. *Vor der Eröffnung*. Paderborn 1992, s. 149-67; A. Wielomski: *Kościół wobec świata liberalnego. Prace Komisji Teologicznej przed otwarciem obrad Soboru Watykańskiego I*. [w:] J. Gmitruk, R. Krawczyk, T. Zacharuk (red.): *Bezpieczeństwo, edukacja, kultura i społeczeństwo. Księga Jubileuszowa Profesora Jerzego Kunikowskiego w 65. rocznicę urodzin*. Warszawa – Siedlce 2010, s. 799-812.

⁵ T. Granderath: *Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertrag*. T. III. Freiburg 1906.

⁶ I.D. Mansi (red.): *Sacrorum Conciliorum. Nova et amplissima Collectio*. T. II-LIII. Arnheim-Leipzig 1923-27.

⁷ Późniejsi badacze, porównując teksty, doszli do wniosku, że schemat ten w istocie stanowił przekształconą w dokument kościelny trzypiętomową rozprawę C. Passaglii o tym samym tytule: *De Ecclesia Christi* (T. I-III. Ratisbonae 1853) – zob. H. Schauf: *Carl Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologiegeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts*. Rom 1938, s. 22-23.

⁸ Oto powyższe modyfikacje: *De Ecclesia Christi*. [w:] Mansi, t. LI, k. 701-02; *Constitutio dogmatica secunda de Ecclesia Christi*. [w:] Mansi, op.cit., t. LIII, k. 308-17. W literaturze schematy te omawiają min. T. Granderath: *Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicate atque illustrate*. Friburgi 1892, s. 103n.; idem: *Geschichte des Vatikanischen...*, t. III, s. 119-29; A. Chavasse: *L'ecclésiologie au concile du Vatican. L'infallibilité de l'Eglise*. [w:] *L'ecclésiologie au XIX siècle*. Paris 1960, s. 243-45; U. Betti: *La Costituzione dogmatica „Pastor aeternus” del Concilio Vaticano I*. Roma 1961, s. 435-38; A. Hasler: *Pius IX. (1846-1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, Stuttgart 1977, s. 184-91.

religijnych, z czego wywodzono katolicki monopol szkolny czy też wyższość prawa naturalnego nad stanowionym. Schemat nie przewidywał *expressis verbis* eklezjalnego prawa do interwencji w bieżące wydarzenia polityczne; nie było tu także mowy o prawie pozbawiania przez papieża władzy niechrześcijańskich monarchów i parlamentów, czy też wprost wyrażonej deklaracji popierania katolickich partii politycznych i polityków przeciwko innym. Ten ostatni element wydaje się jednak oczywisty w praktycznym zastosowaniu i wynika z ducha tego dokumentu.

Schraderowy schemat możemy uznać za wybitnie neoultramontański (czyli pojmujący ultramontanizm w sposób polityczny), gdyż dawał Kościołowi prawo - którego wyrazicielem zawsze miał być papież - do ingerencji w stosunki państwowe, szczególnie prawne (wolność religijna), równocześnie zakazując państwu ingerowania w sprawy eklezjalne. Kościół winien być z państwem złączony, ale jednostronnie: schemat proponował przyznanie Kościołowi katolickiemu znaczących uprawnień względem państwa, inne sugerował w podtekście, ale temu ostatniemu nie przyznawał żadnych uprawnień wobec religii i hierarchii katolickiej.

Z punktu widzenia ideowego schemat *O Kościele Chrystusowym* zawierał fundamentalnie kontrrewolucyjne przesłanie polityczne, w istocie sprowadzające się do negacji tradycji prawno-politycznej wyrosłej z Rewolucji Francuskiej, charakteryzującej się dominacją woli większości i prawa stanowionego nad zasadami katolickimi i prawem naturalnym, odebraniem Kościołowi szkolnictwa i wpływu na życie publiczne oraz legislację. Potępiał także, popularną pośród ówczesnych liberałów, koncepcję zwierzchności państwa nad Kościołem⁹.

Niestety, historyk myśli politycznej nie może traktować schematu *O Kościele Chrystusowym* jako pełnoprawnego źródła badawczego. Jakkolwiek wyraża on prawie *oficjalne* poglądy Szkoły Rzymskiej, to sam fakt, że dokument

⁹ Dokument *De Ecclesia Christi* składał się z 15 rozdziałów: ujęcie Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa (I); stosunki Chrystusa z Kościołem (II); o sprzeczności Boskiego pochodzenia Kościoła z liberalną nauką o pochodzeniu władzy z umowy społecznej (III); o kierowaniu przez Kościół wiarą wiernych, czyli definiowaniu prawd wiary (IV); o potrzebie widzialnej jedności Kościoła (V); o wynikłej z rozdziału V potrzebie istnienia Kościoła w Rzymie (VI); o formule, że „poza Kościołem nie ma zbawienia” (VII); o niezmiennym charakterze Kościoła nadanym mu przez Chrystusa (VIII); o nieomyślności (IX); o hierarchiczności Kościoła uwieńczonej papieżem (X); o prymacie papieskim (XI); o władzy zwykłej i natychmiastowej papieża nad Kościołem i jego nieomyślności (XII); o stosunkach państwa i Kościoła (XIII); o obowiązkach władzy świeckiej względem Kościoła (XIV); o szkolnictwie katolickim i stosunku duchownych do prawa państwowego i kościelnego (XV). Dokument kończą kanony podsumowujące omówione kwestie (Mansi, op.cit., t. II, k. 539-636). Na temat teologiczno-politycznych aspektów tego dokumentu, jego historii i treści zob. F. Horst: *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*. Paderborn 1963; K. Schatz: *Vaticanum I.*, op.cit., t. II. *Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Die Filius“*. Paderborn 1993, s. 121-30.

ten - a także towarzyszące mu wcześniej vota i późniejsze wystąpienia w trakcie dyskusji soborowej - nie był znany powoduje, że nie miał najmniejszego nawet wpływu na rzeczywistość społeczną i polityczną. Nie oddziaływał ani na rządzących, ani na rządzonych, nawet na zdecydowaną większość biskupów, którzy nie tylko nie mieli do niego dostępu, ale nawet nie wiedzieli o jego istnieniu. W tej sytuacji historia myśli politycznej bardziej muszą interesować znane i dostępne źródła drukowane w ówczesnej epoce, czyli w drugiej połowie XIX stulecia, w których możemy znaleźć rozsiane poglądy polityczne, na podstawie których możemy dokonać rekonstrukcji filozofii politycznej Szkoły Rzymskiej w taki sposób w jaki widzieć mogli ją współcześni.

Jesteśmy pewni, że nauki teologiczne i eklezjologia nie istnieją w oderwaniu od polityki, ponieważ nauka Kościoła katolickiego dotyczy ludzi żyjących w empirycznym świecie. Sfera religijna nie jest wyobcowana z całości świata. Już choćby z tego powodu nauka katolicka, czy tego chce czy nie chce - nawet jeśli deklaruje, że dystansuje się do wydarzeń bieżących - ma swój wymiar polityczny, gdyż jest konstruowana przez ludzi żyjących w trakcie pewnych zdarzeń i procesów, które oddziałują na ich życie wywołując euforię, strach, zadowolenie lub niezadowolenie.

Interesujący nas tutaj jezuita nie spędził życia w celach klasztornych położonych daleko od świata zamieszkałego przez ludzi. Przeciwnie, widzieli upadające tradycyjne społeczeństwo, wyłanianie się świata demokratyczno-liberalnego i powstawanie pierwszych ruchów socjalistycznych. Co więcej, większość z nich bezpośrednio doświadczyła wydarzeń Rewolucji Rzymskiej z 1848 roku. Gdy Pius IX musiał chyłkiem uciekać do Gaety, wtenczas nasi teologowie na własne oczy gwałtowne wystąpienia rzymskiego motłochu, który w 1848 roku szturmował budynki papieskie, a potem grabił kościoły i klasztory krzycząc *Śmierć jezuitom!* Ci ostatni, bojąc się o swoje życie, musieli w popłochu uciekać z Rzymu i Państwa Kościelnego. Schronienie znaleźli aż w dalekiej protestanckiej Anglii¹⁰. Co prawda w żadnej książce autorstwa tychże uciekinierów nie udało się nam znaleźć bezpośrednich odniesień do tego wydarzenia, to jednak nie ma wątpliwości, że musiały nastawić ich kontrrewolucyjnie, odstręczając od idei rewolucyjnych i ludowładczych. Manning, który mieszkając w Anglii żadnej rewolucji na własne oczy nigdy nie widział, tak opisuje Wiosnę Ludów w Italii:

Geniusz zła rozpoczął pracę. Wbrew chrześcijańskiej i katolickiej tradycji włoskiej, powstała chimeryczna teoria komunistycznego państwa, republiki bez chrześcijaństwa, demokracji bez króla i kapłana. (...) Rewolucja to morderstwo Rossiego (premier Państwa Kościelnego - A.W.), zajęcie Kwirynału, obrzydzenie dla wszelkiego autorytetu, rewolucja socjalistyczna, republika rzymska, bezkarność świętokradztwa i panowanie terroru¹¹.

¹⁰ N. Walsh: *John Baptist Franzelin*. B.m.w. 2009, s. 88-89.

¹¹ H.E. Manning: *The Vatican Decrees in Their Bearing on Civil Allegiance*. New York 1875, s. 143.

Trudno sądzić, że takie doświadczenia nie miały wpływu na światopogląd teologa, który musiał uciekać do obcego kraju, czyli schronić się na emigracji przed rewolucją. Doświadczenia podobnego rodzaju krystalizują poglądy na kluczowe zagadnienie natury ludzkiej, a wskutek tego na kwestie porządku i autorytetu. Polityka i pojęcia teologiczne łączą się ze sobą bez względu na to czy teolog jest tego faktu świadomy czy wydaje mu się, że te dwie sfery nie wpływają na siebie. Polityczność religii przejawia się w modelu postulowanego porządku religijnego i politycznego, czyli między innymi w koncepcji stosunków państwa i Kościoła, w problemie hierarchii eklezjalnej i autorytetu czy też akceptacji lub braku akceptacji wobec indywidualizmu podejścia do religii. Każda z tych idei łączy się z pewnymi doktrynami politycznymi, a jest przeciwstawna innym. Wizja porządku religijnego koniecznie łączy się z porządkiem politycznym i kwestią sporną może być nie tyle sam fakt tych wpływów, a jedynie to, czy to pojęcia religijne determinują polityczne (teza. C. Schmitta), czy też polityczne formują religijne (teza E. Topitscha)¹².

Skoro na terenie *stricte* kościelnym Szkoła Rzymska niezwykle mocno afirmuje autorytet i Tradycję, zwalczając indywidualistyczną zasadę swobodnego wyboru i osądu (*libre examen*), to teologię tę należy traktować jako katolicką odpowiedź na epokę Rewolucji Francuskiej, wojen napoleońskich, potem Rewolucji Lipcowej (1830), a przede wszystkim jako skutek osobistego doświadczenia Wiosny Ludów (1848). Pamiętajmy, że gdy wybuchła Wiosna Ludów to Pius IX był uważany za liberała¹³; gdy po dramatycznej ucieczce do Gaety wrócił jako wyjątkowy nieprzejednany konserwatysta.

Teologia i eklezjologia jezuicka wpisują się tedy w ogólny klimat epoki Restauracji, czasu po słumieniu Wiosny Ludów i łączą się z wizją kontrrewolucyjną, gdyż stanowią odpowiedź na katolickie poszukiwania autorytetu oraz niezmiennego stabilnego porządku politycznego i religijnego. Walter Kasper uznaje więc – i trudno byłoby nam z poglądem tym polemizować – że teologia rzymska, nawet jeśli rzadko wypowiada się o polityce wprost, to zgadza się z zasadniczymi tematami kontrrewolucyjnej filozofii politycznej¹⁴. Umiejący znakomicie pokazać związki teologii i eklezjologii z filozofią polityczną Hermann J. Pottmeyer pisze, że eklezjologia ta ma „polemiczne i polityczne motywy, które wynikają z bieżącej duchowej i politycznej sytuacji Kościoła

¹² Zob. dwudziestowieczne dyskusje na ten temat w nauce niemieckojęzycznej rozpoczęte przez pracę C. Schmitta z 1922 r. *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*. [w:] Idem: *Teologia polityczna i inne pisma*. Kraków 2000, s. 33-83. W dyskusji tej wymienić należy przede wszystkim idem: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin 1970; E. Topitsch: *Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der 'politischen Theologie'*, „Wort und Wahrheit”, 1955, nr 10, s. 19-30.

¹³ Np. J. Balmes: *Pio IX*. Madrid 1847, s. 4-6, 57-71.

¹⁴ W. Kasper: *Die Lehre von den Tradition in der Römischen Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader)*. Freiburg 1962, s. 5, 48n.

i papieżstwa w czasie gorącej konfrontacji ze światem XIX wieku”, czyli jest to „eklezjologia zaangażowana politycznie”¹⁵.

Wypowiedzi na tematy polityczne, które można wyszukać w dziełach teologów jezuickich nie pozostawiają żadnych wątpliwości interpretacyjnych. Jeśli Henry E. Manning z lubością cytuje Juana Donoso Cortèsa, a w ideach Rewolucji 1789 roku widzi tylko zlaicyzowaną wersję herezji luteranckiej¹⁶, to trudno mieć wątpliwości, gdzie teologowie ci lokują swoje sympatie polityczne: całkowicie świadomie wpisują się w idee neoultramontańskie, widząc w papieżstwie zaporę przed rewolucyjnym potopem. Ich antenaci, czyli jezuici z XVI i XVII stulecia Biskupowi Rzymu przypisywali podobne zadanie: miał najpierw powstrzymać Reformację, a następnie przeprowadzić dzieło Kontrreformacji. Jest to klasyczny jezuicki sposób myślenia, który w sytuacji kryzysu i zagrożenia Kościoła zwraca się ku autorytetowi pontyfikalnemu, w Rzymie jedynie widząc ratunek i źródło uporządkowania rzeczywistości eklezjalnej, politycznej i społecznej.

Szkoła Rzymska ma przeto charakter kontrrewolucyjny politycznie, nawet jeśli rzadko znajdujemy na ten temat bezpośrednie wypowiedzi. Fragmenty te, obok idei wyraźnie pojawiających się między wierszami w rozważaniach teologicznych i eklezjologicznych, można podzielić na kilka kategorii: 1/ krytyka liberalizmu; 2/ stosunki państwa z Kościołem katolickim; 3/ afirmacja papieskiej nieomyślności w kwestiach politycznych; 4/ obrona Państwa Kościelnego.

Krytyka liberalizmu

Zaangażowanie polityczne Szkoły Rzymskiej jest oczywiste nawet wtedy, gdy teologowie unikają poruszania tematów bieżących. Najwybitniejszy myśliciel tego kierunku, którym był bez wątpienia Giovanni Perrone, nie napisał ani jednego dzieła czy choćby rozdziału o bieżącej polityce lub o filozofii politycznej. Jednak gdybyśmy chcieli odczytać jego teologię i eklezjologię przez pryzmat idei politycznych, to odczytanie to może mieć wyłącznie charakter antyrewolucyjny. Zacytujmy w tym miejscu raz jeszcze Pottmayera, który doskonale pojmuje zależności teologiczno-eklezjalne i polityczne: „Przeciwieństwo autorytet – osąd jednostki jest dominującym tematem całego dzieła Perronego. Apologetyka antyreformacyjna dominuje w całym jest teologicznym dziele. Prowadząc polemiki w kwestiach teologicznych dotyczących XVII i XVIII stulecia występuje przeciwko racjonalizmowi, indywidualizmowi, etatyzacji Kościoła, liberalizmowi, socjalizmowi i komunizmowi, których wspólnym korzeniem jest Reformacja pojęta jako bunt jednostki przeciwko zasadzie autorytetu i ustanowionego przez Boga porządku. Jego dzieło to teologiczne

¹⁵ H. J. Pottmeyer: *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*. Mainz 1975, s. 280.

¹⁶ H.E. Manning: *The Vatican Decrees ...*, s. 126-28.

uzasadnienie dla antyrewolucyjnej Restauracji. Chrześcijaństwo jest, dla Perronego, systemem autorytetu i taka też jest jego teologia¹⁷. Dlatego niemiecki badacz uważa, że polityczne inspiracje włoskiego jezuitę stanowią koncepcje francuskojęzycznych tradycjonalistów, a przede wszystkim neoultramontańska i kontrrewolucyjna eklezjologia Josepha de Maistre'a¹⁸.

Liberalizm krytykowany jest przez jezuickich teologów zarówno na płaszczyźnie filozoficznej, jak i politycznej. Miażdżącą krytykę liberalizmu niemieckiego przedstawia tekst Johanna B. Franzelina przygotowany w czasie prac nad schematami soborowymi, a poświęcony błędom współczesnej epistemologii. Dokument O poważnych błędach dotyczących się poznania naturalnego i ponadnaturalnego („De erroribus nonnullis circa cognitionem naturalem et supernaturalem seu circa habitudinem inter scientiam ac fidem qui nostra aetate scholis catholicis periculum crearunt”) stanowi coś w rodzaju pierwotnej wersji późniejszej konstytucji soborowej *Dei filius*. Jest on poświęcony wyliczeniu i potępieniu błędów niemieckojęzycznego racjonalizmu (I. Kant, G.W.F. Hegel) i jego katolickich przedstawicieli (A. Günther, G. Hermes), którzy próbowali objaśniać Objawienie w sposób naturalistyczny, w sumie zaprzeczając nadprzyrodzonemu charakterowi tego konstytuującego wszelki akt wiary zjawiska¹⁹. Równocześnie, wskazuje Franzelin, wspomniani przedstawiciele idealizmu niemieckiego zaprzeczają istnieniu obiektywnego i niezmiennego bytu, gdyż głoszą, iż wszystko jedynie *staje się*, czyli jest zmienne i historyczne. Prawdy katolickie oglądane są przeto w perspektywie filozoficznej heglowskiego *Geistu*, a więc wedle zasady panteistycznie rozumianego historyzmu²⁰. Racjonalizm twierdzi, że nie istnieje obiektywna ponadczasowa rzeczywistość stworzona przez Boga, którą można poznać, a jedynie jej czasowa postać uchwytywana tu i teraz przez ludzki rozum. Czyli to człowiek stwierdza co jest, a co nie jest (teraz) prawdą. Liberalna teologia przyznaje podmiotowość człowiekowi, od którego rozumu i poziomu kultury zależy czy rzeczywistość w ogóle istnieje oraz jaki ma charakter, Boga uznając za przedmiot poznania, warunkowany przez poznającego. Stanowi to odwrócenie ortodoksyjnej hierarchii bytów między człowiekiem i jego Stwórcą.

Liberalna podmiotowość człowieka to idea krytykowana także przez Carla Passaglię, którego wprost przeraża nowożytna „wolność myśli”. Tej zgubnej zasadzie przeciwstawia tradycyjną katolicką formułę, że prawda dawana jest skązonemu przez grzech pierwotny człowiekowi przez autorytety²¹. Danej odgórnie prawdy potrzebują nie tylko prostaczkowie. Wykształcenie nie usuwa

¹⁷ H.J. Pottmeyer: *Unfehlbarkeit und Souveränität...*, op.cit., s. 283-84.

¹⁸ Ibidem, s. 289, 295, 297.

¹⁹ J.B. Franzelin: *De erroribus nonnullis circa cognitionem naturalem et supernaturalem seu circa habitudinem inter scientiam ac fidem qui nostra aetate scholis catholicis periculum crearunt. Votum P. Ioannis B. Franzelin S.I. consultoris comissionis theologico-dogmaticae.* [w:] J. M.G. Gomez-Heras: *Themas dogmaticos...*, t. I, s. 126-27, 162-76, 178-84, 196-205.

²⁰ Ibidem, s. 124-55.

²¹ C. Passaglia: *Katolische Lehrvorträge.* Regensburg 1853 [1851], s. 8-9, 154n.

pierwotnego zepsucia natury ludzkiej, nie czyni naszego umysłu bardziej zdolnym do samodzielnego odkrycia prawdy. Przeciwnie, wzbudza jedynie pychę osoby wykształconej, której poczyna wydawać się, że jest mądrzejsza od autorytetu²². Prawda albo odgórnie dawana jest ludziom przez nieomylny autorytet, albo jest wytworem ich subiektywnego odczucia, które zwykle prowadzi do fałszu²³.

Zmasowaną krytykę nowoczesnego liberalizmu znajdujemy u Klemensa Schradera. Jest ona rozrysowana już w broszurze *Encyklika z 8 listopada 1864 roku (Die Encyclica von 8. December 1864, 1865)* omawiającej, punkt po punkcie, potępione propozycje zawarte w *Syllabusie* Piusa IX. Trudno jednak przytaczać nam w tym miejscu to dzieło, gdyż jest to bardziej zlepek cytatów z dokumentów papieskich niżli tekst tego jezuickiego teologa²⁴.

Poglądy własne Schradera na liberalizm znajdujemy w broszurze *Stolica Apostolska i polityka (Der Heilige Stuhl und die Politik. Eine Abhandlung über den Souwarän, die Souveränität und die Unterthanen, 1867)*, która zaczyna się od charakterystycznego stwierdzenia:

Liberalizm jest bardzo niebezpieczną chorobą naszych czasów, wywołującą w organizmie społecznym wysoką gorączkę, aby w końcu, w wyniku dzikich paroksyzmów, pogrzebać cały porządek społeczny. Walka z tym śmiertelnym chorobliwym systemem jest świętym obowiązkiem i musi być prowadzona wszelkimi dostępnymi środkami, wszelką bronią jaką mamy. Od zwycięstwa lub klęski tego systemu zależy życie lub ruina społeczeństwa. Pomyślność, którą chrześcijaństwo dało ludzkości, to najwyższe dobro, które w większej części zostało już zakażone przez liberalizm. Na pierwszej linii walki przeciwko temu niebezpiecznemu wrogowi społeczeństwa stoi Stolica Apostolska, od której ludzkość otrzymuje dobrodziejstwa chrześcijaństwa²⁵.

Można powiedzieć, że cytat ten streszcza całość poglądów Klemensa Schradera na liberalizm. Jednak warto zwrócić uwagę nie tylko na jego krytykę tej ideologii z pozycji katolickiego tradycjonalizmu i przytaczane co i rusz fragmenty *Syllabusa*, ale także na pozytywną katolicką afirmację władzy suwerennej. Broszura pełna jest określeń suwerenności jako „najwyższej władzy”, „władzy nad którą nikt nie stoi”, „przemocy”, „mocy absolutnej”, stwierdzeń o „niepodzielności” suwerenności, afirmacji władzy królewskiej jako „służby Bogu ku dobru”, co wyraża się w zapewnieniu „ciszy i porządku”, które to wartości suweren skutecznie dzięki „karom” i „przymusowi”, a także dzięki „władzy

²² Ibidem, s. 150.

²³ Ibidem, s. 181.

²⁴ C. Schrader: *Der Papst und die Modernen Ideen*. T.II. *Die Encyclica von 8. December 1864*. Wien 1865, s. 17-55. Na temat zachwytyłów jezuitów nad *Syllabusem* Piusa IX zob. B. Schneider: *Der Syllabus Pius IX und die deutschen Jesuiten*, „Archivum Historiae Pontificiae”, 1968, nr 6, s. 371-92.

²⁵ C. Schrader: *Der Papst und die Modernen...*, t. V. *Der Heilige Stuhl und die Politik. Eine Abhandlung über den Souwarän, die Souveränität und die Unterthanen*. Wien 1867, s. 1.

zmuszania”, nakazującej „poddanym” przestrzegać prawo²⁶. To narracja niezwykle autorytarna.

Charakterystyczne, że w całym tekście austriackiego teologa ani razu nie pada liberalny i rewolucyjny termin *obywatel*. Gdy Schrader pisze o mieszkańcach państw, to zawsze używa określenia „poddani” (*die Unterthanen*), co trudno uznać za przypadek, skoro „każdy poddany jest swojemu suwerenowi winien szacunek, wierność i posłuszeństwo”²⁷. Jezuickiemu teologowi nie jest znane prawo do oporu wobec władzy nadużywającej swoich uprawnień, czyli to uprawnienie na które jezuicy teologowie kładli tak wielki nacisk w czasie polemik z protestanckimi monarchami w XVI i XVII stuleciu, często wzywając do takiego oporu, na przykład przeciwko królom Anglii²⁸. Jednak Schrader odrzuca klasyczny scholastyczny pogląd, sformułowany jeszcze w XIII wieku przez Akwinatę²⁹, że poddani mają sprawiedliwe prawo do oporu wobec politycznej tyranii.

W sytuacji politycznej XIX wieku jedyny prawomocny *opór* wobec ewentualnego monarszego despotyzmu to, zdaniem Schradera, przyrodzone prawo do emigracji z kraju, w którym nie chcemy żyć, gdyż nie podobają się nam panujące tutaj stosunki³⁰. Trudno nie zauważyć, że jest to odejście od tomistycznej ortodoksji na rzecz koncepcji augustyńskich, charakteryzujących się nie uznawaniem prawa do oporu. Dodajmy, że są to koncepcje z którymi myśl neoscholastyczna i jezuicka była zawsze w głębokim sporze, łącząc je z doktrynami cezarpapistycznymi Reformacji³¹. Po przyjęciu pozycji augustyńskich w tej kwestii nie może nas dziwić także i to, że niemieckojęzyczny jezuita przedstawia się jako

²⁶ Ibidem, s. 9-17.

²⁷ Ibidem, s. 37.

²⁸ R. Bellarmin: *De Romani Pontificis ecclesiastica monarchia*. [w:] Idem: *De summo Pontificis*. Paris 1608, V, 6-8; idem: *Tractatus de Potestate summi Pontificis in Rebus temporalibus adversus Gulielmum Barclaium*. Monachij 1712, passim,szcz. V, IX, XIII-XIV, XVII-XVIII, XX-XXVI, XXXIII, XXXVI-XL; F. Suarez: *De Summi Pontificis supra temporales reges excellentia et potestate*. [w:] Idem: *Opera omnia*. T. XXIV. Paris 1859, III, 2-3; XXIII; J. de Mariana: *Del rey y de la institución de dignidad real*. [w:] F. Guil Blanes (red.): *Razón política de España*. Madrid 1955, s. 41-42. Szerzej na ten temat zob. np. H. Rommen: *La Teoria del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suarez*. Madrid 1951, s. 370-84; Ch.H. Roses: *Ensayo sobre el pensamiento político del padre Juan de Mariana*. Santiago de Chile 1959, s. 289-346; J. Brodrick: *Robert Bellarmin. L'Humaniste et le Saint*. Bruges 1963, s. 219-50; R. Dessens: *La Pensée politique du jésuite espagnol Juan de Mariana*. Lille 2003, s. 263-80; H. Höpfl: *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*. Cambridge 2004, s. 314-38.

²⁹ H.-R. Feugueray: *Essai sur les doctrines politiques de Saint Thomas d'Aquin*. Paris 1857, s. 135-41; A. Michałowski: *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu 'De regno'*. Toruń 2011, s. 311-17.

³⁰ C. Schrader: *Der Papst und die Modernen...*, t. V, s. 40.

³¹ P. Marin Perez: *El Caudillaje español: ensayo de construcción histórico-jurídica*. Madrid 1960, s. 18-21.

admirator cenzury, bowiem „wolność myślenia i wierzenia jest największym błędem”³².

Klemens Schrader uznaje co prawda, za Arystotelesem, że istnieją trzy sprawiedliwe ustroje (monarchia, arystokracja, demokracja), ale jego preferencja dla monarchii nie może budzić wątpliwości. Twierdzi, że „dziedziczne królestwo jest najlepszym z państw”³³, gdzie władza nie pochodzi z demagogii wyborczej, które jest wolne od sporów związanych z elekcją, lud szanuje bardziej władzę odeń nie pochodzącą, a sam król dba o dziedziczną monarchię niczym o osobisty majątek. Jezuita jest zresztą w tej kwestii zgodny z ortodoksją swojego zakonu, która zawsze skłaniała się do monarchicznych form władzy³⁴.

Schrader stosunki władzy z poddanymi porównuje do stosunku ojca do dzieci, przy czym dzieci-poddani mają wyjątkowo niesympatyczną ustawiczną skłonność do „spisków, partyjniactwa, marnotrawstwa” (*Complotte, Factionen, Verschwörungen*)³⁵. Stąd też krytyka formuły rządów mieszanych – które tak zachwalał niegdyś jezuita Robert Bellarmin³⁶ – gdyż rozparcelowanie suwerenności na poszczególne instytucje prowadzi do „naturalnego konfliktu różnych stanów państwa” i choć myśl liberalna „traktuje tę rywalizację jako motor napędowy i gwarancję wolności”, to w rzeczywistości jest to „zmierzch państwa” jako takiego³⁷. Liberalne teorie o podziale władzy, demokracji, ludowym pochodzeniu suwerenności prowadzą ostatecznie do prawdziwego źródła wszystkich zaburzeń nowoczesnych, jakim jest traktowanie „prawowitego suwerena jako tyrańca”, a w efekcie, do niszczycielskiej rewolucji przeciwko niemu³⁸.

Niemieckojęzyczny teolog odrzuca także naturalną przyrodzoną równość i wolność ludzi, które to liberalne pryncypia stoją w jaskrawej opozycji do „praw natury i ustanowionego przez Boga porządku”³⁹. Przeciwnie, ludzie są rozmaici, a więc nierówni. I dlatego wzajemnie się uzupełniają, co zmusza ich do życia w społeczeństwie, gdzie powstaje naturalna hierarchia zależnie od zdolności, umiejętności i intelektu, a także zasad podziału pracy. Naturalna hierarchia społeczna nie ma charakteru merytokratycznego – czyli liberalnego, gdzie wolny rynek decyduje o zajmowanym w niej miejscu – lecz dziedziczny, gdzie funkcje społeczne zajmowane są przez rody. Dlatego Schrader jednoznacznie akcentuje i popiera zasadę dziedziczenia i pochodzącego z tej zasady podziału ludzi na stany społeczne⁴⁰. To także rewizja scholastycznego i neoscholastycznego poglądu,

³² C. Schrader: *Der Papst und die Modernen...*, t. V, s. 52.

³³ *Ibidem*, s. 32.

³⁴ R. Bellarmin: *De Romani Pontificis...*, I, 1-5.

³⁵ C. Schrader: *Der Papst und die Modernen...*, t. V, s. 14.

³⁶ R. Bellarmin: *De Romani Pontificis...*, I, 3.

³⁷ C. Schrader: *Der Papst und die Modernen...*, t. V, s. 19.

³⁸ *Ibidem*, s. 23.

³⁹ *Ibidem*, s. 64.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 47-48, 55, 65.

któremu hołdowali między innymi jezuici, gdzie twierdzono, że ludzie z natury rodzą się równi⁴¹.

Zauważmy, że Klemens Schrader pisze to wszystko w broszurze wydanej w Wiedniu w 1867 roku, choć już od 7 lat w Austrii zniesiono podziały stanowe i wprowadzono liberalną zasadę równości wszystkich poddanych cesarskich wobec prawa⁴². W tej sytuacji trudno nie zauważyć, że poglądy te, w jego epoce, nie miały już charakteru politycznie konserwatywnego, nie broniły istniejącego *status quo*, lecz miały wymiar jawnie kontrrewolucyjny.

Stosunki państwa z Kościołem

Z problemem jezuickiej krytyki liberalizmu politycznego, społecznego i religijnego łączy się kwestia państwa katolickiego. Problemem ten sygnalizował Schrader jeszcze przed Soborem Watykańskim I omawiając tak ogólną naukę katolicką w tej kwestii⁴³, jak i konkretne wystąpienia oraz pisma Piusa IX. Poglądy tego ostatniego jezuita ocenia jako krytyczne wobec „zasad kościołów państwowych” (*Principe zum Staatskirchentume*), prowadzących logicznie i konsekwentnie do schizmatyckich „kościół narodowych” (*Nationalkirchen*)⁴⁴. Jako Austriak z pochodzenia Schrader znał nie tylko założenia cezarpapistyczne józefinizmu i febroniaryzmu⁴⁵, ale był też zapewne świadomy, że hołduje im nawet część naddunajskich hierarchów na czele z wiedeńskim kardynałem Josephem Rauscherem⁴⁶.

Zdaniem Schradera, etatyzacja religii, pod postacią gallikańskiego lub józefińskiego kościoła narodowego, prowadzi do „nowoczesnej idei państwa bezreligijnego, prawodawstwa bez Boga, *état athée*”⁴⁷. Austriacki teolog za modelowe rozwiązanie relacji Kościoła katolickiego i państwa uważa zapis konkordatu Stolicy Apostolskiej z Hiszpanią z 1851 roku, gdzie w art. 1 czytamy: „Religia katolicka, apostolska i rzymska, wyłączywszy wszystkie pozostałe

⁴¹ R.W. Carlyle, A.J. Carlyle: *History of mediaeval political Theory*. T. II. Edinburgh-London-New York b.r.w., s. 117-35; *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*. Kraków-Warszawa 2006, IX, II, 734 (s. 252).

⁴² A. Korobowicz, W. Witkowski: *Historia ustroju i prawa polskiego (1772-1918)*. Zakamycze 1998, s. 236-37.

⁴³ C. Schrader: *Unitate Romana. Commentarius*. T. II. Friburgi 1862, s. 109n., 390.

⁴⁴ C. Schrader: *Der Papst und die Modernen...*, t. I, s. 86-88, 100-05 (na stronie tytułowej braku oznaczenia numeru tomu, jak i podtytułu, które to elementy występują w t. II-V).

⁴⁵ J. Zillich: *Febronius*. Halle 1906, s. 32-34; E. Winter: *Der Josefianismus*. Berlin 1962, s. 114-91; F. Fejtö: *Józef II*. Warszawa 1993, s. 229n.

⁴⁶ C. Wolfsgruber: *Joseph Othmar Kardinal Rauscher, Fürstbischof von Wien. Sein Leben und Wirken*. Feiburg 1888, s. 423-41; E. Kovacs: *Die Bedenken des Kardinals Joseph Othmar von Rauscher, Fürstbischof von Wien 1853-1875, zur Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit während des ersten Vaticanums (1869/70)*. [w:] Idem (red.): *Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag*. T.III. 1971, s. 94-121.

⁴⁷ C. Schrader: *Der Papst und die Modernen...*, t. V, s. 103.

kulty, jest jedyną religią narodu hiszpańskiego, zachowuje tu na zawsze Swój Katolicki Majestat, wraz ze swoimi uprawnieniami i prerogatywami, które są jej należne na mocy Prawa Boga i prawa kanonicznego⁴⁸.

W przygotowywanych przez Klemensa Schradera projektach dokumentów na obrady Soboru Watykańskiego I poświęcono tej kwestii dużo miejsca, za podstawę przyjmując zapisy pontyfikalnego *Syllabus*a (punkty 13, 15-16). Teolog stanowczo odrzuca rozdział Kościoła od państwa i to zarówno liberalnie pojęty *rozdział wrogi*, jak i klasyczną Montalembertowską formułę *rozdziału przyjaznego*, wedle formuły *wolny Kościół w wolnym państwie*⁴⁹. Jezuita odrzuca wszelką dominację państwa nad Kościołem, bowiem etatyzację religii uważa za formę tyranii wynikłą z nowożytnych błędów panteizmu i materializmu. Zdecydowanie odrzuca także wyższość prawa stanowionego nad naturalnym i zasadami moralności, czyli neguje rodzący się wtenczas w Niemczech tzw. pozytywizm prawniczy.

Austriacki jezuita szczególnie mocno odrzuca uzurpację państwa do ingerowania w eklezjologię. Potępia w tym aspekcie nie tylko „francuskie zasady rewolucyjne z roku 1789” (*gallicae rebellionis principia anni 1789*)⁵⁰, charakteryzujące się ujarzmieniem Kościoła (tzw. kościół konstytucyjny⁵¹), ale także łagodniejsze wersje tej zależności, czyli gallikanizm, józefinizm i febroniaryzm, które mają swoje źródła w formule Pokoju Westfalskiego i terytorialnym statusie religii (*cuius regio eius religio*)⁵². Tym etatystycznym formułem Schrader przeciwstawia idee państwa katolickiego, gdzie chronione są chrześcijańskie zasady moralne (szczególnie prawa rodziny), otaczana jest prawną opieką działalność Kościoła katolickiego oraz jego własność i monopol szkolny. Państwo ma obowiązek otaczać Kościół opieką prawną, ale nie ma prawa ingerować w jego wewnętrzne sprawy, szczególnie w dogmaty i eklezjologię. Można powiedzieć, że państwo ma w stosunku do Kościoła liczne obowiązki, ale nie ma żadnych praw⁵³. Rozumowanie to znajdziemy następnie,

⁴⁸ Ibidem, s. 105; idem: *Pius IX als Papst und als Koenig*. Wien 1865, s. 53.

⁴⁹ C. Schrader: *De societate civili tum in se tum in suis ad ecclesiam relationibus spectata*. [w:] J.M.G. Gomez-Heras: *Themas dogmaticos...* t. I, s. 372. Na temat tej formuły Montalemberta zob. zbiór przemówień tego polityka wydany jako *L'Eglise libre dans l'Etat libre*. Paris 1863.

⁵⁰ C. Schrader: *De societate civili...*, s. 367.

⁵¹ Zob. A. Wielomski: *Kościół w cieniu gilotyny. Katolicyzm francuski wobec Rewolucji (1789-1815)*. Warszawa 2009, s. 203-316.

⁵² C. Schrader: *De societate civili...*, s. 368-69.

⁵³ Ibidem, s. 375-79. Te same idee, nieco odmiennie zapisane, przedstawiają zmodyfikowane projekty soborowe C. Schradera: *De relatione inter ecclesiam et societatem civilem*. [w:] J.M.G. Gomez-Heras: *Themas dogmaticos...* t. I, s. 384-400; idem: *De relatione inter ecclesiam et societatem civilem* (ten sam tytuł, ale tekst skrócony). [w:] Ibidem, s. 402-09. Tamże (s. 402-33) znajdują się anonimowe projekty dotyczące relacji państwa i Kościoła, prawdopodobnie tegoż samego autora, ale nie mamy takiej pewności.

w przygotowanym przez jezuitę, znanym nam już schemacie soborowym *O Kościele Chrystusowym* (rozdziały XIII-XV).

Myśl, że Kościół katolicki ma prawo do ingerencji w sprawy państwa, a państwo nie ma takiego uprawnienia wobec wspólnoty eklezjalnej, to idea żywcem zaczerpnięta z medievalnej doktryny *ratione peccati* Innocentego III⁵⁴. Schrader odrzuca i rozdział i współdziałanie państwa i Kościoła, wprost domagając się supremacji tego ostatniego. Nic dziwnego, że w jednej ze swoich wcześniejszych prac teolog ten nazwał konkordat z Austrią (1855) – na mocy którego państwo zrzekło się kontroli tak nad Kościołem jak i katolickim szkolnictwem – mianem „uwolnienia (*die Befreiung*) Kościoła”⁵⁵.

Idee niezależności Kościoła od państwa zostają przedstawione szerszej publice przez Henry’ego E. Manninga w czasie polemik z Bismarckowskim Kulturkampfem, acz w polemice tej – prowadzonej przez angielskiego katolika przeciwko luterkańskiej monarchii – można łatwo doszukać się podtekstów antyangikańskich, skoro anglikanizm stanowi radykalne podporządkowanie wspólnoty religijnej państwu, konstytuując, jak ujął to Charles Maurras, rodzaj „religii racji stanu”⁵⁶.

W rozprawce *Cezaryzm a katolicyzm* (1874) Manning dowodzi, że państwo jest naturalnym wrogiem Kościoła, ponieważ od zawsze stanowi dlań zagrożenie, ustawicznie czyhając na jego prawa i majątek oraz dążąc do modyfikacji dogmatów dla celów politycznych. Nie tylko politycy nowożytni jak Henryk VIII i Otto von Bismarck, ale także starożytni Żydzi i Rzymianie zawsze dążyli do etatyżacji religii: „antagonistą Kościoła był zawsze cezaryzm, czyli przewaga pierwiastka świeckiego nad duchownym”⁵⁷. Państwo ze swojej natury zawsze dążyło do wchłonięcia wszystkich autonomicznych instytucji znajdujących się na jego terytorium: stanów społecznych, praw prowincjonalnych i korporacyjnych, także wspólnot religijnych. Mające zapisaną w genach ekspansję państwo od zawsze chciało stać ponad Kościołem, ujarzmić go, poddać pełnej kontroli. Lewiatan stanowi personifikację buntu człowieka wobec porządku *prawdziwego* stworzonego przez Boga, którego częścią jest niepodległy żadnemu człowiekowi Kościół. Państwo to wyraz „ubóstwienia człowieka” i dlatego „nie ma miejsca dla cezaryzmu tam, gdzie Chrystus panuje”⁵⁸.

Zdaniem Henry’ego E. Manninga chrześcijaństwo jest antytezą wszechwładzy państwa, gdyż ogranicza jego kompetencje wyłącznie do sfery świeckiej, czego symbolem było odebranie cesarom rzymskim tytułu *Pontifex Maximus*

⁵⁴ Szerzej na temat doktryny „*ratione peccati*” zob. M. Maccarrone: *Chiesa e stato nella dottrina di papa Innocenzo III*. Romae 1940, s. 108-25; F. Kempf: *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik*. Roma 1954, s. 256-70.

⁵⁵ C. Schrader: *Pius IX als Papst...*, s. 120.

⁵⁶ Ch. Maurras: *Kiel et Tanger. La République Française devant l'Europe*. Paris 1928, s. 104.

⁵⁷ H.E. Manning: *Cezaryzm a katolicyzm*. Kraków 1874, s. 12.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 14, 16.

i przyznanie go Biskupom Rzymu. W Średniowieczu, w czasie reformy gregoriańskiej, Kościół wyrwał państwu jego uzurpowane uprawnienia względem religii głosząc, że państwo jest dziełem Boga, władza podlega Bogu i Kościołowi, a ten ostatni stoi ponad monarchami. Temu też służyło scholastyczne i neoscholastyczne wywiedzenie władzy od ludu (droga naturalna) lub od Boga za pośrednictwem papieża. I mimo że Średniowiecza już nie ma, to należy zachować ten fundamentalny dla naszej cywilizacji rozdział Kościoła od państwa, które winny się stykać wyłącznie w „kwestiach mieszanych”. Jednak to Kościół winien decydować jakie to sprawy i jak winny zostać rozwiązane, gdyż Kościół „sam oznacza granice własnej jurysdykcji”⁵⁹, czyli stoi ponad państwem, które zawsze pysznie skłania się ku bałwochwalcemu cezaryzmowi, którego ostatnim wyrazem jest Kulturkampf.

Napisana pod wpływem bieżących niemieckich wydarzeń broszura *Cezaryzm a katolicyzm* stanowi sprzeciw nie tylko wobec nowożytnego państwa liberalnego, ale wobec państwa jako takiego. Między wierszami pobrzmiwają tutaj klasyczne idee Grzegorza VII z 2 listu do bpa Hermanna z Metz (ok. 1080-81) jakoby państwo pierwotnie pochodziło z grzechu i od Szatana, a więc może zostać zaakceptowane tylko po głębokiej chrystianizacji i podporządkowaniu Kościołowi, będąc zarazem zawsze podejrzane o możliwość buntu, aby ponownie stanąć po stronie diabelskiej⁶⁰.

Polemiczna rozprawa z Kulturkampfem Henry’ego E. Manninga dowodzi braku skonkretyzowanej doktryny politycznej Szkoły Rzymskiej. Jak pamiętamy, Schrader stanowczo zaprzeczał prawu ludu do buntu, nakazując aby poddani zawsze byli lojalni wobec swoich suwerenów, w nich widząc narzędzie polityki kontrrewolucyjnej. Tymczasem angielski teolog to we władcach i rządach widzi radykalny rewolucyjny i antyklerykalny element, dlatego neguje instytucję państwa jako taką, wywodząc jej źródło nie od Boga, ale (faktycznie) od Diabła. Stąd jego wola maksymalnego osłabienia władzy państwowej, na przykład poprzez wywiedzenie jej z pierwotnej suwerenności ludu i ewentualnego papieskiego przyzwolenia, co austriacki jezuita tak usilnie negował. To Manning, a nie Schrader, jest wierny tradycji kontrreformacyjnej i jezuickiej. Przecież Bellarmin kwestie władzy traktował jako przynależące do pontyfikalnej władzy *pośredniej*⁶¹, a Francisco Suarez i niektórzy teoretycy francuscy z Ligii Katolickiej, w trakcie polemik z angielskimi i francuskimi

⁵⁹ Ibidem, s. 31.

⁶⁰ Grzegorz VII: *Registrum* [w:] *Patrologia Latina*. T. CIII. Paris 1848-49, VIII, 21. Na ten temat zob. np. W. Martens: *Gregor VII. Sein Leben und Wirken*. T. II. Leipzig 1894, s. 49-66; D. Tessore: *Gregorio VII: il monaco, l'uomo politico, il santo*. Città Nuova 2003, s. 83-88.

⁶¹ J. Murray: *St. Robert Bellarmine on the indirect Power*, „Theological Studies”, 1948, nr 9, s. 491-535.

monarchistami popierającymi protestanckich monarchów, poszli jeszcze dalej i wywodzili ją wprost z ludowego ustanowienia⁶².

Pokazany powyżej dwugłos Manning-Schrader jest bardzo istotny, gdyż pokazuje niezwykle wyraziście, że nie istnieje jedna *oficjalna* filozofia polityczna Szkoły Rzymskiej. Jest jeden cel, jakim jest powstrzymanie liberalizmu, ale nie ma jednej politycznej receptury, w jaki sposób cel ten należy osiągnąć.

Afirmacja papieskiej nieomyślności w kwestiach politycznych

W XIX wieku sama idea, że papież może cieszyć się przywilejem dogmatycznej nieomyślności oraz absolutnym prymatem w Kościele katolickim kojarzyła się nieodparcie z monarchią, czyli z typem eklezjalnego państwa absolutnego. Nie jest przypadkiem, że nieomyślność pontyfikalną łączono wtenczas z kontrrewolucyjnymi poglądami największego propagatora tego dogmatu, a mianowicie wspomnianego wcześniej de Maistre'a⁶³. Jak pisze Klaus Schatz, soborowa „większość patrzyła na nauczanie Kościoła jako na *kontradogmat* przeciwko zasadom roku 1789, czyli patrzyła na nie przez pryzmat de Maistre'a, że zadaniem Kościoła jest zbawienie świata poprzez przeciwstawienie mu zasady autorytetu, bez którego świat jest wybrakowany i bez którego popada w chaos i zmierzcha. (...) Kościół miał być przeciwieństwem świata, któremu nie może zarazem podlegać w żaden sposób. W rozpadającym się świecie Kościół, a przede wszystkim papież, miał cieszyć się nieomyślnością jako gwarancją, opoką, skałą na której spoczywa autorytet. Czyli definicja nieomyślności papieskiej miała być rodzajem samoświadomości Kościoła jako centrum pewności, na którym opiera się samookreślenie się chrześcijańskiego społeczeństwa”⁶⁴.

W dodatku uznanie, przez Kościół, dogmatu o papieskiej nieomyślności w czasie trwającego pontyfikatu Piusa IX jednoznacznie kojarzono z tekstem *Syllabus* z 1864 roku. Powszechnie uważano, że papież będzie dążył do zinterpretowania tego dokumentu jako nieomyślnego, ewentualnie ogłosi kolejny, o podobnym charakterze ideowym. Zwolennicy i przeciwnicy dogmatu zgodnie kojarzyli go z religijnym i politycznym konserwatyzmem. Dlatego

⁶² Na temat F. Suareza zob. A. Couartou: *La Souveraineté Populaire chez Francisco Suarez*. Bordeaux 1974; I. Gómez Robledo: *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Mexico 1998, s. 59-194. Na temat teoretyków francuskiej Kontrreformacji z Ligii Katolickiej zob. F. Baumgartner: *Radical Reactionaries: The Political Thought of the French Catholic League*. Geneva 1976, s. 103-5, 114-22, 127-40, 145-65, 222-29; J.J. Ruiz Ibáñez, M. Penzi: „*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.

⁶³ K. Schatz: *Prymat papieski od początków do współczesności*. Kraków 2004, s. 230; idem: *Kirchengeschichte der Neuzeit*. T. II. Düsseldorf 2008, s. 91.

⁶⁴ K. Schatz: *Kirchengeschichte der Neuzeit*, op.cit., t. II, s. 91-92. Podobnie idem: *Vaticanium I*, op.cit., t. II, s. 32; idem: *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*. Kraków 2002, s. 249.

konserwatyści tak bardzo dogmat popierali, a liberałowie kościelni tak bardzo byli mu przeciwni⁶⁵.

Ewentualna dogmatyzacja *Syllabus*a cieszyła się poparciem Szkoły Rzymskiej, gdyż oznaczała całkowite i ostateczne zwrócenie się Kościoła do frontalnej wojny z triumfującym liberalizmem. Jest to tzw. neoultramontanizm, czyli taki, który uznaje papieską nieomyślność w kwestiach politycznych⁶⁶. Manning pisze, że idea nieomyślności ma szczególne znaczenie w epoce, gdy świat katolicki został zaatakowany przez Rewolucję Francuską i jej doktryny suwerenności ludu i liberalizmu: „To co zwiemy nieomyślnością, nic innego nie znaczy, jeno to, że Kościół nie może zbłądzić z drogi prawdy objawionej (...) nawet pośrodku ciemności i zamieszania tego naszego dziewiętnastego wieku”⁶⁷. Tego politycznego aspektu ultramontanizmu nie ukrywał także Schrader stwierdzając, że tylko wyposażony w nieomylny autorytet papieski Kościół może stawić czoła liberalnemu indyferentyzmowi i relatywizmowi, które to idee próbują przenikać do wnętrza Kościoła⁶⁸. Albo więc triumf odniesie Kościół kierowany przez nieomylnego papieża, albo „zasady rewolucyjne”⁶⁹.

Po uchwaleniu konstytucji soborowej *Pastor aeternus*, poświęconej pontyfikalnej nieomyślności, środowiska liberalne (w Kościele i poza nim), głośno i wręcz przesadnie wyrażały zaniepokojenie, że Sobór Watykański I dał papieżowi nieomyślność także w kwestiach politycznych. Co radykalniejsi krytycy głosili, że nieomyślność działa wstecz i obejmuje nie tylko *Syllabus* Piusa IX, ale nawet *Unam Sanctam* Bonifacego VIII. Na wieść o uchwaleniu dogmatu Ignaz von Döllinger pisał w swoim ostatnim liście z Rzymu, że oto obydwa te dokumenty stały się nieomyślne⁷⁰. W Anglii głosił takie poglądy skrajnie niechętny katolicyzmowi liberalny polityk i były premier William Gladstone⁷¹. Najwięcej niepokojów i sprzeciwów nowy dogmat budził w Niemczech. Dlatego też tamtejszy episkopat jako pierwszy ogłosił, że nieomyślność nie jest

⁶⁵ G. Schneeman: *Die Kanones und Bechlüsse des hochheiligen Oekumenischen und Allgemeinen Vatikanischen Concils*. Freiburg 1871, s. XIX-XXI; J.-R. Palanque: *Catholiques libéraux et gallicans en France face au Concile du Vatican, 1867-1870*. Aix-en-Provence 1962, s. 141n.; J. Hennesey: *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States*. Oxford 1983, s. 160, 174; K. Schatz: *Vaticanum I*, op.cit., t. I, s. 94; t. III. *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*. Paderborn 1994, s. 18, 21-22, 24-25.

⁶⁶ U. Betti: *La Costituzione dommatica...*, s. 328-30.

⁶⁷ H.E. Manning: *O sprawach Ducha Świętego działającego w człowieku*. Warszawa 1876, s. 290 (pisownia współczesna).

⁶⁸ C. Schrader: *Unitate Romana. Commentarius*. T. II. Friburgi 1862, s. VIII-XIII.

⁶⁹ *Ibidem*, s. III.

⁷⁰ I. von Döllinger (Quirinus): *Römische Briefe vom Concil*. München 1870, Brief 69.

⁷¹ W.E. Gladstone: *The Vatican Decrees in their Bearing on Civil Allegiance: a political Exposition*. [w:] *Idem: Rome and the newest Fashions in Religion*. London 1875; *idem: Vaticanism: an Answer to Replies and Reprints*. London 1875.

nieograniczona i z pewnością nie dotyczy kwestii politycznych⁷². Interpretację tę potwierdził wkrótce sam Pius IX⁷³.

Kwestia nieomyślności nauczania papieskiego w sprawach politycznych stanowiła poważny problem dla przedstawicieli Szkoły Rzymskiej. Jako ultramontanie musieli bronić dorobku Soboru Watykańskiego I, musieli stać na stanowisku wyrażonym przez samego papieża i zwalczać publicystykę liberałów takich jak Döllinger i Gladstone, równocześnie samemu nie zgadzając się z ograniczonym charakterem ogłoszonego dogmatu. Jezuici bardzo chcieli, aby Döllinger i Gladstone mieli rację, że nieomyślność obejmuje także kwestie polityczne. Ta dziwna sytuacja spowodowała, że bronili ograniczonego charakteru dogmatu równocześnie robiąc co tylko mogli, aby interpretować jego zapisy maksymalnie szeroko, aby w jakiś sposób objąć nim kwestie polityczne.

Sytuacja ta spowodowała, że Henry E. Manning z jednej strony uznawał interpretację Gladstone'a za wynik antykatolickich obsesji środowisk protestanckich i lektury pism Döllingera i jego uczniów⁷⁴, a z drugiej strony reinterpretował *Pastor aeternus* w tym samym kierunku co brytyjski polityk. Dlatego angielski duchowny nie mógł stwierdzić, że pisma papieskie na tematy polityczne nie zostały uznane za nieomyślne. Poszedł więc inną drogą, wskazując, że konstytucja soborowa *Pastor aeternus* nie była w żadnym razie nowym dogmatem, lecz kanonicznym potwierdzeniem dawno i powszechnie uznanego twierdzenia, że papież jest nieomyślny. Czyli oficjalna dogmatyzacja tego poglądu ma charakter wyłącznie formalny i niczego nie zmienia w odwiecznych stosunkach państwa oraz Kościoła. Nadal obowiązuje to, co obowiązywało przez ostatnie stulecia⁷⁵. Aby uciszyć brytyjskie antypapalistyczne obsesje Manning może stwierdzić, że skoro w 1830 czy 1868 roku papież nie kierował bezpośrednio politycznie katolikami brytyjskimi, to nie będzie tego robił i w roku 1875.

Z twierdzenia tego nie wynika, że *Syllabus* i *Unam sanctam* nie mają charakteru nieomyślnego. Nawet ten drugi dokument z początku XIV wieku Manning uważa za nieomyślny⁷⁶. Jezuita jedynie dokonuje pewnej reinterpretacji dokumentu Bonifacego VIII: na jego mocy Biskup Rzymu nie przypisuje i nigdy nie przypisywał sobie bezpośredniego prawa pozbawiania jakiegokolwiek monarchy władzy politycznej, gdyż może jedynie ogłosić poddanym władcy

⁷² W.E. von Ketteler: *Das unfehlbare Lehramt des Papstes nach der Entscheidung des vatikanischen Concils*. Mainz 1871, s. 52-55; *Déclaration de l'Épiscopat allemand*. [w:] G. Thils: *Primauté et infallibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie*. Leuven 1989, s. 108-12. Problem omawia O. Rousseau: *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Eglise*, „Irénikon”, 1956, nr 29, s. 121-42.

⁷³ Pius IX: *Bref du Souverain Pontife à l'Épiscopat allemand*. [w:] G. Thils: *Primauté et infallibilité...*, s. 112-13.

⁷⁴ H.E. Manning: *The Vatican Decrees...*, s. 3, 11, 25-28, 55, 63.

⁷⁵ Ibidem, s. 10, 14.

⁷⁶ Ibidem, s. 21, 57n.

uznanego za tyrana, że zdaniem Rzymu osoba taka nie zasługuje, aby być monarchą. I to sami poddani, we własnych sumieniach, oceniają czy władza przekroczyła granice swoich uprawnień i jeśli dojdą do takiego wniosku, to być może się zbuntują⁷⁷. Manning przyznaje więc papieżowi tzw. władzę pośrednią, czyli prawo do zwolnienia poddanych z obowiązku posłuszeństwa. Chwilę potem przekonuje czytelników, że nie jest to władza groźna dla monarchii brytyjskiej, gdyż nie ma w XIX wieku ludzi, którzy na skinienie papieskie byłiby gotowi wszcząć bunt: „Zasady moralne i prawa odnośnie wykonywania najwyższej władzy były usprawiedliwione w stuleciu Bonifacego VIII, ale nie ma ich w osiemnastowiecznej Anglii”, dlatego pogląd Gladstone’a, że papież zdejmują z tronu królów w drugiej połowie XIX wieku to „chimera”⁷⁸.

Uznając, że w drugiej połowie XIX wieku idea, iż papież może obalić jakiegokolwiek monarchię w praktyce jest *chimerą*, w teorii Manning przypisuje Biskupowi Rzymu władzę pośrednią nad monarchiami, gdyż rzeczywista niemoc papieska w tym względzie nie wynika z braku prawnych teoretycznych kompetencji do wykonania takiego kroku, lecz z powodu braku praktycznych możliwości realizacji tego uprawnienia. Manning w teorii przyznaje więc Ojcu Świętemu taką samą władzę jak jezuita w XVI i XVII wieku – głoszący, że papież ma prawo rozwiązać przysięgę lojalności wobec władzy anglikańskiego monarchy⁷⁹ - uchylając się jednakże przed wyciągnięciem z tego twierdzenia realnych praktycznych skutków.

Obrona Państwa Kościelnego

Istnienie Państwa Kościelnego pośrodku Półwyspu Apenińskiego stało w sprzeczności z prawem Włochów do posiadania własnego zjednoczonego państwa. Dlatego już renesansowi włoscy patrioci cechowali się skrajnym antyklerykalizmem⁸⁰. Dziewiętnastowieczne idee zjednoczenia Italii w federalne i liberalne państwo pod politycznym przywództwem Biskupa Rzymu (tzw. neogwelfizm)⁸¹ nie zadowalały ani katolików, odrzucających liberalizm, ani antyklerykalnych nacjonalistów. Idei zjednoczenia Włoch przyklaskiwały

⁷⁷ Ibidem, s. 56, 84.

⁷⁸ Ibidem, s. 83, 87, 125.

⁷⁹ Na temat sporu króla Jakuba I z R. Bellarminem zob. np. B. Bourdin: *La genèse théologico-politique de l'Etat moderne: la controverse de Jacques Ier d'Angleterre avec le cardinal Bellarmine*. Paris 2004, s. 109-34; E. Fabbri: *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*. Roma 2009, s. 43-76.

⁸⁰ J. Malarczyk: *U źródeł włoskiego realizmu politycznego. Machiavelli i Guicciardini*. Lublin 1963, s. 181, 187.

⁸¹ C. Balbo: *Speranze d'Italia*. Capolago 1844, s. 35-127; V. Gioberti: *Il primato morale e civile degli Italiani*. T. II. Napoli 1864, s. 81-222. W j. polskim pisze o tych kwestiach K. Morawski: *Gioberti. Myśl i działania polityczne*. Warszawa 1936, s. 54n.

środowiska nacjonalistyczne, liberalne i antyklerykalne. W zniszczeniu Państwa Kościelnego widziano cios zadany znenawidzonemu papalizmowi⁸².

W tej sytuacji obrona Państwa Kościelnego organicznie łączyła się z poglądami antyliberalnymi, stanowiąc negację narodowościowej zasady liberalizmu i prądów rewolucyjnych zwanej mianem *prawa narodów do samostanowienia*. Manning wyraża tę myśl wprost⁸³. Gdy krytyka post-protestanckiego indywidualizmu prowadziła teologów Szkoły Rzymskiej do krytyki liberalizmu stawiającego w centrum świata wyemancypowaną jednostkę, tak krytyka zjednoczenia Italii oznaczała negację całej liberalnej koncepcji ustrojowej (suwerenność narodu), jak i prawno-międzynarodowej (prawo narodów do posiadania własnych narodowych państw).

W XIX wieku katolicy na całym świecie powszechnie uważali, że nie sposób jest rozdzielić niezależność papieża w kwestiach dyscyplinarnych i dogmatycznych od gwarancji niezależności politycznej papieżstwa, a taką dać mu może wyłącznie posiadanie Państwa Kościelnego w środkowej Italii. W epoce Piusa IX obawiano się, że po ewentualnej aneksji Państwa Kościelnego i samego Rzymu przez Piemont jednoczący Włochy, konklawe będzie odbywało się pod strażą włoskich regimentów, a decyzje dogmatyczne będą stanowione w obliczu armat liberalnego i antyklerykalnego państwa Wiktora-Emanuela. Piemont był w połowie XIX stulecia państwem dosyć mocno antyklerykalnym, gdzie lokalny parlament aktywnie interweniował w wewnętrzne sprawy miejscowego Kościoła, kasując zakony i nacjonalizując ich majątki. Opornych duchownych nie wahano się wtrącać do więzień⁸⁴. Doświadczenie rewolucji w Rzymie w latach 1848-49 było jeszcze bardziej traumatyczne, gdyż ofiarami zezwierzęconego tłumu, a następnie systematycznych represji rewolucyjnej republiki, byli liczni duchowni. Wielu z nich przypląciło tę rewolucję życiem, a grabież kościelnego mienia czy niszczenie miejsc kultu były na porządku dziennym. Zamordowano w samosądach wielu katolików lojalnych wobec papieża, szczególnie urzędników i wojskowych⁸⁵. O ile liberalna monarchia w Turynie niepokoiła, to republikanizm budził trwogę liczących się kręgów społecznych związanych z aparatem dotychczasowego Państwa Kościelnego, jak i szeregowych katolików.

Zjednoczenie Włoch kojarzono z rewolucyjnymi ekscesami Rewolucji Francuskiej, zresztą mazziniści świadomie nawiązywali do tej tradycji politycznej. Dlatego mało kto wierzył w zapewnienia władz Sabaudii, że po

⁸² Zob. np. klasyczna broszura E. About: *La question romaine*. Paris 1859.

⁸³ H.E. Manning: *The Temporal Power of the Vicar of Jesus Christ*. London 1862, s. 27-28.

⁸⁴ R. Aubert: *Le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*. Tournai b.r.w., s. 76-77, 100-01, 104-05; Y. Gobry: *Pie IX. Le Pape des Tempêtes*. Paris 1999, s. 285n. W interesującej nas epoce problemy te opisuje np. C. Schrader: *Pius IX als Papst...*, s. 155-61.

⁸⁵ Y. Gobry: *Pie IX*, op.cit., s. 174-99; J.-M. Villefranche: *Pius IX. Dzieje, życie, epoka*. Warszawa 2001, s. 74-84.

aneksji Państwa Kościelnego nie dojdzie do brutalnych i bezceremonialnych interwencji w sprawy wewnętrzne Kościoła przez zjednoczone Włochy. Wszystko to miało miejsce w epoce, gdy pamiętano gallikanizm we Francji, józefinizm w Austrii i Toskanii, febroniaryzm w południowych Niemczech. Niektóre z tych etatystycznych praktyk nadal były stosowane. Dlaczego więc zjednoczone Włochy miałyby nie ośmielić się na takie posunięcia nie tylko wobec lokalnych kościołów, ale i wobec papieża? Dziś wiemy, że Królestwo Włoch nie ośmieliło się zbrojnie wtargnąć za mury Watykanu, ale w 1860 czy w 1869 roku tego nie wiedzano i autentycznie obawiano się nacisków na papieża w sprawach wewnątrz-kościelnych⁸⁶.

Temat władzy doczesnej Biskupa Rzymu i obrony Państwa Kościelnego w pismach Szkoły Rzymskiej po raz pierwszy pojawia się w *Jedności rzymskiej* (*Unitate Romana. Commentarius*, 1862) Schradera⁸⁷. Zapewne interesujące nas partie tekstu pisane były pod wrażeniem wojny 1859 roku i pierwszej próby aneksji Państwa Kościelnego przez Królestwo Sardynii (Piemont), a także kolejnych prób mazzinistów przeprowadzenia w Rzymie rewolucji. Potem tematyka ta pojawia się, u tego samego autora, przy omawianiu dokumentów ogłoszonych w czasie pontyfikatu Piusa IX⁸⁸. Jednak problem ten całościowo rozwinięty został dopiero przez Manninga w książce *Doczesna władza Wikariusza Jezusa Chrystusa* (*The Temporal Power of the Vicar of Jesus Christ*, 1862), czyli w pracy napisanej po angielsku i dla angielskiego czytelnika.

Doczesna władza Wikariusza Jezusa Chrystusa to dziwna książka, całkowicie przeciwna scholastycznemu stylowi cechującemu myśl jezuicką. Znakiem firmowym Szkoły Rzymskiej było racjonalne podejście do badanych problemów, wręcz można było jej zarzucić, że jest tu więcej rozumu i empirii niż doznania religijnego, co czyniło tę refleksję bardziej nurtem filozoficznym niżli teologicznym. Tymczasem praca Manninga przepełniona jest mistycznymi uniesieniami i apokaliptycznymi wizjami, gdzie walka rewolucyjnych patriotów o zjednoczenie Włoch, czyli w celu kasaty min. Państwa Kościelnego, traktowana jest jako zapowiadane przez św. Jana spełnienie się prorocत्व o finalnym nadejściu Antychrysta. Taka atmosfera intelektualna jest zupełnie obca Szkole Rzymskiej, choć angielski teolog omawia problem na podstawie dzieł

⁸⁶ Po aneksji Rzymu Włochy podjęły próby wpływania na nauczanie kościelne za pomocą ustanowienia zakazu (pod groźbą kary więzienia) wygłaszania poglądów religijnych sprzecznych z liberalnym porządkiem państwa. Przygotowana w tym celu ustawa Manciniego (1877) miała obejmować wszystkich duchownych zamieszkujących na terytorium Królestwa Włoch, a więc teoretycznie także i papieża, choć w rzeczywistości trudno sobie wyobrazić skandal jaki wybuchłoby gdyby próbowano aresztować Ojca Świętego. Ustawodawcy chodziło raczej o uniemożliwienie kolportowania dokumentów papieskich przez lokalne duchowieństwo. Pod naciskiem włoskiej i światowej opinii publicznej senat włoski zawetował jednak ten projekt (Y. Gobry: *Pie IX*, op.cit., s. 440n.).

⁸⁷ C. Schrader: *Unitate Romana*, op.cit., t. II, s. 481-90.

⁸⁸ C. Schrader: *Der Papst und die Modernen...*, t. I, s. 105-17.

jezuickich neoscholastyków. Jednak ci ostatni poświęcali problemowi Antychrysta dużo miejsca tylko ze względów polemicznych, aby odeprzeć dziwaczne, ale często spotykane protestanckie teorie, że to papież jest Antychrystem⁸⁹.

Tymczasem Manning postrzega dzieje Europy, począwszy od 1517 roku, jako zbliżanie się panowania Antychrysta, gdzie kasata Państwa Kościelnego miałyby być jednym z zapowiedzianych *znaków*. Antychryst jest tu nie tyle zbuntowanym aniołem (teologowie zwykle identyfikowali go z Szatanem) przybierającym postać osoby, co raczej personifikacją buntu nowożytnego człowieka wobec Kościoła. Manifestuje się w pogaństwie, herezjach starożytnych, Reformacji, racjonalizmie, Rewolucji Francuskiej, rewolucjach w księstwach włoskich⁹⁰. Naprzeciwko tej wielkiej w czasie i przestrzeni rewolucyjnej armii Antychrysta stoi samotnie Wikariusz Chrystusa, czyli papież broniący *prawdziwego* porządku. Na kilkadziesiąt lat przed Carlem Schmittem angielski duchowny przywołuje w tym aspekcie pojęcie papieża jako „Katechona” (*κατέχων*), czyli tego, który wedle *2 Listu do Tessaloniczan* św. Pawła, którego samo istnienie powstrzymuje nadejście Antychrysta i koniec świata⁹¹.

Henry E. Manning rysuje wielką dychotomię, która zresztą nie wydaje się nam być specjalnie oryginalna na gruncie myśli konserwatywnej – zaczerpnięta została zapewne od znanego mu Juana Donoso Cortèsa⁹² - a mianowicie przeciwstawienie sobie dwóch cywilizacji: katolickiej, opartej na Kościele katolickim oraz ludzkiej, opartej na nowożytnym racjonalizmie. Ta pierwsza stworzyła do-

⁸⁹ M. Cano: *Locis theologicis*. Salamanca 1562, VI, 1; R. Bellarmin: *De Romani Pontificis...*, III, 18-24. F. Suarez poświęca problemowi oddzielną pracę: *De antichristo, cujus nomen, et personam per calumniam et injuriam, falso protestantes Pontifici attribunt*. [w:] Idem: *Opera Omnia*, op.cit., t. XXIV, s. 532-663. Zarzuty takie w myśli protestanckiej sformułowano dosyć często, a asumpt do takiego poglądu dał w l. 1520-21 M. Luter (*Die reformatischen Schriften*. T. II. Darmstadt 1847, s. 173-87; 191-218). Potem znajdujemy je u wielu reformatorów, min. u J. Kalwina (*Institution de la Religion chrétienne*. Paris 1888, IV, II, 7; IV, II, 10-12). Pogląd ten był szczególnie popularny wśród angielskich reformatorów – zob. P. Lake: *The significance of the Elizabethan identification of the Pope as Antichrist*, „Journal of Ecclesiastical History”, 1980, nr 31, s. 161-78; A. Milton: *Catholic and Reformed. The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600-1640*. Cambridge 2002, s. 93-127; J. Basista: *Propaganda religijna w przededniu i pierwszych latach angielskiej wojny domowej*. Kraków 2007, s. 91-110.

⁹⁰ H.E. Manning: *The Temporal Power...*, s. 82-173.

⁹¹ Ibidem, s. 118. Na temat pojęcia „Katechon” zob. np. O. Cullmann: *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de Saint Paul. Etude sur le kathecon de 2. Th. 2, 6-7*, „Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses”, 1936, nr 16, s. 210-45; J. Schmid: *Der Antichrist und die hemmende Macht*, „Theologische Quartalsschrift” 1949, s. 323-343; F. Marin: *2 Tes. 2, 3-13. Intento de comprensión y nuevo planteamiento*, „Estudios eclesiásticos”, 1979, nr 211, s. 527-37; W. Trilling: *Der zweite Brief an die Thessalonicher*. Zülich-Einsiedeln-Köln 1980, s. 94-105.

⁹² J. Donoso Cortès: *Oeuvres*. T. I. Paris 1858, s. 345n.; t. III, s. 92n., 309n.

skonałą cywilizacją chrześcijańskiego Średniowiecza; ta druga nicość i nieład charakteryzujący Nowożytność, której esencją są Rewolucja Francuska i liberalizm⁹³. Brytyjski duchowny nie ukrywa swoich zachwytów nad papieską władzą pozbawiania tronów tyranów w późnym Średniowieczu, widząc w niej fundament chrześcijańskiego *prawdziwego* porządku⁹⁴.

Brytyjski jezuita jest świadomy historycznego upadku tego wielkiego uniwersalistycznego katolickiego projektu, czyli triumfu Antychrysta. Uważa, że z chrześcijańskiej cywilizacji pozostał już tylko jeden jedyny ostatni fundament, a mianowicie Państwo Kościelne, stanowiące refleks po wspaniałej epoce, gdy Biskup Rzymu stał ponad królami i mocą swojego nadprzyrodzonego autorytetu tworzył sakralny porządek europejski. Tym też tłumaczy tę nienawiść wszystkich europejskich rewolucjonistów, która zawsze kieruje się przeciwko Państwu Kościelnemu. Kontestatorzy słusznie w papieżstwie i pontyfikalnym państewku widzą ostatni kawałek świata, którego jeszcze nie zniszczyła rewolucja. Według Manninga, rewolucjoniści nie mogą pogodzić się z istnieniem państwowości, która samym swoim istnieniem zaprzecza liberalizmowi i rzekomemu prawu narodów do samostanowienia, a całą jej legitymizacją stanowi „Inkarnacja, czyli Święta Eucharystia wszczepiona w porządek natury”, papież bowiem – podobnie jak sakrament Eucharystii – jest formą „realnej obecności” (*a real presence*) Chrystusa pośród ludzi⁹⁵.

Zdaniem Manninga, rzeczywistym celem rewolucji nie jest unicestwienie władzy doczesnej papieża i samego Państwa Kościelnego, czyli nie jest nim miniaturowe przeciwieństwo władztwo doczesne Ojca Świętego. Rewolucjoniści wiedzą, że istnienie tego małego państewka jest gwarancją niezależności Biskupa Rzymu od potęg świeckich. Jego suwerenność daje wszystkim katolikom pewność, że dogmaty nie będą stanowione pod naciskiem państwa w którym rezyduje papież; daje gwarancję, że to nie państwo-opiekun będzie decydowało, kto zostanie obrany papieżem, a kto mianowany kardynałem lub biskupem. Suwerenność doczesna jest gwarancją suwerenności duchowej i wewnątrz-kościelnej papieża⁹⁶. Manning pisze, że celem aneksji Państwa Kościelnego jest:

[...] redukcja Biskupa Rzymu do statusu Arcybiskupa Paryża czy Arcybiskupa Wiednia, co oznacza, że państwowa presja na tychże ostatnich zostanie podwojona. Nie będą mieli gdzie szukać poparcia. Staną się jak Arcybiskup Canterbury czy Patriarcha Moskwy. Ten ostatni zanim zostanie powołany, musi stawić się przed komisją złożoną z członków carskiej rodziny. W momencie w którym wzmocni się państwowa supre-

⁹³ H.E. Manning: *The Temporal Power...*, s. III-IV, XLII-LI, 30, 54-57, 74-76, 118, 128-29, 142, 235

⁹⁴ Ibidem, s. 46, 179-81, 234; idem: *The Vatican Decrees...*, s. 56-93.

⁹⁵ H.E. Manning: *The Temporal Power...*, s. XIII, 230.

⁹⁶ Ibidem, s. XVI, 26-27, 33-35, 58-59.

macja nad Kościołem, to Kościół we wszystkich królestwach ziemi zostanie ze zdwojoną siłą ujarzmiony przez moc polityczną⁹⁷.

Skoro władzę w Państwie Kościelnym papież sprawuje od ponad 1000 lat, to śmiało można uznać, że pontyfikalne władztwo doczesne stanowi integralną część Tradycji - w ewolucyjnym i teleologicznym rozumieniu, jakie głosiła Szkoła Rzymska. Manning uważa, że tak długi okres czasu daje pewność, że jest to Tradycja, którą należy teraz - w sytuacji jej kontestacji przez rewolucyjny ruch zjednoczenia Włoch - oficjalnie potwierdzić, uznając ją za dogmat Kościoła katolickiego, obok dogmatu Niepokalanego Poczęcia i pontyfikalnej nieomyślności⁹⁸.

Polityczny wymiar Szkoły Rzymskiej

Historyk myśli politycznej może jedynie żałować, że zagadnienia polityczne znajdowały się na marginesie refleksji teologicznej dziewiętnastowiecznych jezuitów skupionych w Szkole Rzymskiej. Zdecydowanie poglądów i erudycja w pismach chrześcijańskich klasyków powodują, że gdyby Giovanni Perrone i jego koledzy poświęcili więcej miejsca refleksji politycznej, to byłiby dziś uznanymi klasykami doktryny konserwatywnej, a ich dzieła - w odróżnieniu od zapomnianych dzisiaj wielkich łacińskich rozpraw teologicznych - byłby zapewne czytane i wznawiane obok pism de Maistre'a, Burke'a, Bonalda i Donosa.

Mimo niewielkiego zainteresowania bieżącą polityką w pismach Szkoły Rzymskiej znajduje się tyle bezpośrednich i pośrednich odniesień politycznych, że rekonstrukcja jezuickiej filozofii politycznej nie stanowi dziś dla nas większego problemu i jest zdecydowanie prostsza niż np. św. Tomasza z Akwinu. Szkoła Rzymska ma charakter jednoznacznie konserwatywny, wprost kontrrewolucyjny. Widać to w nacisku położonym na krytykę religijnego protestanckiego indywidualizmu, jak i w afirmacji pontyfikalnego autorytetu (element autorytarny) i Tradycji katolickiej (odpowiednik konserwatywnego nacisku na tradycję jako taką). Również rzadkie bezpośrednie fragmenty czy mniejsze pisma - szczególnie Schradera i Manninga - poświęcone kwestiom politycznym wskazują na radykalny antyliberalizm, uwidaczniający się nie tylko w bezpośredniej krytyce tej ideologii, lecz i afirmacji politycznej bezpośredniej i doktrynalnej władzy Biskupa Rzymu. Gdy Manning pisze, że papież jest Katechonem, który powstrzymuje nadejście Antychrysta - w postaci triumfującego liberalizmu - to stwierdzenie to pozycjonuje jezuicką myśl polityczną w oczywistym kontekście doktrynalnym. Aby zaś pontyfikalny Katechon, zgodnie ze słowami Apostoła Narodów, rzeczywiście mógł stać się „tym, który powstrzymuje”, musi mieć odpowiednie ku temu środki instytucjonalne: nieomyślność w kwestiach wiary i moralności, nieomyślność w kwestiach politycznych, prawo do (pośredniego) usuwania antykatolickich władz i nieograniczony prymat w Kościele.

⁹⁷ Ibidem, s. 58.

⁹⁸ Ibidem, s. XXIII-XXVI, 231.

Rozpisany w *Pastor aeternus* dogmat o papieskiej nieomyślności tylko w kwestiach wiary i moralności był częściowym sukcesem ultramontanów, w tym i interesujących nas jezuitów, gdyż nie dając Piusowi IX nieomyślności w kwestiach politycznych, nie dawał mu bezpośredniego narzędzia, aby dokonać dogmatyzacji treści *Syllabusa* lub przesłania politycznie kontrrewolucyjnego w postaci podobnego dokumentu⁹⁹. Nie mamy wątpliwości, że to właśnie było esencją postulatów Szkoły Rzymskiej. Konstytucja *Pastor aeternus* pozwalała zaprowadzić tradycjonalistyczny porządek wewnątrz Kościoła i dokonać dogmatyzacji jego tradycyjnego nauczania religijnego i moralnego. Nie pozwalała jednak poprowadzić ataku na liberalny i laicyzujący się świat zewnętrzny, dzięki bezwzględniemu podporządkowaniu katolików pontyfikalnej władzy, a przecież oto uczniom Josepha de Maistre'a chodziło.

Walter Kasper, który jest autorem jedyne go kompleksowego opracowania na temat Szkoły Rzymskiej, trafnie postrzega ją jako katolicką odpowiedź na epokę po Rewolucji Francuskiej i Wiosny Ludów. Poglądy jezuitów wpisującą się w ogólny klimat rewolucyjnego XIX stulecia, gdy katolicy na gwałt poszukują źródeł autorytetu i niezmiennego stabilnego porządku politycznego i religijnego. Teologia i eklezjologia ta wpisuje się doskonale w idee ultramontańskie tych autorów stulecia, którzy widzą w papieżstwie *katechoniczną* zaporę przed rewolucyjnym potopem¹⁰⁰. Faktycznie, poszukiwanie ostatecznej pewności i oparcie tej ostatecznej na autorytecie Biskupa Rzymu i Tradycji katolickiej, to cechy stanowiące esencję tego nauczania.

Summary

A sketch on Jesuit ecclesiology and political thought in the advent of the First Vatican Council (Part Two)

The second part of the article concerns the political thought of the Roman School. This problem is marginal in the reflection of this movement. However, the theology and ecclesiology of the Roman School has a political dimension, because is constructed immediately after the Spring of Nations (1848-1849). Highlighting elements of thought such as authority and tradition in the nineteenth century have a counter-revolutionary dimension. Few writings of theologians in the political matters are about the following topics: 1 / open criticism of political, social and cultural liberalism; 2 / affirmation of the traditional view in the relationship of the state and the Catholic Church, where the state is in position of subordina-

⁹⁹ R. Aubert: *Documents concernant le Thiers-Parti au concile du Vatican*. [w:] *Festschrift K. Adam*. Düsseldorf 1952, s. 241-59; idem: *Vaticanum I*. Mainz 1965, s. 177-79; K. Schatz: *Vaticanum I*, op.cit., t. II, s. 152-56.

¹⁰⁰ W. Kasper: *Die Lehre von den Tradition...*, s. 5, 48n.

tion; 3 / affirmation of papal infallibility in political issues , 4 / defense of the independence and integrity of the Papal States.

Bibliografia (cz. I i II łącznie):

- About E., *La question romaine*. Paris 1859.
- Aubert R., *Documents concernant le Thiers-Parti au concile du Vatican*. [w:] *Festschrift K. Adam*. Düsseldorf 1952.
- Aubert R., *Le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*. Tournai b.r.w.
- Aubert R., *Vaticanum I*. Mainz 1965.
- Aubry A., *Contre le modernisme. Etude de la tradition. Les sens catholique et l'esprit des pères*. Paris 1927.
- Balbo C., *Speranze d'Italia*. Capolago 1844.
- Balmes J., *Pio IX*. Madrid 1847.
- Barbeau J.W., *Scripture and Tradition at the Council of Trent: Reapply, „Conciliar Hermeneutic”, „Annuaire Historiae Conciliorum. Internationale Zeitschrift für Konziliengeschichtsforschung”, 2001, nr 33.*
- Bartz W., *Le magistère de l'église d'après Acheeben*. [w:] M.Nédoncelle: *L'Ecclésiologie au XIXe siècle*. Paris 1960.
- Basista J., *Propaganda religijna w przededniu i pierwszych latach angielskiej wojny domowej*. Kraków 2007.
- Baumgartner F., *Radical Reactionaries: The Political Thought of the French Catholic League*. Geneva 1976.
- Belda Plans J., *La infalibilidad „ex cathedra” del Romano Pontifice segun Melchior Cano, „Scripta Theologica”, 1978, nr 10.*
- Bellarmin R., *De Romani Pontificis ecclesiastica monarchia*. [w:] Idem: *De summo Pontificis*. Paris 1608.
- Bellarmin R., *Tractatus de Potestate summi Pontificis in Rebus temporalibus adversus Gulielmum Barclaium*. Monachij 1712.
- Betti U., *La Costituzione dommatica „Pastor aeternus” del Concilio Vaticano I*. Roma 1961.
- Guerrero de Blas A., *Sobre el nacionalismo español*. Madrid 1989.
- Bourdin B., *La genèse théologico-politique de l'Etat moderne: la controverse de Jacques Ier d'Angleterre avec le cardinal Bellarmin*. Paris 2004.
- Brodrick J., *Robert Bellarmin. L'Humaniste et le Saint*. Bruges 1963.
- Bury J.B., *History of the Papacy in the 19th Century*. New York 1964.
- Cano M., *Locis theologicis*. Salamanca 1562.
- Carlyle R.W., Carlyle A.J., *History of mediaeval political Theory*. T. II. Edinburgh-London-New York b.r.w.
- Chassay F.-E., *Notice biographique sur le R.P. Jean Perrone*. [w:] G. Perrone: *Le Protestantisme et la règle de foi*. T. I. Paris 1854.

- Chavasse A., *L'ecclésiologie au concile du Vatican. L'infallibilité de l'Eglise*. [w:] *L'ecclésiologie au XIX siècle*. Paris 1960.
- Costigan R.F., *The Consensus of the Church and Papal Infallibility*. Washington 2005.
- Couartou A., *La Souveraineté Populaire chez Francisco Suarez*. Bordeaux 1974.
- Cullmann O., *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de Saint Paul. Etude sur le kathecon de 2. Th. 2, 6-7*, „Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses”, 1936, nr 16.
- Dann O., *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770-1990*. München 1996.
- Déclaration de l'Episcopat allemand*. [w:] G. Thils: *Primauté et infallibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie*. Leuven 1989.
- Dessens R., *La Pensée politique du jésuite espagnol Juan de Mariana*. Lille 2003.
- Dietrich T., *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621). Systematische Voraussetzungen des Kontroversentheologen*. Paderborn 1999.
- Döllinger von (Quirinus) I., *Römische Briefe von Concil*. München 1870.
- Donoso Cortès J., *Oeuvres*. T. I-III. Paris 1858.
- Fabrizi E., *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*. Roma 2009.
- Fejtő F., *Józef II*. Warszawa 1993.
- Feugueray H.-R., *Essai sur les doctrines politiques de Saint Thomas d'Aquin*. Paris 1857.
- Franzelin J.B., *Examen Doctrinae Macarii Bulgakow Episcopi Russi Schismatici Et Iosephi Langen Neoprotestantis Bonnensis De Processione Spiritus Sancti*. Romae 1876.
- Franzelin J.B., *La Tradition*. Condé sur Noireau 2009.
- Geiselmann J.R., *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*. Freiburg 1962.
- Geiselmann J.R., *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*. [w:] M. Schmaus (red.): *Die mündliche Überlieferung, Beiträge zum Begriff der Tradition*. München 1957, s. 125-206.
- Gioberti V., *Il primato morale e civile degli Italiani*. T. II. Napoli 1864.
- Gladstone W.E., *The Vatican Decrees in their Bearing on Civil Allegiance: a political Expostulation*. [w:] Idem: *Rome and the newest Fashions in Religion*. London 1875.
- Gladstone W.E., *Vaticanism: an Answer to Replies and Reproofs*. London 1875.
- Gleize J.-M., *Présentation*. [w:] J.B. Franzelin: *La Tradition*. Condé sur Noireau 2009.
- Gobry Y., *Pie IX. Le Pape des Tempêtes*. Paris 1999.
- Gomez-Heras J.M.G. (red.): *Temas dogmaticos del Concilio Vaticano I. Aportación de la Comisión Teológica preparatoria a su obra doctrinal. Votos y esquemas inéditos*. T. I-II. Vitoria 1971.
- Gómez Robledo I., *El origen del poder político según Francisco Suárez*. Mexico 1998.
- Granderath T., *Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae*. Friburgi 1892.
- Granderath T., *Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Verfassung*. T. III. Freiburg 1906.

- Grzegorz VII: *Registrum* [w:] *Patrologia Latina*. T. CII. Paris 1848-49.
- Guil Blanes F. (red.): *Razón política de España*. Madrid 1955.
- Hasler A.B., *Pius IX (1846-1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*. Stuttgart 1977.
- Hennesey J., *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States*. Oxford 1983.
- Hettinger F., *Die kirchliche Vollgewalt des Apostolischen Stuhles*. Freiburg 1873.
- Höpfl H., *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*. Cambridge 2004.
- Horst F., *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*. Paderborn 1963.
- Ibañez Arana A., „Escritura y tradición“ en el Concilio de Trento, „Lumen“, 1958.
- Jedin H., *Geschichte des Konzils von Trient*. T. II. *Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47*. Freiburg 1957.
- Kalwin J., *Institution de la Religion chrétienne*. Paris 1888.
- Kasper W., *Die Lehre von der Tradition in der Römische Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader)*. Freiburg 1962.
- Kempf F., *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik*. Roma 1954.
- Ketteler von W.E., *Das unfehlbare Lehramt des Papstes nach der Entscheidung des vatikanischen Concils*. Mainz 1871.
- Kleutgen J., *Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit*. Münster 1868.
- Kleutgen J., *Die oberste Lehrgewalt des Römischen Bischofs*. Trier 1870.
- Kleutgen J., *Die Theologie der Vorzeit*. Münster 1860.
- Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*. Kraków-Warszawa 2006.
- Korobowicz A., Witkowski W., *Historia ustroju i prawa polskiego (1772-1918)*. Zakamycze 1998.
- Kovacs E., *Die Bedenken des Kardinals Joseph Othmar von Rauscher, Fürsterzbischof von Wien 1853-1875, zur Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit während des ersten Vaticanums (1869/70)*. [w:] Idem (red.): *Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag*. T.III. 1971.
- Lake P., *The significance of the Elizabethan identification of the Pope as Antichrist*, „Journal of Ecclesiastical History“, 1980, nr 31.
- Luter M., *Die reformatischen Schriften*. T. II. Darmstadt 1847.
- Maccarrone M., *Chiesa e stato nella dottrina di papa Innocenzo III*. Romae 1940.
- Malarczyk J., *U źródeł włoskiego realizmu politycznego. Machiavelli i Guicciardini*. Lublin 1963.
- Manning H.E., *Cezaryzm a katolicyzm*. Kraków 1874.
- Manning H.E., *O sprawach Ducha Świętego działającego w człowieku*. Warszawa 1876.
- Manning H.E., *The Temporal Power of the Vicar of Jesus Christ*. London 1862.
- Manning H.E., *The Vatican Decrees in Their Bearing on Civil Allegiance*. New York 1875.

- Mansi I.D. (red.): *Sacrorum Conciliorum. Nova et amplissima Collectio*. T. II-LIII. Arnhem-Leipzig 1923-27.
- Marin F., 2 Tes. 2, 3-13. *Intento de comprensión y nuevo planteamiento*, „Estudios eclesiasticos”, 1979, nr 211.
- Marin Perez P., *El Caudillaje español: ensayo de construcción histórico-jurídica*. Madrid 1960.
- Martens W., *Gregor VII. Sein Leben und Wirken*. T. II. Leipzig 1894.
- Maurras Ch., *Kiel et Tanger. La République Française devant l'Europe*. Paris 1928.
- Michałowski A., *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu 'De regno'*. Toruń 2011.
- Milton A., *Catholic and Reformed. The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600-1640*. Cambridge 2002.
- Montalembert Ch., *L'Eglise libre dans l'Etat libre*. Paris 1863.
- Morawski K., *Gioberti. Myśl i działania polityczne*. Warszawa 1936.
- Murray J., *St. Robert Bellarmine on the indirect Power*, „Theological Studies”, 1948, nr 9.
- Palanque J.-R., *Catholiques libéraux et gallicans en France face au Concile du Vatican, 1867-1870*. Aix-en-Provence 1962.
- Pallavicino S., *Istoria del Concilio di Trento*. T. II. Roma 1833.
- Passaglia C., *Commentarius de Praerogativis beati Petri apostolorum principis*. Ratisbonae 1850.
- Passaglia C., *Della scomunia*. Firenze 1861.
- Passaglia C., *Dell' obbligo de Vescovo Romano e Pontefice Massimo di risiedere in Roma quantunque metropoli del Regno Italico, per Ernesto Filalete*. Firenze 1861.
- Passaglia C., *De Ecclesia Christi*. T. I-III. Ratisbonae 1853.
- Passaglia C., *Katolische Lehrvorträge*. Regensburg 1853.
- Passaglia C., *Pour la cause italienne aux évêques catholiques*. Paris 1861.
- Passaglia C., *La questione della Indipendenza ed unità d'Italia dinanzi al clero*. Firenze 1861.
- Passaglia C., *Pro Causa italica ad episcopos catholicos*. Firenze 1861.
- Perrone J., *Praelectiones theologicae*. T. I-II. Paris 1852.
- Perrone G., *Le Protestantisme et la règle de foi*. T. I-II. Paris 1854.
- Pius IX: *Bref du Souverain Pontife à l'Episcopat allemand*. [w:] G. Thils: *Primauté et infallibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie*. Leuven 1989.
- Pottmeyer H.J., *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*. Mainz 1975.
- Purcell E.S., *Life of Cardinal Manning, Archbishop of Westminster*. London 1896.
- Rommen H., *La Teoria del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suarez*. Madrid 1951.
- Roses Ch.H., *Ensayo sobre el pensamiento político del padre Juan de Mariana*. Santiago de Chile 1959.
- Rousseau O., *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Eglise*, „Irénikon”, 1956, nr 29.
- Ruiz Ibáñez J.J., Penzi M., „*Ius populi supra regem*”. *Concepciones y usos políticos del "pueblo" en la liga radical católica francesa (1580-1610)*, „Historia contemporánea”, 2004, nr 28.

- Salaverri J., *La Tradición valorada como fuente de la Revelación en el Concilio de Trento*, "Estudios eclesíasticos", 1946, nr 20.
- Schatz K., *Kirchengeschichte der Neuzeit*. T. II. Düsseldorf 2008.
- Schatz K., *Prymat papieski od początków do współczesności*. Kraków 2004.
- Schatz K., *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*. Kraków 2002.
- Schatz K., *Vaticanum I. 1869-1870*. T. I-III. Paderborn 1992-94.
- Schaufler H., *Carl Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologiegeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts*. Rom 1938.
- Schmid J., *Der Antichrist und die hemmende Macht*, "Theologische Quartalsschrift", 1949.
- Schmitt C., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin 1970.
- Schmitt C., *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*. [w:] Idem: *Teologia polityczne i inne pisma*. Kraków 2000.
- Schneider B., *Der Syllabus Pius IX und die deutschen Jesuiten*, „Archivum Historiae Pontificiae”, 1968, nr 6.
- Schneeman G., *Die Kanones und Bechlüsse des hochheiligen Oekumenischen und Allgemeinen Vatikanischen Concils*. Freiburg 1871.
- Schrader C., *Der Papst und die Modernen Ideen*. T.II. *Die Encyclica von 8. December 1864*. Wien 1865.
- Schrader C., *Der Papst und die Modernen Ideen*. T.V. *Der Heilige Stuhl und die Politik. Eine Abhandlung über den Souwarän, die Souveränität und die Unterthanen*. Wien 1867.
- Schrader C., *Pius IX als Papst und als Koenig*. Wien 1865.
- Schrader C., *Unitate Romana. Commentarius*. T. I-II. Friburgi 1862.
- Sobolewska B., Sobolewski M., *Mysł polityczna XIX i XX w. Liberalizm*. Warszawa 1978.
- Suarez F., *De antichristo, cujus nomen, et personam per calumniam et injuriam, falso protestantes Pontifici attribunt*. [w:] Idem: *Opera omnia*. T. XXIV. Parisiis 1859.
- Suarez F., *De Ecclesia y Pontifice*. Madrid 1967.
- Suarez F., *De Summi Pontificis supra temporales reges excellentia et potestate*. [w:] Idem: *Opera omnia*. T. XXIV. Parisiis 1859.
- Tessore D., *Gregorio VII: il monaco, l'uomo politico, il santo*. Città Nuova 2003.
- Topitsch E., *Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der 'politischen Theologie'*, „Wort und Wahrheit”, 1955, nr 10.
- Trilling W., *Der zweite Brief an die Thessalonicher*. Zürich-Einsiedeln-Köln 1980.
- Vargas-Machuca A., *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe segun Francisco Suarez*. Granada 1967.
- Villefranche J.-M., *Pius IX. Dzieje, życie, epoka*. Warszawa 2001.
- Walsh N., *John Baptist Franzelin*. B.m.w. 2009.

Wielomski A., *Kościół w cieniu gilotyny. Katolicyzm francuski wobec Rewolucji (1789-1815)*. Warszawa 2009.

Wielomski A., *Kościół wobec świata liberalnego. Prace Komisji Teologicznej przed otwarciem obrad Soboru Watykańskiego I*. [w:] J. Gmitruk, R. Krawczyk, T. Zacharuk (red.): *Bezpieczeństwo, edukacja, kultura i społeczeństwo. Księga Jubileuszowa Profesora Jerzego Kunikowskiego w 65. rocznicę urodzin*. Warszawa – Siedlce 2010.

Wilhelm J., Scannell T.B., *A Manual of Catholic Theology based on Scheeben's "Dogmatik"*. London 1909.

Winter E., *Der Josefismus*. Berlin 1962.

Wolfsgruber C., *Joseph Othmar Kardinal Rauscher, Fürstbischof von Wien. Sein Leben und Wirken*. Feiburg 1888.

Zillich J., *Febronius*. Halle 1906.