

ADAM WIELOMSKI
Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny
w Siedlcach

Mauro Cappellariego polemika z jansenizmem

Wiek Oświecenia był przede wszystkim epoką eksplozji myśli laickiej i antyklerykalnej. To wtedy powstały deistyczne, agnostyczne i ateistyczne systemy. Równocześnie teologia i eklezjologia XVIII wieku znalazły się w głębokiej stagnacji i z dużymi problemami można było znaleźć przełomowe koncepcje i rozwiązania. Oświecenie jako takie charakteryzował zanik metafizyki i upadek zainteresowania teologią; z kryzysem kultury łączył się wyraźny kryzys w samym Kościele. Widoczny był brak nowych koncepcji i wielkich myślicieli, raczej kontynuowano istniejące uprzednio główne nurty, znane w Kościele od dobrych kilku stuleci, a mianowicie koncyliaryzm ze skłonnością do rozwiązań gallikańskich, uznający nieomylność całego Kościoła tylko na soborze (Johannes Viguierius, Nicolaus Coeffeteau, Bernard Rabaudy, Natalis Alexander, Ludovicus Richard, Petrus Maria Gazzaniga, Hermann Dominikus Cristianopolou, Febroniusz, Adam Joseph Onymus, Martin Gerbert von St. Blasien, Marian Dobmayer, Engelbert Klüpfel, Aloisius Buchner, Bernard Galura, Anton Berlage) oraz ultramontanizm przypisujący samemu papieżowi prawo do rozstrzygania w imieniu Kościoła (Hyacinth Chalvet, Alexander Piny, Franciscus Janssens Elinga, Franciscus d'Enghien, Wilhelm Poelman, Thomas du Jardin, Joseph August Orsi, Alfons de Liguori, Federico Ballerini, Charles-René Billuart, Thomas Maria Cerboni, Heinrich Kilber, Dominicus Schram, Benedikt Statler, Johann Adam Brandmeyer, Patriz Benedikt Zimmer), ewentualnie przyznający to prawo Biskupowi Rzymu po konsultacjach z episkopatami, teologami lub kardynałami (Hyacinth Serry, Aloisius Maria Lucini, Vincenz Ludwig Gotti, Thomas Maria Mamachi)¹.

Współczesnemu czytelnikowi większość wymienionych nazwisk (a może nawet wszystkie) nie mówi nic, albo nie wiele. Nic dziwnego, gdyż teologia i eklezjologia katolicka XVIII wieku znalazły się w kryzysie. Myśl katolicka epoki Oświecenia zaczęła przyjmować racjonalistyczne schematy swojej epoki. Słabła wiara w prymat i nieomylność Biskupa Rzymu. Trudno, aby w epoce, która podważa autorytety i dogmaty na wszelkie sposoby w imię zasady *libre examen*, autorytet papieża był immunizowany z tego trendu i także nie ucierpiał.

W praktyce dnia codziennego w XVIII wieku w całej katolickiej Europie dominowała eklezjologia episkopalna, często z dużą domieszką etatyzmu, gdzie królowie kontrolowali miejscowy Kościół, mianowali biskupów i dążyli do pewnego rodzaju *nacjonalizacji* religii. Trudno nie zauważyć, że właśnie ten nurt charakteryzował się wyjątkową intelektualną gnuśnością, spowodowaną zapewne poczuciem dobrobytu i stabilizacji. Ludzie Oświecenia śmieli się z Kościoła, pisali pamflety i satyry na kler, ale nie stanowiły (jeszcze) zagrożenia. Oficjalne czynniki kościelne nie musiały reagować, a poczucie bezpieczeństwa nie sprzyjało pogłębionej refleksji, która nabiera wigoru w sytuacji zagrożenia lub niez-

¹ U. Horst: *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum 1. Vatikanischen Konzil*, Mainz 1982, s. 29–51, 150–164.

dowolenia. Nie może nas dziwić, że żywotność intelektualną wykazywały jedynie kierunki niezadowolone z episkopalistyczno-etatystycznego *status quo* Kościoła, a mianowicie francusko-włoscy janseniści i polemizujący z nimi włoscy ultramontanie.

Pierwszy i drugi jansenizm

Pierwotnie jansenizm był to ruch oparty na teologii augustyńskiej, skupiony na problematyce łaski skutecznej (nieodpartej) i wolnej woli, zainicjowany przez Corneliusa Janséniusa w wydanym pośmiertnie *Augustynie* (*Augustinus*, 1640)². Przez dłuższy czas w ruchu tym nie było ani wątków politycznych, ani eklezjologicznych, choć sama centralna teoria o rozumieniu Kościoła jako wspólnoty predestynowanych, z faktycznym pominięciem widzialnej hierarchii eklezjalnej³, posiadała wyraźne, choć jeszcze ukryte przesłanie. Wprawdzie sam Jansénius uznawał nawet nieomyłność papieską⁴, ale po jego śmierci ruch faktycznie negował hierarchię i widzialny Kościół, co wynikało z tego, że zbawienie miało zależeć wyłącznie od danej przez Boga łaski. Kościół praktycznie był zbędny grupie predestynowanych. Koncepcja ta spowodowała gwałtowną reakcję papieską (konstytucja Innocentego X *Cum occasione*, 1653⁵), wspartą przez Ludwika XIV, który widział w jansenizmie ruch antyhierarchiczny, a więc politycznie potencjalnie rewolucyjny. Potępienie papieskie nie wiele dało, gdyż janseniści twierdzili, że przypisywane w *Cum occasione* Janséniusowi 5 stwierdzeń nie znajdują się w jego pracy, a jeśli by się tam nawet dało je znaleźć, to zostały one podane w innym kontekście, niżli twierdzi Innocenty X. Aby nie było wątpliwości, jansenizm został bardzo szczegółowo potępiony przez Klemensa XI (konstytucja *Unigenitus*, 1713)⁶.

Potępienia papieskie były katastrofą teologiczną dla jansenistów, którzy praktycznie zostali postawieni poza Kościołem i ortodoksją. W pewnym aspekcie jansenizm był jednak ruchem szczególnym, był mianowicie unikalną sektą, która odmówiła opuszczenia Kościoła po papieskim potępieniu, zasłaniając się tarczą „gallikańskich wolności”, odmawiając Rzymowi prawa do wydania osądu dogmatycznego bez zgody soboru powszechnego i akceptacji francuskich biskupów. W ten sposób ruch teologiczny nabrął cech wewnątrzkościelnej rewolty, negującej istniejącą hierarchię kościelną. Skoro zaś do zwalczania sekty przyłączył się także król Francji, to ruch nabrął szybko charakteru antysystemowej opozycji względem i Kościoła, i monarchii.

Tę opozycję kościelno-polityczną, mało w sumie zainteresowaną problemami łaski skutecznej Janséniusa, powszechnie nazywa się w literaturze mianem „drugiego jansenizmu”⁷. Grupa ta była aktywna pośród środowisk opozycyjnych we Francji (parlamenty, Sorbona) i stworzyła doktrynę demokratyczną skierowaną przeciw monarchii i Kościołowi w imię „pierwotnych” praw ludu⁸. Negowała prawowitość hierarchii kościelnej, gdyż każ-

² Omówienie teologii jansenistycznej zob. L. Kolakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 1994, s. 11–44.

³ C. Fantappiè, *Le dottrine teologiche e canonistiche sulla costituzione e sulla riforma della Chiesa nel settecento*, „Il Diritto Ecclesiastico” 2001, nr 62, s. 747–748, 766; J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 2, Warszawa 1986, s. 139 i n.

⁴ W 1617 r. Jansénius pisał o papieżu: „Supremus est omnium de religione controversarium iudex, cuius iudicium rectum, verum et infallibile est, cum universae Ecclesiae aliquid sub anathemate tenendum esse definit”. Cyt. za: A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, t. 1, Paryż 1924, s. 45.

⁵ Innocent X, *Const. 'Cum occasione' ad univ. fideles*, 31 V 1653; *Errores Cornelii Jansenii de gratia*, w: Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, § 2001–2007.

⁶ Clement XI, *Const. 'Unigenitus Dei Filius'*, 8 IX 1713; *Errores iansenistici Paschasii Quesnel*, w: Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, § 2400–2502.

⁷ E. Préclin, *Edmond Richer (1559–1631). Sa vie, son oeuvre, le richerisme*, „Revue d'Histoire Moderne” 1930, nr 5, s. 241–269, 321–336; J. Touchard: *L'histoire des idées politiques*, t. 2, Paryż 1965, s. 353 i n.

⁸ A. Hamscher, *The parliament of Paris and the social interpretation of Early French jansenism*, „Catholic Historical Review” 1977, nr 66, s. 192–410; D. van Kley, *The Jansenist Constitutional Legacy in the French Prerevolution*, w: *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, t. 3, *The Political Culture of the Old*

dy duchowny jest „sędzią wiary”. Odrzucała despotyzm zarówno papieski, jak i biskupi. Klucze od Jezusa dostali wszyscy apostołowie, ale nie dla siebie, ale dla całego Kościoła. W Kościele suwerenność winien dzierżyć sobór, który podejmuje wszystkie decyzje doktrynalne jednogłośnie (to dawało gwarancję, że jansenizm nie zostanie potępiony, gdyż zawsze jakiś projansenistyczny biskup się znajdzie). Na terenie Francji miejscowi biskupi mieliby orzekać, czy bulle papieskie (szczególnie *Unigenitus*) nie są heretyckie⁹. Były jednak i koncepcje bardziej radykalne: suwerenem w Kościele jest lud Boży. Dlatego radykałowie dowodzili, że ekskomunika wymaga demokratycznej zgody wszystkich wiernych¹⁰.

Janseniści francuscy, ścigani przez państwo, zesłali do podziemia. Ujawnili się dopiero w czasie rewolucji, przy okazji uchwalania Konstytucji Cywilnej Kleru (1790)¹¹. Jansenizm rozlał się jednak szeroką falą po Europie: byli w Hiszpanii i w Austrii; holenderscy oddzielili się od Kościoła katolickiego i utworzyli własny tzw. starokatolicki kościół w Utrechcie (1710)¹². Z racji tematu tego tekstu, nas najbardziej interesują janseniści włoscy, którzy w 1786 roku próbowali dokonać aktu autentycznej rebelii w Kościele, zwołując pozakanoniczny tzw. mały sobór w Pistoii (nazywany „małym” ze względu na niewielką liczbę przybyłych ojców – praktycznie tylko toskańskich)¹³, którego dokumenty unieważnił jednym przekreśleniem pióra Ojciec Święty Pius VI¹⁴.

Mauro Cappellari – Grzegorz XVI

Mały sobór w Pistoii, który odbył się 3 trzy lata przed wybuchem rewolucji francuskiej, zaktywizował refleksję ultramontańską, a to z tego powodu, że ostrze „drugiego” jansenizmu kierowało się m.in. przeciwko władzy Biskupa Rzymu, który potępił „pierwszy” jansenizm (konkretnie Pascala Quesnela) we wspomnianej konstytucji *Unigenitus*¹⁵. Na czoło polemiki z jansenistami z Pistoii wysunął się mało znany jeszcze wtedy duchowny z zakonu kamedułów, profesor filozofii i teologii w Liceum św. Michała w Rzymie Mauro Cappellari (1765–1846, przyszły papież Grzegorz XVI), który opublikował w interesującej nas kwestii obszerne dzieło *Triumf Stolicy Świętej i Kościoła przeciwko atakowi nowatorów (Trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori, 1799)*.

Regime, Oxford 1989, s. 169–201; *idem*, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1569–1791*, New Haven–London 1996, s. 211 i n.

⁹ *Apologie de tous les jugements rendus par les tribunaux séculiers en France contre le schisme*, t. 1, b.m.w. 1752, s. 176.

¹⁰ (G.-J. Saige?), *Catéchisme du citoyen, ou éléments du droit public français par demandes et réponses*, t. 1, Genewa 1775, s. 33–34, 41–42, 46–47, 74 i n., 96–97, 507 i n., 610, 633.

¹¹ (J.-P.) Jager, *Histoire de l'Eglise de France pendant la Révolution*, t. 1, Paryż 1852, s. 429, 456–57; G. Soria, *Grande histoire de la révolution française*, Paryż 1987, s. 387, 389; D. K. van Kley, *The Religious...*, s. 352 i n.; L. Mezzadri, *Rewolucja francuska a Kościół*, Kraków 2007, s. 74 i n.; A. Wielomski, *Kościół w cieniu gilotyny. Katolicyzm francuski wobec Rewolucji (1789–1815)*, Warszawa 2009, s. 191–196.

¹² B. Moss, *The Old Catholic Movement, its Origins and History*. Londyn 1948, s. 90 i n. (Holandia); E. Winter, *Der Josefianismus*, Berlin 1962, s. 51 i n., 85 i n. (Austria); A. Mestre Sanchis, *Apología y crítica en España en el siglo XVIII*, Madryt 2003, s. 289–320 (Hiszpania). W j. polskim tylko J. Piątek, T. Piątek, *Starokatolicyzm*, Warszawa 1987, s. 11 i n.

¹³ Na temat soboru w Pistoii zob. M. Rosa: *Il movimento riformista liturgico, devozionale, ecclesiologicalo, canonico sfociato nel sinodo di Pistoia (1786)*, „Concilium” 1966, nr 2, s. 113–127; *idem*, *Um moment del giansenismo italiano: il sinodo di Pistoia del 1786*, w: *Riformatori e rebelli del'700 religioso italiano*, Bari 1969, s. 215–244; J. Laberts, *The Synod of Pistoia (1786) and Popolar Religion*, „Questiones Liturgiques” 1995, nr 76, s. 86–105.

¹⁴ Pius VI, *Const. 'Auctorem fidei' ad univ. fideles*, 28 VII 1794; *Errores Synodi Pistoriensis*, w: Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, § 2600–94.

¹⁵ Punkt 2603 Denzingera (zawierający konstytucję Piusa VI *Const. 'Auctorem...*) dotyczy bezpośrednio negacji władzy papieża, usytuowanego jako „ministra” Kościoła. Pius VI stwierdza: „Insuper, quae statuit, 'Romanum Pontificem esse caput ministeriale' sic explicata, ut Romanus Pontifex non a Christo in persona beati Petri, sed ab Ecclesia potestatem ministerii accipiat, qua velut Petri successor, verus Christi vicarius ac totius Ecclesiae caput pollet in universa Ecclesia: haeretica”.

Praca ta początkowo nie zyskała żadnego rozgłosu. Stała się głośna i popularna dopiero po wyborze Cappellarięgo na Stolicę Piotrową (1831), gdy natychmiast została przetłumaczona na niemiecki (1832), francuski (1833) i hiszpański (1834), stając się autentycznym hitem wydawniczym. Sam jej autor, już jako Biskup Rzymu, miał rzec, że „kiedyś nikt nie mówił o mojej książce, nawet moi bracia klasztorni. Ale odkąd zostałem papieżem, to wszyscy ludzie nagle zaczęli zgodnie twierdzić, że to jest wybitne dzieło”¹⁶. Rzeczywiście, po 30 latach od pierwszej publikacji praca Cappellarięgo stała się rodzajem eklezjalnego manifestu ultramontanizmu, choć jej popularność zgasła wraz ze zgonem autora. Mimo że miała kilka wznowień, to obecnie jest zupełnie zapomniana i niezwykle trudno dostępna, choć w latach trzydziestych XIX wieku była kluczowym traktatem ultramontańskim. Do późniejszego zapomnienia dzieła przyczynił się sam autor, gdyż skupił się na polemice z jansenizmem, który wygasł prawie całkowicie po rewolucji francuskiej; poza tym – o ile możemy sobie pozwolić na osobistą refleksję – trudno to dzieło uznać za napisane ciekawie i przystępnie, a wielokrotne powtarzanie tych samych tez i dowodzenie już wielokrotnie udowodnionych teorii sprawia, że lektura tej pracy jest bardzo nudna. Wszystkie główne tezy zostały przedstawione w obszernym, ponad 150-stronicowym wstępie (*Discorso preliminare*) i pozostała część książki stanowi jego powielenie. Nic dziwnego, że we Francji po pierwszym wydaniu (1833) nie wznawiano już nigdy całej książki, lecz sam wstęp (1839).

Po śmierci Grzegorza XVI (1846) *Triumf Stolicy Świętej i Kościoła przeciwko atakowi nowatorów* nie tylko nie był już nigdy wznawiany, lecz – nie wiadomo dlaczego – nie cieszył się także zainteresowaniem badaczy. Same wzmianki o traktacie są nieliczne, a bardziej szczegółowe opracowania wręcz unikatowe¹⁷.

Oponent pierwszy Mauro Cappellarięgo: Nicolas Le Gros

Triumf Stolicy Świętej i Kościoła przeciwko atakowi nowatorów stanowi wielką polemikę z eklezjologią jansenistów, konkretnie z uznanymi przez Mauro Cappellarięgo (dosyć arbitralnie) za głównych eklezjologów tego kierunku Nicolasmem Le Grosem oraz z najważniejszym jansenistą włoskim, Pietro Tamburininim (organizator tzw. małego soboru w Pistoji). To pośród polemik z tymi autorami przyszedł papież rozwijać własne pozytywne koncepcje eklezjologiczne. Ani Le Gros, ani Tamburini nie są znani szerszym gronom współczesnych czytelników (szczególnie polskich), dlatego trzeba w tym miejscu poświęcić trochę miejsca, co pozwoli lepiej zrozumieć istotę eklezjologii przyszłego papieża Grzegorza XVI.

Nicolas Le Gros (1675–1751) nie jest szerzej opisany w literaturze, nie poświęcono mu dotąd żadnej samodzielnej monografii¹⁸. Dla Cappellarięgo jest ważny, ponieważ to myśliciel jansenistyczny, którego mało w sumie interesują problemy teologiczne związane z problematyką łaski skutecznej, a bardziej eklezjologiczne wnioski z ciągnącego się latami sporu. Le Gros – podobnie jak ogół jansenistów – uważał, że potępiając Janséniusa i Quesnela, papieństwo popełniło błąd, popadło w herezję pelagianizmu, co pozwala porównać Klemensa XI do Kajfasza¹⁹. Le Gros stanął przed klasycznym problemem papieża-heretyka i budował swój model eklezjalny, mając zawsze przed oczami ten wzgląd. Jego zdaniem, Biskup Rzymu nie miał prawa wydać konstytucji *Unigenitus*, a je-

¹⁶ Cyt. za: U. Horst, op. cit., s. 80.

¹⁷ W znanej nam dwudziestowiecznej literaturze przedmiotu szerzej omawiają ją tylko dwaj autorzy: D. Federici, *Gregorio XVI, papa umanista*, Rzym 1948, s. 153–83; U. Horst, op. cit., s. 78–120.

¹⁸ Szerzej na temat poglądów Le Grosa zob. J. Visser, *Jansenismus und Konziliarismus: ekklesiologische Anschauungen der Nicolas Le Gros (1675–1751)*, „Internationale Kirchliche Zeitschrift” 1983, nr 73, s. 212–224; D. van Kley, *The Religious...*, s. 78 i n.

¹⁹ N. Le Gros, *Récueil de divers ouvrages du sujet de la Constitution 'Unigenitus', fait pour l'instruction et pour la consolation des fideles qui sont touchés des maux de l'Eglise*, Utrecht 1740, s. XIII, LVII.

śli to zrobił, to dokument ten nie obowiązuje, a szczególnie nie jest ważny na terenie Francji. Istota argumentacji jansenisty sprowadzała się do dwóch tez: papież ma w Kościele minimalną władzę; nawet ta minimalna władza papieska nie obowiązuje na terenie Francji.

Pierwsza teza – o iluzoryczności władzy papieskiej w Kościele katolickim – została przedstawiona w drugim tomie *Traktatu dogmatycznego i scholastycznego o Kościele (Tractatus dogmaticus et scholasticus de Ecclesia, 1784²⁰)* i opierała się na przekonaniu, że obecna (tzn. w XVIII wieku) władza Biskupa Rzymu nie ma potwierdzenia w tradycji katolickiej, szczególnie w obyczajach, praktykach i prawach pierwotnego Kościoła z I, II czy III wieku, a więc nie była znana apostołom i ich bezpośrednim następcom (C. III, 2). Papieństwo samo w sobie stanowi gigantyczne nadużycie, a konstrukcje hierokratyczne i ultramontańskie stanowią nowożytną uzurpację wynikłą z tzw. fałszywych dekretów (A, s. 289). Szczególny sprzeciw Le Grosa budziły jakiegokolwiek koncepcje doczesnego panowania papieża.

Nicolas Le Gros uznawał przy tym prymat papieski jako pochodzący z prawa Bożego, gdyż nie miał możliwości zaprzeczyć znaczeniu nazbyt oczywistych cytatów biblijnych o specjalnych relacjach św. Piotra z Chrystusem. Następca św. Piotra ma prymat nie tylko honorowy, ale i jurysdykcyjny w Kościele (C. IV, 1–3).

Problem nie tkwi w ogólnej zasadzie, ale w jej praktycznej realizacji. Uznawszy bowiem ogólnie zasadę papieskiego prymatu, Le Gros negował ją następnie krok po kroku, gdyż – w duchu klasycznego koncyliarizmu – uznawał wyższość soboru powszechnego nad papieżem. Władza biskupia, a więc i soboru (jako zgromadzenia biskupów) pochodzi „bezpośrednio” (*immediate*) od Boga, bez pośrednictwa papieża. Dlatego sobory ograniczają władzę papieską za pomocą kanonów i papież jest im podporządkowany (C. IV, 4, 7–8). Jansenista nakładał na papieża obowiązek regularnego zwoływania soborów i dopuszczał apelowanie do soborów od wszystkich decyzji papieskich (C. IV, 4).

Nicolas Le Gros nie odrzucał z góry nawet teorii ludowładczych w Kościele (kongregacjonizm), którą znał z klasycznej pracy o historii Kościoła, często cytowanego przezeń Fleury'ego²¹. Jedyne korupcja współczesnego człowieka, gdzie więcej jest wiernych z nazwy niż z istoty, powoduje, że lud nie może się samorzędzić we wspólnocie eklezjalnej: „lud chrześcijański, gdyby był prawdziwie chrześcijański, mógłby sprawiedliwie decydować o sobie” (A, s. 232). Nie wykluczona jest nawet starożytna formuła obioru biskupów przez ogół wiernych. Prawdopodobnie ultrapesymistyczna jansenistyczna antropologia odpychała Le Grosa od tego rozwiązania – przecież dla neoaugustyńskich reformatorów Kościoła nie stanowi ogółu wiernych, lecz jedynie wspólnotę wybranych²², gdyż ostatecznie uznaje taki demokratyczny Kościół za sprzeczny z „prawem natury” (A, s. 233), poprzestając na koncepcji, że duchownych winni wybierać duchowni, czyli biskupi papieża, a proboszczowie biskupów. Le Gros zdecydowanie odrzucał galikańskie praktyki mianowania biskupów przez królów (A, s. 234–37) – był więc przedsta-

²⁰ N. Le Gros, *Tractatus dogmaticus et scholasticus de Ecclesia*, t. 2, Venetis 1784. Książka została wydana kilkadziesiąt lat po śmierci autora. Dalsza numeracja: w tekście traktatu C (rozdział), punkt; w apendyxie (A) podano numery stron, gdyż nie jest on podzielony na punkty, stanowiąc przypisy i dodatki do poszczególnych punktów.

²¹ C. Fleury, *Histoire ecclésiastique*, t. 1, Paryż 1840 [1687], s. 13, 64–65, 170, 236–37, 511. W j. polskim – idem, *Obyczaje dawnych chrześcijan*, Warszawa 1811 [1682], s. 109.

²² M. Luther, *Kleiner Katechismus mit Erklärung*, Hamburg 2000 [1529], s. 117 i n.; J. Calvin, *Catéchisme: c'est à dire, le formulaire d'instruire les enfants en la chrestienté, fait en la manière de dialogue, où le ministre interroge et l'enfant respond*, Genewa 1552, s. 30–32; idem, *Traité de la justification*, Amsterdam 1693 [edycja francuska], s. 1–147; idem, *Podstawowy wykład wiary chrześcijańskiej*, Wrocław 2001 [1537], s. 36–37; idem, *Institutes of the Christian Religion*, Peabody 2008 [1536], III, 21–22 (wyd. cyt., s. 606–623). O sprzeczności protestantów i katolików w pojmowaniu Kościoła zob. np. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 1, *Der Kampf um das Konzil*, Freiburg 1977, s. 136 i n.

wicielem wczesnego gallikanizmu antyregalistycznego, gdzie to nie król mianuje biskupów, lecz czynią to kapituły, czyli niższy kler²³.

Ostatecznie eklezjologia Nicolasa Le Grosa miała charakter klasyczny dla refleksji gallikańskiej: odrzucała kalwiński demokratyczny kongregacjonizm na korzyść uznanego przez gallikańskich kanonistów koncyliaryzmu²⁴. Ustrój Kościoła nie jest więc demokratyczny, gdyż „lud nie stanowi praw, nie wybiera pasterzy (...) ustrój Kościoła w żadnym razie nie jest demokratyczny, w żadnej części nie jest to ustrój demokratyczny” (A, s. 227, 230). Kościół definiuje jako monarchię arystokratyczną, ze zdecydowaną przewagą arystokracji (biskupów), gdzie papież jest tylko „pierwszym pośród wszystkich książąt Kościoła” (*primus inter omnes Ecclesiae Principes*, A, s. 228). Podkreśla, że biskupi są książętami, gdyż Le Gros zauważał, że „biskupi nie są jego (papieża – A.W.) wikarymi, ale prawdziwymi książętami” (A, s. 229).

Teza druga Nicolasa Le Grosa, iż nawet te uznawane przezeń resztki władzy papieskiej w Kościele i tak nie mają zastosowania na terytorium Francji – została przezeń wykazana w pracy *O obaleniu wolności Kościoła gallikańskiego w związku ze sprawą konstytucji Unigenitus* (*Du Renversement des Libertéz de l'Eglise Gallicane, dans l'affaire de la Constitution Unigenitus, 1716*)²⁵. Książka ta stanowi właściwie spis kilkudziesięciu „nadużyć” (*abus*), jakie rzekomo miały miejsce w procesie procedowania konstytucji *Unigenitus*, wraz z obszernymi komentarzami do każdego z nich.

W zasadzie główna teza pracy opiera się na wyrażonej jeszcze w *Traktacie dogmatycznym i scholastycznym o Kościele* idei, że istotą gallikanizmu jest wykluczenie papieskiego „tyrańskiego reżimu i arbitralnych rządów” (*tyrannicum regimen seu arbitrium imperium*, A, s. 255), które dokonuje się za pomocą autonomii Kościoła francuskiego wobec Rzymu z równoczesnym poddaniu go kontroli państwa. Te „wolności” zostały złamane, wedle pracy *O obaleniu wolności Kościoła gallikańskiego w związku ze sprawą konstytucji Unigenitus*, przy procedowaniu konstytucji w kilkudziesięciu miejscach (dla większej jasności przedstawiamy najważniejsze tezy):

1. Rozliczne błędy proceduralne. Pierwszym z nich jest ten, że Biskup Rzymu jest ostatnią instancją w sporach, tymczasem *Unigenitus* wydane zostało z inicjatywy samego papieża, zanim wypowiedzieli się francuscy biskupi (s. 2–37).
2. Konstytucja nie została zatwierdzona przez synody regionalne francuskiego Kościoła, ani przez synod ogólnokrajowy. Król, publikując *Unigenitus* tym samym uznał prawo papieskie do podejmowania decyzji dogmatycznych samodzielnie, bez koniecznych konsultacji z synodem narodowym, co oznacza ruinę „wolności gallikańskich” (s. 38) i unicestwienie deklaracji gallikańskiej z 1682 roku (s. 175). W ten sposób naruszone zostały „święte kanony, zdrowa nauka, pokój i spokój publiczny, czyli sprawiedliwość naturalna” (s. 283).
3. Decyzje dogmatyczne papieża obowiązują tylko w tych diecezjach, których biskupi uznali ich legalność i zgodność z ortodoksją; na terenie całego kraju i uniwersum katolickiego obowiązują dopiero od momentu jednogłośnej decyzji wszystkich biskupów (s. 168, 172, 205, 246 i n.,). Le Gros wysuwa słynny potem i nadużywany jeszcze w okresie Soboru Watykańskiego I (1869–1870)²⁶ jansenistyczny postulat podejmowania decyzji dogmatycznych za pomocą zasady jednomyślności lub (dosyć niejaka-

²³ V. Martin, *Le Gallicanisme politique et le clergé de France*, Paryż 1929, s. 323.

²⁴ Por. np. Richer, *De ecclesiastica et politica potestate*, Paryż 1612, s. 2–22; E. du Pin, *Traité de la puissance ecclesiastique et temporelle*, Paryż 1707, s. 366–543.

²⁵ N. Le Gros, *Du Renversement des Libertéz de l'Eglise Gallicane, dans l'affaire de la Constitution Unigenitus*, b.m.w. 1716. Na karcie tytułowej tego dzieła znajduje się napis zawiadamiający, że jest to tom 1, ale tomu 2 nie ma w bibliotekach; nie ma go w katalogu paryskiej Bibliothéque Nationale; nie udało się nam także znaleźć wzmianek o tomie 2 tego dzieła w literaturze przedmiotu.

²⁶ H.J. Sieben, *Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum*, „Theologie und Philosophie” 1992, nr 67, s. 192–229; K. Schatz, *Vaticanum I*, t. 2, *Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Die Filius”*, Paderborn 1993, s. 173–177.

- snej) „jednomyślności moralnej”. Ta „jednomyślność” jest konieczna, gdyż „dekrety dogmatyczne papieża (...) mogą być niejasne, podejrzane o błąd, błędne” (s. 175)²⁷.
4. Władza kluczy została dana przez Jezusa nie samemu św. Piotrowi, ale wszystkim apostołom, czyli całemu Kościołowi (s. 191, 314 i n., 340 i n.), a więc biskupi „otrzymują władzę biskupią taką jak papież” (s. 327). Nic przeto dziwnego, że papież nie może wydać decyzji dogmatycznej bez konsultacji z Kościołem powszechnym (episkopatami całego świata). Dlatego czytamy: „Kościół jest nieomylny – dlatego musimy być posłuszni wszystkiemu temu, co ustanowi w kwestiach wiary i obyczaju. Papież taki nie jest (...). Sobory mają władzę suwerenną, od której nie ma gdzie się odwołać; władza papieska jest poniżej soboru” (s. 185–86). W kwestii tej Le Gros powołuje się na tezy koncyliarystyczne Mikołaja z Kuzy (s. 51–52) i Jana Gersona (s. 123–127), aby stwierdzić, że ostatecznie to nawet konsultacja z Kościołem „rozproszonym” nie jest wystarczająca, gdyż decyzję dogmatyczną może podjąć jedynie Kościół zebrany na soborze powszechnym (s. 113). Uznanie legalności *Unigenitus* oznacza, że papież może sam rozstrzygać wątpliwości doktrynalne, a więc sobory stają się zupełnie zbędne Kościołowi. Uznając konstytucję wydaną przez papieża bez łączności z episkopatami, Francja uznała tym samym jego nieomylność w kwestiach wiary, a przecież „nie ma żadnego pojedynczego pasterza, o którym można rzec, że otrzymał nieomylność”, a „klauzule zawarte w *Unigenitus* ustanawiają nieomylność papieską”, a więc „nie możemy poddać się tym zakazom, nie uznawszy nieomylności” (s. 129, 135, 137)²⁸.
 5. Konstytucja *Unigenitus* nie została zaakceptowana przez króla, więc nie obowiązuje na terenie Francji (s. 214 i n.), a mówiąc dokładniej, została zaakceptowana, ale rżekom z błędami proceduralnymi. Tych ostatnich Le Gros nie przedstawiał, ale domyślamy się, że chodzi tu o to, że Ludwik XIV nie zwołał synodu biskupów w celu zatwierdzenia konstytucji. Królowie i cesarze mają bowiem prawo zwoływania takich synodów, przewodniczenia im i zatwierdzania ich postanowień (s. 262 i n., 273 i n.)²⁹.
 6. Konstytucja *Unigenitus* ekskomunikuje Pascala Quesnela³⁰, tymczasem papież nie może ekskomunikować nikogo i wykluczyć z Kościoła bez zgody (oczywiście „jednogłośnej”) wszystkich biskupów (s. 395) lub – tajemniczo brzmiącego w duchu kongregacjonistycznym – „ogółu wiernych” (*corps des fideles*, s. 393).

Ostateczna konkluzja Nicolasa Le Grosa jest taka, że konstytucja *Unigenitus* nie obowiązuje na terenie Francji, co wynika z góry założonej eklezjologii, iż należy tak pomniejszyć władzę papieską, aby potem dowieść, że konstytucja nie obowiązuje, a więc janseniści w ogóle nie zostali potępieni.

O ile argumenty Le Grosa natury eklezjologicznej są logiczne i zrozumiałe – i można z nimi merytorycznie dyskutować z pozycji ultramontańskich – o tyle argument galli-

²⁷ Dodajmy w tym miejscu, że zasada „jednomyślności” – dotycząca akurat procedury ekskomunikowania - została potępiona przez Klemensa XI w samym *Unigenitus*: „Ecclesia auctoritatem excommunicandi habet, ut eam exerceat per primos pastores de consensu saltem praesumpto totius corporis” – Mt 18, 17 (Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, § 2490).

²⁸ Fakt ten – co jakby przepowiadał Le Gros – przywoływano jako dowód nieomylności papieskiej na Soborze Watykańskim I (*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, red. I. D. Mansi, t. 52, Arnhem–Lipsk 1927, k. 489, 760–767).

²⁹ Zob. także N. Le Gros, *Tractatus dogmaticus...*, apendix, s. 237–240.

³⁰ W naszym przekonaniu zarzut N. Le Grosa jest o tyle nietrafny, że Klemens XI wcale nie potępił Pascala Quesnela i nie obłożył go żadnymi karami kościelnymi, potępiając jedynie jego naukę („Censura: ... Propositiones praeinsertas tamquam falsas, captiosas, male sonantes, piarum aurium offensivas, scandalosas, perniciosas, temerarias, Ecclesiae et eius praxi iniuriosas, neque in Ecclesiam solum, sed etiam in potestates saeculi contumeliosas, seditiosas, impias, blasphemias, suspectas de haeresi ac haeresim ipsam sapientes, necnon haereticas et haeresibus ac etiam schismati faventes, erroneas, haeresi proximas, pluries damnatas, ac demum haereticas, variasque haereses et potissimum illas, quae in famosissimis Jansenii propositionibus, et quidem in eo sensu, in quo hae damnatae fuerunt, acceptis continentur, manifeste innovantes respective... declaramus, damnamus et reprobamus” – Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, § 2502).

kański, że konstytucja *Unigenitus* nie obowiązuje tylko we Francji, nie wytrzymuje krytyki z punktu widzenia zasady powszechności Kościoła katolickiego. Tak pojęty gallikanizm prowadzi logicznie do odrębności i autonomii nie tylko dyscyplinarnej, ale i dogmatycznej Kościoła Francji względem powszechnego. Nie jest to tylko kwestia *Unigenitus*, ale także soboru trydenckiego, którego postanowienia – zdaniem Le Grosa – także nie obowiązują we Francji (s. 180)³¹.

Oponent drugi Mauro Cappellario: Pietro Tamburini

Jansenizm nie był ruchem wyłącznie francuskim. Problemy łaski skutecznej faktycznie interesowały tylko niewielkie grono francuskich teologów, lecz „drugi jansenizm” – czyli opozycja o charakterze antypapieskim i antykrólewskim – rozlała się szeroko na całą Europę, znajdując szczególne zainteresowanie w północnej Italii, gdzie działał Pietro Tamburini (1737–1827). Urodził się i wychował pośród wspólnoty jansenistycznej w Brescii, potem wykładał jako profesor prawa kanonicznego na uniwersytecie w Padwie, gdzie powstał silny ośrodek jansenizmu. Tamburini uważany jest za głównego organizatora wspomnianego tzw. małego soboru w Pistoii (1786)³². Swoje zasadnicze idee wyłożył w opublikowanym rok później dziele *Prawdziwa idea Stolicy Apostolskiej (Vera idea della Santa Sede, 1787)*³³.

W klasyczny dla teologii oświeceniowej sposób Pietro Tamburini uznawał metahistoryczny wymiar eklezjologii katolickiej – nie jest ona zmienna, nie ma charakteru historycznego, nie ewoluuje. Ustrój Kościoła zawsze był, jest i winien być dokładnie taki sam jak Kościoła pierwotnego, założonego przez Jezusa Chrystusa, a więc „zmiany względem formy prymitywnej i pierwotnej zawsze są nadużyciem, które ludzka słabość być może musi tolerować, ale które nigdy nie będą słuszne i prawowite” (II, I, 1). Również Kościół powinien być (koniec XVIII wieku) pojmowany tak, jak był pojmowany w I, II czy III stuleciu po Chrystusie. Kościół nie jest, więc zgromadzeniem pasterzy i wiernych wokół papieża, lecz zgromadzeniem ogółu kleru, a może nawet i „całego ludu chrześcijańskiego” (I, I, 1)³⁴. Pozwalało mu to nazywać Kościół mianem „zgromadzenia” (*assemblea*) i „kongregacji” (*congregazione*), czyli pojęciami zbliżonymi do protestanckich (I, I, 1), a także „ciałem mistycznym” (I, I, 4)³⁵. W dalszej części książki Tamburini konsekwentnie utożsamia Kościół z ogółem duchowieństwa, przypominając, że jeszcze na – opisanym w *Dziejach Apostolskich* – soborze jerozolimskim obecni byli zarówno biskupi (apostołowie), jak i uczniowie (niższy kler), tak samo było na soborze nicejskim (325), a nawet jeszcze w VII wieku prezbiterzy uczestniczyli w obradach synodu w Toledo (I, I, 8–11).

³¹ To nie tylko pogląd Le Grosa. Trydent miał we Francji bardzo licznych przeciwników i przez wiele dziesięcioleci nie zaakceptowano tu jego postanowień. Zob. V. Martin, *Le Gallicanisme et la Réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du concile de Trente (1563–1615)*, Paryż 1919, s. 166–210.

³² Na temat Tamburini i jansenizmu północnowłoskiego zob. np. G. Mantese, *Pietro Tamburini e il giansenismo bresciano*, Milan 1942; R. Mazetti, *Pietro Tamburini. Le mente del Giansenismo italiano*, Messine 1948; P. Stella, *Giurisdizionalismo e giansenismo all'Università di Torino nel secolo XVIII*, Torino 1958.

³³ P. Tamburini, *Vera idea della Santa Sede*, Pavia 1787. Dalsza numeracja przypisów w tekście: tom. rozdział, punkt.

³⁴ Eklezjologia Pascala Tamburini była zbudowana na pismach Ojców Kościoła, szczególnie Tertuliana, któremu włoski kanonista poświęcił oddzielną książkę (*Analisi del libro delle prescrizioni di Tertuliano*, Pavia 1781).

³⁵ Nadużywanie przez Tamburini pojęcia Kościoła jako „ciała mistycznego” na całe 100 lat skompromitowało to pojęcie. Pojawia się ono dopiero na soborze watykańskim I. Zob.: F. Horst, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1963, s. 78–80, 100–106; A. Antòn, *Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, w: *L'ecclesiologia del Vaticano I al Vaticano II*, Milano 1968, s. 44 i n.). Znacznym jednak, że pojęcie „ciała mistycznego”, to dzieło jak najbardziej ortodoksyjnej kontroformacji hiszpańskiej. Zob.: D. Gutiérrez, *La doctrina del cuerpo Místico de Christo en Fr. Luis de León*, „Revista de Estudios Teológicos” 1942, nr 2, s. 727–753; E. Elorduy, *El cuerpo místico de cristo en Suarez*, „Revista de Estudios Teológicos” 1943, nr 3, s. 347–397.

To rozumienie Kościoła jako „zgromadzenia” wyraźnie było zwrócone przeciwko władzy papieskiej – ultramontanie zawsze definiowali Kościół jako wspólnotę zjednoczoną przez papieża³⁶. Tamburini twierdził jednak, że żaden biskup nie stanowi samodzielnie Kościoła, gdyż „kto mówi Kościół, ten mówi zgromadzenie i społeczność” (*Chi dice Chiesa, dice assemblea, e società*, I, I, 2). Wypowiadając się o prawowitych uprawnieniach papieża należy pamiętać – na co wskazuje wiele fragmentów *Nowego Testamentu* – że „sukcesor św. Piotra ma pewną szczególną prerogatywę, gdyż jest pierwszym w Kościele z racji godności i autorytetu” (*per dignità e per autorità*) i „znajdziemy tę prawdę tak w Ewangelii, jak i w Tradycji. Całe Pismo jest doskonale zgodne, co do idei prymatu św. Piotra” (II, I, 2). Jansenista odrzucał, więc starą gallikańską tezę, że św. Piotr dzierżył prymat z racji tego, że był Biskupem Rzymu, czyli stolicy Cesarstwa (II, I, 11)³⁷. Następnie przytaczał i omawiał klasyczne cytaty biblijne dotyczące szczególnej pozycji św. Piotra (II, I, 3–6), świadectwa Tertuliana, św. Cypriana, św. Augustyna i synodu w Sardyce (II, I, 11; II, I, 14), aby ostatecznie stwierdzić, że „po wniebowstąpieniu Jezusa Chrystusa (...) Piotr przewodniczy matemu Kościołowi i pełni funkcję naczelnika” (*Capo*, II, I, 7).

Pietro Tamburini uważał, że papież posiada prymat nie tylko honorowy, ale i jurysdykcyjny (II, II, 1); zasadę tę uznawał nawet Kościół grecki (II, II, 2)³⁸, a tym bardziej wszystkie partykularne Kościoły katolickie. Z drugiej jednak strony papież jest głową Kościoła, ale „głowa w ludzkim ciele nie jest całym ciałem” (I, I, 3) i można sobie nawet wyobrazić sytuację, gdy Kościół istniałby bez papieża-głowy; wystarczy mu jako głowa Chrystus.

Główne zainteresowanie eklezjologiczne Pietro Tamburiniego kierował na problem papieski: w końcu to Biskup Rzymu jest zasadniczym wrogiem jansenizmu. W celu zwalczania papieństwa posługiwał się on starym gallikańskim rozróżnieniem pomiędzy urzędem papieskim (*sedes*), a osobą pełniącą urząd (*sedens*)³⁹, dodając jeszcze od siebie nową kategorię „partykularnego Kościoła Rzymu” (*Chiesta particolare di Roma*, I, II, 1–2).

Zanalizujemy po kolei poszczególne kategorie Tamburiniego na oznaczenie papieństwa:

1. Urząd papieski (*sedes*). Urząd, czyli głowa Kościoła nie może popaść w błąd: „Stolica Święta nie popada w błąd (*è indeffettibile*), nie może popaść w błąd aż do skończenia wieków, bo gdyby ona upadła, to widzialny Kościół utraciłby widzialną głowę” (I, II, 1). Herezja urzędu byłaby automatycznie herezją całego Kościoła powszechnego.
2. Osoba konkretnego papieża (*sedens*). Zdaniem Tamburiniego, rozdział urzędu od osoby daje absolutną gwarancję, że żaden z papieży nigdy nie popadnie w błąd. Jeśli bowiem którykolwiek z papieży powie, oznajmi, napisze, zadekretuje cokolwiek, co jest niezgodne z ortodoksją katolicką, to katolicy całego świata nie muszą się tym przejmować: mogą uznać, że jest to wypowiedź „doktora prywatnego” (*sedens*), a nie urzędu papieskiego (*sedes*). Tamburini napisał: „Biskup i Kościół, *Sede* i *Sedente* są

³⁶ Por. np. P. Canisius, *Certaine necessarie principes of religion, witch may be intituled, a catechisme conteyning all the partes of the Christian and the Catholique fayth*, b.m. i r.w. (katalog Bibliotheque National w Paryżu opisuje ją jako książkę sprzed 1601 roku), bez paginacji, k. 23; *idem*, *O wierze i dwunastu artykułach apostołskiego wyznania wiary* [?], w: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, Poznań 2005, s. 103; R. Bellarmin, *Wykład nauki chrześcijańskiej utożony z rozkazu Klemensa VIII papieża* [1597], na stronie internetowej ultramontanes.pl.

³⁷ C. Fleury: *Katechizm Historyczny. Krótko w sobie zawierający Pismo Święte i Naukę Chrześcijańską*. Berdyczów 1824 [1679], s. 65.

³⁸ Prawosławie nie uznaje prymatu papieskiego (J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*. Kraków 2007, s. 84 i n.). Tamburiniemu zapewne chodzi o uznanie prymatu przez Greków na soborze w Lyonie II (1274) w postaci listu cesarza bizantyjskiego Michała Paleologa (*Wyznanie wiary Michała Paleologa*). Nie wiemy, czy dokument ten jest dostępny w j. polskim; w j. francuskim można go znaleźć w pracy A. de Liguori, *Défense du pouvoir suprême du Souverain Pontife*, w: *idem. Oeuvres Complètes*, t. 9, Gent 1975, s. 107.

³⁹ Znajdujemy ten pogląd np. w pracy J. Bossuet, *La Défense de l'église gallicane*, Paryż 1845, s. 352 i n.

- dwoma oddzielnymi bytami”, a więc „nauczanie papieża nie jest nauczaniem Kościoła powszechnego” (I, II, 5). W ten sposób, z punktu widzenia nauki Kościoła, nie istnieje problem papieży-heretyków takich, jak Liberiusz i Honoriusz. Ich błędy – ariański i monoletycki – były błędami „doktorów prywatnych”, a nie papieży (I, I, 15; I, II, 6).
3. Partykularny Biskup Rzymu. Papież jest także biskupem swojej diecezji i powinien nią kierować tak, jak każdy biskup kieruje własną. Również tutaj obowiązuje rozdział na *sedes* i *sedens*, gdyż zasada ta dotyczy nie tylko papieża, ale każdego hierarchę. Biskup wypowiada się jako urząd tylko wtedy, gdy „reprezentuje” tenże urząd (I, II, 7), czyli wtedy, gdy wypowiada się po koniecznych konsultacjach z duchowieństwem diecezjalnym. Każdy biskup – także rzymski – winien 2 razy do roku zwoływać synod diecezjalny, gdzie podejmowane są decyzje dotyczące organizacji i dyscypliny diecezjalnej (I, II, 8; I, III, 5–6). Wszystkie decyzje, w klasyczny dla jansenizmu sposób, podejmowane są zgodnie z zasadą „moralnej jedności” (*moralmente unanime*, I, II, 8; I, II, 13). Podjęte w ten sposób postanowienia stanowią oficjalną „doktrynę urzędu” (*dottrina della Sede*, I, II, 9). Do prywatnych opinii Biskupa Rzymu Tamburini konsekwentnie zaliczał dokumenty kurii rzymskiej i kongregacji rzymskich – są to wyłącznie ciała doradcze *sedensa* zasiadającego na stolcu Biskupa Rzymu, których opinie nie zostały potwierdzone przez Kościół powszechny (I, III, 13–14; I, IV).

Koncepcja rozdzielenia *sedes* od *sedens* czyni władzę papieską zupełnie iluzoryczną. Rozdzielenie osoby od urzędu jest logiczne, gdyż zabezpiecza Kościół przed uznaniem za nieomyślne absolutnie wszystkich wypowiedzi papieskich, także prywatnych, które mogą zawierać niejasności czy nawet błędy. Rzecz tkwi tylko w umiejscowieniu podmiotu decydującego, które wypowiedzi papieskie są oficjalne, a które prywatne. Gallikanie i janseniści francuscy, a za nimi Tamburini, odmawiali prawa papieżowi do decydowania, które z jego wypowiedzi są urzędowe, a które prywatne. To biskupi (gallikanie) lub nawet sami wierni (radikalni janseniści) mieli decydować, które orzeczenia papieskie przyjmują i akceptują, uznając je za urzędowe, a których nie przyjmują, arbitralnie klasyfikując je jako prywatne. W zaproponowanym systemie papież-urząd jest nieomyślny, ale nominalnie podlegli papieżowi biskupi i wierni decydują, które wypowiedzi przyjmują za nieomyślne, a które za stwierdzenia „doktora prywatnego”! Nic tu nie znaczy ranga dokumentu papieskiego, formuła wypowiedzi *ex cathedra*. Jakby sam papież nie określił rangi swojej decyzji dogmatycznej, to i tak ostatecznie „lud Boży” podejmuje decyzje o akceptacji tych orzeczeń, jako pochodzących od urzędu, albo o ich nieakceptacji pod pretekstem, że są opiniami tylko osoby pełniącej akcydentalnie nieomyślny urząd papieski. Przyjmując tę formułę, papież nigdy nie byłby w stanie potępić jansenizmu, ale o to przecież właśnie chodzi: Klemens XI wydał *Unigenitus* jako „doktor prywatny”.

Uznając teoretycznie nieomyślność papieską, w praktyce Pietro Tamburini głosił całkowitą podległość papieża biskupom, całoci kleru albo nawet i ogółowi wiernych. Nic przeto dziwnego, że uznając teoretycznie nieomyślność papieża i jego pełny prymat w Kościele, w praktyce mamy do czynienia z radykalnym systemem koncyliarystycznym czy nawet kongregacjonistycznym, gdzie każde rozstrzygnięcie, każda decyzja papieska musi zostać zatwierdzona i uznana (w dodatku jednogłośnie), aby mogła uchodzić za definicję i decyzję urzędu, a nie osoby. Sam personalny „osąd papieski (...) nie może być uznany za osąd Kościoła powszechnego” – pisał Tamburini (I, II, 10); każdy akt papieski, który nie został potwierdzony przez sobór ekumeniczny stanowi tylko opinię rzymskiego „Kościół partykularnego” (I, II, 10). Bez względu na to, co zapisze w swoich aktach urzędowych papież, to decyzja autentycznie *ex cathedra* jest tylko wtedy, gdy została potwierdzona przez cały Kościół (I, III, 5; II, II, 11). Każda decyzja Kościoła, potwierdzająca decyzję papieską, musi być przyjęta jednogłośnie, na zasadzie konsensusu (*commune consensu*, I, III, 10; II, III, 2; II, III, 20; II, III, 24).

Koncyliaryzm dostał od Tamburiniego silną podbudowę teologiczną: władzę kluczową „do ręki” otrzymał wprawdzie św. Piotr, ale nie tylko dla siebie, ale dla całego Kościoła

(II, II, 7). Dlatego też papieskie tytuły „biskupa powszechnego” i „najwyższego biskupa” (*sommo, o sovrano Pontefice*) używano początkowo dla całego kolegium apostołów (II, II, 8). Te usurpacje teologiczne i w dziedzinie nazewnictwa stworzyły wrażenie, że papież to „monarcha absolutny, stojący ponad Kościołem (*superiore a tutta Chiesa*) i przełożony (*padrone*) biskupów, którzy są postrzegani tylko jako jego wikarzy i plenipotenci, podczas gdy w rzeczywistości są jego braćmi, partycypującymi wraz z nim w tym samym episkopalnym autorytecie, równymi mu we wszystkim, mający tę samą naturę, co papież” (II, II, 8). Dlatego też papież nie posiada „bezpośredniej” (*immediata*) władzy w diecezjach innych biskupów; władza każdego biskupa pochodzi bezpośrednio od Chrystusa, a nie od papieża (II, II, 9).

Według Pietro Tamburini, urząd papieski posiada i nieomyślność, i pełną jurysdykcję, lecz w rzeczywistości władza papieża-człowieka nie wiele albo i wcale nie jest znaczniejsza od władzy każdego z pozostałych biskupów, skoro nie może wydać żadnego wiążącego orzeczenia dogmatycznego czy dyscyplinarnego bez „jednomyślnej” zgody pozostałych biskupów, co ostatecznie włoski jansenista nawet potwierdza w słowach: „św. Piotr jest naczelnikiem (*Capo*), jest pierwszy ze wszystkich, ale pierwszy jako *inter pares*” (II, II, 15; II, IV, 7). Świętemu Piotrowi nie byli podporządkowani pozostali apostołowie (II, II, 15), on ich tylko „reprezentował” (II, II, 15; II, III, 1; II, III, 3). Taką też pozycję – „reprezentanta” – zajmować winien w Kościele papież. Biskup Rzymu – jak każdy inny biskup – podlega soborom, których władza pochodzi bezpośrednio od Chrystusa (II, II, 19) i którego mogą sobory sądzić, potępiać (Honoriusz) i zdejmować ze stolca (Grzegorz XII, Jan XXIII, Eugeniusz IV; II, II, 19).

Ostatecznie Tamburini tak określa pozycję papieża w eklezjologii katolickiej: „papież jest poddany wszystkim prawom Kościoła powszechnego; nie jest przełożonym (*padrone*), który może dysponować władzą kościelną, ale ekonomem (*econom*), który zarządza wedle wyznaczonych reguł” (II, II, 20). Jego uprawnienia określają kanony soborów powszechnych i ma on prawo zarządzać Kościołem wedle tychże kanonów; stawić biskupów w stan oskarżenia, gdy kanony łamią (II, III, 6–7), ale i biskupi mogą postawić w stan oskarżenia Biskupa Rzymu. Na tej podstawie Tamburini stwierdza, że oto „dowiedliśmy, że władza prymatu nie jest absolutna, ale poddana regułom Kościoła powszechnego, a więc wynika z tego, że zależność i posłuszeństwo należne ze strony Kościoła partykularnego papieżowi nie jest absolutne, ale oparte na regułach i kanonach” (II, III, 9). Papież ma liczne uprawnienia o naturze honorowym: zwołuje sobory, przewodniczy im (osobiście lub przez swoich legatów), proponuje porządek obrad; nie ma jednak konieczności potwierdzania dokumentów soborowych przez papieża, gdyż to mogłoby sugerować, że władza soboru pochodzi z delegacji papieskiej, a nie bezpośrednio od Chrystusa (II, III, 17–25)⁴⁰.

Ostatnim poruszonym przez Pietro Tamburini problemem jest nieomyślność papieska. Włoski jansenista wyprowadzał ją z idei prymatu jurysdykcyjnego, postrzegając nieomyślność jako formę prymatu w kwestiach dogmatycznych (II, IV, 1; II, IV, 6). Papież jest nieomyślny, ale tylko jako urząd (*sedes*); żaden poszczególny papież-człowiek (*sedens*) nieomyślny nie jest (II, IV, 13–14). A więc nieomyślność może być wykonywana wyłącznie za potwierdzeniem – oczywiście „jednomyślnym” (II, IV, 10; II, IV, 18) – całego Kościoła, czyli biskupów, gdyż „pojęcie naczelnika (*capo*) nie niesie ze sobą przywileju nieomyślności” (II, IV, 6). W praktyce papież nie jest więc nieomyślny, mając jedynie prawo zaproponować całemu Kościołowi rozstrzygnięcie dogmatyczne. Nieomyślny jest cały Kościół jako taki.

Pietro Tamburini rozdzielał pojęcia hipotetycznej omyślności i nieomyślności papieża za pomocą terminów: „omyślność (*fallibilita*), „niemożność błędzenia” (*inneranza*) i „nie-

⁴⁰ Obawy takie w tradycji gallikańskiej formułował np. J. Bossuet (*Défence de...*, s. 272, 281). Ultramontanie sprawę tę tak postrzegali – w bliskiej Cappellariemu Italii, np. A. de Liguori, *Défense du...*, s. 129 i n., 234 i n.

omylności” (*infallibilit *). Terminy te można przypisać papiezowi w zależności od tego, w jakiej relacji występuje względem Kościola: urząd (*sedes*) jest nieomylny; partykularny Biskup Rzymu nie może błądzić; doktor prywatny (*sedens*) jest omylny jak każdy czlowiek (II, IV, 15). W tej perspektywie *Unigenitus* stanowi tylko omylne mniemanie *sedensa* – i taki jest przecież cel całego wywodu.

Eklezjologia Mauro Cappellariego

Mauro Cappellari pisał w opozycji do omówionych eklezjologii jansenistycznych, dążąc do wykazania bezwzględnej ważności konstytucji *Unigenitus*. Był przy tym przekonany – jak cała eklezjologia Oświecenia – że o ile ustroje polityczne mogą się zmieniać, ulegać transformacjom, republiki mogą przekształcać się w monarchię, a monarchie w republiki, arystokracje w demokracje i *vice versa*, to ustroj (eklezjologia) Kościola katolickiego zawsze był, jest i musi być taki sam, czyli taki, jakim nadał go Jezus Chrystus pierwotnemu Kociolowi.

Zdaniem ultramontanina, istotą tego ponadczasowego ustroju Kościola jest nieomylność i absolutny prymat papieza, którego celem jest troska o jedność i niezmienność wiary. Przyszły papiez nie miał wątpliwości, że wszelka wladza pochodzi od Boga, ale pomiędy wladz  świecką a kościelną zachodzi zasadnicza r znica: ta pierwsza pochodzi od Boga jako zasada – wszelka ludzka społeczność musi mieć wladz , aby istnieć, ta więcy powstaje z natury – podczas gdy ta druga pochodzi bezpośrednio od Boga⁴¹. W ustrojach politycznych tylko zasada wladzy pochodzi od Boga, wynikając ze społecznej natury czlowieka, ale to ludzie decydują, w jaki sposo będyce sprawowana, jaka będyce jej forma, konstytucja i kto fizycznie będyce ją wykonywał. Tymczasem Kociol nie został dany ludziom do modyfikowania; został stworzony bezpośrednio przez Jezusa Chrystusa w tej formie ustrojowej (eklezjologicznej), w jakiej aktualnie istnieje. Jezus Chrystus podyktował swojemu Kociolowi jego prawa i sposo organizacji⁴². Zasada wladzy w państwie i Kościele jest przeto identyczna, a r znica tkwi jedynie (raczej: aż) w jej uprzymoczeniu (§ LXX)⁴³.

Mauro Cappellari nie przywiązywał wagi do ustrojów politycznych; programowo jakby wyrażał brak zainteresowania wladz  świecką, co zapewne wiązało się z tym, że pisał swoją ksi zkę w epoce napoleońskiej okupacji Italii (strategia typowa dla ultramontanów w epoce rewolucji francuskiej⁴⁴). Godził się więcy – choć nie jest to nigdzie wyrażone *expressis verbis* – że wladza świecka konstytuuje się w taki sposo, w jaki sama sobie życzy, bez ingerencji Kościola. W zamian jednak duchowny domagał się, aby wladza świecka nie wtrącała się w kwestie teologiczne i eklezjologiczne. Takie niezasadnione próby zmiany ustroju Kościola przez wladz  świecką, to przede wszystkim popierany przez niektórch ksi żat włoskich (Leopold Toskański) mały sobór w Pisto i rewolucyjna Konstytucja Cywilna Kleru we Francji (1790). Omawianą ksi zkę należy przeto traktować jako manifest przeciwko praktykom gallikańsko-etatystycznym (§ LXXIII–LXXIV; § LXXX; C. XVIII).

⁴¹ W przypadku państw Cappellari przyjął więcy wykładnię tomistyczną stwierdzenia, że „wszelka wladza pochodzi od Boga”, rozumiejąc przeto to instytucj  wladzy (Sw. Tomasz z Akwinu *Wykład Listu do Rzymian*. Poznań 1987, § 1022 i n.), a w przypadku Kościola przyjął wykładnię augustyńską.

⁴² M. Cappellari, *Trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori*, Rzym 1799, § VII–VIII. Ksi zka Cappellariego jest podzielona na dwie zasadnicze części: obszerny *Discorso preliminare*, podzielony na paragrafy (stąd dalsze oznaczenia §) oraz na część uszczegółowiaj c  zagadnienia z *Discorso preliminare*, podzielon  na rozdziały i podrozdziały (oznaczone dalej jako C. z liczb  rzymską i arabską).

⁴³ Na problem relacji międy wladz  suwerenną a papieżem zwracają uwagę: G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale*, Rzym 1984, s. 359–367; H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souver nit t. Die papstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*. Mainz 1975, s. 47–49; U. Horst: *Unfehlbarkeit und...*, s. 92, 95–96.

⁴⁴ A. Wielomski, *Kociol w...*, s. 324 i n.

Ten brak zainteresowania sferą polityczną wcale nie oznacza, że Cappellari nie widział związków między teologią czy eklezjologią a ideami i ustrojami politycznymi. Przeciwnie, znajdujemy tu klasyczną dla teologii politycznej tezę, że koncepcje eklezjalne i ustrojowe wzajemnie się przenikają. Pokazane to zostało na przykładzie jansenizmu. Nurt ten był wrogi zarówno królom, jak i papieżowi. Istotą jansenizmu była doktryna, że poszczególni ludzie swoimi prywatnymi rozumami mogą oceniać królów, papieży, doktrynę Kościoła katolickiego, oficjalną doktrynę państwa. Autorytet chcieli zastąpić mniemaniem tłumu, oceną większości. Sprawa suwerenności królów i papieży łączy się ze sobą: „autorytet w kwestiach religijnych jest w sposób nie do odłączenia spojony z suwerennością polityczną” (§ LXXXI). Czołowi janseniści, a mianowicie Le Gros i Tamburini, dobrze to wiedzieli i rozumieli. Domagali się więc prawa, aby każdy poszczególny wierny swoim prywatnym rozumem mógł osądzić tak papieży, jak i dogmaty, a występując jako obywatel, aby mógł osądzać królów. To logiczne, gdyż „jeśli tłumowi przyznaje się prawo w sprawach religijnych, to tenże sam tłum zażąda także praw w sprawach politycznej” i powstaje wtenczas „trybunał własnego rozumu”, w miejsce autorytetu, a ustalone i odwieczne dogmaty zastępują „osądy prywatne” (§ LXXXI). Janseniści najpierw żądali wpływu ludu na religię, potem rozzuchwalili się i zażądali wpływu na politykę. Obydwie idee łączy rewolucyjna Konstytucja Cywilna Kleru (1790) – „czyste wyznanie wiary jansenistów” (§ LXXXI).

Konstytucja Cywilna Kleru wynika wprost z jansenizmu. Studiując eklezjologię Tamburiniego, Mauro Cappellari doszedł do wniosku, że nieufność biskupów wobec papieża i żądania potwierdzenia wszystkich papieskich decyzji przez episkopat, stanowią formę nieufności wobec zasady autorytetu jako takiej, a więc – logicznie – kontestacja autorytetu nie może zatrzymać się na instytucji papieskiej. Skoro biskupi nie ufają papieżowi, to niby dlaczego szeregowi księża mieliby zaufać swoim pasterzom? Dlaczego wobec biskupów – pyta nasz ultramontanin – księża diecezjalni mieliby zachować absolutne posłuszeństwo? Skoro wszystkie decyzje papieskie wymagają aprobaty biskupów, to jest logiczne, że wszystkie akty biskupów wymagają zgody ogółu kleru; jest też wewnętrznie spójne, że w końcu wierni muszą także zatwierdzać postanowienia poszczególnych duchownych w parafiach. Byłoby dziwne, gdyby zasada warunkowego posłuszeństwa wobec autorytetu miała skończyć się na papieżu. Kolejnym problemem jest kwestia, jaką większością głosów, czy też jednogłośnie, wszystkie te akty winny być zatwierdzone? Właśnie ze wspomnianych powodów, ażeby uniknąć podobnych absurdów, kierując się samą tylko czystą logiką, musimy uznać, że „papież jako najwyższa głowa rozsądza, aby zachować jedność” (C. VI, 8–9; C. XVII, 1–6).

Przyszły papież, nie wdając się w polemiki polityczne między rewolucjonistami i kontrrewolucjonistami, nie wahał się także wskazać – na podstawie wspomnianej wcześniej teologii politycznej – że tak, jak w Kościele głosi papalizm, tak pośród ustrojów najwyższej ceni monarchię absolutną. Dlatego pisał: „Jest zasadą nie do obalenia wynikłą z prawa naturalnego, że władca posiada prawo robić cokolwiek, co tylko służy pomyślności społeczeństwa, gdyż władca ma obowiązek dbać o szczęście swoich poddanych i o zachowanie państwa. Dlatego dzierży pełnię władzy prawodawczej, wykonawczej i sądowniczej, będące atrybutami suwerenności” (C. VI, 2).

W *Triumfie Stołicy Świętej i Kościoła przeciwko atakowi nowatorów* znajdujemy tezę, że Kościół zawsze był, jest i musi być monarchią absolutną. Wynika to z biblijnej formuły *Tu es Petrus* (Mat. 16, 18). Cappellari poświęcił dużo miejsca dowiedzeniu, że ze słów tych wynika papieski prymat i nieomylność, posiłkując się zresztą w tym miejscu Ojcami Kościoła, co nie jest zresztą u niego rzeczą typową, gdyż literaturę patrystyczną

przywołuje dosyć rzadko (co dosyć dziwne, gdyż ultramontanie chętnie do niej sięgali⁴⁵). Uczynił to jednak, aby dokonać radykalnej refutacji interpretacji formuły *Tu es Petrus*, dokonanej przez Le Grosa i Tamburinię, którzy próbowali wywodzić z niej nieomylność całego Kościoła, a nie personalną władzę następców św. Piotra (C. II–III). Podobny charakter ma analiza cytatów biblijnych na temat wypasania baranków i owieczek (Jan 21, 15; 21, 17), jak i cytat o umacnianiu wiary braci przez św. Piotra (Łuk. 22, 31–32 – C. IV; VI, 2).

Utrzymanie zasady papieskiego prymatu i nieomylności, to sprawa podstawowa, gdyż ustrój Kościoła katolickiego nie jest „obojętny dla systemu dogmatycznego i moralnego panującego w Kościele” (§ VI). Eklezjologia jako taka nie łączy się bezpośrednio z ortodoksją i wiernością dogmatom. Teoretycznie zarówno ultramontanin, koncyliarysta czy nawet zwolennik Kościoła demokratycznego w równej mierze może wyznawać ortodoksję katolicką. Problem tkwi w tym, że błędy eklezjologiczne stanowią znakomite podglebie do rozwoju koncepcji nieortodoksyjnych: gdyby wszyscy duchowni byli sobie równi, to każdy by nauczał tego, czego by chciał i nie byłoby możliwości go zmusić do zachowania ortodoksji. W eklezjologii bez autorytetu brak jest urzędu nauczycielskiego („autoryzowany trybunał”), który czuwa nad nauczaniem biskupów. Akcydenalnie wszyscy biskupi świata mogą być ortodoksyjni; jeśli jednak zdarzyłoby się inaczej, to nie ma żadnego sposobu, aby biskupa takiego uznać za heretyka i pozbawić go władzy w jego diecezji. Cappellari stawiał radykalną tezę: „Gdyby monarchiczny rząd Kościoła ustanowiony przez Boga, przekształcił się w arystokratyczny, to nie byłoby to już ten sam Kościół” (§ IX). Może raczej, dokładniej: Kościół przekształciłby się w inną wspólnotę religijną lub rozpadłby się na mnogość takich wspólnot. Nie jest przypadkiem, że z koncyliarysty wyrósł protestantyzm, z gallikanizmu negującego pełny prymat papieski – jansenizm, a z eklezjologii jansenistycznej Tamburinię i Le Grosa narodziła się Konstytucja Cywilna Kleru. Koncyliarysty i inne arystokratyczne czy przedstawicielskie formy eklezjalne cechują się skłonnością do gadulstwa, debatowania, zamiast podjęcia stanowczej decyzji: wskazania, napiętnowania i ukrócenia herezji (§ XXX–XXXII, XXXVII).

Mauro Cappellari – w duchu dominikańskiej i jezuickiej teologii potrydenckiej – bardzo często i bardzo mocno podkreślał rolę asystencji Ducha Świętego i sukcesji apostoelskiej dla zachowania „depozytu i tradycji przekazywanych dogmatów” (§ X). Dzięki tym zasadom Kościół katolicki jest nieomylny; Kościół jest na tyle nieomylny, na ile jego nauczanie jest zgodne z tym, jakie głosił Kościół od zawsze. Gwarancją, że Depozyt nie ulegnie zmianie jest instytucjonalna niezmienność Kościoła. Człowiek jest skazony grzechem, ma silne skłonności do destrukcji bez mocy stworzenia czegokolwiek trwałego i wiecznego. Dlatego za wszelką cenę należy zachować pierwotny (wieczny) ustrój Kościoła katolickiego, gdyż „kiedy człowiek może zmieniać istotę ustroju, to wytracenie całego gatunku ludzkiego jest nieuniknione, skoro traci on środki do zbawienia” (§ X). Jezus Chrystus chciał, aby ustrój Kościoła katolickiego nie uległ najmniejszej zmianie do końca świata.

W tym momencie włoski duchowny szukał odpowiedniego określenia, aby opisać nieprawość innego ustroju Kościoła niż monarchia pontyfikalna. Mimo że programowo wykazywał brak zainteresowania sferą świecką, państwem (pogrążonym akurat w rewolucji i jej bonaparystowskich paroksyzmach), zaczynał wzorować język eklezjologiczny na prawno-politycznym, wprowadzając pojęcia „legitymowności” oraz „suwerenności” Boga i Biskupa Rzymu. W ten sposób pojęcia religijne i polityczne kolejny raz mieszają się w wielką syntezę: kontrrewolucyjną teologię polityczną.

⁴⁵ W Italii XVII w. np.: P. Ballerini, *De vi ac ratione primatus romanorum pontificum*, Münster 1845 [rękopis z roku 1766], s. 100–223; A. de Liguori, *Défense du...*, s. 44 i n., 76 i n.; idem, *Dissertation sur l'autorité du Pontife Romain*, w: idem, *Oeuvres Complètes*, t. 9, Gent 1975, s. 294 i n.

Omówmy najpierw pojęcie „legitymowości”. Tradycyjnie łączymy je z zasadą kongresu wiedeńskiego (1815), tymczasem pojawia się ono już w pracy Cappellariego całe 16 lat wcześniej. Autor ten tak je definiuje: „Niesprawiedliwy zdobywca nie może, mocą swej władzy, pozbawić praw narodu niesłusznie podbitego. Może go zniewolić przemocą, zniszczyć jego trybunały i magistraty i pozbawić życia jego przywódców, ale nigdy nie może, bez jego zgody wyrażonej głośno lub po cichu, pozbawić go jego pierwotnych praw wraz z szacunkiem należnym trybunałom i magistratom, czyli formy jego konstytucji. Tak samo rewolucja, delirium ludu, może zrzucić z tronu monarchę i nadać sobie nowy rząd, ale nigdy nie może pozbawić praw do tronu ani tegoż króla, ani jego dynastii” (§ XXII). Nowość koncepcji Cappellariego polega na tym, że to samo rozumowanie stosuje do rozważań nad ustrojem Kościoła katolickiego: „Tak samo Kościół nie może odrzucić, w żaden sposób nie może zalegitymizować w żadnym razie formy substancjalnie odmiennej (...) od danej wiernym przez Boga, aby nieomylnie strzegła jego wiary” (§ XXII). Na tej podstawie Mauro Cappellari budował dychotomię: albo legitymowość, czyli „system ustanowiony przez Boga”, albo „uzurpacja” (§ XVII–XVIII).

Jednym „legitymownym” ustrojem Kościoła jest monarchia absolutna. Pierwotnym suwerenem w Kościele jest Jezus Chrystus, który ustanowił Kościół w takiej formie, w jakiej uznał to za stosowne, nadając mu prawa i ustrój wedle własnego uznania, które człowiek jest zobowiązany bez dyskusji przyjąć i uznać. Cechą charakterystyczną tego ultramontańskiego dyskursu jest nadużywanie pojęć zaczerpniętych ze świata politycznego do opisanego władztwa Boga: „absolutne dominium Boga”, „suwerenny Pan”, władca „absolutny” (§ XVI, XXI). Podobne pojęcia zastosowano do opisanego władztwa Biskupa Rzymu: „monarchia eklezjastyczna”, „widzialna suwerenność”, „monarchia biskupów rzymskich”, „najwyższa i monarchiczna jurysdykcja”, podczas gdy władza soborów zawsze jest tylko „delegowana” (§ XXXIX, XLI, LXI, LXXX; C. VI, 6)⁴⁶.

Opisując monarchiczny i suwerenny charakter papieństwa, Cappellari ustawicznie twierdził – i jest to najbardziej kontrowersyjny punkt jego systemu – że w Kościele od zawsze panował ustrój w postaci monarchii absolutnej. Władza taka sama była za św. Piotra, papieży z V, X, XVII i XVIII wieku: „starożytni papieże byli prawdziwymi monarchami”, której to prawdzie zaprzeczają tylko protestanci oraz „bezbożna i heretycka broszura Eybela” (§ XL)⁴⁷. Tak radykalne, ahistoryczne postawienie tej kwestii, prowadziło do poważnych problemów, skoro świadectwa historyczne wskazują, że władza papieska w Kościele pierwszych wieków była nieokreślona i raczej słaba, rozrastając się dopiero w Średniowieczu, a annały historii zapisały także koncyliaryzm.

Wyjaśniając sprzeczność między eklezjologiczną teorią a różną historyczną praktyką, Cappellari ponownie odwoływał się do dyskursu prawno-politycznego charakterystycznego dla absolutyzmu, np. dla szkoły Jeana Bodina, a w Kościele znanego już z prac np. Roberto Bellarmino⁴⁸. Głosił bowiem, że papież ma „najwyższą i monarchiczną jurysdykcję”, a więc władza soborów – niczym Stanów Generalnych – jest tylko „delegowana” (§ XLI). Cappellari stwierdzał: „najwyższa władza tkwi w papieżu, a oni (biskupi – A.W.) nie stanowią jej części, rządzą tylko jako jego wikariusze, mocą władzy papieskiej, a nie własnej” (§ LXVI). Władza jest biskupom przez papieża delegowana, nie jest ustanowiona raz na zawsze, ponieważ to stałoby w sprzeczności z zasadą suwerenności i „zniszczyłoby esencjalną jedność władzy suwerennej” (§ LXVI). Każda władza suwerenna jest niepodzielna, także papieska. Gdyby ta władza nie była delegowana, ale wynikałaby sama z siebie, to Kościół katolicki miałby ustrój arystokratyczny, a sobór był-

⁴⁶ Zwraca na ten problem uwagę U. Horst, omawiając ultramontanizm doby kontrreformacji, którego wizję papieństwa kojarzy z teorią suwerenności J. Bodina (*Unfehlbarkeit und ...*, s. 96–97).

⁴⁷ Chodzi o swojego czasu głośną antypapieską i józefińską broszurę: J. V. Eybel, *Was ist der Papst?*, Wiedeń 1782.

⁴⁸ R. Bellarmin, *Hauptwerk über den Papst* [Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus, adversus Gulielmum Barclay], Augsburg 1843 [1610], s. 89, 767–768.

by kolektywnym suwerenem (§ LXV–LXVI). Tymczasem biskupi są zobowiązani jedynie do „skromnego” i „absolutnego posłuszeństwa” (C. VI, 3).

Włoski ultramontanin twierdził: „sobór najwyższy i nieomylny jest absurdem” (§ XLII), skoro to papież nadaje soborowym uchwałom nieomylność. I przytaczał na to twierdzenie następujące dowody: synod w Capui; sobór konstantynopoliński, gdy papież uznał ortodoksję eudoksjan wbrew soborowi; sprawa kanonu 28 w Chalcedonie, anulowanego przez papieża; stwierdzenie Leona Wielkiego, że nie uznaje kanonów, które nie zostały zatwierdzone przez niego samego lub jego legata; jeden z patriarchów Konstantynopola, na wniosek Teodozjusza, zwołał sobór, a papież Hadrian go nie uznał. Największą zaciekłość Cappellari wykazał jednak wobec soboru w Konstancji. I nic dziwnego, gdyż koncyliarysty tam obalali i pozbawiali stolca papieża.

Papież nie przez przypadek może unieważniać postanowienia soborów, a nawet ich kanony. Jest nie tylko wykonawcą kanonów soborowych, ale stoi ponad nimi, może ich nie uznać, może je zmienić, wykreślić te, do których ma zastrzeżenia. Słowem, ma „władzę źródłową i absolutną” (§ XLVI). Papież posiada „jurysdykcję powszechną”, podczas gdy biskupi diecezjalni tylko „jurysdykcję partykularną” (§ LXVIII; C. VI, 6/przypis/). Ograniczenie władzy papieskiej przez kanony, czyli ustanowienie czegoś na kształt monarchii konstytucyjnej – włoski ultramontanin uważał za pomysł podszyty teologicznym nowatorstwem, którego istotą jest „uwarunkowanie” posłuszeństwa przez „zgodę Kościoła” (C. VI, 7).

Co charakterystyczne, Cappellari poświęcając tyle miejsca dowiedzeniu, że Biskup Rzymu posiada absolutny prymat w Kościele, w sumie chciał wykazać coś znacznie bardziej dalekosięznego, a mianowicie to, że posiada on nieomylność w kwestiach wiary i moralności (§ LXXXII). Nie wahał się przypisać papieżowi takiej nieomylności, gdyż każda inna formuła zaprzeczałaby suwerenności papieskiej. Zauważmy w tym miejscu, że nieomylność Biskupa Rzymu wywodzona jest z jego absolutnego prymatu (w sumie podobnie jak u Tamburinięgo). Prymat może dotyczyć kwestii dyscyplinarnych – co określamy jako „prymat jurysdykcyjny” – lub też kwestii dogmatycznych. Prymat w kwestiach dogmatycznych, to nic innego, jak nieomylność papieska (C. VI, 11; XXIV, 3). Rozumowanie jest następujące: skoro papież posiada prymat w Kościele, to nikt nie stoi ponad nim; skoro tak jest, to nikt nie ma prawa podważyć jego definicji czy rozstrzygnięcia dogmatycznego. Tym samym papież musi być nieomylny („Non riconosce adunque S. Pietro nel poter delle chiavi alcun superiore, e sarà per conseguenza infallibile nell' esercizio di esse” – C. VII, 6).

Kościół „potrzebuje pewnej reguły, na podstawie której wierni mogą ujednoczyć swoją wiarę”, a więc potrzebuje „autorytetu widzialnego trybunału”, który jest „absolutnie konieczny dla naszego zbawienia, i który będzie ustalał artykuły katolickiego wyznania wiary” (C. VI, 4). Ten ostatni fragment kojarzy się nam z *Sumą teologiczną* św. Tomasza i prawem papieża do ułożenia składu wiary (2, 2, 10), choć fragment ten nie jest ani tu, ani gdzie indziej przywoływany⁴⁹. Zdaniem przyszłego papieża, z samej logiki zarządzania wielką organizacją wynika, że musi ona definiować zasady dla swoich członków, a zasady te zatwierdzić musi jedna osoba – naczelnik. A więc Kościół definiuje prawdy wiary dla wiernych, a dla Kościoła definiuje je Ojciec Święty. Nieomylność Kościoła jest wyrażana przez nieomylnego papieża, a Kościół jest na tyle nieomylny, na ile naucza tego, czego naucza papież (C. V, 11; C. XXIII, 6–7).

Mauro Cappellari zajmował się również starym problemem, czy Biskup Rzymu może popaść w herezję – m.in. rozprawił się z zarzutami o popadnięcie w herezję stawianymi papieżowi Honoriuszowi (C. XVI) – a także odrzuca klasycznie gallikański podział

⁴⁹ U. Horst, *Unfehlbarkeit und...*, s. 81, 83–84, 85, 90–91, 96.

osoby papieskiej na urząd papieski (*sedes*) i osobę urząd pełniącą (*sedens*)⁵⁰, jak i apelacje od decyzji papieża do przyszłych soborów (C. IX; XIX). O tej ostatniej gallikańskiej idei pisał: „jeśli najbardziej autentyczne definicje papieskie i najbardziej uroczyste konstytucje powszechne miałyby nie obowiązywać przed uzyskaniem zgody Kościoła, to nie byłyby one z pewnością prawdziwymi regułami wiary i prawdziwymi prawami. (...) nie dość, że nie dawałyby pewności i jedności wiary, to łatwo prowadziłyby do schizmy i herezji” (C. VI, 7).

Co więcej, włoski ultramontanin odrzucał zasadę tylko zewnętrznego obowiązku posłuszeństwa biskupów i wiernych wobec definicji i rozstrzygnięć papieskich. Takie zewnętrzne posłuszeństwo, to nic innego jak tylko „kłamstwo, gdy serce nie pokrywa się z językiem” (C. VI, 3), w którego wyniku wcale nie zostaje zachowana jedność wiary Kościoła, a jedynie pozór tejże jedności. Wierni są zobowiązani przyłgnąć do definicji papieskich sercem i umysłem.

Odrzucając gallikański podział na *sedes* i *sedens*, Mauro Cappellari wcale nie twierdził, że wszystkie rozstrzygnięcia papieskie dotyczące wiary i moralności są nieomyłne. Pogląd, że papież zawsze i we wszystkich kwestiach jest nieomyłny, to wymysł „nowatorów”⁵¹, zresztą bardzo sprytny. Celem tej idei było ośmieszenie zasady papieskiej nieomyślności poprzez sprowadzenie jej do absurdu. Gdy „nowatorzy” dyskutowali o nieomyślności papieskiej, to bardzo chętnie rozszerzali jej granice, a to pozwalało im wskazać na dziesiątki papieskich pomyłek, niezręczności, niejasnych sformułowań, które miałyby mieć charakter nieomyłny. „Nowatorzy” wyliczali ich całe tuziny, po czym stwierdzali, że nie można uznać papieskiej nieomyślności, gdyż Ojcowie Święci wielokrotnie się przecież pomylili w drugorzędnych kwestiach (C. XXIV, 1).

W związku z tym należało rozróżnić papieża jako urząd, od papieża jako osoby. Nie chodziło jednak o powtórzenie gallikańskiego błędu podziału na *sedes* i *sedens*. Istotą podziału gallikańskiego było bowiem, po jego przeprowadzeniu, oddanie episkopatowi (gallikanizm klasyczny) lub ogółowi wiernych (radyczny jansenizm) prawa do samodzielnego decydowania, które wypowiedzi pochodzą od urzędu, a które od osoby. Efektem tego była bezustanna kontestacja papieskich definicji i rozstrzygnięć, skoro to biskupi lub wierni decydują, co przyjmują jako pochodzące od urzędu, a co uznają za nauczanie doktora prywatnego. Cappellari dowodził, że papież może się wypowiadać i jako urząd (*sedes*) i jako osoba prywatna (*sedens*), ale to on sam decyduje czy przemawia jako Głowa Kościoła, czy wyraża swoje prywatne poglądy. Stanowisko oficjalne Ojca Świętego wyrażają definicje i rozstrzygnięcia, którym on sam nadał oficjalnie charakter *ex cathedra* (C. XXIV, 5).

Jako definicje i rozstrzygnięcia tego typu Cappellari uważał te, które spełniają następujące kryteria: dotyczą kwestii wiary; musi zostać wyraźnie zaznaczone, że dokonywane jest rozstrzygnięcie, którego celem jest zakończenie sporów i wątpliwości; rozstrzygnięcie musi być wyrażone publicznie; musi być zaznaczenie, że papież wypowiada się jako głowa Kościoła; musi zawierać odwołanie się do powagi papieskiej jako źródła dokonywanej definicji, a więc zawierać zapowiedzi ukarania (anatema) tych, którzy będą rozstrzygnięcie kontestować. Definicja wyrażona przez papieża, która nie posiada której-

⁵⁰ M. Cappellari wpisuje się tu ponownie we włoską tradycję ultramontańską. Zob. P. Ballerini, *De vi...*, s. 18–22, 263–264, 280–281. Z tej racji autor ten krytykował J. Bossueta (ibidem, s. 224–245).

⁵¹ Trudno powiedzieć, kogo konkretnie M. Cappellari miał na myśli. Zwróćmy jednak uwagę, że takie jest źródło koncepcji nieomyślności u – bardzo nagłośnionego przez B. Tierney’a – Piotra Oliviego, który przypisywał nieomyślność każdemu papieskiemu dekretowi, aby kontestować dekrety ich następców, jeśli tylko były niezgodne z poglądem poprzednika (*Origins of Papal Infallibility 1150–1350. A Study of the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Leiden 1972, s. 93–130). W 1324 r. grupa zbiegłych do obozu cesarza Ludwika Bawarskiego franciszkanów wydała „Apel z Sachsenhausen”, w którym czytamy: „To, co Papież Rzymski raz zdefiniował w kwestiach wiary i moralności władzą kluczy jest nie zmienialne, gdyż Kościół rzymski nie może błądzić (...) i nie może być poddane w wątpliwość przez żadnego z następców ani nie może być ogłoszone nic innego bez podpadnięcia w oczywistą herezję”. Zob. ibidem, s. 182.

kolwiek z tych cech jest niepewna i winna być traktowana jako wypowiedź „doktora prywatnego”, czyli hipotetycznie omylna (C. XXIV, 5). Nie można wykluczyć, że papież jako „doktor prywatny” może nawet popaść (prywatnie) w herezję (C. IV, 7; C. IX, 7). Jedyne formalnie wyrażonym decyzjom *ex cathedra* przysługuje przywilej nieomyślności, gdyż tylko one są wspomagane przez asystencję Ducha Świętego (C. XXIV, 6).

Oceniając *Triumf Stolicy Świętej i Kościoła przeciwko atakowi nowatorów* Mauro Cappellariego, należy uznać go za wielki apel czy manifest na rzecz pełnego papieskiego prymatu i nieomyślności. Najprawdopodobniej, to najmocniejszy głos w tej kwestii w latach rewolucji francuskiej, przed podpisaniem konkordatu napoleońskiego (1801). Kilkaście lat później cała katolicka Europa została zalana podobnymi refleksami – wspomnijmy tu tylko pisma Josepha de Maistre'a czy Alfonsa Muzzarelliego⁵². Traktat Cappellariego bez wątpienia ma charakter prekursorski względem ultramontanizmu XIX wieku. I być może właśnie ten prekursorski charakter spowodował, że poszedł w zapomnienie. Bezpośrednim powodem popularności wśród kręgów kontrrewolucyjnych, papieżstwa i ultramontanizmu była bohatera i bezkompromisowa postawa Piusa VII wobec „uzurpatora” Napoleona w czasie swojego internowania w Fontainebleau (1808–1814). Problem właśnie polegał na tym, że Cappellari opublikował swój traktat o kilkanaście lat za wcześnie (1799) i wtedy, gdy jego idee były na czasie, zdążył pójść w zapomnienie. Poza tym, a w wieku XIX to rzecz ważna, nie był napisany po francusku, lecz w języku włoskim, uważanym ówczesnie za prowincjonalny.

ADAM WIELOMSKI

Mauro Cappellari's polemics with jansenism

Summary

The age of Enlightenment is first of all the epoch of explosion of lay and anticlerical thought. They come into being deistical, agnostic and atheistic systems then. Simultaneously the theology of the 18th century is in the deep stagnation and with the large problems we can find the decisive conceptions and solution here. The atrophy of metaphysics is as such the characteristic feature of Enlightenment and the fall of interest of the theology; which links with the crisis of culture and the crisis in Church. The lack of new conceptions is visible of the great thinkers, the main existing previously trends are continued, well-known in Church from several centuries, named the conciliarism with susceptibility to galicalism solutions, recognized as the infallibility of the whole Church only at the council. The Catholic thought of the epoch of Enlightenment begins accepting the nationalistic pattern of the epoch. The belief weakens in primacy and the infallibility of Bishop of Rome. Therefore it should not surprise, that the intellectual vitality shows only dissatisfied of episcopate directions – the *status quo* of the Church, and namely French and Italian jansenists and the disputing with them Italian ultramontans. The main aim of presented article is the presentation main points of that polemics, especially with the perspective of works of Mauro Cappellari.

⁵² J. de Maistre, *O papieżu*, Kraków 1843 [1821]; A. Muzzarelli, *L'Infallibilit  du pape prouv  par la doctrine et la tradition de l'Eglise gallicane*, Avignon 1826.