

Walenty Wójcik

Doktryny średniowieczne o stosunku dwu władz i udzielaniu pomocy świeckiej

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawnohistoryczny 10/1-2, 105-142

1967

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Bp WALENTY WÓJCIK

DOKTRYNY ŚREDNIOWIECZNE O STOSUNKU DWU WŁADZ I UDZIELANIU POMOCY ŚWIECKIEJ

Treść: 1. Ewolucja historyczna problemu do X w. 2. Zmiana poglądów na stosunek między „secerdotium” a „imperium” w epoce pokarolińskiej. 3. Rozwój teorii hierokratycznej. 4. Nowe doktryny o stosunku dwu władz. 5. Ewolucja problemu na Zachodzie a poglądy głoszone w Polsce.

1. Ewolucja historyczna problemu do X w.

Istotne znaczenie dla powstania problemu pomocy świeckiej posiadał fakt głoszenia i organizowania religii powszechnej, założonej i działającej bez udziału państwa. Stworzony został przez to dualizm porządku świeckiego i sakralnego. Księgi Nowego Testamentu traktują państwo jako pozytywną wielkość etyczną. Przyznają mu funkcję w sprawach doczesnych. Żądają od wiernych posłuszeństwa wobec władz świeckich. Problemami doczesnymi nie zajmują się jednak bezpośrednio. Nie podają szczegółowych wytycznych o stosunku przełożonych w społeczności chrześcijańskiej do władz państwowych¹.

Przywódcy chrześcijan musieli zacząć od wywalczenia sobie prawa do egzystencji w państwie rzymskim. W tym celu apologeta II w. tłumaczyli w swych pismach, że wyznawcy Chrystusa są dobrymi obywatelami, wypełniają należycie obowiązki względem państwa i modlą się za cesarza. Równocześnie powoływali się na teorię prawa natury i coraz wyraźniej podkreślali, że twórcą władzy świeckiej jest Bóg. Dlatego głosili, że w razie konfliktu prawa państwowego z nakazem Bo-

¹ Por. Pieper K., *Jesus und der Staat*, „Theologie und Glaube” 25 (1933) 668; Gaugusch L., *Die Staatslehre des Apostels Paulus...*, tamże, 26 (1934) 533 nn.

zym chrześcijanie muszą więcej słuchać Boga niż ludzi. W imię rozsądku domagali się, aby władze świeckie traktowały chrześcijan sprawiedliwie, zapewniały im przynajmniej taką swobodę, jaką cieszyli się zwolennicy szkół filozoficznych i aby umożliwiały pracę biskupom².

Realnym poparciem dla tych żądań była rosnąca ilość wiernych oraz ich jedność duchowa i organizacyjna. Wykonywanie jurysdykcji przez biskupów i dysponowanie własnymi środkami egzekucyjnymi w postaci pokut, zawieszenia w prawach członkowskich Kościoła czy wydalania ze społeczności wiernych było dowodem, że w oparciu o przekonania religijne wyrósł obok państwa nowy podmiot prawny, wpływający na coraz większą grupę ludności.

W praktyce wyłaniała się konieczność ułożenia stosunków między władzami rzymskimi i zwierzchnikami Kościoła, którzy sprawowali swe funkcje na terenie państwa ale poza kręgiem jego funkcjonariuszy. Wydaje się, że choć gminy chrześcijańskie nie zostały prawnie uznane, wierni i przełożeni w swych petycjach do władz powoływali się przede wszystkim na względy faktyczne i uzasadniali celowość przyznania chrześcijanom swobody. Dołączały się niekiedy zabiegi i wpływy osobiste oraz akty łaski ze strony cesarzy. Najprawdopodobniej tymi racjami tłumaczyć trzeba zwrócenie się synodu biskupów w 269 r. do cesarza o usunięcie z domu kościelnego biskupa złożonego z urzędu. Przychylna decyzja stanowiła przejaw pomocy świeckiej³. Był to niewątpliwie tylko akt pojedynczy, wykonany z przejściowych powodów. Brak uznania Kościoła i następujące fale prześladowań świadczą, że presupozycje do uzyskania pomocy świeckiej w pierwszych III wiekach zarysowywały się najwyżej w stanie faktycznym ze strony chrześcijaństwa. Nie było natomiast oznak, aby na stałe przyjęły się one w prawie państwowym.

Zmiany dokonane w początkach IV w. stworzyły warunki do współpracy dwu władz i wzajemnego wspomaganie siebie. Wynikiem oceny stanu faktycznego było ogłoszenie cesarskich edyktów tolerancyjnych w latach 311—314. Edykty te ustanawiały parytet między chrześcijaństwem a dotychczasową re-

² Św. Justyn, *Apologia*, I, 17, Poznań 1926, 22; Meliton z Sardes i Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, I, 11, *Apologeci greccy II w.*, Poznań 1925, 47; Św. Ireneusz, *Adversus haereses*, IV, 24, Migne, *Patrologia Latina* (ML), VII, 1186; Tertulian, *Apologetyk*, 33, Poznań 1947, 140 nn; Origines, *Contra Celsum*, V, 27, Migne, *Patrologia Graeca* (MG), XI-1, 1235.

³ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Poznań 1924, 350.

ligią państwa. Wprowadzały „corpus Christianorum” do „ius publicum”. Łączyło się z tym uznanie istnienia dwu zakresów prawnych: państwowego i kościelnego. Równocześnie jednak cesarz Konstantyn Wielki w oparciu o swą władzę nad dotychczasowym kultem pogańskim arogował sobie coraz więcej prawo nadzoru i kierownictwa w kwestiach religijnych. Głosił, że biskupi mają władzę w sprawach wewnętrzno-kościelnych a cesarza Bóg ustanowił biskupem od spraw zewnętrznych Kościoła⁴. Zgodnie z tym, choć Kościół doznawał ochrony i otrzymywał przywileje, traktowany był jako narzędzie w posunięciach politycznych. Po wahaniach następców Konstantyna między próbą utożsamienia Kościoła z państwem za Konstancjusza a usiłowaniem eliminacji chrześcijaństwa za rządów Juliana zwanego Apostata ustalili się w VI w. w epoce Justyniana I system bizantyński m. u. Cesarze traktowali Kościół jako więź umacniającą państwo. Przewaga władzy świeckiej w stosunku do zwierzchników kościelnych wykluczała sprawę pomocy dla samodzielnego czynnika religijnego.

Choć w niektórych dziedzinach Kościół domagał się pomocy od państwa, ze względu na zachwianą równowagę między dwiema władzami nie było to „brachium saeculare” w znaczeniu ścisłym. Z racji politycznych wydawali cesarze począwszy od Konstantyna Wielkiego a kończąc na Justynianie I ustawy coraz bardziej ograniczające religię pogańską aż do nakazów zamykania świątyni i ścigania kultu oraz ogłaszania poleceń, aby przyjmować chrzest. Z tych samych przyczyn prześladowali cesarze heretyków jako mącieli porządku publicznego. Zmuszali ich do uznania formuł dogmatycznych, ustalonych przez synody czy nawet przez monarchę. Posunęli się wbrew zdaniu wybitniejszych biskupów do stosowania kary śmierci za błędnowierstwo⁵. Podobnie w sprawach majątkowych cesarze zaopatrywali instytucje kościelne tak jak to czynili ich poprzednicy pogańscy wobec religii państwowej. Zgodnie z dawną tradycją rzymską monarchowie sądzili, że oni są ostatecznym źródłem władzy w sprawach wewnętrzno-

⁴ Euzebiusz, *De vita Constantini*, IV, 24, MG, XX, 1171; por. Baur C., *Die Anfänge des byzantinischen Cesaropapismus*, „Archiv für kath. Kirchenrecht”, (1931) 100 uw. 2.

⁵ Chodziło o pryscylianistów w Hiszpanii, Hefele Ch. J., Lercq H., *Histoire des Conciles*, I-I, Paris 1907, 66 nn., Vacandard E., *L'inquisition*, wyd. IV, Paris 1907, 27.

-kościelnych⁶, i dlatego mają prawo do dokonywania zmian personalnych, regulowania spraw kultu, aprobaty zarządzeń biskupich itp. Ze względu na postulaty ludności chrześcijańskiej nadali cesarze wyrokom sądów biskupich na wzór trybunałów, które posiadali patriarchowie żydowscy, egzekucję sądów państwowych⁷. Musiały być przy tym spełnione warunki, aby strony wybrały biskupa na sędziego polubownego, albo też, gdy chodziło o sprawę, która była objęta kompetencją instancji duchownych, a żadna ze stron nie sprzeciwiła się rozstrzygnięciu wydanemu przez biskupa. W zależności od wytworzonej sytuacji politycznej łączyli niekiedy cesarze skutki świeckie z ekskomuniką czy innymi karami kościelnymi. W ten sposób organizacja kościelna w różnych dziedzinach zbliżała się do organizacji państwowej i zrastała się z nią. Proces ten osiągnął punkt szczytowy za rządów Justyniana. Wtedy to zrównano w praktyce prawa kościelne z ustawami cesarskimi. Całość jako *nomo-kanony* miała poparcie egzekucyjne zależne tylko od woli cesarza⁸. Czynnikiem kościelny schodził na plan drugi. Dlatego w tym systemie nie mogło być mowy o wytworzeniu się instytucji „*brachium saeculare*”.

Tak biskupi jak i duchowieństwo i świeccy chrześcijanie w poczuciu triumfu i wdzięczności za swobodę religijną nie tylko unikali zadrażnień z władzami cesarskimi i tolerowali ingerencję monarchów w sprawy kościelne ale sami zwracali się szczególnie w czasie walk z heretykami o aprobatę powziętych uchwał i zapewnienie im egzekucji. Równocześnie jednak w kołach kościelnych ujawniało się coraz wyraźniej dążenie do *s a m o d z i e l n o ś c i*. Odzywały się głosy o obowiązkach ciężących na chrześcijańskim monarcho. Wystąpienia wobec cesarzy niektórych biskupów jak św. Ambrożego na Zachodzie i św. Jana Chryzostoma na Wschodzie wskazywały na granicę uprawnień władzy świeckiej. Wzrost znaczenia politycznego biskupów zachodnich a zwłaszcza papieży ułatwiał rozwój nowych stosunków między dwiema władzami.

⁶ Ces. Konstancjusz (337—361) oświadczył: „*quod ego volo, id pro canone... habeatur*”, Atanasius, *Historia arianorum ad monachos*, 33, MG, XXV, 732.

⁷ W prawie rzymskim tej epoki egzekucja wyroków należała do sędziego, Stefko K., *Historyczny rozwój prawa egzekucyjnego*, Księga Pamiątkowa B. Orzechowicza, II, Lwów 1916, 472.

⁸ Por. Biondi B., *Religione e diritto canonico nella legislazione di Giustiniano*, Acta congressus iuridici internationalis, I, Romae 1935, 106 nn.

Szczególnie z okazji zatargów z heretykami już od I połowy IV w. biskupi i papieże podawali teoretyczne uzasadnienie swych żądań niezależności w sprawach religijnych i obowiązków monarchy chrześcijańskiego względem Kościoła⁹. W dążeniu do niezależności wysuwali oni na pierwsze miejsce tezę o dualizmie władz. Wyraził to najlepiej papież Gelazy I (492—496) pisząc o „auctoritas sacra pontificum et potestas regum”. Przyjmując, że Bóg jest źródłem zwierzchności religijnej i świeckiej, podkreślali także biskupi i papieże, iż Kościół posiada wznioślejszy cel i subtelniejsze środki niż państwo. Następnie zarysowany przez św. Augustyna obraz społeczności Bożej obejmującej niebo i ziemię, używane zestawienia ducha z ciałem i rzeczy niebieskich z ziemskimi wskazywały na przewagę czynnika religijnego. Autorzy zwracali cesarzom uwagę, że biskup odpowiada za zbawienie ich duszy i może dlatego wysuwać wobec nich żądania pomocy. Inną racją za uzyskiwaniem wsparcia ze strony świeckiej była teza, że cesarz otrzymał władzę jako dar Boży dla religii. Są przykłady, że w oparciu o te podstawy teoretyczne wysuwali biskupi i papieże konkretne żądania pomocy świeckiej. Kierowali się przy tym własną oceną sytuacji. Tak więc dualizm władz oraz podkreślanie obowiązków monarchów, aby z motywów religijnych wspomagali Kościół według żądań biskupa, stanowiły podstawę dla problemu „brachium saeculare”. Połączyły te przeszły do teorii średniowiecznych.

⁹ Hozjusz z Kordowy (256—257), *Epistolae*, ML, VIII 1330 n; św. Atanazy, *Historia arianorum...*, 52, *Apologia*, 36, MG, XXV, 755; Lucyfer z Calaris, *De regibus apostaticis, Pro S. Athanasio*, Grasso J. S. Lo., *Ecclesia et Status*, Romae 1939, 7 n; św. Grzegorz z Nazjanzu (329—390), *Oratio*, 17, 8—9, MG, XXXV, 975; św. Jan Chryzostom, *Homilia XV in Epist. II ad Corinth.*, VII, 48, MG, LXI, 507 n, *Homilia III ad populum Antiochenum*, MG, XLIX, 50; św. Optat z Milewe, *De schismate donatistarum*, ML, XI, 930, 935, 967, 978, 999 nn, 1085, 1095; św. Ambroży, *De officiis* I 28, 28, ML, XVI, 66 nn, *Apologia David altera* 3, 7—10, ML, XIV, 31 nn; *Epistolae*, 21, 4, 9, 19; 40, 2; 20, 8, ML, XVI, 1045 nn, 1061 nn, 1149, *Enarratio in Psalmum* 37, 43, ML, XIV, 1080, *Epist.*, 17, ML, XVI, 1002; św. Augustyn, *De civitate Dei*, 5, 24; 19, 17, tłumaczył ks. W. Kubicki, Poznań 1937, I, 309; III, 272; *Contra Gaudentium*, 1, 19, ML, XLIII, 716; *Contra litt. Petilianii*, 2, 83, ML, XLIII, 315 n; *Epist.*, 89, 2, ML, XXXIII, 30; 105, 2, ML, XXXIII, 398; 133, 3, ML, XXXIII, 510; 185, 24, ML, XXXIII, 804; św. Leon W., *Epist.*, 156, 3, ML, LIV, 1130; Feliks II, *Epist.*, 8, 5, ML, XIII, 11 nn; Gelazy I, *Epist.* 8, ML, LIX, 42; 15, ML, LIX, 95; *Tractatus*, IV, ML, LIX, 108 n; Symmach, *Epist. contra Anastasium*, Grasso, dz. cyt., 48; Fulgentius (508—572), *De veritate praedestinationis et gratiae Dei*, II, 38, ML, LXV, 647 nn; św. Grzegorz W., *Moralium*, 31, 5—6, ML, LXXVI, 576; Izydor z Sewilli, *Sententiarum*, III, ML, LXXXIII, 723.

Wskutek upadku imperium zachodnio-rzymskiego, załamania się władzy cesarzy bizantyńskich w tej części Europy i ustalenia się tam państw germańskich, które urzędowo przyjęły chrzest, wyłonił się nowy problem ułożenia stosunku dwu władz i łączące się z tym zagadnienie pomocy świeckiej. Na uwagę zasługują formy, które wytworzyły się w państwie frankońskim, gdyż stanowiły one wzór dla innych państw europejskich.

Władców merowińskich uważali biskupi za sukcesorów imperium rzymskiego. Podstawą do ułożenia stosunków względem Kościoła były prawa ogłoszone przez dawnych cesarzy. Do królów frankońskich odnosili jednak biskupi nowe pojęcia chrześcijańskie. Sądono np., że król heretycki automatycznie traci władzę. Gdy idzie o pomoc w sprawach wiary, miała ona więcej charakter pośredni. W okresie późniejszym dostrzec można przejawy ograniczeń wobec resztek pogan, społeczności żydowskiej i grup heretyckich. Ze względów politycznych królowie ingerowali w sprawy wewnętrzne Kościoła i chcieli wykorzystać jego organizację do swych celów. Równocześnie czynili nadania ziemi na rzecz instytucji religijnych, które obdarzali przywilejami gospodarczymi. Ze strony kościelnej statuty synodów frankońskich podkreślały samodzielność majątkową Kościoła. W sądownictwie podnoszono żądanie „privilegium fori” dla duchowieństwa. Rozbudowano system pokut i kar kanonicznych w celu zapewnienia egzekucji swym wyrokiem, grożąc nawet urzędnikom królewskim, jeżeli w pełnieniu swych funkcji nie uwzględniali oni postulatów kościelnych. Wyjątkowo tylko lekceważenie kar i przykazań kościelnych pociągało za sobą skutki doczesne. Jakkolwiek całość stosunków między Kościołem a państwem Merowingów określana bywa jako zbratanie się tych dwu instytucji, sytuacja nie została jeszcze wyklarowana co do samodzielności organizacji religijnej a tym bardziej co do stałej pomocy świeckiej.

Istotne znaczenie dla rozwoju omawianej kwestii w skali międzynarodowej posiadała nowa więź polityczna między Karolingami a papieżem. Chodzi o koronację Pepina, jego darowiznę terytorialną dla biskupów Rzymu i przysięgę z 754 r., że będzie dla św. Piotra wiernym przyjacielem i pobożnym pomocnikiem¹⁰. Dalszym aktem było posłanie Karolowi W. w 796 r. kluczy św. Piotra i chorągwi miasta Rzy-

¹⁰ Por. Schramm P. E., *Das Versprechen Pippins und Karls des Grossen*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.” 27 (1938) 212 nn (SavZKan).

mu — symboli przedmiotów wymagających opieki świeckiej — oraz koronacja cesarska Karola 25 XII 800. Odnowienie imperium rzymskiego stworzyło na Zachodzie nowy dualizm władz, które wiązały się jakby kontraktem o pomoc duchowną dla państwa i obronę świecką dla Kościoła. Powstała w związku z tym w roku 804, jak wskazują wyniki badań W. Ohnsorge¹¹, „Constitutum Constantini” dodało do idei prymatu pogląd o politycznym zwierzchnictwie papieża nad cesarzem. Karol W. ujmował jednak swą rolę opiekuńczą według uprawnień cesarzy bizantyńskich względem Kościoła Wschodniego. Natomiast papież Leon III przypisywał monarchom frankońskim tylko władzę wykonawczą. Dopiero wskutek nieporozumień wśród dziedziców monarchii karolińskiej papież podniósł sprawę realizacji wyższości swojej władzy w dziedzinie religijno-politycznej. W ten sposób dokonywało się dla państw zachodnio-europejskich wyniesienie podmiotu nadrzędnego, który mógł żądać pomocy od państwa przeciw innym państwom i interwencji na korzyść Kościoła w poszczególnych krajach. Przyznanie znów władcom świeckim misji religijnej w Kościele nakładało na nich obowiązek, aby udzielali tej pomocy na żądanie papieża czy biskupów. Powstające później państwa chrześcijańskie zachodniej Europy włączały się w ten system relacji dwu władz.

Władcy karolińscy z nawiązaniem łączności politycznej z papieżem i z powiększeniem potęgi swego państwa rozszerzali swe uprawnienia względem krajowej organizacji kościelnej. Sprawy religijne traktowali oni na równi z państwowymi. Karol Wielki sprawował jurysdykcję ustawodawczą i wykonawczą w Kościele. Tam, gdzie wobec pogan nie skutkowała apostolska akcja misyjna, stosował on sankcje świeckie. Z podobojem łączył uchrześcijanienie zawojowanych ludów. Tworzył terytorialne jednostki kościelne, obsadzał biskupstwa, kontrolował także dopuszczanie kleryków do święceń i kandydatów do stanu duchownego. Interesował się nawet kwestiami dogmatu i liturgii. Fundacje instytucji kościelnych dawały królowi prawa majątkowe względem nich na równi z tymi, jakie posiadał on wobec wasali świeckich. Ze względu na zainteresowanie polityczne obsadą stanowisk kościelnych i wzrostem majątków duchownych nadawali monarchowie posiadłościom Kościoła immunitety sądowe i podatkowe. Rozciągali nad nimi opiekę podobną do ochrony stosowanej względem

¹¹ *Die Konstantinische Schenkung, Leo III und die Anfänge der kurialen römischen Kaiseridee*, W: *Abendland und Byzanz*, Weimar 1958, 87 nn.

dóbr królewskich. Arogując sobie prawo dysponowania mieniem kościelnym rozciągnęli egzekutywę państwową na obowiązek dziesięcinny. — Karol W. przyznał duchowieństwu „privilegium fori” w sprawach karnych, zastrzegając sobie decyzję na stopniu najwyższym. Dopuszczanie jednak hrabiów do udziału w sądach biskupich, choć zapewniało egzekucję wyrokom duchownym, wprowadziło nadzór czynnika państwowego nad procesem kościelnym. Biskupi mieli znów zapewnioną egzekucję świecką przy wykonywaniu decyzji wizytacyjnych i realizacji nałożonych pokut kanonicznych. Niektóre kapitulacje polecały, aby ekskomunikowani pod groźbą kar świeckich pojednali się z biskupem. Za przestępstwo mieszane, tj. naruszające porządek prawny kościelny i świecki ekskomunika powodowała proskrypcję cesarską. Licząc się jednak z wymaganiami polityki władze świeckie nie zawsze udzielały swej pomocy. System ten wyrósł z ustrój feudalnego. Dawał on przewagę państwa nad Kościołem według ówczesnych form prawnych.

Ze strony czynników kościelnych uświadamiano sobie, że nie można tego stanu utrwać. Od VIII w. pod wpływem akcji mnichów iryjskich oraz polityki papieżstwa coraz wyraźniej uwidaczniały się dawne dążenia episkopatu frankońskiego do samodzielnosci jurysdykcyjnej Kościoła. System ten bliższy był światopoglądowi religijnemu niż kierunek realizowany przez władców. W tym czasie wytworzył się typ misyj prowadzonych z upoważnienia papieża a pod osłoną króla. Podnoszono głosy, aby urzędy kościelne były obsadzane przez zwierzchników duchownych. Strona kościelna nie okazywała entuzjazmu z powodu ściągania dziesięcin drogą przymusu państwowego. Dążono do zabezpieczenia majątku posiadanego przez Kościół i ustalenia władzy biskupów w tej dziedzinie. Domagano się pełnego „privilegium fori”. Biskupi próbowali stosować własne środki w celu przełamania uporu przestępców. Zdaje się, że w związku z tym wytworzył się interdikt czyli zakaz wykonywania czynności świętych. Środek ten nie wymagał pomocy świeckiej a stanowił rodzaj odpowiedzialności zbiorowej, gdyż dotykał ogółu mieszkańców.

Wzmocnieniem stanowiska zwierzchników duchownych było otrzymanie przez nich wskutek rozwoju feudalizmu części suwerenności państwowej na posiadanych terenach kościelnych. Dzięki temu dysponowali oni własną siłą fizyczną. Według ustalającej się praktyki wzywano pomocy świeckiej tylko w ostateczności. Zabiegi o uzyskanie samodzielności biskupów w sprawach kościelnych oraz dążenie do ustalenia pewnej

równowagi w stosunku do władzy państwowej wysuwało problem pomocy ramienia świeckiego. Równocześnie przez tłumaczenie ceremonii koronacyjnych i namaszczenia królów oraz przez podkreślanie obowiązków moralnych władcy przyjmował się w kołach kościelnych pogląd, iż monarcha chrześcijański powinien na żądanie zwierzchników duchownych udzielić im swej pomocy. Był to zaczątek drugiego elementu omawianej instytucji.

2. Zmiana poglądów na stosunek między „sacerdotium” a „imperium” w epoce pokarolińskiej

a) Stanowisko cesarzy i kół kościelnych do połowy XI w.

Zgodnie z poglądami św. Augustyna polityczna myśl średniowiecza wychodziła z pojęcia całości, obejmującej niebo i ziemię. Częścią owej „civitas Dei” była społeczność Boża na ziemi w postaci widzialnego Kościoła i państwa chrześcijańskiego. Wskutek tej podstawowej j e d n o ś c i oddzielne traktowanie Kościoła i państwa było niemożliwe. Trudność sprawiało jednak znalezienie praktycznej formuły dla uzgodnienia interesów kościelnych z państwowymi. Pomagano sobie w tym czerpaniem wzorów z ówczesnego systemu feudalnego¹².

Według koncepcji Karola W. Kościół jako zgromadzenie wiernych na ziemi mieścił się w ramach imperium. Cesarz powoływany i koronowany według praw świeckich a niezależnie od władz kościelnych był z racji swego urzędu obrońcą i krzewicielem religii. Papież pełnił tylko funkcję pierwszego biskupa w państwie. Król miał nad Kościołem prawa suwerena. Poglądem tym kierował się Otto I, gdy w swym „privilegium Ottonianum” z 13 II 962 złożył zobowiązanie obrony posiadłości papieskich i rozbudowy organizacji kościelnej na wschodnich terenach państwa¹³. Dołączył się do tej więzi feudalnej element religijny. Według sakramentarzy niemieckich z X w. koronacja królewska równała się konsekracji biskupiej i nakładała obowiązek obrony Kościoła na zewnątrz tak jak biskupi budują Kościół od wewnątrz¹⁴. „Ordo” moguncki wyraził

¹² Por. Bernheim E., *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik...*, I, Tübingen 1918, 214; Dumas A., *La féodalité épiscopale*, W: *Histoire de l'Église*, VII, Paris 1943, 231 nn.

¹³ Seppelt F. X., *Geschichte des Papsttums*, II, Leipzig 1934, 356.

¹⁴ Przy wręczaniu miecza przypominał królowi te obowiązki arcybiskup, Widukind, ML, CXXXVII, 159; por. Schramm P. E., *Die Krönung in Deutschland...*, SavZ Kan 24 (1935) 227 nn.

przeprowadzaną za Ottona I zasadę przewagi króla nad biskupami: król jest następcą Chrystusa, biskupi — apostołów; król winien żywić lud Boży oraz dbać o wzrost wiary i walczyć z jej wrogami; on rządzi Kościołem i ochrania go¹⁵. Zgodnie z tymi poglądami król Henryk II dążył do wzmocnienia Kościoła, by posłużyć się nim jako podporą swego tronu¹⁶. Przewagę władcy w sprawach kościelnych uznawało ówczesne duchowieństwo niemieckie¹⁷. Przekonanie o uprawnieniach religijnych cesarza wyraził Henryk III tłumacząc, że identyczne jest namaszczenie królewskie i biskupie¹⁸. Opisane poglądy miały charakter więcej idealno-etyczny niż praktyczno-prawny. Właściwie służyły one do uzasadnienia posiadanej przewagi politycznej nad Kościołem. W praktyce, choć królowie zgodnie z tym przekonaniem wspomagali władze kościelne w pełnieniu ich misji religijnej, czynili to według swej oceny i zazwyczaj z motywów politycznych czy czasem osobistych. Nie mogła więc na tej podstawie wytworzyć się instytucja „brachium saeculare”.

Wbrew przedstawionym poglądom koła kościelne rzymskie i frankońskie głosiły zasadę, że Kościół posiada swą głowę duchowną — papieża i świecką — cesarza. Każdy z tych zwierzchników jest najwyższy w swoim zakresie. Jedynie więc duchowni mogą kontrolować wpływ świeckich na sprawy religijne. Wobec cesarzy wykonywujących swe tradycyjne uprawnienia wysuwano postulat oddzielenia rzeczy duchownych od doczesnych i pozostawienia monarchom tylko funkcji obrończych w Kościele. Chodziło więc o przesunięcie jedności ze sfery ziemskiej do Boga i stworzenie jakby dwu suwerenów na miejsce jednego.

Wyrazem tych dążeń była zmiana ceremoniału koronacyjnego w Rzymie, dokonana już może od II połowy X w. Wtedy to zamiast dotychczasowego namaszczenia chryzmą głów wprowadzono namaszczenie prawego ramienia i pleców¹⁹. Zgodnie z tym Burchard z Wormacji domagał się nie-

¹⁵ Schramm, dz. cyt., 270 nn.

¹⁶ Hauck A., *Kirchengeschichte Deutschlands*, wyd. VIII, III, Berlin-Leipzig 1954, 397 nn.

¹⁷ Np. Thietmar, por. Jedlicki Z. M., *Poglady prawno-polityczne Thietmara*, „Czasopismo prawno-hist.”, 5 (1953) 55 nn.

¹⁸ Tekst podaje Carlvle R. W., *A history of mediaeval political theory in the West*, IV, London 1922, 42 uw. 1.

¹⁹ Eichmann E., *Die rechtliche und kirchenpolitische Bedeutung der Kaisersalbung im Mittelalter*, W :Festschrift G. v. Hertling, Kempten-München 1914, 269.

zależności Kościoła od władzy cesarskiej²⁰. Zbiór sentencji kard. Humberta żądał, aby śladem pierwszych wieków chrześcijaństwa rozgraniczyć urzędy i sprawy duchowne od świeckich w sądach, przy ołtarzu, w zarządzie mienia kościelnego itd.²¹

Gdy idzie o uzasadnienie obowiązku bronięcia Kościoła przez króla, problem był już łatwiejszy. Ówczesni pisarze wychodzili albo z faktu jedności oraz bezpośredniego założenia Kościoła i państwa przez Boga, albo z punktu widzenia wyższej godności jednej władzy w porównaniu z drugą. Ponieważ rozważano wtedy sprawy Kościoła i państwa na jednej płaszczyźnie, w perspektywie celu ostatecznego, odpowiedź na pytanie, kto jest godniejszy, musiała wypaść na korzyść strony kościelnej. Autorzy wysuwali hierarchię praw głosząc, że naturalnemu i pozytywnemu prawu Bożemu winny podlegać pod groźbą nieważności wszystkie normy ludzkie. Z nich prawo kościelne o tyle ma przewagę nad innymi, że tylko władza duchowna może ustalać, co posiada związek z religią. Monarchowie świeccy jako wierni muszą poddać się w tej dziedzinie decyzji swych przewodników duchownych²². Dlatego też pojawiające się w Lotaryngii zaraz po czasach karolińskich prace Reginona z Prüm, Abbona z Fleury i „*Collectio Anselmo dedicata*” podporządkowywały prawo świeckie prawu kanonicznemu.²³ Wśród ówczesnych pisarzy przyjmowała się zasada, głoszona przez reformatorski ruch mnichów z Lotaryngii, iż „*canonica auctoritas Dei lex est*”²⁴.

Zgodnie z tym biskupi i papieże próbowali pouczać panujących, jakie jest ich stanowisko w Kościele. Czynił to Racherius biskup Werony († 974). Papież Sylwester II tłumaczył biskupom, że stosunek ich godności do godności królewskiej jest taki, jak blask złota wobec ołowiu²⁵. Kard. Humbert użył porównania duszy z ciałem, głowy z członkami organizmu, słońca z księżycem²⁶. Biskup z Leodium Wazo posunął się

²⁰ Tekst Dekretu podaje Carlyle, dz. cyt., IV, 42 uw. 1.

²¹ Michel A., *Die Sentenzen des Card. Humbert*, Leipzig 1943, 131.

²² Zasada suwerenności była wtedy nieznaną, Carlyle, dz. cyt., IV, 398.

²³ Mor C. G., *La recezione del diritto romano nelle collezioni canoniche dei s. 9—11*, W: Acta Congr. Iuridici Internationalis, II, Romae 1935, 298; Fournier P. — Le Bras G., *Histoire de collections canonique en Occident...*, II, Paris 1932, 265.

²⁴ Hauck, dz. cyt., III, 515.

²⁵ Carlyle, dz. cyt., IV, 41.

²⁶ List do M. Cerulariusza, Michel, dz. cyt., 66. Porównanie słońca z księżycem było mniej rażące przy systemie ptolomajskim.

w polemice z ces. Henrykiem III do zestawienia życia i śmierci. Państwu wyznaczał on rolę jedynie przy ściganiu przestępców²⁷.

Zauważyć należy, że pomimo podnoszonych głosów za zmianą istniejącego stanu przewagi władzy świeckiej stronnictwo kurialne nie posiadało w tym czasie jakiejś wypracowanej doktryny politycznej. O reformie myślano z okazji nasuwających się trudności. Jako uzasadnienie postulatu służyły zazwyczaj teksty biblijne i patrystyczne. Uwidaczniało się równocześnie szukanie sposobów przeprowadzenia reformy. Wyrazem tego było poza wypowiedzią Leona IX o wyższości władzy papieskiej nad panującymi²⁸ zdanie kard. Humberta, że król, który nie słucha kanonów, zasługuje na klątwę²⁹, oraz fakt jednostronnego uregulowania w 1059 r. sprawy wyboru papieża³⁰.

b) Spory doktrynalne w okresie walk o inwestyturę.

Program reformy wypracowany w kołach kurialnych a umieszczony najpierw w kolekcji 74 tytułów, napisanej ok. r. 1050³¹ dotyczył również teoretycznego zagadnienia stosunku dwu władz. Wtedy też ustalił Hildebrand, późniejszy Grzegorz VII zarzys swoich 25 tez o realizowaniu pełni władzy papieskiej³².

Pierwszym konkretnym celem reformy było zgodnie z tradycją kół kurialnych o d z i e l e n i e w społeczności chrześcijańskiej porządku Bożego od ziemskiego, kościelnego od państwowego. Jedność stworzona przez Karola I oznaczała szczególnie od czasu wznowienia imperium za Ottona I poddanie wszystkich władz duchownych i świeckich pod zwierzchnictwo feudalne cesarza, zależnego jedynie od Boga. Chodziło więc o wykazanie w praktyce, że „Respublica christiana” oznacza nie tylko państwo ale i Kościół, że w ramach wspólnoty chrześcijańskiej istnieje odrębny kościelny porządek prawny i władza duchowna w kwestiach do niej należących winna być niezależna. Nazywano to wolnością Kościoła. Przywrócenie jej w myśl nauki Ojców i karności pierwszych wieków trakto-

²⁷ Tekst podaje Carlyle, dz. cyt., IV, 42 uw. 1.

²⁸ Odpowiedź na zarzuty Cerulariusza, Hefele-Leclercq, dz. cyt., IV—II, 1095.

²⁹ Michel, dz. cyt., 86.

³⁰ Holtzmann R., *Zum Papstwahldekret*, SavZKan 27 (1938) 152 nn.

³¹ Fournier-Le Bras, dz. cyt., II, 16 nn.

³² Tymieniecki K., *Dzieje Niemiec do początku ery nowożytnej*, Poznań 1948, 339.

wano jako dzieło sprawiedliwości³³. Wyrazem prawnego rozdziału władz i odrzucenia poglądów o przynależności cesarza do stanu duchownego było wyniesienie wręczania insygnów do rządu głównej czynności koronacyjnej. Oznaczały one funkcje cesarskie, wykonywane na zlecenie władzy duchownej. Namaszczenie przeniesiono do bocznego ołtarza³⁴.

Wyodrębnienie władzy duchownej od świeckiej w ramach jedności chrześcijańskiej równało się w ówczesnych warunkach wyniesieniu czynnika kościelnego do roli nadrzędnej. Tę wyższość Kościoła wyrażano według wzorów feudalnych. Teksty Grzegorza VII wskazują, że z faktów historycznych i ogólnych zasad o charakterze religijnym przechodził papież do uprawnień jurysdykcyjnych wobec władzy świeckiej. Z faktu założenia Kościoła przez Chrystusa tzw. „Dictatus papae” wywodził papieskie prawo do deponowania cesarzy i uwalniania poddanych od przysięgi wierności³⁵. Z władzy papieża nad duchownymi wyciągano wnioski „a potiori” o prawie sądzenia i karania świeckich³⁶. Głoszono, że cesarz czy król jako osoba świecka obowiązany jest okazywać posłuszeństwo Kościołowi rzymskiemu. Zaznaczano, że od tego posłuszeństwa zależy jego przynależność do Kościoła i panowanie wśród wiernych. W formularzach koronacyjnych zamiast dawnych ogólnych obietnic obrony i szerzenia wiary oraz pomocy dla św. Piotra pojawiły się nowe, konkretne sformułowania prawne z zobowiązaniami wobec papieża i jego następców³⁷. Równocześnie z ogłoszeniem wydedukowanych obowiązków monarszych szły konkretne żądania papieskie i groźby zastosowania kar w razie nieposłuszeństwa. W 1077 r. polecił Grzegorz VII upomnieć Henryka IV i Rudolfa Szwabskiego, aby udzielili oni legatom papieskim pomocy, i oświadczył, że w razie odmowy zostaną odłączeni od Kościoła i stracą prawo do królestwa. Tego zaś z ubiegających się o tron, który okaże posłuszeństwo Kościołowi rzymskiemu tak jak przystało na chrześcijańskiego władcę, winni legaci zatwierdzić na stanowisku królewskim³⁸. Tą drogą doszedł Grzegorz VII do no-

³³ Por. Hefele-Leclercq, dz. cyt., V—I, 69; Hauck, dz. cyt., III, 758 nn.

³⁴ Eichmann, dz. cyt., 270.

³⁵ Mirbt C., *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des röm. Katholizismus*, wyd. IV, Thübingen 1924, 146.

³⁶ Caspar E., *Gregor VII in seinen Briefen*, „Historische Zeitschrift”, 130 (1924) 13.

³⁷ Teksty podaje zbiór Deusededit, Glanvell V. W., *Die Kanonensammlung des Kard. Deusededit*, I, Paderborn 1905, 597 nn.

³⁸ ML, CXLVIII, 480.

wego sposobu realizowania pomocy świeckiej. Choć obie władze miały działać w jednej społeczności chrześcijańskiej i współpracować ze sobą jak dwoje oczu ciała ludzkiego³⁹, zwierzchnik świecki winien był z motywów religijnych ale i pod groźbą sankcji stosowanych przy naruszaniu zobowiązań feudalnych spełniać zlecenia papieskie dotyczące obrony Kościoła.⁴⁰

Dla uzasadnienia posunięć papieskich pisarze ówczesni podawali różne argumenty. Chcieli w ten sposób urabiać opinię publiczną na korzyść strony kościelnej. W wystąpieniach publicystycznych i w zbiorach praw z tego okresu zauważamy zamiast tradycyjnego dualizmu *gradualizm* władz z przewagą papieża. Podawano uzasadnienia o charakterze religijnym a nawet ascetycznym. Pisma Piotra Damiana,⁴¹ zbiór kanonów *Deus-dedita*⁴² oraz kolekcja Anzelma⁴³ powoływały się na teorię papieża Gelazego I (492—496) o „*auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*” i o wyższości kapłaństwa ze względu na odpowiedzialność za zbawienie króla.⁴⁴ Wnioskowały stąd o konieczności posłuszeństwa panujących względem kapłanów. Honoriusz z Autun stwierdzał wprost, iż „*quilibet presbiter dignior est rege*.”⁴⁵ Konkretnie król zobowiązany był służyć papieża sprawującego nad monarchiami jakby władzę rodzicielską. Bonizo biskup Sutri pisał, że ten władca świecki nie podlega zwierzchnikowi duchownemu, który z racji swych grzechów nie jest godzien zaliczać się do owiec Chrystusowych.⁴⁶ Przy tych założeniach wnioski autorów i o współpracy władz i o dwu mieczach wynoszących urząd tak królewski jak i kapłański dotyczyły jednak praktycznego wspomagania Kościoła w myśl powiedzenia Honoriusza z Autun, iż „*rex est minister Ecclesiae*”. Jak ta służba miała być wykonywana, autorzy nie podawali.

Cesarz Henryk IV orientując się w sytuacji ignorował zarządzenia Grzegorza VII. Sądził, że odjęcie prawa inwestytury oznaczało dla niego zamach na ustrój państwa, gdyż pozba-

³⁹ Mirbt, dz. cyt., 153.

⁴⁰ Por. list z 15 VIII 1081, Mirbt, dz. cyt., 155 nn.

⁴¹ *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de lite*, I, Hannoverae 1892, 93 (MGH).

⁴² Glanvell, dz. cyt., 422.

⁴³ Thamer F., *Anselmi episcopi Lucensis Collectio canonum*, I, Oeniponte 1906, 39.

⁴⁴ ML, LIX, 42.

⁴⁵ MGH, III, 70 nn; Schmidlin J., *Die kirchlichen polit. Theorien des 12. Jahrh.*, „Archiv f. kath. Kirchenrecht”, (1904) 48 n.

⁴⁶ MGH, I, 609.

wiało go wpływu na dobór duchownych, będących jego doradcami, i na zarząd mienia kościelnego.⁴⁷ Po wtóre, głosił on, że postulaty papieskie są zamachem na Kościół, gdyż oznaczają one degradację władzy cesarza i króla, jakby pochodziła ona nie od Boga ale od papieża.⁴⁸ W korespondencji zapewniał jednak cesarz Grzegorz VII, iż „regnum” i „sacerdotium” potrzebują się wzajemnie i winny się wspierać dla swego dobra. Wyrażał żal, że w ściganiu winnych zaniedbywał się dotąd i zaręczał o swej pomocy w wykonywaniu zleceń kościelnych.⁴⁹ Problem stosunku dwu władz umiejscawiał więc Henryk IV tradycyjnie w dziedzinie moralności. Pragnąc utrzymać dotychczasową przewagę nad Kościołem ignorował papieskie postulaty prawne.

Pisarze wspierający stanowisko cesarza wbrew gradualizmowi głoszonemu przez stronnictwo papieskie podkreślali r ó w n o ś ć dwu władz pochodzących od Boga. Hugo de Fleury zastrzegął się przy tym, że przecież król związany jest zasadami religii chrześcijańskiej.⁵⁰ Wido biskup Ferrary argumentował, że aprobata królewska dla wyroków papieskich i innych aktów kościelnych potrzebna jest w celu uniknięcia nieporozumień.⁵¹ O wyższości władzy świeckiej tłumaczył Grzegorz de Catino na podstawie wcześniejszej wzmianki w Ewangeliu o rzeczach cesarskich niż Bożych.⁵² Ponieważ pisarze stronnictwa cesarskiego opierali się również na uznaniu jedności „Respublica christiana”, dlatego też ich argumenty teoretyczne posiadały mniejsze znaczenie w oczach społeczeństwa, które ujmowało ten problem na płaszczyźnie religijnej. Więcej przemawiać mogły racje praktyczne. Niepokój budziła w kołach dworskich teza, że władza króla pochodzi od zwierzchników kościelnych.⁵³

Poglądy pośrednie, łączące kompromisowo stanowisko tradycyjne z postulatami reformy głosił Iwo z Chartres. Podkreślając niezależność Kościoła i wyższość Stolicy Ap. twier-

⁴⁷ Por. Mirbt C., *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig 1894, 536.

⁴⁸ Por. Ranke L., *Weltgeschichte*, IV, Hamburg 1935, 54.

⁴⁹ ML, CXLVIII, 805; Carlyle, dz. cyt., IV, 172.

⁵⁰ Carlyle, dz. cyt., IV, 269 uw. 1.

⁵¹ MGH, I, 564 n.

⁵² MGH, II, 536 nn.

⁵³ Hugo de Fleury, Manegold von Lautenbach, Manegold von Reichenberg twierdzili, że lud chrześcijański drogą wyborów czy akklamacji przekazuje swe uprawnienia królowi. Mirbt, *Die Publizistik*, 575 nn; Bezold F., *Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters*, „Hist. Zeitschrift”, 36 (1876) 322.

dził on, że ustawy świeckie są poniżej prawa Bożego a naruszenie norm religijnych powoduje nieważność aktu władzy państwowej. Natomiast w ramach przepisów kanonicznych dekrety panującego posiadają kościelną moc prawną.⁵⁴

c) *Przewaga zdobyta przez stronnictwo kościelne.*

Jakkolwiek w polemice strona kurialna górowała nad partią dworską i spór o inwestyturę zakończony został konkordatem w 1122 r., kwestia zasadniczego ułożenia stosunków między „sacerdotum” a „imperium” pozostała nadal otwarta. Cesarze, chociaż przy koronacji składali uroczystą przysięgę, że zwierzchników kościelnych będą otaczać opieką i służyć im obroną, że papieżowi rzymskiemu będą okazywać należną uległość i wierność,⁵⁵ nie wyrzekali się bynajmniej swych dawnych uprawnień. Szczególnie Fryderyk I (1152—1190) uznawał, że cesarzowi Bóg udziela władzy najwyższej przez wolę ludu wyrażoną głosowaniem książąt. Kościół jest w cesarstwie a nie cesarstwo w Kościele. Papiestwo jest ograniczone celami czysto duchownymi. Monarcha według swego uznania wspomaga Kościół i za to odpowiada tylko przed Bogiem. Poglądy te podtrzymywali inni cesarze.⁵⁶

Ze strony kościelnej nastąpił dalszy rozwój doktryny. Poza umiarkowanym stanowiskiem Gerhocha von Reichensberg (†1169), że papież może karać księcia „ratione peccati”⁵⁷, autorzy piszący w okresie po konkordacie wormackim wychodzili z założenia, że w jurysdykcji „spiritualia digniora sunt temporalibus”. Opierając się na dowolnych porównaniach i skojarzeniach przyznawał Hugo od św. Wiktora (+1141) władzy duchownej prawo ustanawiania i sądzenia zwierzchników świeckich.⁵⁸ W sprawie „brachium saeculare” posługiwano się symbolem dwu mieczy. Kard. Piotr Pollus (+1153) uczył, że król dzierży miecz Chrystusowy i z urzędu obowiązany jest bronić Kościoła i wspierać go w wypadkach, gdy miecz duchowny okaże się nieskuteczny.⁵⁹ Św. Bernard

⁵⁴ ML, CLXI, 903; Fournier-Le Bras, dz. cyt., II, 109 nn.

⁵⁵ Eichmann E., *Kirche und Staat*, II, Paderborn 1914, 59 i 79.

⁵⁶ Por. Baszkiewicz J., *Uwagi o uniwersalizmie i koncepcji suwerenności państwowej w feudalnej teorii politycznej*, „Czasop. prawno-hist.”, 7—2 (1955) 29 nn; Posadowski-Wehner A. C., *De ducibus universalis monarchiae gladiis*, Vratislaviae 1867, 32 nn i 42.

⁵⁷ Schmidlin, dz. cyt., 45 n.

⁵⁸ ML, CLXXVI, 417.

⁵⁹ ML, CLXXXVI, 906 i 920.

z Clairvaux (+ 1153) głosił natomiast, że obydwie miecze: duchowy i materialny są w posiadaniu Kościoła. Pierwszym posługuje się Kościół bezpośrednio ręką kapłana, a drugim — dla swej obrony na skinienie kapłana i z nakazu cesarza.⁶⁰

Chociaż św. Bernard nawołując do krucjaty nie chciał podawać procedury przy udzielaniu pomocy świeckiej, sam ostrzegał papieża przed żądzą panowania i do zlecenia kapłańskiego wymagał nakazu cesarza,⁶¹ to jednak jego tekst o dwu mieczach, powtarzany przez kanonistów i polityków uchodził za argument, iż władca świecki na każde żądanie duchownych winien udzielić swej pomocy nie wdając się w ocenę podstaw tego wezwania.⁶² W rzeczywistości św. Bernardowi chodziło raczej o pośrednie posługiwanie się przez władzę kościelną mieczem doczesnym.⁶³ Nie zajmował on natomiast stanowiska w sprawie sposobu, którym władza świecka ma udzielać swej pomocy.

System wyraźnie bezpośredniej władzy duchownej w rzeczach świeckich podał Jan z Salisbury (+1180). Wychoząc z faktu, iż rycerze biorą miecz z ołtarza, wnioskował, że powinni oni zawsze służyć Kościołowi. Mieczem świeckim posługuje się Kościół przez ręce księcia, który jest służebnikiem kapłaństwa, gdyż spełnia te funkcje, które są niegodne rąk duchownego i mają pewne podobieństwo z czynnościami kata.⁶⁴ Decyzja o używaniu ramienia świeckiego należy wyłącznie do przełożonych kościelnych. Zwierzchnik świecki obowiązany jest ograniczyć się w kwestiach związanych z religią jedynie do funkcji wykonawczych.

Realizację poglądów kół duchownych ułatwiało rozpowszechnienie się zbiorów prawa kanonicznego. Na równi z normami powszechnie obowiązującymi podawały one doktrynę o jurysdykcji duchownej i świeckiej. Zbiór *Gracjana* uwidaczniał, iż najwyższą władzę ustawodawczą w Kościele sprawuje papież, którego dekrety posiadają znaczenie na równi z kanonami soborów.⁶⁵ Z realizacją zasady swobodnego ustawodaw-

⁶⁰ ML, CLXXXII, 776.

⁶¹ Por. ML, CLXXXII, 925, 759, 777.

⁶² Por. Friedberg E., *Der Missbrauch der geistlichen Amtsgewalt und der Recurs an den Staat*, „Zeitschrift für Kirchenrecht”, 8 (1869) 280.

⁶³ Por. Jacquelin B., *Le pouvoire pontifical selon S. Bernard*, „L'Année canonique”, 2 (1953) 200.

⁶⁴ „*Polycraticus*”, ML, CXCIX, 602 i 516.

⁶⁵ Schulte J. F., *Die Geschichte der Quellen und Literatur des can. Rechtes*, I, Graz 1956, 69 nn. Nadrzędność ustawodawstwa papieży zaczęto podkreślać już od r. 1143—1144 przez dodawanie klauzuli „*Salva*

stwa papieży rozszerzyła się ich działalność administracyjna i sądowa⁶⁶. Gracjan uczył, że konstytucje panujących sprzeczne z kanonami, dekretami papieży czy też dobrymi obyczajami nie mają mocy obowiązującej, że cesarze winni ulegać papieżom i wykonywać ich zlecenia⁶⁷, i że kapłani posiadają władzę zwierzchnią, ojcowską i nauczycielską nad królami i książętami⁶⁸. Rozdział porządku kościelnego od państwowego był więc według Gracjana jednostronny, gdyż przełożeni kościelni są w swej działalności odłączeni od państwa, ale państwo chrześcijańskie nie może być odłączone od Kościoła⁶⁹. Ono podlega jego prawom i udziela mu pomocy na żądanie zwierzchników duchownych.

Dekretyści podkreślali w swych summach wyższość władzy duchownej nad świecką. Na uwagę zasługuje pogląd Stefana z Tournai, że papież jest „legibus ecclesiasticis solutus” a decyzje cesarza jako osoby świeckiej byłyby w kwestiach religijnych nieważne⁷⁰ Huguccio (+1210) głosił, że prawa świeckich w Kościele są jedynie z koncesji duchowieństwa a stosunek Kościoła do państwa układa się tylko według momentów czysto zewnętrznych⁷¹.

Ze strony papieży wspierających rozwijającą się doktrynę i rozbudowujących system prawny ponawiane były wysiłki w celu umocnienia zdobytej niezależności. Aleksander III wcielał poglądy teologów i kanonistów w rzeczywistość prawną. Wyższość papieża uznawana przed tym z idealnego punktu widzenia przekształcała się w przewagę jurysdykcyjną. Posługiwano się przy tym pojęciami feudalnymi. Prawo kanoniczne zyskując bezwarunkową samodzielność objęło kierownictwo wszystkich spraw mających związek z posłannictwem Kościoła⁷².

Sedis Apostolicae auctoritate”. Sägmüller H. B., *Die Entstehung und Bedeutung der Formel „Salva Sedis Apostolicae auctoritate” in den päpstlichen Privilegien*, W: Acta Congr. Iurid. Intern., III, Romae 1936, 168 nn.

⁶⁶ Sohm R., *Das althathol. Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, Leipzig 1918, 601 nn.

⁶⁷ C. 4 D. 10; c. 11 D. 96.

⁶⁸ C. 9 D. 96; por. *Summa Mag. Rolandi*, ed. Thanner F., Innsbruck 1874, 11.

⁶⁹ Por. Hauck, dz. cyt., IV, 167.

⁷⁰ *Die Summa des Stephanus Tornacensis*, Schulte J. F., Giessen 1891, 1.

⁷¹ Por. Schulte, *Die Geschichte*, I, 168 n.

⁷² Fournier P., *Les conflits de juridiction entre l'Église et le pouvoir séculier de 1180 à 1328*, „Revue des Questions historiques”, 27 (1880) 436.

Słabość władz świeckich i okoliczności sprzyjające dla Kościoła umożliwiały Innocentemu III konsekwentne rozwinięcie i realizację poglądów o pełni władzy papieskiej tak w rzeczach duchownych jak i doczesnych. W dekretale „Per venerabilem” z 7 IX—XII 1202 stwierdził on, że akt jurysdykcji kościelnej wykonany przez papieża musi mieć znaczenie także w zakresie prawa świeckiego i że sprawy doczesne trudniejsze i więcej zawiłe należy odsyłać po rozstrzygnięcie do Stolicy Ap.⁷³ Z faktu rozróżnienia w tymże dekretale uległości króla względem papieża w rzeczach tylko duchownych od uległości w prawach duchownych i świeckich wynika, że wyższość głowy Kościoła nad panującymi miała według Innocentego III charakter moralny a nie jurysdykcyjny w znaczeniu władztwa świeckiego. Prawo rozstrzygania kwestii trudnych i zawiłych odnosiło się do spraw graniczących tak z dziedziną kościelną jak i świecką⁷⁴. Na czym polegała istota powszechnego zwierzchnictwa papieskiego, wyjaśniał Innocenty III stwierdzając w dekrecie „Novit” z 1204 r., że król sądzi w kwestii lenna a do papieża należy ocena w sprawie grzechu⁷⁵. Pogląd Innocentego III nie był, jak słusznie zauważa Tymieniecki⁷⁶, odwróconym cesaropapizmem ale władza papieska posiadała w myśl wspomnianych rozróżnień spraw grzechu od problemów jurysdykcji charakter religijno-moralny. Było to więc rozwinięcie nauki Gelazego I o dwu władzach. Zwrot o sądzeniu na jednym poziomie w sprawie lenna i w sprawie grzechu świadczy o przejmowaniu pojęć feudalnych również do stosunków między papieżem a monarchiami chrześcijańskimi.

W wyniku polemik, ciągłego rozwijania poglądów pisarzy teologicznych i kanonistów oraz praktyki rządów papieskich ustalili się do początków XIII w. zakres uprawnień władzy kościelnej w stosunku do władz świeckich. Wyłącznemu zwierzchnictwu papieży podlegały nie tylko sprawy czysto duchowne i zagadnienia graniczne, tj. mające charakter częściowo doczesny a częściowo religijny, ale też i wszystkie sprawy doczesne, w których wyłonił się problem grzechu ciężkiego. Papież mógł oceniać całość postępowania chrześcijan ze względu na naru-

⁷³ Mirbt, *Quellen*, 175 nn.

⁷⁴ Por. Carlyle, dz. cyt., II, 232 n.

⁷⁵ Mirbt, *Quellen*, 177; por. opinię Gerhocha von Reichensberg, uw. 57.

⁷⁶ Dzieje Niemiec, 425. W liście do ces. Aleksego pisał Innocenty III, że w rzeczach doczesnych panujący sprawuje władzę tak nad świeckimi jak i nad duchownymi, Carlyle, dz. cyt., II, 214 nn.

szenie moralności. W rzeczach duchownych posiadał więc on jurysdykcję bezpośrednią a w rzeczach doczesnych sądził ubocznie (*ratione peccati*). W tych granicach ingerencja panujących świeckich była wykluczona. Papież suwerennie oceniał, co konkretnie podpada pod wyliczone kategorie, i on tylko mógł wydawać ustawy, akty administracyjne, sądzić, stosować sankcje kanoniczne i wzywać pomocy ramienia świeckiego. W porównaniu z koncepcją karolińską było to więc przeniesienie wszystkich uprawnień w dziedzinie religijno-moralnej z cesarza na papieża. Kwestią otwartą pozostawało nadal ułożenie stosunków prawnych między dwiema władzami.

3. Rozwój teorii hierokratycznej

Innocenty III poza głoszeniem teorii o papieskiej władzy sądenia wszystkich spraw „*ratione peccati*” powtarzał używane przez wcześniejszych autorów alegorie, które miały wyrażać wyższość władzy duchownej w porównaniu ze świecką co do zewnętrznego blasku i godności⁷⁷. Jakby tłumacząc zależność religijną panujących od papieża na język prawny wymagał on dla siebie w kwestiach łączących się z religią takiego posłuszeństwa, jakie okazywał w sprawach świeckich wasal swemu panu feudalnemu. Podkreślał on równocześnie, że królowie od Boga otrzymali miecz i winni go złączyć z mieczem duchownym dla obrony praw Kościoła. Sam nie sformułował on teorii o pochodzeniu władzy świeckiej od papieża⁷⁸. Są dowody, że doceniał Innocenty III posiadanie przez Kościół władzy świeckiej⁷⁹. Monarchom wydawał nakazy poparte groźbą kar kościelnych. Chciał, aby oni zagwarantowali, iż ustawy ich nie będą ograniczać żądań papieskich i świecki porządek prawny zostanie na stałe poddany duchownemu. Zdaje się, że wskutek spełnienia żądań papieża przez cesarzy

⁷⁷ Por. Eichmann E., *Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters*, Paderborn 1909, 48 n.

⁷⁸ W dekretale „*Per venerabilem*” traktował króla Francji jako monarchę, który nie ma nad sobą wyższej władzy doczesnej, Carlyle A. J., *Le développement de la théorie de l'autorité pontifical en matière temporelle chez les canonistes de la seconde moitié du XIIIe siècle*, „*Revue historique de Droit Français et Etranger*”, IV 5 (1926) 593.

⁷⁹ W r. 1198 pisał do biskupów: „*Nusquam melius ecclesiasticae consulitur libertati, quam ubi Ecclesia Romana tam in temporalibus quam spiritualibus plenam obtineat potestatem*”, Carlyle, *A history*, V, 158 uw. 5.

i królów⁸⁰, którzy uzasadniali swe akty w zwrotach spotykanych w dokumentach rzymskich⁸¹, poglądy Innocentego III na zagadnienie podstaw pomocy świeckiej nie zostały ujęte w system i nie były teoretycznie pogłębione.

Dopiero Grzegorz IX w walce z cesarzem Fryderykiem II sformułował pierwszy tzw. teorię hierokratyczną. Na poparcie tezy, iż Kościół posiada tak władzę duchowną jak i doczesną posłużył się on argumentem biblijnym św. Bernarda z Clairvaux. Dodał tę historyczną głoszoną przez Innocentego III, że Stolica Ap. przeniosła godność cesarską od Greków do władców Zachodu⁸². W liście do patriarchy Germanusa z 18 V 1233 pisał Grzegorz IX, iż Kościół otrzymał dwa miecze: duchowny i doczesny, ale dzierży tylko pierwszy miecz, gdyż drugi powierzył on wojownikowi, aby się nim posługiwał według wskazań władzy duchownej⁸³. Natomiast w liście z 23 X 1236 do ces. Fryderyka II podał Grzegorz IX wykład historyczny o udzieleniu uprawnień papieżom przez Konstantyna W. oraz o przeniesieniu cesarstwa do Germanów i o nadawaniu władzy przez papieża w akcie koronacji cesarskiej⁸⁴. Jakkolwiek Grzegorz IX nie myślał o bezpośrednich rządach świeckich i wystąpienie jego spowodowane było ostrzegającą się walką z Fryderykiem II, to jednak takie postawienie problemu oznaczało, że papież sprawuje władzę świecką co najmniej pośrednio. Uprawnienia cesarskie stawały się z powodu dokonywanej koronacji i namaszczenia jakby odwołalnym darem ze strony papieża⁸⁵. Nasuwała się przy tym analogia z feudalną inwestyturą lennika.

⁸⁰ Ces. Otto IV obiecał Innocentemu III i jego następcom pomoc w obronie wiary i posiadłości Kościoła, ML, CCXVI, 1169. Fryderyk II ślubował w 1213 papieżowi posłuszeństwo i szacunek, następnie przyznał Kościołowi prawo wolnego wyboru prałatów, przyrzekł pomoc w walce z herezją itp., Mirbt, *Quellen*, 185. Tak samo Jan bez Ziemi w Anglii, *Magna Charta Libertatum*, wyd. Sołtysowa-L. Pauli, Poznań 1947, 19 n.

⁸¹ Por. *Codex Pomeraniae Diplomaticus*, ed. K. F. W. Hasselbach - J. C. L. Kosegarten - F. Medem, I, Greifswald 1843, 220 n, 231.

⁸² C. 34 X 1, 6. W latach 1207—1210 pisał Alanus Anglicus w swym „Apparatus” do kompilacji I, iż cesarz otrzymuje miecz a więc całą władzę od papieża, Eichmann, *Acht*, 48. Podobnie też i „glossa ordinaria” do c. 1 D. 22 dodała do tekstu Piotra Damiana zdanie, iż św. Piotr otrzymał prawo do władztwa ziemskiego.

⁸³ Hefele-Leclercq, V—II, 1167.

⁸⁴ Graefe F., *Die Publizistik in der letzten Epoche Kaisers Friedrich II*, Heidelberg 1909, 8 n.

⁸⁵ Por. Werminghoff A., *Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter*, Leipzig 1907, 68.

Gdy ces. Fryderyk II według ówczesnych wyrażń miecz wręczony mu dla obrony dobra a zwalczania zła obrócił w celu pogńebienia dobra⁸⁶, papież Innocenty IV po ogłoszeniu de-
pozycji cesarza rozwinął dalej teorię hierokratyczną. Najpierw
w piśmie „Eger cui levia” powtórzył on tezę o posiadaniu
przez Kościół obydwu mieczy i o przenoszeniu miecza świec-
kiego na cesarza w chwili koronacji⁸⁷. Następnie w swym
„Apparatus” do pięciu ksiąg Dekretałów wyszedł Innocenty IV
jako prywatny autor z założenia, że Chrystus całą władzę
nad wszystkimi narodami przekazał św. Piotrowi, ten — pa-
pieżom, a ci znów samo wykonywanie jurysdykcji doczesnej
powierzają cesarzom. Ze zdania glossy do dekretu Innocen-
tego III „Per venerabilem”, że cesarz tylko faktycznie nie ma
władzy nad królem francuskim, gdyż prawnie według jednych
podlega tenże król cesarzowi a według autora — papieżowi⁸⁸,
wynika wniosek, że papież jest doczesnym zwierzchnikiem
również nad tymi monarchami, którzy nie podlegają władzy
cesarskiej. Gdy idzie o samego cesarza, wyrazem zwierzchnic-
twa papieskiego miało być prawo wyznaczania kandydata do
tronu w razie sporów między elektorami i przyjmowanie ape-
lacji w czasie interregnum. Egzekutywa świecka udzielana
przez monarchę chrześcijańskiego stanowiła więc własność
Kościła, oddaną w zarząd cesarzom i królom i używaną na
każde żądanie właścicieli. W takim postawieniu problemu wi-
doczny jest także wpływ feudalizmu.

Ówcześni kanoniści powtarzali tradycyjne argumenty za peł-
nią władzy papieża i za otrzymaniem egzekutywy przez świec-
kich od zwierzchników duchownych. Podawali także dalsze
sformułowania. Hostiensis (†1271) pisał w swych pracach na
temat Dekretałów, iż jedna jest droga chrześcijaństwa, rów-
nocześnie duchowna i świecka — papież, a cesarz to „officialis
seu vicarius” kościła rzymskiego, że w sprawie rozdziału
władz stosunek papieża do cesarza ma podobieństwo do re-
lacji między arcybiskupem a jego sufraganiem, że papież jako
zastępca Chrystusa kontroluje władzę świecką i dowolnie może
się posługiwać jednym i drugim mieczem⁸⁹. Wincenty z Bau-

⁸⁶ Por. Graefe, dz. cyt., 217 nn.

⁸⁷ Mirbt, *Quellen*, 197 n.

⁸⁸ „...nos contra (dicimus), immo papae”, Innocentii IV *In V li-
bros Decretalium apparatus*, Lugduni 1578, 313; Dempf A., *Sacrum
Imperium*, München-Berlin 1929, 442.

⁸⁹ Tekst podaje Carlyle, *Le développement*, 603 nn. Niesłusznie
podsuwa Hergenröther J., *Katholische Kirche und christlicher
Staat*, wyd. II, Freiburg in B. 1873, 333, że „instituiere” w tekstach o sto-

vais (+1265) podał w swym „Speculum”, iż władca czy sędzia świecki może być przez Kościół nie tylko wyklęty, ale i złożony z urzędu z racji swego niedbalstwa w tępieniu herezji, nieudolności czy braku sprawiedliwości w rządach⁹⁰. Podobnie też według jednej z redakcji „Speculum Suevorum” powstałego w latach 1275—1276 imperium jest „per gratiam ecclesiae sive papae”⁹¹. Zarysowały się więc ramy sprawowania władzy papieskiej nad cesarzem.

Przybierający coraz bardziej drastyczne formy zatarg między papieżem Bonifacym VIII a królem francuskim Filipem Pięknym stał się okazją najpierw do powtórzenia przez papieża poglądów zapoczątkowanych przez św. Bernarda i kanonistów XIII w.⁹², a w następstwie do wyłożenia poglądów Bonifacego VIII na stosunek do władzy świeckiej w bulli „Unam sanctam” z 18 XI 1302. Same tezy tej bulli nie zawierają niczego nowego w porównaniu z doktryną XIII w. Bonifacy VIII wyszedł z faktu jedności Kościoła, reprezentowanej przez papieża i z posiadania dwu mieczy, z których materialny podnoszony bywa w obronie Kościoła, ale ręką królów i rycerzy na skinienie i według uznania kapłana⁹³. Na uwagę zasługuje jednak umieszczenie przyjmowanej przejściowo w Kościele doktryny hierokratycznej o stosunku dwu władz między tradycyjnymi sformułowaniami dogmatów o prymacie papieskim i o konieczności przynależenia do Kościoła. Charakterystyczne jest również oparcie całej argumentacji za obowiązkiem pomocy władz świeckich na tekstach biblijnych i ujęcie tego zagadnienia na płaszczyźnie nauki objawionej. Samó wykonywanie obowiązku niesienia pomocy świeckiej przedstawił Bonifacy VIII w zwrotach prawnych używanych w stosunkach feudalnych, jakby suzeren żądał pomocy zbrojnej od nowego wasala. W wyniku ówczesnych warunków bezpieczeństwa włączył więc papież i teoretycznie uzasadnił żądanie ochrony państwowej do uprawnień posiadanych przez Kościół. Miecz świecki „de iure” i to z woli Bożej miał na-

sunku dwu władz oznacza „nauczać” — unterweisen. Hostiensis pisał: „spiritualis auctoritas terrenam potestatem instituere habet, ut sit, iudicare, si bona non fuerit”, por. Carlyle, *Le développement*, 603.

⁹⁰ Por. Carlyle, *A history*, V, 341 uw. 3.

⁹¹ Por. Posadowsky-Wehner, dz. cyt., 46 nn.

⁹² Szczególnie w bulli „Apostolica Sedes” z 13 V 1300, Mirbt, *Quellen*, 209.

⁹³ Mirbt, *Quellen*, 210. Glossa do tego tekstu zaznacza, że w Kościele są wprawdzie dwa miecze ale nie w jednakowy sposób i że używanie miecza świeckiego na zlecenie kapłana odnosi się do buntowników i nieposłusznych, c. 1, l. 8 Extrav. com.

leżeć do władzy duchownej a dzierżenie tego miecza przez zwierzchników państwowych dokonywać się mogło jedynie „ratione actus et usus”. Monarsze pozostawało więc samo wykonywanie woli papieskiej. Dodać trzeba, że obowiązek pomocy odnosił się tylko do spraw obrony religii. W tej dziedzinie ocena stanu faktycznego i dysponowanie mieczem świeckim należały wyłącznie do papieża ⁹⁴.

Bulla „Unam sanctam” była wyrazem poglądów ówczesnych kół kościelnych. Jakkolwiek następca Bonifacego VIII Klemens V zastrzegł się 1 II 1306, że akt ten nie zmienił stosunku między Kościołem a królem Francji ⁹⁵, to jednak ponawiane wysiłki, aby zapewnić papieżom pomoc cesarstwa w myśl doktryny wyrażonej we wspomnianej bulli świadczą o chęci realizacji porządku, według którego cesarz czy król byłby tylko „executor et minister papae in temporalibus” ⁹⁶.

Poglądy hierokratyczne podawała literatura kanonistyczna i teologiczna wcześniej nieraz niż dokumenty papieskie i w sposób więcej skrajny. Ptolomeusz de Luca (†1326) głosił, że Chrystus dał władzę świecką św. Piotrowi i jego następcom; papież posiada więc zwierzchnictwo doczesne nad każdym panującym ⁹⁷. W związku z realizacją tej władzy przyznawał Augustinus Triumphus papieżom prawo korygowania ustaw cesarskich w myśl zasady: „Quidquid sibi placet legis habet vigorem”. Książęta tylko faktycznie a nie prawnie mogą uchylać się spod władzy papieskiej i ich uprawnienia udzielone zostały „in ministerium” czyli dla posługiwania przełożonym kościelnym ⁹⁸. Podobnie do tego zawartych w bulli „Unam sanctam” pisał w 1302 r. Aegidius Romanus, że władza ko-

⁹⁴ Por. Plöchl W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, II, Wien-München 1955, 31 n; Ermini C., *Caratteri della sovranità dei papi nei sec. XIII—XIV*, SavZKan, 27 (1938) 345 n. W kwestiach nie dotyczących religii czyni panującego według omawianej bulli miały podlegać ocenie papieskiej pod kątem moralności.

⁹⁵ W bulli „Meruit”, Mirbt, *Quellen*, 212.

⁹⁶ Sobór w Wienne w 1314 r. przytoczył dawne argumenty za zwierzchnictwem papieża nad cesarzami i określił przysięgę cesarską przed koronacją jako obietnicę wierności, opieki i obrony, c. un. 2, 9 in Clem. Jan XXII w bulli z 31 III 1317 urzędowo podał doktrynę kształtującą się od początku XIII w., że w czasie wakansu stolicy cesarskiej cała jurysdykcja monarsza, rząd i administracja przechodzi na papieża, c. 1, 5 Extrav. Joannis XXII. Por. Baethgen F., *Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat*, SavZKan, 10 (1920) 236.

⁹⁷ Dempf A., *Sacrum Imperium*, München—Berlin 1929, 44.

⁹⁸ Por. Friedberg E., *Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche*, „Zeitschrift für Kirchenrecht”, 8 (1869) 93 nn.

ścielna wykonuje bezpośrednio jurysdykcję, gdzie sprawy duchowne łączą się ze świeckimi a papieżowi służą wszystkie środki potęgi świeckiej do bezpośredniej dyspozycji. Przyrównywał on władzę świecką do młota kującego żelazo a kierowanego ręką Kościoła. Doktrynę o kościelnej „potestas directa in temporalibus” głosił jeszcze w XVI w. kard. Kajetan. Odwrót zapoczątkowali dopiero Robert Bellarmin i Franciszek Suarez ⁹⁹.

Pragnąc zapewnić Kościołowi pomoc świecką doszli autorzy XIII i pocz. XIV w. do konieczności wykonywania jurysdykcji doczesnej przez najwyższą władzę kościelną w sprawach mających łączność z zagadnieniami religijno-moralnymi. Taki układ stosunku dwu władz zbliżał się do hierokracji starotestamentowej. Dodane zostały elementy feudalne, gdyż w dziedzinie interesującej zwierzchników kościelnych organizacja państwowa byłaby niejako włączona do hierarchii duchownej na wzór lenna uzależnionego od monarchy. Kwestia pomocy ramienia świeckiego zostałaby załatwiona tak zasadniczo, że w miejsce próśby o pomoc władzy obcej zwierzchnik kościelny posiadałby władzę własną. Instytucja „brachium saeculare” byłaby zbędna.

*

Sytuacja polityczna w Niemczech po upadku dynastii Hohenstaufów sprzyjała realizacji doktryny o władzy świeckiej papieża w sprawach obrony religii. Świadczą o tym zobowiązania Rudolfa z Habsburga ¹⁰⁰ oraz przyjęcie przez Albrechta w 1303 r. teorii o przeniesieniu władzy cesarskiej z Bizancjum i nadaniu przez papieża elektorom władzy wyboru monarchy ¹⁰¹. Objawy te miały jednak charakter przejściowy, gdyż od początku zaznaczała się opozycja. Przede wszystkim w literaturze niemieckiej XIII w. utrzymywała się teza, że obie władze pochodzą bezpośrednio od Boga i że benedykcja kapłańska daje uswięcenie a nie ustanawia cesarza czy króla. Władca świecki ma tylko uboczny obowiązek służenia swą pomocą Kościołowi ¹⁰². Wykształceni na prawie rzymskim tzw.

⁹⁹ Scholz R., *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Stuttgart 1903, 74 nn; Plöchl, dz. cyt., III, 47.

¹⁰⁰ Urban IV zakazał elektorowi 3 VI 1262 wyboru Konrada na cesarza, Erben C. J. - Emler J., *Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae*, II, Pragae 1882, 142 i 348.

¹⁰¹ Obawiano się nawet, aby Marcin IV (1281—1285) jako Francuz nie przeniósł godności cesarskiej na królów swej ojczyzny, Schnürer G., *Kirche und Kultur im Mittelalter*, III, Paderborn 1929, 66.

¹⁰² Poglądy te są zawarte w „Speculum Saxonicum”, w literaturze zależnej od tego zbioru oraz w kronikach i w poezji, Eichmann, *Acht und Bann*, 58 nn.

legiści pomagali Fryderykowi II w realizowaniu tych tez o władzy świeckiej działającej obok Kościoła a nie w Kościele¹⁰³. O opozycji przeciw doktrynie papieskiej świadczy brak odzewu na wezwanie do broni dla obrony Kościoła przeciw deponowanemu Fryderykowi II i wypowiedzenie się większości miast po stronie tegoż cesarza¹⁰⁴.

Tak samo we Francji już Filip August w oparciu o swych wasali przeciwstawił się Innocentemu III¹⁰⁵. Król oceniał, w jakim stopniu ma on udzielić pomocy władzom duchownym. Baronowie strzegli pilnie, aby uprawnienia Kościoła w kwestiach mieszanych nie uległy rozszerzeniu a na groźbę ekskomuniki odpowiadali zaborem dóbr kościelnych¹⁰⁶.

Jeśli idzie o najwyższą normę działania władzy świeckiej, już sycylijskie konstytucje Fryderyka II obok Opatrzności Bożej i idei ochrony Kościoła jako rozdawcy środków łaski przeciw grzechom wysuwały „*cogens rerum necessitas*”, według której sama władza świecka dysponuje posiadanymi środkami. Realizacja tego dokonała się najpierw we Francji, gdzie Filip Piękny prowadził świadomą politykę siły. Sprzyjało temu załamanie się około r. 1300 systemu feudalnego i wprowadzenie nowych zasad w organizowaniu państwa¹⁰⁷. Zmiany w sytuacji politycznej po zamieszkaniu papieża w Awinionie oraz rozszerzenie się nowych poglądów o stosunku dwu władz przekreśliły nadzieję na realizację doktryny o bezpośredniej władzy świeckiej papieża nad cesarzem w sprawach dotyczących religii. Omówione poglądy powtarzały się jednak w wiekach późniejszych w korespondencji z monarchami.

4. Nowe doktryny o stosunku dwu władz

Przebliski rozróżnienia dwu sfer uprawnień w ramach augustyńskiej jedności społeczeństwa Bożego spotyka się u pisarzy pierwszej połowy XIII w. Punktem wyjściowym do prawa oceny czynów władcy świeckiego przez zwierzchników duchownych „*ratione peccati*” była nauka o skażeniu grzechem natury ludzkiej i o konieczności poskramiania złych lu-

¹⁰³ Por. Wieruszowski H., *Von Imperium zum nationalen Königtum*, München—Berlin 1933, 110.

¹⁰⁴ Hauck, dz. cyt., IV, 88 nn.

¹⁰⁵ Luchaire A., *Les royautés vassales..*, Paris 1908, 275.

¹⁰⁶ Fournier, dz. cyt., 433 nn.

¹⁰⁷ Meinecke F., *Die Idee der Staatsräson*, wyd. III. München—Berlin 1929, 34; Mitteis H., *Der Staat des hohen Mittelalters*, wyd. V, Weimar 1955, 424 n.

dzi siłą fizyczną państwa. Rozumowano, że ponieważ monarcha jako słaby człowiek mógłby nakazywać czyny grzeszne i wiernym nie wolno byłoby go wtedy słuchać, dlatego władza kościelna zastrzega sobie prawo według powiedzenia Innocentego III „decernere de peccato” czyli możliwość wystawienia oceny obyczajowej¹⁰⁸. Stąd też zapewne glossatorzy jak Joannes Galensis, Lanfrancus, Vincentius Hispanus w odróżnieniu od poglądu Grzegorza IX doszli do koncepcji posiadania przez papieża władzy pośredniej nad rzeczami doczesnymi. Ostatni autor wyraźnie wymieniał „iurisdictio propria” oraz „iurisdictio ratione peccati”¹⁰⁹. Glossa do dekretu Innocentego III „Novit” zaznaczyła, że papież z racji sądzenia o grzechu władców nie posiada jeszcze obydwu mieczy i poza wypadkami zaniedbań sędziego świeckiego czy wakansu stolicy nie powinien on ingerować do jurysdykcji doczesnej. Wynikałby stąd wniosek, że w sprawie pomocy władza duchowna zwraca się do świeckiej i ta na mocy własnej jurysdykcji przeprowadza egzekucję.

Rozwinięcie tego problemu przyniosła racjonalizacja myśli o państwie i nowe wyjaśnienie stosunku dwu władz na zasadach dualizmu w miejsce augustyńskiej jedności. Ułatwiło to rozszerzenie się ok. r. 1260 „Polityki” Arystotelesa w chrześcijańskich kołach intelektualnych. Nowe sformułowanie podał św. Tomasz z Akwinu. Uznał on państwo za twór natury a Kościół za instytucję porządku nadprzyrodzonego. Stosunki między tymi dwoma podmiotami ujął on pod kątem filozofii celu¹¹⁰. W myśl zasady, że niższy winien być podporządkowany wyższemu i zgodnie z poglądem św. Tomasza, że porządek natury objęty jest porządkiem nadprzyrodzonym, wynikał wniosek, że władca chrześcijański zobowiązany jest uwzględniać nakazy i potrzeby religii. Św. Tomasz przyjmował, że wykroczenia monarchy mogą być przyczyną jego de-

¹⁰⁸ C. 13 X 2, 1; por. Bernheim, dz. cyt., 22.

¹⁰⁹ Gillmann F., *Von wem stammen die Ausdrücke „potestas directa” und „potestas indirecta papae in temporalia”?*, „Archiv f. kath. Kirchenrecht”. 98 (1918) 407 nn. Odpowiada to pojęciom gelazjańskim: „potestas regalis” i „auctoritas sacrata pontificum”.

¹¹⁰ W komentarzu do II księgi Sentencyj Piotra Lombarda nie znał św. Tomasz jeszcze Arystotelesa i sędzi, zdaje się, za augustynizmem głosząc, iż obie władze pochodzą od Boga i papież łączy w sobie najwyższe zwierzchnictwo duchowne i doczesne. Ze względu na cel ograniczał on jednak dwie sfery działania: „ad salutem animae” i „ad bonum civile”. Autorzy dyskutują nad pochodzeniem tych dwóch poglądów św. Tomasza, por. Grabmann M., *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie*, München 1934, 14.

pozycji¹¹¹. Według najbardziej prawdopodobnej interpretacji był on za pośrednią władzą papieską w rzeczach doczesnych. Jako teolog i filozof podawał on jednak raczej pojęcia abstrakcyjne i za Arystotelesem brał pod uwagę więcej państwo-miasto niż państwo terytorialne. Dlatego jego teoria nie była jednoznacznie tłumaczona¹¹². Tomizm reprezentowany przez teologów dominikańskich stanowił kierunek pośredni między zwolennikami hierokracji a wznagającym się świeckim prądem opartym na awerroizmie i tradycjach legistów. W aktualnych sporach politycznych nie został on dopuszczony do głosu.

Dualizm porządku kościelnego i świeckiego głosili inni autorzy. Na uwagę zasługuje korzystający z filozofii Arystotelesa Jakub z Witerbo. Jakkolwiek w dziele swym „De regimine christiano” napisanym w r. 1301—1302 przyjmował on na ogół poglądy partii kurialnej, uczył, iż władza świecka nie pochodzi od duchownej ale powstała „naturali hominum instinctione”¹¹³.

W oparciu o „Politykę” Arystotelesa i poglądy św. Tomasza z Akwinu walczył z teorią o bezpośredniej władzy papieskiej Jan z Paryża († 1306). Głosił on, że w myśl teorii gelazjańskiej dwie władze zostały rozdzielone, są różne co do natury i posiadają w stosunku do siebie autonomię. Władza duchowna ma wobec świeckich uprawnienia tylko religijno-moralne w celu korektury grzechu, a nie jurydyczne. Pomoc świecką może ona uzyskać nie na podstawie swego prawa, ale tylko z nadania książąt kierujących się pobożnością. W tych rzeczach papież nie może rozkazywać cesarzowi, gdyż źródłem jego władzy doczesnej jest ostatecznie wola ludu a Bóg stanowi tylko jej „causa remota.” Za naruszenie norm kościelnych przez króla władza duchowna winna upominać i stosować cenzury. W razie nieskuteczności tych środków może ona posiłkowo „supplicando invocare brachium saeculare”. O spełnieniu tej prośby zadecyduje lud¹¹⁴. Jeśliby przyjąć, że król

¹¹¹ Por. *De regimine principum*, I, 14; *Summa Theologica*, II—II, q. 12 a. 2.

¹¹² Np. uczeń św. Tomasza i kontynuator dzieła „De regimine principum” Ptolomeusz de Luca był zwolennikiem bezpośredniej władzy papieża w rzeczach świeckich, por. uw. 97.

¹¹³ Carlyle, *A history*, V, 409 nn; Scholz, dz. cyt., 135 nn.

¹¹⁴ Carlyle. *A history*, V. 428 nn. tak Aegidius Romanus jak i Jakub z Witerbo i Jan z Paryża rozumieli, że „potestas directa” oznacza uprawnienia własne a „potestas indirecta” jest władzą używaną tylko ubocznie, Kuiters R., *Was bedeuten die Ausdrücke „directa” und „indirecta potestas papae”*., „Archiv f. kath. Kirchenrecht”, 128 (1957—1958) 99 nn.

czy lud obowiązany jest z motywów religijnych na żądanie zwierzchnika duchownego służyć swą pomocą, byłaby to jeszcze „potestas indirecta in temporalibus”.

„Polityka” Arystotelesa stanowiła punkt wyjściowy dla doktryny zrywającej tak z jednością augustyńską społeczno-Bożej jak i z nauką gelażjańską o dwu władzach skoordynowanych według swych celów. Marsyliusz z Padwy i Wilhelm Ockham pierwsi w chrześcijaństwie głosili, że jedno tylko może być źródło władzy w społeczeństwie. Jest nim lud, który przez głosowanie wyraża swą wolę albo też przekazał swą władzę cesarzowi¹¹⁵. Kapłani nie są przedstawicielami władcy, stanowią coś odmiennego od urzędów państwowych, gdyż ich zadaniem jest jedynie sprawowanie kultu w ramach wyznaczonych przez państwo, troszczące się także o zbawienie ludu¹¹⁶. Ponieważ według Marsyliusza organizacja Kościoła nie jest kwestią wiary a tylko użyteczności, dlatego władze duchowne nie wydają ustaw — „leges”, lecz jedynie rozstrzygnięcia — „decretales”. Skutki świeckie mogą te akty posiadać wyłącznie z upoważnienia państwa¹¹⁷. Ockham twierdził, że papież jako ojciec wiernych może rządzić jedynie według zasad słuszności a nie za pomocą jurysdykcji. Dlatego należy mu się w myśl Ewangelii posłuszeństwo i szacunek ale z wykluczeniem przymusu¹¹⁸.

Z opisanych założeń — Marsyliusz z Padwy, gdyż Ockham był więcej teologiem i głosił bardziej umiarkowane poglądy, wyciągnął wnioski prawne. 1. Zarządzenia papieża i biskupów bez zgody ustawodawcy państwowego nikogo nie wiążą pod sankcją świecką. 2. Do zachowania przykazań Bożych Pismo św. nikogo nie skłania groźbą sankcji doczesnej. 3. Występki przeciw wierze a więc i herezję można ścigać środkami świeckimi jedynie wtedy, gdy naruszają one ustawy państwowe. 4. Kapłan i biskup nie mogą być sędziami w znaczeniu właściwym i nie wolno im stosować kar personalnych i realnych. 5. Ekskomunikować kogoś czy wydać zakaz pełnienia funkcji św. może zwierzchnik duchowny jedynie z upoważnienia świeckiego ustawodawcy.

¹¹⁵ Marsyliusz von Padua, *Der Verteidiger des Friedens*, Berlin 1958, 54; Scholz R., *Wilhelm von Ockham*, Leipzig 1944, 198.

¹¹⁶ Marsyliusz przeniósł myśli Arystotelesa, *Polityka*, IV, 12, 2, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 1953, 151 na średniowieczne stosunki chrześcijańskie.

¹¹⁷ *Defensor*, 332, 820, 1036, 1090; por. Feine H. E., *Kirchliche Rechtsgeschichte*, I, wyd. III, Weimar 1955, 404.

¹¹⁸ Scholz, *Wilhelm*, 63 n.

Według tych tez władza w rzeczach religijnych należała do państwa. Religia schodziła do rzędu „instrumentum regni”. Poglądy te mające uzasadniać posunięcia polityczne Ludwika Bawarskiego w walce z papieństwem zaczęli stosować niektórzy monarchowie ograniczając władzę kościelną i ingerując w sprawy religii¹¹⁹. Po przyjęciu tych zasad nie mogło być mowy o pomocy władzy świeckiej dla Kościoła w myśl tradycyjnych poglądów.

Rozgoryczenie spowodowane schizmą zachodnią oraz tezy Marsyliusza z Padwy o najwyższym zwierzchnictwie ludu przyczyniły się do powstania tzw. teorii koncyliarnej. Podkopywała ona monarchizm papieski. Około r. 1380 profesorowie paryscy wypracowali projekt „via synodi”. Świeccy poczuli swą współodpowiedzialność za Kościół i oglądali się, aby cesarz dopomógł w usunięciu rozdwojenia. Rozwijano przy tym myśl o władzy państwa nad prawem w oparciu o ideę wyższej konieczności¹²⁰. W XVI w. powstała na tym tle w różnych krajach literatura naukowa i publicystyczna uzasadniająca rolę ludu w ustanawianiu praw i domagająca się zwiększenia ingerencji państwa w sprawy kościelne. W ruchu tym wzięli udział także i przedstawiciele Polski. Głoszone poglądy oddalały się coraz bardziej od koncepcji bezpośredniej władzy papieskiej w rzeczach świeckich, łączących się z religią.

5. Ewolucja problemu na Zachodzie a poglądy głoszone w Polsce

Badanie rozwoju historycznego poglądów na pomoc świecką dla Kościoła uwidacznia różnicę ujmowania tego problemu ze strony monarchów i ze strony duchowieństwa.

Rzymscy cesarze chrześcijańscy przy udzielaniu Kościołowi swego poparcia wychodzili z założenia, że kontynuują działalność swych poprzedników pogańskich względem religii państwowej i odniosą stąd korzyści polityczne. W państwie frankońskim Karolingowie z tych samych względów popierali szerzenie chrześcijaństwa wśród ludów podbitych a wewnątrz kraju wbudowywali organizację kościelną w ramy systemu feudalnego. Według tego wzoru traktowali duchowieństwo

¹¹⁹ Książęta południowo-niemieccy powoływali się przy tym na swą władzę nad krajem, por. Srbik H., *Die Beziehungen von Staat und Kirche in Österreich während des Mittelalters*, Innsbruck 1904, 199 nn.

¹²⁰ Gerson głosił, iż „necessitas non habet legem”, Bezold, dz. cyt., 354 n.

królów niemieccy. Mimo przejściowych wahań w związku z walką o inwestyturę czy też z okazji sporów o tron cesarze stale nawiązywali do tradycyjnej idei feudalnego władztwa nad Kościołem. Recepja prawa rzymskiego oraz poglądy wyrosłe z doktryny Arystotelesa dały nowe uzasadnienie dla udzielenia duchowieństwu wsparcia według oceny monarszej. Rację udzielanej pomocy stanowić mogła „*cogens rerum necessita*” i wola mieszkańców kraju, wyrażana przez władzę terytorialnego.

Ze strony kościelnej po zabiegach o prawo do istnienia rozwijali autorzy teorię dualizmu między „*potestas regum*” a „*auctoritas sacrata pontificum*.” Chodziło najpierw o zdobycie niezależności w sprawach religijnych. Następny etap stanowiły żądania wobec chrześcijańskiego władcy, aby na wezwanie przełożonych kościelnych udzielał swej pomocy. Dlatego też w okresie przyjmowania się zbiorów pseudo-izydoriańskich głoszono tezę o wyższości kapłana w stosunku do panującego. W oparciu o augustyńską jedność społeczności chrześcijańskiej wprowadzano gradualizm na miejsce dualizmu. Posługując się pojęciami z prawa feudalnego autorzy XII w. podporządkowywali „miecz świecki” władzy papieskiej. W myśl rozwijanej przez papieży i kanonistów w wieku następnym teorii hierokratycznej monarcha otrzymywał władzę świecką przy koronacji. Akt ten stanowił analogię do feudalnej inwestytury. Papieżowi przysługiwało według poglądu kościelnego doczesne zwierzchnictwo nad panującymi. Stąd oczywisty był wniosek o udzielaniu pomocy świeckiej „*ad nutum sacerdotis*”. Jakkolwiek w literaturze teoria ta nie zyskała uznania, wspomniane tezy powtarzały się jednak w wiekach następnych w korespondencji papieży z monarchami.

Opisana różnica stanowisk nie mogła ujawnić się w Polsce po przyjęciu chrześcijaństwa, gdyż wówczas widoczne było, że Kościół istnienie i rozwój zawdzięczał monarsze. Obce duchowieństwo, sprowadzane przez władców polskich próbowało jednak powoli wprowadzać doktrynę kościelną. Zaczęło się zapewne od przedstawienia obrazu księcia, określanego jako „*pius et iustus*”. Przypominano zgodnie z poglądami augustyńskimi, że taki monarcha zasługiwał na posłuszeństwo ze strony podwładnych. Niekiedy powtarzano może tezę, iż władca, który nie popiera wiary i sprawiedliwości, powinien być jako zastępca antychrysta usunięty z tronu¹²¹. Możemy do-

¹²¹ Por. *De civitate Dei*. XIX, 21, 24; Ptaśnik J., *Kultura wieków średnich*, I, Warszawa 1925, 7.

myślać się tego, gdyż w ten sposób nauczali autorzy kolekcji prawa kanonicznego z X—XII w. Żądali oni, aby królowie praktykowali sprawiedliwość¹²². Oznaczało to według nich uznanie wyższej godności kapłaństwa, uwzględnianie przy publikacji ustaw norm Objawienia i przepisów kanonicznych oraz podejmowanie obrony sług Bożych. Równocześnie autorzy zbiorów przypominali, że podwładni obowiązani są okazywać posłuszeństwo monarsze postępującemu w ten sposób¹²³. W okresie reformy gregoriańskiej papież i biskupi używali nieraz tych argumentów w celu uzyskania poparcia ze strony władców. Grozili też depozycją monarchom występującym przeciw prawom Kościoła¹²⁴. Poglądy te utrwały się z rozpowszechnianiem się w Polsce zbiorów prawa kanonicznego i dzieł traktujących o tym zagadnieniu¹²⁵.

Teorie kurialne zawarte były również w coraz częstszej korespondencji między papieżami a monarchami polskimi. Miejscowe duchowieństwo popierało te postulaty. Świadczy o tym ideał monarchy przedstawiony przez pierwszych kronikarzy piszących o Polsce. Thietmar¹²⁶ i Wincenty Kadłubek¹²⁷ podkreślali wyższość prawa Bożego i sprawiedliwości nad prawem książęcym. Na obowiązek szerzenia wiary przez władcę chrześcijańskiego zwracał uwagę Thietmar i Gall¹²⁸. Z tego

¹²² Regino z Prüm, ML, CXXXII, 680, Iwo z Chartres, ML, CLXI, 913.

¹²³ Burchard z Wormacji, ML, CXL, 8; Deusdedit, Glanvill, 494; Iwo z Chartres, ML, CLXI, 913, 323 n; c. 41 C.11 q. 1; c. 24 C. 23 q. 5.

¹²⁴ Grzegorz VII oświadczył w 1076 r.: „Sicut christianus contempsit oboedire”, Mirbt, *Quellen*, 147; *Innocenty III wobec Ottona IV*, ML, CCXVI, 603. Uzasadnienia podał Manegoldus, MGH, *Lib. de lite*, I, 365. Jan z Salisbury żądał zgładzenia tyrana, ML, CXCIX, 513 nn.

¹²⁵ Poza prawdopodobnym wpływem ksiąg pokutnych oraz zbioru Burcharda z Wormacji większe znaczenie miała Tripartita Iwona z Chartres przepisana w Polsce przed r. 1110, David P., *Un disciple de Yves de Châtres en Pologne*, Varsovie 1933, 10. Dekret Gracjana znany był w Polsce przed 1180 r., Vetulani A., *Z badań nad znajomością prawa kanonicznego w Polsce w XIII w.*, W: *Studia z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1949, 39. O obowiązkach i prawach króla wobec Kościoła wspominały także księgi liturgiczne, Abraham W., *Pontificale biskupów krakowskich z XII w.*, Kraków 1927, 16 n.

¹²⁶ Jedlicki, *Poglądy*, 54 niesłusznie pisze, iż Thietmarowi obce były poglądy uniwersalistyczne św. Augustyna. Przeciż z tej doktryny wyrastała działalność misyjna tak Ottona I jak i Ottona III. U podłoża ideologii cesarskiej i papieskiej były wówczas poglądy augustyńskie, Baszkiewicz, *Uwagi o uniwersal.*, 23.

¹²⁷ *Monumenta Poloniae Historica*, II, Lwów 1872, 277 (MPH); Jarra E., *Twórczość prawna duchowieństwa polskiego*, W: *Sacrum Poloniae Millennium*, I, Rzym 1954, 264 nn; Grodecki R., *Mistrz Wincenty Kadłubek*, Kraków 1923, 30.

¹²⁸ *Galli Anonymi Cronicae.*, ed. C. Maleczyński, Cracoviae 1952, 103, 139, 151 i wstęp, LXXII; por. Skoczek J., *Ideał króla*

powodu niechętny Chrobremu biskup Merseburga musiał mu oddać należną pochwałę. Gall przedstawiał tegoż króla jako ideał monarchy, a cnoty Krzywoustego tak wynosił, jakby je chciał dopasować do tego wzoru. Tak samo Wincenty chwalił Kazimierza Sprawiedliwego nazywając go „aequitatis princeps” z racji zniesienia tradycyjnych uprawnień książąt względem Kościoła. Według Galla pomyślnie czy niepomyślnie wydarzenia polityczne były bezpośrednią zapłatą przede wszystkim za czyny monarchy. Wincenty uczył, że nadużycie władzy książęcej powoduje utratę stanowiska.

Doktryna o pobożnym i sprawiedliwym królu, spotykana także w ówczesnej historiografii Czech¹²⁹ i Węgier¹³⁰ trwała zasadniczo do końca badanego okresu. W oparciu o poglądy kół kościelnych na Zachodzie wysuwało miejscowe duchowieństwo swe postulaty wobec monarchów.

Gdy idzie o nowe doktryny o stosunku dwu władz i o ustroju Kościoła, przyjmujący się w Polsce w końcu XIV w. arystotelizm scholastyczny nie przybrał form zdecydowanego kierunku w kwestiach doktrynalno-politycznych¹³¹. Intelktualne warstwy polskie hołdowały natomiast do poł. XV w. koncyliarizmowi, rozwijającemu się według wytycznych podanych przez Marsyliusza z Padwy. Niektórzy pisarze próbowali dostosowywać ideę wyższości soboru do wymagań polityki polskiej.

Paweł Włodkowic, choć uznawał wyższość papieża nad cesarzem i głosił jurysdykcję kościelną „ratione peccati”, wiedział jednak o Dantem jako Gibelinie, o Marsyliuszu z Padwy i o Ockhamie. Myśli przypominające poglądy zawarte w dziele „Defensor pacis” wykorzystał on do podkreślenia samodzielności Polski wobec cesarstwa i praw ludów pogańskich. Przez uznanie legalizmu państw niekatolickich otwierał on drogę do nowych poglądów¹³². Przeciwnik Włodkowica Jan Falkenberg śladem Ockhama nie odróżniał współczesnego mu cesarstwa od dawnego imperium i głosił, iż „imperator est gene-

w średniowiecznej i renesansowej Polsce, Sprawozd. Tow. Nauk. we Lwowie, 1922, 16.

¹²⁹ Jan Kanaparz, MPH, I, 162; Kosmas, ML, CLXVI, 100, 131 n.

¹³⁰ Dekrety św. Stefana, *Corpus Iuris Hungarici*, I, Lipsiae 1901, 5 n.

¹³¹ Por. Wąsik W., *Arystotelizm w Polsce*, „Collectanea Theologica”, 23 (1952) 276 nn.

¹³² Por. Krzyżanowski S., *Doktryna polityczna Pawła Włodkowica*, W: *Studia histor. ku czci W. Zakrzewskiego*, Kraków 1908, 392 nn.

ralis Dei vicarius in temporalibus".¹³³ Przeciw papieskiej „plenitudo potestatis” występował Jakub z Paradyża. Stawiał ją niżej soboru i woli Kościoła¹³⁴. Profesorowie krakowscy głosili koncyliaryzm i usprawiedliwiali sobór bazylejski nawet wtedy, gdy Kazimierz Jagiellończyk uznał Mikołaja V.¹³⁵

Pomimo przewyciężenia idei koncyliaryzmu nowe poglądy podkreślały przewagę państwa nad Kościołem. W drugiej poł. XV w. charakterystyczne było wystąpienie Jana Ostroroga. W swym memoriale dla sejmu podał on program reform według idei głoszonych przez legistów i radykalnych humanistów. Wśród jego zadań przewija się teza, że państwo jest wobec Kościoła bezwzględnie suwerenne i niczym nie skrepowane, a monarcha ma w rzeczach doczesnych pełną samodzielność. Papieżowi winien jest król jako katolik szacunek ale nie posłuszeństwo w rzeczach zewnętrznych. Kościół w Polsce ma być wolny od opłat na rzecz Stolicy Ap. i służyć swym majątkiem jedynie państwu¹³⁶. — Więcej radykalne poglądy głosił Kallimach. Doradzał zmniejszenie zależności od Rzymu i poddanie Kościoła w Polsce władzy króla. Monarcha winien obsadzać stanowiska kościelne i dysponować wszystkimi majątkami duchownymi. Beneficja mają być wynagrodzeniem za służbę dla państwa¹³⁷. Podobnie też literatura odrodzenia, szercząca się w Polsce za czasów Zygmunta I kształtowała nowy ideał władcy, różny od tego, jaki wytworzyło średniowiecze pod wpływem uniwersalnej teorii Kościoła. Panujący chrześcijański z pomocnika władzy duchownej stawał się absolutnym suwerenem, wykorzystującym Kościół i religię jako narzędzie w swych rządach. Zgodnie z poglądem wyrażonym w dziele Machiavellego „Il principe” głoszone, że dla dobra państwa żaden środek nie jest niegodziwy¹³⁸.

Uzasadnienie teologiczne przewagi państwa nad Kościołem

¹³³ *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki*, V, 204 (SPPP).

¹³⁴ Jarra, dz. cyt., 278.

¹³⁵ Bursche E., *Konkordaty*, Warszawa 1930, 19 n.

¹³⁶ SPPP, V, 116 nn; Gładysz A., *Geneza poglądów prawno-politycznych Jana Ostroroga*, „Przegląd Zachodni”, 10 (1954), z. 5—6, 61 nn; Kaczmarczyk Z., *Zagadnienia polityczno-prawne polskiego odrodzenia*, „Państwo i Prawo”, 9 (1954), z. 1, 47; Wąsik W., *Historia filozofii polskiej*, I, Warszawa 1959, 139 nn.

¹³⁷ Sobociński W., *Kallimach o ideologii państwowo-prawnej polskiego odrodzenia*, „Państwo i Prawo”, 8 (1953), z. 12, 792.

¹³⁸ Dzieło „Il Principe” powstało w r. 1512—1513 a drukiem ogłoszono je w r. 1532. Tak samo „Rady Kallimacha” w formie dzisiejszej pojawiły się wkrótce po r. 1535, Pocięcha W., *Królowa Bona*, II, Poznań 1949, 379 n.

podawała docierająca do Polski reformaacja. Według tego ówczesnego protestantyzmu władza świecka pełni „*officium divinum*” i sama prowadzi ludzi do zbawienia bez pośrednictwa Kościoła. Wszelka władza z natury swej jest „*saecularis*” i ma do spełnienia misję polityczną. Tylko książę posiada miecz dla zabezpieczenia społeczeństwa i podtrzymania wiary. Tkwiło w tym przeciwstawienie się organizacji religijnej, mającej rządzić tylko „*in ecclesia Christi*” a nie „*in mundo*”. Augustyńska idea „*de civitate Dei*” miała być realizowana przez państwo¹³⁹.

Śród pisarzy polskich Andrzej Frycz — Modrzewski łączył poglądy protestanckie z hasłami koncyliarnymi. Żądał, aby sobór złożony ze wszystkich chrześcijan drogą swobodnej dyskusji zajął się przeprowadzeniem poprawy obyczajów. Król miał dokonać reformy Kościoła w swym kraju¹⁴⁰. Poglądy głoszone aktualnie wykorzystywali przywódcy szlachty oświadczając, że tylko władzę króla uznają nad sobą i domagają się z tego powodu zniesienia jurysdykcji kościelnej¹⁴¹.

Jakkolwiek jedno z przedstawionych poglądów ujmowały stosunek między władzą duchowną a państwem pod kątem czysto świeckim i inne uwzględniały także motywy religijne, wszystkie zrywały z tradycyjnym porządkiem dwu władz wspomagających się wzajemnie, z których władza duchowna posiadałaby zapewnioną pomoc przynajmniej dzięki swej „*potestas indirecta in temporalibus*”. Nawet ci, którzy przyznawali, że monarcha świecki czerpie swe uprawnienia bezpośrednio od Boga, głosili, iż cały porządek prawny tak w dziedzinie religijnej jak i doczesnej reguluje on wyłącznie według swego sumienia. W tych warunkach Kościół zostałby poddany w zupełności władztwu terytorialnemu. Na „*brachium saeculare*”, będące wynikiem równowagi między dwiema władzami, nie było by miejsca. Ewentualna pomoc ze strony państwa opierałaby się tylko na świeckich podstawach politycznych.

Równoległe z nowymi hasłami odbijały się w literaturze

¹³⁹ Hefele-Leclercq, dz. cyt., VIII—II, 727 nn; por. Heckel J., *Recht und Gesetz, Kirche und Obrigkeit in Luthers Lehre*, SavZKan, 26 (1937) 370 nn; Mesnard P., *L'essor de la Philosophie Politique au XVIIe s.*, wyd. II, Paris 1952, 213.

¹⁴⁰ *Commentariorum de Republica emendanda lib. V*, Warszawa 1953, 23, 302 nn, 494 nn; Kot S., *Andrzej Frycz Modrzewski*, Kraków 1919, 110; Voisé W., *O ideologii społeczno-ustrojowej A. Frycza Modrzewskiego*, „Czasopismo prawno-histor.”, 4 (1952) 17 nn.

¹⁴¹ Por. mowę sejmową M. Siennickiego z 13 I 1557, *Diariusz sejmu walnego warszawskiego z r. 1556—7*, wyd. S. Bodniak, Kórnik 1939, 87 n.

polskiej t r a d y c y j n e poglądy gelazjańskie o dwu władzach, o niezależności jurysdykcji duchownej i o obowiązku uległości monarchów względem Kościoła. Do kodeksów z I poł. XV w. zawierających statuty synodów prowincjonalnych czy też diecezjalnych dodawano traktaty różnych autorów zaczynające się od zdań „Fecit Deus duo luminaria magna”¹⁴². Wyrazicielem poglądów wpływowej części duchowieństwa w tym okresie był historyk Jan Długosz. Według niego wszelkie zarządzenia kościelne winny być traktowane na równi z dogmatami wiary i każde posunięcie władzy świeckiej musi być skoordynowane z postulatami przedstawicieli Kościoła¹⁴³. Zgodnie z małopolską partią zachowawczo-klerykalną domagał się Henryk z Góry w swym traktacie przeciw krzyżakom z lat 1454—1456, aby uwzględniono rady osób duchownych i okazywano wyrozumienie dla spraw Kościoła¹⁴⁴.

Z XVI w. wspomnieć należy Stanisława Zaborowskiego, który uczył o konieczności uwzględnienia przez władców świeckich jurysdykcji duchownej i o obowiązku obrony Kościoła¹⁴⁵. Oryginalny na owe czasy był pogląd Stanisława Orzechowskiego, że szlachta dzierży miecz z mocy Bożej a król jest służącą Kościoła sprawującym władzę z wyznaczenia przez lud i z koronacji przez prymasa. Orzechowski ślebiał dążeniom szlachty i przypisywał najwyższemu zwierzchnikowi kościelnemu w Polsce rolę czynnika nadrzędnego, który strzeże swobód i przywilejów warstwy rządzącej. Królowi pozostawiał on funkcję wykonawcy dekretów kościelnych. Przy wykorzystywaniu tradycyjnych argumentów i tezy o wolności szlacheckiej głosił on zasadę bezpośredniej władzy Kościoła w rzeczach świeckich¹⁴⁶. Było to więc zastosowanie średniowiecznych tez

¹⁴² Rękopis statutów z 1420 r. w bibliotece kapituły katedralnej wrocławskiej, powstały ok. 1428 r., *Statuty synodalne wieluńsko-kaliskie M. Traby z r. 1420*, wyd. Fijałek X. J.-Vetulani A., Kraków 1915—1920—1951, LX; w kodeksie biblioteki kapitulnej w Płocku z I połowy XV w. znajduje się traktat zaczynający się od tych słów, *Acta Capitulum Cracoviensis et Plocensis selecta* (1438—1523; 1438—1525), wyd. Ulanowski, Kraków 1891, 14 nn.

¹⁴³ Semkowicz A., *Krytyczny rozbiór Dziejów Polskich J. Długosza*, Kraków 1887, 14 n.

¹⁴⁴ Balzer O., *Henryk z Góry i jego traktat przeciw krzyżakom* W: *Studia nad prawem polskim*, Poznań 1889, 234 nn.

¹⁴⁵ *Tractatus de natura iurium et bonorum Regis*, SPPP, V, 66 i 70 n.

¹⁴⁶ Już w r. 1543 pisał Orzechowski, że ponad królem jest „lex ipsa princeps liberi regni”, *Fidelis subditus*, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1900, 11. W r. 1563 dowodził on, że król wziął miecz z ołtarza i winien on bronić tego Kościoła, który dał mu władzę przy ko-

hierokratycznych do aktualnej sytuacji. Sam fakt, iż w czasie publikowania przez Orzechowskiego prac zawierających te poglądy zniesiono ustawowo pomoc świecką dla egzekucji wyroków kościelnych, świadczy, że opisane tezy nie miały już zwolenników w ówczesnym społeczeństwie polskim.

ZUSAMMENFASSUNG

Mittelalterliche Doktrinen vom Verhältnis zwischen zweien Gewalten und von weltlicher Hilfeleistung

Die Gründung und die Verbreitung einer universalen Religion ohne Mitwirkung des Staates hat einen Dualismus der weltlichen und der sakralen Ordnung geschaffen. Die Christen wollten zuerst ein Recht auf die Existenz im römischen Staate haben. Durch die Toleranzedikte von den Jahren 311—314 ist „Corpus Christianorum“ in „ius publicum“ eingeführt worden. In Anlehnung an ihre bisherige Berechtigungen in der heidnischen Religion erhoben die Kaiser Recht auf Aufsicht und Leitung in den kirchlichen Angelegenheiten. — Es war Bestreben mancher Bischöfe im IV und V Jahrhundert, die Grenzen der staatlichen Macht zu stellen und Selbstständigkeit zu erreichen. Die These vom Dualismus der Gewalten ist durch Papst Gelasius I (492—496) in eine klare Form gebracht worden. Dabei hob der Papst den übernatürlichen Zweck der Kirche und die persönliche Pflicht des Monarchen hervor, die Hilfe auf das Verlangen des Bischofs zu leisten.

Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat nahm im Königreich der Franken Formen einer Verbrüderung an. Die Monarchen unterstützten die Kirche und gleichzeitig benutzten sie die Geistlichen zu den staatlichen Zwecken. Karl der Grosse repräsentierte nach seiner Meinung die Einheit des Gottesreiches, rechtete die Kirche bevor und regierte sie in seinem Staate. Dieselbe Idee drückte „privilegium Ottonianum“ aus dem Jahre 962 aus und verfechteten die Kaiser im XI Jahrhundert. — Obgleich neue Bande zwischen Karolingern und Papsttum sich knüpften, wollten die geistlichen Kreise im Frankenreich „privilegium fori“ und die Unabhängigkeit in kirchlichen Gelegenheiten erkämpfen. Im XI Jahrhundert verkündeten die reformatorischen Geistlichen besonders in Rom die Anschauung, Gott sei das Zentrum der Einheit im Christentum. Hier auf Erden hat die Kirche ein geistliches Haupt — den Papst und ein weltliches — den Kaiser. Die geistlichen Angelegenheiten sollen von den weltlichen getrennt werden. Der Kaiser ist aber verpflichtet, die Kirche zu verteidigen. An Stelle des Dualismus postulierte die päpstliche Partei während des Investiturstreites einen Gradualismus, das heisst die Unterordnung der weltlichen Gewalt. Diese Grundsätze wurden in den Redewendungen des Feudalrechtes zum Ausdruck gebracht.

ronacji, *Polskie dialogi polityczne*, wyd. P. Łoś, Kraków 1919, 38—41. W pracy „*Chimera sive de Stancari funesta Regno Poloniae secta*” Cracoviae 1562, 74 nn żądał, aby król wystąpił przeciw herezji, por. Mesnard, dz. cyt., 410—414; Wasik, *Historia*, 142 n.

Der Kaiser Heinrich IV und seine Anhänger verkündeten die Gleichheit der beiden höchsten Gewalten. Sie gaben der päpstlichen Partei recht, der Kaiser solle der Kirche Hilfe leisten aber sie unterstrichen gleichzeitig, das sei nur eine moralische und nicht rechtliche Verpflichtung. Ivo von Chartres versuchte die extremen Anschauungen näher zu setzen. Er lehrte von der gemässigten Überlegenheit der geistlichen über die weltliche Ordnung. — Nach dem Wormser Konkordat im Jahre 1122 entwickelten die kirchlichen Schriftsteller die Anschauungen der päpstlichen Partei und sie gelangten zur Lehre von der direkten Gewalt der Geistlichen in weltlichen Sachen. Obgleich Innocentius III die päpstliche Machtfülle „ratione peccati“ verkündete und sich Gehorsam der Monarchen verschaffte, so war seine Lehre kein umgekehrter Cäsaropapismus. Erst Gregor IX formulierte während der Kämpfe gegen Kaiser Friedrich II die sogenannte hierokratische Doktrin. Seiner Meinung nach besitzt die Kirche zwei Schwerter. Der Kaiser erhält die Gewalt von der Kirche während der Krönung. Er soll das weltliche Schwert der Weisung des Papstes gemäss benutzen. Der Papst kann ihm die Gewalt abnehmen. Diese Doktrin entwickelten die Kanonisten. Sie ist vom Papst Bonifacius VIII in der Bulle „Unam sanctam“ aus dem Jahre 1302 verkündet worden.

In Kreisen der sog. Legisten in Deutschland und Frankreich dauerte die Doktrin von der göttlichen Herkunft der königlichen Gewalt und von der indirekten Pflicht, die Kirche zu unterstützen, fort. Die Werke von Aristoteles haben Gelegenheit zur Bildung eines neuen Dualismus geboten: der Staat hat einen natürlichen Ursprung, die Kirche — übernatürlichen. Marsilius von Padua und Wilhelm Ockham lehrten, das Volk sei einzige Quelle der Gewalt in der Gesellschaft. Die rechtliche Ordnung in der Kirche muss dem Staate unterworfen sein. Die Religion ist nur „instrumentum regni“. Diese Doktrin wurde von den Fürsten und Königen angenommen.

In Polen entwickelte sich die Kirche bis zum XIII Jahrhundert unter der Übermacht der fürstlichen Gewalt. Die neuen Ansichten über einen „pius et iustus princeps“, seine Verpflichtungen der Kirche gegenüber und Möglichkeit seiner Absetzung wurden von den Geistlichen und Mönchen mitgebracht. Sie wurden in der Geschichtsschreibung und in der Korrespondenz wiederholt. Die Forderungen nach der kirchlichen Theorie wurden besonders im XIII Jahrhundert in den Vordergrund gestellt. Im XV Jahrhundert fand die Doktrin des Konziliarismus Eingang. Einzelne Schriftsteller verkündeten die Unabhängigkeit des Staates von dem Papsttum und die Behandlung der Religion als „instrumentum regni“. Die Reformation versuchte die Lehre über Unterwerfung der Kirche theologisch zu begründen. Obwohl manche Publizisten die traditionelle Doktrin mit den Forderungen des Adels vereinigen wollten, ist die gesetzliche Hilfe des Staates in der Vollstreckung der kirchlichen Urteile im Jahre 1565 endgültig aufgehoben.