Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 189–209.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.11

Wieki od XVII do XIX

Paweł Borto
pawel.borto@kul.pl https://orcid.org/0000-0001-9873-4368
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II https://ror.org/04qyefj88

Przemysław Artemiuk
p.artemiuk@uksw.edu.pl https://orcid.org/0000-0001-5337-0329
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie https://ror.org/05sdyjv16

Główne wątki z historii powszechnej

Wiek XVII

Początek wieku XVII otworzył czas wielu przemian na mapie Europy i świata. W niektórych krajach mocno widoczne były wpływy reformacyjnych nurtów protestanckich oraz reformy katolickiej. Istniejące spory międzywyznaniowe doprowadziły do wojny trzydziestoletniej (1618–1648). Jej efektem było ukształtowanie nowoczesnego europejskiego układu państw. Wraz z pokojem westfalskim (1648) Holandia i Szwajcaria zostały uznane za niezależne państwa protestanckie; Francja, Szwecja i Prusy zyskały nowe ziemie, a Święte Cesarstwo Rzymskie utraciło swe znaczenie. Francja stała się potęgą europejską. Jednocześnie Niemcy i Skandynawia zostały zdominowane przez luteran. W Szwajcarii, Szkocji, Holandii, Francji i na Węgrzech mocno obecny był kalwinizm, a Anglia miała swój Kościół narodowy [Cairns, 2003: 365–366]. Pozycja Hiszpanii w świecie zmalała. Pod koniec XVI wieku ekspansja zamorska krajów iberyjskich zaczęła wygasać, natomiast w odkryciach geograficznych zaczęli brać udział Holendrzy,

Anglicy i Francuzi. Holendrzy, zwyciężywszy flotę portugalską (1615), rozpoczęli kolonizację terenów wschodnioindyjskich, a Anglicy i Francuzi zaczęli zajmować ziemie w Ameryce Północnej [Olszewski, 1996: 248].

Pozycja Polski w Europie w tym okresie bardzo osłabła. Wojny z Kozakami na wschodzie i najazd Szwedów wyniszczyły kraj. Pokój zawarty w Oliwie (1660) wprawdzie zapewnił tolerancję dla katolików w Inflantach, ale region ten pozostał pod wpływami szwedzkimi [Kumor, 1985: 105–108].

W tym okresie zaczęło chylić się ku upadkowi Imperium Osmańskie. Za rządów Sulejmana Wspaniałego (1520–1566) rozciągało ono swoje wpływy od Bałkanów i Egiptu aż po Indie. W drugiej połowie XVII wieku Turcy zaczęli zmierzać do podboju Węgier, Ukrainy, a także podporządkowania sobie Polski i Cesarstwa Niemieckiego. Wspierana przez papieża Innocentego XI koalicja wojsk polskich i niemieckich wyruszyła na pomoc obleganemu Wiedniowi. Klęska zadana Turkom w bitwie pod Wiedniem (1683), w której dowodził Jan III Sobieski, rozpoczęła powolny upadek potęgi tureckiej [Kumor, 1985: 107–108; Olszewski, 1996: 239].

Wśród innych najważniejszych wydarzeń tego okresu należy przywołać:

- umacnianie się monarchii absolutnych (1643–1715 – panowanie Ludwika XIV we Francji, rządy Habsburgów) z tendencjami do podporządkowywania Kościoła, którego pozycja zmalała wskutek osłabnięcia Hiszpanii i Polski jako potęg katolickich wspierających papiestwo [Kumor, 1985: 6];
- przełomowe odkrycia naukowe (rozpowszechnienie przez Galileusza heliocentrycznej teorii wszechświata, odkrycia Newtona dotyczące grawitacji, zaprezentowanie przez Francisa Bacona metody empirycznej) i związane z nimi nowe podejście do świata [Cairns, 2003: 389–390].

Wiek XVIII

Wiek XVIII określany jest jako czas oświecenia. Na arenie międzynarodowej doszło do kilku ważnych wydarzeń, które miały ogromny wpływ na kształtowanie się ówczesnego świata. Należy tu wymienić:

- rozwój kolonializmu i handlu niewolnikami [Olszewski, 1996: 250–252];
- początki rewolucji przemysłowej;
- wojnę o niepodległość Stanów Zjednoczonych (1775–1783) [Kumor, 1985: 206n];

– rewolucję francuską (1789–1799), która obaliła monarchię i wprowadziła republikański system rządów [Olszewski, 1996: 259–262].

Wiek XIX

Wiek XIX określany jest jako stulecie emancypacji nowoczesnego świata spod wpływów Kościoła. Tendencje liberalne znalazły swój wyraz nie tylko w obszarze politycznym, ale również kulturalno-społecznym, przyczyniając się do rosnącej opozycji w relacjach między Kościołem a światem [Olszewski, 1996: 274–280].

Wśród najważniejszych wydarzeń związanych z tym okresem należy przywołać:

– konkordat między Francją a Stolicą Apostolską (1801) [Cairns, 2003: 404];
– kongres wiedeński kończący okres wojen napoleońskich (1814–1815) [Barańska, 2002: 618–619];
– Wiosnę Ludów w Europie jako protest przeciwko istniejącemu porządkowi społeczno-politycznemu (1848–1849) [Barańska, 2014: 680–682];
– zajęcie Rzymu przez włoskie armie (1870) i powstanie zjednoczonych Niemiec (1871) [Cairns, 2003: 407–408].

Główne wątki z historii Kościoła

Ogromną rolę w utrwalaniu reformy trydenckiej w chrześcijaństwie zachodnim odegrały zakony. Od połowy wieku XVI, przez cały wiek XVII, aż do połowy wieku XVIII na zachodzie Europy i w Polsce miał miejsce bardzo duży wzrost liczebny zarówno klasztorów, jak i zgromadzeń zakonnych. Wystarczy przywołać dla przykładu dane z Francji, w której spośród wszystkich klasztorów istniejących w połowie XVIII wieku aż połowa powstała w XVII i XVIII wieku. Choć trudno bliżej określić, jaki wkład wniosły one we wprowadzanie w życie reformy trydenckiej, już sam fakt ich istnienia – przede wszystkim w ośrodkach miejskich – kształtował życie katolickie. Był to zarazem okres rozwijania się zwłaszcza nowych zakonów, wśród których dominowali jezuici kładący nacisk na duchowy rozwój wiernych, formację intelektualno-moralną, częstą spowiedź i kierownictwo duchowe [Olszewski, 1996: 210–211]. Rewolucja francuska zmieniła zupełnie ten stan. Przyjęty wniosek o rozwiązanie zakonów

(z wyjątkiem charytatywnych i nauczających) sprawił, że odtąd kryzys dotknął życie zakonne na długie dziesięciolecia [Olszewski, 1996: 260–261].

Jednocześnie wiek XVII, w wyniku wojen religijnych oraz najazdu Szwedów na Polskę, przyniósł stopniowy zanik tolerancji religijnej, która wyróżniała Polskę na tle Europy [Olszewski, 1996: 216–217].

Okres obejmujący wieki od XVII do XIX był szczególnie burzliwy, jeśli chodzi o dzieje papiestwa. U początku tego okresu Stolica Apostolska była mocno uzależniona od wielkich monarchii: francuskiej i habsburskiej. Ze względu na wpływy w kolegium kardynalskim na papieży często wybierano kandydatów kompromisowych i w podeszłym wieku. W wieku XVII można wskazać tylko jednego wielkiego papieża: Innocentego XI (1676–1689), który przeprowadził wiele reform wewnątrzkościelnych, starał się o uniezależnienie Kościoła od monarchii francuskiej, zreformował kurię i kancelarię papieską, ożywił życie chrześcijańskie w Rzymie, rozwinął misje katolickie (zwłaszcza na Dalekim i Bliskim Wschodzie) oraz zabiegał o odnowę życia religijnego [Kumor, 1985: 9–14].

Wiek XVIII cechował się jeszcze większą dynamiką zdarzeń. Papiestwo walczyło z różnym skutkiem z wpływami monarchii absolutnych. Byli w tym okresie papieże wybitni, jak choćby Benedykt XIV (1740–1758), cieszący się ogromnym autorytetem nie tylko w kręgach katolickich, autor wielu reform, mający umysł niezwykle otwarty na badania naukowe oraz przedstawiciel katolickiego oświecenia. W wielu przypadkach jednak wyzwania, wobec których stawało w tym czasie papiestwo, były ogromne. Przykładem może być choćby fakt, że pod naciskiem monarchii burbońskich Klemens XIV dokonał kasaty zakonu jezuitów [Kumor, 1985: 16–21]. Rewolucja francuska przyniosła ze sobą prześladowania Kościoła we Francji oraz ujawniła jego wewnętrzne pęknięcie wynikające z zakorzenienia tendencji gallikańskich również pośród kleru [Olszewski, 1996: 259–262].

Epoka nazywana w historii mianem restauracji katolicyzmu wiązała się z powrotem do sojuszu tiary i korony jako reakcji na tendencje liberalne pojawiające się w ówczesnej Europie. Słynna encyklika Grzegorza XVI *Mirari vos* (1832) potępiała wolność sumienia rozumianą jako możliwość przeciwstawienia się obowiązującemu porządkowi życia społecznego i politycznego oraz podważanie praw Kościoła [Olszewski, 1996: 264–265]. Nieufność papiestwa wobec ruchów wolnościowych pogłębiła się jeszcze za pontyfikatu Piusa IX (1846–1878). Choć początkowo uznawano go za przychylnego ideałom liberalnym, wskutek decyzji parlamentu włoskiego o pozbawieniu papieża władzy świeckiej (1849) i konieczności ucieczki z Rzymu papież ten zaczął być ostrożny wobec

tendencji wolnościowych. Powrót do Rzymu umożliwiła mu interwencja mocarstw europejskich (1850). Kilkanaście lat później papież wydał encyklikę *Quanta cura* (1864) wraz z *Syllabusem* zawierającym katalog nowoczesnych błędów. Dokumenty te odczytano jako wyraz oddzielenia się Kościoła od nowoczesnej cywilizacji, choć nie taka była prawdziwa intencja zawartych w nich potępień [Olszewski, 1996: 266–267]. Dopiero Leonowi XIII, w następstwie encykliki *Libertas praestantissimum* (1888), uda się zmienić postrzeganie Kościoła jako niesprzeciwiającego się idei wolności człowieka [Olszewski, 1996: 267–268].

Obok ruchów wolnościowych o charakterze społecznym i politycznym, które zaczęły kwestionować dotychczasowy kształt życia i doktryny Kościoła, należy przywołać jeszcze ściśle związaną z ideologią oświecenia masonerię. O ile pierwotnie stowarzyszenia wolnomularskie wywodziły się z cechów rzemieślniczych, o tyle od XVIII wieku przekształciły się w swego rodzaju loże gromadzące przedstawicieli różnych zawodów i stanowiące miejsce dojrzewania rozmaitych idei filozoficznych. W połowie XVIII wieku loże masońskie znajdowały się już we wszystkich większych miastach europejskich. Papieże wielokrotnie zabraniali przynależności do tych stowarzyszeń. Począwszy od Klemensa XII (1738), który pod karą ekskomuniki zakazał członkostwa w lożach masońskich, Urząd Nauczycielski Kościoła ponad 400 razy podtrzymywał to stanowisko [Zwoliński, Janowski, 2008: 132–151; Olszewski, 1996: 230–231].

Jednym z najistotniejszych wydarzeń w historii Kościoła w tym okresie jest zwołanie Soboru Watykańskiego I. U źródeł decyzji Piusa IX znajdowały się nie tyle schizmy czy herezje, ile szerzące się błędne nurty światopoglądowe i filozoficzne, a także konieczność lepszego ujęcia roli papieża w Kościele wobec tendencji gallikańskich, febroniańskich i józefińskich (patrz poniżej: *Główne prądy teologiczne*). Idea zwołania soboru nie spotkała się z przychylnym przyjęciem. Podejrzewano, że Rzym będzie chciał umocnić swą władzę, sprzeciwi się prawu do małżeństw cywilnych i wolności nauczania, utrwali średniowieczny pogląd o wyższości władzy papieża nad władzą świecką, a także że zostanie ogłoszony dogmat o nieomylności papieża. Sobór rozpoczął się 8 grudnia 1869 roku i trwał do 20 września 1870 roku, do momentu zajęcia Rzymu przez wojska włoskie. Owocem Soboru była konstytucja *Dei Filius* (1870), poświęcona zagadnieniom Objawienia, wiary, relacji między wiarą i rozumem oraz możliwości poznania Boga, a także ogłoszony dogmat o nieomylności papieża (1870). Ten ostatni fakt sprawił, że doszło do zerwania konkordatu przez Austrię i do powstania Kościołów starokatolickich, a w Prusach wszczęto *Kulturkampf*. Sobór został przerwany przez działania wojenne

i wspomniane zajęcie Rzymu, a dzieło refleksji nad miejscem papieża w Kościele pozostało niedokończone, podobnie jak inne zagadnienia, które planowano podjąć na Soborze [Dyl, 1997: 132–143].

Główne prądy teologiczne

Wśród prądów teologicznych, które mocno zaznaczyły się w okresie między XVII a XIX wiekiem, należy przywołać te, które w różnym wymiarze kwestionowały władzę papieską. Historycznie pierwszym takim nurtem był gallikanizm. Wprawdzie określenie to pojawiło się po raz pierwszy na Soborze Watykańskim I (1870), jednak poglądy z nim utożsamiane występowały znacznie wcześniej. Jako system doktrynalny gallikanizm zrodził się pod koniec średniowiecza we Francji. I choć nigdy nie został do końca sprecyzowany, to zasadniczo łączył się on ze sprzeciwem wobec powszechnej władzy papieża oraz jego nieomylności (jeszcze przed soborową definicją). Podkreślano tu niezależność króla francuskiego od władzy papieskiej w sprawach doczesnych, prawa króla do zwoływania synodów narodowych, kontroli nad działalnością nuncjuszów we Francji, akceptacji decyzji papieskich, apelacji od tych decyzji do soborów powszechnych czy kontroli nad wszystkimi instytucjami kościelnymi we Francji [Kumor, 1989b: 834].

Gallikanizm wyrastał z przekonania, że Kościół francuski od starożytności cieszy się szczególnymi uprawnieniami. Ośrodkami, które podtrzymywały i rozwijały ten nurt, były wydział teologiczny na Sorbonie oraz część francuskiej hierarchii. Środowiska te powoływały się na tzw. wolności gallikańskie. Już w 1438 roku w Bourges przyjęto tzw. sankcję pragmatyczną, czyli 33 dekrety Soboru w Bazylei, które zostały zmodyfikowane zgodnie ze wskazaniami króla i wzmacniały jego kontrolę nad Kościołem. Wprawdzie w 1516 roku zastąpiono to prawo konkordatem zawartym w Bolonii, ale jednocześnie nie zniknęły tendencje obecne w środowiskach francuskich [Tylus, 2012: 1052–1053]. W XVII wieku ukazywało się wiele publikacji podkreślających władzę króla nad Kościołem oraz ograniczających władzę prymacjalną papieża. Można tu przywołać następujące pozycje: P. Dupuy, *Traité des droits et libertés de l'Eglise gallicane* (Paris 1639), P. de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii* (Paris 1641), J. Boileau, *Recueil de diverses pièces concernant les censures de la Faculté de Théologie de Paris sur la hiérarchie de l'Eglise et sur la morale chrétienne* (Münster 1666). Wśród reprezentantów gallikanizmu wyróżniał się szczególnie E. Richer, który uważał, że w sprawach doczesnych Kościół

musi podlegać Koronie, a papież jest tylko pierwszym sługą Kościoła. Najwyższą władzą w Kościele jest według niego sobór powszechny, który jest nieomylny. Z poglądami tymi polemizował kard. Robert Bellarmin (*De potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus*, Romae 1610). W swojej skrajnej wersji gallikanizm postulował wręcz unieważnienie wszystkich zarządzeń i instytucji kościelnych po V wieku. Stolica Apostolska, obawiając się schizmy, nie potępiła od razu tych poglądów. Król Ludwik XIV edyktem z 1673 roku rozciągnął swe prawa do obsadzania wakujących biskupstw i opactw na kolejne 60 biskupstw. Popierany przez francuski kler, zwołał zgromadzenie duchowieństwa i w 1682 roku ogłosił artykuły gallikańskie przywracające sankcję pragmatyczną i mówiące o wyższości władzy soboru nad papieżem oraz szerokiej autonomii Kościoła gallikańskiego. Artykuły te przygotował mianowany przez króla biskup Meaux, Jacques-Bénigne Bossuet. Ostatecznie artykuły gallikańskie zostały zniesione dopiero w 1905 roku, choć odrzucił je już Sobór Watykański I [Kumor, 1989b: 835–836; Olszewski, 1996: 225–226].

Drugim nurtem, który kwestionował władzę papieża, był febronianizm. Związany był on z biskupem pomocniczym Trewiru Mikołajem von Hontheimem, znanym pod pseudonimem Justinus Febronius. W latach 1763–1773 opublikował on dzieło *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissdentes in religione christiana compositus*, które ukazało się w czterech częściach i pięciu tomach. Domagał się w nim decentralizacji władzy w Kościele i wzmocnienia Kościołów partykularnych, przywilejów dla Kościoła w Niemczech na wzór przywilejów gallikańskich, ograniczenia władzy papieskiej oraz wzmocnienia władzy biskupów, którzy jako następcy apostołów nie mogą być postrzegani jako wikariusze papieża. Przeciwstawiał się ponadto nieomylności papieskiej, a jako najwyższą władzę w Kościele wskazywał sobór powszechny. Uważał, że zarządzenia papieskie nabierają mocy dopiero za zgodą biskupów, a więc papież nie ma władzy jurysdykcyjnej, a jedynie honorową. Opowiadał się także za państwową kontrolą nad decyzjami papieża i Kurii Rzymskiej. Febronianizm postulował ponadto, aby Kościół był federacją Kościołów narodowych. Publikacja ta zyskiwała popularność i pojawiła się w tłumaczeniach na język niemiecki, włoski, hiszpański, francuski i portugalski. Klemens XIII w 1764 roku umieścił to dzieło na indeksie ksiąg zakazanych. Po odkryciu tożsamości autora tej publikacji Hontheim pod wpływem nacisków najpierw odwołał swe poglądy, potem wycofał to odwołanie i ostatecznie przed śmiercią odwołał je ponownie (1790) [Kumor, 1989a: 83–84; Kumor, 1985: 68–70; Olszewski, 1996: 231].

Ostatnim z nurtów, który w tym kontekście należy przywołać, jest józefinizm. Określenie to, wywodzące się od imienia cesarza Józefa II, odnosi się zarówno do tendencji zmierzających do umocnienia władzy monarchy w stosunku do władzy papieskiej i podporządkowujących Kościół władzy państwowej, jak i do reform życia kościelnego. Początek reformom dała cesarzowa Maria Teresa (1740–1780), a obejmowały one reorganizację studiów teologicznych i uniwersytetów, z usunięciem systemu scholastycznego oraz mocniejszym naciskiem na studia źródeł doktryny chrześcijańskiej, takich jak Pismo Święte i pisma ojców Kościoła, uwzględnienie studiów historycznych i wyodrębnienie patrologii oraz teologii pastoralnej. Za cesarza Józefa II (1780–1790) miały miejsce dalsze reformy mające na celu ożywienie przepowiadania kościelnego i katechizacji, ale jednocześnie cesarz mocno ingerował w życie Kościoła, zakładając nowe biskupstwa, parafie czy inne instytucje duszpasterskie, mianując metropolitów i biskupów bez zgody papieża, podporządkowując sobie zakony czy majątek kościelny. U podstaw takiej polityki leżało przekonanie, że władza świecka nie ma kompetencji tylko w sprawach duszpasterskich, które Chrystus wyraźnie przekazał apostołom. Działania te niemal doprowadziły do schizmy. Następny cesarz, Leopold II (1790–1792), rozpoczął łagodzenie tej polityki, ale jego następcy nie zrezygnowali z tendencji podporządkowywania Kościoła swej władzy i ostatecznie dopiero w roku 1848 na mocy konstytucji przywrócono w Austrii niezależność Kościoła od państwa, a w 1855 roku podpisano konkordat [Olszewski, 1996: 231–233; Kumor, 2000: 176–180].

W opozycji do tych nurtów stał tzw. ultramontanizm. Skupiał on tych katolików, którzy nie kwestionowali władzy papieskiej nie tylko w sprawach dogmatycznych, ale również w wymiarze autorytetu politycznego. Jednym z ważniejszych przedstawicieli tego nurtu był francuski ksiądz Félicité R. de Lamennais, który z czasem jednak przeszedł na stronę krytyków papiestwa. Do wzmacniania się tendencji ultramontańskich przyczyniły się próby podporządkowania Kościoła władcom świeckim, likwidacja Państwa Kościelnego oraz spór wokół ogłoszonego dogmatu o nieomylności papieskiej (1870). Ten ostatni fakt można uznać za swego rodzaju ukoronowanie rozwoju eklezjologii katolickiej zmierzającej do centralizacji Kościoła. Wyrazem tego było choćby ogłoszenie wspomnianego już *Syllabusa* przez Piusa IX (1864) [Zieliński, 2013: 1322–1323; Olszewski, 1996: 280–281].

Niezwykle ważnym kontekstem dla uprawiania teologii stał się rozwój nauk eksperymentalnych i rewolucja naukowa, której szczyt przypadł na wiek XVII. W jej wyniku uprawianie nauk przyrodniczych zaczęto pojmować jako coś niezależnego od refleksji filozoficznej i teologicznej.

Wyraźnie doszło to do głosu podczas tzw. sprawy Galileusza. Na podstawie swych badań zaczął on głosić teorię kopernikańską o heliocentryzmie. Po opublikowaniu przez niego dzieła *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (Florencja 1632) jego przeciwnicy wytoczyli mu drugi proces i Święte Oficjum nakazało mu odwołanie poglądów. Galileusz bronił się, podkreślając, że system kopernikański i Biblia nie są ze sobą sprzeczne, ponieważ mówią o różnych porządkach. Ostatecznie jednak sprawa Galileusza miała charakter dyscyplinarny, a nie naukowy, ponieważ swoją publikację Galileusz wydał pomimo braku pozwolenia. Za tą decyzją kryła się przede wszystkim troska o to, aby chronić przed indywidualnymi interpretacjami Pisma, mogącymi wprowadzać w błąd co do jego autentycznego sensu. Dzieło Galileusza zostało zdjęte z indeksu ksiąg zakazanych dopiero w roku 1835. Już wcześniej Benedykt XIV uchylił dekret antykopernikański (1754), a Leon XIII w encyklice *Providentissimus Deus* (1893) złożył należną cześć pamięci Galileusza i jego sposobowi interpretacji Pisma [Zięba, 1989: 825–827; Olszewski, 1996: 221–222].

Ważną rolę w kształtowaniu się nurtów teologicznych XVII i XVIII wieku odegrał również jansenizm. Nazwa tego kierunku wywodzi się od nazwiska Corneliusa Jansena (Janseniusza, 1585–1638), ucznia Michała Bajusa, biskupa Ieper. Jansen kształcił się w Lowanium, w Paryżu i Camp-de-Pratz, szczególnie poświęcając się studiom Biblii i ojców Kościoła. Zanim został biskupem, wykładał i publikował w Lowanium. Oprócz dzieł poświęconych Pismu Jansen opracował wydane pośmiertnie dzieło omawiające doktrynę św. Augustyna na temat łaski i predestynacji: *Augustinus seu doctrina s. Augustini de humanae naturae sanitate aegritude, medicina adversus pelagianos et massiliennses* (I–III, Lowanium 1640). Dzieło to zapoczątkowało ponad stuletnie spory związane z rozumieniem wolnej woli i działania łaski. W świetle tych poglądów natura ludzka po upadku jest niezdolna do wyboru dobra i może wybierać jedynie zło, a łaski koniecznej do wybierania dobra Bóg udziela tylko wybranym, pozostawiając innych na potępienie. Dlatego w tym ujęciu Chrystus nie umarł za wszystkich, ale jedynie za przewidzianych do zbawienia. Te skrajne poglądy Jansen sformułował, opierając się na nauce Augustyna z czasów jego najgorętszej polemiki z pelagianizmem [Walkusz, 1997a: 987–988].

W toku sporu zwolennicy Jansena (zwłaszcza środowisko uniwersytetu w Lowanium i klasztor w Port-Royal) rozpowszechniali jego poglądy, prowadząc polemikę z jezuitami i zarzucając im laksyzm w teologii moralnej. W polemikę tę włączył się np. Arnauld, który dziełem *De la fréquente communion* sprzeciwił się częstej komunii świętej i postulował powrót do starożytnej surowej praktyki pokutnej. Jednak doktryna jansenistów nie była

jednorodna i z czasem ewoluowała, zmieniając się w zależności od okresu i terytorium. Stałe pozostały w niej tendencje do pesymistycznego spojrzenia na ludzką naturę i możliwość działania łaski oraz do rygoryzmu, ale pojawiały się również wątki gallikańskie oraz protestantyzujące rozumienie Kościoła, w ramach których podkreślano, że depozyt wiary należy do całego Kościoła, oraz głoszono postulaty łatwego dostępu do Pisma i podważano decyzje papieskie. Należy dodać, że w krytykę skierowaną w stronę jezuitów włączył się również Blaise Pascal, atakujący ich laksystyczne poglądy. Ostatni okres sporu kończy bulla *Unigenitus* (1713), w której Klemens XI potępił Quesnela (autora dzieła *Refléxions morales sur le NT*, 1671), duchowego przywódcy jansenizmu, oraz popierającego go biskupa L. A. de Noailles'a. Mimo to prądy jansenistyczne pozostały obecne w Kościele [Walkusz, 1997b: 989–994].

Wśród ważnych nurtów związanych z mistyką, a pojawiających się w wieku XVII, należy wspomnieć o kwietyzmie. Ten nurt o charakterze ascetyczno-teologicznym, związany przede wszystkim z krajami romańskimi, rozpowszechniał poglądy, które podważały potrzebę aktywności ze strony człowieka w zdobywaniu zjednoczenia z Bogiem. Człowiek winien jedynie otworzyć się na działanie łaski w biernej postawie wewnętrznej i bezinteresownej miłości do Boga. Wobec działania łaski człowiek musi pozostać bierny, a łaska sprawia, że właściwie nie ma wolnej woli i nie powinien swoją aktywnością obrażać Boga ani też sięgać po jakiekolwiek pojęcia czy obrazy mające przybliżać Boga. Dusza w procesie zjednoczenia z Bogiem winna się unicestwić, ubóstwić i powrócić do Boga. Dlatego wszelkie praktyki religijne winny być zarzucone, by człowiek nie przeszkadzał Bogu. Spośród najważniejszych przedstawicieli kwietyzmu należy przywołać Miguela de Molinosa, niezwykle popularnego kierownika duchowego zakonnic i kobiet z wyższych sfer w Rzymie. W 1687 roku odwołał on swe twierdzenia, a Innocenty XI bullą *Caelestis Pastor* (1687) potępił 68 twierdzeń wyjętych z jego pism. Na terenie Francji natomiast jednym z czołowych przedstawicieli nurtu kwietystycznego był François Fénelon, arcybiskup Cambrai, określany jako semikwietysta. Dyskusja z Bossuetem na temat rozumienia „miłości bezinteresownej" oraz „modlitwy biernej" doprowadziła do tego, że Innocenty XII w breve *Cum alias ad apostolatus* (1699) potępił 23 twierdzenia Fénelona jako gorszące, błędne i niebezpieczne. W konsekwencji Fénelon odwołał swe poglądy [Misiurek, 2004: 308–310].

Omówione powyżej różne prądy teologiczne wyraźnie świadczą o wielu kontrowersjach i polemikach teologicznych pojawiających się w wieku XVII i XVIII. Nie można ich zrozumieć bez ukształtowanej już w tym

czasie teorii o dwojakim porządku: naturalnym i nadprzyrodzonym. Teoria ta podkreślała istnienie tych dwóch porządków jako rzeczywistości, z których każda ma właściwy sobie status, nie należy zatem tych porządków mieszać, lecz interpretować je jako niezależne [Olszewski, 1996: 226–227; Perzyński, 2009a: 806–807].

To ścisłe rozróżnienie, zarzucone dopiero w teologii XX wieku, stało się tłem dla kolejnych nurtów teologicznych. Racjonalizm oświecenia podkreślający znaczenie rozumu ludzkiego i jego emancypację zakładał możliwość poznania uwolnionego od wiary. Na tym tle zrodziły się tendencje do uprawiania teologii naturalnej i postulowania istnienia religii naturalnej oraz poglądów deistycznych. Tutaj także znajduje swe podłoże spór między racjonalizmem i supranaturalizmem w teologii. Pierwszy z nich w swej radykalnej postaci postulował, że wszelkie prawdziwe poznanie Boga musi podlegać kontroli rozumu i że wszystkie prawdy objawione są dostępne rozumowi. Przeciwstawne poglądy głoszono w nurcie supranaturalizmu, w którym podkreślano niedostępność prawd transcendentnych dla rozumu i konieczność Objawienia dla ich poznania. Krytyka błędów obecnych w tych poglądach została podjęta przez Magisterium Kościoła w szeregu wypowiedzi Piusa IX (*Syllabus* i encyklika *Quanta cura*) oraz Soboru Watykańskiego I (konstytucja *Dei Filius*) [Krzyszowski, 2012: 1044–1047; Koza, 2013: 1214].

Na tym tle można zrozumieć rozwój neoscholastyki, która w kontekście nurtów nawiązujących do scjentyzmu oraz uprawiania nauki na wzór ideału matematycznego stara się o coraz precyzyjniejsze opracowywanie poszczególnych kwestii i wypracowywanie odpowiednich pojęć dla apologii chrześcijaństwa. Jest ona przy tym nieufna wobec nurtów otwartych na myślenie historyczne, uznawane za niebezpieczne dla niezmienności dogmatów. Wraz z encykliką *Aeterni Patris* Leona XIII (1879) neoscholastyka i neotomizm rozumiany jako „wieczysta filozofia" stają się dla teologii Kościoła katolickiego obowiązkowym punktem odniesienia, co wiąże się ściśle z procesem centralizacji i unifikacji Kościoła [Olszewski, 1996: 282].

Triumf neoscholastyki w obrębie teologii katolickiej może być też widziany jako swego rodzaju wyraz nieufności wobec prądów, które pojawiły się w wieku XVIII i były związane z idealizmem albo romantyzmem niemieckim. Należy tu przywołać te tendencje, które związane były z myślą Kanta odmawiającą rozumowi krytycznemu poznania Boga, tendencje idealistyczne związane z myślą Hegla oraz nawiązanie do romantyzmu i sformułowanego przez Schleiermachera postulatu poznania Boga na podstawie doświadczenia czy odczucia, a nie rozumu teoretycznego.

Zasadniczo jednak wspomniane prądy dotyczyły niemieckiego obszaru językowego i nie wpłynęły na kształt klasycznej teologii katolickiej. Można tu jedynie wskazać dwa nazwiska, które świadczą o przeniknięciu tych idei do myślenia teologicznego i filozoficznego. Pierwszym był Georg Hermes (1775–1831), profesor teologii dogmatycznej w Münster, którego wpływ w Niemczech był szeroki. W nawiązaniu do myśli Kanta uznawał, że poznanie subiektywne stanowi ostateczną instancję oceny prawdziwości danych doktryn. Pośmiertnie większość jego tekstów została przez papieża Grzegorza XVI umieszczona na indeksie. Drugą postacią był Louis Eugène Marie Bautain (1796–1867), francuski filozof i autor *Filozofii chrześcijaństwa* zawierającej tendencje fideistyczne. W 1840 roku, pod wpływem krytyki ze strony władz rzymskich, wycofał się ze swych poglądów [Lacoste, 2011: 310–311].

Ostatnim punktem, który należy przywołać w omówieniu najważniejszych nurtów teologii w okresie od XVII do XIX wieku, jest szeroko rozumiany wpływ nauk historycznych na studia teologiczne. W obrębie teologii katolickiej trzeba tu wskazać ośrodek teologiczny w Tybindze, nazwany z czasem „szkołą tybińską". Ważną postacią był Johann Sebastian von Drey (1777–1853), jej założyciel i autor *Apologetyki*, która jest przykładem odnowionego ujęcia tradycyjnego traktatu *de veritate religiosa*. Drey w ujęciu zagadnienia Objawienia i jego rozpoznania zarówno uniknął niebezpieczeństwa supranaturalizmu i fideizmu, jak i uwzględnił historyczny wymiar Objawienia. Drugim ważnym przedstawicielem tej szkoły był Johannes E. von Kuhn (1806–1887), autor *Wprowadzenia do dogmatyki katolickiej*. Nawiązując do myśli Dreya, wskazywał, że racje teologiczne i racje historyczne muszą być we właściwej harmonii oraz że można mówić o uprawnionym postępie w poznawaniu dogmatów. W tym względzie poglądy Kuhna współgrały z myślą innego wielkiego teologa tego okresu, Johna Henry'ego Newmana (1801–1890) [Lacoste, 2011].

Nie można wreszcie nie wspomnieć, że rozwój studiów historycznych przyczynił się także do krytycznej lektury Biblii. To właśnie pod ich wpływem pojawiły się pierwsze krytyczne poglądy kwestionujące prawdziwość biblijnych opisów. Stało się to w łonie protestanckiej szkoły w Tybindze. Początki krytyki tekstu Nowego Testamentu wiążą się z postacią Hermanna Samuela Reimarusa (1694–1768), który podawał w wątpliwość biblijne cuda. Jednak to przede wszystkim Ferdinand Christian Baur (1792–1860) położył podwaliny pod ten nowy nurt, stosując zasadę dialektyki i filozofii historii Hegla do interpretacji pism i doktryn chrześcijańskich. Uznawał więc np., że czwarta ewangelia nie ma żadnego waloru historycznego, inaczej interpretował rolę św. Pawła – widział go jako

będącego w nieustannej opozycji do innych apostołów i niebędącego autorem żadnych listów mu przypisywanych. W nurt ten wpisują się inne publikacje poświęcone postaci Jezusa, starające się o demitologizację Jego obrazu, a więc o odkrycie prawdziwej historii uwolnionej od kościelnego mitu. Można tu przywołać publikowane w latach 1835–1836 *Życie Jezusa* autorstwa Davida F. Straussa (1808–1874) oraz *Życie Jezusa* (1863) Ernesta Renana (1823–1892) [Lacoste, 2011: 341–342; Cairns, 2003: 427–429].

W obrębie krytyki nawiązującej do studiów historycznych umieścić należy również Johanna Josepha Ignaza von Döllingera (1799–1890). Jako katolik początkowo był zwolennikiem ultramontanizmu, lecz z czasem przeszedł na pozycje krytyki władzy papieskiej i stanął w opozycji do wypowiedzi Soboru Watykańskiego I, uważając, że dogmat o nieomylności papieskiej nie ma podstaw historycznych. Jego odejście od jedności z Kościołem rzymskokatolickim wskutek przyjętej definicji dogmatycznej dało początek Kościołom starokatolickim [Lacoste, 2011: 342].

Główne prądy filozoficzne

Oświecenie jako kluczowy element czasów nowożytnych

Najbardziej charakterystycznym składnikiem czasów nowożytnych pozostaje oświecenie, które przypada głównie na wiek XVIII, nazywany „wiekiem świateł". Jego korzenie sięgają jednak końcowej fazy XVII stulecia. Oświecenie miało znaczący wpływ na myśl XIX wieku, mimo dominacji romantyzmu i pozytywizmu, a jego ślady są dostrzegalne w kulturze nawet współcześnie. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) zauważył, że „ostatecznym szczytem życia wewnętrznego jest myślenie" [Hegel, 2011: 491]. Z kolei Immanuel Kant (1724–1804) przedstawił następującą definicję oświecenia:

> Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Jest to zawiniona niepełnoletność, gdy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz brak decyzji i odwagi do korzystania z niego bez obcego wsparcia. *Sapere aude*! Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia [Kant, 1995: 53].

Z optymizmem pisał również John Locke (1632–1704): „Każdy krok popełniony przez umysł w swym postępie ku poznaniu jest pewnym odkryciem, które nie tylko jest nowe, lecz i najdoskonalsze, przynajmniej na pewien czas" [Locke, 2011: 7].

Krytyka Boga w filozofii czasów nowożytnych

Filozofia czasów nowożytnych podchodziła niezwykle krytycznie do kwestii Boga. George Berkeley (1685–1753), irlandzki filozof i biskup anglikański od 1734 roku, stwierdził: „Przedmioty zmysłowe istnieją tylko w chwili, gdy są spostrzegane" [Berkeley, 2009: 236]. To twierdzenie implikuje, że Bóg stanowi najgłębsze uwarunkowanie ludzkiego poznania, będąc „Duchem, który jest wewnętrznie obecny w naszych umysłach" [Berkeley, 2009: 321]. Z kolei Charles Darwin (1809–1882), angielski przyrodnik, z trudem znajdował dla Boga miejsce w swojej teorii. Bóg pojawiał się jedynie na początku procesu ewolucji, który był zdominowany przez „walkę o byt" i „dobór naturalny" [Darwin, 2010: 345]. W tym kontekście upowszechnia się deizm, głoszony przez Herberta z Cherbury (1583–1648), Johna Tolanda (1670–1722) czy Matthew Tindala (1657–1733). Nurt ten w miejsce religii objawionej proponuje zredukowaną formę religii naturalnej.

Deizm i filozofia w czasach oświecenia

Deizm z Anglii przenosi się do Francji, gdzie zyskuje popularność i znajduje pewne fundamenty w filozofii René Descartesa (1596–1650). Jego myśl opiera się na przezwyciężeniu metodycznego sceptycyzmu, co oznacza próbę konstruowania wiedzy od nowa, według nowych zasad – ideę, która znamionuje zmianę epoki. Wolter (1694–1778) staje się nieprzejednanym bojownikiem oświecenia [Wolter, 2010: 36]. Stwierdza: „Przez religię naturalną rozumiem zasady moralności wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu". Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), filozof szwajcarski tworzący po francusku, rozróżnia z kolei dwa rodzaje religii: religię człowieka i religię obywatela. Pierwsza jest aspołeczna, a druga – zabobonna [Rousseau, 2010: 136]. Najbardziej spektakularnym osiągnięciem francuskiego oświecenia okazała się wielotomowa *Encyklopedia albo słownik rozumowany nauk, sztuk i rzemiosł*, publikowana w latach 1751–1765. Auguste Comte (1798–1857) zaproponował „racjonalny pozytywizm" jako trzecią fazę

rozwoju umysłu, po fazie teologicznej i fazie metafizycznej. Poszukiwał on realności (a nie urojenia), pożyteczności (a nie jałowości), pewności (a nie chwiejności), ścisłości (a nie mglistości) oraz organizacji (a nie destrukcji) [Comte, 2009: 76–77].

Oświecenie w Niemczech i krytyka osoby Jezusa Chrystusa

Gdy oświecenie dotarło do Niemiec, ukazało swoje nowe, groźne oblicze. Choć protestantowi Gottfriedowi Wilhelmowi Leibnizowi (1646–1716), autorowi *Teodycei* (1710), w imponującym stylu filozoficznym udało się pogodzić wiarę z rozumem, to jednak od połowy XVIII wieku w Niemczech zaczęło się powolne negowanie biblijnego obrazu Jezusa Chrystusa.

W latach 1774–1778 Gotthold Ephraim Lessing opublikował fragmenty rękopisów pozostawionych przez Hermanna Samuela Reimarusa, profesora języków orientalnych z Hamburga (dzieło Reimarusa wydano w całości dopiero w 1972 roku: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, t. I–II). W jednym z fragmentów, zatytułowanym *O celu Jezusa i Jego uczniów*, Reimarus argumentował za odseparowaniem prawdziwego Jezusa historycznego od zafałszowanego Chrystusa przepowiadanego przez Kościół. Te prowokacyjne idee uruchomiły lawinę. W tworzonych z ogromną intensywnością racjonalistycznych żywotach Jezusa ich autorzy nie dążyli bezpośrednio do ataku na Nazarejczyka, lecz do takiego przedstawienia Go, aby mógł zostać zaakceptowany przez ludzi oświeconych. Teorie te otworzyły drogę do zanegowania historycznej egzystencji Jezusa. Ostatecznie Bruno Bauer (1809–1882) stwierdził, że Jezus nigdy nie istniał. Od końca XIX wieku w biblistyce zaczęto odróżniać Jezusa historii od Chrystusa wiary.

Oświecenie i rozwój filozofii w Niemczech

Z biegiem czasu oświecenie owocuje w Niemczech powstaniem filozofii krytycznej, a potem idealizmu. Kant w *Krytyce czystego rozumu* stawia trzy kluczowe pytania: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mam się spodziewać? [Kant, 2009: 637]. Już wcześniej David Hume (1711–1776), filozof szkocki, podważył podstawy metafizyki, sugerując, że idee są wytworem ludzkiego przyzwyczajenia. Kant jednak twierdzi, że to umysł na mocy samego aktu poznania nakłada na rzeczywistość racjonalność aprioryczną, organizując ją w ramach czasu i przestrzeni. Między światem

rzeczy samych w sobie a światem zjawisk, czyli tym, jak te rzeczy jawią się mojemu poznaniu, istnieje przepaść nie do przekroczenia. „Istotną treść metafizyki – stwierdza Kant [2010: 51] w *Prolegomenach* – stanowi wytwarzanie poznania a priori". Rozum praktyczny dochodzi do „koniecznego przypuszczenia", a mianowicie do „pojęcia jednej jedynej praistoty jako najwyższego dobra" [Kant, 2009: 646].

Przeciwko krytycyzmowi Kanta występuje idealizm, który wyprowadza wszelki byt ze świadomości, proponując celowość zamiast przyczynowości. Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), skoncentrowany na działaniu ludzkiej wolności, uważa, że jest własnym stworzeniem [Fichte, 2010: 118]. Z kolei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) twierdzi, że „tym, co istnieje przed bytem, jest bezpośrednia możność bycia" [Schelling, 2002: 30]. Hegel, który sięga do filozofii zarówno Fichtego, jak i Schellinga, uznaje, że cały świat (nie tylko człowiek) jest dynamicznym przejawem Ducha Absolutnego: „Być duchem […], znaczy być czymś rzeczywistym" [Hegel, 2010: 303]. Jego idealizm (obiektywny, a nie subiektywny) ma charakter ewolucyjny, co oznacza, że zasadza się na rozwoju Ducha Absolutnego (teza), który stworzył świat jako wyobrażenie siebie (antyteza). Następnie dokonuje się ruch zmierzający do dialektycznej syntezy, znoszącej różnice między podmiotowością a przedmiotowością, nieskończonością a skończonością, aby Duch powrócił do swojej wewnętrzności, do siebie samego: „Taki jest ruch świadomości i w ruchu tym świadomość jest totalnością swoich momentów" [Hegel, 2010: 326].

Krytyka heglizmu i rozwój myśli ateistycznej

Niedługo potem przeciwko heglizmowi zwrócił się Søren Kierkegaard (1813–1855), prekursor egzystencjalizmu. Twierdził, że rzeczywistość, która miała odsłaniać Absolut, zasadniczo wymyka się wiedzy pojęciowej i może być jedynie przeżywana [Kierkegaard, 2010: 426–427]. Jednakże Ludwig Feuerbach (1804–1872) doprowadził intuicje Hegla do pozycji ateizmu, utożsamiając nieskończoność z istotą człowieka. Zauważył, że religia obiektywizuje ludzkość jako rzeczywistość Boską, co można określić jako psychologiczny mechanizm projekcji. Feuerbach [1959: 27] stwierdził wręcz: „Religia jest snem ludzkiego ducha". Wreszcie Karol Marks (1818–1883) dokonał korekty teorii Feuerbacha, podkreślając, że istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce, ale istota żyjąca w całokształcie stosunków społecznych [Marks, Engels, 1949: 13–14].

Podsumowanie

Tekst przedstawia szeroki kontekst historyczny, społeczny, filozoficzny i teologiczny Europy od XVII do XIX wieku, ukazując proces stopniowego przechodzenia od świata zdominowanego przez religię do nowoczesności charakteryzującej się autonomią rozumu, państwa i nauki.

W XVII wieku kluczowe znaczenie miały wojny religijne, zwłaszcza wojna trzydziestoletnia, które doprowadziły do nowego ładu politycznego w Europie (pokój westfalski) oraz osłabienia uniwersalistycznej roli Kościoła. Jednocześnie rozwój monarchii absolutnych sprzyjał podporządkowywaniu Kościoła władzy świeckiej. Przełomowe odkrycia naukowe (Galileusz, Newton, Bacon) zapoczątkowały nowy sposób myślenia o świecie, coraz bardziej niezależny od teologii.

W XVIII wieku, określanym mianem epoki oświecenia, nastąpiła intensyfikacja procesów sekularyzacyjnych. Rewolucja francuska, rozwój kolonializmu i początki rewolucji przemysłowej radykalnie zmieniły porządek społeczny i polityczny. Kościół znalazł się w defensywie wobec idei wolności, racjonalizmu i autonomii jednostki, co doprowadziło m.in. do kasaty zakonu jezuitów i głębokiego kryzysu życia zakonnego.

W XIX wieku napięcie między Kościołem a nowoczesnym światem jeszcze się pogłębiło. Liberalizm, ruchy narodowe i antyklerykalizm przyczyniły się do utraty przez papiestwo władzy świeckiej oraz do redefinicji jego roli. Odpowiedzią Kościoła była centralizacja i umocnienie autorytetu papieskiego, czego kulminacją stał się Sobór Watykański I i ogłoszenie dogmatu o nieomylności papieża.

Istotną część tekstu stanowi analiza głównych nurtów teologicznych tego okresu: gallikanizmu, febronianizmu i józefinizmu, które ograniczały władzę papieża, oraz ultramontanizmu, który ją wzmacniał. Omówiono także jansenizm i kwietyzm jako przykłady sporów doktrynalnych oraz rozwój neoscholastyki jako odpowiedzi Kościoła na wyzwania nowoczesnej filozofii i nauki.

Tekst zamyka obszerna analiza nowożytnej filozofii – od oświecenia, przez krytycyzm Kanta i idealizm niemiecki, aż po myśl ateistyczną Feuerbacha i Marksa – oraz jej wpływu na teologię, biblistykę i rozumienie Objawienia. Całość ukazuje długotrwały i złożony proces przemian, które ukształtowały relację Kościoła z nowoczesnym światem.

Bibliografia

Barańska, A. (2002). Kongres wiedeński. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 9, kol. 618–619), A. Bednarek i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Barańska, A. (2014). Wiosna Ludów. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 20, kol. 680–682), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Berkeley, G. (2009). *Trzy dialogi między Hylasem a Philonousem. Rzecz o zasadach poznania ludzkiego*. Warszawa: Hachette Polska.
Cairns, E. E. (2003). *Z chrześcijaństwem przez wieki. Historia Kościoła powszechnego*, R. Słapik (tłum.). Katowice: Wydawnictwo Credo.
Comte, A. (2009). *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, J. K. (tłum.). Warszawa: Hachette Polska.
Darwin, Ch. (2010). *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt, t. 2*. Warszawa: Hachette Polska.
Dyl, J. (1997). *Sobory powszechne w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
Feuerbach, L. (1959). *O istocie chrześcijaństwa*, A. Landman (tłum.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Fichte, J. G. (2010). *Powołanie człowieka*, A. Zieleńczyk (tłum.). Warszawa: Hachette Polska.
Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenologia ducha, t. 2*, A. Landman (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Hegel, G. W. F. (2011). *Wykłady o filozofii dziejów*. Warszawa: Hachette Polska.
Kant, I. (1995). *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman (tłum.). Toruń: Wydawnictwo Comer.
Kant, I. (2009). *Krytyka czystego rozumu*. Warszawa: Hachette Polska.
Kant, I. (2010). *Prolegomena*. Warszawa: Hachette Polska.
Kierkegaard, S. (2010). *Albo-albo, t. 2*, K. Toeplitz (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Koza, S. J. (2013). Supranaturalizm. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 18, kol. 1214), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Krzyszowski, Z. (2012). Racjonalizm. II. W teologii. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 16, kol. 1044–1047), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kumor, B. (1985). *Historia Kościoła, cz. 6: Czasy nowożytne. Kościół w okresie absolutyzmu i oświecenia*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
Kumor, B. (1989a). Febronianizm. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 5, kol. 83–84), L. Bieńkowski i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kumor, B. (1989b). Gallikanizm. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 5, kol. 834–836), L. Bieńkowski i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kumor, B. (2000). Józefinizm. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 8, kol. 176–180), A. Bednarek i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Lacoste, J.-Y. (2011). Secoli XIX–XX. W: *Storia della teologia* (s. 315–406), J.-Y. Lacoste (a cura di), P. Crespi (trad.). Brescia: Queriniana.
Locke, J. (2011). *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Warszawa: Hachette Polska.
Marks, K., Engels, F. (1949). *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, L. Kołakowski, K. Błeszyński (tłum.). Warszawa: Książka i Wiedza.

Misiurek, J. (2004). Kwietyzm. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 10, kol. 308–310), A. Bednarek i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Olszewski, D. (1996). *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
Perzyński, A. (2009a). Natura czysta. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 13, kol. 806–807), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Perzyński, A. (2009b). Natura i łaska. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 13, kol. 807–808), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Rousseau, J.-J. (2010). *Umowa społeczna. List o widowiskach*, A. Peretiatkowicz, W. Bieńkowska (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Schelling, F. W. J. (2002). *Filozofia objawienia, t. 1*, K. Krzemieniowa (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Tylus, S. (2012). Sankcja pragmatyczna. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 17, kol. 1052–1053), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Walkusz, J. (1997a). Jansen Cornelius, Janseniusz. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 7, kol. 987–988), S. Wielgus i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Walkusz, J. (1997b). Jansenizm. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 7, kol. 989–994), S. Wielgus i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Wolter (2010). *Elementy filozofii Newtona*, H. Konczewska (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Zieliński, Z. (2013). Ultramontanizm. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 19, kol. 1322–1323), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Zięba, S. (1989). Galileusz. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 5, kol. 825–827), L. Bieńkowski i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Zwoliński, A., Janowski, P. (2008). Masoneria. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 12, kol. 132–151), A. Bednarek i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Summary

The chapter provides a comprehensive historical, social, philosophical, and theological overview of Europe from the seventeenth to the nineteenth century, highlighting the gradual transition from a religiously dominated worldview to modernity marked by the autonomy of reason, science, and the state.

The seventeenth century was shaped by religious conflicts, especially the Thirty Years' War, which led to a new European political order established by the Peace of Westphalia and weakened the universal authority of the Church. The rise of absolutist monarchies further subordinated ecclesiastical structures to secular power. At the same time, groundbreaking scientific discoveries by figures such as Galileo, Newton, and Bacon introduced a new, increasingly non-theological understanding of the world.

The eighteenth century, known as the Age of Enlightenment, saw an intensification of secularisation processes. The French Revolution, the expansion of colonialism, and the early stages of the Industrial Revolution profoundly transformed political and social structures. The Church

increasingly found itself on the defensive against ideas of freedom, rationalism, and individual autonomy, leading to major crises such as the suppression of the Jesuit order and the decline of religious life.

In the nineteenth century, tensions between the Church and the modern world deepened further. Liberalism, nationalism, and anticlerical movements contributed to the loss of the Papal States and forced a redefinition of papal authority. The Church's response was greater centralisation and reinforcement of papal power, culminating in the First Vatican Council and the definition of papal infallibility.

A significant portion of the chapter is devoted to major theological movements of the period, including Gallicanism, Febronianism, and Josephinism, all of which sought to limit papal authority, as well as Ultramontanism, which defended and strengthened it. The chapter also discusses Jansenism and Quietism as examples of doctrinal controversies, and neo-scholasticism as the Church's response to modern philosophy and science.

The chapter concludes with an extensive analysis of modern philosophy – from the Enlightenment through Kant's critical philosophy and German Idealism to the atheistic thought of Feuerbach and Marx – and its impact on theology, biblical studies, and the understanding of Revelation. Overall, the chapter depicts a long and complex process of transformation that shaped the Church's relationship with the modern world.

Abstrakt

Rozdział przedstawia przemiany europejskiego chrześcijaństwa od utrwalenia podziałów konfesyjnych w XVII wieku po konfrontację Kościoła z nowoczesnością w wieku XIX. Analizuje wpływ oświecenia, racjonalizmu, deizmu i rozwoju nauk przyrodniczych na tradycyjne rozumienie Objawienia, religii i autorytetu Kościoła. Szczególne znaczenie miały przemiany filozoficzne związane z Kantem, idealizmem niemieckim, Feuerbachem i Marksem, które stawiały teologii nowe pytania dotyczące możliwości poznania Boga i miejsca religii w kulturze. W odpowiedzi na te wyzwania rozwijała się apologetyka katolicka i neoscholastyka, podejmujące próbę racjonalnej obrony wiary. Rozdział ukazuje ten okres jako etap stopniowego przeformułowywania relacji między Kościołem, nauką, filozofią i nowoczesnym społeczeństwem.

Słowa kluczowe: apologetyka katolicka; oświecenie; racjonalizm; deizm; nowoczesność; neoscholastyka; Kościół i kultura nowoczesna; wiara i rozum

Abstract

The chapter examines the transformation of European Christianity from the consolidation of confessional divisions in the seventeenth century to the Church's confrontation with modernity in the nineteenth century. It analyses the impact of the Enlightenment, rationalism, deism, and the development of the natural sciences on traditional understandings of Revelation, religion, and ecclesiastical authority. Particular attention is given to philosophical developments associated with Kant, German Idealism, Feuerbach, and Marx, which posed new questions concerning the knowledge of God and the place of religion in culture. Catholic apologetics and neo-scholasticism developed in response to these challenges as attempts to provide a rational defence of the faith. The chapter presents this period as a gradual reconfiguration of the relationship between the Church, science, philosophy, and modern society.

Keywords: Catholic apologetics; Enlightenment; rationalism; deism; modernity; neo-scholasticism; Church and modern culture; faith and reason