

prof. UMK dr hab. Jacek Bartyzel
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych

SPOŁECZNE KRÓLESTWO CHRYSYSTUSA W NAUCZANIU KOŚCIOŁA. WOKÓŁ ENCYKLIKI *QUAS PRIMAS* PAPIEŻA PIUSA XI

Idea Społecznego Królestwa Chrystusa przenika naukę Kościoła katolickiego na wszystkich etapach jego ziemskiego pielgrzymowania od chwili jego ustanowienia przez Boskiego Założyciela. Zarazem nie powinno budzić sporów stwierdzenie, że doktrynalną kulminacją nauczania pontyfikalnego w tym zakresie była ogłoszona 11 XII 1925 r. encyklika papieża Piusa XI „O królewskiej godności Chrystusa Pana”, zatytułowana *Quas primas*, zaś liturgicznym tegoż zwieńczeniem było jednoczesne ustanowienie święta Chrystusa Króla.

Wykład nauki o królowaniu Chrystusa papież rozpoczyna od objaśnienia sensu i zakresu wielorakości znaczeń tego atrybutu. Na pierwszym (chronologicznie, ze względu na dawność posługiwania się tą atrybucją) miejscu jest tu znaczenie metaforyczne: Chrystus jest Królem w znaczeniu przenośnym ze względu na najwyższy stopień dostojności, przewyższający (i oczywiście wyprzedzający) wszystkie stworzenia. Z tego względu Chrystus króluje i królować powinien w ludzkich umysłach (bo jest Prawdą, z której ludzie winni czerpać), w ludzkiej woli (bo jedynie w hipostatycznym zjednoczeniu obu Jego natur nieskazitelna wola ludzka stosuje się zupełnie do woli Bożej) oraz w ludzkich sercach (jako przewyższająca wszystko miłość, przyciągająca dusze). W innym, i głębszym jednak, znaczeniu Chrystus jest Królem jako człowiek, o którym jedynie można powiedzieć, że od Ojca otrzymał „władzę i cześć, i królestwo” (Dn 7,13-14), jako Ten, który „będąc współistotnym Ojcu, wszystko ma wspólne z Ojcem, a więc także najwyższe i nieograniczone władztwo nad wszystkim stworzeniem” (QP, nr 8).

Powyższy tryb wykładu zostaje następnie uzupełniony przez argumentację historyczno-egzegetyczną w świetle Pisma Świętego. Pius XI daje w tym miejscu zwięzły przegląd (jak sam zaznacza: „z lekka dotykając” (QP, nr 10)) odnoszących się do królowania i Królestwa Chrystusa, licznych proroctw Starego Testamentu, w tym prefiguracji przyszłego prawdziwego Króla nad Syjonem i Króla Izraela w Księdze Liczb (24,19) i w Psalmach (Ps 44 i 71) oraz w przepowiedniach Izajasza (Iz 9,6-7), Jeremiasza (Jr 23,5), Daniela (Dn 2,44 i 7,14-15) i Zachariasza

(Za 9,9). Następnie czyni to samo w odniesieniu do Nowego Testamentu, z powołaniem się na Ewangelie według św. Łukasza (Łk 1,32-33), Mateusza (Mt 25,31-40 oraz 28,18) i Jana (J 18,37), a także na Apokalipsę (Ap 19,16) oraz listy św. Pawła do Hebrajczyków (Hbr 1,1) i Pierwszy List do Koryntian (1 Kor 15,25). Występujący tak licznie w księgach Nowego Testamentu tytuł królewski (*Kyrios, Basileus*) Chrystusa, nabrał kształtu doktrynalnego (o czym Pius XI wspomina nieco wcześniej) wraz ze zdefiniowaniem przez Sobór Nicejski w 325 r. dogmatu o współistotności Syna z Ojcem, kiedy to Sobór „włączając do Symbolu czyli składu wiary, słowa «którego królestwa nie będzie końca», stwierdził królewską godność Chrystusa” (QP, nr 7). Tę część domyka wspomnienie nieprzerwanej od starożytnych ksiąg liturgicznych świadomości królewkości Chrystusa w liturgii kościelnej, przy czym godny podkreślenia jest fakt wskazania przez Ojca Świętego, iż „w tym nieustannym wysławianiu Chrystusa-Króla łatwo można zauważyć prześliczną harmonię między naszymi a wschodnimi obrzędami” (QP, nr 11). Tym samym papież wskazuje podstawę autentycznego ekumenizmu, którą jest jedynie zachowanie zgodności pomiędzy *lex orandi* a *lex credendi*.

Powracając do wykładu doktrynalnego, papież wskazuje dwa fundamenty królewskiej godności Chrystusa. Pierwszym jest unia hipostatyczna natury boskiej i ludzkiej w Osobie Syna Bożego, z czego wynika, iż Chrystusowi panującemu na mocy tego zjednoczenia nad całym stworzeniem należy się uwielbienie – i jako Bogu, i jako człowiekowi – tak od ludzi, jak od aniołów. Tę implikację panowania Chrystusa z mocy Jego istoty i natury podkreślał już, cytowany w encyklice, św. Cyryl Aleksandryjski. Drugim, i poniekąd przewyższającym pierwszy (przynajmniej w zakresie tego, co „może być dla nas piękniejszego lub miłszego do pomyślenia”), fundamentem tego panowania jest dzieło Odkupienia; Chrystus jest naszym Panem „nie tylko z prawa natury, lecz także z prawa, które sobie nabył” (QP, nr 12) kupując nas „zapłatą wielką” (1 Kor 6,20), czyli przelaną za nasze zbawienie swoją Przenajświętszą Krwią.

Papież przechodzi następnie do esencjalnego określenia panowania Chrystusa, które obejmuje trojaką władzę, wyczerpującą zresztą istotę panowania: nauczania, ustanawiania prawa i sądenia. W tym fragmencie encykliki godne podkreślenia jest połączenie dwóch języków opisujących odmiennie naturę władzy: tradycyjnego – wspólnego terminologii eklezjalnej i klasycznej filozofii polityki – oraz nowoczesnego, znamienego dla „konstytucjonalizmu”. Z jednej strony bowiem Pius XI mówi nie o „trzech władzach” oddzielnie, tylko o „władzy trojakiej”, akcentując w ten sposób substancjalną jedność władzy, bez – ontologicznie niemożliwej – separacji owych „władz”. Jak każda prawdziwa władza, również i ta – najwyższa – władza Syna Bożego nad stworzeniem jest *realnie* jedna; tylko *myślnie*, dla uwydatnienia ich funkcjonalnego odniesienia, można je „oddzielić”. Z drugiej strony, papież wykorzystuje – zapewne dla celów dydaktycznych, aby lepiej

dotrzeć ze swoim przesłaniem do umysłów poddanych obróbce nowożytnego języka konstytucjonalistycznego – pojęcie „władzy wykonawczej”, którą, jak powiada, Chrystusowi „ponadto należy przyznać (...) ponieważ wszyscy powinni słuchać jego rozkazów i to pod groźbą kar, jakich uparci nie mogą ująć” (QP, nr 13). Poprzez takie instrumentarium terminologiczne czytelnik encykliki musi skojarzyć sobie ową *egzekutywę* Syna Bożego z wymienianymi wcześniej (obok władzy nauczania) *legislatywą* i *judykaturą*. Można się zastanawiać czy ów „nowoczesny” implant był zabiegiem doktrynalnie szczęśliwym; pragmatycznie jednak stanowił on być może najskuteczniejszy sposób uzmysłowienia Chrystusowej *plenitudo potestatis* ludziom nawykłym do wyobrażania sobie władzy *a totali* jedynie za pomocą Monteskiuszowego schematu „trójpodziału władz”.

Kolejny temat rozwijany przez Ojca Świętego dotyczy natury i właściwości królestwa Chrystusowego. Zasadniczo jest ono „duchowe i do duchowych rzeczy się odnosi” (QP, nr 13). Znaczy to, że „chcący weń wejść, przygotowują się poprzez pokutę, nie mogą zaś inaczej wejść, jak przez wiarę i chrzest (...): to królestwo przeciwstawia się jedynie królestwu szatana i mocom ciemności, a od swych zwolenników wymaga nie tylko, aby oderwali się od bogactw i rzeczy ziemskich i wyżej cenili nad nie skromność obyczajów i łaknęli i pragnęli sprawiedliwości” (QP, nr 14).

Całkowicie mylne byłoby atoli twierdzenie, że królestwo Chrystusa odnosi się wyłącznie do rzeczy duchowych i posiada sens jedynie eschatologiczny. Pogląd taki jest jednym z najpoważniejszych błędów – dodajmy, że rozpowszechnionych zwłaszcza obecnie. Prymat sensu duchowego tego królestwa – wyjaśnia Pius XI – należy rozumieć w tym znaczeniu, że nie było nigdy zamiarem Pana Naszego zastępować władców ziemskich i stać się jednym – choćby i najpotężniejszym – z nich, albowiem „królestwo Jego nie jest z tego świata”. Nadprzyrodzonemu znaczeniu królestwa Chrystusa przeciwstawia się jedynie błędny sposób pojmowania mesjańskiej misji Syna Bożego, właściwy w pierwszym rzędzie spolityzowanemu mesjanizmowi żydowskiemu, przepojonemu pragnieniem czysto doczesnej potęgi i chwały Izraela – i ewentualnie tym innym mesjanizmom, które wzorując się na mesjanizmie żydowskim dokonują analogicznej *terrestrializacji* Królestwa Bożego. Właśnie aby zaznaczyć tę fundamentalną różnicę Chrystus Pan „zbił ich [żydów, a nawet samych apostołów] czcze mniemania i odbierał im nadzieję” na to, iż Mesjasz „wywalczy ludowi i przywróci Królestwo Izraelskie” (QP, nr 13).

Chociaż zatem królestwo Chrystusa *nie jest z tego świata*, On sam jest władcą całego stworzenia, który jedynie „dopóki żył na ziemi, wstrzymywał się zupełnie od wykonywania tejże władzy i jak niegdyś wzgardził troszczeniem się i posiadaniem rzeczy ludzkich, tak wówczas pozwolił i pozwala dziś na nie tym, którzy je posiadają” (QP, nr 14). Chrystus – i to nie tylko jako Druga Osoba Trójcy Świętej, lecz również Chrystus człowiek – otrzymał od Ojca nieograniczone prawo

do całego ziemskiego stworzenia, władzę nad wszystkimi sprawami doczesnymi. Cytowane wyżej wyjaśnienie papieża, zdaje się wskazywać, że fakt, iż tego prawa Chrystus Król nie wykonywał bezpośrednio ani podczas swojej ziemskiej misji, ani nadal nie wykonuje go od czasu Wniebowstąpienia, jest Jego – można rzec – *suwerenną decyzją*. Mógłby tak uczynić, gdyby chciał, i uczynić wszystkich władców ziemskich swoim „podnóżkiem”, ponieważ ma do tego prawo, które nie może być przez nikogo kwestionowane; lecz Jego wolą było z niego nie korzystać. Możemy się jedynie domyślać (a utwierdza nas w tym nauka Kościoła), że taki sposób postępowania wynika z opatrnościowego planu Stwórcy wobec człowieka, który w pełni wolności swojej woli winien w tym planie uczestniczyć i świadomie poddać się panowaniu Chrystusa jako swojego Przewodnika w drodze ku Ojcu. Jednak ta okoliczność, iż jedni ludzie (i jedni rządzący) panowaniu temu poddają się chętnie, inni opieszale, jeszcze inni zaś w ogóle tego uczynić nie chcą lub wręcz pragną temu panowaniu zaprzeczyć, nie zmienia niczego w czyjejkolwiek pozycji względem nieograniczoności władzy Króla Królów i Władcy Władców. Człowiek, jak inne byty rozumne – anioły, może być poddany władzy boskiej dobrowolnie lub nie, ale niczyja wola nie jest władna stanąć w poprzek woli Bożej. W tym kontekście Pius XI przytacza znamienne rozgraniczenie swojego poprzednika – papieża Leona XIII z encykliki *Annum Sacrum*, tytułująca trybu panowania Odkupiciela nad ludźmi w zależności od ich statusu: już to katolików, już to chrześcijan w ogólności, już to wszystkich niechrześcijan. Mianowicie: „Panowanie Jego obejmuje nie tylko ludy katolickie i nie tych samych tylko, którzy chrztem świętym obmyci prawnie do Kościoła należą, choć błędnymi mniemaniami sprowadzeni na bezdroża, lub niezgodą odłączeni od miłości, ale ogarnia też wszystkich, którym braknie wiary chrześcijańskiej, tak, że prawdziwie wszystek rodzaj ludzki zostanie pod władzą Jezusa Chrystusa”¹. Nie należy zatem mylić jurydycznej i dyscyplinarnej władzy Kościoła nad formalnie należącymi do niego katolikami (i wszystkimi ochrzczoneymi, jako że tylko Kościół jest uprawnionym szafarzem sakramentów) od powszechnego panowania Chrystusa nad wszystkimi ludźmi, w tym niewiernymi, *legitymizowanego* – jak już wiemy – zarówno naturą bosko-ludzką Chrystusa, jak i Jego nabyciem tego prawa poprzez dzieło Odkupienia.

Powyższy wywód stanowi niejako introdukcję papieską do tezy głównej, stanowiącej kwintesencję wykładu o społecznym panowaniu Chrystusa Króla, rozciągającym się nie tylko na jednostki i wspólnoty nuklearne (rodziny), lecz również na wspólnoty wyższego rzędu, na czele ze wspólnotą polityczną – państwem (*civitas, res publica*). Jak podkreśla z naciskiem papież, „nie ma tu żadnej różnicy między jednostkami, rodzinami czy państwami, ponieważ ludzie złączeni w społeczeństwie niemniej podlegają władzy Chrystusa, jak jednostki” (QP, nr

¹ AS [wyd. Warszawa 2003, s. 6].

15). Powołując się w tym miejscu na Dzieje Apostolskie (Dz 4,12) oraz na św. Augustyna (*List do Macedończyków*, rozdz. 3), wyjaśnia, że to „On [Chrystus] jest źródłem zbawienia dla pojedynczych ludzi, jak i dla ogółu; (...) On sam jest sprawcą pomyślności i prawdziwej szczęśliwości tak dla pojedynczych obywateli, jak dla państwa” (QP, nr 15).

Uznanie podległości wspólnot politycznych władzy Chrystusa nie jest jednakowoż tylko prostą konstatacją, jako konieczny wynik poprzedzającego ją rozumowania. Wikariusz Chrystusa nie opisuje tutaj jakiegoś „prawa natury” tak nieodpartego, jak na przykład prawo grawitacji, albowiem – jak już wiemy – źle zreflektowana, lecz zawsze wolna, wola ludzka może („jest w stanie możliwości”) temu panowaniu się przeciwstawić lub je ignorować. Dlatego, Społeczne Królestwo jest w encyklice prezentowane nie jako coś *danego*, lecz *zadanego*, jako powinność nałożona na piastunów władzy doczesnej wraz z ich poddanymi. Są oni wprost *wzewani* do publicznego okazywania swojego poddaństwa Królowi Królów – pod rygorem utraty niezbędnego do sprawowania władzy autorytetu oraz ryzyka umniejszenia dobra powierzonych ich pieczy ojczyzn: „Niechże więc rządcy państw nie wzbraniają się sami i wraz ze swoim narodem oddać królestwu Chrystusowemu publicznych oznak czci i posłuszeństwa, jeżeli pragną zachować nienaruszoną swą powagę i przyczynić się do pomnożenia pomyślności swej ojczyzny” (QP, nr 15). W związku z tym Pius XI przywołuje też argument ze swojej poprzedniej encykliki (*Ubi arcano Dei*) o groźbie zburzenia fundamentów władzy przez zastąpienie zasady pochodzenia władzy od Boga demokratyczną antyzasadą jej pochodzenia od ludzi; wskazuje tym samym niedwuznacznie na ścisłą koherencję między ustrojową teorią i praktyką demokracji a *religijnym* i *politycznym* ateizmem.

Papieska troska o oparcie władzy publicznej na zdrowej i mocnej – a zatem *transcendentnej*, bo wszelka inna jest z natury krucha – opoace wyraża się dalej w ukazywaniu wielorakich dobrodziejstw płynących dla ludzi wszelkiego stanu z publicznego uznania królewskiej władzy Chrystusa. Byłoby to przeniknięcie całego społeczeństwa sprawiedliwą wolnością, ładem, zgodą i pokojem. Uderza jednak, że w sposób szczególny i odrębnie papież uwydatnia korzyści płynące z tego dla samych rządzących i utwierdzenia ich władzy. Na pierwszy miejscu postawiony został tu – jakże zapomniany już w czasach pontyfikatu Piusa XI, i jakby wstydliwie ukrywany nawet istniejących jeszcze monarchiach – argument jaskrawo kontrastujący z powszechnie dominującym typem „racjonalności politycznej”, odwołującej się już wyłącznie do (w znanej typologii Maxa Webera) legitymizacji *legalistycznej*, jedynie zrozumiałej w „odczarowanym” (*Entzaberung*) świecie. Papież albowiem nie waha się odwołać do legitymizacji (też w sensie Weberowskim) *tradycyjnej*, tj. do nadprzyrodzonego nimbu otaczającego konsekrowaną (i w ten sposób partycypującą w królestwo Chrystusa) osobę panującego, co

wpływa też zbawiennie na poddanych: „Albowiem jak królewska godność Pana Naszego ludzką powagę książąt i władców przyobleka pewnym urokiem religijnym, tak też uszlachetnia obowiązki i posłuszeństwo obywateli” (QP, nr 16). Nie chodzi tu jednak tylko o *pewien urok*, który sam w sobie mógłby być – w złej wierze – rozumiany nie metafizycznie, lecz psychologicznie i subiektywnie (nawet jako rodzaj „szlachetnego kłamstwa” czy „pożytecznej ułudy”, ułatwiającej rządzenie), lecz o wyraźny powrót do najwznioślejszej idei teologiczno-politycznej *Christianitas*, to znaczy Boskiego Wikariatu władcy doczesnego w jego ziemskim królestwie, będącego zarazem warunkiem dobrego (i uświęconego) rządzenia, zapewniającego realizację *bonum commune*: „Jeżeli panujący i prawowici przełożeni będą przekonani, że wykonują władzę nie tyle na mocy prawa własnego, ile z rozkazu i w zastępstwie Boskiego Króla, to niezawodnie święcie i mądrze używać będą swej władzy i będą mieć na względzie dobro publiczne i godność ludzką poddanych, skoro wydawać będą prawa i domagać się ich wypełnienia” (QP, nr 16). Równie zbawiennym, co pokój i ład społeczny, skutkiem tej sytuacji będzie, w ocenie papieża, wyrobienie w obywatelach zdolności do rozróżniania pomiędzy słabością i ułomnością konkretnych panujących i innych rządzących, jako ludzi podobnych innym, a ich swoistym, *nie-immanentnym* statusem ziemskiego *imago Dei*, *imago Christi* – „skoro w nich [obywatel] będzie widział obraz i powagę Chrystusa Boga i człowieka” (QP, nr 17). W swoim wykładzie teologii politycznej papież przypomina tedy nie tylko o Wikariacie władcy, ale również o jego obowiązku bycia „naśladowcą Chrystusa” (*Christomimetes*) oraz pośrednio nawiązuje do średniowiecznej teorii „dwóch ciał” władcy (*King's Two Body*): jednego, śmiertelnego, jak u wszystkich ludzi; drugiego, duchowego i niezniszczalnego².

Zostało już wykazane, że teologia polityczna Piusa XI wyklucza dwa alternatywne do boskiego pochodzenia władzy – i oba sekularystyczne – podejścia: *demokratyczny* koncept pochodzenia władzy od ludzi (*vel* „ludu”) i *statolatryczny* koncept jej pochodzenia z „prawa własnego” władcy (*vel* „państwa”). Trzeba zatem postawić „kropkę nad i” i powiedzieć, że wyłożona w nauczaniu magisterialnym tego papieża koncepcja Społecznego Królestwa Chrystusa, jeśli nawet nie teoretycznie, to *in concreto* i w pełni, politycznie może być wyartykułowana tylko w monarchicznej *formae regiminis*³. Tylko w monarchii bowiem pierwiastek nadprzyrodzony, dzięki konsekracji osoby władcy, jest stanem metafizycznym,

² Zob. E.H. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski i A. Krawiec, Warszawa 2007 [1957].

³ Nie oznacza to oczywiście zakwestionowania legalności, a nawet prawowitości piastunów władzy w ustrojach niemonarchicznych, albowiem nauka społeczna Kościoła akceptuje każdą formę rządu pod warunkiem uznawania przez nią Boga za źródło władzy i prawa oraz jej służebności dobru wspólnemu. Ta dystynkcja jest konieczna, ponieważ jej pomijanie powoduje nieustanne nieporozumienia. Powtórzmy zatem, że nauczaniu Kościoła sprzeciwiają się – i dlatego są potępiane – nie ustroje republikańskie (arystokratyczne, demokratyczne lub mieszane) czy dyktatorskie, lecz

a nie jedynie socjologicznym faktem (osobistej) charyzmy. Tylko monarcha może działać jako „porucznik Boga”, ponieważ otrzymał swoją władzę też „od ojca”, a nie (jak republikański prezydent) „od ludu” lub (jak dyktator) „znikąd”. Tylko w osobie monarchy wreszcie może zaistnieć – oczywiście tylko na zasadzie metafizycznej *analogii*, a nie bytowej *identyczności* z Chrystusem – *hipostatyczne zjednoczenie* dwóch natur: ułomnego, niewolnego od wad, człowieka i *obrazu Chrystusa*. Taką konkluzję usprawiedliwia także częstsze posługiwanie się przez Piusa XI nomenklaturą monarchiczną (zawsze i wyłącznie obecną w języku eklezyjalnym aż do nauczania bł. Piusa IX, lecz nieomal zarzuconą przez Leona XIII, który mówiąc o boskim pochodzeniu zazwyczaj używa „neutralnej” względem formy ustroju, formy „władza” lub „rządzący”): „władcy”, „książęta” albo „panujący”, aniżeli ustrojowo „neutralną”⁴. W jednym wypadku pojawia się wyraźne rozróżnienie: „władcy i inni rządcy państw” (QP, nr 16), co sugeruje niedwuznacznie „typowość” formy monarchicznej i „uboczność” lub „fakultatywność” formy republikańskiej. Co więcej, już tylko termin „królestwo” (a nie, jak w innym miejscu: „państwa i królestwa”) pojawia się jako polityczny kontekst (przywołujący na myśl Dantego ideał *Monarchia universalis*⁵) rozszerzania się królestwa Chrystusowego na cały rodzaj ludzki: „Co się zaś tyczy dobrodziejstw zgody i pokoju, jest to pewną rzeczą, że im szerszym jest królestwo i obejmuje cały ród ludzki [podkr. moje – JB], tym więcej ludzie stają się świadomi tej łączności, która ich wzajem jednoczy” (QP, nr 17). Można zatem w uzasadniony sposób mówić przynajmniej o wyraźnej „opcji preferencyjnej” dla monarchii w świetle ideału Społecznego Panowania Chrystusa Króla.

Ważne konsekwencje polityczne niesie za sobą także ostatnia część encykliki, w której papież wyluszcza powody ustanowienia osobnego święta Chrystusa Króla w kalendarzu liturgicznym. Postrzega bowiem w tym dziele środek zaradczy na laicyzm, kładąc nacisk właśnie na wielostopniową sekularyzację sfery publicznej: od zaprzeczenia panowania Chrystusa nad wszystkimi narodami i odmówienia Kościołowi otrzymanej od Chrystusa „władzy nauczania ludzi, ustanawiania praw, rządzenia narodami” (QP, nr 20), poprzez „niegodziwe” zrównywanie religii katolickiej z innymi religiami, dalej poprzez poddawanie jej władzy świeckiej, aż po próbę zastąpienia jej deistyczną „religią naturalną” lub w ogóle ateizm państwowy. Pius XI wyraża nadzieję, że obchodzone odąd corocznie, uroczyście i publicznie święto Chrystusa Króla „rychło sprowadzi z powrotem społeczeństwo do

demokratyczne, statolatryczne i wszystkie inne **ideologie**, które przeczą lub ignorują Stwórcę, jako „pierwszą przyczynę” ładu politycznego.

⁴ Ściśle (statystycznie) rzecz ujmując, stosunek określeń „monarchoidalnych” do „neutralnych” („rządzący”, „przełożeni”) jest w omawianej encyklice jak 4 do 3.

⁵ Zob. Dante Alighieri, *De Monarchia* [1313]; przekład polski: *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty 2002.

Najukochańszego Zbawcy” (QP, nr 21). Będzie ono wreszcie napomnieniem tak dla jednostek, jak dla „władz i rządzących”, o obowiązku publicznego oddawania czci i słuchania Chrystusa; „przywieźcie im bowiem na myśl ów sąd ostateczny, na którym Chrystus, nie tylko usunięty z życia publicznego, lecz także przez wzgardę zlekceważony i zapoznany, bardzo surowo pomści tak wielkie zniewagi, ponieważ godność Jego królewska tego się domaga, aby wszystkie państwa tak w wydawaniu praw i w wymierzaniu sprawiedliwości, jak też w wychowaniu młodzieży w zdrowej nauce i czystości obyczajów zastosowały się do przykazań Bożych i zasad chrześcijańskich” (QP, nr 26). Święto to ma zatem, jak widać, pełnić również rolę społeczno-politycznej *parenetyki*, niejako „zegara monarchów”⁶.

KOMENTARZ FILOZOFICZNY

Spśród komentarzy, którymi opatrywano *Quas primas*, szczególnie wart prezentacji zdaje nam się wywód północnoamerykańskiego (lecz związanego z karlistowskim nurtem tradycjonalizmu hiszpańskiego) filozofa tomisty – **Fredericka D. Wilhelmsena** (1923–1996), który z wielką subtelnością i głębią interpretacji potwierdza nasze własne, daleko mniej doskonałe, wyrażone w powyższym streszczeniu, intuicje. Komentarz ów, w swojej oryginalnej, hiszpańskiej, wersji (pt. *Filosofía política y teología política: a propósito de la Quas Primas*) został niedawno opublikowany jako czwarty i ostatni rozdział pośmiertnego pierwodruku książki zawierającej nadto zapis trzech konferencji wygłoszonych przez autora w 1992 r. na Uniwersytecie Papieskim Comillas w Madrycie⁷.

Wilhelmsen rozpoczyna swoją analizę od spostrzeżenia, że aczkolwiek w Starym Testamencie istnieje również wiele odniesień do Boga Ojca jako do Króla, w duchowości katolickiej nigdy nie rozwinęło się specyficzne nabożeństwo tego rodzaju: „We wszystkich formach modlitwy mamy skłonność zwracania się do Niego jako do «Ojca», lecz chociaż Ojciec jest rzeczywiście Królem w głębszym sensie, historycznie rzecz ujmując ani pobożność ludowa, ani kościelna nigdy nie koncentrowały się na Jego królewskości”⁸. Jako Króla czcimy Syna Bożego, natomiast Bóg Ojciec nie ma w kulcie katolickim swojego święta! Jest to rzecz dla filozofa chrześcijańskiego intrygująca, toteż domaga się znalezienia wyjaśnienia.

W egzegezie Wilhelmsena jest ono następujące. Bóg Ojciec jest przasadą (*ἀρχή*) albo, inaczej mówiąc, początkiem (*principio*), podstawą Trójcy Świętej,

⁶ Zob. A. de Guevara, *Reloj de príncipes o Libro áureo del emperador Marco Aurelio*, Valladolid 1529 [przekład polski: *Zegar monarchów z życia Marka Aureliusza Cesarza Rzymskiego*, Leszno 1759].

⁷ Zob. F.D. Wilhelmsen, *Los saberes políticos (Ciencia, Filosofía y Teología Políticas)*, Colección *De Regno* 2, Barcelona 2006, s. 88.

⁸ Tamże, s. 71.

dlatego absolutnie nic nie otrzymuje (*adquirere*) ani nie dziedziczy (*hereda*). Mistrz Wilhelmsena – św. Tomasz z Akwinu – podkreślał, że żaden ojciec nie może być swoim własnym synem. W relacjach konstytuujących Tróję Świętą Bóg Ojciec jest wyłącznie (*solamente*) Ojcem, a Syn Boży wyłącznie Synem. Natomiast w relacjach panujących w rodzinach ludzkich ojcostwo jest tylko jedną z ról przynależnych ojcom, jako ojcom swoich synów. Lecz przecież ludzcy ojcowie sami są synami swoich ojców. Dlatego w ich wypadku relacja ojcostwa jest związkiem przypadkowym (*un relación accidental*), lecz w wypadku Boga Ojca jest ona wszystkim, czym On jest (*es todo lo que es*). Tak samo Syn Boży jest w tej relacji niczym więcej (*nada más*), jak Synem Swego Boskiego Ojca. Wszakże: „Ten, który poznał Mnie, poznał i Ojca mego” (por. J 8, 19). „W Drugiej Osobie Trójcy Świętej nie ma nic, czego by nie było w Pierwszej, i w Pierwszej nie ma nic, czego by nie było w Drugiej. Wszelako, Ojciec nie jest Synem, a Syn nie jest Ojcem”⁹.

Tak jak każdy syn dziedziczy po swoim ojcu, również Syn Boży dziedziczy po Bogu Ojcu. W tym fakcie odkrywamy pierwszą z cech, która pozwala nam proklamować Chrystusa Królem. Konfrontując ów fakt z materią polityki, Wilhelmsen zauważa, że władza polityczna jest zawsze nabyta albo delegowana. Nie wgłębiając się w szczegóły typów wspólnot politycznych, możemy wszakże odkryć, że istnieją trzy sposoby uzyskania panowania:

a) Władzę się dziedziczy (*el poder se hereda*), kiedy syn króla dziedziczy po swoim ojcu. Hiszpańska filozofia polityczna nazywa to „legitymizmem pochodzenia” (*legitimidad de origen*): „jestem królem, ponieważ mój ojciec był królem i ja to po nim odziedziczyłem”¹⁰. Owa zasada dziedziczenia jest zawsze usprawiedliwiona wieloma względami jurydycznymi. Jestem na przykład pierwszym w linii primogenitury; atoli mógłbym być uznany za niezdolnego do sprawowania władzy z powodu choroby, szaleństwa lub zdeprawowania moralnego. To, komu wówczas przypadnie korona, nie jest spowite niejasnością ani wystawione na przypadek, lecz zostało ustalone w prawach i skonkretyzowanych warunkach. Korona może przejść na mojego młodszego brata, możliwe też, że królewska linia sukcesyjna przypadnie kobiecie. Reguły sukcesji są nieraz bardzo skomplikowane w systemach prawnych różnych narodów. W każdym razie zawsze zasadą naczelną jest dziedziczenie panowania.

Rozumiemy teraz dlaczego modlitwy kierowane do Boga Ojca tak rzadko rozpamiętują Go jako Króla: Bóg Ojciec, jako źródło (*fuentes*) Trójcy Świętej nie dziedziczy niczego, tymczasem my, *po ludzku*, królewskość łączymy z dziedziczeniem. Syn Boży natomiast dziedziczy od Swego Ojca – acz nie w sensie podporządkowania. Przeto Wieczne Słowo (*Verbum*) Ojca („Na początku było Słowo,

⁹ Tamże, s. 72.

¹⁰ Tamże.

a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” – J 1,1) jest już Królem, który dziedziczy jako *Bóg (en cuanto Dios)*. A ponieważ to Wieczne Słowo jest wcielonym Chrystusem, Jezusem z Nazaretu, jest On Królem także jako człowiek. „Kaźde działanie Naszego Pana jako człowieka odsyła do hipostatycznego zjednoczenia: Króla jako Boga i Króla jako Człowieka (*Rey en cuanto Dios, Él es Rey en cuanto Hombre*). Dziedziczy On od Ojca całość stworzenia. Królestwo Chrystusa, jak podkreślił Pius XI w *Quas primas*, należy do Niego tak samo jako dla Boga, jak i dla Człowieka”¹¹.

b) Jednakowoż w rzeczywistości ludzkiej panowanie nie zawsze jest dziedziczone od poprzedniego króla, od ojca. W materii ziemskiej istnieje jeszcze jeden tytuł do panowania. Władza może być zdobyta przemocą (*violencia*): nowy król zastępuje poprzedniego, detronizując go (*destronándole*). W takim wypadku nastaje również nowy porządek polityczny, zastępujący poprzedni. Jeśli prześledzimy systemy polityczne wszystkich państw, to w ich historii zawsze napotkamy co najmniej jednokrotne zastąpienie jednego systemu przez drugi przemocą. Co więcej, wygląda na to, że tytuł do panowania zdobyty przemocą przewyższa odziedziczony: założyciel dynastii, biorąc władzę w posiadanie, mieczem zdobywa dla swoich synów i wnuków prawo dziedziczenia zawarte w jego zbrojnym zwycięstwie. Wilhelmsen ironizuje z sentymentalistów nauczających dzisiaj na uniwersytetach, którzy wzdrygają się na myśl o takich rozwiązaniach i częstokroć próbują je zaciemnić lub w ogóle zanegować. Lecz one były i są faktem. „Przemoc jest źródłem każdego porządku politycznego, jaki możemy zidentyfikować w historii ludzkości”¹².

Autor tych rozważań idzie jeszcze krok dalej, przypomina albowiem, że Pan nasz Jezus Chrystus także jest Królem uprawnionym do stosowania siły (*Rey con el derecho de la fuerza*). Pobił On siły ciemności i obalił Szatana. Zdobył dla nas zbawienie przez Krzyż. Ów święty Krzyż, na którym wisiał i który pokonał przez swoje zmartwychwstanie jest również znakiem zwycięstwa i pokonania świata diabelskiego. „Tak samo jak królowie ludzcy mogą zostać królami poprzez podbój, Chrystus został Królem, podbijając świat. Jeślibyśmy poszukiwali paradygmatu króla wojownika (*el rey guerrero*), to jego kwintesencję znaleźlibyśmy w naszym Panu, w Jego zwycięstwie nad śmiercią Krzyża [podkr. moje – JB]”¹³. Wilhelmsen przypomina w tym miejscu znany aforyzm G.K. Chestertona o formie krzyża jako formie miecza. I dodaje, że król wojownik jest figurą występującą w literaturze i sztuce Zachodu od epoki germańskich najazdów na rozkładający się Rzym pomiędzy IV a V wiekiem. Do wyobrażenia Chrystusa jako Króla Wojownika

¹¹ Tamże, s. 73.

¹² Tamże, s. 74.

¹³ Tamże.

mógł odwołać się ów frankijski wódz (i król swojego własnego ludu) Chlodwig, który – usłyszawszy po raz pierwszy historię Naszego Pana i Jego Ukrzyżowania – wykrzyknął: „Ach, gdybym ja tam był wraz z moimi Frankami!” „Oto jak król zwraca się do Króla”¹⁴ – komentuje z wyraźnym uznaniem Wilhelmsen. O wojowniczym i zdobywczym wymiarze ekspansji wiary w świecie świadczy także militarna struktura niektórych zakonów, choćby jezuitów, zwłaszcza u ich początku, wraz ze św. Ignacym Loyolą. Chodzi tu jednak oczywiście zawsze o podbijanie świata nie dla siebie, lecz dla Chrystusa, dla Jego łaski i dla zbawienia, które tylko On daje.

c) Wilhelmsen zauważa nadto, że we wczesnym średniowieczu przenikały się ze sobą dwie koncepcje królewskośći (*realeza*): germański wizerunek króla podczas bitwy (*rey en la batalla*) ze starszym, biblijnym wyobrażeniem króla jako mędrca (*hombre sabio*). Archetypowym przykładem jest tu oczywiście król Salomon wymierzający sprawiedliwość swojemu ludowi¹⁵. Dochodzimy w ten sposób do trzeciego tytułu panowania: „Człowiek może być wybrany królem (*ser elegido rey*) nie z racji dziedziczenia, ani z racji podboju, lecz dlatego, że został rozpoznany w swojej mądrości (*sabiduría*) [podkr. moje – JB]”¹⁶. Ten (elekcyjny) tryb ustanowienia władcy wypływa ze spontanicznego uznania, że ów człowiek – wywodzący się z ludu – godzien jest być królem, ponieważ jest najmądrzejszy i najbardziej sprawiedliwy¹⁷. Zostaje on *powołany (llamado)* – nie tyle do stanowienia praw, lecz aby mądrze interpretować te prawa, które już istnieją w danej wspólnotcie.

W tym aspekcie jednakże istnieje zasadnicza różnica, z metafizycznego punktu widzenia, pomiędzy królewskością Chrystusa a jakiegokolwiek króla ziemskiego. W odróżnieniu od zwykłego człowieka mądrego, wyniesionego do władzy, w Naszym Panu nie istnieje żadna prawda ani mądrość, która byłaby uzyskana w drodze studiów czy ćwiczenia się w cnotach. To On sam jest „Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14,6) w swojej istocie (*esencia*), jako inkarnacja całej Prawdy i całej Mądrości. Lecz stwierdzenie to musi być subtelnie doprecyzowane. Jako Bóg, Chrystus jest Mądrością Ojca; jako Człowiek, zna On całą Prawdę i Mądrość, którą – znów jako Bóg – JEST ON SAM, jak mówi św. Paweł w Liście do Kolosan (Kol 1,12-18).

¹⁴ Tamże, s. 75.

¹⁵ Wilhelmsen zaznacza, że do tego biblijnego wzorca króla – mędrca odwołuje się w QP Pius XI.

¹⁶ F.D. Wilhelmsen, *Los saberes políticos...*, s. 75.

¹⁷ Jest to, zdaniem Wilhelmsena, przypadek wielu amerykańskich plemion indiańskich. Można by dorzucić tutaj bliższe nam mity założycielskie dynastii słowiańskich: Piasta – kołodzieja czy Przemysła – oracza.

Jak widzimy zatem, w historii ludzkości odkryte zostały trzy tytuły do panowania: dziedziczenie, siła i mądrość. „Wydaje się – mówi Wilhelmsen – że nie istnieje czwarty sposób zostania królem”¹⁸. Przypuszczenie to znajduje potwierdzenie w analizie historycznej i filozoficznej. Na przykład, jurysprudence hiszpańska, sięgająca epoki Królestwa Toledońskiego Wizygotów oraz pism św. Izydora z Seville, rozróżniała dwa zasadnicze (oraz wzajemnie się uzupełniające) typy legitymizacji politycznej: wspomniany już *legitymizm pochodzenia* oraz *legitymizm pełnienia* (*legitimidad de ejercicio*), to znaczy: skąd pochodzi władza i jak jest ona wykonywana.

Sednem powyższego wywodu jest stwierdzenie, że wszystkie te trzy tytuły królewskości i oba rodzaje prawowitości zostały potwierdzone w najbardziej wysublimowanej i wspaniałej formie w panowaniu Chrystusa Króla. Pochodzenie (*origen*) Królestwa Naszego Pana istnieje w Nim samym, otrzymane od Jego Ojca, zaś w sensie ludzkim Jego genealogia sięga Domu Dawidowego. Wykonywanie (*ejercicio*) Jego władzy jest tożsame Jego Mądrością. A zatem, „Chrystus jest Królem Królów (*Rey de Reyes*) i Panem Stworzenia (*Señor de la Creación*). Swój tytuł odziedziczył od Ojca; zdobył go na Krzyżu poprzez zwycięstwo nad Szatanem; został rozpoznany w swojej królewskości ze względu na nieskończoną Mądrość i Dobroć (*Bondad*)”¹⁹.

W swoich rozważaniach Wilhelmsen rozwija także podniesiony w *Quas primas* wątek niesprzeczności pomiędzy duchowym (nadprzyrodzonym) a społecznym (doczesnym) wymiarem królowania Chrystusa. Zdanie z Ewangelii Janowej: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18,36) nie znaczy, że On króluje i rządzi tylko w wieczności, poza czasem. Oznacza to naprawdę, że „Pan nasz nie miał zamiaru ustanawiać porządku teokratycznego (*política teocrática*) na ziemi, kierowanego bezpośrednio przez Niego”²⁰. Zgodnie z tą intencją swojego Boskiego Założyciela Kościół zawsze uznawał różnicę pomiędzy władzą duchową (*el poder espiritual*) a doczesną (*temporal*). Celem (*finalidad*) władzy duchowej Kościoła jest prowadzić ludzi do zbawienia. Celem rządów ludzkich (*el gobierno humano*) jest prowadzić ludzi do szczęścia doczesnego (*felicidad temporal*), w tej mierze, w jakiej jest ono na tym padole osiągalne. W każdym razie, „Kościół nie jest porządkiem politycznym (*el orden político*), a ład polityczny nie jest Kościołem”²¹. Jednakowoż – i to właśnie jest sednem właściwej relacji obu „mieczów”: duchowego i świeckiego – „ład polityczny musi być poruszony (*animado*) i ożywiony (*vivificado*) zasadami moralnymi głoszonymi przez Kościół, którego Głową

¹⁸ F.D. Wilhelmsen, *Los saberes políticos...*, s. 77.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 78.

²¹ Tamże.

(*Cabeza*) jest Chrystus²². Takie ujęcie, znamienne dla całej Tradycji katolickiej, wyklucza całkowity rozdział Kościoła od państwa, oznaczający sekularyzację polityki i wygnanie Chrystusa z przestrzeni publicznej. U podstaw tego (laicystycznego) modelu ustrojowego leży intelektualny błąd – przed którym ostrzegał już Akwinata – pomieszania *rozdziału* (*separación*) z *odróżnieniem* (*distinción*), skutkujący błędną metafizyką. W rzeczywistości, można i trzeba odróżnić istotę od istnienia, ciało od duszy, politykę od wiary, ale nie należy ich rozdzielać. Ciało i dusza są różne, ale nierozdzielne aż do śmierci. Mężczyzna i kobieta różnią się bez wątpienia od siebie, ale stanowią jedność w małżeństwie. Na tej samej zasadzie Kościół i państwo są różne w swoich celach i funkcjach, ale nie powinny być odseparowane. Rozdzielanie jakichkolwiek bytów różnych, lecz kompatybilnych, może być przyrównane do cięcia ostrzem miecza, skutkującego rozpadem na dwie oddzielne części. Odróżnianie natomiast jest rozpoznaniem (*reconocimiento*) odmienności ról i funkcji, tworzących jednak wspólnie jedność (*unidad*).

Plynie stąd wniosek, że panowanie Chrystusa jest absolutnie *powszechne* i musi być uznane przez każdy porządek polityczny. Zachodzi atoli kardynalna różnica w sposobie rozpoznawania i uznawania królowania Chrystusa pomiędzy epoką średniowiecznej *Christianitas* a czasami nowożytnymi od Reformacji protestanckiej, a zwłaszcza Rewolucji Francuskiej. Jako że cały ustrój zachodnioeuropejskiego średniowiecza został ustanowiony na fundamencie Jego Prawa i Jego Rządu (*Su Ley y Su Gobierno*), nie zachodziła naonczas potrzeba specjalnego podkreślania obowiązywalności tego, co przenika i działa w całym społeczeństwie. A zatem żaden średniowieczny władca nawet nie rozważał potrzeby formalnego uznania swojego poddaństwa w stosunku do Królestwa Chrystusa, gdyż było to i dla niego, i dla wszystkich jego poddanych, oczywistością dnia codziennego. Sytuacja uległa diametralnej zmianie po nastaniu religijnej rewolucji protestantyzmu i politycznej rewolucji 1789 r., zwracającej się w pierwszym rzędzie przeciwko katolickiemu Rzymowi. Od tego czasu formalne oznajmienie, że społeczeństwo (*sociedad*) musi być rządzone przez zasady chrześcijańskie oraz, że rozpoznaje ono wcześniejsze od własnego prawa pozytywne prawo naturalne (*la ley natural*) i jego Boskiego Autora, stało się „psychologiczną i polityczną koniecznością”²³. W sposób szczególnie przejmujący, podkreśla Wilhelmsen, konieczność tę wyrazili w naszych czasach heroiczni obrońcy Królestwa Chrystusa, ginący męczeńską śmiercią z rąk komunistycznych bądź masońskich prześladowców wiary: meksykańscy *cristeros*, hiszpańscy karliści, kubańscy kontrrewolucjoniści.

Ostatni argument za obowiązywaniem prawdy religijnej o Społecznym Panowaniu Chrystusa Króla w każdym ustroju politycznym Wilhelmsen zaczerpnął od karlistowskiego filozofa prawa i państwa Álvaro d’Orsa (1915–2004). Rozwa-

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 79.

zania d'Orsa koncentrują się wokół dwóch fundamentalnych aspektów ludzkiej egzystencji: Władzy (*Poder*), branej jako moc, siła, potęga w sensie fizycznym (*potestas*) oraz Autorytetu (*Autoridad*), pojętego jako atrybut władzy, zawierający w sobie rozkazodawczą moc sprawczą, transcendentną w stosunku do samej siły przymusu, i przez to właśnie – ze względu na swoją moralną powagę (*auctoritas*) – nieodpartą. Autorytet mówi *prawdę* (*verdad*) tym, którzy powinni ją poznać. Na przykład, mechanik, do którego przyprowadzam mój samochód, w którym coś się zepsuło, posiada autorytet w kwestii wyjaśnienia przyczyny usterki i jej naprawienia; lekarz, którego prosi o poradę cierpiący pacjent, ma autorytet w przedmiocie znajomości ludzkiego ciała; analogicznie spowiednik posiada autorytet w zakresie życia moralnego swojego penitenta, wyznającego upadki swojej duszy. Do istoty Autorytetu należy zatem to, że on zawsze odpowiada (*responde*), natomiast Władza zawsze pyta (*pregunta*). Inaczej mówiąc, Władza zawsze *działa* (*actúa*) i stawia Autorytetowi pytania – teoretyczne lub praktyczne, zaś Autorytet zawsze *reaguje* (*reacciona*), udzielając wyjaśnień. Władza, która nie słucha Autorytetu, staje się ślepa (*ciego*), z kolei Autorytet, pozbawiony posłuchu, istnieje wprawdzie nadal (bo, jako siła moralna, nie podlega anihilacji), lecz staje się bezużyteczny (*inútil*).

Dramat duchowy naszych czasów, epoki sekularyzacji, polega na tym, że Władza przestała stawiać Autorytetowi pytania, ponieważ sama sobie przyznała nie tylko moc fizyczną, lecz również autorytet moralny i poznawczy. Do epoki renesansu tożsamość Władzy z Autorytetem postrzegano tylko w Bogu, którego Byt jest prosty i niezłożony: Jego Autorytet jest Jego Władzą. Natomiast w odniesieniu do spraw ludzkich średniowiecze starannie odróżniało Władzę od Autorytetu, jedynie jej *przydanego*, nie zaś należącego do jej natury. U schyłku renesansu jednak narodziło się zlaicyzowane państwo nowoczesne (*el moderno Estado laicista*), które przyznało sobie pełnię Władzy i pełnię Autorytetu, we wszystkich aspektach życia. Oznacza to, że nowoczesne państwo laickie dokonało (samo)ubóstwienia (*divinización*). Odtąd to nie prawo moralne (Autorytet), lecz państwo (Władza) decyduje co jest dobrem a co złem. Jeżeli państwo zabroni aborcji, to będzie ona złem, jeżeli jednak ją dozwoli, to będzie ona dobrem²⁴. „Tożsamość Władzy i Autorytetu, właściwa jedynie Bogu w niezłożoności Bytu boskiego, została teraz przeniesiona na politykę przez ludzi, którzy chcieliby być jak bogowie (*querrian ser Dios*)”²⁵.

Jedyną właściwą odpowiedzią na ten stan kryzysu jest potwierdzenie na nowo panowania Chrystusa, któremu przynależne (*otorgados*) są cała Władza i cały Autorytet w niebie i na ziemi. „Jeśliby dzisiaj – zaznacza Wilhelmsen – Jego suwerenność (*Soberanía*) została uznana publicznie, zniknęłaby wszelka tyrania, roz-

²⁴ Jako chronione ustawowo „prawo kobiety”.

²⁵ F.D. Wilhelmsen, *Los saberes políticos...*, s. 83.

kwitłby na nowo zmysł moralny, a wolny człowiek kroczyłby prostą drogą pod osłoną swojego Króla²⁶.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Dante Alighieri, *De Monarchia* [1313]; przekład polski: *Monarchia*, przeł. W. Seńko, Kęty 2002.

Guevara de A., *Reloj de príncipes o Libro áureo del emperador Marco Aurelio*, Valladolid 1529 [przekład polski: *Zegar monarchów z życia Marka Aureliusza Cesarza Rzymskiego*, Leszno 1759].

Leon XIII, *Encyklika Annum Sacrum o poświęceniu Najświętszemu Sercu Jezusowemu* (25 V 1899).

Pius XI, *Encyklika Quas primas o królewskiej godności Chrystusa Pana* (11 XII 1925).

Opracowania

Kantorowicz E.H., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski i A. Krawiec, Warszawa 2007 [1957].

Wilhelmsen F.D., *Los saberes políticos (Ciencia, Filosofía y Teología Políticas)*, Colección *De Regno* 2, Barcelona 2006.

STRESZCZENIE / ZUSAMMENFASSUNG

Jacek Bartyzel

Spoleczne Królestwo Chrystusa w nauczaniu Kościoła. Wokół encykliki Quas primas papieża Piusa XI.

Punktem wyjścia refleksji o społecznym Królestwie Chrystusowym jest encyklika papieża Piusa XI „*Quas primas. O królewskiej godności Chrystusa Pana*” z 1925 roku. Wraz z jej ogłoszeniem ustanowiono święto Chrystusa Króla, które miało być swoistym środkiem zaradczym na laicyzm XX w.

Autor artykułu przypomina, że Królestwo Chrystusa odnosi się nie tylko do rzeczy duchowych (sens eschatologiczny), ale także do rzeczywistości mesjanizmu żydowskiego czasów ziemskich Jezusa. Nauka papieża Piusa XI o Królestwie Chrystusowym rozciąga się na relacje w rodzinie i państwie. Społeczeństwo królewskie to coś zadanego grupie ludzi, dlatego tak ważna jest zdolność obywateli do rozróżniania między słabością a ułomnością panujących i rządzących.

Ostatecznie celem władzy Kościoła jest prowadzenie ludzi do zbawienia, a celem rządów ludzkim – do szczęścia doczesnego. Porządki te nie wykluczają się. Panowanie Chrystusa jest powszechne i powinno być wpisane w porządek polityczny.

²⁶Tamże, s. 84.

Jacek Bartyzel

Das gesellschaftliche Himmelreich Christi in der Lehre der Kirche. In Bezug auf die Enzyklika *Quas primas* Papstes Pius XI.

Der Ausgangspunkt der Betrachtung von Christi gesellschaftlichem Königreich ist die Enzyklika von Papst Pius XI. „*Quas primas*. Von der königlichen Würde Christi, des Herrn” aus dem Jahre 1925. Mit ihrer Veröffentlichung beschloss man den Feiertag Christus des Königs, der als spezifisches Hilfsmittel gegen den Laizismus des XX. Jahrhunderts dienen sollte. Der Verfasser des Artikels erinnert daran, dass das Himmelreich Gottes sich nicht nur auf spirituelle Belange bezieht (der eschatologische Sinn), aber auch auf die Wirklichkeit des jüdischen Messianismus zu irdischen Zeiten Jesu. Die Lehre von Papst Pius XI. über das Königreich Christi umfasst die Verhältnisse in Familie und Staat. Die königliche Gemeinschaft ist etwa einer Gruppe von Menschen auferlegt, deshalb ist die Fähigkeit der Bürger zwischen Schwäche und Unvollkommenheit der Herrschenden und Regierenden zu unterscheiden, so wichtig.

Das endgültige Ziel der Kirchenmächte ist die Menschen zur Erlösung zu führen, das Ziel der menschlichen Herrschaft ist das irdische Glück. Diese Ordnungen schließen sich nicht aus. Die Herrschaft Christi ist allgegenwärtig und sollte in die politische Ordnung miteinfließen.