

# Piotr Sroga

---

## Kościół a liberalizm : początek sporu

---

Studia Warmińskie 38, 239-251

---

2001

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## KOŚCIÓŁ A LIBERALIZM. POCZĄTEK SPORU

Treść: Wstęp. — I. Kontekst ideowo—historyczny. — II. Wypowiedzi Kościoła. 1. *Quod aliquandum* — Pius VI. 2. *Mirari vos* — Grzegorz XVI. 3. *Quanta cura* i *Syllabus* — Pius IX. Zakończenie. — Zusammenfassung.

### WSTĘP

Wypowiedzi papieży odnoszące się do liberalnego sposobu organizowania państwa pojawiły się wraz ze zmianami natury ustrojowej i gospodarczej, jakie miały miejsce w Europie na przełomie XVIII i XIX wieku<sup>1</sup>. Wolnościowe ruchy rewolucyjne, które rozpoczęły się w Ameryce i Francji, oraz nowy sposób gospodarowania, nazwany później kapitalizmem, przekształciły Europę i skłoniły Kościół do oceny nowego porządku. Papieże poprzedzający Leona XIII<sup>2</sup> byli świadkami powstawania zrębów państwa liberalnego. Ten moment historii jest kluczem także do interpretacji późniejszych wypowiedzi kościelnych. Proces oddziaływania liberalizmu na tworzenie się nowej formy struktur państwowych odbywał się na kilku płaszczyznach: ideologicznej, politycznej i gospodarczej. Oddziaływały one na siebie i stymulowały się wzajemnie, wypierając zasady starego porządku. Obserwując dzisiejszy dyskurs w zakresie idei społecznych między Kościołem a myślą liberalną, należy przede wszystkim sięgnąć do początku samego sporu. Pozwoli to lepiej zrozumieć złożoność wielu lęków i wzajemnych niechęci obecnych dziś po obydwu stronach.

---

<sup>1</sup> Najczęściej rozpoczyna się katalog wypowiedzi Kościoła na temat państwa liberalnego od encykliki *Rerum novarum* Leona XIII, pomijając jego poprzedników. Choć nie ma w ich dokumentach całościowego omówienia tematu, to jednak przeanalizowali oni niektóre elementy tworzącego się w owym czasie państwa liberalnego. Por. W. Irek, Czy Poncjusz Piłat był liberałem? *ChS* 2(1995), s. 47.

<sup>2</sup> Byli to: Pius VI (1775–1799), Pius VII (1800–1823), Leon XII (1823–1829), Pius VIII (1829–1830), Grzegorz XVI (1831–1846), Pius IX (1846–1878).

## I. KONTEKST IDEOWO-HISTORYCZNY

Państwo liberalne zaczęło budować najpierw w teoriach z zakresu filozofii politycznej, potem w coraz większym stopniu w praktyce. Impulsem i zarazem konstytucją ideową przemian ustrojowych Europy były rozważania filozoficzne kilku autorów z czasów poprzedzających Rewolucję Francuską na temat antropologicznych podstaw życia społecznego oraz wypływających z nich zasad organizowania i funkcjonowania państwa. Rewolucyjność i popularność tych poglądów miały swe źródło w zupełnie odmiennym od obowiązującego wówczas spojrzeniu na człowieka i świat<sup>3</sup>. Nowa wizja życia społecznego opierała się na trzech teoriach filozoficznych: *teorii stanu natury* T. Hobbesa<sup>4</sup>, *teorii podziału władzy* J. Locke'a i K. Monteskiusza<sup>5</sup> oraz *teorii demokracji bezpośredniej* J.J. Rousseau<sup>6</sup>. Punktem wyjścia rozważań tych prekursorów liberalizmu była indywidualistyczna koncepcja człowieka, w której prawo jednostki zyskało absolutne pierwszeństwo i stało się wartością nadrzędną wobec praw społeczności. Kładąc akcent na wolność jednostki oraz suwerenność ludu, wyżej wymienieni autorzy stworzyli teoretyczne fundamenty pod przemianę feudalnego systemu, którego zabezpieczeniem była monarchia absolutna, a usprawiedliwieniem głoszona w tym czasie, także przez Kościół, teoria legitymizmu. Koncepcje te jednocześnie starały się zanegować świecką władzę religii, co oznaczało dla Kościoła radykalną i niekorzystną w kategoriach politycznych zmianę. Pożądana przez ludzi oświecenia rzeczywistość społeczna zredukowana została do wymiaru doczesnego, co spowodowało odsunięcie na dalszy plan treści transcendentnych oraz wykluczenie z życia publicznego struktur kościelnych<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Podstawą rozumienia i urządzania świata była wtedy powszechnie uznawana nauka św. Tomasza z Akwinu, w której centralnym elementem było dobro wspólne (*bonum commune*). W hierarchii dóbr ludzkich dobro państwa stoi u niego na pierwszym miejscu. Zob. Tenże, STh II-II, q.124, a. 5 ad 3.

<sup>4</sup> Myślą wiodącą teorii T. Hobbesa (1588–1679) jest przekonanie, iż człowiek jest z natury egoistą powołanym do życia poza społeczeństwem. Podstawą więc państwa miałyby być, według niego, umowa społeczna zawierana między poszczególnymi jednostkami, a zabezpieczająca dobro własne każdego człowieka. Por. T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.

<sup>5</sup> J. Locke (1632–1704) uważał stan natury za okres równości, wolności i pomyślności bytowania. Podstawą takiego stanu było posiadanie przez ludzi własności, co spowodowało jednak pewne nierówności i konieczność obrony swego mienia. Wyjściem z tej sytuacji było zawarcie umowy społecznej, która zabezpieczała prawa ludzi szczególnie prawo własności i wolności. W tak powstałym państwie, mającym za cel obronę naturalnych praw obywateli, niezbędne jest wyodrębnienie trzech władz: ustawodawczej, wykonawczej i federacyjnej (zajmującą się polityką zagraniczną). Por. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992.

<sup>6</sup> J.J. Rousseau (1712–1788) podobnie jak Locke stan natury przedstawiał jako czas szczęścia w dziejach ludzkości. Dopiero powstanie własności prywatnej i podział na biednych i bogatych zmusza do zawarcie umowy społecznej, czyli utworzenia państwa. Myślał on jednak o demokracji bezpośredniej, opartej na suwerenności ludu, który dysponuje wyłącznym prawem ustalania aktów normatywnych i przekazywaniem zadania ich wykonywania temu, komu zechce. Powołuje się w swojej koncepcji na tzn. wolę powszechną — ona jest wyrazem prawa natury i zarazem służy interesom ludu. Por. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretkiewicz, Poznań 1920.

<sup>7</sup> Aczkolwiek wśród ludzi oświecenia było wielu wierzących (ateiści stanowili zdecydowaną mniejszość), to jednak kwestionowali oni najczęściej tradycję Kościoła. Powodowało to czysto pragmatyczne i utilitarne spojrzenie na sprawy wiary i Kościoła. Por. T. Kizwalter, *Kościół a Rewolucja Francuska, Życie Katolickie* 10(1989), s. 50–51.

Popularyzacja nauki o wolności jednostki i demokratycznych formach sprawowania rządów wzbudziła, przy sprzyjających warunkach społeczno-politycznych<sup>8</sup>, ruchy wolnościowe, które spowodowały upadek *ancien régime'u*. Dużą rolę odegrały tutaj zorganizowane ugrupowania polityczne o liberalnym charakterze, powstałe w świecie polityki w XIX wieku. One też w pierwszej fazie tworzenia rewolucyjnego porządku starały się urzeczywistnić ideę państwa liberalnego. Stary porządek, z którym ściśle związany był Kościół, został zburzony w czasie serii gwałtownych wydarzeń rozpoczętych we Francji w roku 1789. Koncepcję hierarchicznego ładu społecznego zastąpiono wizją demokratycznego państwa opartego na hasłach: wolność, równość, braterstwo. Siłą napędową rewolucji był stan trzeci tzn. mieszczaństwo, który doprowadził do uchwalenia 26 sierpnia 1789 roku *Deklaracji praw człowieka i obywatela*. Zawarta w niej wizja państwa miała charakter skrajnie indywidualistyczny. Akt ten stał się wzorcem dla tworzącego się w Europie systemu państw konstytucyjnych oraz przez cały XIX oraz XX wiek wpływał na kształtowanie się prawodawstwa na kontynencie europejskim i poza nim.

Oprócz czynników ideologicznych i politycznych kształtujących państwo liberalne duże znaczenie miały procesy gospodarcze zachodzące w Europie na przełomie XVIII i XIX wieku. Teoretyczne podstawy pod rewolucję przemysłową położył Adam Smith w traktacie *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, który został opublikowany w 1776 roku. Uznając interes jednostkowy za główną motywację ekonomiczną, wskazał na specjalizację pracy i wolną konkurencję jako źródło wszelkiego dobrobytu<sup>9</sup>. Wprowadzenie zasad ekonomii opartej na teorii *niewidzialnej ręki* oraz czynniki sprzyjające rozwojowi gospodarczemu (zasoby, rozwój i rozpowszechnianie się techniki, nowe źródła napędu, produkcja energii, transport i komunikacja, wykorzystanie nauki) spowodowały powstawanie nowych klas społecznych i przełamanie arystokratycznego monopolu na dobrobyt. Wzrost konsumpcji i polepszenie się warunków życia<sup>10</sup> uświadomiły, iż istnieje możliwość przewyciężenia ubóstwa. W ten sposób dobrobyt i ubóstwo stały się nie prawem konieczności, ale prawem wyboru<sup>11</sup>. Powstawanie systemu kapitalistycznego kształtowało i inicjowało wprowadzanie demokratycznych form rządów,

<sup>8</sup> Ważną rolę odegrały trudności ekonomiczne monarchii, które stały się pretekstem i okazją do wprowadzenia nowości na płaszczyźnie politycznej i ideologicznej. We Francji zwołanie stanów spowodowane zostało potrzebą natychmiastowego uleczenia systemu fiskalnego i spłacenia gigantycznych długów. Ta dramatyczna sytuacja umożliwiła przebudzenie wolnościowe tzn. stanów wolnych i wzrost znaczenia mieszczaństwa, które stało się potężną siłą finansową.

<sup>9</sup> „Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu”. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami narodów*, T 1, tłum. G. Wolff, Warszawa 1954, s. 21.

<sup>10</sup> Pogląd ten może wydawać się kontrowersyjny ze względu na powszechne przekonanie o pauperyzacji środowisk robotniczych w okresie rewolucji przemysłowej. Tocząca się wśród uczonych dyskusja na ten temat nie przyniosła ostatecznego wyjaśnienia, przede wszystkim ze względu na brak dostatecznych informacji. Jest jednak prawdopodobne, iż w latach 1750–1850 następował stopniowy wzrost stopy życiowej klasy robotniczej. Np. robotnicy fabryczni i wykwalifikowani rzemieślnicy wyraźnie poprawili swój los. Por. R. Cameron, *Historia gospodarcza. Od paleolitu do czasów najnowszych*, tłum. H. Lisicka-Michalska, M. Kluźniak, Warszawa 1997, s. 203–204.

<sup>11</sup> N. Rosenberg, L.E. Bridzell, Jr. *Historia kapitalizmu*, tłum. A. Doroba, Kraków 1994, s. 15–19.

będących podstawową zasadą państwa liberalnego<sup>12</sup>. Przemiany na płaszczyźnie gospodarczej wpłynęły w sposób znaczący na transformację ustrojową ówczesnej Europy. Główną przeszkodą na drodze do polepszenia warunków egzystencji wielkich rzesz biedoty była jednak feudalna struktura, która sankcjonowała nieproporcjonalny podział dóbr według klucza stanowego. Kościół związał się ze starym systemem także na płaszczyźnie fiskalnej, dzięki czemu postrzegany był przez twórców nowego państwa jako zagrożenie. Z takiego spojrzenia na instytucje kościelne pochodziły antykatolickie podstawy nowego ustroju.

Wszystkie wyżej wymienione procesy spowodowały wprowadzenie w rzeczywistość społeczną nowych rozwiązań dotyczących państwa, zaczerpniętych z teorii o charakterze liberalnym. Nie oznacza to, iż powstało jedno lub kilka państw, które urzeczywistniły wszystkie lub część zasad liberalnych, lecz raczej, że podstawy nowożytnego modelu życia społecznego zaczerpnięto z klasycznej myśli liberalnej. Realizacja tego modelu odbywała się na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci w sposób różnorodny i nie całościowy, tzn. nie powstało państwo, które we wszystkich wymiarach swego funkcjonowania zrealizowałoby liberalny ideał. Powyższa analiza odkrywa złożoną rzeczywistość państwa liberalnego i wskazuje na potrzebę uważnego oraz szczegółowego przestudiowania dokumentów kościelnych opublikowanych od czasu Rewolucji Francuskiej do pontyfikatu Leona XIII, gdyż to właśnie w tym przedziale czasowym wyżej omówione teorie filozofii politycznej zadomowiły się w szkole europejskiej myśli społecznej i wtedy także rozpoczęto ich wcielanie w życie polityczne i gospodarcze.

## II. WYPOWIEDZI KOŚCIOŁA

Obserwując rozprzestrzenianie się liberalizmu na świecie, można dostrzec dwa jego rodzaje wyraźnie dominujące na przestrzeni ostatnich wieków: kontynentalny i anglosaski<sup>13</sup>. Kościół odnosił się krytycznie jedynie do pierwszego, ze względu na jego antyreligijny charakter. Model państwa budowany na przesłankach szkoły

<sup>12</sup> Systemy gospodarczy i polityczny wpływają na siebie i modelują się wzajemnie. Wśród 50 tez P. Bergera dotyczących kapitalizmu i materialnych warunków życia znajdują się dwie odnoszące się do analizowanego tematu: teza nr 16: „Kapitalizm jest koniecznym, ale niewystarczającym warunkiem demokracji” oraz teza nr 19: „Kiedy rozwój kapitalistyczny przynosi sukcesy w postaci wzrostu gospodarczego, z którego w znaczącym stopniu korzysta cała ludność, może pojawić się presja społeczna na rzecz demokracji”. P. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa 1995 s. 342–343; Tezę tę potwierdza także S. Kuznets i F. Braudel. Por. R. Cameron, *ibid.*, s. 211.

<sup>13</sup> Nurty te różnią się od siebie wyraźnie. Liberalizm angielski jest zainteresowany przede wszystkim praktyką, czyli instytucjami, np. prawodawstwem, trójpodziałem władzy. Praktyczny i niejako idealny wyraz nurt ten znalazł w amerykańskiej Bill of Rights (Karcie Praw), a sztandarowymi postaciami byli długoletni premier William Gladstone (1809–1898) oraz filozof Alexis de Tocqueville (1805–1856). Liberałowie ci nie popadli w konflikt z Kościołem. Zawsze podkreślali w życiu gospodarczym, społecznym i politycznym znaczenie wartości chrześcijańskich. Nurt kontynentalny natomiast ukształtował się pod wpływem oświecenia głosząc racjonalizm i postulat wyzbycia się wszelkich przesądów, do których zaliczał także religię. Jego przedstawiciele to: J.J. Rousseau (1712–1778) i F. Voltaire (1694–1778). Poglądy głoszone przez reprezentantów tego nurtu spowodowały konflikt z Kościołem. Zob. R. Buchała, P. Ruta, *Liberalizm*, Katowice 1993, s. 16–18.

liberalnej znajduje zainteresowanie poszczególnych papieży. Najważniejsze w tej perspektywie są następujące dokumenty: 1) breve Piusa VI *Quod aliquandam*<sup>14</sup> (10.03.1791), 2) encyklika Grzegorza XVI *Mirari vos*<sup>15</sup> (15.08.1832), 3) encyklika Piusa IX *Quanta cura*<sup>16</sup> wraz z *Syllabusem*<sup>17</sup> (08.12.1864).

### 1. *Quod aliquandam* — Pius VI

Na kościelną ocenę wydarzeń roku 1789 oraz ich skutków wpłynął niewątpliwie antykatolicki charakter Rewolucji Francuskiej<sup>18</sup>. Reakcja Piusa VI na rewolucyjne zmiany natury politycznej i społecznej we Francji, choć nieco spóźniona, była wyraźnie negatywna. W breve *Quod aliquandam* papież zawarł ocenę nowego porządku państwowego promulgowanego w *Deklaracji praw człowieka i obywatela* (26.08.1789). Odniesieniem papieskiej wypowiedzi była restrykcyjna wobec Kościoła polityka Zgromadzenia Narodowego. Pius VI potępił przede wszystkim podporządkowanie władzy kościelnej świeckiej administracji. W argumentacji swojej wyraźnie oddziela sprawy natury religijnej od czynności związanych z działalnością polityczną przynależnych władzy świeckiej<sup>19</sup>. Jest to ważny punkt sporu między nowo narodzonym państwem nowożytnym a Kościołem, który rzutował na późniejszą nieufność papieżstwa do rozwiązań liberalnych. Wprowadzenie nowych zasad ustrojowych opartych na wolności, równości, umowie społecznej łączyło się z koniecznością wystąpienia przeciwko starym porządkowi oficjalnie popieranemu przez Kościół, który go scalał, ale także w nim uczestniczył jako część politycznego układu. Rewolucja niszczyła Kościół, widząc w nim siłę będącą zagrożeniem dla zrealizowania swych ideałów. Papieżstwo natomiast negatywnie oceniło nowe prawa i rewolucyjne koncepcje organizacji życia społecznego, uznając je za zamach na swoje przywileje jurysdykcyjne i finansowe. Stwierdza to papież, mówiąc o celu rewolucji, jakim jest, według niego, unicestwienie Kościoła i posłuszeństwa winnego królowi<sup>20</sup>. Sprawa ta, o bardzo praktycznym charakterze, ustawiła już na samym początku obydwie strony sporu na przeciwnych biegunach.

Krytyczna ocena zawarta w breve odnosi się do samych fundamentów powstałego państwa. Papież zwraca uwagę na brak religijnych podstaw nowego porządku<sup>21</sup>. Jego cel i uprawomocnienie nie leży ani w tradycji, ani w Bogu, ale

<sup>14</sup> Pius VI, *Quod aliquandam*, w: *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung papstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart* (Originaltexte mit Übersetzung), hrsg. von A. Utz, B. Graf von Galen, Aachen 1976, Bd. 1 (skrót QAL).

<sup>15</sup> Grzegorz XVI, *Mirari vos*, w: *Die katholische Sozialdoktrin*, jw. (skrót MV).

<sup>16</sup> Pius IX, *Quanta cura*, tłum. J. Wojtczak, Komorów 1996, s. 11–29 (skrót QC).

<sup>17</sup> Tenże, *Syllabus*, tłum. J. Wojtczak, Komorów 1996, s. 31–80 (skrót SL).

<sup>18</sup> Poszczególne postanowienia nowych władz wyraźnie na to wskazywały od samego początku „nowego porządku”. Tylko w roku 1790 podjęto kilka decyzji godzących w status Kościoła katolickiego we Francji: w lutym — dekret rozwiązujący wszystkie zakony z wyjątkiem charytatywnych, w lipcu — sprzedaż dóbr kościelnych oraz zatwierdzenie Konstytucji Cywilnej Kleru, w listopadzie — wprowadzono przymus przysięgi duchownych na Konstytucję Cywilną Kleru. Por. Z. Zieliński, *Papieżstwo i papież dwóch ostatnich wieków (1775–1978)*, Warszawa 1983, s. 64–67.

<sup>19</sup> QAL 9.

<sup>20</sup> QAL 10 i 13.

<sup>21</sup> Tamże 11.

w koncepcji człowieka jako jednostki, która rozwija się w sposób absolutnie wolny, bez żadnych ograniczeń. Człowiek ten jest także wyemancypowany z więzi religijnych<sup>22</sup>. Element nadprzyrodzony nie stanowi uzasadnienia życia jednostek, nie zostaje włączony do kanonu nowożytnej filozofii społecznej ani też nie legitymizuje władzy. Nowe państwo nie uznaje porządku opartego na Boskim pochodzeniu człowieka, określając wolność ludzką niezmiennym prawem natury (*ipsius naturae jus immutabile*)<sup>23</sup>, pojmowanym w opozycji lub niezależnie od rzeczywistości nadprzyrodzonej. Widać tu wyraźne nawiązanie do obecnej w *Deklaracji* i w późniejszej *Konstytucji* (03.09.1791) wizji państwa będącego polityczną organizacją władzy, a służącą jedynie ochronie naturalnych praw jednostki: *Celem każdego stowarzyszenia politycznego jest zachowanie naturalnych i niezbywalnych praw człowieka*<sup>24</sup>. W ten sposób dotychczasowe uzasadnienie istnienia instytucji państwowych, oparte na przesłankach teologicznych, zostaje zastąpione czysto racjonalną argumentacją, w której rozumność człowieka i wynikająca z niej zdolność organizowania się stanowią punkt wyjścia nowożytnej teorii państwa. Cele realizowane przez wspólnotę polityczną i dobro przez nią chronione mają charakter świecki. Wizja państwa zawarta w tych dokumentach nawiązuje bezpośrednio do teorii państwa T. Hobbesa, której punktem wyjścia jest wyłącznie rozum człowieka, mający celowo-funkcyjny charakter, czyli określający potrzeby i dążenia do osiągnięcia i zapewnienia elementarnych dóbr, koniecznych do egzystencji, a nie zakorzeniony w bycie i skierowany ku porządkowi celów<sup>25</sup>. Podobne poglądy głosił J.J. Rousseau będący ideowym ojcem Rewolucji Francuskiej. Istnienie życia społecznego wywodził on z jednostkowych decyzji ludzi<sup>26</sup>. Papież odrzuca tę indywidualistyczną i racjonalistyczną antropologię i przypomina naukę Kościoła o nadprzyrodzonych podstawach społeczności ludzkiej: *...atque idcirco a Deo et rationem, et loquendi facultatem, ut et opem petere, et penitentibus praestare scirent, ac possent; proinde ab ipsa naturae inductione in societatem communionemque coierunt*<sup>27</sup>. Fragment ten wskazuje na Boga jako przyczynę i źródło życia społecznego. Słowo zaś *natura* (*ab ipsa naturae*) pojawia się w kontekście Bożego obdarowania i jest kategorią podrzędną w stosunku do niego. Jeżeli człowiek posiada cokolwiek z natury, np. zdolność organizowania się w społeczność, to i tak ostatecznie otrzymuje tę umiejętność od Stworzyciela, gdyż jest ona w Nim zakorzeniona. Właśnie w pominięciu transcendentnych treści podczas konstruowania porządku państwowego we Francji Pius VI widzi podstawowy problem i błąd. Wprost uznaje nowo wydane dekryty jako sprzeciw wobec praw należnych Stworzycielowi: *Oportebit igitur ex eorum decretorum sententia juri contradicere*

<sup>22</sup> Niektórzy autorzy zaliczają Rewolucję Francuską do zbioru elementów procesu powstawania nowożytnego państwa, który polegał na sekularyzacji sfery publicznej: „W ten sposób państwo jako takie jest wobec religii neutralne, emancypuje się od niej. Religia zostaje przesunięta w sferę społeczeństwa i uznana za sprawę dotyczącą interesów i przekonań pojedynczych obywateli czy grupy”. E.W. Böckenforde, *Wolność — państwo — Kościół*, tłum. P. Kaczorowski, Kraków 1994, s. 115.

<sup>23</sup> QAL 11.

<sup>24</sup> Deklaracja praw człowieka i obywatela z dnia 26 sierpnia 1789 roku. Art. 2, w: *Prawa człowieka*. Wybór źródeł, opr. K. Motyka, Lublin 1996, s. 46.

<sup>25</sup> E.W. Böckenforde, *juw.*, s. 113.

<sup>26</sup> S. Kowalczyk, *Liberalizm, juw.*, s. 45.

<sup>27</sup> QAL 11.

*creatoris*<sup>28</sup>. Zauważa także negatywne konsekwencje powyższego ujęcia rzeczywistości społecznej: 1) wynika z niej fałszywa koncepcja pochodzenia władzy państwowej, 2) pojawia się nieprawidłowe rozumienie wolności<sup>29</sup>.

Twórcy *Deklaracji praw człowieka i obywatela* uznali naród za źródło władzy<sup>30</sup>. Wynikało to z sekularyzowanej koncepcji państwa, która nadała jednostce przyrodzone i niezbywalne prawa, a istnienie władzy argumentowała potrzebą ich zabezpieczenia i realizacji. Odrzuciwszy Boskiego prawodawcę, uznano zbiór jednostek dążących do realizacji swych prerogatyw za uprawnionego suwerena, który poprzez wzajemne porozumienie i kompromis ustala reguły funkcjonowania społeczności. Widać tu wyraźnie wpływ teorii *umowy społecznej* J.J. Rousseau, który twierdził, iż na pewnym etapie stanu natury jednostki nie posiadają już zdolności i siły do ochrony swych praw i aby je chronić, poddają się suwerenowi kierowanemu przez wolę powszechną. Papież w swoim breve używa pozornie podobnego uzasadnienia istnienia władzy państwowej, gdyż aby dokonało się zjednoczenie ludzi w społeczeństwo obywatelskie (*in civilem societatem*), potrzebny jest, według niego, rząd (*gubernatoris forma*), który uporządkuje na drodze prawnej współistnienie i realizację praw poszczególnych jednostek<sup>31</sup>. Podobieństwo dotyczy funkcji, dla jakiej zostaje powołana władza zwierzchnia. Nie można jej jednak wyprowadzić z jakiegokolwiek kontraktu społecznego, a jedynie z samego Boga: *Quapropter haec potestas non tam a sociali contractu, quam ab ipso Deo recti justique auctore repetenda est*<sup>32</sup>. Na potwierdzenie tej tezy przytacza fragment *Listu do Rzymian* św. Pawła: *Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga* (Rz 13,1). W ten sposób Pius VI odrzuca i potępia<sup>33</sup> teorię umowy społecznej zawartą w *Deklaracji*, wyrażającą naturalistyczne pojmowanie pochodzenia władzy państwowej.

Papież zwraca także uwagę na drugą konsekwencję odrzucenia wątków religijnych w teorii państwa nowożytnego — na błędną koncepcję wolności. Zauważa on, iż proponowana przez Zgromadzenie Narodowe definicja wolności jest niebezpieczna ze względu na jej skrajnie indywidualistyczne ujęcie, charakteryzujące się pominięciem społecznego wymiaru życia jednostki. W *Deklaracji* czytamy: *Wolność polega na czynieniu tego, co nie szkodzi drugiemu. W ten sposób nie ma innych granic dla używania praw naturalnych człowieka jak te, które zapewniają używanie tychże praw innym członkom społeczeństwa*<sup>34</sup>. Pius VI wskazuje w breve po pierwsze na konieczność ograniczenia wolności, ale nie ze względu na prawa innych jak stanowi *Deklaracja*, lecz ze względu na perspektywę życia wiecznego<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże 10–13.

<sup>30</sup> Zostało to zwerbalizowane w art. 3 *Deklaracji*: „Źródło wszelkiej (zwierzchności zamień) suwerenności spoczywa z jej istoty w Narodzie; żadne ciało, żadna jednostka nie może sprawować władzy, która nie wywodziłaby się wyraźnie z niego”.

<sup>31</sup> „Itaque ut homines in civilem societatem coalescere possent, gubernatoris forma constitui debuit, per quam jura illa libertatis adscripta sunt sub leges supremamque regnantium potestatem”. QAL 11.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Po przedstawieniu argumentów przeciw umowie społecznej papież przestrzega przed ekskomuniką w razie nieposłuszeństwa nauce Kościoła. Cały nr 12 stanowi przestroge. Por. QAL 12.

<sup>34</sup> *Deklaracja*, art. 4



Prawa bowiem w państwie liberalnym ustanawiane są przez ogół, co może spowodować dowolne przesunięcia granicy wolności, gdy tymczasem jej ograniczenie poprzez prawo odwieczne i świadomość ostatecznego rozliczenia zabezpiecza trwale poszanowanie drugiej osoby. Po drugie dokonuje krytyki powyższej definicji z racji jej aspołecznego charakteru. Wyraża to w formie pytania: *Praeterea quis jam ignoret creatos esse homines, ut non solum singuli sibi, sed et aliis vivant, ac prosint hominibus?*<sup>36</sup>. Według liberałów więzi społeczne tworzą się wskutek prawnego uregulowania relacji pomiędzy poszczególnymi uczestnikami życia społecznego, a nie na podstawie samej prawdy o społecznej naturze człowieka. Takie rozumienie wolności posiada pewien wymiar *zewnątrznego* spojrzenia na osobę — poprzez umowę społeczną — i ujmuje ją w kategoriach zagrożenia. Wolność ograniczona jest natomiast *źródłowo*, poprzez Boży dar, jakim jest społeczna natura człowieka (*ut non solum singuli sibi*). Odpowiadając więc na postawione pytanie, Pius VI stwierdza, iż Bóg wyposażył człowieka w umiejętność mówienia i myślenia, aby ten wchodził w relacje z innymi i był dla innych<sup>37</sup>. Wolność posiada w tym ujęciu społeczny wymiar, który został pominięty w dokumentach będących teoretycznym fundamentem państwa liberalnego.

W papieskim dokumencie dostrzeżony zostaje także nowy rodzaj wolności, jaki wpisano do *Deklaracji*, a który stał się jednym z konstytucyjnych elementów państwa liberalnego. Jest nim wolność głoszenia myśli i opinii zawarta w art. 11: *Swobodne głoszenie myśli i opinii jest jednym z najcenniejszych praw człowieka; każdy więc obywatel może swobodnie mówić, pisać, drukować i odpowiada za nadużycie tej wolności tylko w przypadkach określonych ustawą*. Taką wolność papież odrzuca, dostrzegając w niej zagrożenie szczególnie w sferze życia religijnego<sup>38</sup>. Swoboda bowiem wygłaszania poglądów religijnych prowadzi do wielości opinii i sądów na tematy najistotniejsze dla człowieka, co osłabia przekaz ortodoksyjnej nauki, a tym samym szkodzi życiu duchowemu ludzi. Zaznacza on jednak, iż nie można żądać posłuszeństwa Kościołowi w sprawach wiary od niewierzących i Żydów, natomiast podlegają mu ludzie należący do wspólnoty Kościoła katolickiego<sup>39</sup>.

Podsumowując dotychczasową analizę, należy stwierdzić, iż negatywna ocena kształtującego się w czasie Rewolucji Francuskiej państwa liberalnego, dokonana przez Piusa VI, łączyła się z poczuciem zagrożenia przed zwolennikami „wolności anarchicznej” (*libertélibertaire*), to znaczy wolności o absolutnych prawach,

<sup>35</sup> „Et licet ipsum reliquisset in manu consilii sui, ut bene seu male mereri posset, nihilominus, adjectis mandata, et praecepta, ut si voluerit servare, conservassent eum” QAL 10.

<sup>36</sup> Tamże 11.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Podkreślając, że ta wolność wywodzona jest z równości i przyrodzonej wolności, stwierdza: „Sed quid insanus excogitari potest, quam talem aequalitatem libertatemque inter omnes constituere, ut nihil rationi tribuatur, qua praecipue humanum genus a natura praeditum est, atque a caeteris animantibus distiguitur?”. QAL 10. Sformułowanie „ut nihil rationi tribuatur” — „że nic nie przyznaje się rozumowi” (chodzi o wolność) — odnosi się do naturalnej, według Piusa VI, drogi poznania Boga przypisanej ludziom, którzy posiadają rozum i korzystając z niego, dochodzą do poznania Boga — w ten sposób wolność opinii jest absurdem, gdyż używając rozumu, nie można dojść do poglądów sprzecznych z nauką Kościoła.

<sup>39</sup> „Primi etenim constringi ad catholicam obedienniam profitendam non debent; contra vero alteri sunt cogendi”. QAL 13.

zastosowanie której spowodowało rozpad tradycyjnego systemu społecznego oraz odrzucenie chrześcijańskiej myśli społecznej podczas budowy nowego państwa<sup>40</sup>. Z drugiej strony Kościół niewątpliwie jeszcze przez długi czas tęsknił za *ancien régime'em*, gdyż był on w przeszłości zabezpieczeniem jego silnej pozycji społecznej. Wydaje się jednak, że wątki polityczne nie odegrały tu decydującej roli, ponieważ cały konflikt sprowadzał się do walki dwóch odmiennych koncepcji człowieka i państwa.

## 2. *Mirari vos* — Grzegorz XVI

Następnym dokumentem podejmującym zagadnienie państwa liberalnego jest encyklika Grzegorza XVI *Mirari vos*. Była ona skierowana przeciw poglądom ks. Hugues Felicite Roberta de Lamennaisa na temat relacji państwa i Kościoła we współczesnym świecie oraz innych zagadnień związanych z życiem społecznym. Utrwalenie się ustroju republikańskiego we Francji, a także jego rozpowszechnienie na inne kraje Europy przez działalność polityczną Napoleona postawiło przed katolikami nowy problem: Jakie jest miejsce Kościoła w nowym państwie? Czy możliwe jest pogodzenie zasad państwa liberalnego z nauką Kościoła katolickiego? Jedną z odpowiedzi na te pytania dali katolicycy związani z pismem „L’Avenir”, reprezentujący tzn. liberalizm religijny<sup>41</sup>. Lamennais oparł swoje poglądy na regule „Bóg i wolność” (*Dieu et la liberté*), głosząc, iż istnieje konieczność przyjęcia pewnych elementów liberalizmu, aby ożywić społeczeństwo i wzmocnić pozycję Kościoła, który poprzez swoją naukę społeczną może usunąć wszelkie niedomagania nowego systemu — szczególnie jego negatywne konsekwencje w dziedzinie gospodarki. Postulował jednocześnie nową formę relacji Kościół — państwo i liberalne rozwiązania w kwestii wolności prasy. Encyklika *Mirari vos*, choć skierowana przeciw Lamennaisowi, potępiła całą doktrynę liberalną.

Punktem wyjścia krytycznej analizy rzeczywistości były dla Grzegorza XVI te działania, które miały za cel pozbawienie Kościoła dotychczasowego autorytetu<sup>42</sup> lub ewentualne zorganizowanie go na sposób świecki<sup>43</sup>. Zauważa on napięcie, jakie zaistniało pomiędzy prawem i zwyczajami kościelnymi a nowym porządkiem społecznym opartym na przesłankach liberalnej filozofii. Przykładem zaistniałej sytuacji jest fakt kwestionowania celibatu księży i nierozzerwalności małżeństwa<sup>44</sup>. Religijne rozumienie życia społecznego zostaje zastąpione świecką interpretacją.

<sup>40</sup> R. Etchegaray, *Liberalne społeczeństwo i Kościół katolicki*, tłum. J. Migasiński, w: *Spółczesność liberalna. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1996, s. 169–170.

<sup>41</sup> W odróżnieniu od liberalizmu świeckiego, dzielącego się jeszcze na liberalizm arystokratyczny (F. Guizot, A. Thiers) i liberalizm demokratyczny (E. Faguet), który występował przeciw zaangażowaniu Kościoła w sprawy polityczne i miał charakter antyklerykalny. Por. Z. Drodzowicz, *Liberalizm francuski XIX wieku*, *Problemy* 1(1991) s. 36–38.

<sup>42</sup> „Alacris exultat improbitas, scientia impudens, dissoluta licentia. Despicitur sanctitatis sacrorum, et que magnam vim magnamque necessitatem possidet, divini cultus maiestas, ab hominibus nequam improbatum, polluitur, habetur ludibrio”. MV 5.

<sup>43</sup> „...ut recentis humanae institutionis iaciantur fundamenta”. Tamże 10.

<sup>44</sup> Tamże 11, 12.

Postawa ta łączy się z rozpowszechnieniem nowej koncepcji wolności, o której mówił wcześniej Pius VI. Negatywna ocena tej koncepcji nie wiąże się jednak u Grzegorza XVI z głębszą analizą filozoficzną lub teologiczną dotyczącą natury wolności, ale koncentruje się na społecznych skutkach przyjęcia przesłanek antropologii liberalnej. Całkowita bowiem wolność w licznych dziedzinach życia (*libertas omnis generis*) spowodowała zamieszanie w sferze ducha i porządku doczesnego, osłabiając jednocześnie autorytety, na których zbudowany był porządek państwowy (*perturbationes in sacram et civilem rem exitantur*)<sup>45</sup>. Destruktywny charakter liberalnej wolności był efektem zaakcentowania jedynie praw, jakie należą się człowiekowi, przy jednoczesnym pominięciu jego społecznych zadań i zobowiązań. Człowiek w ten sposób stał się wolnym „od” wspólnoty<sup>46</sup>.

Główną przyczyną rozkładu życia społecznego (*conspicimus ordinis publici exitium*) było zastosowanie *nowej wolności* w sferze życia religijnego. Nazywając ją indyferentyzmem, papież definiuje ją w sposób następujący: *quae improborum fraude ex omni parte percrebuit, qualibet fidei professione aeternam posse animae salutem comparari, si mores ad recti honestique normam exigantur*<sup>47</sup>. Pogląd, iż można się zbawić przez każde dowolne wyznanie wiary, jeśli tylko życie odpowiada zasadom poprawności moralnej i przyzwoitości, był sprzeczny z zasadą *extra Ecclesiam nulla salus* wyznawaną w tamtym czasie przez Kościół<sup>48</sup>. Był on jednocześnie jedną z fundamentalnych zasad państwa liberalnego. Grzegorz XVI odrzucił jednak wolność religijną nie tylko ze względów teologicznych<sup>49</sup>, ale także społecznych. Widział w niej bowiem zagrożenie dla chrześcijańskiej wizji państwa, którego spoiwem był Kościół i jego nauka. Odrzucenie więc wolności religijnej trzeba rozpatrywać w świetle opozycji do nowoczesnego liberalizmu i budowanej na nim wizji państwa.

Niebezpieczna, według papieża, wolność sumienia (*libertas conscientiae*) zrodziła się z wolności opinii (*libertas opinionum*), która prowadzi zawsze do wolności błędu (*libertas erroris*)<sup>50</sup>. Błąd zaś jest powodem zepsucia młodzieży, pogardy dla świętości i prawa oraz wielu zjawisk niszczących życie publiczne. Grzegorz XVI stwierdza wprost w swojej encyklice, iż to wolność słowa i opinii jest powodem upadku wcześniej harmonijnie funkcjonujących państw: *civitates, quae opibus, imperio, gloria floruerunt, hoc uno malo concidisse, libertate immoderata opinionum, licentia concionum, rerum novandarum cupiditate*<sup>51</sup>. Właśnie

<sup>45</sup> MV 21.

<sup>46</sup> Zob. H.B. Streithofen, Freiheit wozu? Das Verhältnis von katholischer Kirche und Liberalismus, *Die neue Ordnung* 40: 1986, s. 129–130.

<sup>47</sup> MV 13.

<sup>48</sup> Dopiero Jan XXIII dokonał przełomu w tej kwestii i w encyklice *Pacem in terris*, opierając na godności ludzkiej prawa człowieka jako nienaruszalne i niezbywalne: „Do praw człowieka zalicza się również możliwość oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami własnego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie lub publicznie”. PT 14; Od tego czasu wolność religijna stała się nieodzownym elementem społecznego nauczania Kościoła. Naukę tę rozwinął Sobór Watykański II w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitas humanae* z dnia 7 grudnia 1965 roku.

<sup>49</sup> Przytacza tu argumenty z Pisma Św. (Ef 4,5; Łk 11,23) oraz fragmenty wypowiedzi Ojców Kościoła (Anatazyusz, Hieronim, Augustyn).

<sup>50</sup> MV 14.

<sup>51</sup> Tamże.

w imię obrony porządku państwa zagrożonego liberalnymi rozwiązaniami odrzucona zostaje wolność prasy i możliwość zaakceptowania jakiegokolwiek konkurencji w stosunku do katolickiej działalności dziennikarskiej lub pisarskiej. Także w imię obrony przed wprowadzeniem pewnych elementów liberalnej koncepcji państwa papież uznaje za konieczne prowadzenie kościelnego indeksu ksiąg zakazanych (*censura librorum*). Motywem więc tak jednoznacznie negatywnej oceny wolności sumienia i wolności opinii, obok uzasadnień teologicznych, jest troska o podtrzymanie porządku państwowego wyrastającego z teologicznej motywowanej wizji życia społecznego<sup>52</sup> oraz odrzucenie już obecnych i realizowanych w rzeczywistości elementów nowożytnego modelu państwa. Potwierdzeniem tego jest krytyka liberalnej idei rozdziału państwa i Kościoła, którą papież przedstawia jako spisek i zamach na przynoszący pomyślność układ bliskiej współpracy władzy religijnej z władzą świecką<sup>53</sup>.

Grzegorz XVI zdecydowanie odrzucił liberalne propozycje organizowania państwa. Ocena, jakiej dokonał, poparta była dokładną obserwacją zachodzących przemian w sferze życia publicznego, które opisuje w swojej encyklice. Odrzucenie autorytetów i tradycyjnych wartości oraz absolutyzacja wolności doprowadziły do zamętu aksjologicznego, a w konsekwencji do zachwiania równowagi w życiu społecznym, co ostatecznie miało doprowadzić do wydarzeń roku 1848.

### 3. *Quanta cura* i *Syllabus* — Pius IX

Dokumentem o dużym znaczeniu dla omawianego tematu jest także encyklika Piusa IX *Quanta cura* wraz z dołączonym do niej wykazem błędów — tzn. *Syllabusem*. Opublikowanie tego dokumentu odbyło się w sytuacji, gdy wzmożł się wpływ kręgów liberalnych na rządy w krajach europejskich i w Ameryce Północnej. Działania liberałów europejskich miały wyraźnie antykościelny charakter. Państwo zaś, które tworzyli, nie tolerowało obecności Kościoła w życiu publicznym i starało się ograniczyć jego wpływ na społeczeństwo przez podkopanie fundamentu religii katolickiej i społeczności świeckiej.

W encyklice znajduje się krytyka takiego państwa, w którym religia nie ma żadnego wpływu na społeczną stronę życia ludzkiego<sup>54</sup>. Chodzi tu oczywiście o prawa religii katolickiej, gdyż papież odnosi się negatywnie, podobnie jak Grzegorz XVI, do wolności sumienia i kultu. Liberalna koncepcja rozdziału państwa i Kościoła została, według papieża, negatywnie zweryfikowana przez dotychczasowe doświadczenie historyczne, ponieważ wzajemna łączność między władzą kościelną i świecką okazywała się dla obydwu stron korzystna i pożyteczna<sup>55</sup>. Zauważa także, iż zgubna wolność w państwie liberalnym została rozszerzona

<sup>52</sup> Tęsknota za dawnym porządkiem jest wyraźnie widoczna we fragmencie encykliki mówiącym o poszusaństwie obywatelskim, który zawiera te same uzasadnienia teologiczne istnienia władzy zwierzchniej, jakie przedstawił w brewe *Quod aliquandam* Pius VI. Zob. Tamże 17.

<sup>53</sup> „Neque laetiora et religioni et principatui ominari possemus ex eorum voits, qui Ecclesiam a regno separari mutuanque imperii cum sacerdotio concordiam abruppi discipiunt”. Tamże 20.

<sup>54</sup> QC, s. 19.

<sup>55</sup> Tamże, s. 18.

na wszystkie dziedziny życia<sup>56</sup>. Sytuacja nieograniczenia jej także w dziedzinie polityki prowadzi zaś do przyznania woli ludu najwyższej rangi prawnej. Prawo ogłoszone przez lud nie podlega jakimkolwiek Boskim lub ludzkim ograniczeniom. W tym właśnie pozytywnie prawnym Pius IX dostrzega niebezpieczeństwo materializmu praktycznego, jaki rodzi się z żąd ludzi tworzących system prawodawczy, gdy zostaje odrzucony cel nadprzyrodzony. Wtedy bowiem życiem społecznym kierują żądze przyjemności i własne korzyści, czego przykładem było stawianie kościelnej działalności charytatywnej w sprzeczności z zasadami ekonomiki państwa<sup>57</sup>.

Dołączony do encykliki *Syllabus*, czyli zbiór 80 tez, które uznane zostały przez Kościół albo za niebezpieczne, albo za błędne, albo za heretyckie<sup>58</sup>, nie wprowadza zasadniczo nowych elementów do przeprowadzonych do tej pory analiz. Wartość tego dokumentu wiąże jednak się z ukazaniem w nim całościowego nauczania Piusa IX na temat palących problemów ówczesnych czasów. Negatywnie zostały ocenione na przykład tezy racjonalizmu, które przecież przez swoją gloryfikację rozumu ludzkiego stały się fundamentem nowego, oświeceniowego porządku. Potępiono więc zdanie mówiące, iż *rozum ludzki, nie biorąc zupełnie pod uwagę Boga, jest jedynym sędzią wyrokującym o dobru i złu, prawdzie i fałszu, sam dla siebie jest prawem i dzięki swym naturalnym siłom jest w stanie zatroszczyć się o dobro poszczególnych ludzi i wszystkich narodów*<sup>59</sup>. W potępieniu tej teorii można dopatrywać się odrzucenia całej koncepcji państwa liberalnego wyrosłej z nurtu liberalizmu kontynentalnego, która zawierała także przekonanie o sprzeczności wiary chrześcijańskiej z rozumem ludzkim (nr 6) oraz wychodząc z wolności sumienia (nr 15) głosiła rozdział państwa i Kościoła (nr 55).

*Syllabus* nawiązuje także bezpośrednio do pewnych rozwiązań charakterystycznych dla państwa liberalnego: pluralizmu religijnego (nr 77), swobody sprawowania kultu (nr 78), wolności publicznego głoszenia wszelkich poglądów (nr 79). Natomiast teza 80 odnosi się do możliwości generalnego zaakceptowania liberalizmu: *Biskup Rzymski, może i powinien pogodzić się i uporządkować swoje relacje z postępem, z liberalizmem i współczesną cywilizacją*<sup>60</sup>. Odrzucenie tej tezy nie można jednak interpretować jako jednoznaczne potępienie wszystkich rozwiązań liberalnych, w tym także koncepcji państwa liberalnego. Według R. Auberta *Syllabus* jest zbiorem wcześniejszych stwierdzeń papieża, które trzeba interpretować w kontekście poszczególnych jego wypowiedzi<sup>61</sup>. Zawarta więc w tezie 80 treść została zaczerpnięta z przemówienia, *Iam dudum cernimus* z dnia 18 marca 1861 roku, w którym papież mówi, iż nie może się pogodzić z nowoczesną

<sup>56</sup> „A nadto, że obywatele mają prawo do wolności w każdej dziedzinie życia, które nie może być ograniczone przez jakąkolwiek władzę, czy to świecką czy to kościelną”. Tamże, s. 20.

<sup>57</sup> Tamże, s. 21.

<sup>58</sup> Dokładną analizę *Syllabusa* przeprowadził Roger Aubert. Przedstawia także tło historyczne powstania tego dokumentu oraz opisuje tezy: „Der Syllabus ist eine Liste von 80 Thesen, die unter der einen oder anderen Rücksicht als gaffrlich oder als irrig — einige sogar als haretisch — hingestellt werden. Es ist jedoch nicht gesagt, welche dieser Qualifikationen für die einzelne Behauptung im besonderen zutrifft”. Tenze, *Der Syllabus von 1864*, *Stimmen der Zeit* 1(1964), s. 10.

<sup>59</sup> SL, s. 33–34.

<sup>60</sup> SL, s. 80.

<sup>61</sup> A. Roger, jw., s. 15.

cywilizacją i liberalizmem. Jednak pod pojęciami tymi rozumie wszelkie przedsięwzięcia przeciw klasztorom, duchowieństwu i całemu Kościołowi, a nie całość doktryny liberalnej<sup>62</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Ocena państwa liberalnego dokonana przez Piusa IX wpisuje się harmonijnie w całość nauczania Kościoła na ten temat w okresie od Rewolucji Francuskiej do pontyfikatu Leona XIII. Przeprowadzona analiza dokumentów papieskich wskazuje na negatywne ustosunkowanie się Kościoła do liberalnej koncepcji państwa oraz do prób jej urzeczywistnienia. Charakterystyczna była w tamtym czasie postawa walki, która zdominowała wzajemne relacje strony kościelnej z przedstawicielami liberalizmu. Wpływała ona z poczucia zagrożenia, gdyż obydwie strony posiadały skrajnie odmienne, wykluczające się wizje życia społecznego. Postawę zwalczania idei nowożytnego państwa, jaką przyjął Kościół, można zrozumieć z jednej strony jedynie w kontekście krzywd, jakich doznał od przedstawicieli nowego porządku, którzy głosili hasła jemu wrogie oraz z drugiej strony poprzez uwzględnienie faktu, iż do 1871 istniało Państwo Kościelne znajdujące się w opozycji politycznej do rządów liberalnych w niektórych państwach Europy. Na płaszczyźnie filozoficznej i teologicznej zagadnieniami podejmowanymi przez papieży były antropologiczne podstawy nowego porządku państwowego, szczególnie liberalne rozumienie wolności i konsekwencje jej przyjęcia. Kościół odrzucił te elementy państwa liberalnego ze względu na ich laicki i społeczny charakter.

## KIRCHE UND LIBERALISMUS — BEGINN DES STREITS

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser des Beitrages versucht die liberale Philosophie aus christlicher Sicht zu beurteilen. Die Grundlage der Beurteilung bilden drei Kirchendokumente: Quod aliquantum (Pius VI.), Mirari vos (Grgor XVI.) und Quanta cura sowie Syllabus (Pius IX.). Veröffentlicht wurden sie zur Zeit der Entstehung und Entwicklung von liberaler Philosophie und liberalen Strukturen. Also spiegeln sie auch offizielle kirchliche Stellungnahmen zur neuen wirtschaftlich-politischen Ordnung wieder. Eingangs wird der geschichtliche Hintergrund des Streites dargestellt. Grundlegende Unterschiede sind auf der Begriffsebene festzustellen. Es handelt sich um Begriffe wie: Freiheit, Gesellschaftsvertrag, Meinungsfreiheit sowie um Beziehungen des Staates zur Kirche. Unterschiedliche Auffassungen des gesellschaftlichen Lebens resultieren aus der differenzierten Anthropologie.

---

<sup>62</sup> Roger podaje fragment tej mowy: „Wenn man unter Zivilisation ein System versteht, dazu angetan, die Kirche zu schwachen oder zu stürzen, können sich der Heilige Stuhl und der Römische Papst niemals, nein, niemals mit einer solchen Zivilisation verbinden“. Tamże, s. 16.