

JAN KRACIK

SEKULARYZACJA POJMOWANIA HISTORII KOŚCIOŁA W DOBIE OŚWIECENIA

Gdyby poważniejsza monografia z zakresu historii Kościoła odwołała się nie do rozlicznych a przyziemnych powiązań, jedno wprost do Opatrzności Boskiej, nie ujrzałaby dziś światła dziennego w najpobożniejszym nawet wydawnictwie. A przecież to, co stopniowo weszło w obieg niepodejrzanej o brak ortodoksji myśli naukowej w egzegezie biblijnej, ekumenizmie, ukazywaniu przeszłości — powstawało często poza Kościołem lub wbrew niemu.

Pojęcie sekularyzacji należy wpięrow obrać z emocji, by nie budziło zarówno obaw jak entuzjazmu i nie oznaczało, jak się to jeszcze zdarza w kręgach kościelnych czy areligijnych, ani degeneracji, katastrofy czy śmierci religii, ani wypełnienia chrześcijaństwa czy wyzwolenia z mitów i resztek zabobonu. Dzisiaj nie utożsamia się już sekularyzacji z laicyzacją, zaniem potrzeb i zachowań religijnych, z drogą do utraty wiary, lecz pojmuje się ją jako proces usamodzielniania i specjalizacji struktur społecznych. Utrata wpływów politycznych, wyłączenie z majątku, rozdział Kościoła od państwa i wiele innych, zmiennych przejawów sekularyzacji, traktowane było wpięrow jako uszczerbek czy zagrożenie religii, które z czasem okazywało się jej nową szansą. Wskutek tak pojętej sekularyzacji Kościół stopniowo przestawał pełnić swoje stare role wyęcycielskie, a więc polityczne, administracyjne, kulturowe, a skupił się na swych funkcjach naczelnych.¹

Proces ten nie obył się bez napięć. Nie inaczej było z emancypowaniem się nauki spod dominacji teologii. Wspólny dziś dla pełnowartościowej historiografii świeckiej czy kościelnej

¹ M. Radwan, *Rodowód sekularyzacji*, „Chrześcijanin w Świecie. Zeszyty ODiSS”, r. 8: 1976, z. 10, s. 30—32; zob. teksty P. Bergeera, F. Crespiego w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, opr. F. Adamski, Kraków 1984, s. 374—403.

krytycyzm badawczy, dostrzeganie bogactwa związków przy czynowych i różnorodności uwarunkowań, ideał obiektywizmu, odżegnanie się od panegiryczno-apologetycznych założeń — odezwały się wyraźniej dopiero w epoce Oświecenia. Nowe poj mowanie dziejów pojawiało się w bogatym orszaku idei, z jakich się wywodziło. Była tam afirmacja autonomii ludzkiego umysłu, nie chcącego już przyjmować czegokolwiek na wiarę, domagającego się uzasadnień i niechętnego dalszemu bezkrytycznemu podporządkowywaniu się autorytetom. Poszanowaniu dla faktów towarzyszył dociekliwy sceptycyzm, a nieskrępowana myśl badawcza zabierała się do zgłębiania natury, człowieka i spraw międzyludzkich.² Przeciwstawiano się totalnemu panowaniu religii nad życiem ludzkim i dążono do wyjaśniania świata przyczynami tkwiącymi w nim samym. Osądem dziejów miała się zająć nie teologia, lecz historia. Dzieje bowiem człowieka przestawano tłumaczyć w kategoriach teologicznych (skutki grzechu pierworodnego, cuda, Opatrzność), widząc w nich tylko zawiłą grę sił ludzkich.³ Między owym „tylko” a „także” można wykreślić spory odcinek granicy między Oświeceniem niechrześcijańskim a katolickim.

Za ostatnią poważniejszą próbę interpretacji dziejów ludzkości jako części składowej boskiego planu zbawienia uważać można *Discours sur l'histoire universelle* (Paris 1681) Bossueta.⁴ Tym, który usiłował przezwyciężyć pojmowanie historii chrześcijaństwa jako historii Kościoła, jego nauki, soborów i sporów, był pietysta Gottfried Arnold. Nawiązując do nienowej tezy, według której pokonstantyński Kościół zaczął w miarę upodobniania się do państwa upadać rozwijając swą administrację, doktryny i obrzędy, napisał *Unpartheyische Kirchen und Ketzerhistorie* (1—4 t., Frankfurt am Main 1699—1700). Przeciwstawił tam pobożność Kościołowi, religię prawu, a przeżyłycie dogmatowi. Autor ukazywał nawet heretyków, zwalczających Kościół oficjalny, jako autentycznych chrześcijan. Uznawał bowiem, że do prawdziwego Kościoła należą ci, którzy odzna-

² E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1977, s. 176, 181; tenże, *Europa Oświeconych*, w: *Dziesięć wieków Europy. Studia z dziejów kontynentu*, red. J. Żarnowski, Warszawa 1983, s. 118—190.

³ M. Zywczyński, *Kościół i Rewolucja Francuska*, Warszawa 1951, s. 10—14.

⁴ J. Serczyk, *Nowożytna historiografia europejska. Przegląd najważniejszych kierunków i autorów*, cz. 1, Toruń 1975, s. 50.

czają się rzeczywistą religijnością. Oddziałął m.in. na Diltheya, Lessinga, Goethego, Mosheima.⁵

Pozostałości tradycyjnego providencjalizmu, a jednocześnie sprzeciw wobec teologicznego pojmowania dziejów daje się zauważyć u Giambattisty Vico. Ten polihistor z Neapolu, uważany za twórcę nowożytnej filozofii historii (zapoznany po śmierci, oddziałał dopiero w okresie Romantyzmu, odkryty przez Micheleta), w dziele *Principi di una Scienza Nuova* (Napoli 1725) uznaje Boga za główną przyczynę wszystkiego, a religię za pierwszą siłę kulturotwórczą, z tym, że bieg dziejów odbywa się wedle danych raz na zawsze obiektywnych prawidłowości.⁶ Prawidłowości owych szukał konsekwentnie Johann Lorenz Mosheim, nazwany przez Baura ojcem nowożytnej historiografii kościelnej. Napisał *Institutiones historiae ecclesiasticae* (Helmstedt 1755), pracował w oparciu o obszernie materiały źródłowe. Porzucił konfesyjno-apologetyczne założenia, szukając obiektywizmu w odkrywaniu zależności przyczynowych i bezstronnym badaniu.⁷

To był już duch wczesnego Oświecenia. Nie wszystkie elementy były tu nowe. Z tendencyjnym stosunkiem do źródeł, typowym dla Centurii czy Baroniusza, zrywali już mauryńi, a zwłaszcza bollandyści, kiedy przechodzili od zewnętrznej do wewnętrznej krytyki źródeł i doskonalili naukowy warsztat. Poprzestawali jednak na erudycyjnych badaniach i sumiennym edytorstwie, nie zdobywając się na syntezę.⁸ W ogóle wiek XVIII na Zachodzie był w historiografii wiekiem erudycji. Zebrano ogrom faktów w monumentalnych wydawnictwach źródłowych i w przyczynkarskich publikacjach, uczyniono wiele w zakresie nauk pomocniczych. Jeden z myślicieli epoki, Bernard de Fontenelle, apelował nawet do tych historyków kolekcjonujących detale, by poszukiwali prawidłowości

⁵ R. Gustaw, *Rozwój pojęcia historii Kościoła od I do XVIII wieku*, Poznań 1965, s. 81—84; S. Napiórkowski, *Arnold Gottfried*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, kol. 943.

⁶ J. Serczyk, dz. cyt., s. 58—60; A. F. Grabski, *Myśl historyczna polskiego Oświecenia*, Warszawa 1976, s. 60.

⁷ M. Schmidt, *Kirchengeschichtsschreibung*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd 3, hrsg. K. Golling, Tübingen 1959, kol. 1429; tenże, *Mosheim Johann Lorenz*, tamże, Bd 4, kol. 1157.

⁸ Już samo wydawanie *Acta sanctorum*, gdzie obalono sporo fałszywych mniemań narosłych wokół kultu świętych, przysporzyło Papebrochowi kłopotów z inkwizycją. M. Daniluk, *Bollandyści*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, kol. 767.

procesu dziejowego, a nie gubili się w przepastnym morzu szczegółów.

Żądanie takie zostało spełnione przez część oświeconych, którzy skorzystawszy z dorobku erudyków zdobyli się na liczne syntezy, niekiedy dosyć powierzchowne i aprioryczne, bez dokładniejszego zgłębiania specyfiki epoki. Model krytycznej nauki historycznej, nieufnej wobec ujęć zastanych, opierano bowiem chętnie na wzorze branym z nauk przyrodniczych, domagając się ścisłego dokumentowania zdań wypowiedzianych przez historyka.⁹ Zaczynano badać już nie tylko autentyczność, ale i wiarygodność źródeł. Takie wymaganie metodologiczne postawił wyraźnie Wolter, który odchodząc od historii zajmującej się tylko panującymi i opisem wydarzeń, zajął się w swej *Rozprawie o zwyczajach i duchu narodów* dziejami obyczajów, praw oraz wierzeń i to nie tylko świata chrześcijańskiego, lecz i obszarów blisko- i dalekowschodnich. Zarzucał bowiem Bossuetowi eksponowanie z racji religijnych historii Żydów, a pomijanie innych, bardziej cywilizowanych ludów. Mimo braków materiałowych esej ten, ujmujący historię powszechną jako dzieje kultury uniwersalnej, stał się jej pierwszą syntezą, traktującą równorzędnie historię polityczną, gospodarczą i duchową. Dzieje ludzkości zostały potraktowane jako rezultat zderzenia idei i kultur. Stanowiło to odrzucenie teologicznej i providencjalnej interpretacji owych dziejów, obowiązującej w europejskiej historiografii niepodzielnie od Orozjusza (IV/V w.) do Bossueta.¹⁰

Wielu zresztą wybitnych myślicieli Oświecenia uważało niemal za obowiązek wdawać się przy każdej okazji w polemikę z historiozofią typu bossuetowskiego oraz teologicznym poglądem na świat, i to nieraz ze szkodą dla swych historycznych dociekań. Własnym balastem epoki była bowiem niekiedy dość w gruncie rzeczy wsteczna idea postępu. Jej wyznawcy żyli w niezbyt skromnym przekonaniu, że współczesność stoi najwyżej pod względem rozwoju umiejętności i dodatnich cech człowieka, a im dalej w przeszłość, tym więcej mroku, zabobonu, nieszczęść i zbrodni. Ta monolinearna, optymistyczna koncepcja dziejów stanowiła paradygmat, który sprzyjał ahistorycznemu traktowaniu przeszłości. Niewiele było zrozumienia

⁹ A. F. Grafski, dz. cyt., s. 61, 70; F. Valjavec, *Geschichte der abendländnischen Aufklärung*, Wien 1961, s. 293.

¹⁰ J. Serczyk, dz. cyt., s. 68; M. H. Serejski, *Wolteriańska koncepcja historii kultury*, w: *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1972, s. 286—289.

dla odmienności epok minionych, chętnie ocenianych przy pomocy obcych dla nich kryteriów. Niektórym, jak Wolter, było już stąd blisko do zgoła fanatycznego zwalczania i piętnowania ówczesnej czy dawnej nietolerancji. Po drugiej stronie naturalną koleją rzeczy zwierano szeregi demonizując przeciwnika, który atakując również nie stronił od wulgaryzacji tego, co zwalczał.¹¹

Inni szukali nowych powiązań kauzalnych. Monteskiusz pisząc *O duchu praw* w 1748 r. zastanawiał się m. in., dlaczego dzieje przybrały określony bieg. Zmienne formy państwa kojarzył z zależnością od klimatu i warunków geograficznych (nie przypisywał im jednak tak decydującej roli jak Kołłątaj). Chciał bowiem wykryć i wytłumaczyć prawa rozwojowe rządzące procesem historycznym zamiast Opatrzności czy przypadku. Twierdząc np., że zróżnicowana rzeźba geograficzna Europy predestynowała ten kontynent do wolności, a równiny Azji sprzyjały despotyzmowi, dostrzegał przecież i zmienność obyczaju oraz norm życia społecznego, kreując jako pierwszy pogląd o relatywizmie kultury. Wykraczało to już poza racjonalistyczne ujęcia oświeceniowe, gdzie tak chętnie wierzone — był to wszak także rodzaj wiary — w istnienie idealnego modelu społeczeństwa, który można wydedukować z przesłanek teoretycznych.

Z angielskich historyków wymienić należy Edwarda Gibbona. Rozdział XV i XVI jego słynnego *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego* (1776—88) dotyczy chrześcijaństwa. Potraktował je jak każdą inną instytucję społeczną, nie interesował go aparat teologiczny nowej religii, jej wyższość czy niższość wobec poprzedniczek, lecz wpływ, jaki wywarła na upadek Cesarstwa.¹² Tak oto pojawiło się pisane śmiało i z talentem kolejne dzieło ujmujące wybiórczo niektóre tylko, a dotąd nie dostrzegane aspekty dziejów Kościoła. Sekularyzacyjnie traktowaną historię Kościoła uprawiał też uczeń Mosheima i jego kontynuator, ewangelik Johann Matthias Schröckh (*Historia religionis Ecclesiae christianae*, Berlin 1777), a wcześniej Johann Georg Walch (*Historische und theologische Einleitung in*

¹¹ O. Köhler, *Kleine Glaubensgeschichte. Christsein im Wandel der Zeit*, Freiburg i.Br 1982, s. 364—365; A. F. Grabski, dz. cyt., s. 67; J. Serczyk, dz. cyt., s. 63; por. I. Stasiewicz, *Poglądy na naukę w Polsce okresu Oświecenia na tle ogólnoeuropejskim*, Wrocław 1967, s. 55—57, 74.

¹² J. Serczyk, dz. cyt. s. 70, 80—83; A. Wierzbicki, *Wschód—Zachód w koncepcjach dziejów Polski. Z dziejów polskiej myśli historycznej w dobie porozbiorowej*, Warszawa 1984, s. 41, 46.

die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutheranischen Kirche, 1—5 t., Jena 1733—36).

Oświeceniowa myśl historyczna dokonywała istotnego przełomu sekularyzacyjnego nie tyle poprzez sięganie do źródeł, ile dzięki nowemu rozumieniu procesu historycznego. To już nie miała być rzeczywistość zdeterminowana z góry przez czynnik providencjalny. Przekonanie o Opatrzności, jako sile niezależnej od ludzi, kierującej ich przeznaczeniem, zderzało się z nowym poglądem na człowieka, istotę aktywną, wpływającą na bieg wydarzeń swą wolą, świadomością, działaniem. Teocentryczne ujmowanie historii traciło na popularności wobec sukcesów nauk ścisłych, których metody chciano naśladować w badaniu przeszłości. Rozwój wiedzy o dawnych kulturach orientalnych wyzwalał historiografię od europocentryzmu, uzasadniał konieczność rozbudowania etnografii czy religioznawstwa, ale i zmuszał do rewidowania tablic synchronistycznych, pochodzących jeszcze od Euzebiusza z Cezarei. Uzgadnianie nowych ustaleń chronologii starożytnej ze starotestamentową, podobnie jak idei ewolucji z biblijną kosmogonią, jeszcze długo miało absorbować uczonych, którzy nie chcieli podważać autorytetu literalnie branego Pięcioksięgu.¹³

Sekularyzowane interpretacje kościelnej przeszłości wyprzedziły na tyle rozwój nauk teologicznych, że te długo jeszcze nie były w stanie skorzystać z owych wyników, by wyraźniej określić własne kompetencje oraz wyłącznie religijny, a nie inny charakter tekstów biblijnych. Asymiliację taką utrudniał nie tylko heterodoksyjny często kontekst nowych idei. Traktowano je z reguły podejrzliwie, gdyż i w XVIII w. mocne było trwające od późnego średniowiecza przekonanie, „że Kościół katolicki decyduje o ustroju społecznym, o prawdzie nauk przyrodniczych i o sposobach prowadzenia ekonomii. Stanowiska podobne wyrządzały Kościołowi niepowetowane straty. Tylko bowiem pozornie wynosiło [to] wartość religii i chrześcijańskiego życia, faktycznie zaś odbierało światu doczesnemu jego godność, pozbawiało go nadanej mu przez Stwórcę autonomii wobec Kościoła, a religię czyniło hamulcem postępu, rozwoju nauk, dojrzewania świata”¹⁴. Spóźniona sekularyzacja miała się okazać o wiele bardziej pożyteczna dla wiary, niż dawna

¹³ P. Hazard, *La crise de la conscience européenne 1670—1715*, Paris 1961, s. 35—41, A. F. Grabski, dz. cyt., s. 68; I. Stasiewicz, dz. cyt., s. 75—77.

¹⁴ C. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 291.

wszechsakralizacja, gdzie Kościół usiłując być nadrzędną strukturą tego świata, upodabniał się doń coraz bardziej.

Historiografia polskiego Oświecenia na ogół nie stawiała sobie za cel stworzenia programowo antyprowidencjalnej filozofii dziejów. Reprezentowała zwykle tendencje bardziej umiarkowane. Dawano im wyraz nawołując do kierowania się rozumem, szukania w dziejach naturalnych przyczyn, odrzucania wpływu planet, komet, cudów na bieg wydarzeń. Tradycji biblijnej i samej wiary w Opatrzność nie kwestionowano, mimo że wykluczano ją z nauki historycznej lub też twierdzono, że działa ona za pomocą środków przyrodzonych. Polscy myśliciele z reguły nie szli dalej niż do odgraniczenia sfery nauki i religii, skupiając uwagę na tej pierwszej. Radykalny Kołłątaj nie negował istnienia Opatrzności i jej oddziaływania na dzieje ludzkie, ale eliminował ją z ich interpretowania, sprowadzając do przyczyny pierwszej. Podobne pojęcie Opatrzności pojawia się u pisarzy i działaczy Komisji Edukacji Narodowej, ale odgrywa i tu swoją rolę: w przyrodzie i w świecie ludzkim uzasadnia prawidłowości określane mianem „porządku moralnego”¹⁵.

Podważanie natomiast zasad historiografii sarmackiej zaczęło się już we wczesnym okresie polskiego Oświecenia lat 1730—64, gdy wśród propagatorów nowych prądów nie przeważali jeszcze deści, lecz ludzie autentycznie religijni. W latach stanisławowskich reinterpretacja przeszłości narodowej stała się ważnym narzędziem przeobrażania świadomości społecznej. Na łamach „Monitora Warszawskiego” dzieje Polski poddano rewizji, nie oszczędzając rodzimych legend i zmyśleń kronikarzy. Korzystając z wolteriańskich schematów krytyki historycznej, rozprawiono się z ojczytymi wzorcami, a pragnąc stworzyć nowe, mitologizowano średniowiecze, oceniając je jako epokę okrucieństw, tyranii i fanatyzmu. Na tak uszykowanym mrocznym tle tym jaśniej rysował się proklamowany postęp rozumu i błyszczały zapowiedzi światła. Wychowanie społeczeństwa według nowego modelu nie mogło się obejść bez duchowieństwa. W porozumieniu z papieżem Benedyktem XIV teatyni, pijarzy i jezuiti zreformowali oświatę w swych szkołach, a część biskupów i księży zabrała się do tępienia bujnie kwitnących przesądów.¹⁶ Publicyści i światlejsi kaznodzieje pracu-

¹⁵ M. H. Serejski, *Zarys historii historiografii polskiej*, t. 1, Łódź 1954, s. 27; A. F. Grabski, dz. cyt., s. 67—69.

¹⁶ J. A. Gierowski, *Kościół katolicki wobec wczesnego Oświecenia w Polsce*, „Roczniki Humanistyczne” t. 25: 1977, z. 2 s. 23—27; M.

jąc usilnie, by sarmacki marazm duchowy ogarniający i życie religijne, stał się rychło bezpowrotną przeszłością, tworzyli klimat sprzyjający także przewartościowaniu jej ocen i postępowi sekularyzacji.

Historia Kościoła w „oświeconej” postaci została wprowadzona w katolickich uniwersytetach, najpierw austriackich, według planu studiów van Swieten z 1752 r. Instrukcja Rautenstraucha z 1775 r. wyznaczała nauczaniu tego przedmiotu cele pragmatyczne, m.in. wykreślenie słusznych granic kompetencji władzy duchownej i świeckiej. Wzory austriackie przyjęto na uniwersytetach niemieckich w Ingolstadt, Heidelbergu, Moguncji i Bonn. Przygotowane dla nich podręczniki władze rządowe zaprowadzały potem na wydziałach teologicznych i w seminariach tak Galicji jak i Królestwa Polskiego. Państwo-wo-kościelnym programom Józefa II miał służyć zatwierdzony przezeń protestancki podręcznik Schröckha, zastąpiony po 1788 r., wskutek sprzeciwu arcybiskupa wiedeńskiego Migazziego, pracą Matthiasa Dannenmayera *Institutiones historiae Ecclesiasticae* (1—2 t., Wien 1783—1788). Książka uzyskała I nagrodę w konkursie na oficjalny podręcznik historii Kościoła (była nim do 1834 r.) dla uczelni teologicznych i pomimo zastrzeżonego krytycyzmu wobec papieżstwa, odznaczała się wszechstronnością ujęcia.¹⁷

O przyjmowaniu się nowego spojrzenia na przeszłość Kościoła decydowały jednak przede wszystkim dokonujące się w nim przemiany, nie zaś jaskółki myślowe paru przedwcześnie urodzonych historyków. Wrócono do nich wtedy, gdy burzliwy proces sekularyzacji został w Kościele rozpoznany nie tylko jako zagrożenie. Vaticanum II podejmując wiele problemów, które usiłował rozwiązać reformistyczny katolicyzm oświecony XVIII w., ułatwiło bardziej wyważoną ocenę posunięć Józefa II czy febronianańskiego episkopalizmu. Starania bi-

Klimowicz, *Człowiek polskiego Oświecenia wobec historii*, w: *Studia z dziejów oświaty i kultury umysłowej w Polsce XVIII—XX w.* Księga ofiarowana Janowi Hulewiczowi, Wrocław 1977, s. 9—11.

¹⁷ S. Merkle, *Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland. Eine Abwehr und zugleich ein Beitrag zur Charakteristik k „kirchlicher” und „unkirchlicher” Geschichtsschreibung*, Berlin 1910, s. 81; E. Hosp, *Die josephinischen Lehrbücher der Theologie in Österreich*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 105: 1957, s. 195—214; F. Stopniak, *Historia Kościoła według H. Jedina*, „Studia Theologica Varsoviensis” 15: 1977, fasc. 1 s. 273—286; J. Kracik, *Spór o podręczniki teologii w Wolnym Mieście Krakowie*, „Nasza Przeszłość” t. 63: 1985 s. 229—250.

skupów o większą samodzielność wobec papieskiego centralizmu, wołanie o narodową liturgię, tolerancję, poprawę edukacji duchowieństwa — długo bywało podejrzane. W XIX bowiem wieku przybrała na sile ta orientacja kościelno-polityczna, która każdą krytykę czy projekt reformy przedstawiała jako zgubne „oświecenie” i brak subordynacji świadczący także o kiepskiej ortodoksji.¹⁸ W świetle coraz lepiej poznawanych źródeł również józefinizm okazuje się nie tak jednoznacznie antykościelny, jakim go ukazywała apologetyka sprzed kilkudziesięciu jeszcze lat.¹⁹

Umiarkowana sekularyzacja obrazu dziejów w historiografii polskiego i europejskiego Oświecenia była podejrzewana jeśli nie o brak ortodoksji, to przynajmniej o zanik zmysłu religijnego. A przecież nie wdając się w oceny światopoglądu autorów, myśl ta w końcu lepiej przysłużyła się chrześcijaństwu, niż panujący wówczas sposób ukazywania prymatu Boga poprzez deprecjonowanie stworzenia, wywyższanie łaski i wieczności kosztem natury i doczesności oraz ujmowanie rzeczywistości ziemskich jedynie jako środka do ostatecznego celu. Świat jako przeszkoda w realizacji tego celu był traktowany z rezerwą. Kościół zaś, skupiony na sobie, trzymający się dawno wypracowanych kształtów własnej kultury, czekało wiele rozczarowań i zasadnicza przemiana samoświadomości w latach 60-tych XX w. Pod presją Historii wprawdzie, ale jednak okazało się, że dyrektywny stosunek do świata, że bezpośrednie podporządkowanie sobie władzy świeckiej, że sojusz ołtarza i tronu nie są ani jedyną, ani najlepszą drogą realizacji Królestwa Bożego. Trudno było o to nawet tam, gdzie ów sojusz zastąpiła unia personalna. Tysiącletni mariaż duszpasterstwa z polityką w postaci teokratycznego połączenia w jednej osobie najwyższej władzy duchownej i doczesnej w Państwie Kościelnym obrócił się tam z czasem przeciwko papieżstwu i przeciwko religii, powodując, że „sekularyzacja struktur kościelnych wyprzedzała niejednokrotnie klerykalizację państwowych”²⁰.

¹⁸ G. Schwaiger, *Oświecenie a katolicyzm*, „*Concilium*” nr 1—10: 1966/67, Poznań 1969, s. 382; U. Ruh, *Säkularisierung*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd 18, Freiburg i.Br. 1982, s. 77—78; M. Seckler, *Aufklärung und Offenbarung*, tamże, Bd 21, Freiburg i.Br. 1980, s. 17—18.

¹⁹ Zob. E. Kovács, *Was ist Josephinismus?* w: *Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II*, Wien 1980, s. 24—30, tamże literatura.

²⁰ H. D. Wojtyńska, *Papieżstwo XV—XVII w. W poszukiwaniu własnej tożsamości*, „*Kwartalnik Historyczny*” 92: 1985, s. 902, 905, 909—914; zob. G. Mann, K. Rahner, *Weltgeschichte und Heilsgeschi-*

Okazało się, że respektowanie autonomii człowieka i świata, takiej autonomii, która nie neguje istotnej zależności od Boga, nie jest tego Boga pomniejszeniem — wręcz przeciwnie. Człowiek przetwarzający świat i nie przerzucający własnej zań odpowiedzialności na Boga — jest twórcą historii. Bóg, który przestawał być swoiście pojmowaną Opatrznością od piorunów, pogody i przestawiania ludzkich figurek na szachownicy dziejów, nie był już bezpośrednim dyrygentem historii, a stawał się dla wierzących kimś więcej, jako ten, który ukształtował rozumne istoty, obdarzył je zaufaniem i autonomią wolnego wyboru — gloria Dei vivens homo — oraz oddał im świat do kształtowania świadomego i odpowiedzialnego. Świat materialny, świat ekonomii, kultury i polityki, z którym Kościół przestał się utożsamiać, zaczynając szanować jego odrębność i prawa do samostanowienia. Tak pojętą sekularyzację uznał ostatni Sobór.²¹ Oczywiście, uznał pod wpływem sytuacji, w jakiej znalazł się Kościół w już zsekularyzowanym, a nawet zlaicyzowanym świecie, nie zaś w wyniku studiowania dorobku myślowego Oświecenia, powstającego ongiś poza eklezyjalnymi inspiracjami.

Odnawiający się Kościół dostrzegł, że dawna skłonność do sakralizacji wszystkiego może być bardziej znakiem zagrożenia niż jest nim oponująca wobec chrześcijaństwa współczesność, która jak w I w. wymusza na wierzących w Chrystusa powrót do bardziej biblijnej wizji świeckiego świata i respektowania autonomii ziemskiej rzeczywistości.²² Współczesny zaś biskup może chwalić rozdział Kościoła od państwa, wyznając też że przeżyły się już organizacje z sztyldem chrześcijańskim, gdyż „każda teokracja wcześniej czy później Pana Boga kompromituje”²³. Czy takie zdanie byłoby możliwe jeszcze na początku XX w.?

Kiedy po wiekach na pobojuwisku myśli pozbierać wyblakłe słowa, okazuje się, że często zatraciły one kształt pociśków i nadają się do sypania nawet przykościelnych ścieżek.

chte, w: *Christlicher Glaube*, Bd 23, Freiburg i.Br. 1982, s. 95—96; Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, cz. I, Poznań 1986, s. 89, 110, 136.

²¹ P. Lippert, *Aspekte der Säkularisierung*, „Theologie der Gegenwart” Jg 30: 1987, s. 110—111; M. Radwan, dz. cyt., s. 44—47; por. *Gaudium et spes*, nr 36.

²² J. Cuda, *Chrześcijanin w „świeckim świecie”*, „Chrześcijanin w świecie. Zeszyty ODiSS” 18: 1986, nr 1—2, s. 26—28; W. Seibel, *Abschied von der Aufklärung?* „Stimmen der Zeit” 106: 1981, s. 649.

²³ *Wywiad bpa Tokarczuka*, „Więź” 27: 1984, s. 148—149.