

## Wolność wyznania w nauczaniu papieży XIX wieku: od *Quod aliquantum* po *Syllabus errorum*

Odkąd istnieje Kościół powszechny, skupieni w nim wierni uważali, że wiara w Jezusa Chrystusa jest jedyną drogą do zbawienia. Gdy Jezus bowiem ukazał się uczniom po zmar twychwstaniu, rzekł do nich: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony”<sup>1</sup>. Aż po dokumenty Soboru Watykańskiego II Kościół w swym nauczaniu odrzucał wolność sumienia i rozumianą jako prawną swobodę wyznawania i obnoszenia się z praktykowanym niekatolickim kultem. W wymiarze faktycznym względną tolerancją cieszyli się Żydzi i schizmatycy, którzy w przeciwieństwie do potępionych heretyków i pogan nie popadli w błędy doktrynalne, ale organizacyjne, odrzucając jedność z Kościołem<sup>2</sup>.

Św. Augustyn w swym dziele *De civitate Dei* wskazuje błędy innych religii. Według poglądów tego Doktora Kościoła państwu należy przypisać pomocniczą rolę w dziele doprowadzenia ludzi do raj, dziele uznanym za monopoliczną domenę Kościoła. Zgodnie z pesymizmem św. Augu-

---

1 Mk 16, 16.

2 J. Baszkiewicz, *Mysł polityczna wieków średnich*, Warszawa 1970, s. 209–210.

styna zepsucie natury ludzkiej implikuje istnienie państwa, gdyż musi istnieć środek powstrzymywania i krępowania grzesznego człowieka.

Zgodnie z poglądami św. Tomasza z Akwinu wyrażonymi w *De regimine principum ad regem Cypri* etyczne i ogólne dobro obywateli nie wyczerpują zadań państwa, są one tylko śr odkiem do osiągnięcia dóbr wiecznych<sup>3</sup>. Celem społeczeństwa, opartego na religijnych wartościach, jest zbawienie poszczególnych jego członków, co Doktor Anielski w pracy *Summa Theologica* ujmował w formule: „celem zaś ży cia ludzkiego i społeczeństwa jest Bóg”<sup>4</sup>. Prawo pozytywne powinno strzec człowieka przed fałszywymi treściami, jak błędne religie, a nawet ich zakazać, o ile krok ten nie zrodziłby społecznych i politycznych wstrząsów.

Formuła *extra Ecclesiam nulla salus*, której autorem jest św. Cyprian z Kartaginy, znajduje swoje odbicie w bulli *Unam Sanctam*: „Jest jeden Kościół, święty, katolicki i apostołski (...) Poza nim nie ma zbawienia ani odpuszczenia grzechów”<sup>5</sup>. W ten sposób w 1302 r. papież Bonifacy VIII podkreślił głoszony wcześniej, a powtarzany przez następne wieki, stosunek Kościoła rzymsko-katolickiego do innych wyznań. Bulla ta została uroczyście potwierdzona na XI sesji XVIII S oboru Powszechnego, Laterańskiego V bullą Leona X *Pastor Aeternus*, czyli w okresie, kiedy Kościół zmagał się z ruchami reformacyjnymi.

Wyjątkowość XIX wieku w historii Kościoła katolickiego polega na tym, że Stolicy Apostolskiej i skupionym wokół niej wiernym przyszło się zmierzyć z ideologią rewolucji francuskiej, która w sposób trwały wyznaczyła aktualny aż po dziś paradygmat myślenia o społeczeństwie, państwie i o zajmowanym w nich miejscu przez jednostkę. Ideologia ta postawiła sobie za zadanie przeobrażenie zastanej rzeczywistości. Uważano, że należy uwolnić człowieka od ograniczającego go gorsetu religii i zabobonu. Projekt ten wiązał się ze zniesieniem albo przekształceniem istniejących instytucji politycznych, społecznych i ekonomicznych, w tym religijnych. Rewolucja francuska wywołała kryzys polityczny i religijny, który ówcześni hierarchowie Kościoła i wierni mogli porównywać do rozłamu czasów reformacji.

Jednym z przejawów realizowania zbiorowej indoktrynacji była propagowana nauka moralności publicznej opartej na religii naturalnej. Naj-

3 G.L. Seidler, *Myśl polityczna średniowiecza*, Kraków 1961, s. 322.

4 A. Wielomski, *Ead*, [w:] *Encyklopedia „białych plam”*, t. XIX, Radom 2006, s. 271.

5 Bonifacy VIII, *Bulla Unam Sanctam*, [w:] *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opracowanie: S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989, s. 61.

częstszym punktem odniesienia była religia naturalna Jana Jakuba Rousseau, w której czci się jedynie Stwórcę wszechrzeczy, jako świątynie postrzega się cały świat, zawodo we kapłaństwo postrzega się jako nadużycie, a czystość serca postrzega się jako ofiarę dla Najwyższej Istoty<sup>6</sup>. Co oczywiste, religia ta ma mieć również wymiar polityczny: ma stać na straży przestrzegania praw i podkreślać szlachetność cnót obywatelskich i społecznych.

Obok roussoistycznej religii naturalnej pojawiają się próby konstruowania swego rodzaju religii syntetycznej jako fundamentu moralności powszechnej. Oznaczałoby to synkretyczne wykorzystanie tego, co wspólne wszystkim najważniejszym religiom świata, z ich różnorodnością dogmatów i mozaiką filozofii moralnych.

Obok treści zawartej w nakazach moralności republikańskiej istotną rolę przypisano formie jej przekazywania. Przekonanie o wysokiej skuteczności technik oddziaływania wytworzonych przez Kościół spowodowało wykorzystanie szkoły i druku do rozpowszechniania i popularyzacji idei rewolucyjnych. O wyrugowanie religii ze szkół apelował J.A.N. Caritat, markiz de Condorcet, który głosił te poglądy w imię równości i wolności. Występują bowiem w państwie również inne wyznania i nie można zdominować szkół przez jedną konfesję, choćby najliczniej reprezentowaną. Odwołanie do wolności służyło poglądo wi o konieczności traktowania religii jako kwestii wolnego wyboru, a nie szkolnego przymusu<sup>7</sup>. Po 1789 r. wydawano podręczniki moralności i świeckie katechizmy streszczające dorobek oświeceniowej etyki. Przyjmowano tradycyjną konwencję, napełniając ją nową, rewolucyjną treścią, najczęściej dotyczącą religii naturalnej. Za przykład tego rodzaju pedagogicznych lektur może posłużyć *Katechizm powszechny*, którego autorem był Jean-François Saint-Martin, poeta, filozof, przyjaciel D. Diderota. Najwięk-

6 J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*, Warszawa 1993, s. 94. Na podkreślenie zasługuje stosunek J.J. Rousseau wobec chrześcijaństwa, co tłumaczyłoby antyklerykalne postawy jego admiratorów. J.J. Rousseau pisał: „Chryścianizm głosi tylko niewolnictwo i zależność. Duch jego za bardzo sprzyja tyranii, by nie miała ona zawsze z tego korzystać”; a także: „Obecnie, gdy nie ma już i nie może być wyłącznej religii narodowej, powinno się tolerować wszystkie te, które tolerują inne, o ile ich dogmaty nie zawierają niczego przeciwnego obowiązkowi obywatela. Lecz kto śmie mówić, że poza Kościołem nie ma zbawienia, musi być wygnany z państwa, o ile państwo nie ma być Kościołem, a panujący arcykapłanem”; zob. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przekład: A. Peretiatkowicz, Kety 2007, s. 105–106.

7 J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek...*, s. 93.

sza liczba wydań tego rodzaju druków przypadająca na lata 1793–1794. Jesienią 1793 r., czyli w okresie polityki dechrystianizacji, pojawiały się szyderstwa z religii, z wiary w nieśmiertelność duszy i pośmiertną nagrodę za cnotliwe życie<sup>8</sup>. Częstsze są jednak odwołania do Istoty Najwyższej i próby przekonywania uczniów do rewolucyjnych idei przy pomocy antycznych bohaterów, takich jak wówczas popularny Mucjusz Scewola.

Na gruzach katolickiego społeczeństwa arcychrześcijańskich królów budowano porządek z nową religią Istoty Najwyższej (o wyraźnej konotacji masonskiej). Religia ta miała swoich mężów (Marata, Le Peletiera, Chaliera), własny ołtarz – „ołtarz ojczyzny”, swoje symbole i pieśni. Jakobini próbowali rozwijać świecką „religię obywatelską” rozniecaną hasłem „ojczyzny w niebezpieczeństwie” i opartą w dużej mierze na uczuciach patriotycznych, wyrażających się we wrogości wobec rodzimych przeciwników i poczuciu wyższości w stosunku do narodów ościennych.

Państwo jakobinów odrzucało tomistyczną koncepcję eschatologicznego celu państwa, a urzeczywistniało ideę budowy doczesnego rajów dla nowego człowieka i nowego społeczeństwa<sup>9</sup>. Z gorliwością pierwszych chrześcijan i wzorując się na surowych antycznych mężach stanu i tyranobójcach, wykuwano „republikę cnoty”. Jest to wyraźne odwołanie do monteskiuszowskiej cnoty jako zasady ustroju republikańskiego. Moralne walory obywatela mają być podwaliną demokracji<sup>10</sup>.

Począwszy od 1792 r., rewolucja zaczyna – jak to określali sami rewolucjoniści – „pożerać własne dzieci” i kierować się zasadą negacji, bezustannie wymyślając i definiując nowego wroga. Jednym z przeciwników

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 101.

<sup>9</sup> Zanegowanie przeszłości przejawiało się m.in. w nowym kalendarzu z nowymi nazwami miesięcy czy w tendencji do zmieniania imion, nazwisk, nazw miejscowości i obiektów geograficznych; zob. J. Baszkiewicz, *Ciągłość i zmiana w kulturze politycznej okresu rewolucji: przykład rewolucji francuskiej*, Studia Iuridica Silesiana, t. VII, Katowice 1980, s. 17.

<sup>10</sup> Sain-Just w mowie z 15 kwietnia 1794 r. stwierdził: „Rewolucjonista jest nieugięty; odznacza się umiarem; jest prosty, lecz nie chełpi się zbyt fałszywą skromnością; jest nieprzejednanym wrogiem wszelkiego kłamstwa, wszelkiej pobłażliwości, wszelkiej poży. Celem jego jest dożyć triumfu rewolucji; dlatego nigdy jej nie potępia, lecz skazuje jej wrogów, których z nią nie utożsamia (...) żeby rewolucja mogła się utrwalić, należy być równie dobrym, jak ongiś złym”; cyt. za: *Historia powszechna 1789–1918. Wybór tekstów źródłowych*, opracowanie: L. Jaśkiewicz, I. Rusinowa, T. Wituch, Pułtusk 1997, s. 27.

Francji rewolucyjnej był właśnie *Église catholique romaine*, przechowujący dziedzictwo Francji królów arcychrześcijańskich. Jak pisze Adam Wielomski, w okresie jakobińskim wymordowano mnóstwo duchownych, bardzo często nie tylko bez procesu, ale nawet bez wyroku. Topiono ich w morzu, gilotynowano. Dopuszczano się profanacji kościołów, wywlekano kości z cmentarzy, palono krzyże i posągi świętych, niszczone relikwie i hostie<sup>11</sup>.

Kościół we Francji, pierwszy doświadczony przez nowe tendencje, był silnie związany z monarchią. Rozwijana od końca średniowiecza doktryna gallikanizmu głosiła jego niezależność od Stolicy Piotrowej, a jednocześnie silnie uzależniała strukturę kościelne od polityki dworu<sup>12</sup>. Silny związek między tymi dwiema instytucjami powodował, że zachwianie się monarchii prowadziło nieuchronnie do osłabienia pozycji samego Kościoła. W przedrewolucyjnej Francji silne były tendencje antyklerykalne, co tłumaczyć należy postępującą laicyzacją i rozpowszechnieniem się „wieku światła”, głoszącego prymat rozumu nad wiarą. Wśród koryfeuszy nowych treści wielu było ateistów (np. La Mettrie, Holbach) i deistów<sup>13</sup>, odrzucających Objawienie, a tym samym sens utrzymywania instytucji Wikariusza Chrystusowego i podległych mu struktur. Motywacje osób występujących przeciw Kościołowi zasadały się również sferze politycznej. Burżuazja domagała się partycypacji we władzy, zazdrośnie strzeżonej przez stany uprzywilejowane. W publicystycznej ikonografii XVIII w. przedstawiano szlachcica i duchownego jako stroniących od pracy pasożytów żerujących na niedoli zubożałych przedstawicieli stanu trzeciego<sup>14</sup>.

26 sierpnia 1789 r. ogłoszono „pod auspicjami Istoty Najwyższej”<sup>15</sup> *Deklarację praw człowieka i obywatela*, która proklamowała wolność reli-

11 A. Wielomski, *Kościół w cieniu gilotyny. Katolicyzm francuski wobec Rewolucji (1789–1815)*, Warszawa 2009, s. 187.

12 Zob. K. Chojnicka, *Gallikanizm*, [w:] M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 2, Warszawa 1999, s. 235–236.

13 Można było jednak znaleźć osoby, jak Wolter, którzy twierdzili, że ze względów utilitarystycznych stan religijnej pobożności wśród ludu jest dla elit pożądany. „Chcę, aby mój dostawca, krawiec, moi lokaje i moja żona wierzyli w Boga – mówić bohater jednego z dialogów Woltera. – Myślę, że wówczas będą rzadziej mnie okradać i przyprawiać rogi”; cyt. za: J. Baszkiewicz, *Historia Francji*, Wrocław 2008, s. 315.

14 *Idem*, *Nowy człowiek...*, s. 280.

15 *Deklaracja praw człowieka i obywatela z 26 sierpnia 1789 r.*, [w:] *Historia państwa i prawa. Wybór tekstów źródłowych*, opracowanie: A. Gulczyński, B. Lesiński, J. Walachowicz, J. Wiewiorowski, Poznań 2002, s. 194.

gijną. W artykule 10. *Deklaracji...* znalazł się taki zapis: „Nikt nie może być niepokojony z powodu swoich przekonań, również religijnych, byle ich manifestowanie nie zakłócało porządku publicznego ustanowionego przez prawo”<sup>16</sup>. Rewolucjoniści, wprowadzając zatem wolność wyznania, pozostawili władzom państwowym możliwość jej ograniczania w edług określonych w prawie kryteriów.

Kwestię wolności poruszono także, regulując problem życia zakonnego. 13 lutego 1790 r. zabroniono składania ślubów zakonnych i równocześnie zniesiono wszystkie zakony i zgromadzenia o ślubach uroczystych z wyjątkiem tych, które prowadziły akcję charytatywną i zajmowały się nauczaniem<sup>17</sup>. A. Barnave zakaz tworzenia nowych zakonów argumentował faktem, że *Deklaracja...* zakazuje pozbawiania ludzi wolności osobistej, a nawet zakazuje im pozbawić się jej samemu przez złożenie ślubów zakonnych<sup>18</sup>.

Gdy nastąpiła er upcja wydarzeń rewolucyjnych, chaos polityczny i dezorientacja wśród funkcjonariuszy administracji przyczyniły się do spadku dochodów państwowych. 10 października 1789 r. na wniosek biskupa Autun, C.M. Talleyrand-Périgord, Zgromadzenie Konstytucyjne uchwaliło przejęcie przez państwo dóbr materialnych Kościoła, obiecując subwencjonowanie kosztów utrzymania kleru. Krok ten ułatwiła doktryna gallikanizmu, która głosiła, że majątek Kościoła we Francji znajdował się tylko w jego użytkowaniu. Majątek ten stanowić miał swego rodzaju własność publiczną, którą władca mógł ewentualnie przeznaczyć na inne cele. Pogląd ten opierał się na przeświadczeniu, że dobra kościelne winne być przeznaczone na wypełnianie obo wiązków nałożonych przez państwo, a związanych z działalnością oświatową i opieką społeczną<sup>19</sup>.

Zabór dóbr kościelnych pociągnął za sobą konieczność uregulowania sytuacji materialnej duchowieństwa, określenie liczby księży i ich pensji. W opinii Bolesława Kumora w tych właśnie okolicznościach należy doszukiwać się genezy konstytucji cywilnej duchowieństwa<sup>20</sup>, która wprowadzała państwowe pensje dla kleru, a także zrównywała liczbę diecezji liczbie departamentów, wprowadzała wybory biskupów i proboszczów

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 195.

<sup>17</sup> B. Kumor, *Historia Kościoła. Cz. VI. Czasy nowożytne. Kościół w okresie absolutyzmu i oświecenia*, Lublin 2003, s. 185.

<sup>18</sup> A. Wielomski, *Kościół w cieniu gilotyny...*, s. 176.

<sup>19</sup> G. Górski, S. Salmonowicz, *Historia ustrojów państw*, Warszawa 2001, s. 294–295.

<sup>20</sup> B. Kumor, *op. cit.*, s. 186.

przez uprawnionych do tego obywateli. Konstytucja zakazywała wysyłania prośb do papieża o konfirmację biskupów.

Ten akt prawny burzył jedność Kościoła i tworzył faktycznie nowy, schizmatyczny kościół, niezależny od Stolicy Apostolskiej. Dalsze dekrety zobowiązały kler do przysięgi na wierność postanowieniom konstytucji. Tego rodzaju ustawodawstwo podzieliło wiernych na dwa zwalczające się obozy: prawowierny – rzymski, i schizmatyczny – konstytucyjny. Ogromna większość kleru i prawie wszyscy biskupi odmówili zaprzysiężenia konstytucji.

Ich opór się wzmógł, gdy 10 marca 1791 r. papież Pius VI w brewe *Quod aliquantum* potępił konstytucję cywilną, uznając ją za nieważną i nieobowiązującą. Stwierdził, że upaństwowienie Kościoła jest potępioną herezją, gdyż ludzie świeccy nie mogą decydować o dogmatach i strukturze eklezjalnej, skoro „Jezus Chrystus, tworząc Kościół, dał apostołom i ich sukcesorom moc niezależną od jakiegokolwiek innej”<sup>21</sup>.

Pius VI odmawiał Francuzom również wolności religijnej, „tej wolności absolutnej, która nie tylko zapewnia prawo, aby nie być niepokojonym co do swych poglądów religijnych, ale która daje prawo myśleć, mówić, pisać i nawet drukować w materii religijnej to, co komu podpowiedziała najbardziej zwariowana imaginacja. To prawo monstrualne”<sup>22</sup>. Już biblijna historia Adama i Ewy dowodzi, że człowiek wolny i pozbawiony ograniczeń przeciwstawia się Bogu i buntuje się wobec Niego. Wybory dokonywane przez wyemancypowany rozum prowadzą do błędu, co często jest równoznaczne z tolerancją dla herezji czy ateizmu. Jak pisze Adam Wielomski, w opinii Piusa VI zasada wolności religijnej jest ufundowana na odwróceniu kolejności bytów, gdyż zakłada, że najpierw jest człowiek, a dopiero potem dokonuje on wyborów. Tymczasem najpierw jest Bóg, który stworzył człowieka, a więc i jego wolności. Dlatego wolność może być skutecznie wyłączone w ramach religii, a nie poza nią<sup>23</sup>.

Pius VI swoje poglądy wyrażone w marcu 1791 r. powtórzył w brewe *Caritas quae docente Paolo* z 13 kwietnia tego roku, skierowanym do całego duchowieństwa i wiernych we Francji<sup>24</sup>. Pius VI stwierdził, że kon-

21 A. Wielomski, *Kościół w cieniu gilotyny...*, s. 347.

22 *Ibidem*, s. 348.

23 *Ibidem*.

24 Część historyków wyrażają pogląd, że Pius VI był zdecydowanym przeciwnikiem rewolucji z tego względu, że będąc szlachcicem i doczesnym władcą, obawiał się jej rozprzestrzenienia na inne kraje, w tym na Państwo Kościelne; zob. G. Lefebvre,

stytucja jest „świętokradcza i schizmatycka. Obala ona prymat Kościoła, stoi w opozycji do dawnych i obecnych praktyk, a również została opracowana i opublikowana jedynie w celu całkowitego zniszczenia religii katolickiej”<sup>25</sup>. Równocześnie papież zawiesił w czynnościach sakralnych tych duchownych, którzy złożyli przysięgę na konstytucję, wyznaczył im 40 dni na odwołanie przysięgi i uznał wybory proboszczów i biskupów za nieważne. W odpowiedzi państwo francuskie zajęło posiadłości papieskie, Awinion i Venissin, a dekret z 7 maja 1791 r. ograniczył wolność kultu religijnego dla niekonstytucyjnego Kościoła. W 1792 r. wprowadzono obowiązkowe śluby cywilne, dopuszczono rozwody, a sądownictwo w sprawach małżeńskich odebrano sądom kościelnym i powierzono sądom państwowym. Śluby cywilne miały być zawierane przed władzami gminnymi<sup>26</sup>.

Początkowo księża często zyczliwie przyjmowali demokratyzację Kościoła, ale postawa papieża zmusiła 50–60% tych, którzy już złożyli przysięgę, do wycofania się<sup>27</sup>. Władze, dążąc do narzucenia swej woli Kościołowi, nasilały politykę antyreligijną i antykatolicką, co bardziej niż wszystkie inne poczynania wpływało na odcienie się masowego oporu wobec rewolucji. Represjonowani księża i wierni praktykowali w tajemnicy, a często też cierpieli represje ze strony władz, dając tym samym świadectwo swej wiary<sup>28</sup>.

Okres ograniczonej normalizacji zapoczątkował przewrót termidoriański. Władze państwowe powoli zaczęły rezygnować z myśli całkowitego podporządkowania sobie Kościoła. 21 lutego 1795 r. wprowadzono wolność wyznania. Dekret z 30 maja 1795 r. zwrócił katolikom świątynie pod warunkiem, że księża złożą przysięgę posłuszeństwa wobec praw republiki. Choć większość księży odmówiła, to służbę Bożą przywrócono

---

C.H. Pouthas, M. Baumont, *Historia Francji. Tom II. Od 1774 do czasów współczesnych*, przekład: M. Derenicz, Warszawa 1969, s. 55.

25 Brewe Ojca Świętego Piusa VI *Caritas*, Pro Fide, Rege et Lege, 2010, nr 1, s. 93.

26 Zob. M. Szczaniecki, *Powszechna historia państwa i prawa*, opracowanie: K. Sójka-Zielińska, Warszawa 2009, s. 330.

27 R. Price, *Historia Francji*, przekład: E. Różalska, Warszawa 2001, s. 120.

28 Na temat antyklerykalnej i antyreligijnej polityki rewolucyjnej Francji zob.: A. Barriel, *Historia jakobinizmu*, Berdyczów 1812; W. Carroll, *Gilotyna i krzyż*, Sadków 2006; P. Gaxotte, *Rewolucja francuska*, Gdańsk 2001; J.S. Pelczar, *Rewolucja francuska wobec religii katolickiej i jej duchowieństwa*, Przemyśl 1922; R. Secher, *Ludobójstwo francusko-francuskie. Wanda departament zemsty*, Warszawa 2003.



w ok. 40 tysiącach świątyń. W innym dekrete z 5 września 1797 r. zobowiązywano księży do przysięgi na nienawiść do monarchii<sup>29</sup>.

W czasach Termidoru nadal poddawano się modzie na kult r ozumu. Inną formą no wej religii była teofilantropia, propagowana przez księgarza Chemin-Dupontesa. W obydwu występowała wiara w Boga i nieśmiertelność duszy. Gdy kult ten zaczął upadać, F. Merlin i M.F. de Neufchateau zaczęli szerzyć kult dekadowy z własnymi świętami, nabożeństwami i kazaniami. Występowała także tzw. religia społeczna, propagowana przez Benoist-Lamothe'a<sup>30</sup>.

Względna stabilizacja stosunków papieżstwa z państwem francuskim nastąpiła wraz z zawarciem traktatu pokojowego w Lunéville z 9 lutego 1801 r., na którego mocy restytuowano Państwo Kościelne zlikwidowane przez wojska Dyrektoriatu w 1798 r., kiedy to na jego terenach proklamowano republikę. W 15 lipca 1801 r. papież Pius VII zawarł konkordat z Francją, który zapewniał swobodę działania religii katolickiej na zasadzie równości z innymi wyznaniem. Ustępstwo to zostało jednak okupione pogrzebaniem przedrewolucyjnego Kościoła we Francji, gdyż konkordat sankcjonował dotychczasowy zabór mienia kościelnego, redukcję diecezji i hegemonię państwa. Papież ogłosił brewe *Tam multa*, w którym upraszał biskupów w czasów królewskich, aby się podali do dymisji. Tylko kilku biskupów z zachodniej Francji odmówiło, tworząc osobny Kościół rojalistyczny zwalczający konkordat<sup>31</sup>.

Niedługo później, gdyż już w 1802 r., państwo francuskie jednostronnie wydało przepisy, tzw. Artykuły Organiczne, sprzeczne z postanowieniami konkordatu i w duchu tradycji gallikanizmu ograniczające prawa Kościoła. Tylko za zgodą władz można było otwierać nowe seminaria. Księżom nie wolno było udzielać sakramentu małżeństwa tym młodym parom, które uprzednio nie wzięły ślubu cywilnego. Nakazano duchownym skrupulatnie trzymać się wytycznych przy wygłaszaniu kazań. Obowiązani też byli informować władze o otrzymanych darach i dotacjach, co nie pozostawało bez wpływu na wysokość przyznawanych im przez państwo uposażeń<sup>32</sup>.

W 1804 r. papież Pius VII przyjął zaproszenie na koronację Napoleona Bonaparte, wiedząc że odmowa mogłaby doprowadzić do otwartego

29 B. Kumor, *op. cit.*, s. 190.

30 *Ibidem*.

31 A. Zahorski, *Napoleon*, Warszawa 1982, s. 125.

32 *Ibidem*, s. 126.

konfliktu. Pragnął także uzyskać zniesienie Ar tykułów Organicznych. Ostatecznie Pius VII, zamiast dokonać koronacji, stał się jej widzem, a Bonaparte posłużył się autorytetem Kościoła, by umocnić swoją władzę i odebrać poparcie hierarchii kościelnej legitymistycznym pretendentom do tronu francuskiego. Relacje z Francją popsuły się po raz kolejny w 1808 r., kiedy włączono Państwo Kościelne do Francji, a w 1809 r. uwięziono samego papieża po wydaniu przez niego bulli *Ad perpetuam rei memoriam* skierowana przeciw „rabusiom *Patrimonii Sancti Petri*, ich mocodawcom, poplecznikom, doradcom i wykonawcom”<sup>33</sup>.

Wraz z zakończeniem rewolucji francuskiej nie zostały pogrzebane jednak jej idee<sup>34</sup>. Wydarzenia, które dokonały się we Francji, a zostały zapoczątkowane we Francji w 1789 r. na trwałe zapisały się w historii cywilizacji europejskiej. Od tego to bowiem czasu datuje się przyspieszenie tempa ingerencji państwa w sferę publiczną, wspólnot społecznych i osobistą jednostek, oraz początek pochodzenia ideologii praw człowieka. Innym zjawiskiem, którego genezy należy doszukiwać się w będącym wytworem „wieku światła” hasła „Wolność, Równość, Braterstwo”, jest laicyzacja życia publicznego. Nie ulega wątpliwości, że oświecenie, któremu przyświecała Kantowska zasada posługiwania się „własnym rozumem, bez obcego kierownictwa”<sup>35</sup>, przyczyniło się do odchodzenia od kształtu państwa wyznaczonego z katolicyzmem jako religią panującą. Tendencja ta spowodowała wypieranie religii ze sfery publicznej i wzmogła postrzeganie religii jako prywatnej kwestii człowieka. Politycy za warunek realizacji zasady suwerenności ludu uznali przede wszystkim pełną niezależność wszelkich dziedzin życia społecznego (zwłaszcza edukacji) nie tylko od Kościoła, ale także od religii w ogóle<sup>36</sup>. Antyklerykalny i w mniejszym stopniu antyreligijny wymiar rewolucji francuskiej spowodował, że wśród samych przedstawicieli Kościoła zaczęto postrzegać wolność religijną jako oręż w walce z państwem o nieingerowanie w wewnętrzne sprawy Kościoła. Liberalnym tendencjom ulegała część wiernych, jak np. środowisko liberalnych katolików skupionych

33 M. Różański, *Pius VII*, [w:] *Encyklopedia „białych plam”*, t. XIV, Radom 2004, s. 155.

34 Na potrzeby niniejszej pracy za datę zakończenia rewolucji francuskiej przyjmuje rok 1815. W pracach historycznych można spotkać również lata 1799 lub 1794 jako ostatek lata rewolucji.

35 I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 164.

36 I. Barwicka-Tylek, *Laicyzacja*, [w:] M. Jaskólski (red.), *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 3, Warszawa 2007, s. 485.

wokół pisma *L'Avenir* redagowanego przez ks. Hugues'a Félicité Roberata de Lamennaisa<sup>37</sup>, a z którym związany był również ks. J.-B.-H. Lacordair, i ks. A. Rohrbacher.

H.F.R. Lamennais początkowo był przedstawicielem myśli kontrrewolucyjnej i ultramontaninem piszącym dla reakcyjnego czasopisma *Le Conservateur*, które było prowadzone przez pisarza i dyplomata F.R. wicehrabiego de Chateaubriand, a które powstało w 1818 r. przy finansowej pomocy hrabiego d'Artois, przyszłego króla Karola X. Głosił wówczas tezę, że religia katolicka określa zasady życia politycznego, co nie mogło być przychylnie odbierane w monarchii Ludwika XVIII, który zaakceptował zmiany zaszłe po 1789 r. i prowadził politykę amnestii wobec działaczy rewolucyjnych. Z biegiem czasu Lamennais skłaniał się jednak do demokratycznej w swej treści tezie, że zgoda ludu dostarcza legitymacji każdej władzy i konieczna jest nie tylko w sytuacjach wyjątkowych, ale stale. Jak zauważa Mirosław Sadowski, do uznania demokracji, która w założeniu zapewnia jednostce bezpieczeństwo i prawa, powstrzymując się od ingerencji w osobiste wolności człowieka, księdza Lamennais doprowadziła konsekwentna pochwała despotycznych rządów i pochwała indywidualnej wolności<sup>38</sup>. Przyjmując ingerencję państwa w sferę duchową za niedopuszczalną, Lamennais za najodpowiedniejszą podporę swobód obywatelskich postrzegał Kościół, który wyrzekł się związków i zależności od instytucji państwowych.

Lamennais po rewolucji lipcowej 1830 r. głosił hasła odnowy Kościoła w „duchu demokratycznym”<sup>39</sup> i wzywał go do zerwania z monarchią, by przestał „wiązać swą sprawę ze sprawą uciskających go rządów”<sup>40</sup>. Kościół miałby powrócić do „ubogiego chrystianizmu”<sup>41</sup> i wejść w „sojusz ze zwyciężającymi ludami”<sup>42</sup>. Pragnął także wprowadzenia całkowitej wolności sumienia i kultu, a także postulował, by państwo nie ogranicza-

37 Lamennais w swym radykalizmie społecznym miał poprzedników już podczas rewolucji francuskiej. Ks. C. Fauchet i ks. A. Lamourette głosili alians Ewangelii i Wolności. Odwoływali się do zasad pierwszych chrześcijan, by uzasadnić żądania poprawy losu ubogich, przedstawiając Chrystusa jako przyjaciela ubogich; zob. J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek...*, s. 280.

38 M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Wrocław 2002, s. 23.

39 B. Szlachta, *Félicité de Lamennais*, [w:] M. Jaskólski (red.), *Słownik...*, t. 3, s. 489.

40 J. Cabanis, *Karol X: król ultras*, przekład: W. Dłuski, Warszawa 1981, s. 196.

41 B. Szlachta, *Félicité de Lamennais...*, s. 489.

42 *Ibidem*.

ło wolności zrzeszania się i nie stosowało żadnej prewencyjnej cenzury prasy. „Jak najszersza wolność – pisał – jest nieodzowna, ażeby prawdy, które zbawiają świat, mogły się rozwijać w sposób należyty”<sup>43</sup>.

Według Lamennais’go nie rewolucja, ale ciągłe starania o wprowadzenie powszechności głosowania miały poprzedzać dzień ustanowienia sprawiedliwego świata, jakim chciał go widzieć sam Bóg. Ponieważ Kościół, będąc zaangażowany w sferę publiczną, przyjmuje punkt widzenia ciemniących lud władców świeckich, Lamennais domagał się r ozdziału Kościoła od państwa. Papież bowiem to jedyna siła, która może się przeciwstawić rządowi. Ponieważ państwo nie otaczało Kościoła opieką, Kościół powinien bronić się sam mocą autorytetu papieża<sup>44</sup>.

Podobne poglądy głosił C. de Montalambert, również redaktor *L’Avenir*, który w młodości próbował z kilkoma przyjaciółmi założyć „partię liberalno-religijną”<sup>45</sup>. Był przekonany, że obowiązkiem chrześcijanina jest obrona wolności religijnej w imię hasła „wolny Kościół w wolnym państwie”. Zabiegał o gwarancje i przestrzeganie wolności sumienia i swobodnego sprawowania kultu, wolności nauki i myśli, prasy i słowa. Był jednak wrogiem egalitaryzmu i zwolennikiem cenzurów wyborczych, co odróżniało go od bardziej radykalnych katolików, którzy w latach 1848–1849 współtworzyli m.in. pismo *L’Ère Nouvelle* (o. H.-D. Larcordaire, ks. H. Maret i F.A. Ozanam) i głosili program głębokich przeobrażeń społecznych, mających poprawić położenie ludu. F.A. Ozanam twierdził, że społeczeństwo należałoby rozumieć jako wspólnotę jednostek wolnych i równych, a ponadto połączonych więzami braterstwa. Wówczas będzie ono właściwie realizować hasła rewolucji francuskiej, dzięki czemu nie tylko Kościół jako wspólnota stałby się potrzebny, ale też każda jednostka otworzy się za jego pośrednictwem na innych i tym samym podejmie dzieło miłosierdzia na rzecz ubogich<sup>46</sup>.

Papież Leon XII przyjął niezwykle przyjaźnie Lamennais’go i miał zamiar powołać go na doradcę plenarnego synodu włoskiego, który zamierzał zwołać do Rzymu, jak też do kolegium kardynalskiego. Także za czasów ponty-

43 A. Sikora, *Lamennais, czyli dramat konsekwencji*, [w:] H.F.R. de Lamennais, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 150.

44 M. Sadowski, *Prekursor katolicyzmu społecznego H.F.R. de Lamennais (1782–1855)*, Przegląd Prawa i Administracji, t. XLVII, Wrocław 2001, s. 49.

45 B. Szlachta, *Charles Forbes René de Montalambert*, [w:] M. Jaskólski (red.), *Słownik...*, t. 4, s. 230.

46 *Idem, Antoine Frédéric Ozanam*, [w:] M. Jaskólski (red.), *Słownik...*, t. 4, s. 492.

fikatu Piusa VIII, człowieka starającego się szukać porozumienia i gotowego do ustępstw, mimo wielu głosów nie doszło do potępienia działalności Lamennais'go. Dopiero kolejny papież Grzegorz XVI<sup>47</sup>, konserwatywny i wrogi tendencjom modernizacyjnym, w encyklice *Mirari vos* z 15 sierpnia 1832 r. potępił radykalizm redaktora *L'Avenir*. Dokument papieski nie wymieniał wprawdzie nazwiska F. Lamennais ani tytułu pisma, ale bezwzględnie potępiła cztery główne punkty programu tego periodyku. Odrzucił postulat wolności sumienia, stwierdzając, że wolność myślenia, mówienia i czynienia zła nie jest prawem człowieka. „Ze stęchłego – pisał Grzegorz XVI – źródła indyferentyzmu wypływa również owo niedorzeczne i błędne mniemanie albo raczej omamienie, że każdemu powinno się nadać i zapewnić wolność sumienia”<sup>48</sup>. Wolność prasy utożsamiał z wolnością rozpowszechniania szkodliwych doktryn i publikacji, które przyczyniają się do demoralizacji ludu i otwarcie wzywają go do rewolucji. Za ułatwiający rewolucję Ojciec Święty uznał postulat rozdziału Kościoła od państwa, gdyż jego realizacja prowadzi do osłabienia władzy świeckiej i duchownej wzajemnie się wspierający ch. Natomiast propagowana również przez *L'Avenir* teoria o prawie do czynnego oporu wobec tyranicznej władzy jest błędna, gdyż dopuszcza rewolucje i nieposłuszeństwo wobec prawowitych monarchów.

W teże encyklice papież przypomniał słowa św. Celestyna, który pisał, że „Kościół powszechny brzydzi się każdą nowością”<sup>49</sup>. Strzec bowiem

---

47 Grzegorz XVI w czasie powstania listopadowego 15 lutego 1831 r. skierował napomnienie do biskupów polskich, przypominając o obowiązku podporządkowania się prawowitej władzy, co było zwyczajnym elementem nauczania Kościoła. Już po upadku powstania wydał 9 czerwca 1832 r. encyklikę *Cum primum*, która była wyrazem polityki papieżstwa wobec rewolucji i wykładnią zachowania się kleru wobec niej. Dokument ten był uzasadniony niepokojami rewolucyjnymi, mającymi miejsce w Państwie Kościelnym. Ponadto wynikał z zobowiązania papieża – jako jednego z władców – do obrony legitymizmu. Papież pisał w niej: „na pewno wiemy, że posłuszeństwo, które ze strony ludzi należy się ustanowionym od Pana Boga władzom, jest prawem bezwzględny, któremu nikt, chyba, gdyby się zdarzyło, iż one coś boskiemu i Kościoła prawu przeciwnego rozkazują, sprzeciwiać się nie może”; zob. [PAP], *Co mówił Gagarin papieżowi?*, <http://info.wiara.pl/doc/1176911.Co-mowil-Gagarin-papiezowi/2>, [20.08.2012].

48 Franciszek Rostafński, *Kościół Katolicki a religie niechrześcijańskie IV*, <https://forum-dlaczego.wordpress.com/2012/08/03/kosciol-katolicki-a-religie-niechrzescijanskie-iv-tolerancja-religijna-jest-bezbozna-i-niedorzeczna-kosciol-postuluje-jednak-tolerancje-w-znaczeniu-tolerancji-politycznej-franciszek-ro/>, [20.08.2012].

49 *Ibidem*.

powinien niezmienny depozyt wiary, który naruszony być nie może w imię „jakiejsz szalonej wolności”. Dogmaty i zasady funkcjonowania Kościoła winny być nienaruszone i nie mogą być poddane osądowi przy użyciu demokratycznych procedur. W przeciwnym wypadku można narazić się na zarzut sformułowany przez św. Cypriana, a przytaczany przez Grzegorza XVI: „Kościół, dzieło Boskie w dzieło ludzkie zamienili”.

W encyklice *Mirari vos* Grzegorz XVI potępia pogląd, że łaskę zbawienia można osiągnąć bez względu na wyznawaną religię, o ile „się uczciwie i obyczajnie żyje”<sup>50</sup>. Przekonanie to nazywa „przewrotną opinią bezbożnych, wszędzie podstępnie rozpowszechnianą”<sup>51</sup>. Pisząc o wolności sumienia, papież nazywa ją „niedorzecznym i błędnym mniemaniem albo raczej omamieniem”. Jego źródłem jest niepohamowana dowolność poglądów, czyniąca szkody władzy duchowej i świeckiej, a konsekwencją jest „zaraza w państwie szkodliwsza nad wszystkie”<sup>52</sup>, powodującą upadek państw cieszących się dotychczas potęgą, sławą i zamożnością. „Kiedy – pisał papież – zwolniony zostałby wszelki hamulec, który utrzymywał ludzi na drodze prawdy, wówczas ich zepsuta natura skłonna do złego już na oślep rzuci się za swoim popędem, wówczas – powiedzmy to rzetelnie – otwarta jest »studnia przepaści« (Apok 9, 3)”<sup>53</sup>.

Jak pisze Z. Zieliński, Grzegorz XVI, nie uznając poglądów redaktora *L'Avenir*, nie miał zamiaru go potępiać. Nalegał na to jednak episkopat francuski, którego gallikańsko-legitymistyczne przekonania ks. Lamennais atakował<sup>54</sup>. Również kanclerz Metternich domagał się zdecydowanego wystąpienia, a sformułowania użyte w encyklice *Mirari vos* uważał za nie dość ostre. Gdy jednak do papieża dotarła wiadomość, że niepokorny ksiądz zdecydował się na wznośnienie pisma *L'Avenir*, Grzegorz XVI potępił wprost jego twierdzenia, co spowodowało, że Lamennais ukorzył się i zapewnił papieża o swym posłuszeństwie<sup>55</sup>.

Nie wpłynęło to jednak trwale na jego postawę, gdyż Lamennais szybko powrócił do głoszenia swych wcześniejszych tez. Grzegorz XVI encykliką *Singulari nos* z 24 czerwca 1834 r. uznał za sprzeczne z nauczaniem Kościoła jego twierdzenia zawarte w wymienionej z nazwy pra-

50 *Ibidem*.

51 *Ibidem*.

52 *Ibidem*.

53 *Ibidem*.

54 Z. Zieliński, *Papięstwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Warszawa 1999, s. 132.

55 M. Sadowski, *Państwo...*, s. 28.

cy *Paroles d'un croyant* (napisanej pod wpływem *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* Adama Mickiewicza), uznanej za kontestację całego porządku legitymistycznego. Ostatecznie, odmiennie niż C. Montalbert i o. Lacordaire, którzy podporządkowali się orzeczeniom papieskim, ks. F. Lamennais sprzeciwił się Rzymowi, co doprowadziło go do wystąpienia z Kościoła. Rzym stał się w oczach Lamennais'go „ohydna kłoka”: „Nie masz tam innego Boga jak interes, sprzedano by tam ludy, sprzedano by jedną po drugiej trzy osoby Trójcy Świętej”<sup>56</sup>. W 1848 r. został wybrany do Konstytuanty z okręgu Paryża i zaczął wydawać *Peuple constituant*, które po zamachu Ludwika Napoleona zostało zamknięte. Za II Cesarstwa zaniechał działalności publicznej.

Legitymistą okazał się również następca Grzegorza XVI, Pius IX, który początkowo po wyborze poczynił szereg gestów wobec liberalnych zwolenników reform. W 1846 r. ogłosił amnestię dla więźniów politycznych, a teren rzymskiego getta uległ znacznemu powiększeniu i przestał być odgródzony murem od chrześcijańskiej dzielnicy. W czerwcu 1847 r. powołano Konsultę (*Consulta di Stato*), będącą ciałem doradczym złożonym z prawników pochodzących z różnych prowincji Państwa Kościelnego, a w grudniu utworzono rząd papieski, złożony w większości ze świeckich ministrów. Kiedy jednak papież Pius IX nie poparł króla sardyńskiego w jego walce o uwolnienie prowincji włoskich spod panowania Cesarstwa Austriackiego, nastroje wśród ludności uległy zmianie. O statecznie przeszłością się stała legenda o papieżu-liberale, który według neogwelfickiej koncepcji V. Giobertiego miał zapoczątkować rewolucję we Włoszech w celu zjednoczenia tamtejszych państw pod swoim politycznym kierownictwem<sup>57</sup>. W listopadzie 1848 r. wybuchło powstanie w Rzymie, a papież musiał się schronić w twierdzy Gaeta, która leżała na terenie Królestwa Obojga Sycylii. W lutym 1849 r. proklamowano Republikę Rzymską. Rewolucjoniści pod wodzą G. Mazziniego grabili majątek kościelny i klasztorny, profanowali świątynie, mordowali duchownych. Dzięki pomocy francuskiej po wstaniu stłumiono, republika upadła, a Pius IX mógł wrócić do Rzymu, wydając uprzednio akt amnestii dla 283 osób odpowiedzialnych za rewolucję.

Pius IX wydatnie przyczynił się do rozwoju doktryny teologicznej Kościoła. W 1854 r. ogłosił dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Ustanowił święta Najświętszego Serca Zbawiciela

<sup>56</sup> J. Cabanis, *op. cit.*, s. 197.

<sup>57</sup> M. Affek, *Pius IX*, [w:] *Encyklopedia „białych plam”*, t. XIV, s. 159.

i ogłosił św. Józefa Patronem Kościoła. Zwołał w 1869 r. sobór, który uchwalił dogmat o nieomyślności papieża w sprawach wiary. Jego nauka była kontynuacją dotychczasowego stanowiska Kościoła w sprawie możliwości zbawienia niekatolików, czemu dał wyraz w mowie konsystolarnej *Singulari quadam* z 1854, w której znalazły się takie sformułowania: „poza apostolskim, rzymskim Kościołem nikt nie może być zbawionym. On jest jedyną arką zbawienia (...) wierzymy najusilniej według nauki katolickiej, że jest »jeden Bóg, jedna wiara, jeden chrzest« [Ef 4, 5]”<sup>58</sup>.

Wśród wydanych przez papieża Piusa IX encyklik znajduje się jedna zatytułowana *Quanta cura*, do której dołączono *Syllabus errorum*, będący zbiorem błędów współczesnego świata. Na jego powstanie miał wpływ hiszpański myśliciel i polityk, Doktor Kontrrewolucji, Juan Donoso Cortés, markiz de Valdegamas, który w swej pracy *Esej o katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie* przedstawił pesymistyczną wizję położenia społeczno-politycznego Europy.

Bolesnym zgrzytem dla J. Donoso Cortésa okazała się napaść ze strony o. J.P. Gaduela, wikariusza generalnego diecezji orleańskiej i jednego z najbliższych współpracowników liberalnego biskupa Dupanloupa, który opublikował swą niepochlebną recenzję *Eseju... w L'Ami de la Religion*. Gdyby Rzym poszedł za sugestiami ks. Gaduela, gdyby dopatrzył się w dziele markiz de Valdegamas suponowanych tam herezji i potępił je, ultramontanizm zostałby skompromitowany i zdruzgotany. Od czasu wydania *Du pape de Maistre'a* (1819) nie było bowiem dzieła, które by tak dobitnie i kompleksowo wyrażało idee katolicyzmu tradycyjnego, integralnego, ultramontańskiego, bezkompromisowego w konfrontacji z liberalnym światem<sup>59</sup>.

Autor mowy *O dyktaturze* sam zwrócił się do Świątego Oficjum z prośbą o wydanie orzeczenia dotyczącego prawomyślności jego tez, zaznaczając z góry bezwarunkowe poddanie się także niepomysłnemu werdyktowi. Stolica Apostolska wypowiedziała się aprobatywnie o pracach J. Donoso Cortésa, o czym świadczy dwukrotna publikacja (1854 i 1862) włoskiego tłumaczenia *Eseju...* z kościelnym *imprimatur*, a pochwalił sformułował sam papież Pius IX<sup>60</sup>.

58 Pius IX, *Mowa konsystolarska Singulari quadam*, [w:] *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła...*, s. 69–70.

59 J. Bartyzel, *Źródła Syllabusa. Donoso Cortés versus katolicy liberalni*, Arcana, 2009, nr 6, s. 102.

60 *Idem, Umierać, ale powoli. O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Kraków 2006, s. 357.



J. Donoso Cortés w 1852 r. napisał list do kardynała Fornari, który był odpowiedzią na prośbę kardynała wystosowaną w imieniu Ojca Świętego o wyrażenie opinii na temat załącz onego dokumentu będącego wyliczeniem głównych błędów teologicznych i politycznych XIX w. Dokument zatytułowany *Syllabus errorum quae in colligendis notanalisque eroribus ab oculis haberi possunt* złożony z 28 artykułów był właśnie załącznikiem *Syllabus errorum* dołączonego w 1864 r. do encykliki Piusa IX *Quanta cura*<sup>61</sup>.

J. Donoso Cortés twierdził w liście, że wielką liczbę błędów w współczesnych można sprowadzić do dwóch negacji: zaprzeczenia Opatrzności i odrzucenia pojęcia grzechu. Odrzucenie zwierzchnictwa Boskiego prowadzi do uznania, że rodzaj ludzki jest dobry, postęp jest możliwy, a rozum sam może wytworzyć kryteria prawdy. Po odrzuceniu tezy o sprawowaniu przez Boga władzy prym wiodą na ziemi liberałowie, uznający jeszcze króla, ale odmawiający mu prawa do rządzenia. Później demokraci uważają, że władzę sprawować ma lud. Pojawia się stan rozproszenia władzy, gdyż przestaje się ona łączyć z konkretną osobą. W tej sytuacji zaczynają działać ateści, negujący istnienie Boga, a po nich rozwijają swój ruch mogą anarchiści, negujący potrzebę istnienia rządu. Nie ulega zatem wątpliwości, że na dnie każdej kwestii politycznej leży kwestia religijna. Donoso Cortés stwierdza, że każdy błąd współczesności można sprowadzić do herezji, każdą zaś herezję współczesności – do herezji starożytnych, od dawna już potępionych przez Kościół. „Skoro wszystko pochodzi od Boga – pisał w *Eseju o katolicyzmie...* – i skoro Bóg jest we wszystkim, umiejętność podającą ostateczną przyczyną wszystkich rzeczy może być tylko teologia, i to tłumaczy dlaczego, gdy wiara się zmniejsza, zmniejsza się odpowiednio w świecie i prawdy znajomość”<sup>62</sup>. Kościół jest żywym obrazem Boga na Ziemi, który inspiruje „od podstaw, od wewnątrz i od zewnątrz” wszystkie cnoty ludzkie i ze względu na spełnianie zadanie „przeprowadzenia człowieka przez drogę od teraźniejszości do wieczności” powinien zajmować uprzywilejowaną pozycję w państwie. Wszystko, co pochodzi od Kościoła, jest „święte, nadnaturalne, cudowne”<sup>63</sup>.

61 *Idem, U źródeł...*, s. 105.

62 *Idem, Teologia polityczna Juana Donoso Cortésa*, [w:] *Civitas. Studia z filozofii polityki*, t. 8, Warszawa 2008, s. 142–143.

63 J. Donoso Cortés, *Der Staat Gottes. Eine katolische Gesichtspphilosophie*, Karlsruhe 1933, s. 53; cyt. za: M. Maciejewski, *Z problematyki kształtowania się związków*

W swych poglądach Donoso Cortésa nie były odosobnione. Biskup Gerbert z Perpignan, dawny zwolennik ks. Lamennais'go, w 1850 r. wysłał do Rzymu swą instrukcję o błędach współczesności, która zawierała 85 błędnych tez<sup>64</sup>. Wraz z nasileniem się ruchu *Risorgimento* Stolica Apostolska surowiej postrzegąa współczesną rzeczywistość. Pius IX w alocucji *Iam dudum* z 18 marca 1861 r. skrytykował zagrażające Kościołowi nowoczesne społeczeństwo. Jeszcze w 1862 r. umiarkowane kręgi hierarchów kościelnych, zwłaszcza F. Dupanloup i Marie-Dominique, odradzały papieżowi ogłoszenie dokumentu podobnego do instrukcji biskupa Geberta.

Jednak w encyklice *Maxima quidem* (9 czerwca 1862 r.) stwierdzono, że moralność, polityka i filozofia muszą być pod kontrolą religii. Przygotowany tekst *Syllabus* został rozesłany biskupom w celu wyrażenia opinii. Większość biskupów odpowiedziała entuzjastyczną pochwałą projektu, taką opinię wyraził też biskup Ketteler, który apróbował potępienie racjonalizmu teologów<sup>65</sup>.

Papież wahał się jednak z publikacją dokumentu, zwłaszcza że jego treść przedostała się do prasy, wywołując głośną dyskusję, a także szereg interwencji, w tym oficjalnych. Jednoznaczne wystąpienie uznano jednak za niezbędne w wyniku przemówienia C. Montalamberta w Malines w 1863 r., które było jawnym sformułowaniem programu liberalnych katolików.

Z okazji dziesiątej rocznicy ostatecznego zdefiniowania i ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny dnia 8 grudnia 1864 r. papież Pius IX ogłosił encyklikę *Quanta cura*, wraz z dołączonym do niej dokumentem o tytule *Syllabus errorum*, będącym wykazem głównych błędów modernizmu religijnego, moralnego, filozoficznego i politycznego.

*Syllabus* nie zawiera nowej treści nauczania Kościoła, ale jest zbiorem cytatów czy parafraz wypowiedzi Piusa IX. Nie jest on sam w sobie orzeczeniem angażującym w pełni nieomyślność papieską, gdyż nie zawiera żadnej uroczystej definicji dogmatycznej, określającej dogmat wiary, ale już sama encyklika *Quanta cura*, do której dołączono *Syllabus*, może

---

doktryny konserwatywnej z nauką papieżstwa w XIX w., Prawo CCXV, Wrocław 1992, s. 119.

64 Z. Zieliński, *op. cit.*, s. 180.

65 *Ibidem*, s. 181.

być uważana za podającą naukę nieomylną, z tej racji, iż papież streszcza w niej najważniejsze nauki doktrynalne, czego jednak nie można twierdzić z pewnością, ponieważ wola definiowania nie została przez Ojca Świętego wyrażona stanowczo, mimo użycia sformułowania: „A przeto wszystkie i każdą z osobna przewrotną opinię i naukę oddzielnie wymieniając w tym Piśmie, Naszą powagą Apostolską je odrzucamy, piętnujemy i potępiamy”<sup>66</sup>.

*Syllabus* w swej strukturze składa się z 10 paragrafów tematycznych i 80 potępionych tez. Uznano za błędne: panteizm, naturalizm, skrajny racjonalizm, indyferentyzm, socjalizm, komunizm, tajne sto warzyszenia i wiele innych tendencji współczesnego świata. *Syllabus* potwierdza zwłaszcza twierdzenie, że poza Kościołem katolickim nie ma zbawienia<sup>67</sup>, co oznacza, że aby być zbawionym, należy znajdować się w obrębie Kościoła. Z racji swojego Boskiego pochodzenia Kościół posiada autentyczny autorytet i prawa, co wyklucza cesar opapistyczne roszczenia władzy świeckiej do sprawowania kontroli nad władzą kościelną oraz nad misją duszpasterską i nauczycielską Kościoła. Ponadto *Syllabus* sankcjonuje bezpośrednią władzę papieża nad Państwem Kościelnym, a pośrednią nad państwami i władcami chrześcijańskimi, co równoznaczne jest z prawem interweniowania w kwestiach, które normalnie należą do jurysdykcji świeckiej.

*Syllabus* zawiera także potępienie wolności religijnej przez umieszczenie wśród błędów stwierdzenia: „Każdy człowiek ma swobodę wybor u i wyznawania religii, którą przy pomocy światła rozumu uzna za prawdziwą”<sup>68</sup>. Za błędne uznano także odejście od modelu państwa wyznaniowego („X. Błędy związane z dzisiejszym liberalizmem 77. W naszej epoce nie jest już użyteczne, by religia katolicka miała status jedynej religii państwowej, z wykluczeniem wszystkich innych wyznań”<sup>69</sup>). Z *Syllabus*a wyłania się wizja państwa o dominującej i uprzywilejowanej pozycji Kościoła rzymskiego, nieaprobującego swobodnego kultu innych religii

66 Piusa IX, *Encyklika z 1864 r. Quanta cura*, <http://apokalipsa2007.republika.pl/Pius%20IX%20Quanta%20cura.htm>, [20.08.2012].

67 W encyklice można przeczytać: „Ludzie mogą znaleźć drogę do wiecznego zbawienia i osiągnąć to zbawienie przez praktykę jakiegokolwiek religii” – *idem*, *Syllabus błędów*, przekład: M. Wojciechowski, Studia Theologica Varsiviensia, 1998, nr 2, s. 114.

68 *Ibidem*.

69 *Ibidem*, s. 118.

(„78. Chwalebne jest więc, że w pewnych krajach uważanych za katolickie ustawy zezwalają, by przybysze mogli tam sprawować publicznie swoje nabożeństwa”<sup>70</sup>).

Leopold von Ranke, protestancki historyk dziejów papieżstwa, pisze, że Pius IX, odrzucając błędne teorie, wykazał wierność tradycji swoich poprzedników, która od początku istnienia Kościoła domagała się, by papież sprawował świętą władzę nad narodami i władcami<sup>71</sup>. Pius IX przyczyny kryzysu porewolucyjnego świata dostrzega w wynoszeniu rozumu nad Objawieniem oraz w poglądach, że najwyższym prawem jest wola ludu. Zgubna okazuje się także wolność religijna, będąca wytworem ideologii praw człowieka, wynikającej z antropocentrycznego zapatrywania, zastępującego stanowisko teocentryczne. Ponadto wolność religijna nieuchronnie prowadzi do upadku społeczeństwa i jego ateizacji („79. Jest bowiem fałszem, jakoby wolność prawna wyznań i pełne prawo wszystkich do manifestowania jawnie i publicznie wszelkich swoich opinii i mniemań prowadziły do łatwiejszego ulegania przez ludy zepsuciu moralnemu i duchowemu i sprzyjały zasadzie indyferentyzmu”<sup>72</sup>).

*Syllabus*, nazywany przez I. Kristolę „znakomicie sformułowanym *credo* antymodernizmu”<sup>73</sup>, na długo pozostał stanowiskiem Kościoła wobec paradygmatu nowoczesności. Wymieniony w *Syllabusie* pod pozycją 80. błąd („Papież rzymski może i powinien pogodzić się i pojednać z postępem, liberalizmem i cywilizacją współczesną”<sup>74</sup>) stał się jednak w XX w., jak wskazuje doświadczenie, wytyczną i hasłem *aggiornamento* na skutek zmian przeprowadzonych przez *Vaticanum Secundum*, na którym uchwalono Deklarację o Wolności Religijnej *Dignitatis humanae* i Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, będące zaprzeczeniem treści ideowej wynikającej z dokumentu wydanego przez Piusa IX. Kardynał Joseph Ratzinger, przyszły papież Benedykt XVI, w 1982 r. w swej pracy *Les principes de la théologie catholique*, tak wypowiadał się o *Gaudium et spes*: „Stawiając ogólną diagnozę tego tekstu, można powiedzieć, że jest to (razem z tekstami o wolności religijnej i o religiach świata) rewizja *Syllabus*a Piusa IX, coś w rodzaju anty-Syl-

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> L. von Ranke, *Dzieje papieżstwa w XVI–XIX w.*, t. 2, przekład: J. Zarański, Z. Żabicki, Warszawa 1981, s. 431.

<sup>72</sup> Pius IX, *Syllabus...*, s. 118.

<sup>73</sup> J. Bartyzel, *Syllabus*, [w:] *Encyklopedia „białych plam”*, t. XVII, s. 38.

<sup>74</sup> Pius IX, *Syllabus...*, s. 118.

labusa w takim stopniu, w jakim stanowi próbę oficjalnego pojednania Kościoła ze światem takim, jakim się stał od 1789 roku”<sup>75</sup>. W ten sposób kardynał Ratzinger przyznaje, że nauczanie Soboru Watykańskiego II zawiera treści, które Kościół w XIX w. uznał za heretyckie i szkodliwe.

---

75 *Ibidem*.