

Piotr Musiewicz

Ruch oksfordzki (1833–1845)

Myśl polityczna przywódców
ruchu oksfordzkiego



Akademia Ignatianum ♦ Wydawnictwo WAM
Kraków 2015

Spis treści

Od Autora	9
Wstęp	11
ROZDZIAŁ 1	
Koncepcje stosunków państwo–Kościół	17
1.1. Wprowadzenie w problematykę relacji między państwem a Kościołem w historii myśli politycznej	17
1.2. Władza eklezjalna i władza polityczna w ujęciu traktarian. Natura, pochodzenie i obowiązki	26
1.2.1. Święte prawa biskupów	32
1.2.2. Boskie uprawnienia królów?	40
1.2.3. Doktryna posłuszeństwa władcy	47
1.2.4. Najważniejszy obowiązek władcy	55
1.3. Główne problemy relacji państwo–Kościół w ujęciu traktarian	63
1.3.1. Problem prymatu legislacyjnego	63
1.3.1.1. Zewnętrzna zasada korygująca normy ustanawiane przez władzę polityczną	64
1.3.1.2. Wpływ władcy świeckiego na doktrynę i normy ustalane przez Kościół	67
1.3.2. Problem nominacji biskupów	71
1.3.3. Problem władzy jurysdykcyjnej	77
1.4. Traktariański model relacji państwo–Kościół	88
1.4.1. Problem wolności jednostki	88
1.4.2. Napięcie między monizmem a dualizmem	93
1.4.3. Rozdział Kościoła od państwa jako „samobójstwo dla państwa”	95
1.4.4. Supremacja Kościoła	100

ROZDZIAŁ 2

Znaczenie refleksji przywódców ruchu oksfordzkiego dla historii myśli politycznej	113
---	-----

2.1. Traktarianizm jako ruch krytyczny wobec erastianizmu	113
2.1.1. Wobec koncepcji Thomasa Erastusa	114
2.1.2. Wobec erastianizmu Hookera	120
2.1.3. Wobec erastianizmu Hobbesa	130
2.1.4. Wobec erastianizmu liberalnego	135
2.1.4.1. Erastianizm wigowski	135
2.1.4.2. Liberalne źródła erastianizmu wigowskiego	138
2.2. Znaczenie ruchu oksfordzkiego dla tradycji konserwatywnej	145
2.2.1. Ruch oksfordzki jako ruch konserwatywny	145
2.2.2. Ruch oksfordzki a torysi i partia konserwatywna	154
2.2.3. Miejsce ruchu oksfordzkiego w brytyjskiej myśli konserwatywnej	159

ZAKOŃCZENIE:

Dziedzictwo polityczne przywódców ruchu oksfordzkiego	179
---	-----

APENDYKS

Wiara a rozum. Refleksja filozoficzno-teologiczna przywódców ruchu oksfordzkiego	191
3.1. Kontrowersja deistyczna	192
3.1.1. Religia naturalna a religia objawiona w ujęciach deistów	192
3.1.2. Josepha Butlera krytyka deizmu	196
3.1.3. Josepha Butlera argumenty na rzecz Objawienia	199
3.1.4. Deizm a latytudynaryzm	203
3.2. John Keble jako twórca traktariańskiego etosu	206
3.3. Traktariańskie ujęcie problemu wiara a rozum na przykładzie koncepcji Johna Henry'ego Newmana	211
3.3.1. Podstawowe kategorie filozoficzne	211

3.3.2. Zasady intelektualne a zasady moralne ludzkiej natury	215
3.3.3. Rozum eksplikatywny a rozum implikatywny	218
3.3.4. Ukryte racje	221
3.3.5. Wiara i rozum „religijny”	224
3.3.6. Sądy religijne i sądy świeckie jako aspekty wiary	227
3.3.7. Nieformalne uzasadnienie przeświadczenia	229
3.3.8. Dowody na rzecz Objawienia	235
3.3.9. Sumienie, religia naturalna i religia objawiona	237
3.3.10. Koncepcje ariańskie jako źródło „zasady racjonalistycznej”	241
3.3.11. Warunki poszukiwań filozoficznych	245
3.3.12. Filozoficzne uzasadnienie sprzeciwu wobec sekularyzacji uniwersytetów	247
3.3.13. Podstawowa więź społeczna: wiedza czy religia?	256
3.4. Newman wobec (wybranych) koncepcji brytyjskich empirystów	259
3.4.1. Newman a Locke	260
3.4.2. Newman a Hume	262
3.4.3. Newman a Bentham	268
Bibliografia	271
Indeks osób	285
Summary	291

Od Autora

Podstawą niniejszego tomu poświęconego myśli politycznej przywódców ruchu oksfordzkiego jest rozprawa doktorska, napisana dzięki grantowi badawczemu Narodowego Centrum Nauki oraz stypendium doktoranckiemu Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Szczególne podziękowania pragnę wyrazić mojemu promotorowi Profesorowi Bogdanowi Szlachcie za wieloletnią, troskliwą opiekę naukową, życzliwość i cierpliwą lekturę przygotowywanej rozprawy, której towarzyszyły wartościowe uwagi dające kolejne impulsy do pracy.

Wyrazy wdzięczności kieruję także pod adresem recenzentów rozprawy, Pana Profesora Arkadego Rzegockiego z Uniwersytetu Jagiellońskiego i Pana Profesora Mirosława Sadowskiego z Uniwersytetu Wrocławskiego, za rzeczowe opinie i cenne uwagi, przyczyniające się do uzupełnienia niektórych wątków pracy.

Dziękuję ks. Williamowi Davage'owi – za serdeczne przyjęcie w oksfordzkim Pusey House i udostępnienie materiałów źródłowych, zgromadzeniu International Centre of Newman Friends – za umożliwienie mi pobytu w Littlemore i udzielone wsparcie oraz Żonie – za cierpliwość i zachętę do pracy.

Wydanie tomu zawdzięczam natomiast Wydziałowi Pedagogicznemu Akademii Ignatianum i Wydawnictwu Ignatianum, którym również serdecznie dziękuję.

Wstęp

Przedmiotem niniejszego tomu jest myśl polityczna przywódców ruchu oksfordzkiego z lat 1833–1845. Uczestnicy ruchu protestowali zwłaszcza przeciwko osłabieniu znaczenia Kościoła w życiu społecznym i politycznym oraz polityce zwierzchności parlamentu wobec niego. Odwołując się do dziedzictwa myśli starożytnej i średnio-wiecznej (szczególnie Ojców Kościoła) oraz zasad odczytywanych z Objawienia, postulowali oni „odnowienie” Kościoła i modyfikację erastiańskich relacji państwo–Kościół. Zasadniczym aspektem ich myśli politycznej były więc rozważania dotyczące relacji państwo–Kościół.

Należy jednak zaznaczyć, że przywódcy ruchu oksfordzkiego nie byli myślicielami politycznymi *sensu stricto*, skoro żaden z nich nie pozostawił dzieła w całości poświęconego tematyce politycznej, a niektórzy podkreślali, że brakuje im wiedzy o sprawach politycznych. Byli oni jednak myślicielami politycznymi w tym sensie, że podejmowali problemy organizacyjne i doktrynalne Kościoła jako ciała politycznego, opisywali jego relacje do państwa (faktyczne i „idealne”) oraz eksponowali znaczenie norm moralnych i religijnych jako fundamentów porządku społecznego i politycznego¹.

Wprowadzenie historyczne do rozważań nad myślą polityczną przywódców ruchu oksfordzkiego, opisujące historię polityczną Anglii XVI–XIX wieku, uwzględniającą szczególnie problem relacji między państwem a Kościołem, jak i sam przebieg ruchu oksfordzkiego zawarte zostały w monografii *Ruch oksfordzki (1833–1845). Historia ruchu oksfordzkiego na tle nowożytnych relacji Państwo–Kościół w Anglii*. Wprowadzenie takie wydaje się konieczne do zrozumienia nie tylko przyczyn zawiązania ruchu oksfordzkiego, ale i

¹ C. Brinton, *English Political Thought in the 19th Century*, New York 1962, s. 148.

prezentowanej w niniejszym tomie grupy argumentów „historyczno-konstytucyjnych”, po które sięgali traktarianie dla uzasadnienia swojej „antyerastiańskiej” wizji stosunków państwo–Kościół. Rozważania zawarte we wspomnianej monografii przedstawiły też analizę niektórych wątków myśli politycznej podejmowanej przez traktarian w omawianym okresie. Znajomość powyższych wątków wydaje się potrzebna do zrozumienia zagadnień poruszanych w niniejszej monografii.

Prezentacja myśli politycznej traktarian zostanie tutaj zaprezentowana po omówieniu teoretycznych modeli określających relację Kościoła do państwa. Próba wpisania ich stanowiska w jeden z tych modeli (dualistyczny, cesaropapistyczny, papalistyczny) okazuje się bowiem problematyczna, a to z uwagi na wielotorowość ich myślenia; wydaje się, że ich koncepcja pasuje w różnej mierze do każdego z nich. Pewne jest jednak, że stanowisko przywódców ruchu oksfordzkiego pozostawało zasadniczo krytyczne wobec koncepcji erastiańskich (oraz liberalno-erastiańskich), z którymi zostało również zestawione (m.in. ze stanowiskiem Richarda Hookera, Johna Seldena i Thomasa Hobbesa); zestawienie to pozwoli lepiej ukazać znaczenie argumentów traktarian w historii myśli politycznej. Na koniec wpisano refleksję Newmana, Keble’a, Puseya i Froude’a do tradycji konserwatywnej, przedstawiając ich uwagi pozwalające na taką klasyfikację (w tym uwagi krytyczne wobec liberalizmu); warto zaznaczyć, że choć występowali oni, podobnie jak Edmund Burke, przeciwko projektom oświeceniowym i przemianom rewolucyjnym, to ich myślenie zasadniczo nie czerpało z refleksji „ojca konserwatyzmu”, ale raczej z Objawienia, z koncepcji Ojców Kościoła oraz anglikańskich apologetów. W zakończeniu, oprócz podsumowania refleksji politycznej przywódców ruchu oksfordzkiego, nakreślono wpływ traktariańskiego antyerastianizmu na kształtowanie konstytucyjnych relacji państwo–Kościół w XIX i XX wieku; wpływ będący, jak się wydaje, najbardziej trwałym dziedzictwem myśli politycznej przywódców ruchu oksfordzkiego, choć zarazem dziedzictwem nigdy w pełni niezrealizowanym, skoro dążeniem traktarian było także zwiększenie wpływu Kościoła na życie społeczne i polityczne. W Apendyksie zaprezentowano kluczowy problem filozoficzny traktarian: relację między wiarą a rozumem. Problem ten, eksponowany przez Keble’a, a zwłaszcza przez Newmana, pozwala zrozu-

mieć, dlaczego tak wiele traktariańskich argumentów politycznych odwoływało się do Objawienia oraz jaka była według traktarian społeczna i polityczna rola religii. Wiele wątków, związanych szczególnie z problemem poznania oraz definiowaniem racjonalności, zaprezentowano w zestawieniu z propozycjami niezgodnymi z filozofią ruchu oksfordzkiego, zwłaszcza z ideami latytudynarnymi, liberalnymi, Davida Hume'a, Jeremy'ego Benthama, a w pewnej mierze również Johna Locke'a.

Również i w tym tomie ramy badawcze ruchu – a właściwie myśli jego przywódców – zostały określone na lata 1833–1845, tj. na okres, w którym zaprezentowane zostały główne elementy myśli politycznej oksfordzkich „traktarian” (badanie ich myśli jedynie po 1845 roku zaowocowałoby wnioskami odmiennymi od zaprezentowanych w niniejszej pracy)².

Myśl polityczna przywódców ruchu oksfordzkiego została zbada na podstawie materiałów źródłowych oraz, uzupełniając, materiałów wtórnych (opracowań). Ponieważ w Polsce wciąż brak jest jakiegokolwiek antologii tekstów politycznych ruchu oksfordzkiego³, to analizie poddane zostały teksty anglojęzyczne samych traktarian.

² W pracy uwzględniono jednak korespondencję Johna H. Newmana i Johna Keble'a sprzed 1833 roku oraz pracę Edwarda Bouverie Puseya z 1850 roku: *The Royal Supremacy. Not an Arbitrary Authority but limited by the laws of the Church of which Kings are Members*, Oxford 1850.

³ W języku polskim wydanych zostało dotąd kilkanaście prac Newmana, spośród których istotne do badań nad ruchem są zwłaszcza trzy: *Kazania uniwersyteckie* (przeł. P. Kostyło, Kraków 2000), *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* (przeł. J.W. Zielińska, Warszawa 2000) i *Apologia pro vita sua* (przeł. S. Gąsiorowski, Warszawa 2009). Inne dzieła przełożone na język polski, pochodzące (z wyjątkiem powieści *Kalista*) z „okresu katolickiego” Newmana (po 1845 roku) to: *Logika wiary* (przeł. P. Boharczyk, Warszawa 1989), *O sumieniu. List do księcia Norfolk* (przeł. A. Muranty, Bydgoszcz 2002), *Idea uniwersytetu* (przeł. P. Mroczkowski, Warszawa 1990), *Benedyktyni* (przeł. P. Mroczkowski, Warszawa 1993), *Odnajdywanie matki. List do wielbego Edwarda Bouverie Puseya, doktora teologii, dotyczący jego ostatniego Eireniconu* (aneks do pracy W. Życińskiego, *Johna H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, przekład autora, Lublin 2010), *O wyższości katolicyzmu* (przeł. J. Dunin-Borkowski, Warszawa 2006), *Kalista* (przeł. E. Ziemięcka, Warszawa 2009), *Rozmyślania i modlitwy; Sen Geroncjusza* (przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1985), *Rozmyślania i modlitwy, poezje* (przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1995), *Jak patrzeć na świat oczami Boga* (przeł. M. Musiał, Kraków 2002), *Kardynał Newman: 101 pytań i odpowiedzi* (przeł. K. Wołodźko, red. J.M. Brandy, Sandomierz 2006), *O krok bliżej... medytacje* (przeł. K. Wołodźko, Sandomierz 2008).

Bardziej zadziwiający pozostaje jednakże fakt braku anglojęzycznej antologii tekstów politycznych ruchu, który jedynie do pewnego stopnia można wytłumaczyć niesystematycznością refleksji traktarian oraz brakiem wydania przez nich samych dzieł *stricto* politycznych (refleksję polityczną artykułowali oni bowiem głównie „przy okazji” przemyśleń natury filozoficznej, religijnej i eklezjalnej). Rozproszenie myśli politycznej traktarian i eklezjalny w gruncie rzeczy charakter ruchu to niebagatelne trudności, z jakimi musi się mierzyć badacz tej refleksji, rekonstruowanej na podstawie kazań, traktatów, artykułów, pamiętników, publikacji książkowych, korespondencji i wierszy.

Mimo niezwykle licznych w świecie anglosaskim publikacji na temat ruchu oksfordzkiego, powstających od przeszło 160 lat, niepodobna wśród nich odnaleźć opracowań dotyczących myśli politycznej ruchu. Dominują opracowania teologiczne i eklezjologiczne. Autorzy zwracający uwagę na polityczny aspekt ruchu oraz myśl polityczną traktarian (zwłaszcza Brad Faught, Peter Nockles i Simon Skinner) zgodnie wskazują, że przyczyn tej dominacji upatrywać należy we wpływie „klasycznego” opracowania dotyczącego ruchu oksfordzkiego pióra Richarda Williama Churcha (*The Oxford Movement: Twelve Years, 1833–1845*, opublikowanego w 1891 roku)⁴. Church, sam zwolennik traktarianizmu, który w 1845 roku „wyratował” Newmana od potępienia go przez Uniwersytet Oksfordzki, napisał pierwszą obszerną historię ruchu oksfordzkiego, naznaczoną jednakże brakiem dystansu do jego przywódców i dominacją perspektywy teologicznej. Przez niemal sto lat badacze ruchu oksfordzkiego i historycy twierdzili za Churchem, że traktarianizm był ruchem religijnym, zainteresowanym wyłącznie doktryną Kościoła i sprawami eklezjalnymi; podejście takie przejęli przykładowo George Macaulay Travelyan (*British History in the Nineteenth Century*, 1922), Ernest Llewellyn Woodward (*The Age of Reform 1815–1870*, 1962) i Owen Chadwick (*The Spirit of the Oxford Movement*, 1990)⁵. Trzeba też

⁴ P.B. Nockles, *The Oxford Movement in Context: Anglican High Churchmanship 1760–1857*, Cambridge 1994 s. 6–7; S.A. Skinner, *Tractarians and the „Condition of England”. The Social and Political Thought of the Oxford Movement*, Oxford 2004, s. 2; C.B. Faught, *The Oxford Movement. A Thematic History of the Tractarians and Their Times*, Pennsylvania 2003, s. 1–2.

⁵ Szerszą listę opracowań powielających teologiczne podejście Churcha zob. S.A. Skinner, *Tractarians and the „Condition of England”...*, dz. cyt., s. 2–4;

podkreślić, że ujęciu ruchu oksfordzkiego w kategorii polityczne nie sprzyjali sami traktarianie, faktycznie skupiający się na refleksji eklezjalnej, podkreślający, że nie są politykami i stroniący od związania swojego stronnictwa z ugrupowaniami politycznymi.

Pionierem badań nad myślą polityczną przywódców ruchu oksfordzkiego był prawdopodobnie Harold Laski, który w pracy *Studies in the Problem of Sovereignty* (1913) poświęcił jej jeden niewielki rozdział. Inne ważne tematycznie prace zostały napisane pod koniec XX wieku i na początku wieku XXI, a ich autorami byli przede wszystkim wspomniani Faught, Nockles i Skinner. Żaden z nich nie jest jednak historykiem myśli politycznej, w związku z czym wywody w ich pracach nie są prowadzone przy użyciu kategorii myśli politycznej, a sama myśl polityczna nie jest w nich głównym wątkiem tematycznym.

W polskiej literaturze myśl polityczna ruch oksfordzkiego nie doczekała się dotąd opracowania. Wydaje się, że najobszerniejszy opis myśli politycznej traktarian zawarł w podręczniku *Doktryny polityczne XIX i XX wieku* Bogdan Szlachta, poświęcając tematowi dwa zdania. Napisał on: *Problem związku Kościoła z państwem i krytyka materialistycznych trendów współczesności znajdowały się też w centrum namysłu oksfordzkich traktarian, wrogów wigowskiej propozycji zmniejszenia wpływu Kościoła na życie publiczne, jego rozdziału od państwa i tworzenia tzw. religii zdrowego rozumu. Ruch, którego głównym eksponentem był John Keble (1792–1881), zmierzał do wyswobodzenia Kościoła spod władzy państwa, przy zachowaniu jednak jego „zadawnionego” związku z państwem”*⁶. Ten lakoniczny opis okazuje się jednak niezwykle trafny, wymienia bowiem główne wątki namysłu traktarian opisane szerzej w niniejszej pracy. Nakreślenie charakteru ruchu oksfordzkiego zostało też przedstawione w moim artykule *Krótką historia ruchu oksfordzkiego 1833–1845. O kontrowersjach traktariańskich oraz ich kontekście politycznym i religijnym*⁷, jednakże opracowanie to należy traktować raczej jako wstęp histo-

P.B. Nockles, *The Oxford Movement in Context...*, dz. cyt., s. 1–10.

⁶ *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, red. W. Kozub-Ciembroniewicz, K. Chojnicka, Kraków 2000, s. 133.

⁷ Artykuł opublikowany został w czasopiśmie „Politeja” 2011, nr 1(15), s. 505–534.

ryczny do badań nad ruchem niż wykład jego myśli politycznej. Niemniej jednak wydaje się, że ów artykuł stanowi pierwszą od 1845 roku polską publikację poświęconą ruchowi oksfordzkiemu. Artykuł w „Przeglądzie Poznańskim” (1845) wspominał o myśli politycznej „puzeistów” ledwie jednym zdaniem⁸, skupiając się na analizie jego aspektów eklezjalnych, religijnych i moralnych. Coraz liczniejsze prace poświęcone Newmanowi, jeśli już poruszają problem jego myśli politycznej, to raczej kojarząc ją z refleksją katolickiego kardynała, nie z refleksją przywódcy ruchu oksfordzkiego.

Niniejsza praca ma charakter opisowy; gdyby jednak roboczo wyrazić jej tezę, brzmiałaby ona następująco: myśl polityczna przywódców ruchu oksfordzkiego wyrażała sprzeciw wobec współczesnych im liberalnych przemian sfery filozoficznej i politycznej oraz wobec polityki zwierzchności „państwa” nad Kościołem trwającej w Anglii/Wielkiej Brytanii od trzech wieków.

⁸ Autor artykułu wskazywał, że „puzeizm” sięga po katolickie, dualistyczne wzorce ułożenia relacji państwo–Kościół (*O ruchu religijnym w Anglii*, „Przegląd Poznański” 1845, t. 2).

ROZDZIAŁ 1 Koncepcje stosunków państwo–Kościół

1.1. Wprowadzenie w problematykę relacji między państwem a Kościołem w historii myśli politycznej

Problematyka relacji między władzą polityczną a eklezjalną (problem relacji między wspólnotą polityczną a wspólnotą wierzących w Chrystusa oraz między zwierzchnikami tych wspólnot) rozpoczęła się w związku z utworzeniem w I wieku po Chrystusie na terenie Cesarstwa Rzymskiego Kościoła chrześcijańskiego, pretendującego do pewnego zakresu niezależności względem ówczesnej władzy politycznej. Członkowie Kościoła nie godzili się z monistyczną wizją (i praktyką) władzy cesarskiej, w której jeden podmiot (cesarz – *Pontifex Maximus*) pozostawał zwierzchnikiem wspólnoty polityczno-religijnej, będąc uprawnionym do ustalania treści norm wiążących członków wspólnoty, do orzekania czy normy te są przestrzegane (prymat jurysdykcyjny) oraz do nominacji kapłanów. Wierzący w Chrystusa nie zgadzali się nade wszystko, aby cesarz niewyznający wiary w chrześcijańskiego Boga był traktowany jako reprezentant bóstwa na ziemi i jako ten, który pośredniczy w relacji członków wspólnoty politycznej do Boga; nie zgadzali się na zamknięcie kultu religijnego w obrębie wspólnoty politycznej (w klasycznej myśli rzymskiej, reprezentowanej przez Cyncerona, rolą religii było nie relacjonowanie jednostek do stojącego ponad sferą polityczną Boga lub bogów, lecz wyłącznie spajanie wspólnoty politycznej). Chrześcijanie proponowali nowe dla kultury rzymskiej pojęcie bóstwa (choć przewidywane już w jakimś stopniu przez Senekę), „uwolnione” od zamknięcia w sferze politycznej (przekraczające ją): koncepcję jedyne go, prawdziwego,

osobowego i transcendentego Boga, wykluczającą istnienie wielości bogów rzymskich czy greckich. Dla władz Cesarstwa Rzymskiego tego rodzaju propozycja oznaczała zagrożenie nie tylko dla tradycyjnych wierzeń religijnych, ale i dla porządku „państwowego”, sprzęgniętego dotąd ze sferą religijną. Z tego powodu władze cesarstwa odnosiły się do wyznawców Chrystusa co najmniej niechętnie (bardziej niechętnie niż do wyznawców innych religii, niekwestionujących zasadniczo boskiej pozycji cesarza oraz panteonu bóstw), zakazując im praktyk religijnych, zezwalając na ich prześladowanie, a od 248 roku (panowanie cesarza Decjusza) otwarcie prześladowania wspierając. W początkach obecności chrześcijańskiego Kościoła w Cesarstwie Rzymskim (I–III wiek po Chr.) można więc mówić o dążeniu wspólnoty wierzących w Chrystusa (wspólnoty nieposiadającej jeszcze jednego ziemskiego zwierzchnika) do odróżnienia jej od rzymskiego ciała polityczno-religijnego (albo przynajmniej do jej legalizacji) oraz o niezgodzie cesarzy rzymskich na tego rodzaju dystynkcję, w tym na legalizację jakichkolwiek zwierzchników religijnych mogących naruszać rzymski porządek polityczno-religijny¹.

Sytuacja „nielegalnego” Kościoła w Cesarstwie Rzymskim, a wraz z nią problematyka relacji wspólnoty politycznej do wspólnoty wierzących w Chrystusa, odmieniła się w IV wieku po Chrystusie na skutek zmiany stosunku cesarza Konstantyna I (306–337) do chrześcijaństwa i do chrześcijan. Konstantyn, wiążący zwycięstwo w bitwie przy Moście Mulwiskim (312) z interwencją Boga objawiającego mu krzyż (symbol chrześcijaństwa), najpierw ogłosił edykt gwarantujący chrześcijanom tolerancję ich wyznania (edykt mediolański, 313 rok),

¹ Zob. szerzej: B. Szlachta, *Prymat w Kościele powszechnym doby męczenników*, w: tenże, *Stosunki państwo–Kościół w historii zachodniej myśli politycznej* (kurs e-learningowy w Centrum Zdalnego Nauczania Uniwersytetu Jagiellońskiego, dostęp z platformy <<http://jaszczur.czn.uj.edu.pl>> – dostęp 19.01.2012); J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, przeł. M. Tarnowska, Warszawa 1986, s. 182–183; H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. M. i J. Radożyccy, Warszawa 1986, s. 11–12 i 22; B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 1: *Starożytność chrześcijańska*, Lublin 1973; P. Musiewicz, *Obywatele Królestwa? Fenomen funkcjonowania ponadpaństwowej wspólnoty pierwszych chrześcijan jako zapowiedź dynamicznego wpływu Kościoła katolickiego na stosunki międzynarodowe*, w: *W murach Wiecznego Miasta – między państwem a Kościołem*, red. M. Łukasik, D. Mickiewicz, Kraków 2011, s. 121–128.

a następnie zaangażował się w rozwiązanie sporów teologicznych, jakie katolicy toczyli z arianami (zwołał Sobór w Nicei, 325 rok). Pod koniec życia przyjął chrzest, wydaje się jednak, że już wcześniej zdecydowany był nie tylko zaprzestać prześladowań chrześcijan, ale i zmierzać w kierunku adaptacji nowej wiary przez obywateli Cesarstwa Rzymskiego. Dzieło to kontynuował jeden z jego następców, cesarz Teodozjusz Wielki (379–395); w 380 roku ogłosił on edykt tesaloński, czyniący oficjalną religią „państwową” *wiarę*, jaką *przekazał Rzymianom Apostoł Piotr*, i jaką wyznaje *papież Damazy*, delegalizując zarazem inne doktryny religijne, nazywając je herezjami i zapowiadając kary za ich wyznawanie². W efekcie przedsięwzięć tych dwóch cesarzy Kościół chrześcijański stawał się w imperium rzymskim legalną wspólnotą, instytucją publiczną odznaczającą się pewnym stopniem dystynkcji względem porządku „państwowego”, skoro nie wymagano już od jego członków wyznawania religii rzymskich; co więcej, wiara zwierzchnika wspólnoty Kościoła, papieża Damazego, stawała się wyznaniem wiary obowiązującym wszystkich obywateli cesarstwa, hierarchowie Kościoła zaczęli niekiedy upominać władców, że ich zachowanie pozostaje w niezgodzie ze standardami chrześcijaństwa (jak w przypadku biskupa Mediolanu Ambrożego zakazującego cesarzowi Teodozjuszowi dokonywania represji na mieszkańcach Tesalonik). Dążeniem wspólnoty Kościoła, jak i chrześcijańskich cesarzy, nie było jednak rozumiane wedle współczesnych standardów rozdzielenie wspólnoty religijnej od wspólnoty państwowej: opcja taka długo jeszcze nie była brana pod uwagę ze względu na silne zakorzenienie świadomości podejmujących refleksję (jak i praktykę polityczną) w kategoriach klasycznych, nieprzewidujących istnienia dwóch niezależnych od siebie sfer (duchowej i doczesnej), ani wpisania stosunku człowieka do Boga (lub bogów) wyłącznie do sfery prywatnej. Dlatego, mówiąc o dystynkcji wspólnot, należy podkreślić ograniczony jedynie zakres ich odrębności oraz wskazać, że dopiero u schyłku IV wieku mamy do czynienia ze zrębami myślenia w kategoriach dualistycznych (przewidujących istnienie sfery duchowej i sfery świeckiej oraz dwóch autonomicznych zwierzchników tych sfer, nietworzących jednak dwóch niezależnych

² *Theodosian Code*, w: *Documents of the Christian Church*, red. H. Bettens, London 1943, s. 31.

wspólnot). Jak zobaczymy, zręby te wiązać się będą z propozycjami św. Ambrożego, św. Augustyna z Hippony, papieża Leona I Wielkiego (pontyfikat 440–461) i Gelazego I (pontyfikat 492–496)³.

Edykt Teodozjusza oraz ustalenia Soboru Chalcedońskiego z 451 roku umacniały pozycję biskupa Rzymu (papieża), ogłaszając go (a nie biskupa Konstantynopola czy Aleksandrii) honorowym zwierzchnikiem wspólnoty wierzących w Chrystusa. Umacnianie się pozycji ośrodka rzymskiego i jego zwierzchnika wynikało z racji natury politycznej (jego rezydowania w stolicy imperium), społecznej (rozrostu liczebnego rzymskiej wspólnoty), historycznej (założenia wspólnoty przez św. Piotra w I wieku) oraz z eksponowania argumentów teologiczno-filozoficznych przemawiających na rzecz autorytetu biskupa Rzymu (odwołujących się zwłaszcza do zakorzenienia władzy papieskiej w słowach Chrystusa skierowanych do św. Piotra – Mt 16,18–19 i J 21,15–17 i do rzekomego listu św. Piotra do biskupa Rzymu Klemensa, w którym Piotr mianował Klemensa swoim następcą)⁴. Uznanie przez władzę polityczną zwierzchnika lub przynajmniej reprezentanta wspólnoty eklezjalnej otwierało drogę do kształtowania relacji już nie tylko między wspólnotą polityczną i wspólnotą wierzących w Chrystusa, ale i między ich zwierzchnikami. W ciągu trzech wieków (IV–VI) opracowane zostały dwa zasadnicze modele relacjonowania owych władz do siebie: model cesaropapistyczny oraz dualistyczny. Ich naszkicowanie ułatwi nam zrozumienie problemów teoretycznych, z jakimi mierzyli się przywódcy ruchu oksfordzkiego.

Model cesaropapistyczny wyrastał z hellenistycznej (grecko-orientalnej) refleksji politycznej ulegającej chrystianizacji po przyjęciu chrześcijaństwa przez cesarza Konstantyna. Dominujące w przedchrześcijańskim Cesarstwie Rzymskim hellenistyczne koncepcje polityczne akcentowały przekonanie o cesarzu jako o „inkarnacji prawa” – jako o tym, którego wola tworzyła prawo obowiązujące wszystkich członków wspólnoty politycznej, z wyjątkiem jego samego. W tym ujęciu cesarz, którego wola nie była miarkowana żadnymi

³ B. Szlachta, *Państwo–Kościół*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 826–828; H. Rahner, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 9–11.

⁴ J. Canning, *A History of Medieval Political Thought 300–1450*, Cambridge 1996, s. 29–31.

normami, pozostawał „ziemskim bogiem”: był nie tylko prawodawcą i najwyższym sędzią (niepodlegającym niczyjej jurysdykcji), ale i pośrednikiem między ludźmi a bogami. Dzierżąc najwyższą władzę we wspólnocie polityczno-religijnej, stał jednocześnie ponad nią.

Tezy o boskości władcy politycznego zostały w pewnym zakresie osłabione na skutek chrystianizacji myśli hellenistycznej (polegającej na próbie wpisania treści porządku chrześcijańskiego w istniejące, acz modyfikowane kategorie hellenistyczne). Uważany za autora „chrześcijańskiego hellenizmu” Euzebiusz z Cezarei określał już chrześcijańskiego cesarza nie jako „ziemskiego boga”, lecz jako *przyjaciela Boga i opatrzniciowego męża*⁵; nie przeszkadzało mu to jednak w przydaniu cesarzowi niemal identycznych kompetencji, jak te, którymi obdarzały go przedchrześcijańskie idee hellenistyczne. W oglądzie Euzebiusza cesarz nadal dzierżył władzę zwierzchnią nad wspólnotą polityczno-religijną (choć już nie pogańską, lecz chrześcijańską): nadal pozostawał jej spoiwem, sankcjonując wszelkie normy mające w niej obowiązywać i wyznaczając sferę działania Kościoła. Jak pogański cesarz był zwierzchnikiem religijnym cesarstwa, tak i chrześcijański cesarz miał być teraz zwierzchnikiem Kościoła, posiadając względem niego prymat legislacyjny i jurysdykcyjny oraz kompetencje do zwoływania zgromadzeń duchowieństwa i sankcjonowania ustalanych przezeń kanonów⁶. Uzasadnieniem tak szczególnej pozycji cesarza miała być też szczególna, „przyjacielska relacja”, w jakiej pozostawał on z Chrystusem, a także wybór dokonany przez Boga. Cesarz rzymski właśnie, jako posiadający władzę nad rozległym imperium, miał się stać „trzynastym apostołem” odpowiedzialnym nie tylko za utrzymanie ładu politycznego, ale i za zbliżanie ludzi do Boga. Wydaje się zatem, że choć cesarz do pewnego stopnia uznawał już rolę Kościoła jako pośrednika między Bogiem a ludźmi, to sam również, jako „powszechny biskup”, miał pozostawać podobnym pośrednikiem⁷.

Euzebiańska koncepcja „chrześcijańskiego hellenizmu” została podjęta i rozwinięta zwłaszcza we Wschodnim Cesarstwie Rzymskim. Tamtejsi cesarze, z Justynianem Wielkim na czele, uznawani

⁵ A. Hastings, *Church and State. The English Experience*, Exeter 1991, s. 6.

⁶ B. Szlachta, *Państwo–Kościół*, w: *Słownik społeczny*, dz. cyt., s. 826–827.

⁷ A. Hastings, *Church and State...*, dz. cyt., s. 6.

byli za reprezentację Chrystusa na ziemi (umacniając to przekonanie odgrywaniem postaci Chrystusa w procesji w Niedzielę Palmową, w Wielki Czwartek i w inne święta). Osobiście odpowiedzialni byli przed Bogiem za wiarę poddanych, a poddani odpowiadali przed cesarzem jak przed Bogiem. Wszelkie przedsięwzięcia i miejsca cesarskie (uczty, budynki, tron) miały walor boski. Prośby ludu do Chrystusa zanosił nie tylko Kościół, ale bardziej nawet cesarz, przyjaciel Boga. Jak przedchrześcijańscy władcy Rzymu, tak i władca Bizancjum miał stać ponad prawem, mogąc je modyfikować wedle własnej woli; dla poddanych jednakże prawo miało walor świętości. Ani biskup Rzymu, ani biskup Konstantynopola nie mógł osądzać poczynań cesarza (negację jurysdykcji papieskiej podkreślał nawet Dekret 6. Kodeksu Justyniana). Kapłani i posługujący w Kościele byli traktowani jako urzędnicy publiczni: ich status i nominacje podlegały regulacjom cesarskim. Cesarz bizantyjski był panem jednego chrześcijańskiego imperium (polityczno-religijnego). Jego pozycja może być podsumowana przez stwierdzenie, że *nic w Kościele nie może się dzieć bez rozkazu i woli cesarza*⁸. Jak widzieliśmy, do modelu tego odwoływali się królowie angielscy, forsując swą supremację nad Kościołem.

Nadrzędność cesarza (choćby cesarza chrześcijańskiego) wobec Kościoła negował model dualistyczny, powołując się szczególnie na ułomność ludzkich intencji, nawet cesarskich, i proponując wydzielenie dwóch autonomicznych sfer: duchowej i doczesnej. Zalążki takiej koncepcji widoczne są już u św. Ambrożego dostrzegającego problematyczność propozycji uznania cesarza za zwierzchnika Kościoła w sytuacji, gdy ten nie sprzyja ustaleniom Soborów Nicejskiego i Konstantynopolitańskiego w zakresie doktryny (gdy nakazywał przekazanie kościołów arianom). Sprzeciwiając się koncepcji hellenistycznej, Ambroży wskazywał, że prawo ustanawiane przez cesarza dotyczy także jego samego i że nie jest on „inkarnacją prawa” (choć w innym miejscu rozważań wskazywał, że władca właśnie, jako naśladowca Boga, jest jedynym źródłem „ziemskiej sprawiedliwości”). W ujęciu Ambrożego prawo to przestawało mieć walor zasadniczej więzi spajającej obywateli państwa, gdyż porządkowało jedynie „zachowania zewnętrzne”, podczas gdy odmienne od niego „prawo Boże”

⁸ W. Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth 1965, s. 33–37 i 45–48.

miało faktycznie kierunkować zachowania ku celowi ostatecznemu, a przez to spajać ich ze sobą mocniej niż prawo stanowione. Z tego powodu Ojciec Kościoła wskazywał, że cesarz ustanawiający jedynie prawo porządkujące „zachowania zewnętrzne” i będący „synem Kościoła” nie może rościć sobie praw do bycia nauczycielem w Kościele ani też zwierzchnikiem Kościoła. Winien on uszanować Chrystusową dystynkcję na to, co boskie i co cesarskie: w dystynkcji tej Kościół miał należeć nie do niego, lecz do Boga⁹. „Sfera cesarska” i „sfera Boska” miały mieć dwóch różnych zwierzchników; rozwijający uwagi Ambrożego Augustyn powiadał, że w pierwszej za pośrednictwem biskupów rządzić miał Chrystus, a w drugiej władcy świeccy. Obszary działania obu władz miały być różne: biskupi odpowiadać mieli za doskonalenie wewnętrzne (moralne) członków wspólnoty i za kierowanie ich ku Bogu (i pokojowi niebiańskiemu), a ich autorytet (a nie osoba cesarza) miały świadczyć o tożsamości wspólnoty wiernych; władcy świeccy natomiast zapewniać mieli pokój ziemski (będący jedynie namiastką pokoju niebiańskiego) poprzez wymuszanie respektowania norm porządkujących relacje między poszczególnymi, grzesznymi jednostkami (władza ta miała kiełznać ich namiętności). Pierwsza porządkowała więc akty zewnętrzne jednostek, a druga prowadziła do realizacji celu nadnaturalnego. „Władza wymuszająca” nie mogła być nadrzędna wobec autorytetu biskupów, ponieważ dotyczyła zmiennej sfery zmysłów i namiętności będącej mniej wzniosłą częścią człowieka niż sfera duchowa: niepodobna przecież, żeby to co podłejsze panowało nad szlachetniejszym. Ponadto, twierdził Augustyn, „rządy miecza” nie są skuteczne w sferze duchowej, skoro ta związana jest nie z „królestwem ziemskim”, lecz z Królestwem Bożym, do którego jednostki pociągane są nie przymusem, lecz miłością do Boga („prawem Bożym”). Argumenty te pozwalały na wytyczenie cesarzowi granic jego władania: odmawiały mu prawa ingerencji w sferę duchową. Hellenistyczna i cesaropapistyczna koncepcja ściśle wiążąca wspólnotę polityczną i religijną została więc zanegowana¹⁰. Odmówieniu cesarzowi roli zwierzchnika Kościoła służył

⁹ Papież Gelazy, *Dwunasty list do cesarza Anastazego z roku 494*, w: H. Rahner, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 107; B. Szlachta, *Dualizm czy monizm?*, w: tenże, *Stosunki państwo–Kościół...*, dz. cyt., s. 10–18.

¹⁰ B. Szlachta, *Państwo–Kościół*, w: *Słownik społeczny*, dz. cyt., s. 827.

także szereg innych argumentów i porównań ukutych przez innych „wczesnych dualistów”. Istotne były tu nie tylko uwagi Ambrozego, akcentującego że cesarz nie stoi ponad Kościołem, lecz znajduje się wewnątrz niego, ale i Leona I, który stworzył porównanie, że papież jest ojcem Kościoła, a cesarz synem Kościoła, oraz rozwinął koncepcję o Chrystusowym postanowieniu udzielenia biskupom Rzymu zwierzchniej władzy w Kościele i o dziedziczności przez biskupów Rzymu (z woli Chrystusa) urzędu św. Piotra, pierwszego wśród Apostołów. Koncepcja Leona wskazywała na istnienie jednego ośrodka władzy we wspólnocie wiernych, a zainspirowana została rzymską myślą polityczną przywiązaną do podkreślenia jednego ośrodka władzy we wspólnocie politycznej. Ośrodek władzy we wspólnocie wiernych miał być wieńczony nie osobą cesarza, lecz papieża, „aktualnego św. Piotra”, obdarzonego przez Chrystusa prymatem jurysdykcyjnym i nauczycielskim wobec członków tejże wspólnoty (potwierdzać to miały kanony soborów oraz zwyczaje). W ujęciu Leona cesarz nie był zwierzchnikiem Kościoła i nie miał uprawnienia do porządkowania spraw Boskich: posiadał on jedynie daną mu przez Boga władzę decydowania w sprawach świeckich. Gelazy I natomiast podkreślał, że cesarz nie jest tym, który uczy Kościół, lecz tym, który pobiera naukę i że jego obowiązkiem jest bycie poddanym Chrystusowi i jednocześnie Kościołowi (wspólnocie różnej od politycznej). Poddanie to oznaczało obowiązek ochrony Kościoła przed zagrożeniami zewnętrznymi, egzekucji wyroków sądów oraz ustaleń biskupów, ze szczególnym uwzględnieniem pozycji biskupa Rzymu¹¹.

Gelazy właśnie uważany jest za głównego eksponenta doktryny dualistycznej, której zasady wyraził w liście do cesarza Anastaze-go (494). *Dwie są oczywiście – pisał – naczelne władze, które rządzą tym światem: uświęcona powaga biskupów i zwierzchność cesarska, lecz z nich obu o tyle większe jest brzemię ciężące na kapłanach, że oni mają*

¹¹ Tamże, s. 827–828; W. Ullmann, *A History of Political Thought...*, dz. cyt., s. 41–43. Pisał papież Leon do cesarza Leona I: *Ponieważ Pan natchnął Twoją Łaskawość tak wielkim oświeceniem w Swoich tajemnicach, powinienesz stale o tym pamiętać, że władza cesarska została Ci dana nie tylko w celu rządzenia światem, lecz przede wszystkim dla ochrony Kościoła, abys poskramiał niegodziwe napaści (na Kościół), bronił należycie powziętych postanowień i przywrócił pokój tam, gdzie on został zakłócony* (Papież Leon, *List do cesarza Leona I (List 156)*, w: H. Rahner, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 161).

zdać sprawę przed sądem Boskim nawet za samych królów rządzących ludźmi. Wiesz przecież, Najłaskawszy Synu, że choć godność Twoja oddaje Ci władzę nad rodzajem ludzkim, to jednak schylasz pokornie czoło przed ludźmi odpowiedzialnymi za sprawy Boskie i od nich oczekujesz środków zapewniających ci zbawienie. Wiesz także, że gdy chodzi o przyjmowanie Boskich sakramentów i należyte udzielanie ich, powinieneś wedle kanonu religii okazać się raczej podległym niż rozkazywać. Tedy w tych sprawach zależysz od ich decyzji, a nie możesz żądać, aby oni podporządkowali się Twojej woli. Jeśli bowiem w dziedzinie prawnego porządku publicznego zwierzchnicy religijni uznając, że władza została Ci dana z woli Najwyższego, sami także słuchają Twoich praw, żeby nie wydawało się, iż w sprawach świeckich przeciwstawiają się Twoim kompetentnym decyzjom, to jak ochoczo – pytam się Ciebie – powinno się słuchać tych, którzy zostali ustanowieni szafarzami cziąg otaczanych tajemnic?¹² Zgodnie z tym ujęciem cesarz nie miał już dzierżyć prymatu legislacyjnego ani jurysdykcyjnego wobec Kościoła, nie był też odpowiedzialny przed Bogiem za zbawienie swoich poddanych (skoro odpowiedzialność w tym zakresie pozostawała domeną Kościoła). Uzasadnienie rozdziału władz, na które wskazywał Gelazy, zostało przejęte od Augustyna; brzmiało ono: *albowiem Chrystus, pomny ludzkiej ułomności, Swoim wspaniałym ustanowieniem, mającym na celu zbawienie swoich wyznawców, tak właśnie rozdzielił funkcje obu władz, przydzielając każdej właściwe pole działania i odrębne godności, ponieważ chciał, aby Jego wyznawcy osiągnęli zbawienie poprzez pokorę i nie ulegali zarozumiałości*¹³. Gelazy odmawiał zatem władcy świeckiemu prawa do ingerencji w sprawy duchowe, gdyż uważał, że uwikłany w sprawy polityczne władca świecki jest niekompetentny do zarządzania sprawami Boskimi, a jeśli to robi, oddala od zbawienia nie tylko wiernych, ale i siebie (wykazując brak pokory wobec Chrystusowego ustanowienia).

Warto odnotować raz jeszcze uwagę Waltera Ullmanna, że kon-

¹² Papież Gelazy, *Dwunasty list...*, w: H. Rahner, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 167–168. Zob. także: Gelazy, *Duo Sunt*, w: *Readings in European History*, red. J.H. Robinson, Boston 1905, s. 72–73; B. Szlachta, *Państwo–Kościół*, w: *Słownik społeczny*, dz. cyt., s. 828.

¹³ J. Ratzinger, *Europa. Jej fundamenty duchowe wczoraj, dziś i jutro*, „Biuletyn OCIEPE. Wokół Współczesności” 2004, nr 9, s. 3; H. Rahner, *Kościół i państwo...*, dz. cyt., s. 171.

cepcja dualistyczna nie była ideą dwóch niezależnych od siebie ciał: politycznego i eklezjalnego, lecz koncepcją dwóch zwierzchności wewnątrz jednego ciała; koncepcją stanowiącą propozycję rozwiązania problemu relacji między zwierzchnikiem wspólnoty politycznej a zwierzchnikiem wspólnoty duchowej¹⁴. W toku rozważań postaramy się ustalić, czy koncepcja ta była bliska przywódcom ruchu oksfordzkiego, krytycznym przecież wobec modelu ceszaropapieskiego, do którego odwoływać się mieli zwolennicy erastianizmu, popierający również rozwiązania przyjmowane za panowania Tudorów, Stuartów i ich następców na tronie angielskim i brytyjskim.

1.2. Władza eklezjalna i władza polityczna w ujęciu traktarian. Natura, pochodzenie i obowiązki

Rozważania dotyczące traktariańskiego rozumienia władzy w Kościele i państwie warto rozpocząć od ustaleń Newmana wskazującego na trojaką naturę samego Kościoła: profetyczną, sakramentalną oraz polityczną. Pierwsza z nich wiązała się z troską o właściwą doktrynę, druga – z zabezpieczeniem systemu sakramentalnego jako sposobu udzielania „życia Bożego”, a trzecia, najbardziej nas interesująca, z organizacją wewnętrzną wspólnoty oraz z jej relacją do państwa¹⁵. Trzeci aspekt był w ujęciu traktarian na tyle ważny, że niekiedy nie wahali się oni definiować Kościoła przez jego pryzmat. Pisał Newman: *przez Kościół należy rozumieć społeczność polityczną – królestwo, pamiętając, że Piotr otrzymał klucze tego królestwa; inaczej mówiąc otrzymał w nim władzę*¹⁶. Z tej zwężonej definicji, jak i z wielu traktatów¹⁷ wynika, że Kościół był wspólnotą widzialną i posiadającą monarchiczną strukturę władzy.

¹⁴ W. Ullmann, *A History of Political Thought...*, dz. cyt., s. 44.

¹⁵ J.H. Newman, *The Via Media of the Anglican Church*, t. 1, London 1877, s. xlvii–xlvi.

¹⁶ J.H. Newman, *Christian Church an Imperial Power*, w: J.H. Newman, *Sermons bearing on Subject of the day*, London 1918, s. 222. Zob. także R. Kułaga, *Johna Henryego Newmana idea Kościoła. Od pierwszych badań do przystąpienia do Kościoła rzymskokatolickiego (1816–1845)*, Sandomierz 2005, s. 289.

¹⁷ Opisanych szczegółowo w monografii *Ruch oksfordzki (1833–1845). Historia ruchu oksfordzkiego na tle nowożytnych relacji Państwo–Kościół w Anglii*.

Zanim przejdziemy do omówienia struktury i charakteru władzy w Kościele, warto podkreślić, że dla traktarian istotne było również pojmowanie Kościoła jako wspólnoty; Newman pisał, że *Kościół jest zgromadzeniem tych ludzi, którzy w swoim czasie spotkają się w niebie; [...] jest widzialną społecznością apostołską*¹⁸. Odrzucał, tak jak inni przywódcy oksfordzkiego, indywidualistyczną koncepcję nieobcą protestantom, iż Kościół był zbiorem jednostek oddanych Bogu, rozproszonych po całym świecie¹⁹. Kościół miał być bowiem społecznością widzialną, do której przynależność była koniecznym warunkiem zbawienia, ponieważ jedynie dzięki niej istniała możliwość przystępowania do sakramentów (udzielanych przez duchownych) dających życie wieczne²⁰. Ci sami chrześcijanie, którzy należą do widzialnego Kościoła mają spotkać się kiedyś w Kościele niewidzialnym (niebiańskim); członkostwo w tym pierwszym było więc warunkiem członkostwa w drugim. O przynależności do wspólnoty Kościoła decydował chrzest i zgoda biskupa (mogącego podejmować decyzje o ekskomunice). Traktarianie opowiadali się za włączaniem do Kościoła (chrztem) niemowląt, twierdząc, że Kościół jest nie tyle *dobrowolnym stowarzyszeniem swego czasu*, ile kontynuacją wspólnoty sięgającej poprzednich pokoleń, aż do czasów Apostołów²¹. Członkostwo w Kościele nie miało przypominać członkostwa w stowarzyszeniach tworzonych przez ludzi: dla chrześcijan było ono podstawowym obowiązkiem społecznym, a wręcz politycznym, jako że zostało nakazane przez samego Chrystusa. Kościół, podkreślali traktarianie, miał być jeden, tak jak jeden jest Bóg i jedna wiara; odłączenie się od niego, w tym zakładanie innej „wspólnoty kościelnej” (co czynili dysydenci) miało być poważnym wykroczeniem przeciwko zamysłowi Bożemu wyrażonemu w Liście do Efezjan (4,4–6), mówiącemu o jednym ciele Chrystusa²².

¹⁸ J.H. Newman, *The Catholic Church*, w: *Members of the University of Oxford, Tracts for the Times*, t. 1, Oxford 1834 (dalej jako *TT 1*), *Tract 2*, s. 3.

¹⁹ Tamże.

²⁰ J.H. Newman, *The Visible Church*, w: *TT 1, Tract 11*, dz. cyt., s. 3.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 4–5.

Kościół chrześcijański został założony przez Chrystusa, reprezentanta Boga, dla realizacji misji profetycznej i sakramentalnej mającej prowadzić ludzi do zbawienia, do Boga. Przed odejściem z ziemskiego świata Chrystus powierzył władzę w Kościele pierwszemu spośród uczniów – Piotrowi. Powierzenie to, twierdził Newman, winno być interpretowane przez pryzmat ustroju politycznego w Kościele obecnego już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, gdyż twórcy tego ustroju działający w czasie bliskim Chrystusowi i w bliskiej mu kulturze potrafili w sposób najbardziej wiarygodny zinterpretować gest Chrystusa wobec Piotra. Ponieważ ustrój pierwszych chrześcijańskich wspólnot przewidywał stan na czele każdej z nich biskupa (i nie przewidywał zwierzchnictwa jednego biskupa nad innymi), gest Chrystusa nie miał oznaczać ustanowienia urzędu papieskiego, lecz powierzenie władzy w Kościele Apostołom. Piotr przyjmujący władzę kluczy miał być jedynie reprezentantem Apostołów; w istocie bowiem Chrystus powierzył władzę kluczy nie samemu Piotrowi, lecz każdemu z Apostołów, a za ich pośrednictwem następującym po nich biskupom. Na autonomiczność ośrodków biskupich względem siebie wskazywać miały między innymi ustalenia Soboru Efeskiego (431)²³.

Na potrzebę koordynacji ustaleń poszczególnych wspólnot chrześcijańskich skupionych wokół swych biskupów (argument podnoszony przez katolików rzymskich) odpowiadali traktarianie nie propozycją koncentracji władzy w ośrodku rzymskim, lecz ideami „koncylialnymi”, przewidującymi, że najwyższą instancją jurysdykcyjną w Kościele i zarazem najwyższą instancją wypowiadającą się w zakresie doktryny jest sobór powszechny, a zatem zebranie biskupów całego Kościoła²⁴. Władza przekazana przez Chrystusa Piotrowi i Apostołom, a za ich pośrednictwem wszystkim biskupom, wiązała się z sukcesją apostołską. Ta centralna dla traktarianizmu doktryna, naszkicowana już przy okazji opisywania publicystyki ruchu oksfordzkiego, przewidywała czerpanie uprawnień Apostołów i biskupów od samego Chrystusa. Poprzez nałożenie rąk i modlitwę

²³ W. Palmer, J.H. Newman, *On the Apostolical Succession in the English Church*, w: *TT 1, Tract 15*, dz. cyt., s. 3–11.

²⁴ E.B. Pusey, *The Royal Supremacy. The Royal Supremacy. Not an Arbitrary Authority but Limited by the Laws of the Church of which Kings are Members*, Oxford 1850, s. 38.

Apostołów oraz ich następców kolejni biskupi otrzymywali *moc* biorącą swój początek od Chrystusa²⁵. Moc ta sprawiała, że obejmowali oni władzę w lokalnych Kościołach (zwanym z czasem diecezjami). Jako „monarchowie” poszczególnych ośrodków mieli oni uprawnienia zwłaszcza w zakresie ordynowania kapłanów i posyłania ich do posługi, stawali się pierwszą instancją jurysdykcyjną w obrębie diecezji (a jako zgromadzenie kolegialne stanowili instancję odwoławczą) oraz brali udział w zgromadzeniach (synodach oraz soborach) mających podejmować decyzje doktrynalne i organizacyjne dotyczące wspólnoty Kościoła powszechnego obejmującego poszczególne Kościoły lokalne²⁶. Zgromadzenia te odgrywały istotną rolę, ponieważ zwierzchnik każdego poszczególnego Kościoła lokalnego był zarazem członkiem Kościoła powszechnego, a zatem zobowiązany był do solidarności i zachowywania jedności z innymi biskupami²⁷.

Należy podkreślić, że w ujęciu traktarian biskup miał łączyć w swym ręku urząd kapłański i urząd królewski, być zwierzchnikiem Kościoła nie tylko ze względu na teologiczne zakorzenienie swego urzędu, ale i ze względu na jego zakorzenienie naturalne. Newman podkreślał bowiem, że *natura ludzka ukonstytuowana jest w ten sposób, że domaga się, aby oczy i serca wielu mogły spoczywać na jednym pasterszu całego stada*²⁸ i że *jeśli ludzie nie otrzymają przewodników i przywódców, sami głośno będą się ich domagać*²⁹. Ma to wynikać z faktu, iż *ludzka natura nie jest republikańska*; innymi słowy, ludzkie uczucia kierują się w naturalny sposób w stronę systemu monarchicznego, gdzie władzę sprawuje jeden *suweren*³⁰. Na tę naturalną potrzebę jed-

²⁵ Zob. np. J.H. Newman, *Thoughts of the Ministerial Comission Respectfully Addressed to the Clergy*, w: *TT 1, Tract 1*, dz. cyt., s. 1–4; J. Keble, *Adherence to the Apostolical Succession the Safest Course*, w: *TT 1, Tract 4*, dz. cyt., s. 1–8; J. Keble, *Sermons for Saints' Days and Holidays. No. 2, The Annunciation of the Blessed Virgin Mary*, w: *Members of the University of Oxford, Tracts for the Times*, t. 2, Oxford 1836 (dalej jako *TT 2*), *Tract 54*, s. 1–12.

²⁶ Poszczególne aspekty władzy biskupów w ich relacji do władzy w państwie zostały omówione w kolejnych częściach wywodu.

²⁷ R. Kułaga, *Johna Henry'ego Newmana idea Kościoła...*, dz. cyt., s. 174.

²⁸ J.H. Newman, *The Restoration of Suffragan Bishops*, w: J.H. Newman, *The Via Media of the Anglican Church*, t. 2, London 1877, s. 57.

²⁹ Tamże, s. 58.

³⁰ Tamże, s. 59–60.

noosobowego przywództwa w ludzkiej wspólnotie skutecznie odpowiedzieć miało chrześcijaństwo przynoszące z jednej strony system episkopalny, z drugiej zaś monarchiczne formy rządów we wspólnotach politycznych; potrzeby tej nie realizują propozycje purytańskie i wszystkie te, które negują hierarchiczność władzy³¹. Podobnie myślał Keble, podkreślając dyscyplinarny walor sprawowania władzy przez jednostkę: w jego ujęciu skupienie władzy nad miastem lub regionem w ręku jednego, mianowanego przez Boga pasterza było sposobem na uniknięcie schizm i powściągnięcie lekkomyślności wiernych³².

Władza biskupa jako zwierzchnika Kościoła lokalnego była więc w pewnym zakresie podobna do władzy króla jako zwierzchnika wspólnoty politycznej. Tak biskup, jak i monarcha jako przewodnicy wspólnot mieli samą swoją obecnością *wydobywać na światło dzienne najczystsze i najszlachetniejsze uczucia ludzkiej natury*³³. Jeden i drugi miał pozostawać głową i spoiwem wspólnoty. Patrząc z perspektywy historycznej, najpierw pojawiła się władza królewska (królów nienamaszczanych jeszcze przez żydowskich czy chrześcijańskich kapłanów), a następnie dopiero władza biskupia. Zauważając to, traktarianie zdają się sugerować, że episkopalna koncepcja rządów w Kościele została zainspirowana starożytnymi rozwiązaniami politycznymi (w tym przynajmniej sensie, że to jednostka stała na czele wspólnoty). Nie przeszkadzało to w uznaniu boskiego ustanowienia Kościoła oraz władzy w nim: według traktarian, asymilujących idee szkoły aleksandryjskiej, której przedstawiciele podejmowali i wątki cesaropapistyczne, i wątki dualistyczne, Bóg w swojej Opatrzności przygotował urząd królewski, aby (gdy królowie przyjęli chrześcijaństwo) stał się on instrumentem przeprowadzania boskiego planu, a więc szerzenia Ewangelii oraz, jak się wydaje, modelem władzy (w jakiejś mierze przynajmniej) dla Kościoła Chrystusowego³⁴.

³¹ Tamże, s. 59.

³² J. Keble, [Introduction to] *The Works of that Learned and Judicious Divine, Mr. Richard Hooker: With an Account of His Life and Death by Isaac Walton*, t. 1, New York 1845, s. xxxiii.

³³ R. Kułaga, *Johna Henry'ego Newmana idea Kościoła...*, dz. cyt., s. 167.

³⁴ J. Keble, *Church and State*, w: tenże, *Sermons Academical and Occasional*, Oxford 1848, s. 163.

Wskazywanie na pierwotność władzy królewskiej względem biskupiej nie miało jednak na celu sugestii, jakoby władza królewska dała początek władzy biskupiej. Źródło władzy biskupiej, tak samo jak źródło władzy królewskiej, miało znajdować się w Bogu. Odwołując się do doktryny sukcesji apostoelskiej, traktarianie chcieli podkreślić, że źródłem władzy biskupiej (a zatem źródłem władzy w Kościele) nie jest ani państwo, ani władca świecki, lecz sam Chrystus udzielający jej najpierw przez Apostołów, a następnie przez biskupów³⁵.

Rozważania o naturalnej ludzkiej skłonności do monarchicznego modelu władzy oraz o ustanowieniu władzy politycznej i eklezjalnej przez Boga umożliwiają określenie w jaki sposób, według traktarian, powstało społeczeństwo oraz wspólnota polityczna. Występując z krytyką koncepcji kontraktualnych, wskazywali oni (zwłaszcza Pusey), że przyczyną „zawiązania” społeczeństwa i powstania stosunku władzy politycznej jest nie wola jednostek, lecz naturalne ludzkie skłonności, a zwłaszcza stwórczy akt Boga. Powołujący się na Księgę Rodzaju Pusey wskazywał, że Bóg stwarzając człowieka powołał do życia również i rodzinę, co oznacza, że ta wspólnota społeczna od początku była dla niego naturalnym środowiskiem życia. Człowiek nie przystępuje więc do społeczeństwa (jak sugerowali zwolennicy kontraktualizmu), lecz rodzi się w nim, a będąc obdarzonym przez Boga naturalną skłonnością do życia społecznego, nie opuszcza go. Wraz z powstaniem pierwszej społeczności rodzinnej w naturalny sposób powstał i stosunek władzy, skoro Bóg obdarzył nią Adama: jego ojcowski autorytet stał się modelem władzy dla wspólnoty politycznej. Zatem ze względu na naturalne ludzkie skłonności do życia społecznego i do upatrywania w jednostce przywódcy patriarchalny model władzy w rodzinie miał zostać rozszerzony na wspólnotę polityczną („państwo”), w którym władzę miał sprawować „ojciec” – król. Pusey podkreślał, zapewne za św. Ambrożym rozwijającą koncepcję Cyclerona, że twórcą tych naturalnych skłonności doprowadzających do łączenia się ludzi w społeczności i powstania „państwa” miał być Bóg, któremu ostatecznie należy przypisać ustanowienie tych zbiorowości³⁶. Bóg poprzez funk-

³⁵ J. Keble, *Adherence to the Apostolical Succession the Safest Course*, w: *TT 1, Tract 4*, dz. cyt., s. 1–8.

³⁶ Por. B. Szlachta, *Dualizm czy monizm?*, w: tenże, *Stosunki państwo–Kościół...*, dz. cyt., rozdz. 4, s. 11–12.

cjonowanie modelu monarchicznego miał przygotowywać człowieka do spotkania z Nim, będącym ostatecznie władcą całej ziemi, delegującym jedynie czasowo swój autorytet władcom ziemskim (jak zobaczymy, dla traktarian król miał być reprezentantem Boga)³⁷.

1.2.1. Święte prawa biskupów

Mark D. Chapman zauważył, że w myśli traktarian episkopat uzyskał status bardziej znaczący niż miał kiedykolwiek wcześniej w ujęciach anglikańskich: status *absolutnej konieczności*³⁸; w przekonaniu badacza, dla przywódców ruchu oksfordzkiego władza biskupów miała posiadać umocowanie nie tylko w tradycji, ale i w ustanowieniu przez samego Boga. Uwagę Chapmana trzeba jednak uzupełnić wypowiedziami samych traktarian, wskazujących (dla uzasadnienia własnej koncepcji), że idea boskiego ustanowienia władzy biskupiej nie była tradycji anglikańskiej obca. O ile stosunkowo nietrudno mogli oni wykazać, że idea taka była obecna w pismach teologów karolińskich, non-jurorów i niektórych późniejszych myślicieli anglikańskich³⁹, o tyle trudności nastręczało im wykazanie, że podobny zamysł przyświecał teologom elżbietańskim, będącym twórcami idei Kościoła anglikańskiego (jak John Whitgift czy Richard Hooker). Udowodnienie, że ci ostatni właśnie wyznawali zasadę „świętych praw biskupów” dawałoby traktarianom poważny argument antytera-

³⁷ E.B. Pusey, *Patience and Confidence the Strength of the Church. A Sermon Preached on the Fifth of November before the University of Oxford at S. Mary's*, Oxford 1838, s. 111–116.

³⁸ M.D. Chapman, *The Politics of Episcopacy*, „Anglican and Episcopal History” 2000, t. 69, nr 4, s. 477.

³⁹ Zob. np. *Traktat 74*, w którym cytowane były fragmenty wypowiedzi Sandersona (*episkopalnej formy rządu nie należy wywodzić jedynie z Apostolskiej praktyki czy z ustanowienia go przez Apostołów, lecz nade wszystko z ustanowienia urzędu apostolskiego przez Mesjasza*), zob. J.H. Newman, *Catena Patrum. No. I. Testimony of Writers in the Later English Church to the Doctrine of the Apostolical Succession (Tract 74)*, w: *Members of the University of Oxford, Tracts for the Times*, t. 3, Oxford 1837 (dalej jako *TT 3*), *Tract 74*, s. 18; Lauda (władzę kluczy sam Chrystus miał powierzyć Piotrowi i innym Apostołom oraz ich następcom – tamże, s. 11); Kena (Kościół anglikański jest *Kościółem świętym, powszechnym i apostolskim* – tamże, s. 27) oraz Van Milderta (uzasadnieniem Boskiego ustanowienia episkopatu są słowa św. Pawła z Listu do Efezjan: *zbudowani na fundamencie Apostołów i Proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus* – tamże, s. 55).

stiański i uzasadniałoby ich postulaty niezależności władzy biskupiej od władzy państwowej.

Trudność stojącego przed traktarianami wyzwania można sobie uświadomić przytaczając idee władzy biskupiej zawarte w pismach Whitgifta i Hookera. Sam Keble przyznawał, że Whitgift bronił u schyłku XVI wieku episkopalnego ustroju Kościoła anglikańskiego (przed zarzutami prezbiteryjskich purytanów), nie odwołując się do idei sukcesji apostoelskiej ani też, jak czynili purytanie, do bezpośrednich wskazań Pisma Świętego: wskazywał, że pierwotne prawo do określenia rodzaju władzy w Kościele posiadał sam Kościół. To u początków istnienia Kościoła określony został przez Kościół właśnie odpowiedni dla niego rodzaj władzy czy ustrój, mianowicie episkopalizm. Wybór dokonany przez pierwotną wspólnotę Kościoła nie przeszkadzał jednak Whitgiftowi w przyznaniu chrześcijańskiej Koronie zwierzchnictwa wobec niego, o ile tylko Korona zachowywała ustalony już ustrój Kościoła, przewidujący istnienie trzech szczebli hierarchii kapłańskiej: biskupów, prezbiterów i diakonów⁴⁰. Myśl Whitgifta rozwinął Hooker, stwierdzając wprost, że zwierzchność biskupów nad duchownymi wynika z *dawnego zwyczaju*, a nie z *apostolskiego, niebiańskiego, Boskiego rozkazu*⁴¹. Ów dawny zwyczaj był jednak na tyle istotny, że jego zachowanie decydowało o przynależności danego Kościoła do Kościoła katolickiego (*katolickość*, czyli *powszechność*, to dla Hookera uznanie i praktykowanie danej doktryny przez *całą społeczność chrześcijańską w czasie całej chrześcijańskiej historii*⁴²). Używając zatem powszechnej tradycji jako argumentu za episkopalnym ustrojem Kościoła anglikańskiego, wskazującym na jego ciągłość instytucjonalno-doktrynalną sięgającą czasów Apostołów, Hooker podkreślał: *od ponad tysiąca pięciuset lat Kościół Chrystusa trwa pod świętym prowadzeniem biskupów. Pod żadnym innym typem ustroju chrześcijaństwo nie utrzymało się przez tak długi czas w żadnym kraju; trwało ono tylko pod tym ustanowionym przez Boga ustrojem, o czym jestem tak samo przekonany, jak o tym, że każda inna forma spr-*

⁴⁰ J. Keble, [Introduction to] *The Works of that Learned...*, dz. cyt., s. xxxii.

⁴¹ R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, w: *The Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker. Arranged by the rev. John Keble*, t. 2, New York 1844, VII.9.7.

⁴² N. Atkinson, *Richard Hooker and the Authority of Scripture, Tradition and Reason*, Carlisle 1997, s. 54–55.

wowania władzy pochodzi od Boga⁴³. Zdaniem Hookera zatem ustrój episkopalny ustanowiony został przez ludzi, a nie przez Boga, który sankcjonował jedynie *dobre rzeczy* utworzone przez ludzi i „uświęcone tradycją”⁴⁴. Według Hookera za zachowaniem ustroju episkopalnego przemawiały także argumenty utylitarne (które przejął od niego Keble): w starożytności w miastach, w których organizacja lokalnego Kościoła nie była zwieńczona jednym pasterzem miały się łatwo szerzyć schizmy, którym biskup miał zapobiegać jako strażnik jedności przekonań⁴⁵. Keble będzie też powiadał za Hookerem, że Pismo Święte nie określiło jednego prawidłowego ustroju Kościoła⁴⁶.

Próbując wykazać, że mimo wszystko koncepcja Hookera mogła odwoływać się do „świętych praw biskupów” i że zgodna była z ideałami ruchu oksfordzkiego, Keble i Froude przedstawili następującą argumentację. Po pierwsze: odnotowali w myśleniu Hookera ewolucję, ujawniającą się w miarę powstawania kolejnych ksiąg *Of the Laws of Ecclesiastical Policy*; ostatecznie Hooker miał porzucić przekonanie, że episkopat jest ze względów praktycznych najlepszą formą rządów w Kościele i stwierdzić, jak podkreśla Froude, że episkopat jest konieczny do funkcjonowania Kościoła⁴⁷. Keble natomiast sugerował, że Hooker odszedł od koncepcji Whitgifta, wskazującej że po śmierci Apostołów Kościoły same delegowały prezbiterów do zarządzania nimi i przyjął pogląd, że to jednak Apostołowie mianowali biskupów jako dzierżących władzę nad lokalnymi wspólnotami⁴⁸. Umocowanie władzy biskupów w decyzji Apostołów miał w decyzji zgromadzenia podnosić jej znaczenie i wskazywać na jej powszechność w Kościele nie tylko z uwagi na jej zadawnienie, lecz i z uwagi na decyzję uczniów Chrystusa, którzy z *perwnością nie pomylili się, a znając doskonale Pismo Święte, nie zapomnieliby uwzględnić żadnego ważnego*

⁴³ R. Hooker, *Of the Laws...*, dz. cyt., VII.1.4. Na temat władzy biskupiej w ujęciu Hookera zob także: F.J. Shirley, *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas*, London, 1949, s. 110.

⁴⁴ R. Hooker, *Of the Laws...*, dz. cyt., VII.9.10.

⁴⁵ Tamże, VII.13.3.

⁴⁶ J. Keble, [Introduction to] *The Works of that Learned...*, dz. cyt., s. xxxvi.

⁴⁷ R.H. Froude, *Remains of the Late Reverend Richard Hurrell Froude*, t. 3, London 1839, s. 388.

⁴⁸ R. Hooker, *Of the Laws...*, dz. cyt., VII.9.10, VII.11.8.

go znajdowanego w nim elementu⁴⁹. Więcej jednak: w piątej księdze dzieła Hookera Keble i Newman odnaleźli rozważania o ordynacji kapłanów, w których autor pytał retorycznie: *któż mógłby dać im pełnomocnictwo, jeśli nie Ten, którego sprawom służą?*⁵⁰; fragment ten miał wskazywać, że sam Bóg upełnomocnił biskupów do sprawowania władzy w Kościele.

Po drugie, Keble wskazał, że przewidywana przez Hookera możliwość zmiany dawnych tradycji w przypadku, gdy *będą przeczyć pobożności albo w inny sposób bolesne będą dla ludzkiej społeczności i kiedy sprzeciwiać się będą dobru, dla którego ludzkie społeczności zostały ukonstytuowane*⁵¹, nie dotyczy ustroju Kościoła, lecz jedynie konkretnych praw i ceremonii⁵². Po trzecie, Keble twierdził, że niejasności występujące w pismach Hookera winny być interpretowane przez pryzmat ustaleń jego przyjaciela, Hadriana Saravii, który miał głosić te same idee co Hooker. Skoro zatem Saravia twierdził, że choć Bóg nie nakazał jednej konkretnej formy rządów dla wszystkich narodów, ale dla Kościoła wskazał jako właściwy ustrój episkopalny, to podobnie miał twierdzić Hooker⁵³. Po czwarte, Keble stwierdził, że Hooker

⁴⁹ J. Keble, [Introduction to] *The Works of that Learned...*, dz. cyt., s. xxxvii.

⁵⁰ J.H. Newman, *Catena Patrum No. I...*, w: *TT 3, Tract 74*, dz. cyt., s. 14; traktarianie cytują R. Hooker, *Of the Laws...*, dz. cyt., V.77.1.

⁵¹ R. Hooker, *Of the Laws...*, dz. cyt., IV.14.2.

⁵² J. Keble, [Introduction to] *The Works of that Learned...*, dz. cyt., s. xxxvii.

⁵³ Tamże, s. xxxiii-xxxiv. Argument Keble'a o podobieństwie ustaleń Hookera do koncepcji Saravii staje się mało przekonujący w świetle porównawczego studium myśli politycznej obu filozofów, jakie przedstawił Bogdan Szlachta, zauważając: *o ile Hooker wierzył, że władza stanowienia prawa znajduje się pierwotnie w rękach ludu, o tyle Saravia odrzucał tę tezę. O ile Hooker sądził, że władza króla może być ograniczona artykułami porozumienia zawartego z poddanyymi, o tyle Saravia wątpił, by władza jakiegokolwiek władcy, słusznie zwanego królem, mogła być ograniczona. O ile Hooker twierdził, że w Anglii prawa stanowi parlament, a ich moc wiążąca wywodzi się ostatecznie ze zgody ludu, o tyle Saravia mówił o parlamencie jako o ciele wyłącznie doradczym, zaś o królu jako o tym, którego wola przekształca rady parlamentu w prawa. Dla Saravii zatem Anglia elżbietańska była w istocie monarchią absolutną: o ile Hooker uważał, że władza Elżbiety jest daleko mniejsza od tej, jaką posiadali cesarze rzymscy, o tyle jego przyjaciel dowodził zasadności tezy odwrotnej [...]. O ile u Hookera prawo naturalne pokazywało jednak nie tylko konieczność istnienia rządu, ale i fakt, że władza rządzenia posiadana jest pierwotnie przez lud jako całość, o tyle u Saravii król nie wywodzi już swej władzy z wyrażonej wprost woli ludu ani z jego przyzwolenia, bowiem absolutysta odrzuca teorię „źródłowej suwerenności ludu”, twierdząc, że rząd nie może*

Summary

The Oxford Movement (1833-1845)

Myśl polityczna przywódców ruchu oksfordzkiego Political thought of the Oxford Movement Leaders

The core of the Oxford Movement's (Tractarians's) political reflection was their criticism of Erastian and Liberal ideas of their times, especially after political reforms 1828-1833.

The first chapter shows political categories used by Tractarians and their favourite model of Church and State relations: that is a model consisting mainly of dualistic elements, but also of monistic and papaplistic. The second chapter relates Tractarians's reflection to Erastian and Conservative doctrines, arguing that the Oxford Movement Leaders were Conservatives. In the ending, some Tractarian political influence is shown, mainly on British constitutional ground. In the appendix, philosophical basis of Tractarians's reflection, mainly defence of the Revelation as a source of moral and political values, are presented.

Słowa kluczowe

Traktarianie, ruch oksfordzki, angłokatolicyzm, konserwatyzm, Kościół i państwo, Newman, Pusey, Keble, Hurrell Froude, angielska myśl polityczna

Keywords

Tractarians, the Oxford Movement, Anglicatholicism, Conservatism, Church and State, Newman, Pusey, Keble, Hurrell Froude, English political thought