

Korzenie doktrynalne toskańskich reform kościelnych za panowania wielkiego księcia Piotra Leopolda (1765–1790)

1. Wprowadzenie

W powszechnej świadomości do dzisiaj pokutuje przekonanie łączące XVIII-wieczne reformy stosunków między państwem a Kościołem z prądami laicyzacyjnymi wpływającymi z ideologii oświeceniowych. Choć historycy coraz częściej starają się osłabić siłę tego mitu¹, trudno jest walczyć ze stereotypami i utrwalonymi w historiografii poglądami. Zawsze jednak powinno się pojawić pytanie, na ile nowe teorie były całkowicie oryginalne, czy i w jakim stopniu korzystały z dorobku poprzednich epok. Takie pytanie wypada zadać także przy ocenie toskańskich reform kościelnych przeprowadzonych w czasach panowania Piotra Leopolda. Na ile znacząca była habsburska tradycja dynastyczna i wzorce austriackiego józefinizmu, w jakim stopniu wzorowano się na reformach dokonanych w XVIII-wiecznych państewkach włoskich? Czy eksponowane zwłaszcza przez uczonych włoskich wpływy jansenizmu miały rzeczywiście tak duże znaczenie i w jakim stopniu doktryna ta uległa przystosowaniu do specyficznych warunków panujących w Italii? Czy możemy jeszcze mówić o jansenizmie, wywodzącym się od biskupa Ypres, jego zwolenników i następców Arnoulda i Quesnela, czy też mamy do czynienia z *giansenismo italiano*, ograniczonym wyłącznie do sfery obyczajów, obrządków i liturgii, mocno spłyconym i sprymitywizowanym pod względem teologicznym, odległym włoskim echem poglądów środowiska Port-Royal? Jak wyglądały osobiste przekonania i poglądy samego Wielkiego Księcia, co ukształtowało jego światopogląd religijny i sposób patrzenia na stosunki między państwem a Kościołem? Na te i podobne pytania spróbujemy znaleźć odpowiedź w niniejszym artykule.

¹ Por. opinię jednego z najlepszych znawców tej problematyki, autora znakomitej biografii Józefa II, Dereka Bealesa, iż „[...] kwestia jansenizmu i wynikię na jej tle podziały wewnętrzne okazały się dla katolicyzmu znacznie bardziej brzemienne w skutkach niż zagrożenie ze strony radykalnych prądów oświecenia”. Por. D. Beales, *Religia i kultura* [w:] *Zarys historii Europy XVIII wieku*, Warszawa 2003, s. 185. Autor jest w swych poglądach konsekwentny, podobne stanowisko zajął w swym wystąpieniu *Über Joseph II. und Josophinismus* podczas seminarium *Der Aufgeklärte Absolutismus im europäischen Vergleich. I. Bilateralne Tagung der Deutschen und Österreichischen Gesellschaft zur Erforschung der achtzenten Jahrhunderts (21–25 X 1998 Innsbruck)*, podnosząc kwestię, iż fenomen józefinizmu nie do końca jest związany z oświeconym absolutyzmem, i podkreślając rolę Kościoła w dziele reform józefińskich.

2. Habsburskie tradycje dynastyczne i poglądy przedstawicieli józefinizmu

W tradycji domu habsburskiego głęboko zakorzenione było przekonanie o ścisłym związku spraw Kościoła ze sprawami państwa i dynastii. Wypowiedź jednego z pierwszych Habsburgów, księcia Rudolfa IV Założyciela: *Ich selbst will in meinem Lande Papst, Erzbischof, Bischof, Archidiakon und Dechant sein*², świadczy o tym, że przedstawiciele dynastii zdawali sobie znakomicie sprawę z wagi stosunków między państwem a Kościołem. Heinrich von Srbik, jeden z wybitniejszych historyków zajmujących się historią Kościoła w średniowiecznej Austrii, wskazuje, że jeszcze zanim Habsburgowie zasiedli na tronie, Przemysław Ottokar ustanowił czterech sędziów świeckich, którzy mogli rozpatrywać skargi na opatów, klasztory, proboszczów i kler niższy³. Doszło wówczas do daleko idącego ograniczenia w zakresie tak istotnego dla duchowieństwa *privilegium fori*. Także ostatni Babenbergowie starali się ograniczać wpływy i majątki kościelne: z czasów Fryderyka Kłótnika (1230–1246) pochodzą pierwsze prawa amortyzacyjne⁴. Czasy „Wielkiej Schizmy” i walk koncyliarystów z kurialistami (1378–ok. 1450) to okres szczególnego wzmocnienia władzy świeckiej. Książęta, wykorzystując słabość i podziały w Kościele oraz przerzucając swoje poparcie na jedną lub drugą stronę sporu, starają się zdobyć jak największe wpływy nawet w kwestiach czysto duchownych. Z tego okresu pochodzą pierwsze wzmianki o *placet* i możliwości odwołania się do władzy świeckiej od nadużyć władzy duchownej (rekurs). Zwłaszcza to ostatnie uprawnienie będzie często służyć panującym do ingerencji w sprawy wewnętrzne instytucji kościelnych. Jako pierwsze jej przedmiotem staną się liczne klasztory, w których pod pretekstem prawdziwych czy rzekomych nadużyć i naruszeń reguły dokonywano koniecznych zmian⁵. Powołując się na prawa adwokatury i patronatu, władcy uzyskali rozliczne uprawnienia w zakresie regulacji stosunków wewnątrzkościelnych, prawo nadzoru nad synodami diecezjalnymi oraz możliwość ograniczania liczebności kleru zakonnego i świeckiego na swoich terytoriach.

W 1448 roku cesarz Fryderyk III za cenę porzucenia obozu koncyliarystów otrzymał od papieża Eugeniusza IV liczne przywileje. Na mocy zawartego wówczas konkordatu wiedeńskiego zyskał uprawnienia do nominacji biskupów Trient, Brixen, Chur, Gurk, Triestu i Piben⁶, 100 beneficjów leżących na terenie Austrii oraz prawo proponowania swoich kandydatów na 17 biskupstw położonych na terenie Rzeszy. Cesarzom z rodu Habsburgów została wkrótce dana okazja, by wykazali się jako obrońcy i opiekunowie Kościoła. Wystąpienie Lutra i reformacja spowodowały opowiedzenie się Habsburgów po stronie ortodoksji i zacieśnienie tradycyjnych związków między państwem a Kościołem. Zaangażowane w obronę religii państwo z czasem zaczęło coraz

² T. von Borodajkewycz, *Die Kirche in Österreich* [w:] *Österreich, Erbe und Sendung*, Salzburg–Leipzig 1936, s. 274.

³ Pokój ziemski z 1254 r. Por. H. von Srbik, *Die Beziehungen von Staat und Kirche in Österreich während des Mittelalters*, Innsbruck 1904, s. 22–24.

⁴ F. Maaß, *Der Josephinismus*, Bd. I, Wien 1951, s. 12.

⁵ H. von Srbik, *Die Beziehungen...*, s. 15.

⁶ Późniejsi papieże rozszerzyli to uprawnienie na biskupstwa Laibach, Wiedeń i Wiener Neustadt.

silniej troszczyć się o zbawienie dusz swoich poddanych. W edykcie cesarskim *de reformatione morum* z 5 grudnia 1633 roku władza świecka, powołując się na swoje obowiązki, regulowała kwestie obyczajowe będące dotychczas przedmiotem zainteresowania spowiedników i moralistów kościelnych⁷. Kolejni władcy zapewnili sobie wpływ na orzecznictwo sądów duchownych poprzez zatwierdzanie ich wyroków na powoływanie wyższych dostojników kościelnych oraz spowodowali, że spory sądowe dotyczące majątków kościelnych miały być rozpatrywane przez trybunały świeckie. Maria Teresa może uchodzić za kontynuatorkę tradycyjnej polityki habsburskiej w kwestiach kościelnych, łączącą głęboką, graniczącą z dewocją religijność z nieustępliwością tam, gdzie w grę wchodziła suwerenność władzy cesarskiej. Zarówno jej „testament polityczny” z lat 1750–1751, jak i instrukcja w sprawie wychowania syna Józefa (późniejszego cesarza Józefa II) świadczą zarówno o głębokiej religijności cesarzowej połączonej z niechęcią do wszelkich nowinek, jak i silnym przekonaniu o szczególnej misji i prestiżu panującego⁸. Specyficzna dla Habsburgów *Pietas Austriaca*⁹ znakomicie współgrała u cesarzowej z równie silnym poczuciem *ratio status* i ideałem służby wobec swych poddanych: [...] *welche Wahrheit mir täglich vor augen gelegt und reiflich erwogen, daß nicht mir selbst, sondern dem Publico allein zugehörig sie [...]*¹⁰. W instrukcji sporządzonej na użytek obejmującego władzę w Wielkim Księstwie Toskanii Piotra Leopolda podkreślała konieczność posłuszeństwa wobec papieża w kwestiach czysto religijnych, przy jednoczesnym sprzeciwie wobec jakichkolwiek zamachów ze strony kurii rzymskiej na suwerenność tokańską¹¹. Stanowisko cesarzowej wobec Kościoła znajdowało poparcie zarówno wśród grupy jej najbliższych doradców i współpracowników, jak i szerszych warstw poddanych¹².

⁷ *Es ist außer Zweifels euch allen unverbogen, daß zwar noch vielen Jahren unsere höchstgeehrtesten Vorfahren an unserm löblichen Haus Österreich, sonderlich aber weyland unsere Oheim und Vettern Kaiser Ferdinand, Maximilian und Rudolf der andere mildester und gottseeligster Gedächtnuß, aus sonderlicher vaterlicher Sorgfältigkeit und christlichen Eyfer zu Pflanzung guter Tugenden, Sitten, Zucht und Ehrbarkeit, dargegen Abstellung der abscheuchlichen offenen Laster und ärgerlichen Leichtfertigkeit gute Ordnungen und Reformation gnadigst vorgenommen, darinnen auch allerhand heylsame Satzungen, so zu Austellung der offenbaren Laster, fürnehmlich aber Gotteslästerung, Zutrinken, Füllerey, Ehebruch, leichtfertigen unehlichen Beywohnungen, desgleichen auch derunzimlichen wucherlichen Contracten dienstlich statuiert und gesetzt, auch welchergestalt die Laster abgestellt und gestrafft werden möchten, in Druck ausgehen und publiciren lassen [...]*. Por. F. Maaß, *Der Josephinismus*, Bd. I, s. 17.

⁸ *Maria Theresia. Briefe und Aktenstücke in Auswahl*, herausgeb. von F. Walter, Darmstadt 1982; *Denkschrift von 1750/51 „Politisches Testament“*, s. 63–97; *Instruktion für Ajo (Josephs II.)* [w:] *Maria Theresia. Briefe und Aktenstücke in Auswahl*, hrsg. F. Walter, Darmstadt 1982, s. 98–101.

⁹ Por. A. Coreth, *Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock*, München 1982.

¹⁰ A. Wandruszka, *Das Haus Habsburg. Die Geschichte einer europäischen Dynastie*, Stuttgart 1956, s. 169.

¹¹ *Erweise Dich als guter Sohn, dem Heiligen Vater ergeben in jeder Angelegenheit der Religion und des Dogmas. Aber sei Souverän, und dulde nicht, daß der römische Hof sich im geringsten die Regierungsangelegenheiten einmengt*. Por. A. Wandruszka, *Leopold II*, Bd. I, Wien–München 1963, s. 116, oraz *idem*, *Zur Vorgeschichte des „Josephinismus“*. *Maria Theresias Instruktion für Leopold von Toskana im Jahre 1765* [w:] *Festschrift Friedrich Engel-Janosi*, Wien 1965, s. 135–145.

¹² Dowody na to przytacza F. Maaß, cytując anonimowe pismo krążące po Wiedniu w czasach sporów o *Consensus*. [...] *Alle Bürger des Staats sind Unterthanen des Staats. Die Clerisay ist ein Theil der Bürger des Staats, folglich macht die Clerisay einen Theil der Unterthanen des Staats aus. Sobald man ein Unterthan des Staats zu seyn sich befindet, so ist und kann man nicht zugleich von dem Staate unabhängig seyn. Ein*

Reformatorów inspirowały do działań tradycje domu habsburskiego, ale chętnie odwoływali oni się do doświadczeń w dziedzinie stosunków kościelnych innych dynastii panujących. Do najczęściej powoływanych należała doktryna gallikanizmu francuskiego¹³; jej podstawy wypracowali legiści, a do podstawowych dzieł należały prace Pierre'a Pithou *Les libertés l'Église gallicane* (1594)¹⁴ i Edmonda Richera *De ecclesiastica et politica potestate* (1611)¹⁵. Deklaracją programową gallikanizmu francuskiego była sformułowana przez biskupa J. Bossueta w 1682 roku *Déclaration du clergé gallican sur le pouvoir dans l'Église*, głosząca prymat soboru nad papieżem, niezmiennosc praw i zwyczajów Kościoła francuskiego, konieczność akceptacji przez Kościoły narodowe decyzji papieskich w sprawach wiary i pozbawiająca papieża uprawnień do detronizacji monarchów. Jednym z czołowych przedstawicieli gallikanizmu XVIII wieku był zdecydowany zwolennik jansenizmu Nicolas Le Gros, autor książki *Le renversement des Libertés de l'Église gallicane* (1716), należący do reprezentantów gallikanizmu episkopalnego, który we Francji często łączył się z radykalnym jansenizmem.

Podobnym do zjawiska gallikanizmu francuskiego był występujący w Hiszpanii regalizm. Nasilił się on szczególnie po objęciu tronu przez przedstawiciela Burbonów Filipa V w wyniku hiszpańskiej wojny sukcesyjnej. Najwybitniejszym teoretykiem regalizmu był biskup F. de Solis, autor dzieła *Dictamen sobre* (1709), w którym ostro przeciwstawiał się nadużyciom kurii rzymskiej i uzasadniał prawa monarchów hiszpańskich do sprawowania nadzoru i kontroli nad klerem i Kościołem Hiszpanii.

Prądy głoszące zwierzchność władzy państwowej nad Kościołem nie ominęły także Kościołów reformowanych. Ich najdobitniejszym przejawem, którego wpływy zauważamy także w państwach katolickich, stał się erastianizm. Jego twórcą był teolog zwingliński Thomas Erastus (wł. Thomas Lüber, 1524–1583), autor wydanego w Bazylei dzieła *Explicatio gravissimae quaestionis, utrum excommunicatio, quatenus religionem intelligentes et amplexantes a sacramentorum usu, propter admissum facinus aret, mandato nitatur divino, an excogitata sit ab hominus* (1589)¹⁶. Według niego, Kościół otrzymał władzę od państwa, dlatego nie może dążyć do uzależnienia od siebie władzy świeckiej. W państwie chrześcijańskim nie mogą istnieć równolegle dwie władze

Unterthan, welcher ein Unabhangigkeit sich anzumaß untenehmte, würde sich des offenbaresten Staatsverbrechen schuldig machen. F. Maaß, *Der Josephinismus*, Bd. I, s. 344–345.

¹³ Por. o początkach doktryny V. Martin, *Les origines du Gallicanisme*, vol. 1–2, Paris 1938–1939, o jej wpływie na monarchię habsburską H. Wagner, *Der Einfluß von Gallikanismus und Jansenismus auf die Kirche und den Staat der Aufklärung in Österreich* [w:] *Festschrift Hans Wagner*, Wien 1986.

¹⁴ Głosił w niej poglądy koncyliarystyczne, zwierzchność soboru nad papieżem, możliwość odwołania się od orzeczeń papieskich do decyzji soboru, nadzór władzy państwowej nad instytucjami, a Uniwersytetu Paryskiego nad doktryną religijną.

¹⁵ Praca ta była polemiką z książką kard. Roberta Bellarmina *O władzy papieża w sprawach doczesnych* (1610). Richer przyjmował gelazjańską teorię o istnieniu dwóch władz suwerennych i niezależnie od siebie działających – kościelnej i państwowej. Kościół miał sprawować jednak, według Richera, pełnię władzy wyłącznie duchowej w sprawach religijnych, w kwestiach doczesnych podlegał władzy świeckiej. Papież jest tylko sługą, a nie głową Kościoła, rzeczywistą głową Kościoła jest sam Chrystus. Papież nie jest nieomylny, przymiot nieomyślności przysługuje tylko całemu Kościołowi, którego reprezentantem jest sobór powszechny. Władza królewska ma prawo nadzorować i oceniać urzędników kościelnych, także w zakresie zgodności ich działań z prawem kanonicznym.

¹⁶ Por. *Erastianizm* [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, t. II, red. M. Jaskólski, Warszawa 1999, s. 135.

porządkujące; tam, gdzie obywatele poddani są autorytetowi boskiemu i widzialnemu, tylko temu ostatniemu przysługuje przywilej posługiwania się przemocą. Władza duchowna nie może stosować wobec wiernych sankcji „dyscyplinujących”, odsuwających od wspólnoty religijnej (ekskomuniki). Teorie Erasta łączono niekiedy, zwłaszcza na terenie Niemiec, z postulatami tolerancji religijnej wobec innowierców.

Jednym z centrów skupiających zwolenników reform na terenach poddanych władzy Habsburgów był uniwersytet w Lowanium. Jego profesor Zeger Bernhard von Espen (1646–1759), kanonista, znakomity znawca pierwszych wieków historii Kościoła i zdecydowany zwolennik jansenizmu, był zwany ojcem jansenizmu jurystycznego¹⁷. W swym ogłoszonym w 1700 roku dziele *Ius ecclesiasticum universum* głosił koncyliarystyczne poglądy o najwyższej władzy soboru i czysto honorowym prymacie papieża, o uprawnieniach panujących do nadzoru i regulacji kwestii kościelnych niezwiązanych bezpośrednio z dogmatami i sakramentami (*placetum*)¹⁸. To jego porady prawne doprowadziły do wyboru w 1723 roku przez kapitułę Utrechtu arcybiskupa Corneliusa Steenovena, a w konsekwencji do podziału w Kościele, zwanego schizmą utrechcką, który trwa do dzisiaj¹⁹.

Poglądy Espena przejęła i wzbogaciła grupa radykalnych teologów i kanonistów z Würzburga, z kanonistą Karlem Barthelem na czele. Barthel zasłynął jako zwolennik podziału praw przysługujących Kościołowi na *iura essentialia* – wypływające z prawa Bożego i *iura accesoria* – będące wytworem zwyczajów powstających przez wieki historii Kościoła. *Iura essentialia* to uprawnienia konieczne do realizacji dzieła Zbawienia i utrzymania jedności chrześcijaństwa. Do *iura accesoria* należał, według Barthela, prymat papieski, czysto honorowy, gdyż nieograniczona władza papieska nie była znana pierwotnemu Kościołowi. Uczniowie Barthela to: późniejszy arcybiskup elektor Trewiru Franz Georg von Schönborn, skupiający na swym zamku w Ehrenbreitstein wielu znakomitych przedstawicieli myśli oświeceniowej i episkopalizmu, oraz profesor prawa kanonicznego na uniwersytecie w Trewirze Georg Christoph von Neller. Ten ostatni był autorem wydanego anonimowo w 1746 roku dzieła *Principia iuris ecclesiastici ad statum Germaniae accommodata*, opartego na poglądach francuskich teoretyków gallikanizmu

¹⁷ Inaczej określane „radykalnym episkopalizmem”. Por. L.J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, *Historia Kościoła*, t. 4, przeł. T. Szafranski, Warszawa 1987, s. 61.

¹⁸ Por. traktat Espena *Tractatus de recursu ad principem*, w którym dopuszcza się możliwość odwołania się do władzy świeckiej w kwestiach związanych z dyscypliną kościelną.

¹⁹ Schizma utrechcka została spowodowana konfliktami pomiędzy wikariuszami apostołskimi, biskupami *in partibus infidelium*, działającymi na terenach Niderlandów, a misjonarzami zakonnymi, głównie jezuitami. Jezuita dążący do niezależnienia się od władzy wikariuszy oskarżali ich w Rzymie, nie całkiem zresztą bezpodstawnie, o sympatyzowanie z jansenistami i uleganie ich wpływom. W 1700 roku wikariusz Petrus Codde został wezwany do Rzymu przez Kongregację Rozkrzewiania Wiary pod zarzutami sprzyjania jansenistom i głoszenia ich poglądów w sprawach łaski i moralności. Po długim procesie pozostawiono go na urzędzie biskupim, polecając podpisać formularz Aleksandra VII w sprawie jansenistów. Gdy Codde odmówił, został w 1702 roku suspendowany, a w 1704 roku pozbawiony stanowiska. Zdecydowana większość kleru diecezjalnego odmówiła podporządkowania się następcom Coddego, mianowanym przez Kongregację Rozpowszechniania Wiary. W 1723 roku za radą Zegera B. von Espena kapituła utrechcka dokonała wyboru na arcybiskupa Utrechtu Corneliusa Steenovena. Konsekracji nowo obranego dokonał jansenistyczny emigrant z Francji, biskup misyjny Dominique Varlet.

i niemieckich episkopalistów oraz atakującego ostro obrońców praw kurii rzymskiej, za jakich uchodzili przede wszystkim kanoniści jezuicy²⁰.

Za najwybitniejszego z przedstawicieli episkopalizmu niemieckiego uchodzi biskup pomocniczy Trewiru, Nikolaus von Hontheim (1701–1790), znany bardziej pod pseudonimem Justinus Febronius²¹. Jeden z największych erudyków epoki, czytany w teologii, prawie kanonicznym i historii chrześcijańskiego antyku, w swych latach studenckich dużo podróżował, ucząc się między innymi na uniwersytecie w Lejdzie, a także słuchając przez kilka lat wykładów Zegera Bernarda van Espena w Lowanium. W 1763 roku ukazało się wydane we Frankfurcie, pod pseudonimem Justinus Febronius, dzieło *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus*. Książka ta, okrzyczana biblią febronianizmu – tak bowiem zaczęto nazywać od czasów publikacji Hontheima radykalny episkopalizm jurydyczny – zawierała wiele nowatorskich poglądów na stosunki między państwem a Kościołem. Uprawnienia Kościołów narodowych i władzy państwowej wobec absolutystycznych dążeń kurii rzymskiej wynikały, zdaniem Febroniusa, nie ze szczególnych przywilejów uzyskiwanych w przeszłości przez biskupów i władców, lecz z praw naturalnych przynależnych tym podmiotom. To wykorzystanie charakterystycznych dla oświecenia poglądów prawnonaturalnych dla uzasadnienia postulatów wzmocnienia uprawnień biskupów i panujących będzie trwałym wkładem Hontheima oraz zostanie przyswojone między innymi przez Franza Josepha von Heinkego.

W swej pracy Hontheim nie ukrywał niechęci do kurii rzymskiej, która, jego zdaniem, nieusprawiedliwionymi roszczeniami utrudnia dzieło reformy Kościoła w Niemczech. Wykorzystując erudycję w zakresie historii pierwszych wieków chrześcijaństwa, przedstawił swój program powrotu do ustroju idealnego Kościoła: papież ma być uznawany za przywódcę wszystkich biskupów, lecz jego przywództwo jest czysto honorowe (*primatus honoris*), nie ma on żadnych uprawnień do regulowania spraw poza swoją diecezją (*primatus iurisdictionis*), jego zarządzenia nabierają mocy dopiero po zatwierdzeniu przez biskupów, nie może on nadawać godności kościelnych poza diecezją rzymską ani wydawać decydujących rozstrzygnięć w kwestiach wiary i obyczajów. W sprawach doktryny tylko Kościół jako zbiorowość, której wyrazicielem jest sobór powszechny, sprawuje władzę najwyższą. Dotychczasową strukturę Kościoła, przypominająca monarchię absolutną, chciał Hontheim zastąpić federacją Kościołów narodowych ze stojącymi na ich czele soborami narodowymi i sprawującym władzę najwyższą soborem powszechnym. Hontheim należał do zwolenników radykalnego episkopalizmu; jego zdaniem, biskupi nie są wikariuszami papieża, lecz następcami apostołów, ich władza na terenie diecezji jest nieograniczona, a żadna z instytucji kościelnych nie może być od niej wyłączona. Od wszelkich orzeczeń papieskich przysługuje zainteresowanym prawo odwołania do decyzji soboru powszechnego – ten ostatni środek miał posłużyć do tytułowego „przywrócenia poróżnionych w religii” Kościołowi rzymskiemu i przywróce-

²⁰ O poglądach radykalnych kanonistów niemieckich por. dwa artykuły Hariberta Raabego *Kirche und Staat im Urteil deutscher Kanonisten 1780–1830*, „Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte” 1969, Bd. 63, s. 188–202 oraz *Kirchenrecht und Aufklärung im katholischen Deutschland des späten 18. Jahrhunderts*, „Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte” 1970, Bd. 70, s. 389–400.

²¹ Por. V. Pitzer, *Justinus Febronius. Das Ringen eines katholischen Irenikers um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen 1976.

nia pierwotnej jedności Kościoła. Władza państwowa winna mieć, zdaniem Hontheima, większy wpływ na sprawy wewnętrzne Kościoła, wszelkie kwestie zaś wykraczające poza *iura circa sacra* winny podlegać jej nadzorowi. Dzieło Febroniusa-Hontheima zyskało znaczną popularność na terenie Niemiec i Austrii²², wkrótce zostało przełożone na język niemiecki, francuski, hiszpański, portugalski i włoski. Dlatego trudno zgodzić się z Luisem J. Rogierem, który kategorycznie twierdzi, że było ono, jeśli idzie o skutki praktyczne, prawie całkowicie pozbawione znaczenia²³. Argumentacja i poglądy zawarte w dziele Hontheima zostały przyswojone choćby przez austriackich zwolenników reform Adama Franza Kollara czy Franza Josepha Heinkego, których prace inspirowały józefińską działalność w Lombardii i Austrii.

Do osób, które wywarły największy wpływ na reformy kościelne epoki Marii Teresy i Józefa II, należał Paul Joseph von Riegger (1705–1775)²⁴. Ten profesor prawa natury i prawa narodów na uniwersytecie w Innsbrucku, a później profesor prawa kanonicznego na zreformowanym przez van Swietena Uniwersytecie Wiedeńskim oraz radca dworu przy kancelarii austriackiej i czeskiej, był zwolennikiem rozciągnięcia na prawo kanoniczne teorii prawnonaturalnych²⁵. Riegger, którego wykłady o czarach, karach kościelnych, synodach, prawach nuncjuszy i granicach władzy papieskiej wzbudzały olbrzymie zainteresowanie, zasłynął jako obrońca i orędownik uprawnień państwa w zakresie regulacji stosunków kościelnych. Ze szczególną mocą występował w obronie instytucji *placet*, która uzależniała publikację kościelnych aktów urzędowych od zezwolenia właściwej władzy świeckiej. Dzięki odpowiedniemu stosowaniu tego prawa mógł panujący, zdaniem Rieggera, dysponować i zarządzać beneficjami kościelnymi. Jako autorytet w zakresie prawa kanonicznego był często proszony, zwłaszcza przez kanclerza Rudolfa Chotka, o sporządzanie referatów i opinii dotyczących prawnych aspektów stosunków między państwem a Kościołem. Do najwybitniejszych uczniów i następców Rieggera należeli Józef von Sonnenfels i Karl Anton von Martini (1726–1800). Martini został długoletnim nauczycielem cesarza reformatorów – Józefa II i Piotra Leopolda – oraz ostatniego arcybiskupa elektora Kolonii i ostatniego księcia biskupa Münster, Maksymiliana Franciszka, zdeklarowanego zwolennika i obrońcy „punktacji emskiej”.

To jednak nie wykłady Paula Josepha von Rieggera wywołały liczne polemiki i spory na dworze cesarskim i w środowiskach kościelnych monarchii, lecz dzieło skromnego dyrektora cesarskiej biblioteki nadwornej Adama Franza Kollara (1718–1783). Opublikowana w 1764 roku książka *Adami Francisci Kollari Pannoni Neosolensis Marie Theresiae Aug. a consiliis et Vindobonensis bibliothecae palatinae custodis primarii de originibus et usu perpetuo potestatis legislativae circa sacra apostolicorum regum Ungariae libellus singularis* została oparta na bardzo solidnych kwerendach archiwalnych nie tylko w archiwach i bibliotekach cesarskich, lecz także, dzięki pomocy

²² O znaczeniu tego dzieła dla Austrii por. A. von Arneth, *Maria Theresias letzte Regierungszeit*, Bd. IX, Wien 1879, s. 148–151; por. także edykt Marii Teresy w sprawie ograniczenia dostępu do dzieła Hontheima na terenie Austrii w: F. Walter, *Maria Theresia. Briefe und Aktenstücke in Auswahl*, Darmstadt 1982, s. 501.

²³ J.L. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, *Historia Kościoła*, t. 4, s. 64.

²⁴ Por. E. Seifert, *Paul Joseph Riegger (1705–1775). Ein Beitrag zur theoretischen Grundlegung des josephinischen Staatskirchenrechts*, Berlin 1973.

²⁵ A. von Arneth., *Maria Theresias letzte Regierungszeit 1763–1780*, Bd. III (IX), Wien 1879, s. 184–186.

Kaunitza i kardynała Albaniego, w archiwach watykańskich. Kollar już we wstępie swego dzieła przedstawił główne założenia:

Unsere Gesetze erklären jeden der Majestätsbeledigung schuldig, der sich gegen den Staat oder ein Staatsgesetz auflehnt. Ich hoffe und vertraue aber, daß ich meinen Gegner beweisen kann, daß die gesetzgebende Gewalt unserer Könige in kirchlichen Dingen auf den ältesten und gewichtigsten Statuten unseres Königreiches beruht und daher ohne schwerste Schädigung der Würde unseres Reiches und der eigenen persönlichen Wohlfart nicht in Zweifel gezogen oder bekämpft werden kann²⁶.

Następnie autor, zaczynając swój wywód od czasów św. Stefana, dowodzi, że władcy Węgier mieli znaczne uprawnienia do regulowania kwestii kościelnych w swym państwie. Koloman I traktował jeszcze całość posiadłości Kościoła jako ziemie należące do domeny monarszej. Polityka Andrzeja II doprowadziła do pomniejszenia praw królewskich, ale za czasów Ludwika Wielkiego wzmocniły się one do tego stopnia, że sądy duchowne nie mogły nakładać kar kościelnych, a szczególnie ekskomuniki, bez zatwierdzenia królewskiego. Nie tyle drobiazgowy wywody historyczne spowodowały, że dzieło Kollara do dzisiaj uchodzi za przełomowe w dziejach stosunków między państwem a Kościołem na terenach monarchii habsburskiej, ile umiejętne połączenie przez autora nowoczesnej, wspartej krytyką historyczną metody wykładu z tradycyjnymi poglądami o uprawnieniach monarchów do kształtowania stosunków kościelnych oraz rewolucyjnymi zasadami i tendencjami oświecenia. Oparcie uprawnień władców Węgier do wydawania praw regulujących kwestie wewnątrzkościelne na poglądach wywiedzionych z zasad gallikanizmu francuskiego oraz oświeceniowych reguł prawa natury i prawa państwowego, odwołujących się do praw rozumu, było w warunkach monarchii habsburskiej nowością²⁷. Zaslugą Kollara było również przypomnienie na gruncie austriackim koncepcji *ius circa sacra*. W myśl tego poglądu wszelkie kwestie niezwiązane bezpośrednio ze sprawami dogmatów i sakramentów mogły być regulowane przez władzę świecką. Współpracownikami w dziele realizacji reform kościelnych byli, oprócz teoretyka Kollara, praktycy – jeden z inspiratorów i główny wykonawca reform kanclerz Wenzel Anton von Kaunitz oraz radca Franz Joseph Heinke (1726–1803). O ile działalność i poglądy Kaunitza zostały dość szczegółowo opisane i zanalizowane również w literaturze polskiej, o tyle postać radcy Heinkego pozostaje niezbyt znana. Na jego znaczenie dla dzieła reform józefińskich wskazuje fakt, że jeden z najwybitniejszych badaczy problemu, Ferdinand Maaß, poświęcił cały tom swej monumentalnej

²⁶ F. Maaß, *Der Josephinismus*, Bd. I, s. 41.

²⁷ *Die Kirche Gottes muß ein getreues Bild Christi sein, dessen Reich nicht von dieser Welt war, und der lehrte, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist. Daher sind jene Schüler eines solchen Meisters nicht würdig, die in ihrem Ehrgeiz in den Königen von Gott verliehen Herrschaftsbereich einbrechen, wenn sie sich nicht scheuen, das Recht der obersten Gesetzgebung, das von Gott der staatlichen Obergewalt verliehen wurde, auseinander zuschneiden und sie, soweit sie den kirchlichen Bereich angeht, anderen übertragen. So schrecken sie nicht davor zurück, Reiche und Untertanen zu entzweien, zum ungeheuren Schaden der christlichen Staaten und der Kirchen Gottes, wofür man leider ungezählte Beispiele nachführen könnte. Aber dabei darf mich niemand beschuldigen, daß ich etwa der väterlichen Autorität der Papste Abbruch tun möchte; eine solche Vermessenheit sei ferne von mir und meinen Schriften! Ich kenne die Grenzen zwischen Kirche und Staat sehr genau und weiß, daß in den Beziehungen zwischen beiden Recht und Billigkeit walten muß. Diese Grenzen werden aber von jenen Schwachköpfen verwischt, die vom Staatsrecht nichts wissen und da meinen, daß unsere erleuchtetsten Könige nur Marionetten in der Hand der Priester seien [...].* Por. F. Maaß, *Der Josephinismus*, Bd. III, Wien 1956, s. 44.

pracy *Der Josephinismus* na przypomnienie osoby i dzieła radcy²⁸. Po odbyciu studiów prawniczych na uniwersytecie w Pradze wstąpił na służbę cesarską, stając się z czasem głównym referentem i ekspertem w zakresie stosunków kościelnych. Był autorem wielu memoriałów i ekspertyz dotyczących stosunków między państwem a Kościołem, ale za najbardziej reprezentatywne dla jego poglądów możemy uznać jedno z najwcześniejszych pism *Vorläufigen Anmerkungen*. W pisanych prostym logicznym językiem, niestroniących od ostrych sformułowań i stwierdzeń pracach Heinkego odnajdujemy wpływ też jego nauczyciela i mistrza Christiana Wolffa. Opierając się na Piśmie Świętym, stanowisku Ojców Kościoła i uzasadniając wywody argumentami zaczerpniętymi z filozofii racjonalistycznej, dowodzi on, że Kościół został powołany przez Chrystusa jedynie dla Służby Bożej i duszpasterstwa i tym czysto duchowym zajęciom winien się poświęcić. Dla Heinkego, podobnie jak dla innych myślicieli tego okresu z A. Muratorim na czele, ideałem był Kościół pierwszych wieków z niezależną od państwa strukturą i olbrzymią władzą biskupów. Często przywołuje w swych pismach wypowiedź Chrystusa: „Królestwo moje nie jest z tego świata”; służy mu ona do ścisłego rozgraniczenia kwestii przynależnych władzy duchownej i świeckiej. Nie istnieją dla niego *causae mixtae*, wszystko, co wykracza poza zakres posługi religijnej i duszpasterstwa, należy do władzy państwowej²⁹. To państwo jest naturalnym tworem społeczności ludzkich i ono bierze na siebie główną odpowiedzialność za losy swych obywateli. Jego nowatorstwo przejawia się w tym, iż przyjmuje za jeden z punktów wyjścia reform oświeceniowe poglądy, że celem władzy państwowej jest zapewnienie szczęścia i bezpieczeństwa poddanym. Podaje on w wątpliwość celowość i skuteczność dotychczasowych reform podejmowanych przez przedstawicieli domu habsburskiego. Jeśli stoi za nimi jedynie przekonanie o konieczności utrwalenia prestiżu i uprawnień panującego wobec Kościoła, to nie mogą być one skuteczne. Raziła go przypadkowość tych reform, uważał je za nieskoordynowane i chaotyczne; według niego, panujący interweniowali w doraźnych przypadkach, tam, gdzie dostrzegali zagrożenie dla swej władzy, bez żadnego planu zmian. Tylko spójna, całościowa reforma stosunków między państwem a Kościołem, oparta na racjonalnych zasadach wynikających z nadrzędnych celów władzy politycznej, pozwala usunąć powstałe w ciągu wieków nadużycia i nieprawidłowości. Prawa „advokatury” i „patronatu”, zobowiązujące w myśl tradycji do obrony i strzeżenia interesów Kościoła, muszą zostać zmienione w duchu myśli oświeceniowej. Nadrzędnym obowiązkiem panującego jest zapewnienie spokoju, bezpieczeństwa i szczęścia poddanym. Aby osiągnąć ten cel, musi niekiedy występować jako reprezentant całej ludności państwa, a nie tylko tej jego części, która należy do Kościoła. Do ochrony pokoju religijnego konieczne jest niekiedy zaprowadzenie choćby ograniczonej tolerancji religijnej; interes ekonomiczny państwa

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Die Sätze, woraus die Bestimmung der Grenzen zwischen der geistlichen und weltlichen Macht als eine unwiderlegliche Wahrheit entspringet, leithen sich von der Natur und Eigenschaft der Reiche, des Staats und der bürgerlichen Gessellschaft ab; und wenn schon solche durch das Wort Gottes und die Meynungen der heiligen Väter vielfältig bestätigt werden, so bleiben sie nach ihrem eigentlichen Verhältniß dennoch um so ungezweifelter ein weltlicher Gegenstand (objectum mere politicum) als durch Erklärung der jurium imperii die beyderseitigen Granzen eo ipso ans helle Licht treten, ohne daß die iura sacerdotii am mindestens beirret oder verletzt werden. In dieser Betrachtung hat der weltliche Fürst vollkamen ungebundene Hände; es steht ihm zu, seine Rechte ohne Eingriff in jenseitige Befugnisse geltend zu machen, und niemand darf ihm hiezu die erforderlichen mittel erschwehren. Por. *ibidem*, s. 13.*

może wymagać ograniczeń w zakresie posiadania i administrowania przez Kościół dobrami. Według Heinkego, duchowni, podobnie jak świeccy, są poddanymi państwa, co nakłada na nich określone obowiązki. Kościół pierwszych wieków był ubogi i wszystko, co otrzymywał w drodze dobrowolnych datków swych członków, przeznaczał na wspomóżenie potrzebujących. Bogactwa i majątności stały się udziałem Kościoła dopiero w wiekach średnich, przede wszystkim dzięki donacjom ze strony panujących. Władcy mają więc prawo kontroli nad dobrami, których ich przodkowie przysporzyli Kościołowi, mogą też poprzez swe ustawodawstwo ograniczać możliwości nabywania przez instytucje kościelne nowych dóbr, zwłaszcza nieruchomości. Państwu przysługują także niezbywalne prawa do nadzorowania i regulowania działalności wszelkich związków i stowarzyszeń działających na jego terytorium, a działalność Kościoła nie jest spod tego nadzoru wyłączona (*ius supremae inspectionis*). W razie wykrycia nieprawidłowości i nadużyć zagrażających państwu, religii i zbawieniu poddanych władza państwowa ma prawo interweniować (*ius reformandi et extinguendi*). Z powyższych kompetencji państwa wywodzi się, zdaniem Heinkego, instytucja *placetum*. Jest ona – w jego opinii – niezbędna w zakresie spraw wykraczających poza *iura circa sacra*. Na potwierdzenie swego poglądu przytacza zdanie popularne zwłaszcza w pierwszych wiekach historii Kościoła: *ut, quod sacerdotium decretavit, majestas corroboret*. Heinke posuwa się nawet do stwierdzenia, że władza świecka może odmówić udzielenia *placetum* w stosunku do aktów kościelnych odnoszących się do kwestii czysto teologicznych i doktrynalnych. Odmowa taka jest uzasadniona wówczas, gdy panujący ma pewność, że ogłoszenie aktu może spowodować niepokoje, zamieszki lub zgorzenie publiczne³⁰. Jest to jednak uprawnienie nadzwyczajne, które nie powinno być przez władzę świecką nadużywane. Ideałem byłoby wierne trzymanie się słów Chrystusowych o oddawaniu cesarzowi tego, co cesarskie, a Bogu tego, co boskie, czyli zachowywanie przez obydwie władze zasad podziału kompetencji, oczywiście opartego na zasadzie wyodrębnienia *ius circa sacra*. Sporne kwestie w zakresie doktryny winny być, zdaniem Heinkego, rozstrzygane przez kościelne ciała kolegialne, sobory i synody, tylko wtedy bowiem znikają wątpliwości i przyczyny zamętu w Kościele. Synody te mogą być zwoływane nie tylko przez władze kościelne, lecz także przez panującego w celu rozwiązania problemów Kościoła lokalnego lub rozstrzygnięcia wątpliwości dogmatycznych zagrażających spokojowi wewnętrznemu państwa. O ile kwestie poruszane na synodach nie dotyczą wyłącznie spraw czysto duchowych, o tyle prawo wypowiedania się mają także przedstawiciele i urzędnicy panującego.

Poglądy radcy Heinkego na stosunki między państwem a Kościołem wyraźnie wyznaczały dominującą rolę władzy świeckiej. Odwołując się do oświeceniowych, utilitarnych przesłanek i w niewielkim tylko stopniu posiłkując się tradycyjnymi prawami dynastii habsburskiej, dał on podstawy ideologiczne reform józefińskich. Twierdzenia i poglądy Heinkego nie były całkowicie oryginalne – sporo w nich odwołań do dzieł teologów i kanonistów niemieckich – ale o jego znaczeniu decydują dwa elementy. Był drugim obok Kollara, a przy tym zdecydowanie od niego głębszym i dojrzałym myślicielem, który przyswoił monarchii dorobek myśli oświeceniowej w zakresie sto-

³⁰ Na stanowisko Heinkego wywarła niewątpliwą wpływ sprawa ogłoszenia bulli *Unigenitus* potępiającej jansenistów.

sunków między państwem a Kościołem oraz, co może bardziej istotne, połączył działalność teoretyczną z praktyką urzędniczą, pozwalającą mu realizować swe koncepcje. Dzieła Heinkego czy Kollara zawdzięczały wiele pismom niemieckich i niderlandzkich zwolenników reform kościelnych, teologom i kanonistom obficie czerpiącym z idei gallickańskich i jansenistycznych. Popularność episkopalizmu niemieckiego opierającego się na poglądach o prymacie soboru nad papieżem i nieograniczonej władzy biskupów, traktowanych jako następców apostołów, była spowodowana specyfiką lokalną Kościoła niemieckiego. Żaden z Kościołów w Europie nie był w takim stopniu uzależniony od Stolicy Apostolskiej. Ściśle egzekwowane zobowiązania finansowe i bezpośrednie interwencje w sprawy wewnętrzne Kościoła niemieckiego nie były ograniczane przez słabych władców terytorialnych, którym brakowało tradycji, jakie we Francji dawał gallikanizm, a w Hiszpanii regalizm. Wszystko to sprawiło, że episkopalizm w Niemczech cieszył się nie tylko sympatią osób świeckich, lecz także poparciem prominentnych dostojników Kościoła.

Idee Hontheima w popularnej formie głosił na terenie Niemiec i Austrii Joseph Valentin Eybel (1741–1805). Wykształcony w szkołach jezuickich, studia odbył pod kierunkiem Rieggera, będąc jednym z jego najlepszych studentów. Sam Riegger traktował go jako swego następcę. Eybel objął po nim katedrę prawa kanonicznego na Uniwersytecie Wiedeńskim³¹, rychło popadając w konflikt z kardynałem Christophem Antonem von Migazzi. W 1777 roku ukazała się praca Eybela *Introductio in ius ecclesiasticum catholicorum*³², w której, odwołując się do koncepcji swego mistrza, głosił konieczność podporządkowania władzy kościelnej autorytetowi monarchy. Dwa lata później wskutek intrygi Migazziego usunięty z Uniwersytetu Wiedeńskiego, został wpływowym urzędnikiem w zarządzie Dolnej Austrii w Linzu. W początkach lat osiemdziesiątych XVIII wieku nazwisko Eybela zostało przypomniane na dworze Józefa II za sprawą serii bardzo ostrych pism skierowanych przeciw hierarchii duchownej. Serię pamfletów rozpoczęła broszura *Was ist der Papst?* (1782), przybliżająca poglądy Hontheima na istotę władzy papieskiej. W ciągu kilku następnych miesięcy pojawiły się kolejne prace: *Was ist ein Bischof?* i *Was ist der Pfarrer?* Ostatnia z broszur zawierała oryginalne poglądy Eybela dotyczące uprawnień proboszczów. Zdecydowanie bardziej radykalny od swych poprzedników Rieggera i Hontheima w poglądach dotyczących praw szeregowego kleru, przyjmował, że proboszczowie są co do zakresu swej władzy równi biskupom. Kolejne broszury Eybela wskazywały nadużycia wśród duchowieństwa zakonnego (*Sieben Kapital vom Klosterleben*), prowadząc do konkluzji, iż nie jest możliwe połączenie życia kontemplacyjnego w klasztorze ze świadczeniem posługi duszpasterskiej, a w konsekwencji do odrzucenia instytucji zakonów. W zakresie kanonicznego prawa małżeńskiego (*Was ist von Ehedispensen zu halten?*) wskazywał on na uzależnienie możliwości uzyskania dyspensy w sprawach małżeńskich od zasobności portfela petenta. W jednej ze swych ostatnich broszur zajął się sakramentem pokuty (*Was enthalten die Urkunden des christlichen Alterthums von der Ohrenbeichte?*). Zawarty w niej pogląd, że tylko Bóg może wejrzeć w serce grzesznika i udzielić mu całkowitej

³¹ Najlepszym opracowaniem poświęconym tej postaci pozostaje praca M. Brandla, *Der Kanonist Joseph Valentin Eybel sein Beitrag zur Aufklärung in Österreich: eine Studie in Ideologie*, Steyr 1976.

³² Poszczególne tomy wydania niemieckiego *Einleitung in das katholische Kircherecht* ukazały się w latach 1779–1782 we Frankfurcie, Lipsku, Linzu i Wiedniu.

absolucji, niebezpiecznie zbliżał się do stanowiska wyznawanego w tej kwestii przez teologów protestanckich, spowodował więc uznanie Eybela za heretyka.

Oprócz teorii odnoszących się do stosunków między państwem a Kościołem oraz ustroju wewnętrznego i organizacji kościelnej na działalność reformatorów wywarły niewątpliwy wpływ poglądy teologów należących do nurtu „oświecenia katolickiego” (*katholische Aufklärung*)³³. Wystąpienia takich teologów, jak Felix Anton Blau, Johann Baptist Graser, Beda Pracher czy najbardziej z nich znany Vitus Anton Winter, zostały wywołane ich żywiołowym sprzeciwem wobec barokowego modelu religijności, rozbudowanego kultu świętych, odpustów, procesji i świąt zatracających stopniowo swój religijny charakter, pielgrzymek oraz ostentacyjnej dewocji i zabobonów. Domagając się powrotu do prostoty pierwotnego Kościoła, wysuwali na pierwszy plan funkcję utylitarzną religii jako czynnika wychowania moralnego. Ksiądz miał być raczej wychowawcą i nauczycielem niż kaznodzieją³⁴ skupiającym się w swych kazaniach na celach pedagogicznych z pominięciem dogmatyki i teologii³⁵. Odrzucali oni możliwość wpływu wiernych na Boga poprzez modlitwę, ofiary lub praktyki religijne. Celem kultu miało być podniesienie moralności wiernych, a nie wyblaganie łaski boskiej. Bardzo mocno podkreślali konieczność oczyszczenia praktyk liturgicznych, umieszczenia ołtarza w centralnym punkcie kościoła, usunięcia bocznych ołtarzy, wprowadzenia *missa dialogata* w miejsce dotychczasowego monologu kapłana, głośnego odmawiania modlitwy, a także kanonu. Przyjmowali, że niedopuszczalne jest równoczesne odprawianie kilku mszy świętych przy różnych ołtarzach, odrzucali kult świętych i relikwii, domagali się usunięcia ze świątyń wszelkich figur i relikwii oraz skrócenia modlitw i dostosowania ich do potrzeb współczesności. Najbardziej skrajni w poglądach przedstawiciele tego kierunku pragnęli usunięcia łaciny z liturgii i wprowadzenia w jej miejsce języków narodowych. Stare książeczki do nabożeństwa miały być zastąpione nowymi modlitewnikami, w których szczególną uwagę zwracano by na racjonalne uzasadnienie prawd wiary. Poświęcenie uwagi nauczaniu musiało zaowocować pracami nad katechizmem dostosowanym do zmieniających się czasów. Upowszechnienie się szkolnictwa elementarnego, które obejmowało swym zasięgiem coraz szersze warstwy młodzieży, spowodowało zmianę formy nauczania. Miejsce dotychczasowych pytań i odpowiedzi zajęły formy wykładu, w większym stopniu odwołujące się do intelektu odbiorcy i jego „moralności naturalnej”. Przykładem takiego nowoczesnego katechizmu na terenie Austrii jest praca augustianina Johanna Ignaza Felbigera wydana w latach 1756–1766.

³³ Por. porównawcza praca *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, hrsg. E. Kovács, München 1979 oraz artykuł jednego z najlepszych współczesnych znawców historii nowożytnej Rzeszy, Karla Otmara von Aretina, *Katholische Aufklärung im Heiligen Römischen Reich [w:] Österreich im Europa der Aufklärung*, Bd. I, Wien 1985, s. 509–524.

³⁴ J.L. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, *Historia Kościoła*, t. 4, s. 92.

³⁵ Wpływ podobnych poglądów możemy znaleźć w pismach Piotra Leopolda. W *Notes sur l'éducation publique* pisał on: *Un curé qui enseigneroit à ses paroissiens la pratique de la religion qui est forte simple et courte pour eux, les devoirs les plus communs et essentiels qui leur montreroit les moyens plus simples d'éviter et guerir les maladies ordinaires à la campagne, la manière de mieux cultiver leurs champs qui scachant quelques principes les loix du pays préviendroit les procès où les édans leur naissance, qui scauroit un peu de physique medicine habituelle et arpentage, contribueroit beaucoup au bien de son peuple et de l'état, qu'avec tout leur latin et questions théologiques.*

Poglądy „oświeconych” teologów znalazły trwały odzew w środowiskach reformatorów tokańskich; porównanie z programem reform wewnątrzkościelnych, sformułowanych w przeddzień synodu w Pistoii, dowodzi, jak wiele z postulatów zmian, w zwłaszcza w zakresie kultu, liturgii i nauczania religii, było wzorowanych na dorobku „oświecenia katolickiego”.

3. Włoskie korzenie reform leopoldyńskich

Szczególnego znaczenia nabierały teorie dotyczące regulacji stosunków między państwem a Kościołem na gruncie włoskim. Umiejscowienie ośrodka władzy duchownej (papiestwa) i świeckiej (Państwa Kościelnego) na terenie Półwyspu Apenińskiego było przyczyną licznych konfliktów. Od średniowiecznego gibelinizmu Arnolda z Brescii przez poglądy filozofów renesansu i Paolo Sarpiego, aż po XVIII-wiecznych przedstawicieli włoskiego jansenizmu podejmowano wysiłki mające na celu ograniczenie wpływu Kościoła na życie polityczne Italii.

Problematykę reform kościelnych poruszył po raz pierwszy w XVIII-wiecznych Włoszech historyk i archiwista Lodovico Antonio Muratori (1672–1750)³⁶. Autor fundamentalnych edycji źródłowych: 28-tomowego *Rerum Italicarum Scriptores* i *Antiquitates italici medii aevii*, był także wybitnym znawcą historii pierwszych wieków Kościoła, dlatego w jego pismach pojawiły się postulaty powrotu do ustroju i dyscypliny pierwotnego chrześcijaństwa³⁷. Muratori opowiadał się za większą autonomią biskupów jako ordynariuszy diecezji, ograniczeniem władzy papieskiej, która była – jego zdaniem – rezultatem średniowiecznych naleciałości zapoczątkowanych reformą gregoriańską. Jego edycja źródeł historycznych posłużyła do podważenia wielu rzekomych przywilejów Kościoła, a także uzmysłowiła współczesnym, jak dochodziło do zmian i jak wiele rzekomo odwiecznych i niezmiennych instytucji kościelnych miało swoje korzenie historyczne i podlegało przekształceniom wraz z ewoluującymi warunkami społecznymi czy politycznymi. Ideałem dla Muratoriego pozostawał ustrój gminy wyznaniowej chrześcijańskiego antyku, w której sami wierni mieli wpływ na powoływanie duszpasterzy. Domagał się także zwiększenia nacisku na edukację moralną wiernych oraz odrzucenia fałszywych legend i zabobonów. Najwięcej miejsca zajęła problematyka stosunków między państwem a Kościołem w pracach: *De regolata devozione de' cristiani* (1747), *Piena esposizione dei diritti imperiali ed estensi* (1712) oraz *Delle antichità estensi ed Italiane trattato* (1717). Także jego dzieła poświęcone poprawie obyczajów: *Filosofia morale esposta e proposta ai giovani* (1730) i ustawodawstwa: *Dei difetti della giurisprudenza* (1742) zyskały spory odzew. Wpływy poglądów genialnego modeńczyka

³⁶ Pełny obraz poglądów Muratoriego w kwestiach religijnych daje A. C. Jemolo, *Il pensiero religioso di L.A. Muratori*, „Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi” 1923, vol. IV.

³⁷ O stosowaniu argumentów zaczerpniętych z pierwszych wieków chrześcijaństwa pisze Monique Cottret w swej książce *Les représentations mythiques de l'Eglise primitive dans le polémiques entre les jansénistes et les jésuites (1713–1760)*, Paris 1979 oraz w artykule *Aux origines du républicanisme janséniste: le myth de l'Eglise primitive et le primitivisme des Lumières*, „Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine” 1984, t. 31, styczeń–marzec, s. 99–115.

możemy odnaleźć zarówno u episkopalistów niemieckich, jak i niektórych z przedstawicieli włoskiego jansenizmu, chętnie cofających się w swych postulatach do pierwszych wieków chrześcijaństwa³⁸.

Do prac Muratoriego odwoływali się politycy, którzy jako jedni z pierwszych podjęli dzieło reform³⁹: Bernardo Tanucci (1698–1783)⁴⁰ i Pietro Giannone (1676–1748)⁴¹. Cechą charakterystyczną większości traktatów zawierających hasła konieczności zmian w dziedzinie stosunków między państwem a Kościołem było odwoływanie się do argumentów historycznych, by za ich pomocą dowodzić tez odnoszących się do współczesności. *Sillogismo poco, esempi molti, antichità remotissima sono le vere armi contro Roma* – pisał Arturo Carlo Jemolo⁴². Tanucci łączył godność papieską przede wszystkim z prymatem honorowym w Kościele, nie zaś z władzą administrowania. Domagał się rozróżnienia na świecką władzę papieża w Państwie Kościelnym i jego czysto duchowe uprawnienia w stosunku do Kościoła. Pisał wielokrotnie, że *Roma, la terra, l'aria, le case sono sovranità, non spiritualità del papa*, także uprawnienia ustawodawcze papieża są ograniczone: *il Papa ha abbandonato la legge di Gesù Cristo, la dottrina sua e quella degli Apostoli, che è la sola vera: onde non è né cristiano né vescovo*⁴³. Podobne stanowisko zajmował w swych pracach *Istoria civile del Regno di Napoli i Triregno* Pietro Giannone. Pogląd Muratoriego o niezależności władzy świeckiej i duchownej został u Giannonego wyeksponowany i wysunięty na pierwszy plan. Skoncentrował się on prawie wyłącznie na tym, by dowieść odrębności władzy następców Świętego Piotra od spadkobierców władzy Cezara. Dokonał tego z prawdziwą pasją. Posługując się argumentami zaczerpniętymi z historii Kościoła, postawił tezę, że obecna pozycja papieża jest wynikiem nieograniczonych ambicji przedstawicieli stanu duchownego, którzy w średniowieczu zaczęli uzurpować sobie władzę świecką. Środki religijne: pielgrzymki, kult świętych obrazów i relikwii, procesje i cuda były, według Giannonego, jedynie środkiem prowadzącym do stworzenia własnego systemu władzy, więzień klasztornych, inkwizycji i dotkliwych kar kościelnych, takich jak ekskomunika⁴⁴. Nowatorstwo poglądów Giannonego polegało przede wszystkim na wysunięciu tezy, iż rozdział władzy duchownej od świeckiej wynika nie z idei suwerenności państwa, lecz z różnicy celów i cech funkcjonalnych organizacji państwowej i kościelnej. Nic dziwnego, że jego dzieła zostały umieszczone na indeksie ksiąg zakazanych, a on sam został obłożony ekskomuniką i zakończył życie jako więzień cytadeli turyńskiej.

³⁸ Duże znaczenie dla myśli politycznej i społecznej włoskiego oświecenia miał traktat będący testamentem filozoficznym Muratoriego *Della pubblica felicità* (1750).

³⁹ O znaczeniu myśli Muratoriego i powszechnym odwoływaniu się do jego poglądów por. E. Rota, *Storia politica d'Italia. Le origini del Risorgimento (1700–1800)*, a cura di E. Rota, Milano 1938, s. 721; A. Noyer-Weidner, *Die Aufklärung in Oberitalien*, München 1957, s. 61–62, oraz E. Zlabinger, *Lodovico Antonio Muratori und Österreich*, Innsbruck 1970.

⁴⁰ F. Renda, *Bernardo Tanucci e i beni gesuiti in Sicilia*, Roma 1974.

⁴¹ Por. P. Giannone, *Opere*, a cura di S. Bertelli e G. recuperate, Milano–Napoli 1971; oraz R. Ajello, *Pietro Giannone fra libertine ed illuministi* [w:] *Arcana Iuris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli 1976; G. Recuperati, *La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario tra crisi della coscienza europea e illuminismo radicale* [w:] *Studi e testi per la storia della tolleranza religiosa in Europa nei secoli XVI–XVIII*, vol. 4, Firenze 2001.

⁴² A.C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione*, Bari 1928, s. 237.

⁴³ B. Tanucci, *Lettere*, vol. II, Bari 1914, s. 31.

⁴⁴ P. Hazard, *Thought in Eighteenth Century*, London 1965, s. 63–65.

Tezy sformułowane przez Pietra Giannonego padły w Italii na podatny grunt – wielu myślicieli włoskiego oświecenia podzielało jego poglądy na istotę władzy papieskiej i zgadzało się z postulatami rozdzielenia kompetencji władzy państwowej i uprawnień Kościoła. Należał do nich jeden z wybitniejszych ekonomistów neapolitańskich tego okresu ksiądz Antonio Genovesi (1713–1769). W swych pismach atakował ostro zarówno władzę świecką, jak i papieża:

[...] *Ma da quanto tempo in qua é un punto di fede se il papa sia o non monarca universale/ Anzi si potrebbe provare il contrario con l'Evangelo di S. Marco in mano... Il sacerdozio non ha mai avuto né sudditi, né territorio, né potestà imperativa e coattiva [...] chi dice religione dice ricchezza [...] Andate a Roma e guardate quei palazzi cardinalizi, quelle ville incantate, quelle mense raggianti di finissimo oro. povera Chiesa divenuta mondana e impuro teatro! E dov'è „vos estis de hoc mundo”?* [...] *Questi professori di finzione e di menzogne non altrimenti tengono la legge di Dio che in conto di mercato, e tutto si divien danaro a Roma. Oh, urbem venalem et emptori paratam*⁴⁵.

Zbliżone do Genovesiego poglądy głosił Aldobrando Paolini (1759–1840), należący do kręgu najbliższych przyjaciół biskupa Scipione de' Ricciego⁴⁶ ekonomista tokański, w którego poglądach możemy odnaleźć zainspirowanie myślą teologiczną jansenistów włoskich. Paolini poświęcił swój traktat *Della legittima libertà* zagadnieniu wolności handlu, ale porusza w nim także kwestie uprawnień władzy państwowej wobec Kościoła. Ingerencje mogą dotyczyć nie tylko likwidacji instytucji kościelnych powstałych w drodze uzurpacji władzy duchownej, takich jak rozbudowane sądownictwo kościelne: [...] *che alimentavano nella mente del popolo l'idea sediziosa dell'indipendenza dei preti che sublimavano alla natura di diritto divino un mero privilegio civile*, ale również usunięcia nadużyć i nieprawidłowości w samym Kościele, choć sam ma spore wątpliwości co do skuteczności takich posunięć: [...] *é stato impossibile sbarbicare dalla purissima religione cattolica certe consuetudini proprie dei primi proseliti che erano idolatri*⁴⁷. Zdaniem Paoliniego, władza państwowa winna przeprowadzać reformy stopniowo, tak by nie urazić uczuć religijnych szerokich mas ludności.

Czysto ekonomiczne racje stały za poglądami na stosunki między państwem a Kościołem sformułowanymi przez najbardziej znaną postać z kręgu *Il Cafe*, markiza Cesarego Beccarię (1738–1794). Podzielał on poglądy populacjonistów twierdzących, że o bogactwie kraju decyduje liczba rąk zdolnych do pracy, znajdujących się na jego terytorium⁴⁸. Każdy czynnik pomniejszający liczbę potencjalnych pracowników był dla państwa elementem rozkładowym. Do czynników takich zaliczał Beccaria zbyt liczny kler, zwłaszcza zakonny. Beccaria poświęcił zagadnieniu celibatu cały paragraf 39 swego traktatu *Elementi di economia pubblica*⁴⁹; choć wyraźnie podkreślał, że atakując

⁴⁵ *Storia d'Italia*, vol. VII: *L'Italia nel Settecento dal 1714 al 1788*, Milano 1962, s. 573.

⁴⁶ E. Codignola, *Il Giansenismo toscano nel carteggio Fabio de Vecchi*, vol. I, Firenze 1941, s. 116–118.

⁴⁷ R. Mori, *Le riforme leopoldine nel pensiero degli economisti toscani del '700*, Firenze 1951, s. 49.

⁴⁸ O znaczeniu populacjonizmu dla reform kościelnych w państwach habsburskich por. S. Santoli, *Wirtschaftliche Grundlagen des Josephinismus*, „Österreichisches Archiv für Kirchenrecht” 1962, Bd. 13, s. 213–233; M. Kwiecień, *Kasaty klasztorów w Wielkim Księstwie Toskanii za panowania Piotra Leopolda I (1765–1790)* [w:] *Studia z dziejów państwa i prawa polskiego*, t. X, red. J.S. Matuszewski, Kraków–Lublin–Łódź 2007, s. 361–377.

⁴⁹ C. Beccaria, *Dagli «Elementi di economia pubblica»* [w:] *Illuministi italiani t. III: Riformatori Lombardi Piemontesi e Toscani*, a cura di F. Venturi, Milano–Napoli 1965.

beżenność, nie pragnie uderzać w instytucję celibatu religijnego, to z jego wywodów wyraźnie wynika, że państwo powinno mieć prawo do regulacji liczby kleru zakonnego i świeckiego.

Od Beccarii, ostrożnego w wypowiedaniu poglądów naruszających *status quo* w stosunkach między państwem a Kościołem, różnili się Paolo Fisi (1728–1784), najbardziej kosmopolityczny, a zarazem najwszechstronniejszy w swych zainteresowaniach naukowych członek *Il Caffè*⁵⁰, oraz uznany za jednego z najzagorzalszych antyklerykałów Carlantonio Pilati (1732–1802). Nauczający najpierw na uniwersytecie w Pizie, a później w mediolańskiej Scuola Palatina Frisi zajmował się przede wszystkim naukami ścisłymi, zwłaszcza fizyką, został jednak zatrudniony przez Kaunitza na wyższym stanowisku urzędniczym w cenzurze. Stąd dedykacja dla kanclerza Kaunitza na niepublikowanej pracy *Ragionamento sopra la podesta temporale de' principi e l'autorita spirituale della Chiesa* (1768)⁵¹. Frisi atakuje w niej koncepcję regulacji stosunków z Kościołem w drodze konkordatów:

*Mentre ogni trattato o concordato suppone qualche diritto tra le due parti contrattanti. Ora, cedendo il principe una parte della podestà temporale che ha, la Chiesa non può cederne una parte perché non l'ha; e così tutto il danno del concordato è da una parte e tutto il vantaggio dall'altra, il che basta per dichiararne l'illegittimità. E poi il principe, come depositario della pubblica forza e rappresentante di tutto il corpo politico, non può mutare la natura della sua rappresentanza e sovranità*⁵².

Ponieważ uprzywilejowana pozycja kleru jest wyrazem łaski panującego:

[...] siccome dipendeva dall'arbitrio del principe il concederle o non concederle, e le ha concesse solamente in vista del bene generale dello stato così il principe le potrà e molte volte le dovrà ancora modificare e rivocare, o in tutto o in parte, quando gli abusi insorti, le variate circostanze de'tempi e il bene generale dello stato così richiedano. Questo importante principio merita di essere più particolarmente spiegato in tutte le sue parti.

Także inwestytura i nominacja na stanowiska kościelne przysługiwała panującemu *in cesso luogo, la nomina e l'investitura de'benefizi ecclesiastici apparterrà naturalmente al principe, come primo proprietario e rappresentante la persona del popolo*⁵³.

Wszelkie dekretały papieskie podważające te prawa, a pochodzące z okresu pontyfikatu Grzegorza IX i Bonifacego VIII *non hanno luogo fuori dello stato ecclesiastico, dove il Sommo Pontefice è principe sovrano*. Frisi wypowiadał się także przeciw kościelnemu prawu azylu i całkowitej niezależności zakonów od nadzoru władzy świeckiej oraz za prawem państwa do ograniczania liczebności kleru. Zdecydowanie występował przeciw zbyt rozbudowanej jurysdykcji władzy duchownej:

⁵⁰ Napisał między innymi: *Saggio su Galileo* (1765), *Elogio del cavaliere Isacco Newton* (1778), *Saggio sopra l'architettura gotica* (1767), *Della meccanica, parte seconda che contiene l'applicazione ai fiumi, ai torrenti e ai canali navigabili principalmente d'Italia e di Lombardia* (1783).

⁵¹ Praca ta została przesłana Kaunitzowi i, jak wynika ze źródeł, była jednym z czynników wpływających na reformy józefińskie.

⁵² P. Frisi, *Ragionamento sopra la podesta temporale de' principi e l'autorita spirituale della Chiesa* [w:] *Illuministi italiani...*, s. 322–323.

⁵³ *Ibidem*, s. 324.

[...] potrà la Chiesa giudicare i suoi ecclesiastici nelle mancanze dallo spirituale loro ministero e castigarli colle pene canoniche delle censure; ma senza un privilegio particolare del principe non potrà essa passare ai processi formali, alla carcerazione e alle altre pene afflittive: né le persone ecclesiastiche, nelle materie temporali, potranno avere altri giudici e tribunali che quelli degli altri sudditi. I principi troveranno delle ragioni per continuare al sago ordine de' vescovi il privilegio di giudicare e punire gli ecclesiastici nelle materie di esteriore polizia e disciplina, ma non ritroveranno ragione alcuna di abbandonare la podestà giudicativa e coattiva ai superiori degli ordini religiosi e molto meno ai cosiddetti inquisitori.

Stąd postulaty zniesienia inkwizycji i przekazania cenzury książek urzędowi państwowym: *la revisione de' libri, di cui si sono per tanto tempo abusati gl' inquisitori, dev' essere richiamata immediatamente al governo. La Chiesa può censurare e condannare un libro e proibire ancora di leggerlo sotto tutte le pene spirituali*⁵⁴. Nie tylko cenzura publikacji, ale także opieka nad edukacją publiczną miała się znaleźć – według Frisiego – w rękach władz państwowych, które winny zadbać o poziom nauczania, dokonując zarazem jego niezbędnej reformy⁵⁵.

Podobne poglądy wypowiadał prawnik Carlantonio Pilati, gruntownie wykształcony na uniwersytetach niemieckich. Po studiach w Lipsku i Getyndze powrócił do Trydentu, by objąć specjalnie dla niego utworzoną katedrę prawa cywilnego. W 1764 roku ukazało się w Wenecji jego pierwsze dzieło: *L' esistenza della legge naturale impugnata e sostenuta da C.A. Pilati*, trzy lata później zaś książka, która rozślawiła jego imię w całej Europie: *Di una riforma d' Italia ossia dei mezzi di riformare i più cattivi costumi e le più perniciose leggi d' Italia*. Autor z pasją atakował olbrzymią władzę w sprawach doczesnych, skłonności do gromadzenia bogactw i rozluźnienie obyczajów ówczesnego Kościoła. Celem ataku stały się bardzo niepopularne w epoce oświecenia zakony kontemplacyjne, uważane za siedliska próżniactwa i obskurantyzmu. Pilati nawoływał nie tylko do zreformowania instytucji kościelnych, lecz całego społeczeństwa włoskiego⁵⁶. Idealem pozostawały dla niego państwa protestanckie, z ich etyką pracy, ograniczonymi rozmiarami ubóstwa, niewielką liczbą żebraków i ludzi luźnych. Główną ideą książki Pilatego jest walka z przesądami, nie tylko religijnymi, lecz także społecznymi i politycznymi. Swoje wezwania autor kierował do panujących, nie pomijając papieża⁵⁷.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 327.

⁵⁵ *Si potrebbe oviare generalmente a tanti sconcerti che vi succedono con nominarvi un regio direttore che invigilasse perché non s' insegnassero massime perniciose allo stato, perché non si mutassero così spesso i maestri, né s' occupassero di tanti impieghi estranei, perché non si trascurasse tanto lo studio della geografia, della storia, della meccanica, dei diritti del principe ec. Ibidem*, s. 328.

⁵⁶ *E credo che me ne sapranno buon grado coloro i quali conoscono queste medesime cose che io accenno, e comprendono assai bene quanto sia necessario per bene e per la salute d' Italia di abbasarvi la potenza degli ecclesiastici, di scremarne il numero, di restringere le ricchezze e di regolarne i costumi. Vi fu un tempo che la bisogna non andava così. Imperciocché il clero della prima Chiesa non era arrogante, né avaro, né presuntuoso, né scandaloso ne' costumi. Egli non badava ad ammassare ricchezze, non si arrogava una superba autorità né sopra i fedeli della Chiesa, né sopra i sudditi dello Stato, non ambiva vani onori, non disputava ambiziosamente della preminenza, e non pensava a formare uno stato separato negli stati de' principi secolari. Non c' erano allora beni di chiese, ma il clero viveva frugalmente e modestamente delle limosine de' fedeli; allora non si facevano leggi ecclesiastiche, né il clero si era messo in capo di potere a' fedeli dettare alcuna legge, ma solamente certe regole col previo parere e consenso de' laici si proponevano, le quali volontariamente e di proprio moto s' impegnavano tutti di seguitare; A. Pilati, *Di una riforma...*, t. III, s. 582.*

⁵⁷ Rozdział XIII jego dzieła został zatytułowany: *Umilissima supplica del popolo romano al Sommo Pontefice per lo ristabilimento dell' agricoltura, delle arti e del commercio*.

W 1768 roku ukazało się dzieło *Riflessioni di un italiano sopra la Chiesa in generale, sopra il clero sì regolare che secolare, sopra i vescovi ed i pontefici romani e sopra i diritti ecclesiastici de' principi*. Otwierający książkę rozdział *Relazione del regno di Cumba* był powiastką filozoficzną poświęconą ograniczeniu władzy i wpływów kapłanów. Pilati odwoływał się w swym traktacie zarówno do dorobku niemieckich episkopalistów, jak i do pism twórców włoskich: Paola Sarpiego, Pietra Giannonego i Muratoriego; znał również dorobek gallikanów francuskich. Sam był zwolennikiem Kościoła traktowanego jako wolna wspólnota wiernych, bez struktur władzy i hierarchii⁵⁸. Nic dziwnego, że *Riflessioni* zainteresowały przedstawicieli inkwizycji, a Pilati musiał na pewien czas opuścić Włochy.

Zwolennikiem tradycyjnych poglądów na stosunki między państwem a Kościołem, opartych na gelazjańskim podziale dwóch niezależnych od siebie władz, był kolejny przedstawiciel kręgu *Il Caffè*, opat Alfonso Longo (1738–1804). Mnich w opactwie Chiaravalle, później w San Dionigi i kapitule w Monzy, został w 1769 roku powołany na stanowisko profesora prawa kanonicznego mediolańskiej Scuola Palatina. Swe pierwsze wystąpienie uniwersyteckie *Prolusio ab Alphonso Marchione Longo canonico theologo Basilicae Sancti Stephani iuris publici ecclesiastici in Palatinis Mediolanensibus Scholis Regio professore recitata Anno MDCCLXIX* poświęcił pochwalę terezjańskich reform kościelnych. Powołując się na *ius circa sacra* i sformułowaną przez papieża Gelazego II teorię o dwóch władzach, dowodzi uprawnień władców świeckich do regulacji stanu prawnego posiadłości kościelnych, cenzury książek i kwestii związanych z dyscypliną kleru⁵⁹. Posługując się bardzo popularnym wśród reformatorów Kościoła cytatem z Pisma Świętego o Królestwie Chrystusowym, które nie jest z tego świata, Longo zacieśnia aktywność Kościoła jedynie do spraw związanych ściśle z troską o zbawienie duszy.

Alia certe debet esse Ecclesiae administrandae ratio quae non ab hominum consensu ad terrenam felicitatem obtinendam formata, sed a Christo Domino instituta sublimius tendit, humanas res de dignatur, animarum salutem unice quaerit, non ullis humanae prudentiae machinationibus, non vi potentiaeque aut opibus innixa, sed Christi verbo secuta, eius praeceptis imbuta, eius exemplo conformata, in qua ait Vincentius Lirinensis sequendam esse „Universitatem, antiquitatem, consensionem”, et in dissensione praeferendam „novitatis profanitati antiquitas religionem”⁶⁰.

⁵⁸ *La Chiesa é una societa eguale, dove niuno é padrone e niuno é suddito [...] La Chiesa non fa uno stato separato dagli altri stati del mondo [...] Questa societa non éche un collegio nello stato civile né più né meno che gli altri collegi che in grande quantità si possono aver medesimo stato. Essendo adunque la Chiesa un puro collegio le medesime ragioni che sopra gli altri collegi dello stato.* F. Venturi, *Illuministi italiani...*, t. III, Milano–Napoli, s. 572.

⁵⁹ [...] *horum cosilio operaque regularis disciplina restitui et bona Ecclesiae sanctius coeperunt administrari. Ius regium non alienabile quo ad librorum impressionem, publicam tranquillitatem et externae disciplinae ecclesiasticae tutelam recuperatum est, et ut bona in familiis conservarentur, nec in eos possessores transire possent unde nusquam in societatem et commercium refluerent, solenni lege pristinum ius revocatum est, nonnullorum fraude, nonnullorum vero imbecillitate summo cum reipublicae detrimento negligebatur. „Nobis” ait Ambrosius „privatae successionis emolumenta recentibus legibus denegantur, et nemo conqueritur. Non enim putamus iniuriam quia dispendium non habemus”. Novit nempe Piissima Augusta et in rebus vere spiritualibus se se Ecclesiae submittere, et in caeteris ius suum tueri; quod Gelasius pontifex in Anastasio imperatore requirebat his verbis: „Nosti, fili clementissime, quod licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis [...] quantum ad ordinem disciplinae publicae, cognoscentes imperium tibi collatum, legibus tuis quoque parent religionis atistites”.* Por. *Illuministi italiani*, a cura di F. Venturi, *Illuministi italiani...*, Milano–Napoli 1965, s. 242.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 248.

Odrębnym zagadnieniem jest wpływ jansenizmu włoskiego na dzieło reformatorów związanych z osobą Wielkiego Księcia Piotra Leopolda, Giuseppe Zoli (1739–1806) i Pietra Tamburini (1737–1827). Pierwszy, profesor teologii moralnej w seminarium w Brescii, później dyrektor Collegium Germanicum-Hungaricum i profesor historii Kościoła w Pawii, autor dzieł: *Theologicarum praelectionum specimen* (1775) i *De locis theologiae moralis* (1785), należał do najbardziej zdeklarowanych zwolenników jansenizmu. Drugi, profesor filozofii i teologii w seminarium w Brescii, wykładowca teologii i filozofii na uniwersytecie w Pawii i jednocześnie prefekt Collegium Germanicum-Hungaricum, jeden z najaktywniejszych uczestników synodu w Pistoii i pierwszy z profesorów zajmujących katedrę filozofii moralnej i prawa natury, uchodził za głównego doradcę biskupa Scipione de' Ricciego. Spośród jego ponad czterdziestu prac za najbardziej reprezentatywne uchodzą: *De fontibus Sanctae theologiae* (1789); *Praelectiones de iustitia Christiana et de sacramentis* (1783–1787) oraz wydane już pośmiertnie *Praelectiones de ecclesia Christi* (1848). W swych dziełach obydwaj przywiązywali większą wagę do postulatów oczyszczenia kultu religijnego z barokowych naleciałości oraz wzmocnienia pozycji biskupów i proboszczów kosztem władzy kurii rzymskiej niż do problemu „łaski koniecznej i wystarczającej” będącego osią sporu między jansenistami francuskimi a teologami jezuickimi. Mimo to w wielu kwestiach doktrynalno-teologicznych (sakrament pokuty, eucharystia, losy dzieci, które zmarły, nie otrzymawszy chrztu) głosili własne poglądy⁶¹.

Sam fakt istnienia fenomenu określanego mianem „jansenizmu włoskiego” budzi wśród badaczy ożywione spory i polemiki. Niektórzy z historyków Kościoła podają w wątpliwość istnienie tego specyficznego zjawiska – jansenizm jest dla nich związany z historią Francji, z postaciami Janseniusza, Pascala, Quesnela czy Arnaulda. To, co działo się we Włoszech, było jedynie przejawem rygoryzmu i puryzmu moralnego pozbawionego głębszych podstaw dogmatycznych⁶². Podobne poglądy, odmawiające włoskiej odmianie jansenizmu oryginalności i większego znaczenia, prezentuje J. Roberts, jeden z autorów monumentalnej *The New Cambridge Modern History*⁶³.

Diametralnie odmienne stanowisko zajmują historycy włoscy, zdecydowani, by bronić tezy o specyficznym, charakterystycznym dla XVIII-wiecznej Italii, jansenizmie, wpływowym, choć ograniczonym do niewielkiego kręgu wykształconych wyznawców prądu religijnym, który wywarł znaczny wpływ na reformy, zwłaszcza w Lombardii i Toskanii. Punktem zwrotnym we włoskiej historiografii jansenizmu była publikacja

⁶¹ O doktrynie jansenizmu włoskiego i próbach wprowadzenia jej w życie przez synod w Pistoii por. M. Kwiecień, *Apogeum tokańskich reform kościelnych – synod w Pistoii (1786)*, artykuł złożony do druku w „Czasopiśmie Prawno-Historycznym”.

⁶² L.J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, *Historia Kościoła*, t. 4, s. 61.

⁶³ *There are times when the words 'Jansenism' and 'Jansenist' seem to be extended by some contemporary and later writers to include adherence to almost every shade of progressive opinion. Thought this only overenthusiasm for a general explanation, its excuse is the confused nature of Italian Jansenism and it is misleading. [...] It is also worth remembering that Italian Jansenism never produced a memorable book or a great reformer; it had no heroic figure of the stature of the great French leaders. Too much has been claimed for its influence.* Por. J. Roberts, *The Italian States* [w:] *The New Cambridge Modern History*, vol. VIII: *The American and French Revolution 1763–1793*, ed. A. Goodwin, Cambridge 1968, s. 392.

Ettorego Roty *Il Giansenismo in Lombardia e i prodromi del Risorgimento italiano*⁶⁴, w której autor uznał zjawisko jansenizmu za jedną z zapowiedzi *Risorgimento*⁶⁵. Jego uczeń Niccolo Rodolico zastosował metodę mistrza do opisu sytuacji w XVIII-wiecznej Toskanii⁶⁶, podkreślając znaczenie ruchu zwolenników reform dla późniejszego zjednoczenia Włoch. Prace Roty i Rodolico miały olbrzymie znaczenie badawcze dla historii XVIII-wiecznej Italii, ale połączenie zjawiska jansenizmu z korzeniami *Risorgimento* wywołało bardzo częste w historiografii zjawisko, gdy obrona pewnej tezy badawczej jest traktowana jako sprawa prestiżowa o sporym znaczeniu politycznym. Skoro jansenizm włoski stanowił poważną część dziedzictwa *Risorgimento*, nie sposób było odmawiać mu oryginalności lub tym bardziej wątpić w jego istnienie, nie podważając przy tym samodzielności i niezależności włoskich koncepcji politycznych prowadzących do zjednoczenia kraju. Następcy Roty i Rodolico: Arturo Carlo Jemolo, Ernesto Codignola czy Ettore Passerin d'Entrevès, podtrzymywali ich stanowisko badawcze, zdając sobie sprawę z pewnej specyfiki i odrębności jansenizmu włoskiego⁶⁷. Choć współczesna historiografia włoska złagodziła znacznie swoje stanowisko w tej sprawie, sprowadzając wpływ jansenizmu na *Risorgimento* do właściwych proporcji, to najwybitniejszy ze współczesnych znawców tematu Pietro Stella, autor wielotomowej monografii na temat *giansenismo italiano*, stanowiącej podsumowanie dotychczasowego stanu badań⁶⁸, konsekwentnie podtrzymuje tezę o istnieniu tego specyficznego dla XVIII-wiecznej Italii zjawiska. Mimo wielu znaków zapytania i kontrowersji wypada się zgodzić z jego stanowiskiem: przygotowania i przebieg synodu w Pistoii wskazują wyraźnie, że nie mamy do czynienia jedynie z prymitywnym antyklerykalizmem i antykurializmem, lecz z dojrzałą doktryną religijną, mającą wykształcone zaplecze teologiczne i sprecyzowane stanowisko w podstawowych kwestiach spornych. Zarówno „57 punktów”, jak i synod próbujący realizować ich postulaty, nie sprowadzały się do ograniczenia praw Kościoła i kurii rzymskiej, lecz bardzo głęboko ingerowały w sferę doktrynalną, regulując dyskutowane wówczas kwestie „łaski koniecznej”, sakramentu pokuty czy kultu świętych w duchu dzieł autorów jansenistycznych, gorąco zresztą przez synod zalecanych jako lektura dla duszpasterzy i wiernych.

⁶⁴ E. Rota, *Il giansenismo in Lombardia e i prodromi del Risorgimento italiano* [w:] *Raccolta di scritti storici in onore del prof. G. Romano*, Pavia 1907; oraz późniejsze prace: *Le Origini del Risorgimento (1700–1800)* [w:] *Storia Politica d'Italia*, dir. da A. Solmi, Milano 1938 i *Il problema italiano dal 1700 al 1815: l'idea unitaria*, Milano 1938.

⁶⁵ W będącej podsumowaniem jego prac badawczych nad historią XVIII-wiecznych Włoch części *Storia politica d'Italia* pisał E. Rota: *La dottrina giansenista favorisce lo svolgimento di un'etica che bene risponde ai bisogni nazionali*. Por. *Storia politica d'Italia. Le origini del Risorgimento (1700–1800)*, a cura di E. Rota, Milano 1938, s. 741.

⁶⁶ N. Rodolico, *Gli amici e i tempi di Scipione dei Ricci. Saggio sul giansenismo italiano*, Firenze 1920.

⁶⁷ Arturo Carlo Jemolo tak pisał o jansenizmie włoskim: *Abbiamo già detto che per avere una visione d'insieme di quel che fu il movimento in Italia bisogna accettare il vocabolo nel significato più largo e considerare tutti gli antigesuiti della teologia, della morale, delle cento questioni di data in cui si concreta la vita religiosa; ed allora Muratori appartiene al movimento, e ne è anzi la figura non certo più combattiva*. Por. A.C. Jemolo, *Il giansenismo italiano prima di Rivoluzione*, Bari 1928, s. 111.

⁶⁸ P. Stella, *Il giansenismo in Italia*, vol. I–III, Zürich 1974.

4. Poglądy Piotra Leopolda na sprawy religii i stosunki między państwem a Kościołem

Próby scharakteryzowania osobowości i poglądów Wielkiego Księcia Toskanii Piotra Leopolda stanowiły wyzwanie już dla jego współczesnych. Mirabeau Starszy nazwał go w jednym ze swoich listów *Le Salomon de notre siècle*⁶⁹, jego zalety umysłowe wychwalali Benjamin Franklin, Voltaire i minister Ludwika XVI, de Vergennes⁷⁰. Jak wyglądała edukacja przyszłego cesarza, na ile wpojone mu wówczas poglądy zaowocowały w czasie jego panowania w Wielkim Księstwie Toskanii i przeprowadzanych wówczas reformach kościelnych? Nauczycielem, który zajmował się edukacją prawniczą i polityczną młodego księcia, był Karl Anton Martini. Uczeń Rieggera, zajmujący od 1754 roku katedrę prawa natury na Uniwersytecie Wiedeńskim, w 1761 roku został preceptorem Piotra Leopolda w zakresie prawa państwowego, prawa narodów i zasad prawa natury. Poglądy Martiniego na prawo natury opierały się na dorobku jego wielkich poprzedników: Hugo Grocjusza, Samuela Pufendorfa, Christiana Thomasiusa i Christiana Wolffa. Nie ograniczał się jednak do wykładu opartego jedynie na dorobku niemieckiej myśli politycznej; starał się, by jego uczeń poznał dzieła Thomasa Hobbesa i Johna Locke'a, a z myślicieli epoki oświecenia Monteskiusza⁷¹ i Jeana Jacquesa Rousseau. Martini w swoich poglądach na politykę wewnątrzkościelną kontynuował linię wytyczoną przez A. Muratoriego, z jego wizją powrotu do zasad pierwotnego chrześcijaństwa. Adam Wandruszka wskazuje na jego eklektyzm łączący zasady „oświecenia katolickiego” z wizją powrotu do reguł antyku chrześcijańskiego i koncepcjami prawa natury opartego na kryteriach racjonalistycznych⁷². W trakcie wykładów starał się wpoić swemu uczniowi poczucie obowiązku wynikające z odpowiedzialności za losy poddanych⁷³. Powinności te wynikały z prezentowanej młodemu księciu teorii umowy społecznej, zgodnie z którą jego władza ma zapobiegać anarchii i hobbesowskiej „wojnie wszystkich przeciw wszystkim”. Stosunki między państwem a Kościołem miały być, według Martiniego, uregulowane zgodnie z zasadą, że panującemu, jako reprezentantowi interesu publicznego, muszącemu dbać o dobrobyt i powodzenie całej ludności państwa, przysługuje prawo do ograniczania liczebności kleru świeckiego i zakonnego, liczby procesji i świąt kościelnych. Panujący może interweniować nawet w sprawy wewnętrzne Kościoła, usu-

⁶⁹ W liście do Alfonso Longo; por. F. Venturi, *Illuministi italiani*, vol. III, Milano 1958, s. 217.

⁷⁰ A. Wandruszka, *Die Persönlichkeit Kaiser Leopolds II.*, „Historische Zeitschrift” 1961, Bd. 192, s. 295.

⁷¹ Jeden z najbardziej znanych portretów Piotra Leopolda i Józefa II, namalowany podczas podróży cesarskiej do Rzymu w 1769 roku przez Pompeo Batoniego, przedstawia braci stojących przy stole, na którym leży dzieło *O duchu praw* Monteskiusza.

⁷² A. Wandruszka, *Leopold II. Erzherzog von Österreich, Grossherzog von Toscana, König von Ungarn und Böhmen, Römischer Kaiser*, Bd. I, München–Wien 1964, s. 91.

⁷³ Pisał on: *Ich glaube, daß der Souverän, selbst der erbliche, nur der Delegierte des Volkes ist, für das er bestellt ist und daß er diesem alle seine Sorgen, mühen und Nachtwachen widmen soll; daß jedes Land ein Grundgesetz oder einen Vertrag zwischen dem Volk und dem Souverän haben soll, welches die Autorität und die Macht des letzteren beschränkt; daß wenn der Souverän dieses Gesetz nicht hält, er tatsächlich auf seine Stellung verzichtet, welche ihm nur unter dieser Bedienung verliehen wurde, und daß man nicht mehr verpflichtet ist, ihm zu gehorchen; daß die ausübende Gewalt dem Souverän, die gesetzgebende aber dem Volk und seinen Vertretern zusteht und daß dieses bei jedem Thronwechsel neue Bedingungen stellen kann.* A. Wandruszka, *Leopold II. ...*, Bd. I, s. 92.

wając, jego zdaniem, groźne dla spokoju i bezpieczeństwa kraju nadużycia w zakresie kultu czy dyscypliny kościelnej. Zarówno późniejsza działalność Piotra Leopolda, jak i jego spuścizna literacka dowodzą, że nauki Martiniego pozostawiły trwałe ślady w umyśle Wielkiego Księcia⁷⁴. Już kilka lat po rozpoczęciu samodzielnych rządów w Wielkim Księstwie Toskanii wspominał swojego nauczyciela: *é [...] uomo bravo nelle materie legali di cui é Professore all'Università, bravissimo nelle materie ecclesiastiche attivo, ardito e punto portato per le massime Romane*⁷⁵. O ile stosunkowo łatwo możemy odtworzyć poglądy Piotra Leopolda dotyczące ustroju i zorganizowania państwa, o tyle spore trudności sprawia odtworzenie światopoglądu religijnego księcia. Bardzo surowo ocenia go F. Hirsch, pisząc o obojętności religijnej połączonej z „libertynizmem obyczajowym na wzór ostatnich Medyceuszów”. Współcześni historycy są zdecydowanie bardziej powściągliwi w wypowiedaniu tak zdecydowanych opinii, podobnie jak w wypadku jego cesarskiego brata, Piotra Leopolda przyjęło się uważać za reprezentanta nowego modelu religijności, bardziej kontemplacyjnej niż ostentacyjnie demonstrowana barokowa pobożność cesarzowej Marii Teresy. Już w dzieciństwie zetknął się on z dominującymi w otoczeniu jego ojca Franciszka Stefana prądami jansenistycznymi⁷⁶, reprezentowanymi między innymi przez Van Swietena i Ignaza Müllera, których poglądy wywarły silny wpływ na jego światopogląd religijny. Do ulubionych dzieł religijnych Piotra Leopolda poza książką Tomasza à Kempis *O naśladowaniu Chrystusa* należały prace przedstawicieli francuskiego jansenizmu, między innymi praca *Année spirituelle* kardynała Louisa Antoine'a de Noaillesa, jednego z sympatyków Quesnela i zdecydowanego przeciwnika bulli *Unigenitus*. Piotr Leopold wielokrotnie podnosił zalety tej książki i polecał ją do czytania osobom najbliższym⁷⁷. W *Notes sur l'éducation publique* wymieniał, oprócz Noaillesa, książki Pierre'a Nicole'a, François-Philippa Mésenguy, opata Clauada Fleury'ego czy katechizm Bossueta⁷⁸. Obecność tych lektur wśród ulubionych książek młodego Wielkiego Księcia uzasadniałaby wypowiedany często przez historyków pogląd o „filojansenizmie” (*filogiansenismo*) Piotra Leopolda⁷⁹. Wydaje się

⁷⁴ Poglądy charakterystyczne dla przedstawicieli filozofii prawa natury wyraża on w przytaczanym przez A. Wandruszkę fragmencie *Notes sur l'éducation publique: Die Moral ist die für das Leben wichtigste Wissenschaft. Die Regeln des Verhaltens haben ihren Ursprung in der unverbildeten Vernunft und in dem Naturrecht, das uns eingeboren, allen Nationen und allen Völkern gemeinsam und älter als geschriebenen und geoffebarten Gesetze und das die Moral im eigentlichen Sinne ist. Das geoffenbarte und geschriebene göttliche Gesetz und die menschlichen Gesetze bilden das positive göttliche Recht, das Völkerrecht und das bürgerliche Recht. Die Moral in Bezug auf die Pflichten läßt sich unterscheiden in das Naturrecht oder die Moral der Menschen, jenes der Gesetzgeber oder das politische Recht, die Moral der Staaten oder das Völkerrecht, die Moral des Bürgers oder das positive Recht, jene des Philosophen, die keinen anderen gegenstand hat als uns selbst*. Por. A. Wandruszka, *Leopold II. ...*, Bd. I, s. 93–94.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 409.

⁷⁶ Por. A. Wandruszka, *Die Religiosität Franz Stephans von Lothringen*, „Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs” 1959, Bd. 12.

⁷⁷ Na przykład swoim synom Franciszkowi i Ferdynandowi, córce Marii Teresie, której napisze w instrukcji zredagowanej z okazji jej ślubu z elektorem saskim (1787): *Fréquentés les Sacremens et instruisés et nourrisés votre Esprit, par des lectures spirituelles, cortés, mais journalières, méditées du Nouveau Testament, Année Spirituelle et l'Imitation de Jesus Christ par Thomas à Kempis, qui seront les livres qui vous conviedront le mieux, mais ayés toujours devant les Yeux la présence de Dieu*. A. Wandruszka, *Leopold II. ...*, Bd. II, München–Wien 1969, s. 390.

⁷⁸ A. Wandruszka, *Leopold II. ...*, Bd. I, s. 15.

⁷⁹ Tak określa stanowisko Wielkiego Księcia w swych licznych pracach Ettore Passerin d'Entrèves.

on zdecydowanie sensowniejszy niż stanowisko części historyków widzących w księciu konsekwentnego jansenistę, Piotr Leopold był zwolennikiem rygorystyki moralnego, poprawienia dyscypliny i obyczajów kleru, uproszczenia i przybliżenia wiernym kultu przez eliminację barokowych naleciałości oraz wzmocnienia pozycji lokalnych biskupów kosztem usunięcia wpływów kurii rzymskiej. W wielu kwestiach nie akceptował radykalnych propozycji formułowanych przez jansenistów; tak było w sprawie skazania dzieci zmarłych bez chrztu na wieczyste potępienie⁸⁰. Sam Piotr Leopold odżegnywał się zresztą od jansenizmu w jednym ze swoich listów do swej siostry Marii Krystyny z 25 stycznia 1790 roku⁸¹. Jego *sana dottrina* nie miała zbyt głębokiego uzasadnienia teologicznego. Franco Valsecchi słusznie zauważa, że obce mu były teoretyczne spory teologów⁸². Nie oznacza to, by Wielki Książę nie miał świadomości, że w jego otoczeniu, wśród twórców polityki kościelnej, znajdują się zdeklarowani janseniści, z biskupem Prato i Pistoia na czele. Uznał ich jednak za oddanych i wiernych sojuszników w walce z dominacją kurii rzymskiej⁸³, wspierających plany reform kościelnych, zdecydowanych zwolenników wzmocnienia dyscypliny kleru i uproszczenia kultu. Sam głęboko religijny, prawdopodobnie sądził, tak jak wielu ludzi oświecenia, że od wierności ortodoksji i poprawności teologicznej ważniejsze jest realizowanie cnót chrześcijańskich w praktyce, a w dziedzinie moralności, życie zgodne z nakazami Ewangelii. Stąd brała się jego sympatia dla żarliwych jansenistów, rygorystycznie podchodzących do nakazów moralnych, pragnących odnowy moralnej kleru, oczyszczenia kultu wprowadzenia *sana dottrina* oraz uniezależnienia się od absolutnej władzy kurii rzymskiej.

⁸⁰ A.C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia...*, s. 354.

⁸¹ Przytaczany przez A. Wandruszkę list Leopolda II do Marii Krystyny z 25 stycznia 1790 r. Wolf, *Leopold II. und Marie Christine*, s. 80–87. [...] *Man sagt, daß ich die Jansenisten unterstütze, die Synode von Pistoia und den dortigen Bischof, und daß ich einen Residenten der Kirche von Utrecht in Florenz habe. Alles das ist völlig falsch. Man weiß hier nicht, was ein Jansenist ist, noch worum es sich bei diesen Dingen handelt. Der öffentliche Unterricht, die Seminar-Schulen sind frei in den Händen der Bischöfe, ohne daß sich die Regierung hineinmisch; man schmäht hier als Jansenisten die strengeren Bischöfe und die, die ihren Priestern den Besuch der Theater, bälle, usw. verboten haben. Niemals mischt sich die Regierung in die Angelegenheiten der Kirchendisziplin, außer durch die Bischöfe und indem sie unterstützt. [...] Der jansenistische Resident hat niemals existiert und ware nicht geduldet worden. Das ist eine offenbare Absurdität. Man wirft mir vor, daß ich ein Gesetz über die Begräbnisse gemacht hätte und eines über die Reliquien. Das erstere hat den Zweck, zu verhindern, daß man die Toten unbedeckt in die Kirchen tragt und dort aufbart und zu erreichen, daß man sie einige Stunden vor der Beerdigung noch über der Erde läßt und sie dann außerhalb der Städte auf Friedhöfen bestatten. Daran gibt es nichts auszusetzen; alles andere ist falsch! Über die Reliquien ist alles falsch. Niemals hat es darüber einen Befehl oder ein Reglement gegeben, kein Edikt, nichts! [...] Was die politische Inquisition betrifft, die man mir zuschreibt, so können alle Leute, die Einwohner wie die Fremden, die hier gewesen sind, bezeugen, daß sie nirgendwo eine größere burgerliche Freiheit genossen haben als in der Toskana; das ware völlig gegen meinen Charakter. Mein Glaubensbekenntnis ist, daß ich die katholische, apostolische und römische Religion aufrechterhalten, in ihr leben und sterben will; daß ich Personen keineswegs verfolgen, aber auch nicht befördern und auszeichnen will, die keine Religion haben oder das vorgeben, daß ich die Bischöfe unterstützen will, denen die Aufsicht über die disziplinären Angelegenheiten der Kirche zusteht.*

⁸² Por. także A. Wandruszka, *Leopold II. ...*, Bd. II, s. 19.

⁸³ Wrogość Piotra Leopolda wobec kurii rzymskiej była bardziej radykalna niż jego cesarskiego brata Józefa II. Por. A. Wandruszka, *Die Persönlichkeit Kaiser Leopolds II.*, „Historische Zeitschrift” 1961, Bd. 192, s. 315–316.

5. Podsumowanie

Toskańskie reformy stosunków między państwem a Kościołem stanowiły jeden z epizodów burzliwych relacji tych dwóch potęg w XVIII stuleciu. Wysiłki zmierzające do ograniczenia swobód i przywilejów Kościoła miały miejsce w większości ówczesnych państw europejskich, w czym można by się dopatrywać próby dokończenia dzieła rozpoczętego przez reformację, a powstrzymanego przez sobór trydencki i reformę chrześcijaństwa w XVII wieku. Nie ulega także wątpliwości, że na ocenie tych działań zaważyły epizody związane z reformami kościelnymi rewolucji francuskiej, i to w najbardziej skrajnej, osobliwej, ale chyba nie do końca reprezentatywnej dla większości polityków rewolucyjnej formie. Teofilantropia, reforma kalendarza i związany z nią kult dekadowy, kult Istoty Najwyższej to zjawiska spektakularne i zapadające w pamięć, ale przez swą radykalną antyreligijność, czy precyzyjniej antychrześcijańskość niemieszczące się w głównym nurcie poglądów na stosunki między państwem i Kościołem głoszonych przez polityków rewolucyjnych. Spoglądanie na reformy kościelne XVIII wieku przez pryzmat wydarzeń zachodzących w rewolucyjnej Francji prowadziło często do osobliwego monokauzalizmu w diagnozowaniu ich korzeni doktrynalnych. Posługując się uniwersalnym pojęciem oświeceniowych tendencji i prądów laicyzacyjnych, zapominało o bardzo silnie zakorzenionych prawach dynastycznych do ingerowania w stosunki kościelne, prawach niekiedy trudnych do wyobrażenia w naszych, tak przecież zlaicyzowanych czasach (prawo nominowania biskupów i dostojników kościelnych, prawo ingerowania władców w kwestie ściśle teologiczne, jeśli powodowały one zagrożenie dla spokoju i bezpieczeństwa publicznego itp.), pomijano też bardzo wyraźne inspiracje, niekiedy wewnątrzkościelne, reform (jansenizm z jego partykularnymi odłamami, „oświecenie katolickie”, prądy febronianские i episkopalistyczne). Wydaje się, że zagadnienie korzeni doktrynalnych reform (nie tylko toskańskich) jest zdecydowanie bardziej skomplikowane; łączą się w nim kwestie tradycji dynastycznych i zagadnienie suwerenności monarchy, inspiracje religijne (jansenizm) oraz poglądy samych ludzi Kościoła („oświecenie katolickie”, febronianizm, episkopalizm, w państwach protestanckich erastianizm) z prądami nowożytnej myśli ekonomicznej (populacjonizm jako jedna ze szkół merkantylnizmu, fizjokratyzm). Przykład toskański może być tego znakomitym dowodem.

The Doctrinal Roots of the Church's Reforms in Tuscany under the Rule of Grand Duke Peter Leopold (1765–1790)

Summary

Under the rule of Grand Duke of Tuscany Peter Leopold there were undertaken in this Duchy some reforms of relationships between the State and the Church. The reforms reached their climax an occasion of the Synod of Pistoia. It has been for a long time now that the historians had a concern in them. What makes up a particularly interesting but simultaneously controversial problem are the doctrinal roots of the discussed reforms. What is in dispute is the question of Italian Jansenism. The Italian historians usually emphasize that such Jansenism existed, this opinion being challenged or even rejected by some English and French historians. The latter argue that Jansenism, as fully developed theological doctrine, was detectable only in France. Likewise, these historians claim that in case of the reception of Jansenism we in fact deal only with the shallow and primitive substitution of the views articulated by the bishop of Ypres. The article tries to demonstrate that it is not possible to speak of only one intellectual tendency that decidedly affected the shape and the course of the discussed reforms. It was sometimes fairly incidental and not perfectly coherent mélange of various political, legal, theological and economic tendencies, not infrequently distant one from another, that made up the intellectual basis of the work that was focused on the change of the Church relationships in the Grand Duchy of Tuscany.