

JANUSZ KUCHARCZYK

Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne

KONCEPCJE WŁADZY W MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ JAKO MODELE PRZYWÓDZTWA W KOŚCIELE

Wstęp: Filozoficzne i teologiczne uwarunkowania koncepcji władzy

Czy chcemy czy nie, przywództwo, jego styl sprawowania, wzajemny stosunek przełożonych i podwładnych powiązany jest z filozofią. Różne typy przywództwa, mające zarówno swe historyczne przykłady, jak i funkcjonujące do dziś, również w środowiskach protestanckich, rozwijały się w kontekście różnych koncepcji filozoficznych. W dobie odrodzenia był to humanizm lub platonizm, obecny również w okresie odnowienia arystotelizmu od drugiej połowy XVI wieku, którego zwolennikiem był już Melanchton. I tej obecności w myśli chrześcijańskiej, a nie bezpośrednio koncepcjom Platona lub Arystotelesa chcemy się tu przyjrzeć.

Platońskie (odgórne) i arystotelesowskie (oddolne) rozumienie społeczności i władzy

Dwaj greccy myśliciele: Platon i Arystoteles, wyznaczają często dwa zasadniczo odmienne sposoby oglądu rzeczywistości, inaczej definiując tak dobro (etyka), jak i byt (ontologia), inną też stosując metodologię. Skutkiem tego są inne koncepcje polityczne. Oba te podejścia znajdujemy w głównych nurtach chrześcijaństwa, które pojawiły się w jego historii: prawosławiu, katolicyzmie i protestantyzmie, choć oczywiście w różnych proporcjach. Świadomie lub nie, również dzisiaj

ulegamy tym schematom, a w kwestii władzy koncepcje te są chyba najbardziej wyraziste. Oczywiście nie wyczerpują one wszystkich możliwości, pod pewnymi względami będąc sobie dość bliskie: obie odrzucają wszak naturalizm i relatywizm, uznając prawo naturalne i obiektywnie rozumiane prawdę i dobro. Artykuł ten jest próbą odwołania się do obu idei w opisie stylów przywództwa. Przyjrzymy się więc możliwym stylom przywództwa, potraktowanym schematycznie, a nie historycznie. Poniższy tekst należy, rzecz jasna, rozumieć jako zaproponowanie mniej lub bardziej arbitralnych definicji w analizie stylu przywództwa, a nie szczegółową analizę historycznego platonizmu lub arystotelizmu.

Przez platonizm zatem będziemy rozumieć taki system, który władzę traktuje jako wyznaczoną przez pewne idealne i transcendentne wzorce, te bowiem pozostając stałe i niezmiennie, stanowią cel, który powinien osiągnąć przywódca. Jest on więc niejako pośrednikiem między światem idealnym a ludźmi. Jednostkowe potrzeby są tu zatem podporządkowane całej społeczności, wszyscy jej członkowie mają obowiązek dostosowania się do owych ideałów, pełniąc wszak różne w niej funkcje. Rolą zaś przywódcy jest poddanie się owym wzorcom i urzeczywistnienie ich na tyle, na ile to tylko możliwe. To zatem system odgórny, w tym sensie, że dobro i sprawiedliwość definiowane są przez pozaświatowe odwieczne idee, w tradycji platonizmu żydowskiego (Filon) i chrześcijańskiego (Orygenes, Augustyn) ulokowane w Bogu.

Natomiast przez arystotelizm rozumiemy schemat również uznający pewne obiektywne wartości, ale bazujący na empirycznej analizie ustrojów politycznych, a w ontologii wychodzący z istnienia substancji jednostkowych. Jest to więc system w sensie metafizycznym oparty na naturze ludzkiej, na naturze i cechach konkretnych osób.

Władza w rzeczywistości natury i łaski

Drugą oś wprowadza w pełni chrześcijaństwo, choć oczywiście można jej elementy znaleźć wcześniej, gdy opisywano różne, właściwe i niewłaściwe typy władzy¹. Ale to Kościół, tworząc własny porządek administracyjny i uznając się za nowotestamentową kontynuację starotestamentowego ludu Bożego, stawia pytanie o związek między nim a władcami „tego świata”. Oprócz arystotelesowskiego i platońskiego rozumienia przywództwa ważny też jest zatem pogląd na wzajemne relacje między tym, co Augustyn nazywa państwem ziemskim, a państwem

¹ Na przykład sofisci, jak Antyfont czy Hippiasz, rozróżniają prawo i naturę; Platon negatywnie wartościuje demokrację; Arystoteles rozróżnia ustroje pozytywne (politeja, arystokracja, monarchia) i negatywne (demokracja, oligarchia, tyrania), tym samym sugerując, że nie każda władza ma taką samą legitymację lub wartość.

Bożym, czyli między porządkiem grzesznego społeczeństwa odrzucającego Boże prawa a ludem prowadzonym przez Boga. Z czasem pojawia się problem relacji państwa do Kościoła. Czy są one bliskie, zachodzi między nimi ciągłość, czy też są sobie obce, należąc do całkowicie odmiennych porządków? Pierwsze stanowisko (np. Tomasz z Akwinu) nie rozdziela tych obszarów bardzo drastycznie, rozróżniając je oczywiście, ale podkreślając ich bliski związek, i przyjmuje przynajmniej częściowo podobne kryteria. Drugie zaś rezygnuje ze wspólnej płaszczyzny, uznając je za odmienne co do pochodzenia, funkcji, sensu, formy i obszaru kompetencji władzy, nie unikając też wartościowania, tak że pojawia się między nimi napięcie, należą bowiem do dwóch różnych zupełnie światów: ziemskiego i Bożego (jak u Augustyna), a już w świecie chrześcijańskim — władzy świeckiej i kościelnej. Te stanowiska, które w ten czy inny sposób podkreślają jedność różnych porządków, proponuję nazwać monizmem, a te, które je rozróżniają i tak czy inaczej uznają dwoistość porządku ziemskiego i duchowego — dualizmem². Przyjrzymy się im bliżej, odnosząc się niżej także do tekstów.

Możliwe stanowiska

Te dwie osie podziału stylów przywództwa obecnych w tradycji chrześcijańskiej są niezależne od siebie, dając cztery możliwe kombinacje, których nazwy są tylko uproszczonymi etykietkami³, a nie dogłębnymi historycznymi analizami:

1. Platoniński monizm polityczny — uznanie, że celem wszelkiej władzy jest realizacja wiecznych ideałów. Jeśli każda władza powinna odbijać sferę idei, to wszelkie ośrodki władzy tworzą jeden spójny system, który łącznie wprowadza do społeczności odwieczny boski ład. Reprezentuje go np. Pseudo-Dionizy Areopagita (patrz niżej).

2. Platoniński dualizm polityczny — uznanie, że władza duchowa, jako oparta na łasce, jest doskonalsza niż pogańska, ziemska, która musi być skażona grzechem z powodu powszechnego upadku. Między światem grzechu, skażonej ludzkiej natury a sferą łaski istnieje przepaść. Celem władzy duchowej jest więc zwalczanie wartości świeckich, jeśli te stoją w opozycji wobec zasad przez nią głoszonych. Reprezentuje go Augustyn (patrz niżej).

3. Arystotelesowski monizm polityczny — uznanie, że wszelka władza służy realizacji ludzkiej natury, oczywiście w perspektywie wiary chrześcijańskiej. Między władzą świecką i duchową zachodzi silny związek, obie bowiem służą reali-

² Nie należy tego rozumieć ontologicznie, to tylko pewne dość arbitralnie przyjęte definicje mające bardzo ogólnie opisywać możliwe podejścia w rozumieniu władzy.

³ Opisują one wyłącznie oddolny lub odgórny porządek odwołujący się do konkretów (arystotelesowski) albo idei (platoński) oraz stosunek sfery duchowej, boskiej do ziemskiej, podkreślając ich jedność (w tym sensie monizm) lub odrębność (dualizm). Dotyczą tylko koncepcji władzy.

zacji i samodoskonaleniu się jednostek, w obliczu Boga podlegających prawu naturalnemu. Rolą władcy jest umożliwienie tego procesu. Reprezentuje go Tomasz z Akwinu (patrz niżej).

4. Arystotelesowski dualizm polityczny — uznanie, że dwie władze należą do innych, równoległych sfer. Ich domeny są całkowicie rozłączne, bez części wspólnej, opierają się na innych wartościach: duchowa na objawionych, a jej celem jest zbawienie duszy; świecka zaś — na naturalnych, dostępnych dla rozumu, bez objawienia oraz jego celu, tj. zbawienia. Władza świecka dba tylko o pomyślność obywateli. Reprezentuje go Marsyliusz z Padwy (patrz niżej).

Platoński monizm polityczny — Pseudo-Dionizy Areopagita

Zaliczamy tu takie odmiany szeroko rozumianego platonizmu (z neoplatonizmem włącznie), które akcentując typowe dla wszelkiej odmiany tej koncepcji ulokowanie podstawowych zasad rządzących rzeczywistością w sferze idealnej, podkreślają zarazem jedność rzeczywistości, a w omawianym kontekście struktur władzy, która ma umocowanie w sferze ponadnaturalnej, będąc przedłużeniem metafizycznej struktury kosmosu posiadającej również budowę hierarchiczną. To stanowisko w postaci w miarę pierwotnej, jeszcze nie do końca rozwiniętej, a zatem bardziej metafizycznej niż politycznej reprezentuje żyjący na przełomie V i VI wieku w Syrii Pseudo-Dionizy Areopagita jako autor *Hierarchii niebiańskiej* i *Hierarchii kościelnej*. Dla niego bowiem cała rzeczywistość jest wyrazem Bożej łaski, która jest wpisana w najgłębszą strukturę tak kosmosu, jak i Kościoła, tworząc hierarchie, których celem jest przenoszenie łaski ze sfery wyższej do niższej. Jak pisze, powołując się na C.S. Lewisa, Tomasz Stępień:

W tej „kosmicznej” perspektywie możemy dopiero zobaczyć hierarchię Aniołów oraz ludzi jako część wszechogarniającego ładu, w którym wszystko pochodzi od Boga i w Nim znajduje swój kres. Także każdy Anioł ma swoje miejsce i zadanie. Nie oznacza to jednak pomniejszenia czy wciśnięcia człowieka w jakieś twarde ramy, nie dające możliwości rozwoju. Każdy członek hierarchii może na swoim miejscu zrealizować siebie zgodnie z tym, kim jest, i osiągnąć najwyższe możliwe dla siebie szczęście. Dziś człowiek zapatrzony w teorię ewolucji chciałby widzieć siebie zawsze na szczycie — człowiek starożytny wiedział, że zawsze jest ktoś od niego wyższy, jeśli nie w samej społeczności ludzkiej, to w planie całego wszechświata. C.S. Lewis, mówiąc o wpływie Pseudo-Dionizego na myśl średniowieczną, napisał⁴: „Według myśli nowoczesnej, tj. ewolucyjnej, człowiek stoi na szczycie schodów, których początek ginie w mroku:

⁴ T. Stępień, *Przedmowa*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*. T 2. *Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*. Tłum. M. Dzielska. Kraków 1999, s. 16.

według średniowiecznej stoi on u podnóża schodów, których szczyt niewidoczny jest w świetle⁵.

Człowiek znajduje się na dole schodów prowadzących od nieba do tego pa-
dołu leż, którym jest ziemia. Dotyczy to tak struktury bytu, jak i władzy, która
ze swych niebieskich wyżyn spada do zwykłych śmiertelników, przynosząc im
oświecenie: „Hierarchia jest, jak ją rozumiem, świętym porządkiem i wiedzą, i ak-
tywnością upodabniającą się, na ile to możliwe, do Boskości i wznoszącą się w od-
powiedzi na oświecenia, które są jej przekazywane od samego Boga według wła-
snej miary”⁶.

Władza zatem pochodzi od Boga i to właśnie w niej On się objawia. „Każdy
element hierarchii jest więc miejscem objawienia się Boga”⁷. Czy mówiąc inaczej:
„To Bóg oczyszcza, oświeca i jednoczy poprzez hierarchiczny porządek wszystko,
co od Niego pochodzi”⁸. Tomasz Stępień kontynuuje:

Jednocześnie widzimy tutaj, że Pseudo-Dionizy przekracza platońskie rozróżnienie
tego, co inteligibilne, a co zmysłowe. Nie twierdzi on bowiem nigdzie, że świat ma-
terialny nie ma żadnej wartości. Materialne znaki i symbole właśnie przez to, że są
widzialnym obrazem prawdziwego świata, nabierają sensu, znaczenia i wartości⁹.

Ziemia jako obszar działania łaski zostaje uświęcona. Dotyczy to także hierar-
chii władzy aż po jej najniższe szczeble:

Wspólnym więc celem każdej hierarchii jest nieskończona miłość Boga i rzeczy bo-
skich, miłość, która tworzy święte dzieła, płynie z Boga i jednoczy z Bogiem, ale przede
wszystkim jest to całkowite i nieodwracalne odejście od wszystkiego, co tej miłości
przeciwnie; jest to wiedza o bytach, które rzeczywiście są, oglądanie i rozumienie świę-
tej prawdy, natchnione uczestnictwo, na miarę naszych zdolności, w jednokształtnej
doskonałości i w samym Jednym; radosne świętowanie boskiej kontemplacji, która syci
inteligibilnie i przeobstwia tych wszystkich, którzy się ku niej wznoszą¹⁰.

Rolą władzy jest zatem udoskonalanie jednostek, bycie pośrednikiem w prze-
pływie boskiego oświecenia na maluczkich. Przybiera ona wręcz nadnaturalny
kształt doskonałości.

Bez wątpienia więc, ci pierwsi przewodnicy naszej hierarchii, otrzymawszy pełnię
świętych darów od nadsubstancjalnej boskiej Zwierzchności, obdarzeni zostali na-
stępnie, w Jej boskiej dobroczynności, posłannictwem niesienia tych darów innym. Ci

⁵ C.S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Tłum. W. Ostrowski. Warszawa 1986, s. 58–59.

⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, III, 1. W: idem, *Pisma teologiczne*. T. 2, s. 59.

⁷ T. Stępień, *Przedmowa*, s. 21.

⁸ *Ibidem*, s. 22.

⁹ *Ibidem*, s. 42.

¹⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna*, I, 3. W: idem, *Pisma teologiczne*. T. 2, s. 119.

boscy mężowie posiadali bowiem gorące i szlachetne pragnienie wyniesienia w górę i przebóstwienia również i niżej stojących. I tak używając obrazów zmysłowych, przekazali nam rzeczy ponadniebiańskie; w różnaitości i wielości ukryli to, co jest doskonałą jednością; pod kształtami ludzkimi — rzeczy boskie; w formach materialnych — to, co niematerialne; podając boskie tajemnice na piśmie czy przekazując je ustnie, sprowadzili to, co ponadsubstancjalne, do naszego poziomu¹¹.

To instrument łaski i Bożej Prawdy, narzędzie działania Boga na życie wiernych. Wypełnianiu tego wzniesłego zadania ma służyć właśnie władza:

Stan hierarchów przeto posiada pełnię mocy udoskonalającej. W sposób szczególnie obdarzony jest przywilejem sprawowania najwyższych obrzędów hierarchicznych. On też objawia i tłumaczy święte nauki i stosowną miarą poucza o ich świętych właściwościach i mocach. Niosący światło stan kapłański prowadzi inicjowanych do oglądania boskich tajemnic sakramentalnych, dokonując tego jednak pod przewodnictwem natchnionych biskupów, w których obecności spełnia czynności swojego własnego urzędu¹².

Platoński dualizm polityczny — Augustyn z Hippony

Jeżeli zdecydowanie rozróżniamy dwie władze: świecką, naturalną i duchową, boską, to na gruncie platońskim musi to oznaczać, że tylko ta druga jest prawdziwa, również w kontekście tworzenia państwa. Państwo ziemskie, które powstało w wyniku naturalnych potrzeb narodów, a nie boskich wzorców moralnych i społecznych, musi być z gruntu złe. Pogański sposób życia wraz ze swoją religijnością, duchowością i filozofią w tradycji wschodniej zostaje włączony w system wiary chrześcijańskiej, na Zachodzie zaś dochodzi do mocnego ich przeciwstawienia. Stanowisko to zajmuje rzymski filozof i teolog Augustyn z Hippony (354–430), który rozróżnia dwa przeciwne systemy: państwo Boże i państwo ziemskie, których cele są doskonale przeciwne. Jedno realizuje zamiary Boga, drugie im się przeciwstawia. Oczywiście nie pokrywają się one całkowicie z Kościołem i państwem świeckim. Ale każda społeczność, która oddala się od praw Bożych, staje się częścią państwa ziemskiego. Kościół ma prawo narzucać swoją wizję świata państwu świeckiemu, aby nie stoczyło się ono w stronę państwa ziemskiego. We wzajemnych relacjach obu sił nie ma miejsca na kompromis, ale jest walka o dominację, nic jest neutralne ani wspólne:

Królestwo śmierci zaś do tego stopnia zdobyło władzę nad ludźmi, że z tytułu zasłużonej kary straciłoby wszystkich także w przepaść powtórnej, nie mającej końca śmierci,

¹¹ *Ibidem*, I, 5, s. 121.

¹² *Ibidem*, V, 6, s. 170.

gdyby niezasłużona łaska Boża nie uwolniła niektórych od tego. Stąd się też stało, że choć żyje na świecie tyle tak wielkich narodów, mających różne zwyczaje i obyczaje tudzież odznaczających się ogromną różnorodnością języków, broni i odzieży, to wytworzyły się pośród nich nie więcej jak dwie odmiany ludzkiej społeczności, które, stosując się do naszych Pism, możemy słusznie nazywać dwoma państwami. Jedno z nich jest, naturalnie, państwem ludzi chcących żyć podług ciała, drugie państwem ludzi chcących żyć podług ducha. Każde z nich pragnie żyć w odpowiednim dla siebie pokoju; i istotnie żyje w takim pokoju, kiedy osiąga to, czego pożąda¹³.

W swoim słynnym zdaniu siły, które powołały do istnienia oba państwa, Augustyn definiuje tak:

Dwie miłości więc powołały dwa państwa: miłość własna, posunięta aż do pogardy Boga, powołała państwo ziemskie; miłość Boga zaś posunięta aż do pogardzenia sobą, powołała państwo niebieskie. Pierwsze szuka chwały w sobie, drugie w Panu. Bo pierwsze pragnie ją zdobyć u ludzi, dla drugiego zaś najwyższą chwałą jest świadek jego sumienia, Bóg. Tamto w chwale własnej podnosi głowę; to mówi do swojego Boga: „Ty jesteś chwałą moją i Ty podnosisz głowę moją”. Tamto w osobach władców swych lub w ujarzmionych przez siebie narodach opanowane jest przez żądzę panowania; w tym wszyscy służą sobie w miłości wzajemnej: przełożeni sprawując pieczę, a poddani okazując posłuch. Tamto miłuje moc swoją w swych możnych, to powiada do Boga swego: „Będę Cię miłowało, Panie, mocy moja!”. Dlatego też w ziemskim państwie mędrcy jego, żyjący według zasad ludzkich, zabiegają o dobra swego ciała albo swego ducha, albo tych dwojga; ci zaś, co mogli poznać Boga, „nie złożyli Mu jako Bogu czci ani dziękczynienia i zaćmione zostało ich bezrozumne serce”¹⁴.

Arystotelesowski monizm polityczny — Tomasz z Akwinu

Drugie stanowisko, łącząc perspektywę chrześcijańską oraz świecką, próbuje wszelką władzę ująć z obu perspektyw naraz, zawsze skupiając się na jednostce, która bierze na siebie rolę przywódczą, a ta pozostaje funkcją bycia człowiekiem, który musi podejmować decyzje etyczne i brać odpowiedzialność za społeczność, którą rządzi. Metafizyka władzy, hierarchiczna w poprzednim stanowisku, ulega spłaszczeniu, oczywiście pewna hierarchia zostaje zachowana, ale jej podmiotem pozostaje jednostka, która żyje w zgodzie ze swoją strukturą i właściwościami. A zatem życie polityczne według włoskiego dominikanina Tomasza z Akwinu (1225–1274), typowego przedstawiciela tego stanowiska, a zarazem najwybitniejszego średniowiecznego scholastyka — wyrasta wprost z natury ludzkiej. Porównuje je on do zjawisk naturalnych:

¹³ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, 14, 1. T. 2. Warszawa 2003, s. 174–175.

¹⁴ *Ibidem*, 14, 28, s. 236–237.

Podobnie jak działania w przyrodzie pochodzą z sił naturalnych, tak czynności ludzkie mają źródło w woli człowieka. Otóż w przyrodzie byty doskonalsze skłaniają do działania byty mniej doskonałe. Dlatego również w świecie ludzkim przełożeni swą wolą winni pobudzać podwładnych do działania na podstawie władzy ustanowionej przez Boga. Pobudzać zaś do działania przez rozum i wolę znaczy rozkazywać. Z tego względu w wyniku samego porządku naturalnego, ustanowionego przez Boga w przyrodzie, byty mniej doskonałe z konieczności poddają się oddziaływaniu bytów doskonalszych. Podobnie w świecie ludzkim na podstawie prawa naturalnego i Bożego podwładni winni okazywać posłuszeństwo przełożonym¹⁵.

Zdarzają się też porównania do okrętów, Akwinata zaś, wykorzystując ów stary motyw, interpretuje go dość dosłownie i skrupulatnie szuka analogii władzy do wprowadzania czegoś w ruch w sensie fizycznym:

Piastującym jakąś godność przysługuje władza nad podwładnymi. Sprawować zaś władzę, znaczy kierować podwładnych do właściwego celu, np. sternik panuje nad okrętem, gdy wprowadza go do portu. Ten zaś, kto wprowadza coś w ruch, posiada nad tym pewną moc. A więc w osobie piastującej jakąś godność należy uznać jej stanowisko wobec innych oraz prawo rządzenia. Z tych powodów zwierzchnika należy odpowiednio szanować; poważanie zaś polega między innymi na pewnej uległości wyrażanej posłuszeństwem dla zarządzeń i na wykonywaniu powierzonych obowiązków w zamian za otrzymane dobrodziejstwa¹⁶.

Nigdy nie oddziela on owej naturalistycznej, pragmatycznej perspektywy od teologicznej, a zatem normatywnej, chociaż czasami zdają się one pozostawać w pewnym napięciu, jak ujmuje to Mateusz Matyszkowicz we wstępie do Tomaszowego dzieła:

Część poświęcona metafizyce władzy opiera się na koncepcji antropologicznej, zgodnie z którą, życie w społeczności jest stanem naturalnym dla człowieka. Zostaje to umieszczone w metafizycznym kontekście jedności rządów we wszechświecie. Pojawia się tu oczywiście nawiązanie teologiczne, ale ma ono charakter ściśle filozoficzny. Koncepcja Boga jako Rządcy Wszechświata przywoływana jest tu jako oczywistość ilustrująca obserwowalny porządek. Można zauważyć obecność w tej wizji pewnego niepokoju, świadomości ułomnego stanu natury, ale przedstawiona jest ona z użyciem prostych praw metafizycznych, nawiązujących do opozycji jedność — wielość. [...] Metafizyka staje się nagle niewystarczająca wobec złożoności świata. [...] Autor zdaje się nabierać przekonania, że sama koncepcja ustroju wyprowadzonego z wizji metafizycznej jest czystym abstraktem, który nie przekłada się na rzeczywistość. W nowej

¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*. Seria Tomistyczna Biblioteki Polskiej 16. London 1972. Tłum. F.W. Bednarski (*Summa teologiczna* [dalej *S. th.*], II-II, 104, 1), 2-2, q. 101-122.

¹⁶ *S. th.* II-II, 102, 2.

perspektywie zaś dobry władca jest kimś, kto zdaje sobie sprawę z własnego miejsca w rzeczywistości i przypisanego mu celu¹⁷.

Zadaniem przywództwa zarówno świeckiego, jak i kościelnego jest dbanie o dobro wspólne, co musi się łączyć z opanowaniem własnych namiętności, a obrotu stają się okazją do głębokiej refleksji nad opisem przywództwa jako próby dla osoby piastującej dane stanowisko:

Dla św. Tomasza władza jest interesującym fenomenem psychologicznym, czasem próby, w którym presja na jednostkę jest wyjątkowo silna. Władza jest czymś, co jednostka przeżywa i czego doświadcza. Ujawniają się wtedy wszystkie te cechy człowieka, które wcześniej albo pozostawały w ukryciu, albo nie były aż tak dokuczliwe. Przypomnijmy sobie teraz ewangeliczną zasadę, zgodnie z którą ten, kto nie dochowuje wierności w małej rzeczy, nie dochowa jej i w dużej. W *De regno* odnajdujemy podobny trop. Te wady, które objawiają się w życiu codziennym, nie-królewskim, w czasie sprawowania władzy nasilają się. Władzę można więc pojąć jako czas ostatecznej próby człowieka — ostatecznej to znaczy skrajnej, zgodnie z przywołaną również w paragrafie 10.5 sentencją Biosa: bycie na czele pokazuje, jakim jest się mężem. [...] Obraz władzy jako burzy, która ma miejsce we władcy, w zestawieniu z metafizyką jedności, jaka pojawia się w *De regno*, prowadzi do paradoksalnych konstatacji. Największe dobrodziejstwo, jakim jest jedność wspólnoty, która ma swoje źródło w niepodzielności ośrodka władzy, staje się jednocześnie największym zagrożeniem. Im większa jedność władzy, tym większa jej moc. Zarazem, skoro władza jest burzą w umyśle króla, to im może on więcej, tym bardziej jest narażony na ryzyko deprawacji¹⁸.

Spoiwem łączącym społeczeństwo, etyczną podstawą dla sprawowania władzy, są cnoty związane ze sprawiedliwością. Cześć wobec Boga łączy się ze czią wobec przywódców:

Z różnych względów człowiek jest zobowiązany do otaczania czią ludzi, a mianowicie ze względu na nierówność stanowisk lub na różne dobrodziejstwa, otrzymywane od ludzi. Pan Bóg zaś godny jest najwyższej czi z obu tych względów — ponieważ jest Istotą Najwyższą i źródłem naszego bytu oraz źródłem wszelkiej władzy. Drugie zaś miejsce po Bogu zajmują rodzice i Ojczyzna, gdyż z nich się rodzimy, a w niej się wychowujemy. A więc, po zobowiązaniu w stosunku do Boga, człowiek ma największe zobowiązania wobec rodziców i Ojczyzny. Podobnie zatem jak cnota religijności doskonalili nas w okazywaniu czi Bogu, pietyzm ma usprawnić nas w oddawaniu czi rodzicom i Ojczyźnie; cześć należna rodzicom powinna objąć również i innych krewnych ze względu na pochodzenie od wspólnych przodków — jak to podkreśla Filozof.

¹⁷ Św. Tomasz, *O królowaniu*. Tłum. i komentarz M. Matyszkowicz. Kraków 2009. Za: <http://www.iphils.uj.edu.pl/m.kuninski/Sw.%20Tomasz%20O%20krolowaniu%20r.I.pdf> [dostęp 26.08.2014].

¹⁸ *Ibidem*.

Cześć dla Ojczyzny zaś, to cześć należna współrodakom i tym wszystkim, którzy są przyjaciółmi naszej Ojczyzny. Tak więc pietyzm odnosi się do tych właśnie osób¹⁹.

Arystotelesowski dualizm polityczny— Marsyliusz z Padwy

Tomasza kosztowało wiele wysiłku, by w jednej koncepcji ująć perspektywę świecką i duchową, połączyć arystotelizm z chrześcijańską etyką i eschatologią. Awerrościści łańcący, kontynuatorzy myśli arabskiego filozofa Awerroesa (Ibn Ruszd), uznali ten wysiłek za zbędny: w domenie filozofii ich zdaniem liczy się tylko Stagiryta. Dla ich włoskiego przedstawiciela, Marsyliusza z Padwy (ok. 1277-1343), zasady rządzące władzą doczesną i duchową są z gruntu odmienne. Nie mają one ze sobą nic wspólnego ani co do pochodzenia, ani sensu lub struktury. W przeciwieństwie wszak do dualizmu platońskiego obie są dobre, o ile jednak pozostają w wyznaczonych dla siebie sferach i nie wychodzą poza obszar swej kompetencji. Tak naprawdę jedyną władzą *sensu stricto* jest władza świecka, gdyż tylko ona dysponuje środkami przymusu. Jej zadaniem jest zapewnienie dobrostanu obywatelom, nie ich zbawienie. Zadaniem władz duchowych jest dbanie jedynie o zbawienie i rozwój moralny, bez możliwości przymuszania ludzi do czegokolwiek. W obu przypadkach jest demokratyczna, ponieważ reprezentuje wspólnotę. Jak pisze Władysław Seńko we wstępie do Marsyliuszowego *Obrońcy pokoju*:

Kościół powszechny jest nieomylny, ponieważ jest depozytariuszem prawd wiary. Prawdy te zawarte są jedynie w kanonach Pisma Świętego, a jedynym autorytetem uprawnionym do ich tłumaczenia i wyjaśniania są wszyscy wierzący — *universitas fidelium*, podobnie jak jedynym autorytetem w sprawach cywilnych są wszyscy obywatele — *universitas civium*. Tę powszechną społeczność wiernych reprezentuje właśnie sobór generalny, który precyzuje artykuły wiary, rozstrzyga wątpliwości przy ich interpretacji i pełni rolę najwyższego autorytetu w tej dziedzinie, gwarantując tym samym jedność Kościoła. W soborze uczestniczyć mogą wszyscy wierzący i wszyscy kapłani, a więc zarówno laicy, jak i duchowni, powoływani przez świeckiego prawodawcę, którego Marsyliusz określa terminem wierzącego świeckiego prawodawcy (*fidelis legislator humanus*). Prawodawca ten zwołuje sobór, dba o porządek obrad i zapewnia skuteczność jego decyzjom (wybiera też kandydatów [...]). Gwarantuje on również, że uchwały soboru będą przestrzegane dzięki temu, że dysponuje on władzą stosującą przymus i nakładającą sankcje karne na tych, którzy nie zechcą się podporządkować decyzjom soboru. Tego rodzaju władza może być tylko świecka (duchowni bowiem nie mogą stosować przymusu) i musi być jedyna. Dlatego sobór pozostaje zawsze w zasięgu autorytetu i władzy wierzącego (ale świeckiego) prawodawcy. Marsyliusz na-

¹⁹ S. *th.* II–II, 101, 1.

zywa go najwyższym świeckim wierzącym prawodawcą (*supremus fidelis legislator humanus*) lub wierzącym świeckim prawodawcą, który nie ma już nad sobą zwierzchnika (*fidelis legislatore humanus superiore carens*). Jest nim oczywiście cesarz, a nie papież²⁰.

Przy czym jego definicja obywatela brzmi tak: „Obywatelem nazywam tego, kto uczestniczy we wspólnocie cywilnej, biorąc udział w rządach albo w charakterze doradcy, albo sędziego, stosownie do zajmowanej pozycji społecznej”²¹. Wyraźnie odgranicza zakres obowiązywania praw stanowionych i Bożych, te drugie wykluczając ze sfery publicznej:

Marsyliusz głosi, że władca musi rządzić wedle prawa stanowionego i nie może czynić niczego poza tym, co one przepisują, bez zgody ogółu obywateli lub prawodawcy, ponieważ od nich czerpie on cały autorytet. [...] Prawa ludzkie nie wymagają dodatkowego usankcjonowania prawami boskimi lub prawami natury, chociaż nie są one oczywiście z nimi sprzeczne ani im przeciwne. Nie świadczy to bynajmniej o niższości prawa boskiego w stosunku do prawa ludzkiego, lecz wskazuje na to, że każde z nich odnosi się do innej rzeczywistości²².

Ostatecznie jego system zakłada pełne rozdzielenie porządku władzy świeckiej i duchowej, co u niego oznacza:

— krytykę dotychczasowych instytucji kościelnych i wypracowanie pozytywnej eklezjologii,

— zlikwidowanie politycznej, czyli doczesnej władzy kleru — brak własności prywatnej kleru!,

— przyznanie duchownym jedynie roli nauczycieli i ekspertów w dziedzinie wiary i moralności²³,

— powierzenie soborowi powszechnemu wszystkich spraw dotyczących wiary i moralności i zlecenie cesarzowi prawa do wyegzekwowania uchwał soboru oraz zastosowania sankcji wobec opornych i heretyków²⁴.

Platoński monizm polityczny obecnie

To stanowisko jest oczywiście dzisiaj obecne w dużej części tradycji bizantyjsko-prawosławnej, jednak można je czasem dostrzec także w chrześcijaństwie zachodnim: niekiedy w katolicyzmie, na pewno w luteranizmie (wszak taki charakter ma na przykład wyrosły na jego gruncie heglizm, pojawiał się tam również w dobie III Rzeszy), również we wspólnotach typu ewangelikalnego, zwłaszcza

²⁰ W. Seńko, *Wstęp*. W: Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*. Kęty 2006, s. 19.

²¹ Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, I, 12, 4, s. 23.

²² *Ibidem*, s. 25.

²³ *Ibidem*, s. 29.

²⁴ *Ibidem*, s. 30.

zaś w środowisku pentekostalno-charyzmatycznym. Pojawia się ono wraz z uznaniem odgórną hierarchii koniecznej do przekazania łaski wiernym, jeśli łączy się też z uległą postawą wobec władzy świeckiej jako pochodzącej od Stwórcy. W obu przypadkach podkreśla się konieczność zachowania porządku i szacunku wobec autorytetu. Oczywiście w protestantyzmie nigdy nie wprost, uznaje on wszak tylko jednego pośrednika, Chrystusa. Trudno jednak zaprzeczyć, że zdarzają się w nim, i to nierzadko, przypadki klerykalizmu. Przywództwo polegałoby tu na przelaniu do życia duchowego i umysłowego ludzi otrzymanej z góry łaski, prawdy i oświecenia, wprowadza ono pewien porządek i jasno określoną odpowiedzialność. Styl ten może być dość skuteczny, lecz sprzeczny z duchem protestantyzmu.

Platoński dualizm polityczny obecnie

To stanowisko pojawia się zawsze w przypadku ostrego konfliktu wartości duchowych i świeckich, połączonego z negatywnym wartościowaniem tych drugich i tendencją do narzucania ideałów uznanych za wieczne i niezienne tym, którzy ich za takie nie uznają. Występowało w katolicyzmie średniowiecznym, nieobce też było protestantyzmowi, zwłaszcza tradycji kalwińsko-purytańskiej. Na pewno odnajdujemy je wśród chrześcijan zaangażowanych w wojnę kulturową, zwalczających aborcję, związki homoseksualne, eutanazję, pornografię, prostytutkę, narkotyki itp. łatwo tu oczywiście o przesadę, nadużycia i agresję lub pogardę wobec innych, z drugiej jednak strony warto pamiętać, że to właśnie taka, inspirowana myślą Augustyna postawa przyświecała przynajmniej niektórym przeciwnikom nazizmu, do których należał na przykład katolicki myśliciel i publicysta Dietrich von Hildebrand, który w jej imię nie milczał — przeciwnie do większości bardziej ugodowo nastawionych chrześcijan — w obliczu narastającego nazizmu, narażając się na utratę życia.

Arystotelesowski monizm polityczny obecnie

To stanowisko nie jest łatwe do uchwycenia, ale wydaje się, że to ono dominuje jako najbardziej zgodne ze zdrowym rozsądkiem. Wymagamy wszak moralności i troski o wartości od przywódcy świeckiego, dopuszczamy zaś przymus i instrumenty nacisku ze strony władzy duchowej, w ten sposób zamazując granice między nimi. Różnica między naturą a łaską staje się mało istotna, a indywidualizm i pragmatyzm, typowe dla naszej kultury, skłaniają nas ku niemu. Nie zauważamy powszechności tej koncepcji, ponieważ dla kultury zachodniej jest tak oczywista, wyrazista staje się dopiero z perspektywy innych kultur, gdzie jest zdecydowanie

rzadsza. Nie znaczy to jednak, że jest to rozwiązanie idealne. Z całą pewnością oba te rodzaje władzy odwołują się do tych samych narzędzi. Ale czy od władzy świeckiej można wymagać tego samego, co od duchowej? To nie musi oznaczać naiwności, Tomasz przecież był świadom słabości władcy, a jednak mówi o nim w języku moralności, nie oddzielając wyraźnie sfery świeckiej i duchowej. Wydaje się jednak niepozbowione sprzeczności i niekonsekwentne, by nie powiedzieć: utopijne, często też może być zasłoną dla obłudy i podwójnej moralności. Jest ono jednak ciągle typowe dla katolicyzmu, współgra bowiem z jego wizją człowieka, natury i łaski — nie ma tu radykalnego ich oddzielenia. Społeczeństwo powinno realizować cnoty przynależne każdej grupie, a państwo uznawać wartości wiary, współpracując z Kościołem i tworząc jeden system oparty na prawie naturalnym i indywidualnym zbawieniu. Jednakże system ten może działać w społeczeństwie homogenicznym, gdzie panuje jedna religia i kultura. Katolicyzm rozwinął się w takim właśnie otoczeniu. Dzisiaj jednak często skazany jest na konflikt: monizm polityczny zostaje zastąpiony dualizmem politycznym, sfery wartości świeckich i duchowych rozchodzą się. Kościół, jeżeli chce zachować dominację, musi przyjąć charakter augustyński, język konfliktu dwóch państw, ale takie oddzielenie sfery natury i łaski prowadzi go raczej do protestanckiej niż katolickiej antropologii, jeżeli zaś chce zachować oddolny charakter arystotelesowski, musi zrezygnować z wpływu na politykę, co też jest wbrew tradycji katolickiej. Postawa ta jednak nie jest rzadka w protestantyzmie, pojawia się w społeczeństwach kulturowo jednorodnych, często takim środowiskiem staje się baptyzm lub ewangelikalizm w rejonach Stanów Zjednoczonych zdominowanych przez te wyznania.

Arystotelesowski dualizm polityczny obecnie

To stanowisko w wielu różnych, mniej lub bardziej czystych formach w dużym stopniu przejęła Reformacja. Dualizm Lutera wbrew jego własnym deklaracjom jest bliższy Marsyliusza niż Augustyna, gdyż typowa jest raczej dla niego przewaga władzy świeckiej nad duchową (cezaropapizm), tak charakterystyczna dla tradycji luteranckiej. Z tego powodu luteranizm jednak może przechodzić w platoński monizm, również akcentujący przewagę władzy świeckiej. Tak było we wspomnianym przykładzie heglizmu i czasów III Rzeszy, wobec czego wyrazem sprzeciwu była neoortodoksja protestanckich teologów: Karola Bartha i Dietricha Bonhoeffera, niewątpliwie reprezentująca to czwarte omawiane stanowisko. Arystotelesowski dualizm, nawiązujący do typowego dla Marsyliusza oddzielenia Kościoła od panowania i jakiegokolwiek związku z władzą świecką, pojawia się u anabaptystów. Tu jednak zamiast poddania się władzy świeckiej nastąpiła izolacja. Przełamaniem jej miało być stanowisko baptystyczne: zachowanie oddzielno-

ści tych władz, ale bez izolacji. W praktyce jednak zdarzało się różnie, jakkolwiek w swej istocie baptyzm pozostaje przedstawicielem tego właśnie stanowiska. Czy jest ono idealne? Na pewno nie. Władza duchowa nie może być zupełnie inna od władzy świeckiej, o tyle system ten wydaje się naiwny. Z drugiej strony całkowite upodobnienie się do siebie obu rodzajów władzy musi prowadzić do zanegowania sensu Ewangelii. Wiara nie może być wymuszana, musi być domeną łaski, nie prawa. Choć oczywiście można tu zajmować różne stanowiska.

The Concept of Authority in the Christian Thought and Models of Church Leadership

A b s t r a c t

This article analyzes the concepts of power and authority in the thought of Pseudo-Dionysius, Augustine, Aquinas, and Marsylus of Padua as examples of possible types of leadership in modern church and society. These paradigms are considered from two perspectives: one is a Platonic and the other is an Aristotelic understanding of authority. In the second part the author compares philosophical concepts of power with some contemporary approaches to church leadership.