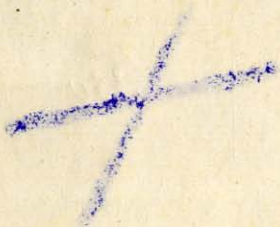


MODERNIŚCI





DRUK L. BILIŃSKIEGO i W. MAŚLANKIEWICZA .
WARSZAWA, NOWOGRODZKA 17.

Wiedza i Prawda.

I.

O. MAUMUS.

MODERNIŚCI.

Z drugiego wydania przetłómaczył

Ks. Dr. JAN ŻOCHOWSKI.



WARSZAWA 1910

WYDAWNICTWO KSIĘGARNI NAKŁADOWEJ
M. SZCZEPKOWSKIEGO, NOWOGRODZKA 21.



k-97/74

29319

43908

Nihil obstat.

J. Hebert, pr.

IMPRIMATUR

Parisiis 10-a Julii 1908.

G. Lefebvre, Vic. Gen.

N^o 6102.

APPROBATUR.

Varsaviae die 9 Decembris 1909 a.

Judex Surrogatus

Praelatus Metropolitani *Leopoldus Łyszkowski.*

Secretarius *Al. Sękowski.*

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
im. Jerzego Giedroycia w Białymstoku



FUW0270319

P

PRZEDMOWA.

Jedność nauki Kościoła jest stałym nieprzerwanym cudem. Wobec zadziwiającej zmienności umysłu ludzkiego, jego żądy niepodległości, wobec zmian, jakim podlega umysł ludzki, pod wpływem obyczajów, poglądów, ras... stulecia ubiegając, unoszą ze sobą szczątki tego, co już nie jest a co mniemano, że będzie trwało zawsze; wobec tego powtarzam, w tej jedności i trwałości Katolicyzmu, niesposób nieprzyznać mocy Bożej.

Ta jedność zadziwia tembardziej, że trwa w tem społeczeństwie, w którym życie umysłowe jest najwięcej rozwinięte.

Gdyby Kościół był ciemnicą, do której nie przenika żaden promień światła, żeby umysł wiernych był sparaliżowany do tego stopnia, że stał się niezdolnym do dyskusji, możnaby wytłómaczyć jedność brakiem opozycji. Byłby to pokój, lecz pokój grobowy i milczenie śmierci.

Lecz tak nie jest.

Kościół przeciwnie jest środowiskiem, gdzie się najbardziej roztrząsają zagadnienia speku-

cyjne lub praktyczne, najbardziej obchodzące myśl i kierunek życia. Teologowie i filozofowie Kościoła są to badacze gorliwi, których żaden trud nie zraża, którym żadna myśl nie jest obojętną, którzy doprowadzili do doskonałości sposób dyskusowania każdego zadania, które może zająć umysł ludzki. I to jest prawda, nie tylko dla tej lub innej epoki, ale prawdą zawsze, bo nigdzie nie dyskutowano tyle, co w Kościele, bo nigdzie życie umysłowe nie bije tak silnem tętnem, jak w Kościele.

W czasie, gdy świeccy wieków barbarzyńskich myśleli tylko o tem, żeby się bić, Kościół był szkołą, prawie o tyle, o ile świątynią i w starzych klasztorach byli ludzie, którzy sądzili, że więcej waży książka, niż miecz. Jeżeli później światło się rozlało, to tylko dzięki temu, że Kościół je przechował.

Otóż wobec tego ruchu umysłowego, nigdy nieustającego, Kościół zachował niezachwianą jedność.

To tłumaczy, dlaczego Kościół tak troskliwie strzeże jedności i nie pozwala zuchwalcom targać się na ten przywilej, który jest jedną z cech jego początku Boskiego.

To też, ile razy nowe doktryny próbują zerwać jedność nauki i przerwać pasmo tradycji kościelnej, Kościół powiada nowatorom: „Nie należycie już do mnie, bo nie macie mojej wiary, a wiara moja jest wiarą, którą mi dano i którą mi powierzono przechowywać“. Kościół nie wygania z łona swego nowatorów, on stwierdza tylko, że oni go opuścili.

Niesłusznie więc oskarżają Kościół o nietolerancję; nie można przecie wymagać, żeby Kościół uznał za swoją — doktrynę, którą potępia. To dyssydenci sami dobrowolnie opuszczają Kościół, tem samem, że zrywają z doktryną tradycyjną.

Człowiek, któryby się wyrzekł swojej narodowości i przyjąłby inne poddaństwo, nie miałby prawa uskarżać się, że jego dawna ojczyzna nie uznaje go więcej za swego syna. Zupełnie to samo dzieje się w Kościele względem tych, którzy zrywają z jego wiarą; nie mają prawa uskarżać się na Kościół za jego względem nich zachowanie się, które sami wywołali i uczynili niezbędnem.

Gdy wicher herezyi powieje na Kościół, opadają z drzewa owoce, które już były napół oderwane; kiedy burza rozwiewa żniwo gospodarza, „wiatr unosi“ — powiada Bossuet — „tylko plewy“. Wstrząśnienia te nie naruszają jedności Kościoła, bo dobre ziarno zostaje w gumnie ¹⁾. Wierni nie zachwieją się upadkiem, który ich zasmuca, skupią się z tem większą gorliwością około Mistrza, który im mówi: „Zali i wy odejść chcecie?“, a oni mu odpowiedzą z najwyższem przekonaniem: „Panie, do kogoż pójdziemy? Słowa żywota wiecznego masz“ ²⁾.

I łaska Wszechmocnego Boga, gorącość niewzruszonego przekonania, stałość w wierze, której oddano całe swoje życie, zachowują nienaru-

¹⁾ Math. 13. 30.

²⁾ Joann. 6. 68—69.

szoną i zabezpieczoną od wszelkich gwałtów niewypowiedzianą tajemnicę jedności katolickiej.

Ogólną przyczyną tych wstrząśnień, które odrywają nowatorów od środowiska jedności, jest pretensja czynić lepiej, *czyniąc inaczej*, niż poprzednicy. Tymi poprzednikami są mężowie, którzy od czasów Apostolskich, w czasach Ojców i wielkich Doktorów, aż do najnowszych teologów, tłumaczyli i komentowali, *zgodnie z nauką Kościoła*, prawdy objawione; wzniesli ten wspólny gmach, który nazywamy teologią katolicką, i który stanowi najwspanialszy wysiłek, na jaki mogła się zdobyć umysłowość człowieka.

Uczynić lepiej! Dajmy na to, chociaż taka pretensja zdradza nie zupełnie skromne ocenienie sił swoich, lecz ostatecznie, nie jest rzeczą niemożliwą, bo nie wolno wytykać dowolnie granic postępu umysłowi ludzkiemu. Można więc przypuścić, że powstaną teologowie bieglejsi od Św. Augustyna i Św. Tomasza. Ci teologowie przyszłości, mogą zrobić *lepiej*; lecz jeśli zrobią *inaczej*, t. j. jeśli nie pójdą za wytyczną powagi Boskiej Kościoła, zaćmią może geniusz Tomasza z Akwinu, lecz nie będą katolikami.

W gruncie więc rzeczy, nie co innego, jedno przecenienie własnych zdolności, odrywa nowotwórców od jedności Kościoła. Ci, do których wystosowano Encyklikę *Pascendi*, nie stanowią wyjątku.

Oni są zbawieniem Kościoła i światłem świata.

Tylko tyle!

„Ojcze, słuchaj nas — wołają oni do Piu-

sa X,—dajemy Ci sposób bardzo skuteczny, odzyskania w świecie siły moralnej, którą Kościół, niestety, utracił“¹⁾.

P. Loisy powiada: „Ja pracowałem na wprowadzenie doskonalszego światła na kraj nasz, a nawet powiem na ludzkość całą“²⁾.

Skromność nie pozostawia chyba nic do życzenia!

Kiedy Św. Tomasz rozpoczynał swoją „Summa theologica“, nie obiecywał rzeczy tak wielkich. Zamierzał tylko „uprzystępnąć początkującym“ naukę Boską³⁾.

Moderniści sięgają wyżej! Nie myli się więc Encyklika, gdy mówi, że oni „wyzuwszy się wszelkiej skromności, czynią się odnowicielami Kościoła“.

W samej rzeczy, oni chcą odnowić Kościół, ażeby zaś odnowienie nie było połowiczne, proponują zburzyć Kościół. Ci, którzy zechcą przeczytać moją książkę, przekonają się, że nie przesadzam.

Dlaczego jednak moderniści chcą odnowić Kościół?

Aby usunąć rozdzźwięk między Kościołem a społeczeństwem współczesnem. I trzeba przyznać, że sposób, który wykomponowali, posiada

¹⁾ Le programme de modernistes. Replique à l'Encyclique du Pape Pie X, *Pascendi Dominici gregis*. Deuxième édition, Introduction p. 16.

²⁾ Quelques lettres sur des questions actuelles et des événements récents. p. 183.

³⁾ Prologue.

skuteczność niezawodną. Zależy mianowicie na unicestwieniu jednego z tych dwóch współzawodników.

Samo przez się rozumie, że współzawodnikiem, który ma zniknąć, jest Kościół.

Nad odnowieniem Kościoła moderniści pracują zapomocą krytyki. Krytyka jest nauką dokumentów oryginalnych. Rozróżnia dane pierwotne od dodatków późniejszych; określa ściśle znaczenie tekstu; odbudowuje fakty dawniejsze, oddzielając od historii naleciałości legendarne... lecz należy dodać, że krytyka jest też sztuką wypowiedzania twierdzeń, nie mających podstawy. Krytyka usprawiedliwia w zupełności tę uwagę Bossuet'a, że „dosyć wynaleźć słowo, któreby olśniło świat, aby mózgi wygłosić wszystko, co się podoba, bez żadnego dowodu“¹⁾.

Dziwną jest rzeczą, jaki wpływ wywierać mogą słowa. Bywają słowa, które jakby paraliżowały zdolność sądenia i wrodzoną potrzebę dowodów przekonujących. Skoro je wymówiono, zrzeka się prawa kontroli i uchyla się, jak przed wyrocznią, której się nie godzi zaprzeczać, a nawet dyskutować. Szczególniej jeśli te słowa mają pozór buntu przeciw powadze do-
tąd szanowanej, to ich potęga magiczna jeszcze się powiększa, bo panuje nad wszystkimi, a ich jest legion, którzy mniemają, że wszelka opozycja jest oznaką wyższości.

Otóż, ten wyraz „krytyka“ ma to szczęście,

¹⁾ Instruction sur les états d'oraison. I. I.

że samo przez się stanowi cały systemat, cały program, i schlebia miłości własnej tych, którzy mniemają, jak powiada Bossuet, „że to jest oznaką wielkiej zdolności i wielkiej wiedzy, skoro się nie podziela opinii ogółu“¹⁾.

Encyklika „Pascendi“ wskazuje w szeregach modernistów „księży ze zgoła niewystarczającym wykształceniem filozoficznym i teologicznym“.

Trzeba przyznać, że Modernizm uczynił spustoszenie w klerze. W tem właśnie leży największe niebezpieczeństwo nowego błędu: „A jeśli sól zwietrzeje, czem solona będzie?“²⁾ Jeżeli ci, którzy, dzięki posłannictwu swemu, winni są głosić wiernym słowa życia, będą siali ziarno śmierci, zło się rozszerzy i samo się pogłębi.

Otóż listy p. Loisy nie pozwalają wątpić o tem, że wielu z księży uległo zarazie.

W liście do jednego z przyjaciół powiada p. Loisy, że pisał do Ojca Świętego i pisze: „Co do mnie, to się poddaję sądowi, jaki wyda o moich pismach Kongregacya Ś-go Officium, i dodaje: „Względ na to, że wielu młodych księży wszelka katastrofa mogłaby przerazić, wykoleić, albo skompromitować, spowodował mnie do napisania tego listu. Profesor Sémirium, któremu napisałem, że najbardziej życzę sobie, żeby nikt nie był skompromitowany z mojej winy, odpisał mi: „Niestety, jak dużo już jest takich

¹⁾ Défense de la tradition et des saints Pères. Préface.

²⁾ Math. 5. 13.

skompromitowanych, których przyszłość zależy jedynie od tego, co się stanie z wami. Trzech innych księży pisało do mnie dzisiaj, jeden prosi mnie o rozwiązanie wątpliwości, które go dręczą; drugi wyraża mi swoje współczucie; trzeci swoje oburzenie na to, co mnie spotyka. Co się stanie z tymi wszystkimi, jeżeli moje stanowisko w duchowieństwie upadnie?"¹⁾

Ciężki smutek ogarnia człowieka po przeczytaniu tego listu, który wykazuje, na ile duchowieństwo francuskie dało się uwieść. Mam nadzieję wprawdzie, że są to tylko wyjątki, lecz ostatecznie liczba księży, uwiedzionych doktrynami modernistów, musiała być dosyć znaczna.

Przyczynę złego, oprócz wyżej wskazanych, upatruje Encyklika w niedostatecznym wykształceniu filozoficznym i teologicznym.

I rzeczywiście, trzeba bardzo słabego wykształcenia filozoficznego i teologicznego, żeby dusza kapłana mogła stawić tak marny opór napadom modernistów. Trzeba nadto, żeby grunt był już bardzo podminowany przez tę szkodliwą filozofię, która pod pretekstem reagowania na doktryny tradycyjne, wykoszła działalność umysłu w samych źródłach.

Tej bowiem filozofii subiektywnej należy przypisać twierdzenia takie, jak to: „Dogmaty powstałe z formuły abstrakcyjnej doświadczenia

chrześcijańskiego (des dogmes nés de la formulation abstraite de l'expérience chrétienne); Kościół zorganizowany dla potrzeby wiernych; sakramenty, wytworzone z konieczności złożenia w obrządkach zewnętrznych, trwałej pamiątki odkupienia i udzielenia, za pomocą zmysłów, jej niezatracałnych owoców: wydają się jakby warunki niezbędne, dla zlania się dusz w jednym życiu religijnem“¹⁾.

A więc „sumienie chrześcijańskie“, t. j. ostatecznie myśl chrześcjan, utworzyła dogmaty, skoro one z niej powstały?

Oto jeden z zasadniczych błędów modernizmu: myśl chrześcijańska stworzyła Chrystyanizm! Jest to krańcowy subiektywizm; jest to także przeczeniem wszelkiej interwencji zewnętrznej i nadnaturalnej Boga w dziele najdoskonalszej Religii.

Jeśli niezdrowa filozofia przygotowała drogi modernizmowi i ułatwiła mu dostęp aż do świątyni, to lekarstwem na to jest powrót do tej filozofii, która jest *naturalnie* prawowierną, *ponieważ jest naturalnie rozumną*, bo nie obraża zdrowego sensu, i ponieważ jej metoda, wolna lecz pewna, chroni ją od wszelkich niespodzianek; jednym słowem, powrót do scholastyki.

W sprawie ocenienia filozofii взгляд na daty mało ma znaczenia. Scholastyka będzie lepszą lub gorszą nie dla tego, że jest dawniejszą, niż doktryny nowsze, taksamo jak te ostatnie

¹⁾ Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents p. p. 32, 33; list cytowany z 18 Lutego 1904 r.

¹⁾ Le programme des modernistes, p. 133.

nie będą lepsze od scholastyki dlatego tylko, że są nowsze. Cała kwestya zależy na tem: gdzie jest większa suma prawdy? gdzie najodpowiedniejsze wyjaśnienie zadania? gdzie jest metoda mędrsza i pewniejsza? gdzie są dowody najbardziej przekonujące? Jednem słowem, która filozofia odpowiada najbardziej wymaganiom umysłu człowieka?

Co do mnie, jestem przekonany, że ktokolwiek zechce porównać obie filozofie, bez wahania wypowie się na korzyść filozofii scholastycznej.

Pod każdym względem byłoby bardzo pożądanem, żeby powrócono do filozofii scholastycznej. Umysły, karmione tym pokarmem zdrowym a silnym, byłyby gruntowniejsze, a tem samem bardziej niezachwiane w ich wierze. To też Kościół, zalecając filozofię Ś. Tomasza, ma na względzie nie tylko ochronę wiary, lecz jednocześnie chce przyjść z pomocą rozumowi, bo doktryny nowoczesne przynoszą nie mniej szkody rozumowi, jak wierze.

Moderniści więc zamierzili zbliżenie Kościoła i społeczeństwa obecnego; w tym celu poświęcili Kościół, co bezsprzecznie ułatwia zadanie. I mają czoło wydawać siebie za spadkobierców doktryn scholastycznych. „Św. Tomasz — powiadają oni — jest szczerym modernistą swego czasu, jest człowiekiem, który, zadziwiającym wysiłkiem wytrwałości i geniuszu, kuśił się o zjednoczenie wiary i umysłu ówczesnej epoki, i my jesteśmy prawdziwymi spadkobiercami scholastyki, prowadząc w dalszym ciągu jej najszlachetniejsze

wysiłki: mianowicie rozwijając zdolność Kościoła zastosowania religii chrześcijańskiej do zmiennych form filozofii i kultury wogóle“¹⁾.

Trudno bardziej fałszować fakty. Ś-ty Tomasz uchrześcijański myśl Aristotelesa, — moderniści chcą zlaicyzować myśl chrześcijańską; Św. Tomasz dał na usługi Kościoła współczesną filozofię, — moderniści chcą nagiąć wiarę do zachcianek filozofii nowożytnych. Św. Tomasz jest przede wszystkim wierny tradycji, głos jego jest wiernym oddźwiękiem wieków chrześcijańskich, — moderniści pyszną się z tego, że wprowadzają coś nowego, a co do tradycji, to zachowali chyba tradycję wieży babel.

Gdy Moderniści mówią, że chcą pogodzić Kościół z myślą, ze społeczeństwem współczesnem, winni być ściślejsi, bo myśl i społeczeństwo nie są synonimami.

Myśl współczesna, jest to termin bardzo niewyraźny, i może być bardzo rozmaicie rozumiany. Dla jednych myśl współczesna jest zaprzeczeniem wszelkiej idei religijnej; dla innych jest to antagonizm, niezbędny między teraźniejszością a przeszłością; dla innych znowu, myśl współczesna jest to idea filozoficzna, gdy dla innych — teoria socjalna. Są wreszcie tacy, dla których myśl współczesna jest czemś tak bardzo chwiejnym, że nie można jej ani należycie określić, ani zkrystalizować w jakąś formę stałą. Prawdopodobnie ci ostatni są najbliżsi prawdy.

¹⁾ Le programme des modernistes, p. 166.

Stąd wynika wniosek, że pojęcie modernistów, co do myśli współczesnej, jest wielce nieuchwytnem.

Co zaś do społeczeństwa współczesnego, jest to pojęcie zupełnie wyraźne i ściśle określone. Jest to społeczeństwo zrodzone z konwulsyi, wstrząsających Francję w ostatnich latach XVIII stulecia, zbudowane na tych zasadach prawa publicznego, które dzisiaj są przyjęte prawie powszechnie.

Jeżeli moderniści chcą pojednać Kościół z tem właśnie społeczeństwem, biorą się do tego zapóźno, bo już oddawna Kościół zawarł traktat z tem społeczeństwem. I uczynił to Kościół nie zrzekając się ani joty z prawa świętego, nie czyniąc ustępstwa z najmniejszej części prawd, powierzonych mu do przechowania; uczynił to nie sprzeniewierzając się samemu sobie, ani swoim zasadom, ani tradycyi, uczynił wierny swemu prawu zasadniczemu, które mu każe być katolickim.

Tak, Kościół jest katolicki! Działalność jego nie ściąga się do jednego wieku, jednej epoki, jednego społeczeństwa, jednego narodu; nie ma ona innych granic, tylko te, które mierzą czas i przestrzeń. Kościół jest to dom Boży o drzwiach zawsze otwartych, bo każdy ma prawo wejść doń; jest źródłem *wody żywej* ¹⁾, u którego ma każdy prawo ugasić pragnienie; jest to dar, który Bóg uczynił całej ludzkości, i nikt nie-

¹⁾ Apoc. 21. 6.

ma prawa zniżyć jego do poziomu i interesów poszczególnych, z krzywdą dobra nadnaturalnego wszystkich.

Jak Boski nasz Zbawiciel, ukoronowany koroną cierniową, chciał umrzeć z rozpostartemi ramionami i z bokiem otwartym, tak Kościół wznosi swoje ramiona nad światem, aby mu błogosławić. Ma on serce przebite, i ta rana krwawi ciągle, ponieważ jest krwawą Hostją, która bez przerwy ofiaruje się Bogu za nas; jest on uwieńczony cierniami, które Mu wbijają ci, co zapoznają Jego dobrodziejstwa i Jego miłość.

Pokój między Kościołem a społeczeństwem nastąpi wtedy, kiedy studia poważne rozwieją zasłonę uprzedzeń, przez które społeczeństwo patrzy na Kościół, bo Kościół zawsze żąda pokoju, i nie czekał na rady garstki zbuntowanych.



ROZDZIAŁ I.

Cel Modernistów.

Chcą oni pogodzić Kościół ze społeczeństwem współczesnem. — Obalają Kościół. — Utrzymują, że Papież ich nie zrozumiał. — Różnica zdań, co do Encykliki, między p. Loisy i modernistami włoskimi.

Kto by chciał skutecznie pracować nad pojednaniem Kościoła ze społeczeństwem współczesnem, musiał by przedewszystkiem szczerze i niezachwianie uznawać całą, niezmienną naukę Kościoła katolickiego. Jest to warunek zasadniczy; ani wiedza, ani zacność życia, ani gorliwość w pracy, nic jednym słowem nie zastąpi wiary niewzruszonej, bez której głos najmędrszego doktora będzie dźwiękiem przelotnym, który najmniejszy podmuch unosi jakby obłoczek, który by na chwilę zaćmił przejrzystość nieba.

Kto naucza nie to, czego uczy Kościół, nie ma prawa przemawiać w imieniu Kościoła, przemawiał by tylko w imieniu osobistej powagi i propozycji pokoju, jakiego ofiarował społeczeństwu, nie miałyby żadnej wagi. Choćby to była osobistość najbardziej wybitna, społeczeństwo zapytałoby by: kto pana upoważnił do tego? Gdzie pański mandat?

Żeby, dla zjednania sobie przychylności społeczeństwa, Kościół rzekał się, jedna po drugiej, prawd, które mu zostały powierzone do przechowania, nie byłby to nawet pokój sromotny, byłoby to po prostu zniszczenie Kościoła na rzecz społeczeństwa. W podobnych warunkach pokój byłby bardzo łatwy, bo zniszczono by jednego z przeciwników.

Kościół popełnił by samobójstwo, żeby się rzekł straży i obrony prawdy Boskiej.

Lecz właściwie walka między społeczeństwem religijnem a świeckiem nie toczy się na gruncie teologicznym. Żeby Kościół uczynił ustępstwo stronie przeciwnej z jakiego dogmatu, żeby się rzekł dogmatu o Trójcy lub o Bóstwie Chrystusa, walka by nie ustała przez to. Społeczeństwo współczesne nie zapala się w kwestyach dogmatu lub egzegezy; walka religijna przybrała inną formę, i ktoby chciał zaproponować warunki pokoju, bez najmniejszych ustępstw ze strony prawd objawionych, musiałby zwrócić swoje usiłowania w inną stronę. W dalszym ciągu tej pracy zobaczymy, na jakich podstawach i na jakich warunkach można traktować ze społeczeństwem współczesnym, lecz przede wszystkim należy uchylić rozwiązanie, które proponują moderniści, bo przyjąć je, byłoby to złożeniem broni i przejściem do szeregów nieprzyjacielskich.

Mam zamiar wykazać:

1) Że Modernizm nie zostawia na miejscu ani jednego kamienia w całym gmachu Chrystyanizmu.

2) Że jego dzieło zniszczenia opiera się wyłącznie na dowolnych twierdzeniach, a więc bezwartościowych.

Te dwie tezy stanowią treść tej książki, nie czynią jednak dwóch oddzielnych części, lecz na każdej stronicy spotka je czytelnik złączone w jedną wiązanke.

Moderniści przyswajają sobie miano Katoli-

ków. Mówią, że są wiernymi synami Kościoła; poddani władzy, w której widzą dalszy ciąg posługowania pasterskiego Apostołów ¹⁾.

Jeżeli Moderniści są tak dobrymi Katolikami, za co ich Papież potępił? Może są braki jakie w ich katolicyzmie? Może wcale nie są katolikami, tylko przyswajają sobie miano?

Ani jedno, ani drugie. Papież potępił Modernistów *dlatego, że ich nie zrozumiał*. Oni sami raczyli nas zawiadomić o tem, co zaszło, a ich tłumaczenie stanowi bardzo współczesną kartę z dziejów Kościoła.

Wiadomo, że scholastyka jest to wrzód bardzo trudny do uleczenia, a tem niebezpieczniejszy, że osoby, na ten wrzód cierpiące, niechcą zażywać leków, które się im zaleca. Otóż scholastyka czuła się zagrożoną w swoim panowaniu, pod naciskiem nowych prądów, które musiały ją zdetronizować. Wpadła więc scholastyka na pomysł: sporządziła straszdyło, które nazwała Modernizmem i przedstawiła jako wielką herezyę nowożytną. Papież dał się podejść i cisnął przekleństwem, które, rozumie się, chybiło celu. Modernizm, który Papież potępił, nie jest prawdziwym modernizmem; to jest straszdyło, sfabrykowane przez scholastyków, które ściągnęło gromy Watykanu.

Żeby mnie nie oskarżono o wybryk fantazyi, w kwestyi ważnej przytoczę tekst:

„Otoczenie jego (Papieża) zbudowało do użytku jego osobistego i do użytku kleru prawowiernego modernizm na usługi formulek scholastycznych. Otrzymano tym sposobem systemat na pozór wspaniały, ciężko i pracowicie zbudowany, nie bardzo jasny, lecz może wystarczający

¹⁾ Le programme des modernistes Réplique à l'Encyclique du Pape Pie X Pâscendi Dominici gregis. Deuxieme edition. Paris Introduction p. 6. Traduction de l'italien.

dla umysłów, które się nie boją najbardziej kar-kołomnych uogólniań, i przyzwyczajonych do określeń wielosłownych teologów. Przy budowie tego straszdyła więcej dbano o logikę, niż o historię, i więcej się zajęto tem, żeby wykonać coś bardzo przerażającego i bardzo wstrętne-ego, niż dbano o prawdziwe i sumienne przedstawienie rzeczy. Zachodzi więc pewne nieporozumienie. Ten straszny modernizm, który będzie figurował w podręcznikach seminaryjskich, w dalszym ciągu wszelkich herezyi na *izm*, i który będzie stanowił temat dla subtelnych kaznodziejów, jest *modernizmem Piusa X*, lecz nie jest modernizmem Modernistów¹⁾.

Więc redakcja Encykliki „Pascendi“ opiera się na fałszywych dokumentach; fałszerze tak niegodnie podeszli Papieża, że modernizm, który on potępia, zgoła niepodobny do prawdziwego modernizmu. Lecz Moderniści, „jako wierni synowie Kościoła, poddani władzy, w której widzą przedłużenie posługowania Pastorskiego Apostołów“, raczyli ostrzedz Papieża o tem, na jak błędną drogę go wprowadzono, a zarazem oświecić tych, których słowa Papieża mogły zaniepokoić lub w błąd wprowadzić.

Tu znowu trzeba cytować tekst:

„Moderniści włoscy, którzy zredagowali bardzo znakomity i bardzo przenikliwy *program Modernistów*, wiedzą o tem, że pisząc, zaraz po ukazaniu się Encykliki, w języku ludowym, będą czytani przez Piusa X, próbowali dotrzeć aż do niego z odrobiną światła. Zamierzili więc oświecić ten punkt szczegółowo, konsekwentnie, elementarnie, jednak naukowo. Wykazali mu, jak mistrz wykazuje dziecięciu, że podstawą Modernizmu jest krytyka literacka Starego i Nowego Testamentu, krytyka historyczna początków Chry-

styanizmu, i że w Modernizmie jest tylko to i nie-ma nic innego. Nie doznali jednak wielkiego powodzenia, jeżeli prawdą jest, co pisze rzymski korespondent, że Papież „ziewał“, kiedy mu to czytano, i że miał powiedzieć do otaczających, „że oddawna nie czytał niczego podobnie bez-myślnego“, było by zuchwalstwem mniemać wo-bec porażki, jaką tamci ponieśli, że się innemu lepiej powie. Jeśli taka lekcya nie pomogła, nic nie pomoże“¹⁾.

W taki to sposób Moderniści włoscy dali lekcję Papieżowi i dowiedli, że są „wiernymi synami Kościoła“.

Zobaczmy, co warta ich lekcja, lecz jeden z wybitniejszych Modernistów, p. Alfred Loisy, sam oświadcza, że Papież nie mógł nie potępić Modernizmu. Bo oto czem jest modernizm we-dług p. Loisy. „Modernizm, który istnieje rze-czywiście i który nie jest ani *agnoscyzmem*, ani filozofią *immanencji*, modernizm prawdziwy, kwe-stjonuje następne zasady, mianowicie: ideję mi-tologiczną objawienia zewnętrznego i powagę absolutną Kościoła; wobec tego Encyklika Piu-sa X była nakazana okolicznościami i Leon XIII nie mógł by jej napisać inaczej, przynajmniej w części istotnej i teoretycznej“²⁾.

Zdaniem więc p. Loisy, potępienie było nie-uchronne; moderniści włoscy, którzy chcą prze-konać Papieża, że są prawowiernymi katolikami, winni byli porozumieć się z p. Loisy, żeby nie ujawnić sprzeczności, trudniejszej do usunięcia, niż sprzeczność synoptyków.

Rzeczywiście, jak Papież mógł nie potępić doktryny, która traktuje objawienie zewnętrzne, jak ideję mitologiczną!

¹⁾ Les lendemain d'Encyclique pp. 9—10.

²⁾ Simples reflexions sur le decret du Saint Office, Lamentabili sine exitu, et sur l'Encyclique Pascendi p. 275.

¹⁾ Les lendemain d'Encyclique, par Catholici.

Jest to przecież najbezwzględniejsze i najbrutalniejsze przeczenie Boskości Chrystianizmu.

Chrystianizm jest rzeczywiście objawieniem zewnętrznym, bo się opiera na tem, że Bóg nauczył, t. j. objawił prawdy religijne. A p. Loisy, z największem lekceważeniem odsyła to do legend mitologicznych! Więc niebo Chrześcian jest to Olimp, na którym człowiek ustawił bogów, których sam sobie sporządził. W dalszym ciągu przekonamy się że to właśnie jest rdzeniem modernizmu, szczególnie modernizmu p. Loisy, tymczasem wróćmy do „simples réflexions“:

„Papież miał słuszną, gdy oświadczył, że zprzeniewierzył by się obowiązкови strzeżenia nie naruszalności doktryny tradycyjnej, dłużej zachowując milczenie. W obecnych warunkach jego milczenie byłoby wielkim ustępstwem, uznaniem fundamentalnej zasady Modernizmu, mianowicie: możebności potrzeby i słusności ewolucji w sposobie pojmowania dogmatów Kościoła, wraz z dogmatem nieomyślności i powagi Papieża i z warunkami w jakich się ta władza wykonywa. Obecnie stanowiska wyraźnie zaznaczone: Kościół Rzymski, opierając się na objawieniu absolutnem, które daje mu boską powagę co do organizacyi, co do wiary i co do praktyk, odmawia wszelkiego ustępstwa na rzecz prądów współczesnych, na rzecz wiedzy współczesnej, na rzecz społeczeństwa współczesnego, które nie mogą uznać charakteru bezwzględnego tego objawienia, ani absolutyzmu nieomyślności i władzy Kościoła. Rozdzwięk zupełny. Wiedza już to uczyniła ze swej strony, a społeczeństwo co raz bardziej do tego dąży. Kościół, przez usta swojej Głowy, orzekł to oficjalnie¹⁾).

Podstawową zasadą Modernizmu, według

p. Loisy, jest zupełne przerobienie wierzenia, bo „ewolucja w sposobie pojmowania dogmatów“, nie może mieć innego znaczenia, i dobrowolne zrzeczenie się przez Kościół zasady, która daje mu boską powagę co do organizacyi“ t. j. zrzeczenie się zasady boskiej, na której się opiera, i która jest jedyną racją bytu Kościoła. Kosztem tych ustępstw, mógł by nastąpić pokój między Kościołem i społeczeństwem. Kościół niezrozumiał tego, zawyrokował rozdział, i przez usta swego Zwierzchnika obwieścił to oficjalnie“.

Należy podkreślić wszystkie twierdzenia, zawarte w tych zadziwiających wierszach. Zwracam najprzód uwagę na to, że Modernizm, o którym mówi p. Loisy, nie jest znowu tak nowym, jak się to wydaje. Panu Loisy. Spotykamy go często, nawet bardzo często, w dziejach Kościoła, nazwa tylko nowa, ale rzecz stara. Rzecz zaś jest to duch buntu, który w każdym stuleciu odrzuca, raz ten, raz inny dogmat, a szczególnie dogmat boskiego założenia Kościoła. I domagano się tej otiary w imię dobra, pokoju; Kościół nigdy się na to niezgodził i nigdy się nie zgodzi. Moderniści wymyślili tylko wyraz nowy, lecz rzecz sama jest tak stara jak świat i nazywa się buntem człowieka przeciw Bogu.

Jakaż to nauka, która według p. Loisy, wymaga od Kościoła zrzeczenia się „idei objawienia absolutnego, i boskiej powagi, co do organizacyi“? Jest to nauka, która zaprzecza Bóstwu Chrystusa. I wyrzucają Kościołowi że się nie zgadza na to a czynią Kościół odpowiedzialnym za rozbrat między duchem, który reprezentuje a nauką i społeczeństwem współczesnem! Tyle samo znaczyło by, w walce dwóch wrogich narodów, wyrzucać jednemu z nich że nie chce się wyrzec swojej odrębności narodowej.

Kościół nie uzna nigdy doktryn, które przeczą zasadom, co stanowią jego siłę i wielkość. Doktryny te nazywają się wiedzą dla omanienia

¹⁾ Ibid. p. 276 r.

łatwowiernych, aby wmówić, że Kościół jest nieprzyjacielem wiedzy; ale to już przestarzała taktyka, nikt nieda się na to nabrać. Trzeba obmyśleć coś nowego.

Wobec deklaracji, któreśmy przytoczyli, dziwnem się wydaje, że Moderniści nie przestają wydawać siebie za pełnomocników Kościoła, do traktowania ze społeczeństwem współczesnem; nie przestają twierdzić, że pracują w interesach Kościoła. „Staraliśmy się“, mówią, „zbliżyć do naszego stulecia, mówiąc tym samym co ono językiem, wnikając w jego myśl, poto, żeby dać mu poczuć, że jest pokrewność między jego najszlachetniejszymi dążnościami i nauką Kościoła Katolickiego. Niemożemy uwierzyć, żeby Kościół trwał w nieuznaniu naszego programu, jako zgubnego“¹⁾.

Zależy to od tego jaki to będzie program, niestety, nie bacząc na to cośmy już przytoczyli, z cytaty następnej program ten wygląda, bardzo podejrzanie, „Kościół i społeczeństwo nie mogą się zejść na gruncie *umysłowości* Trydenckiego Soboru i nie mogą się porozumieć, mówiąc językiem średniowiecznym“²⁾.

Umysłowość trydenckiego Soboru jest twierdzeniem dyktryny tradycyjnej, we wszystkich punktach zakwestjonowanych przez Reformę. Taką jest i taką będzie zawsze umysłowość Kościoła aż do skończenia wieków. Nie zmieni się ona dla pięknych oczu społeczeństwa współczesnego. Trzeba grubej nieznajomości prawdziwej natury Kościoła, żeby móżdż przypuszczać że Kościół może zmienić *umysłowość* Soboru Trydenckiego, dla ułatwienia porozumienia się ze społeczeństwem dwudziestego wieku.

Dodają następnie, żeśmy nie powinni mówić

¹⁾ Lo programme dei modernistes Introd p. 8.

²⁾ Ib. p. 9.

językiem średnich wieków, jeżeli chcemy porozumieć się ze współczesnymi. — Co się rozumie przez „język średnich wieków?“ Jeżeli mamy rozumieć *doktrynę* głoszoną w średnich wiekach, to, choćbyśmy nawet zciągnęli na siebie nieukontentowanie Modernistów, będziemy mówili językiem średnich wieków, t. j. będziemy wyznawali i głosili wiarę XIII w. dla tej prostej przyczyny, że ta wiara jest prawdziwą dzisiaj, jak była prawdziwą za czasów S. Ludwika, a więc niema żadnej racji zmienić ją na inną. Jeżeli zaś mamy rozumieć, że wiara tradycyjna ma zostać zawsze niezmienną, a że mamy tylko, do jej rozpowszechnienia, głoszenia i obrony, używać nowych środków i nowej metody, nic nadto nie ma słusznieszego. Język O. Lacordair'a i S. Wincentego Ferrerjusza, były różne, lecz doktryna ta sama. Widocznem więc jest, że powiedzenie „język średnich wieków“, może być zrozumiane w dwojakim, wręcz sobie przeciwnem znaczeniu. Moderniści, którzy chcą uchodzić za ludzi wiedzy, winni byli wyrazić się z większą ścisłością, bo jasność i ścisłość jest cechą charakterystyczną umysłu naukowego.

Nie ulega wątpliwości, że dla Modernistów „nie mówić językiem średnich wieków“ to znaczy zburzyć do gruntu całą budowę Chrystianizmu, aby na ruinach wznieść inną a bardziej zastosowaną do wymagań współczesnych. Proponują nam rozebrać katedrę paryską, a z materiału tego zbudować dworzec kolei żelaznej. Oto co znaczy „nie mówić językiem średnich wieków“.

„Rozumie się samo przeze się, że nie można duszy współczesnej, tak mało podobnej do duszy średniowiecznej, narzucać doświadczeń religijnych w tej formie co niegdyś“¹⁾. Co to mamy rozu-

¹⁾ Le programme p. 10.

mieć przez „doświadczenia religijne? Albo wyrażenie to niema żadnego znaczenia, albo ma oznaczać religię“. Po co używać wyrażen tak niepewnych i nie ścisłych w przedmiocie, wymagającym dużo jasności? Niechciecie narzucać duszy współczesnej religii średnich wieków? Powiedźcie więc to wyraźnie, i nauczcie nas jaka to ma być religija nowa, której ciężar nie przyniatał by tak bardzo duszy współczesnej¹⁾.

Religja, która zdaniem modernistów, może się zastosować do duszy współczesnej jest: „Religja Chrześcijańska, która jest czystym duchem oczekiwania królestwa bożego, sprawiedliwości ostatecznie tryumfującej, zdolną jest przybrać wszystkie formy, pochodzące z postulatów idealistycznych“²⁾. Nie wątpię, że dusza współczesna pospieszy przyjąć tą nową religiję, która ma tą niezmierną przewagę nad starą, że mniej krępuje.

Aby być chrześcijaninem, wystarczy wyczerkiwać „królestwa bożego i sprawiedliwości tryumfującej“. To nie zobowiązuje do wielkich rzeczy i „każda forma postulatu idealistycznego“ zastąpi stare dogmaty gotyckie, z którymi rzeczywiście nie warto popisywać się.

I ludzie, zdolni zadowolnić się podobnym bzdurstwem, wyobrażają sobie że świat odnowią! I ci ludzie raczą uroczyście ostrzegać Papieża: „Ojcze, wysłuchaj nas, podajemy Ci skuteczny i wypróbowany sposób odzyskania w świecie siły moralnej, którą, niestety, kościół utracił. Przed tem nim nas odepchniesz, przed tem nim się zamkniesz uroczyście w przybytkach teokracji

politycznej i umysłowej średnich wieków, zważ na odpowiedzialności jaką przyjmujesz wobec Boga, wobec społeczeństwa, wobec historii, i namyśl się dobrze czy—zwracając się do przeszłości—nie skazujesz na upadek nieuchronny instytucji, którą dziś rządzisz“¹⁾.

Podobne odezwanie się, zdradzające niezmierną dozę zarozumiałości, byłoby śmiesznem, gdyby, niestety, nie pamiętać na to, jak wielkie spustustoszenie sieje modernizm w umysłach ludzi, mało przygotowanych do dyskusji teologicznych, dających się łatwo ułować na przynętę nowinek. Trzeba więc zająć się szczegółami, zbadać dokładniej system tych nowinek i ocenić wartość argumentów.

¹⁾ ib. p. 16.

¹⁾ ib. p. 11.

²⁾ Doświadczenie religijne, oznacza *praktyczną* znajomość religii. Można nauczyć optyki ślepego od urodzenia, i będzie miał teorię światła, człowiek zaś widzący, nie mający pojęcia o teorii światła, ma *doświadczenie* światła. przypisek tłumacza.

ROZDZIAŁ II.

Moderniści a Kościół.

p. Loisy w sprzeczności z samym sobą. — Potrzeba i Boskie ustanowienie Kościoła według Modernistów. — Kościół sam się ustanowił. — Zuchwałe twierdzenie Modernistów. — Zmienność p. Loisy. — Dowolne rozróżnianie prawd wiary i prawd dziejowych.

„Na samym początku swojej Encykliki — pisze p. Loisy — papież stawia jako zasadę to, czemu przeczy dużo tych, których nazywa Modernistami, a mianowicie że są prawdy objawione, których stróżem jedynym i nieomylnym ma być Papież. Zamiast stawić to twierdzenie jako punkt wyjścia swej nauki pasterskiej, Pius X winien był postawić to zdanie jako tezę do dyskusji. Bo wykład doktryny modernistycznej jaki podaje, jest prawie fantazją wyobraźni teologicznej. Tymczasem kwestja, której on nie traktuje, jest najważniejszą, i można powiedzieć jedynie istotną. Czy nie należy przedewszystkiem wiedzieć, co należy rozumieć przez prawdę w rzeczy religij; jakie jest pochodzenie tej prawdy, warunki jej zachowania i jej postępu; wreszcie, na ile i z ja-

kiego tytułu papież ma prawo czynić się organem i arbitrem tej prawdy“¹⁾.

Dziwić się trzeba z jak wielką pieczołowitością Moderniści zajmują się Papieżem:

Włosi mu mówią: „Ofiarujemy Ci sposób niechybny dać kościołowi nową siłę“, a p. Loisy ostrzega go że co do Encykliki — to zpułdował.

P. Loisy sądzi że papież winien był przedewszystkiem dowieść, że jest prawda objawiona, wykazać z kąd się ona wzięła, i z jakiego tytułu ma prawo nią się zajmować. To znaczy, że Pius X miał zakwestjonować zasady, które nie podlegają dyskusji, nie tylko w przekonaniu papieża, lecz każdego katolika, który zachował swą wiarę. To znaczy, że papież, zamiast potępić Modernistów, winien był nauczyć ich katechizmu, albo teologii. Ależ papież nie jest profesorem, a zresztą, Moderniści wydają siebie za nadto uczonych, żeby potrzebowali wracać do szkoły. Tylko uczą oni nie tego czego się się nauczyli; zachciało im się *odnowić*, a ponieważ prawda katolicka, z natury swojej, jest tradycyjną, więc papież powiedział im, że przez sam fakt ich modernizmu, zboczyli z drogi, którą winien kroczyć każdy katolik, niechający błędzić w rzeczach wiary.

„Urząd, włożony na nas przez Boga, paść owce pana — powiada papież — wkłada na nas przez Chrystusa pierwszy obowiązek, strzedz z największą troskliwością prawdy wiary powierzone świętem, odrzucając wszelkie nowatorstwa świeckie i sprzeczności fałszywej wiedzy“.

Tego prawa zaprzecza papieżowi p. Loisy na stronicy 139 książki swojej „*Simplex reflexions*“, ponieważ mówi, że to prawo winien był papież udowodnić zamiast „zrobić zeń punkt

¹⁾ *Simplex reflexions sur le Décret du Saint — Office etc.* p. 139 — 140.

wyjścia swojej nauki pasterskiej". A na stronie 276 tej samej książki p. Loisy przyznaje papieżowi prawo, któremu przeczy na str. 139. Mówi że „papież powiedział prawdę, że zachować milczenie byłoby to zdradzić powierzone mu posłannictwo strzeżenia prawdy tradycyjnej“. Więc jeżeli papież przemówił żeby nie zdradzić powierzonych mu prawd, to znaczy wyraźnie że ma obowiązek strzeżenia. W przeciwnym razie mógł by milczeć, niczego nie zdradzając. Więc w tej książce pana Loisy jest sprzeczność między stronnicami 139 i 279.

Może przyjdzie dzień, w którym te sprzeczności będą przedmiotem doświadczenia biegłości egzegetów przyszłości.

Kwestja podjęta przez p. Loisy ma najdonioślejsze znaczenie, bo idzie o założenie i o zadanie Kościoła.

Przedstawmy najprzód naukę katolicką, potem zobaczymy na ile ona została zkoszlawiona przez nowinki Modernistyczne.

Nim przytoczymy słowa Chrystusa, które są podstawą wiary katolickiej, trzeba wiedzieć, że ustanowienie społeczeństwa religijnego, stróża prawdy boskiej, jest nieodzownym skutkiem tajemnicy Boga-Człowieka.

Jeżeli Bóg stał się człowiekiem (a Chrześcijanin nie może o tem wątpić), po co wykonał to dzieło, wobec którego błędna wszystkie cuda stworzenia, które w biegu czasu, jest pierwszym ujawnieniem Jego wszechmocy? Co znaczy ten blask, który oświecił pasterzy w Betleem, i po co Aniołowie śpiewali nad żłobem Chrystusa: „Chwała na wysokości Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli“. Ewangelista opisujący to zdarzenie, zaraz je tłumaczy: „iż się wam dziś narodził Zbawiciel“¹⁾. Więc Bóg, który stał się

Człowiekiem jest Zbawicielem, więc przyczyną tajemnicy wcielenia jest zbawienie świata.

Jednym z warunków zbawienia było nauczanie prawd niezbędnych człowiekowi dla dopięcia celu, do którego winien dążyć, aby spełnić przeznaczenie, jakie mu Bóg nadał. Trzeba żeby go nauczono tych prawd; są bowiem tej natury, że nie możemy je osiąść bez pomocy siły przewyższającej naszą. To nauczanie musi trwać przez wszystkie wieki, bo nie przyszedł Chrystus aby objawić te prawdy tylko swoim współczesnym; jeżeli jest Zbawicielem, to Zbawicielem powszechnym. Nie można pojąć Zbawienia dla jednego tylko narodu i dla jednego wieku; głos Boga-Człowieka muszą słyszeć wszystkie ludy i wszystkie wieki, bo On jest Zbawicielem wszystkich ludów i wszystkich wieków.

Jak więc i jakim sposobem nauka Chrystusa stanie się dostępną wszystkim ludom i wszystkim wiekom, w jaki sposób dokona się dzieło zbawienia, dla którego Bóg stał się człowiekiem? Niema innego sposobu tylko ten, że Chrystus ustanowił społeczeństwo, któremu powierzył swoją naukę i swoją powagę, i które przez Niego, w Nim i z Nim będzie nauczalo ludzkość dobrodziejstwa Odkupienia.

Jeżeli takie społeczeństwo nie ustanowione, jeżeli po kilkuletnim pobycie na ziemi Chrystus znikł nie zostawiwszy instytucji, któraby prowadziła w dalszym ciągu Jego dzieło, wobec wielkiej Tajemnicy Wcielenia, można by zapytać: „Na co to było potrzebne?“ Bezwątpienia nieliczni szczęśliwcy, którzy słyszeli słowa Chrystusa i uwierzyli weń, byliby zbawieni; lecz cóż znaczy ta garstka tak nieliczna, w porównaniu z tym ogromem pokoleń przyszłych, które będą pozbawione Jego nauki i łask niezbędnych do zbawienia? To pytanie narzuca się z tem większą siłą, że Chrystus zapowiedział, że dzieło Jego. rozejdzie się daleko, szczególniejsze po Jego

¹⁾ Luc. 2. 11.

śmierci: „A ja jeśli będę podwyższon od ziemi, pociągnę wszystko do siebie“¹⁾).

Jak i przez co Chrystus po zniknięciu „pociągnie wszystko do siebie“? Jak i przez co przeżyje sam siebie tak, że Jego działalność odkupicielska nie ustanie nigdy?

Może to będzie pamięć, wspomnienie? Lecz życie w pamięci nie jest życiem czynnem, jest życiem tylko w znaczeniu metaforycznem, nie dajacem znaczenia życia czynnego temu, o którym potomność zachowała pamięć. Wspomnienie czy pamięć jest to obraz unoszący się w oddali dziejów, i nieśmiertelność, jaką on darzy, jest próżnym dźwiękiem słów, które pokolenia podają sobie, gdy ten o którym wspomina jeszcze, spoczywa na zawsze w ciemności grobu. Czyż spełni się dzieło Chrystusa, jeżeli On nie zostawił nic, okrom imienia nieśmiertelnego? Cóż pomoże że od wieku mówią jeszcze o Chrystusie, jako o jednym z ludzi, który zajmował w dziejach najwybitniejsze miejsce? Te próżne wspomnienia Jego imienia, nie dokonają Jego dzieła, jak pochwały potomności Aleksandra lub Karola Wielkiego nie odbudują mocarstwa, które oni założyli! Bóg miałby się stać człowiekiem po to tylko aby zostawić wiekopomne imię? Ludzkość ma dosyć wielkich mężów, jej trzeba Zbawiciela. Trzeba więc było żeby Chrystus przeżył sam siebie inaczej jak uwiekopomniając swoje imię, choćby to imię było największem ze wszystkich, jakie ludzkość zachowuje w pamięci.

Chrystus nie przeżył sam siebie w księgach, bo nic nie napisał; cóż więc uczynił, aby zapewnić trwanie swego dzieła, aby ogłosić swoją naukę i rozlewać łaskę Odkupienia na wszystkie ludy i przez wszystkie wieki?

¹⁾ Joann. 12. 32.

Aby osiągnąć ten skutek, jedynie godny życia i śmierci Boga-Człowieka, Chrystus założył społeczeństwo, któremu powierzył swoją naukę, które obdarzył swoją powagą i które będzie żyło przez wszystkie dni, aby dzieło Odkupienia nigdy nie ustało, a tem społeczeństwem jest Kościół.

Ewangelia przekonywa najdokładniej, że Chrystus ustanowił kościół. „Przyzwał uczniów swych i wybrał z nich dwunastu, których też nazwał Apostoły¹⁾“. Więc Pan Jezus miał uczniów, t. j. pewną liczbę ludzi, wiernych jego nauce, i pomiędzy nimi wybrał niektórych. Te słowa Św. Łukasza pouczają o dwóch faktach: 1) że się utworzyła grupa uczniów około Chrystusa; 2) Ustanowienia w tej grupie pewnego ciała oddzielnego, prawdopodobnie przeznaczonego do jakiejś roli specjalnej. Pierwszy—wskazuje tworzenie się społeczeństwa wiernych; drugi—ustanowienie władzy, której się powierzy pośłannictwo rządzenia.

Rząd ten będzie zależał przeważnie na nauczaniu: głównem zadaniem Apostołów będzie opowiadanie i szerzenie nauki Mistrza.

Powiedział im Pan Jezus po swem Zmartwychwstaniu: ²⁾ „Dana mi jest wszystka władza na niebie i na ziemi. Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody: chrzcząc je w Imię Ojca i Syna Ducha Świętego; nauczając ich chować wszystko com wam kolwiek przykazał. A oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata“³⁾.

Jezus mówi tak, jak Bóg tylko ma prawo mówić: „Dana mi jest wszystka władza na nie-

¹⁾ Luc. 6. 13.

²⁾ Moderniści utrzymują, że życie Chrystusa Zmartwychwstałego nie jest faktem historycznym: zobaczymy później ile warto owe zdanie.

³⁾ Math. 28. 18—20.

bie i na ziemi". Jaki człowiek mógłby być na tyle zuchwałym, lub na tyle bezmyślnym, żeby utrzymywać, że jest wszechmocnym na niebie i na ziemi?

Wysyłając Apostołów na zdobycie świata mocą słowa, Chrystus przypomina im swoją wszechmoc, t. j. swoje Bóstwo w celu natchnienia ich gorliwością i zapalem, którego nic nie wystudzi, bo czyż wysłaniec Boga może się lękać grózb i gniewu ludzkiego?

"Kto was słucha, mnie słucha; a kto wami gardzi, mną gardzi" ¹⁾. Zbawiciel utożsamia się niejako z tymi, którym powierza szerzenie swojej nauki. Słowa więc Jego posłanników są wiernym powtórzeniem Jego słów, ponieważ słuchając uczniów, słyszy się słowa Mistrza. Nie mógł Pan Jezus dobitniej wyrazić, że ustanowił władzę, której powierzył swoją doktrynę, i której nauczanie będzie własnem Jego nauczaniem.

"A jeśliby kościoła nie słuchał, niech ci będzie jako poganin i celnik" ²⁾.

Więc Pan Jezus nie uznaje za swego ucznia tego, kto kościoła nie słucha, ponieważ porównywa go z poganinem. I zaraz dodaje: „Zaprawdę powiadam wam; Cokolwiekbyście związali na ziemi, będzie związano i na niebie; a cokolwiekbyście rozwiązali na ziemi, będzie rozwiązano i w niebie" ³⁾. Ustanawia więc władzę rządzenia, karania (Jurisdictio), która dopełnia władzę nauczania. Jak wszelkie społeczeństwo doskonałe, Kościół będzie miał zwierzchnika: „A ja tobie powiadam, iż jeśli ty jesteś opoka, a na tej opoce zbuduję Kościół mój; a bramy piekielne nie zwyciężą go. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego. A cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie

związane i w niebiesiech; a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebiesiech" ¹⁾. „Ale ja prosił za tobą aby nie ustała wiara twoja, a ty niekiedy nawróciwszy się, (Pan Jezus ma na względzie potrójne zaparcie się) potwierdzaj bracią twoją" ²⁾. Rzecz wyraźna, że temi słowy Chrystus Pan daje władzę prymatu Apostołowi, do którego zwraca mowę. Albo nie mają one żadnego znaczenia, albo oznaczają, że Chrystus udziela Piotrowi pierwszeństwo i przełożenie nad innymi członkami Kolegium Apostolskiego. Piotrowi też polecił Pan Jezus specjalne posłannictwo strzeżenia swojej trzody, kiedy mówił do niego potrzykroć: „paś baranki moje, paś owce moje" ³⁾. Po Wniebowstąpieniu Pańskiem, Piotr, nie kto inny, proponuje wybrać Apostoła na miejsce zdrajcy Judasza, ażeby uzupełnić liczbę dwunastu, których wybrał Pan Jezus. Po zesłaniu Ducha Świętego, znowu Piotr, nie kto inny, pierwszy zabiera głos, aby obwieścić spełnienie się proroctw i Zmartwychwstanie Chrystusa. Kiedy powstała ważna kwestja czy nowi Chrzęścianie z pogan, mają podlegać rytuałom mojżeszowym, Piotr, nie kto inny, zagaił i kierował dyskusję na tym pierwszym Soborze ⁴⁾.

Nie ma więc żadnej wątpliwości, że Chrystus Pan ustanowił społeczeństwo, któremu powierzył swoją naukę, a temu społeczeństwu dał za zwierzchnika Apostoła Św. Piotra. Aby nauka Chrystusa szerzyła się zawsze, społeczeństwo to musi trwać zawsze, i nazywamy je Kościołem Katolickim. Jest więc Kościół instytucją Boską, ponieważ Bóg go ustanowił.

Napróżno starano się osłabić wartość tych wniosków, utrzymując, że Kościół nie ma prawa

¹⁾ Luc. 10. 16.

²⁾ Math. 18. 19.

³⁾ Math. 18. 18.

¹⁾ Math. 16. 18—19.

²⁾ Luc. 22. 32.

³⁾ Joann. 21. 15—19.

⁴⁾ Act. Ap. 1. 15; 2. 14; 15. 7 ss.

powoływać się na ustanowienie Boskie, ponieważ zawiera w łonie swoim składniki, których Chrystus nie ustanowił. Rzecz jasna, że ustanowienie djecezji, że obrządki kultu, że redakcję Bulli Papieskich, że postępowanie przy kanonizacji Świętych i t. d. i t. d. nie ustanowił Pan Jezus, byłoby istnym żakostwem brać z tego pochop do twierdzenia, że nie Chrystus Pan ustanowił kościół. Z tego, że Chrystus Pan nie ustanowił obrzędów Mszy Świętej, czy można wnosić, że Pan Jezus nie ustanowił Sakramentu Eucharystji? To samo należy powiedzieć o wszystkich prawach kościelnych. Przeczenia boskiego początku kościoła na podobnych podstawach, nie można brać na serjo.

Jest więc na świecie powaga doktrynalna boska, ustanowiona przez samego Chrystusa. Takie ustanowienie jest niezbędnie potrzebnem. Bez tego prostego środka, dostępnego każdemu, dającego możność każdemu człowiekowi dobrej wiary, poznać prawdziwą naukę religji, — ludzie nie mogliby rozwiązać zagadnień, narzucających się każdej umysłowości, bo byłiby „dziećmi chwiejącymi się... uniesieni od każdego wiatru nauki przez złość ludzką“¹⁾.

Jeszcze raz zapytam — po co miało wcielać się Słowo Boże, jeżeli po Jego zniknięciu nie byłibyśmy bardziej utwierdzeni w rzeczach duchownych, niż przed Jego przyjściem?

To pytanie jest zgola zasadnicze, bo ustanowienie powagi nauczającej widzialnej i dostępczej, jest niezbędnym wynikiem Tajemnicy Wcielenia.

Sposób, który Chrystus wybrał, czyni prawdę religijną dostępną każdemu.

Ażeby poznać prawdę, wystarcza wiedzieć, że niezbędnym jest mistrz, który by jej nauczył.

Któż bowiem z ludzi, bez książek, sam, nie obcując z innymi ludźmi, bez żadnej pomocy, mógłby rozwinąć wszystkie swoje zdolności i mógłby utworzyć sobie pogląd oświecający dostatecznie całe jego życie? Potrzeba więc mistrza, i — skoro chodzi o prawdy boskie, rzecz naturalna, że trzeba iść i słuchać Mistrza Boskiego. Tym Mistrzem jest Chrystus Pan, którego naukę podaje Kościół.

Wyłożyłem naukę Katolicką, zasadza się ona, jakieśmy widzieli, na słowach Chrystusa bardzo jasnych i bardzo dobitnych.

Otóż Moderniści przeczą temu, że Pan Jezus ustanowił Kościół. Oni utrzymują, że Kościół sam się ustanowił: „Taki Kościół“, powiadają „sam się ustanowił po Zmartwychstaniu „Chrystusa“¹⁾.

Żeby zaprzeczyć nauce Kościoła Katolickiego, opartej na słowach Pana Jezusa i żeby mieć jakąś nadzieję powodzenia, przeczenie to winnoby się oprzeć na jakichś dowodach bardzo poważnych, nie usuwalnych, takich ostatecznie, które pozwoliłyby Modernistom stawić czoło doktrynie Katolickiej, popartej wiekową tradycją. I rzeczywiście Moderniści mają dowód, oto jaki: „Żeby Kościół był ustanowiony bezpośrednio przez Chrystusa w czasie Jego życia doczesnego, albo zaraz po Zmartwychstaniu, nie można byłoby wytłumaczyć sobie sposobu postępowania Apostołów, pozostających przez długi przeciąg czasu w związku z „Synagogą“²⁾.

A więc dowodem, że Chrystus Pan nie ustanowił Kościoła jest fakt, że Apostołowie przez długi przeciąg czasu pozostawali w związku z Synagogą!

¹⁾ Eph. 4. 14.

¹⁾ Le programme p. 82.

²⁾ i 6.

Jeśliby Moderniści chcieli dyskutować poważnie kwestję, godną tej dyskusji, musieliby rozważyć teksty wystawione przez stronników nauki Kościoła i musieliby próbować dowieść, że nie są one przekonywujące. Byłby to najodpowiedniejszy sposób usunąć tradycję, która się im nie spodoba.

Zamiast tego, wysuwają fakt, że Apostołowie przez długi przeciąg czasu pozostawali w związku z Synagogą!

Nie można dostrzedz związku logicznego, który łączy te dwie propozycje: Apostołowie przez długi przeciąg czasu zostawali w związku z Synagogą, a więc Chrystus nie ustanowił Kościoła.

Apostołowie nie mogli i nie powinni byli zrywać gwałtownie z Synagogą; bo, jak słusznie zaznacza jeden z poważnych Apologetów, „Chrystjanizm nie wystąpił w dziejach jako fakt porywczy i gwałtowny,—Chrystus Pan powiedział, że nie przyszedł rozwiązać zakon lecz wypełnić“¹⁾. Pan Bóg nie działał w sposób gwałtowny i siejący ruiny. Nie można się dziwić, że dzieło przez Boga prowadzone, postępuje wolno i spokojnie, bo nie można przypisywać Opatrzności postępowania gorączkowego, pośpiesznego, właściwego sprawom ludzkim. Żeby Apostołowie zabronili odrazu zachowanie rytuału możeszowego Chrześcianom z Judaizmu, byłoby to wielką przeszkodą do nawrócenia Żydów. Ponieważ sam Chrystus poddawał się przepisom prawa Zakonu, dlaczegożby Apostołowie mieli się z pod niego wylamywać w samym początku ich działalności? Lecz kiedy Żydzi nawróceni, rościli pretensję narzucić prawo możeszowe Chrześcianom nawróconym z pogaństwa, Apostołowie niezgodzili się na to i to

właśnie było powodem pierwszego Soboru, o czym jest mowa w Rozdziale XV Dziejów Apostolskich. Postanowiono wtedy, że pochodzący z pogan, będą zwolnieni z praw starego Zakonu, i Św. Piotr zaznaczył, że nawracanie pogan nie było czemś nowem, bo powiada: „Mężowie bracia, wy wiecie, że od dawnych dni Bóg obrał między nami, aby przez usta moje poganie słuchali słowa Ewangelji i wierzyli“¹⁾.

A więc już przed Soborem jerozolimskim, Apostołowie byli zdania, że prawo Starego Zakonu przestało obowiązywać, i jeżeli tolerowali jeszcze niektóre skrupuły Żydów-Chrześcian, to jedynie, żeby nie wywracać gwałtownie drzewa (Starego Zakonu), na którym zasadzono nowe prawo (do Rzym. 11. 7 ss.).

Te są poważne względy, dla których Apostołowie postanowili łagodne, a nie gwałtowne przejście ze Starego do Nowego Zakonu. Lecz wyprowadzić ztąd niesłychany wniosek, że „Chrystus nie ustanowił Kościoła“, znaczy tyle, co obrócić w żart tekst jak i zasady logiki.

Szczególniej w Rozdz. IV „la critique et l'évolution du Christianisme“. Moderniści używają i nadużywają bardzo dogodnej metody, która na tem zależy, że się ignoruje i lekkomyślnie usuwa całą budowę Chrystianizmu, pod pozorem, że „Krytyka“ to osądziła i potępiła. Nie można chyba posunąć dalej zuchwałości ludzi, którzy są przekonani, że jednym pociągnięciem pióra, przewrócą cały świat do góry nogami. Oto co mówią: „Apologeci tradycyjni przywykli zapatrywać się na Kościół, jako na instytucję żyjącą bez wszelkich styczeńności z zewnętrznym światem moralnym i politycznym; instytucję, która urosła i organizowała się na jakichś wyjątkowych prawach rozwoju, na pra-

¹⁾ Mgr. Freppel. Les origines du Christianisme T. I.

¹⁾ Act. 15. 7.

wach nie podlegających bezpośredniemu spraw-
dzeniu, bo przeważnie cudownych.

W ciągu długich wieków, postulatem histo-
rii katolicyzmu było przestarzałe pojęcie, pod
wpływem którego powstała historyczna kompila-
cja Euzebiusza, że Kościół jest dziełem Logos'a,
a więc dziedziną niepodlegającą prawom, rzą-
dzącym wszelkim zrzeczeniem ludzkim.

Upředzenie tego rodzaju, złączone nadto
z ideją objawienia, które jest przedewszystkiem
podaniem prawd oderwanych i niezmiennych, do-
prowadziło do innego przesądu co do historii
chrześcijańskiej; mianowicie przesądu, że prawdy
dogmatyczne, które jedne po drugiej wchodziły
w dziedzictwo umysłowe wiary, i formy ze-
wnętrzne, jakie stopniowo przybierała organiza-
cja wiernych, że to wszystko miało istnieć od sa-
mego początku, choćby domyślnie, w mowach
Chrystusa, w wierzeniu pierwszych Chreścian,
w nauczaniu Ojców. Krytyka historyczna uwol-
niła nas raz na zawsze od tego przesądu. Dla
krytyki, Chrystjanizm jest faktem jak każdy inny
podlegającym takimsamym wpływom politycz-
nym, prawnym i ekonomicznym i nadającym się
do takich samych zmian. Jego natura faktu re-
ligijnego nie ujmuje mu innych jego cech, współ-
nych wszystkim wypadkom historycznym, w któ-
rych się ujawnia działalność ducha ludzkiego“ 1).

1) Le programme... p. 89-90. Moderniści wyrażają
swoje poglądy w sposób tak niewyraźny, mglisty i nie-
ścisły, że z trudnością można się domyślić, co chcą po-
wiedzieć, więc uważamy za stosowne przytoczyć tekst
w oryginalnej:

„Les apologistes traditionnels étaient habitués à con-
sidérer l'Eglise comme une institution vivant en dehors
de tout contact avec le monde moral de politique environ-
nant, qui aurait grandi et se serait organisée selon des
lois particulières de développement, lois qui ne sont pas
susceptibles de vérification directe étant en grande partie
miraculeuses. La vieille conception qui avait présidé
autrefois à la compilation de la grande histoire eusébienne,

Cytata wprowadzie długa, ale bardzo wiel-
kiej wagi. Trzeba przytaczać własne słowa Mo-
dernistów, aby nie mieli prawa powiedzieć, że
się im przypisuje błędy, których nie popełnili.
Otóż błędy zawarte w tej cytacie są liczne i ka-
pitalne.

Nowi ci doktorzy już w pierwszym fraze-
sie popełniają niedorzeczność, która ze zdumie-
niem spotyka się pod piórem ludzi tak uczonych.
Powiadają, że Apologeci tradycyjni przywykli
zapatrywać się na Kościół jako na instytucję
żyjącą, bez wszelkiej styczności z zewnętrznym
światem moralnym i politycznym.

Kiedy Moderniści pisali te słowa, musieli
zapomnieć o rozdziałach 24, 25, 26 z Dziejów
Apostolskich, gdzie się opowiada szczegółowe
zatargi z władzami politycznymi wielkiego Apo-
logety tradycyjnego, Sw. Pawła i jego apelację
do Cezara. Jakim sposobem apologeci trady-
cyjni mogli uważać Kościół za instytucję, nie-
mającą żadnej styczności ze światem politycz-

celle de l'Eglise, oeuvre du Logos, domaine fermé à l'ac-
tion des lois qui régissent l'évolution des collectivités hu-
maines, a été pendant de longs siècles le postulat de l'hi-
stoire catholique. Une prévention de ce genre, jointe
à l'idée d'une révélation qui aurait été avant tout la com-
munication de vérités abstraites immuables, aboutissait
à un autre préjugé en fait d'histoire chrétienne: le préju-
gé que les vérités dogmatiques, entrées peu à peu dans
le patrimoine intellectuel de la foi, et les formes exté-
rieures prises progressivement par l'organisation des fidè-
les, auraient existé dès le commencement, ne serait ce
qu'implicitement, dans les prédications de Jésus, dans la
foi des premiers chrétiens dans l'enseignement des Pères.

La critique historique a débarrassé inextinguiblement notre
esprit de ces idées préconçues. Le christianisme, pour
la critique, est un fait comme tous les autres, soumis aux
mêmes lois de développement, influencé par les mêmes
causes politiques, juridiques et économiques, susceptible
des mêmes variations. Sa nature de fait religieux ne lui
ôte pas ses autres qualités communes à tout événement
historique où s'exprime l'activité spirituelle des hommes“.

nym, kiedy od samego początku ta styczeńność była faktem codziennym, a tensam Św. Paweł podał zasady, mające regulować stosunki Kościoła ze światem politycznym. Czyż trzeba przypominać tekst rozdziału XIII z listu do Rzymian, tak często cytowany, a który opiewa: „Niemasz zwierzchności jedno od Boga... przeto, kto się sprzeciwia zwierzchności, sprzeciwia się postanowieniu Bożemu“?

Ten pierwszy frazes modernistów nie ma żadnego sensu, również dobrze mogliby powiedzieć, że apologetci tradycyjni nie widzieli żadnej różnicy między panowaniem Nerona a Konstantyna. Cóż bowiem może obchodzić Kościół panowanie prześladowcy czy króla bogobojnego, jeżeli Kościół niema żadnej styczeńności ze światem politycznym? niema potrzeby obawiać się grózb pierwszego, ani liczyć na przychylność drugiego bo niema z nimi żadnej styczeńności. Moderniści winni byli wymienić nazwiska tych apologetów, którzy mieli tak cudaczne pojęcie o Kościele.

Za to Moderniści mają zupełną słuszność, twierdząc, że apologetci mieli Kościół za „dziełstwo niedostępne działalności praw, które rządzą ewolucją wszelkiego *zrzeszenia* ludzkiego“, jeżeli przez słowo „*ewolucja*“ rozumieć nieustanną zmianę poglądów i przekonań, które cechują *zrzeszenia* ludzkie.

Wierzenia Kościoła nie podlegają zmianom, które cechują różne objawy myśli ludzkiej. Idea „podania prawd oderwanych i niezmiennych, które istniały, przynajmniej domyślnie, w mowach Pana Jezusa, w wierzeniu pierwszych Chrześcian i w nauczaniu Ojców“, jest ideą nierozzerwalnie złączoną z przekonaniem, że to stare pojęcie kierowało pracami apologetów tradycyjnych. Wierzyli w Boskie ustanowienie Kościoła, więc nie mogli zapatrywać się nań, jako na zwyczajne *zrzeszenie* ludzkie. Otóż Moderniści oświadczają, że „Krytyka historyczna uwolniła ich raz na

zawsze od tego przesądu“. To znaczy, że krytyka obaliła wiekowe wierzenie w prawdy, nierozzerwalnie związane z pojęciem o Boskości Kościoła.

Ten jest właśnie cel, do którego dążą wszystkie wysiłki Modernistów: prześladować i zewsząd wygnać ideę Boga, w imię tego, co oni nazywają „krytyką“. Ich łagodność w postępowaniu, subtelności, za którymi się ukrywają, próżne i dowolne rozróżniania, pretensjonalne powoływanie się na wiedzę,—wszystko to jest tylko majakiem. Rzeczywistością zaś jest zaprzeczenie Boga w Jego dziełach. Mogą więc powiedzieć, że dla nich „Chryścjanizm jest faktem jak każdy inny, podlegający takim samym wpływom politycznym, prawnym i ekonomicznym i nadającym się do takich samych zmian“. Dla Modernistów Chryścjanizm jest faktem historycznym, jak każdy inny, nic go nie odróżnia od rozmaitych zrzeszeń ludzkich.

Żeby te twierdzenia zostały udowodnione, nicby nie pozostało ze starożytnego gmachu, który ochraniał wierzenia stuleci. Szczęściem dla wierzących, Moderniści na obalenie tego gmachu nie mają niczego, oprócz zuchwalstwa twierzeń a żadnych dowodów... lecz to nie wystarcza.

P Loisy głosi to samo co Moderniści włoscy.

Cechą tego autora jest wahanie się i niepewność myśli, brak ścisłości, co nie licuje z chęcią dyskusowania poważnie w przedmiocie tak wielkiej doniosłości. Między dwoma jego dziełami: „L'Evangile et l'Eglise“, a „Autour d'un petit livre“ widać postęp bardzo znaczny w kierunku negacji bardziej krańcowej prawd katolickich. Bez wątpienia, pierwsza z tych książek, zawierała zdania zuchwałe, w zupełności usprawiedliwiające ostrą krytykę i sąd o niej wydany, lecz, co się tyczy kwestji obecnej, są też ustępy, którym można nadać sens prawowierny. Jak

dla przykładu: „Nieliczne było kółko, które przyjęło Ewangelię Pana Jezusa, lecz im bardziej się je zmniejsza, tem bardziej ujawnia się jego odrębność od świata, który je otaczał. Liczono między nimi kilku wiernych, którzy wytrwali aż do końca, i którzy się odnaleźli i złączyli się po męce, i stali się zawiazkiem pierwszej gminy Chrześcijańskiej. Grupa bardzo ścisła, łatwa do rozpoznania, bardzo zcentralizowana, z hierarchją nawet w najściślejszem braterstwie. Jezus jest centrem i zwierzchnikiem, powagą bezsporną. Uczniowie nie otaczają Go jak tłum bezładny; między nimi Zbawiciel wyróżnił dwunastu i sam uczynił ich bezpośrednimi i rzeczywistymi współpracownikami swymi; nawet między Dwunastu był jeden, który był pierwszym, nie tylko dla pierwszeństwa swego nawrócenia się, albo dla gorącej swojej gorliwości, lecz przez pewien rodzaj wyznaczenia przez Mistrza, które to wyniesienie było ogólnie przyjęte i którego skutki dają się odczuwać w dziejach gminy apostołskiej.

„Było to stanowisko faktyczne, stworzone na pozór z racji trudności posługiwania w Galilei, lecz stanowisko to na pewien czas przed męką, ujawnia się coraz wyraźniej i staje się jakby rzeczywistym i uznanem przez Jezusa“¹⁾.

Jeżeli z uczniów swoich Pan Jezus „wyróżnił dwunastu i uczynił ich bezpośrednimi współpracownikami“, jeżeli z tych dwunastu wybrał jednego, który miał być pierwszym, to już mamy rdzenne składniki tego społeczeństwa, które będzie Kościołem.

Na tej kartce p. Loisy zebrał wszystkie fakty, na których apologetycy opierają twierdzenie, że Chrystus założył kościół. P. Loisy mówi dalej: „Apostołowie wyraźnie mieli władzę pozytywną natury społecznej, więc przyjmowali do

gminy nawróconych, wykluczali z gminy niegodnych, czuwali nad podtrzymaniem porządku. Taki porządek rzeczy nie tylko był zgodny z wolą Pana Jezusa, lecz przez Niego ustanowiony“¹⁾.

Jeżeli więc Apostołowie mieli „władzę społeczną“, to musiało być społeczeństwo a ponieważ chciał i uczynił to Pan Jezus, to znaczy, że Pan Jezus sam ustanowił to społeczeństwo. I przez cały ciąg wieków społeczeństwo to pozostało wiernem swemu posłannictwu, przepowiadania Ewangelji, co znowu p. Loisy przyznaje, kiedy mówi: „Mimo wszelkich zastrzeżeń, jakie mogłaby poczynić historia o działalności Kościoła w rzeczach mniejszej wagi, nie może jednak zaprzeczyć, że katolicyzm był zawsze i jest obecnie na usługach Ewangelji, którą głosi od czasów Apostolskich. Zdolność zastosowywania się kościoła Rzymskiego, którą mu powszechnie *przyznają*, stanowi najpiękniejszy powód podziwu, którego doznaje badacz bezstronny. Nie znaczy to, że kościół kazi Ewangelię albo tradycję, lecz że umie zrozumieć wymagania chwili“²⁾.

Wszystko to bardzo prawowierne, lecz dalej mamy już rzeczy podejranej prawowierności: „Rzeczą jest pewną, że Jezus nie uregulował zawczasu organizacji kościoła, jak się organizuje rząd ustanowiony na ziemi i przeznaczony trwać przez liczny szereg wieków. Lecz pojęcie społeczeństwa niewidzialnego, ufundowanego na wieki, złożonego z ludzi mających w sercu wiarę w dobroć Boga, była jeszcze bardziej obcą Jego pojęciom i Jego nauce autentycznej. Widzieliśmy że w Ewangelji Jezusa zawierał się już początek organizacji społecznej i że królestwo Jego miało mieć także formę społeczną. Jezus

¹⁾ L'Evangile et l'Eglise. 2-e édition p. 133—134.

¹⁾ ib. p. 136.

²⁾ ib. p. 157—168.

zapowiadał królestwo, a stał się Kościół. A stał się skutkiem nadania obszerniejszej formy Ewangelji, bo w stanie, w jakim była, stała się nie-
możliwą po ustaniu posłannictwa Jezusa, zakoń-
czonego męką¹⁾.

Trudno pogodzić te słowa z temi, któreśmy
wyżej przytoczyli. Mówiąc: „Jezus zapowiadał
królestwo, a stał się Kościół“, P. Loisy wyraź-
nie daje do zrozumienia, że to co się stało, było
wcale nie to co Pan Jezus chciał i zapowiedział.
Kościół stał się jakby niespodzianie, lecz Pan
Jezus wcale go nie przewidywał. Trzebaby też
wiedzieć co p. Loisy rozumie przez *formę* Ewan-
gelji, którą kościół musiał poszerzyć po męce
Chrystusa. Czy to poszerzenie formy naruszyło
treść?

W każdym razie, ta stronica 155 przeczy
zupełnie temu co p. Loisy powiedział o stanow-
czej władzy natury społecznej, którą dzierżyli
Apostołowie i powstałej z woli Pana Jezusa.

Jeżeli poglądy p. Loisy są nieustalone
w jego książce „l'Evangile et l'Eglise“ za to
są już bardzo pewne w drugiej jego książce
„Autour d'un petit livre“.

Już po przeczytaniu przedmowy, więc zytel-
nik czego się ma trzymać. Czy kościół był usta-
nowiony przez Chrystusa? P. Loisy odpowiada:
„Odpowiedź jest gotowa: Jezus w ciągu swego
życia ziemskiego, bez najmniejszego wątplenia,
ustanowił Kościół tak, jak go znamy dziś, z Pa-
pieżem, Biskupami, z symbolem jego doktryny,
i z sakramentami jego kultu. Jeżeli niema tej
odpowiedzi w „l'Evangile et l'Eglise“, to dlatego,
że nie chciano tam jej dać, a nie chciano dlate-
go, ponieważ nie można było. Dla historyka
Kościół jest dalszym ciągiem Ewangelji Jezusa;
Kościół *nie jest formalnie w Ewangelji*. Kościół

¹⁾ ib. p. 155.

powstał przez niezbędną ewolucję i należy tylko
sprawdzić jej warunki. Niepokój wiary co do
tego punktu, wynika z przeciwieństwa jakie za-
chodzi między tą odpowiedzią gotową, będącej
w mowie, a rzeczywistością dziejową¹⁾.

Nie można się mylić. Według p. Loisy nie
można dowieść historycznie, że Pan Jezus usta-
nowił Kościół.

Nim przystąpimy do dyskusji głębszej, niech
wolno będzie zapytać p. Loisy: Kto właści-
wie założył Kościół, i skąd wyszła odpowiedź
gotowa tak niezgodna z historją? Mówi wpraw-
dzie p. Loisy, że Kościół jest „dalszym ciągiem
(la suite) niezbędnym i słusznym (légitime) Ewan-
gelji“²⁾, lecz to nie jest odpowiedź dostateczna
na pytanie, bo jeżeli w Ewangelji niema *pozy-
tywnego aktu Chrystusa, zakładającego Kościół*,
jakim sposobem Kościół może być dalszym cią-
giem Ewangelji i to niezbędnym? Jeżeli znowu
Kościół jest dalszym ciągiem Ewangelji, jak utrzy-
muje p. Loisy, to znaczy, że w Ewangelji za-
wiera się coś, co musiało niezbędnie doprowa-
dzić do ustanowienia Kościoła. Otóż w Ewan-
gelji nie tylko jest coś, co musiało niezbędnie
doprowadzić do ustanowienia Kościoła, ale jest
samo ustanowienie. A tem *coś* jest właśnie to,
o czem p. Loisy mówi na stronicach 133 i 134
w „l'Evangile et l'Eglise“, kiedy mówi o ucz-
niach, otaczających Pana Jezusa, o Dwunastu
przyjętych do wspólnictwa swego posłannictwa,
i o jednym z nich, który był pierwszym. Oto
akt pozytywny Pana Jezusa i z tego aktu po-
wstał Kościół. Więc p. Loisy nie był history-
kiem, kiedy opowiadał te rzeczy, ponieważ
w „Autour d'un petit livre“ mówi, że jest sprzecz-

¹⁾ Autour d'un petit livre. Preface p. XXVI.

²⁾ ib. p. XXVII.

ność między historją i mniemaniem, które przypisuje Chrystusowi ustanowienie Kościoła.

W książce swojej p. Loisy rozwija założenie, wygłoszone w przedmowie.

„Stosunek Kościoła do Ewangelji — powiada — bardzo jasny z punktu widzenia historycznego. Kościół jest dalszym ciągiem Ewangelji, i, jeżeli zapowiedzi Ewangelji są istotnymi prawdami, Kościół, któremu zostały powierzone, jest organem prawdy“ ¹⁾. Lecz kto powierzył Kościołowi zapowiedzi Ewangelji? Jeżeli to nie Chrystus Pan, może jeden z Apostołów? Z pewnością nie. Żaden z nich nie miał tyle powagi, żeby móżdż powiedzieć: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody“... A zresztą czego by mieli nauczyc? Żeby nie było rozkazu Chrystusa Apostołom „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody“, oni by nie umieli niczego. Więc to nie jeden z nich powierzył Kościołowi zapowiedzi Ewangelji.

Więc rozwiązanie kwestyi nie postąpiło; chyba przypuścić, że Kościół sam, bez żadnego mandatu, z własnej inicjatywy przywłaszczył sobie rolę posłannika ewangelicznego. Lecz Kościół jest społeczeństwem, więc trzeba jeszcze wiedzieć, czy to społeczeństwo całe, czy jego zwierzchnik przywłaszczył posłannictwo; trzeba jeszcze wiedzieć, kiedy i w jaki sposób nastąpił ten rabunek posłannictwa ewangelicznego. Oto jakie trudności nie do rozwiązania podnosi twierdzenie p. Loisy, które on stawia na miejsce wierzenia tradycyjnego w ustanowienie Kościoła przez Chrystusa.

Może p. Loisy ludzi się nadzieją nadać pewien pozór prawdy swemu twierdzeniu, wykrzywiając myśl wiernych, poddanych wierze: „Pożądaniem by było — ustanowienie bardziej wyraźne, wyraźnego oświadczenia Chrystusa, ściągają-

cego się do urządzenia Kościoła, do rządu i urządzeń kulturalnych. Szukamy w Ewangelji śladów tego ustanowienia, a znajdujemy tak nikłe, tak zresztą zakwestyonowane przez krytykę, jako wykazujące wpływ tradycyi chrześcijańskiej na tradycję ewangeliczną“ ¹⁾.

Do tego, żeby Kościół był ustanowiony przez Chrystusa, nie trzeba zgola, żeby Chrystus miał ustanawiać szczegóły organizacyi rządu i kultu; my inaczej rozumiemy naszą wiarę. Jest rzeczą wcale niesłuszną przypisywać nam naiwność posuniętą do tego, żebyśmy mniemali znaleźć w Ewangelii np. porządek wyboru Papieża, albo modlitwy używane we Mszy na każdy dzień roku.

P. Loisy powiedział w tej samej książce: „Krytyk, któryby przypuszczał, że Chrystus ściśle określił przyszłość swego dzieła i tłómaczył teksty tak, jak je znamy z przeszłości Kościoła, popełnił by akt dowolny, co więcej, byłby fałszerzem“ ²⁾. Do czego to się stosuje? Bywają różni fałszerze. Kiedy dla podtrzymania swego zdania przypisuje się przeciwnikowi świadomie opinię niedorzeczną, jest to przedstawienie fałszywe myśli przeciwnika.

P. Loisy zabiera się następnie do wykładu sławnej między Modernistami tezy, która dzieli prawdy ewangeliczne na dwie klasy: jedne prawdziwie historyczne i drugie nie mogące być dowiedzione historycznie; pierwsze są naukowe, drugie należą wyłącznie do dziedziny wiary.

To rozróżnienie jest jedną z fundamentalnych danych Modernizmu; jest jakby centrem, do którego ciążą wszystkie szczegóły systematu. Jest to także sposób bardzo łatwy pozbycia się niedogodnych prawd, odsyłając je do dziedziny wiary, robiąc następnie z wiary coś bardzo ela-

¹⁾ Autour d'un petit livre p. 161.

¹⁾ ib. 161.

²⁾ ib. p. 16.

stycznego i bardzo mało krępującego. Skoro się spotyka tekst, który nie zgadza się z naprzód powziętą teorią, to się mówi: „oto prawda z dziedziny wiary; historia niema z tem do czynienia; to nie jest fakt, jest to myśl, nie wiadomo z kąd powstała“.

Żeby ta różnica między prawdami była nie plodem fantazyi Modernistów, lecz odpowiadała rzeczywistości żywej i wyraźnej, nie by nie ostało się wobec tego rozkładnika. Pierwszy lepszy, pod pretekstem nauki, z pomiędzy faktów wybrał by sobie niektóre, przyznał by jedne, odrzucił drugie, wedle swego upodobania, ażeby, skutkiem tego wyboru, wpakować rzeczywistość w ramki, które dla niej przygotował.

Przypuśćmy historyka, któryby chciał pisać historię Napoleona z tą myślą naprzód powziętą, że wszystko, co mówią o jego zwycięstwach, jest wynikiem gorączkowej przesady starych żołnierzy sfanatyzowanych. Powie więc bardzo poważnie, że Austerlitz należy do legendy, a Waterloo tylko jest faktem historycznym. Żeby fakty były miękkim woskiem, któremu każdy może nadać formę wedle upodobania, nie byłoby nic pewnego i historia stała by się niemożliwą. Na szczęście tak nie jest. Fakty posiadają stałość, nie dającą się nagiąć; rzeczywistości nie są igraszką bredni umysłu, hołdującego systematowi, nie naginają się do niczych zachcianek, one są tem, czem są. Trzeba być ofiarą nie wiem jak wygórowanego subiektywizmu, żeby módz wyobrazić sobie, że rzeczywistość winna się zastosować do idei, jaką się o niej powzięło.

Teraz zbadajmy tezę p. Loisy:

„Zdaje się nie zwrócono dostatecznej uwagi na to, że boskie ustanowienie Kościoła jest przedmiotem wiary, nie zaś faktem historycznym, mogącym być udowodnionym; i że dobrze zrozumiana tradycja apostolska wskazuje, że Kościół jest zbudowany właściwiej na Chrystusie, niż

przez Chrystusa; albo raczej jeżeli i przypisuje Chrystusowi, to Chrystusowi Zmartwychwstałemu, nie zaś Chrystusowi, głoszącemu Ewangelię królestwa“¹⁾. Dla p. Loisy Chrystus Zmartwychwstały nie należy do historii, w dalszym ciągu tłumaczy się jasniej: „Zdaje mi się, że wykazałem, że Zmartwychwstanie Chrystusa nie jest właściwie faktem z dziedziny historii, jakim było Jego życie ziemskie; lecz faktem zgoła nadnaturalnym, nadhistorycznym i że nie może być dowiedzionym i nie jest udowodniony przez samo świadectwo historii, bez współudziału świadectwa wiary, którego siłę przekonywającą można ocenić tylko wiarą. To samo powiem o ustanowieniu Kościoła, na ile to ustanowienie odpowiada wyraźnej i wyłącznej woli Chrystusa, ponieważ historia nie w stanie sprawdzić tej woli, tak samo jak nie może sprawdzić chwały Chrystusa Zmartwychwstałego“²⁾.

Więc dla autora ani samo Zmartwychwstanie Chrystusa, ani fakty późniejsze nie należą do dziedziny historii.

Trzeba należycie ocenić to twierdzenie, które stanowi jedną z myśli zasadniczych Modernizmu.

Na jakiej ze podstawie uzasadnia p. Loisy swoje twierdzenie, wyłączające z dziedziny historii fakt, który nie pozwala mu wytłumaczyć po swojemu tekstu Ewangelji?... „Historja“ powiada, zna tylko zjawiska, z ich następstwem i łącznością: poznaje ujawniania się myśli i ich ewolucję, lecz nie dosięga do rdzeni. Kiedy idzie rzecz o faktach religijnych, historia zna je tylko w granicach formy zmysłowej, lecz nie bada istotnej ich przyczyny. Wobec takich faktów historia zajmuje takie stanowisko, jakie zajmuje

¹⁾ ib. pp. 161—162.

²⁾ ib. p. 169.

badacz wobec zjawisk natury, małych czy wielkich. To, co spostrzega badacz, jest tylko nieskończoność pozoru, ujawnieniem siły, lecz wielka siła, ukryta za wszystkimi zjawiskami, nie poddaje się bezpośredniemu doświadczeniu. Nie widząc Boga przez teleskop, aczkolwiek Bóg jest wszędzie w świecie, można powiedzieć, że nie jest nigdzie właściwym, bezpośrednim przedmiotem nauki. Jest też Bóg wszędzie, w historii, ludzkości, lecz nie jest osobistością historyczną, jak nie jest składnikiem świata fizycznego... Chrystus stał się osobistością historyczną nie jako Bóg, lecz jako człowiek¹⁾.

Cała siła rozumowania p. Loisy, aby usunąć po za historję fakty, ściągające się do Bóstwa Chrystusa, zawiera się w porównaniu historii z innymi naukami. Jak astronom nie widzi Boga za pomocą teleskopu, tak samo historyk nie dojrzy Go nigdy w żadnej historii, a zatem Bóstwo Chrystusa nie może być udowodnione przez historję.

P. Loisy przypuszcza, że to, co ma dowieść, już jest dowiedzionem. Powinien był udowodnić podobieństwo tej historii, którą nazywamy Ewangelią, z innymi naukami, np. z Astronomją. Wtedy i tylko wtedy mógł by postawić wniosek, że tak samo nie można udowodnić Bóstwa Chrystusa za pomocą Ewangelji, jak nie można dojrzeć Boga za pomocą teleskopu. Lecz p. Loisy wie bardzo dobrze, że Ewangelią jest historją odrębną, przedmiotem której jest opowiadanie życia Boga-Człowieka, Boga wcielonego,

¹⁾ ib. p. 9, 10, 11. Kiedy mówię w tej książce, że historia Ewangeliczna udowadnia Bóstwo Chrystusa, trzeba rozumieć ten rodzaj dowodów, które nazywamy *powody wiarogodności*, lecz nie dowody bezpośrednio wyjaśniające tajemnicę Wcielenia. Wiara nasza opiera się na dowodach dostatecznych do tego, żeby była pewną, lecz nie daje oczywistości.

a więc że można widzieć Boga w tej historii. Nie można widzieć Boga teleskopem, bo świat nie jest ujawnieniem się *Boga-Swiata*, lecz można Go widzieć w Ewangelji, bo Ewangelią jest ujawnieniem się *Boga-Człowieka*¹⁾. Żeby rozumowanie p. Loisy miało jakie znaczenie, powinien by udowodnić podobieństwa między astronomją a historją ewangeliczną, albo udowodnić absolutnej niemożebności tajemnicy wcielenia. Jeżeli Chrystus, jako człowiek, zajął miejsce w historii, dla czego nie mógł uczynić tego jako Bóg, z którym tak ściśle było złączone człowieczeństwo? Niech p. Loisy udowodni, że to połączenie Bóstwa i człowieczeństwa jest niemożliwe, ale niech nie utrzymuje, że to połączenie nie pozwala Chrystusowi być osobistością historyczną. Jeżeli rzeczywiście Chrystus Pan historyczny działa cuda i głosi słowa, które wykazują, że jest w Nim coś więcej, niż to, co się spotyka u innych ludzi, nie będzie wcale naukowem przeczytać rzeczywistości, albo doniosłości przekonywającej tych aktów i tych słów, pod pretekstem, że one nie mogą należeć do dziedziny historii. To ostatnie zdanie właśnie należało udowodnić, a nie zadawać się twierdzeniem, opartem na porównaniu, które nie jest dowodem²⁾.

Więc kiedy p. Loisy mówi, że teksty, które rzeczywiście stosują się do ustanowienia Kościoła, są słowa Chrystusa uchwalonego³⁾, ażeby wynioskować z tego (p. 169), że tem samem teksty te nie są historyczne, nie zostaje nic in-

¹⁾ To znaczy człowieka, który dowiódł, że jest Bogiem. Dowody, jakie złożył, są z dziedziny historii, do dziedziny wiary zaś należy sama tajemnica Wcielenia.

²⁾ Wróć jeszcze do tej tezy modernistów. Na razie zadawał mi się usunąć ryczałtowe to zdanie, że wszystko, co się ściąga do Bóstwa Chrystusa, nie może być historyczne.

³⁾ ib. p. 163.

nego, jak odrzucić poprostu twierdzenie na niczem nie oparte.

P. Loisy powiada, że tekst *najwyraźniejszy*, jest to tekst S. Mateusza: „Dana mi jest wszystka władza na niebie i na ziemi, Idąc tedy...” (Math. 28.18). Dlaczego p. Loisy utrzymuje, że ten tekst jest *najwyraźniejszy*? Dla tego, że te słowa Chrystus Pan wyrzekł po Zmartwychwstaniu, a więc dzięki kaprysowi tego egzegety, nie są to słowa historyczne. A należało tak rzecz przedstawić, aby przeprowadzić myśl naprzód powziętą, mianowicie: że ustanowienia Kościoła przez Chrystusa jest przedmiotem wiary, nie zaś prawdą historyczną.

W rzeczywistości jednak ten tekst z rozdziału XXVIII. 18—20 S. Mateusza nie jest *bardziej wyraźny*, jak tekst z rozdz. XVI. 18. 33. „A ja tobie powiadam iżże ty jesteś opoka, a na tej opoce zbuduję Kościół mój”... Tylko ten ostatni zaznacza słowa Chrystusa wygłoszone przed męką, a drugi—po Zmartwychwstaniu. Oto dlaczego p. Loisy uznaje go za najwyraźniejszy. Trzeba więc, żeby teksty nagięły się według fantazyi egzegety; i to się nazywa Krytyką! Skoro jednak bada się te teksty bezstronnie, to się okazuje, że nie są one wcale tak giętkie, żeby się dały nachylić w stronę myśli naprzód powziętej.

Czytelnik książek p. Loisy ze zdumieniem pyta, czy autor nie traktował z niedarowaną lekomyślnością przedmiot, do badania którego trzeba nie tylko gruntownej wiedzy, lecz nadto wytrwałej uwagi i głębokiej rozważgi. Czy nie za prędko pisał? Na stronicy 162¹⁾ powiada, że słowa Chrystusa: „Ty jesteś opoka...” nie ustanawiają Kościoła, lecz chcą poddać myśl późniejszego ustanowienia. A więc ponieważ Chry-

stus wyraził się w czasie przyszłym *zbuduję*, a nie w czasie teraźniejszym *buduję*, te słowa mają oznaczać, że miał tylko zamiar ustanowić Kościół, lecz że nie ustanowił. Może zapomniał?!

Pewien egzegeta, Ks. Fremont, wykazał całą słabość sofizmu p. Loisy. „Z tego, że Kościół, którego budowę zapowiada Pan Jezus oparł na Piotrze, nie zaczął zaraz działać, wnosi p. Loisy, że Pan Jezus nie ustanowił Kościoła za życia swego. Ale czyż mógł go ustanowić inaczej, w czasie, kiedy Sam był na ziemi? Wszak On był jedynym i niezbędnym Zwierzchnikiem małego społeczeństwa Apostołów i Uczniów, których zebrał około Siebie. Czyż mógł rzec się swojej władzy osobistej przedtem, niż spełnił swoje posłannictwo? Co za pomysł; z tego, że Kościół, za życia Chrystusa, nie spełniał swojej działalności pod zwierzchnictwem Piotra, wnosić, że Pan Jezus nie ustanowił właściwie Kościoła tego dnia, kiedy powiedział Piotrowi, że go zbuduje, i mocą słów, które wypowiedział w tym celu!”¹⁾

Tak, to myśl zadziwiająca, ale też zdumiewająca zuchwałość uważać za niebyły tekst z Rozd. XVI S-go Mateusza i wywnioskować, że „Autor pierwszej Ewangelji, jedyny, który używa wyrazu „Kościół” w swojej książce, w dwóch miejscach mówi, że Chrystus założył Kościół po Zmartwychwstaniu, a więc przypisuje samo ustanowienie woli Chrystusa już nieśmiertelnego, a nie zamiarom, wypowiedzianym jeszcze przed męką”²⁾.

Czyż sądzi p. Loisy, że etykieta wiedzy upoważnia do wszelkich wybryków i pozwala uważać czytelnika za bardzo łatwowiernego?

¹⁾ Autour d'un petit livre.

¹⁾ Abbé Fremont Lettres á l'abbé Loisy 2-o edition p. 95. 96.

²⁾ Autour d'un petit livre. p. 163.

Dotąd p. Loisy uznaje Chrystusa Zmartwychwstałego; później obwieści, że Ciało Chrystusa było rzucone na ścierwisko ¹⁾, lecz tymczasem uznaje Zmartwychwstanie, dodaje tylko, że nie należy do dziedziny historii. Zobaczmy niżej, czy ta hipoteza jest bardziej naukową, niż konfiskata tekstu S. Mateusza.

Zostaje zbadać, jak p. Loisy tłumaczy powstanie Kościoła, bo ostatecznie, aczkolwiek „ustanowienie Kościoła przez Chrystusa Zmartwychwstałego nie jest faktem historycznym dotykającym” ²⁾, istnieniu Kościoła nie da się jednak zaprzeczyć. Jeżeli historia nie może sięgnąć aż do Chrystusa Zmartwychwstałego, żeby ten fakt wytłumaczyć, musi jednak przypisać komukolwiek to ustanowienie. Fakt, który zajmował i zajmuje tak poważne miejsce w świecie, musi mieć swoją przyczynę. Jakaż będzie ta przyczyna, jeżeli nią nie jest Chrystus? Według p. Loisy, przyczyną Kościoła jest wiara... „Jako przyczynę powstania Kościoła historia nie widzi bezpośrednio niczego, tylko wiarę w tę instytucję; Wiara natchnęła opowiadania i ujawnia się w przemówieniach Chrystusa do Apostołów... Dla historyka, który ogranicza się na rozważaniu faktów poddających się obserwacji, staje się wyraźnym, że tylko wiara w Chrystusa ustanowiła Kościół” ³⁾.

Zdaje się, że p. Loisy niema pojęcia bardzo wyraźnego o cnocie wiary, której przypisuje ustanowienie Kościoła. Wiara zależy na tem, że ktoś przyjmuje z poddaniem się czyjeś słowa i uznaje za prawdę to, co one głoszą. Wierzy się komuś, albo czemuś; wiara niezbędnie ma autora i przedmiot. Komu wierzyli ci, których

¹⁾ Les synoptiques. Introduction p. 223.

²⁾ Autour d'un livre p. 171—172.

³⁾ ib. p. 171—172.

wiara ustanowiła Kościół, i w co oni wierzyli? Według p. Loisy trzeba wykluczyć interwencję bezpośrednią Chrystusa, ponieważ to nie Chrystus, lecz wiara w Chrystusa, ustanowiła Kościół. Więc jakże wiara w Niego, mogła mieć jako skutek, ustanowienie społeczeństwa, o którym On nawet nie poddawał myśli? Jeżeli założyciele Kościoła nie słyszeli Chrystusa, zalecającego im pracować nad spełnieniem tego dzieła, to nie mogli wierzyć słowom, które nie były wypowiedziane, a więc rzecz jasna, że to nie wiara w Chrystusa ustanowiła Kościół. Bo z dwojga jedno: albo Chrystus zalecił apostołom ustanowienie Kościoła, lecz kiedy? jak? w jakich słowach? albo nic o tem nie mówił, a wtedy jakim porządkiem wiara w Niego mogła wykonać dzieło, o którym On nie wspomniał? Pierwszą hipotezę należy odrzucić, bo żaden tekst jej nie upoważnia; niema nigdzie wzmianki o tem, żeby, choć jednym słowem, Pan Jezus radził Apostołom założyć Kościół po Jego Wniebowstąpieniu. Więc to nie jest wiara Apostołów w Chrystusa, która zdecydowała Apostołów poświęcić się na spełnienie dzieła, które im nie było zalecone. Ten sam wniosek jest równie widoczny w drugiej hipotezie, a więc w żadnym razie nie można powiedzieć, że wiara w Chrystusa założyła Kościół.

Na ile można rozplątać gmatwaninę niejasnych frazesów, w których się topi myśl p. Loisy, bo trzeba przyznać, że nie należy do pisarzy jasnych i ścisłych, przebieg rzeczy przedstawia sobie w następujący sposób:

Apostołowie zaczęli głosić naukę Mistrza. Stopniowo zaczęli sobie wyobrażać, że Chrystus żyje, że zmartwychwstał, że przebywa w pośród nich. Głoszenie Ewangelii postępuje na tyle, że „samą siłą rzeczy” ¹⁾, Galilejczycy zrozumieli, że

¹⁾ Autour d'un petit livre p. 172.

powinni ją głosić całemu światu. Myśl ustanowienia zrzeczenia się nasuwała się sama przez się, w celu zapewnienia pomyslnego zapoczątkowania i dla nadania jedności i stałości działalności apostołskiej. To zrzeczenie narzucało się samo przez się i postęp Ewangelji uczynił je niezbędnem; nie można się więc dziwić, że Apostołowie wykonali tę myśl bardzo prosto: „pojęcie Kościoła rosło w prostym stosunku do postępu, jaki czyniło głoszenie Ewangelji“ ¹⁾. Było by owszem bardzo dziwnem, żeby Apostołowie nie troszczyli się o zapewnienie powodzenia rozpowszechnianiu Ewangelji i dzieła Chrystusa.

Lecz jeżeli tak jest, jeżeli Apostołowie zrozumieli potrzebę założenia Kościoła, jakim sposobem nie przyszło to na myśl Chrystusowi? Więc był mniej przewidującym i mniej roztropnym, niż Jego uczniowie! Żeby nie wpadli na szczęśliwy pomysł założenia Kościoła, dzieło Odkupienia byłoby prawdopodobnie zamiarem nieudanym! I trzeba było, żeby Apostołowie naprawili nieogłędność, czy lekkomyślność Chrystusa? Ażebym dojść do tego wniosku, który wpływa z jego tezy, p. Loisy usuwa tekst Ś. Mateusza i buduje system dowolny, który przeczy wszelkiej wartości historycznej faktom i słowom Chrystusa Zmartwychwstałego. Zaprawdę zadał sobie dużo pracy, aby zaprzeczyć tradycji katolickiej, a na miejscu starożytnej i prawdziwej doktryny stawia jakiś nowy wybryk fantazji.

Nadto, jeżeli Apostołowie ustanowili Kościół, to Kościół jest dziełem ludzkim, bo Apostołowie nie byli bogami.

Teza p. Loisy nie tylko jest fałszywą i niemożliwą sama w sobie, lecz jest fakt bardzo znamienity, który nie pozwala ją przyznać. Nie

¹⁾ ib.

dosyć bowiem przeczyć przyczynę, trzeba wytłómaczyć skutek.

P. Loisy odrzuca boskie ustanowienie Kościoła, lecz nie może zaprzeczyć jego trwania, ani jego nauczania, ani jego działania na świat, ani znaczenia, jakie ma, ani ofiarności gorliwej, jaką wzbudza, ani nienawiści jego przeciwników, ani cnót, jakie rodzi, ani boleści, jakie pociesza, ani nadziei, jaką wzbudza, co wszystko unosi się, jak gołębicą arki nad potopem boleści ludzkich. I wszystko to miało by być wynikiem sprytu kilku rybaków Galilejskich, którzy wymyślili doskonały sposób, żeby zachować i rozpowszechnić słowa człowieka, który zginął na szubienicy!

Skoro się bada budowę gmachu chrześcijaństwa, odnajduje się ślady i dowody dzieła Boskiego. Każdy z kamieni, z których budowa wzniesiona, jest jednym z tych, o których Chrystus powiedział, że będą głosiły Jego chwałę, jeżeli by ludzie milczeli ¹⁾.

¹⁾ Luc. 19. 40.

ROZDZIAŁ III.

Moderniści, Rozum i Religia.

Moderniści zaprzeczają wartości rozumu. Odmawiają wartości dowodów św. Tomasza o istnieniu Boga. Immanentyzm jest przeczeniem wszelkiej religii nadnaturalnej. Błędne tłumaczenia niektórych tekstów św. Tomasza. Oplakane pogmatwanie. Illuminizm. Fantastyczna psychologia Modernistów.

„Kościół nie jest już potęgą, jaką był i jaką nigdy nie będzie. Urosły inne potęgi, z którymi trzeba się liczyć. Poza nauczaniem i poza praktykami Kościoła, rozwinął się nowy pogląd nauki i podbił umysły: nauka wolna zupełnie, absolutnie wolna i zazdrosna o swoją wolność, pani swoich środków i swoich celów, zależna tylko od rozumu, obdarzona zupełną władzą kierowania swych poszukiwań gdzie się jej tylko spodoba, nie zwracająca uwagi na nic, co nie należy do nauki, z ciekawością nienasyconą i nie dającą się zniechęcić żadną przeszkodą, szukająca prawdy, nie bacząc, jaką ona jest, z kąd pochodzi i dokąd prowadzi“¹⁾.

¹⁾ Lendemains d'Encyclique par Catholici p. 21.

Zdawało by się, że Kościół przygotowuje się do wykonania ostatecznego wysiłku do zagarnięcia umysłu ludzkiego i zakucia go w kajdany, które przygotował w skrytości. Szczęście, że Moderniści czuwają i trąbią na alarm i ostrzegają Kościół, że urosła nowa potęga, nauka wolna! Nie idzie już więc teraz o „cezaryzm teokratyczny“¹⁾, z którym nie może rozstać się Watykan, nauka nie pójdzie do Kanosy.

Nie ma potrzeby podkreślać, jak śmiesznie wyglądają te tragiczne trwogi wobec urojonego niebezpieczeństwa. Dla tego, że Encyklika *Pascendi* potępia nowatorów, którzy przez nieuctwo, czy przez złą wolę, fałszują tradycyjną doktrynę; krzyczą, że Kościół gotuje zamach na wolność umysłu ludzkiego i próbuje zdusić naukę, to znaczy tyle, co ostrzegać przed niebezpieczeństwem w zupełności urojonem. Niech uczeni posuwają dalej swoje badania, niech rozszerzają granice wiedzy, niech się starają rozedrzeć zasłonę, która kryje jeszcze tak wiele tajemnic, Kościół nie pokusi się nigdy wstrzymać ich pochód naprzód, jest to prawda tak banalna, że doprawdy, wstyd ją powtarzać. Rozum jest darem Bożym i po łasce, która jest darem nadnaturalnym, rozum jest najpiękniejszym dobytkiem, jakim szczodrośliwość Boska obdarzyła rodzaj ludzki, jest on blaskiem jasności Boskiej na czole człowieka, a Kościół miałby zapoznawać wartość i wzniosłość tego daru? Wiedza jest to rozum rozwinięty i wzbogacony wiadomościami, nabytymi ceną szlachetnych wysiłków pracy, a Kościół miałby pokusić się przeszkodzić temu, żeby ludzkość rozszerzała horyzonty wiedzy, pięła się coraz wyżej, do światła coraz jaśniejszego? Jakż to wiedza, której Kościół powiedział: „Nie pójdiesz dalej!“

¹⁾ ad ibsd.

Lecz najzabawniejszem jest to, że właśnie sami Moderniści są winni tego, o co oskarżają Kościół. Utrzymują, że Kościół przeszkadza myśleć, kiedy przeciwnie, sami ścieśniają ramy danych rozumowych, a zastępują je jakąś sentymentalnością mglistą i nieściśłą, na której budują labirynt, w którym się sami gubią.

Istnienie Boga jest to kwestya, która dominuje nad wszystkimi innymi tak w filozofji, jak w religji. Ogromnie więc zależy na tem, żeby wiedzieć, jakeśmy doszli do posiadania tej prawdy, że Bóg jest ¹⁾.

Kościół naucza, że istnienie Boga i Jego przymioty rozum może udowodnić. „Kto przeczy, że Bóg jedyny i prawdziwy, nasz Stworzyciel i Pan, może być poznany z pewnością za pomocą światła naturalnego rozumu, przez badanie rzeczy stworzonych, niech będzie Anathema ²⁾).

Ta doktryna jest uczczeniem wzniosłości rozumu. Nie może być większego uznania dla rozumu nad przyznanie mu zdolności i mocy wznieść się aż do pierwszej przyczyny, aż do tego bytu wiecznego, nieskończonego, nieskończenie doskonałego, który przebywa poza wszelkimi niebiosami i do którego się wznosi cześć i chwała od wszelakiego stworzenia. Najpiękniejszy przywilej człowieka jest to, że w wielkiej księdze stworzenia może wyczytać imię Tego, który świat uczynił, myślą wznieść się aż do tych wyżyn zalanych światłem, gdzie przebywa Bóg, którego imię jedno, wymówione ze czcią i miłością, zlewa na duszę rosę niebieską. Poczemu Bóg dał rozum, żeby nie był zdolny poznać Boga i czcić Jego? Jakto, więc za pomocą rozumu mogliśmy poznać wszystko, a nie poznać

¹⁾ Stawię to pytanie z punktu widzenia czysto filozoficznego, nie przyjmując w uwagę środków nadnaturalnych, które dają poznać istnienie Boga.

²⁾ Conc. Vaticano Const Dei Filius.

Boga? Moglibyśmy śledzić w przestworzu ruch gwiazdy świecącej, a wytężając umysł, nie moglibyśmy przebyć przestrzeni, która nas dzieli od pojęcia Boga, i jakaś siła niewidzialna miałaby nas wepchnąć do jakiegoś koła zamkniętego, z którego nie wyjdziemy nigdy?

Więc zaprzeczyć rozumowi możebności udowodnienia istnienia Boga, znaczy zdetronizować, poniżyć rozum. To też we wszystkich czasach człowiek pragnął wydać sobie świadectwo dojrzałości umysłowej i posłuszny skłonności własnej swojej natury, uprawiał spekulację, pozwalającą mu posiąść prawdę: Bóg jest.

Dotąd starano się rozwiązać problemat za pomocą rozumu, i nie mogło być inaczej. Rozum bowiem jest jasnością, która oświeca przedmioty naszego poznania, pozwala nam *wiedzieć*; rzecz więc prosta, że się posługiowano rozumem, skoro chciano *wiedzieć*, czy jest Bóg.

Moderniści zmienili to wszystko. Przeczą rozumowi zdolności udowodnienia istnienia Boga, a zastępują rozum czemś niewyraźnie określonym, mglistym, nieuchwytnym, co nazywają „wiarą w boskość przez świadectwo sumienia“ (La foi dans le divin par le témoignage de la conscience) ¹⁾.

Później zobaczymy, na ile ta zamiana jest niebezpieczną, z punktu widzenia doktrynalnego, lecz zapytamy wprzód Modernistów, dlaczego odrzucają dowody klasyczne istnienia Boga. Jeżeli były dobre, należało je zachować; jeżeli były złe, należało wykazać strony słabe i zamienić lepszymi.

„Trzeba przyznać przedewszystkiem — mówi Moderniści — że argumenty, jakie filozofja scholastyczna wymyśliła dla udowodnienia istnienia Boga, są wzięte z ruchu, z natury rzeczy

¹⁾ Le programme de modernistes. p. 119.

skończonych i przypadkowych (contingentia), ze stopnia doskonałości, z teologii wszechświata... wszystkie te dowody dzisiaj straciły wszelką wartość¹⁾.

Są to właśnie dowody, które podaje św. Tomasz i które uważa na tyle mocne, że na nich buduje swoją „Summa theologica”. Nie mam pretensji zaliczać św. Tomasza do nieomylnych, nie utrzymuję, że nikt nie mógł by zrobić lepiej od niego; lecz wiem napewno, a wszyscy, którzy pisma jego studjowali, zgodzą się z moim zdaniem, że ten człowiek nie zadawał się słowami i że dotąd przynajmniej nikt nigdy nie był bardziej niż on, ściślej i konsekwentniej w rozumowaniu. Jeżeli więc uznał za wystarczające te dowody, które nie mają żadnej wartości dla Modernistów, to z pewnością miały one wartość w mniemaniu św. Tomasza i jeżeli uważał ich moc za wystarczającą, to znaczy, że łatwiej je odrzucić, niż obalić. Żeby Moderniści byli poważnymi filozofami, żeby się nie upijali formułkami dźwięcznymi, bo pustymi, wzięli by, jeden po drugim, dowody św. Tomasza i—ponieważ powiadają, że nie mają wartości—powinni byli wykazać, że rzeczywiście jest to tylko próżny dźwięk słów. Lecz oto jak się Moderniści załatwiają z dowodami św. Tomasza: „Skoro się dowiodło, na ile wyobrażenie abstrakcyjne, które robimy sobie o rzeczywistości, jest ukartowaniem, staje się widocznym, że wszystkie te argumenty nie tylko upadają same przez się, lecz nadto, że jest niemożliwym podać inne (argumenty) w tym rodzaju”²⁾.

Ten, który wydał taki wyrok, nie zrozumiał zgola dowodów św. Tomasza. Nie polegają te dowody na wyobrażeniach oderwanych rzeczy-

wistego, lecz opierają się na rzeczywistości, dotykającym, podpadającym pod zmysły.

Nie można zaprzeczyć, że są na tym świecie rzeczy podległe ruchowi: „Sensu constat”, powiada św. Tomasz, „aliqua moveri in hoc mundo”¹⁾. Niema w tem żadnej abstrakcji, niczego ukartowanego; jest stwierdzenie faktu pewnego. Ten właśnie fakt jest punktem wyjścia argumentacji św. Tomasza, dla udowodnienia istnienia Boga. Inne dowody są także oparte na faktach nie mniej pewnych. Można je wszystkie streścić w następujący sposób: Ruch każe się domyślać motoru najwyższego, nieruchomego; stworzenia, których ruch jest tylko objawem najbardziej zewnętrznym, nie są własnymi swymi przyczynami pierwszemi; stworzenia nie są konieczne (contingentia), więc jest istota konieczna, nieskończona, doskonała; im więcej stworzenia są zbliżone do istoty koniecznej, tem bardziej odznaczają to wspólnie sąsiedztwo; nie są wydane na kaprys przypadku, a więc porządek, który nimi rządzi, każe się domyślać istoty porządkującej, nieskończenie mądrej i potężnej²⁾.

Więc widzimy, że dowody św. Tomasza opierają się na mocnej podstawie świata *takiego, jakim on jest*, a skutkiem tego nie utracą swojej wartości, tak długo, jak świat zostanie światem takim, jakim jest; ażeby osłabić ich wartość, trzeba zmienić świat. Trzeba byłoby unicestwić ruch, udowodnić, że istoty te stworzyły się same i są konieczne... jednym słowem zmienić w zupełności warunki istnienia całego stworzenia. Wtedy możnaby powiedzieć, że dowody św. Tomasza utraciły wszelką wartość. Moderniści nie dorosli do tego, żeby stworzyć

¹⁾ ib. d. p. 118—119.

²⁾ Le programme p. 119.

¹⁾ I p.; II a. 3.

²⁾ Patrz p. Maumus, Saint Thoma d'Aquin et la Philosophie Cartesienne I vol. livr. ch. V.

świat nowy. Czy mogą zmienić *tradycję* ruchu, *tradycję* przypadkowości stworzeń i porządek wszechświata? To byłaby nowość sensacyjna, lecz prawdopodobnie tradycja będzie na tyle uparta, że się nie podda wysiłkom nowatorów.

Kto utrzymuje, że dowody, nierozzerwalnie związane z obecnym stanem wszechświata, utraciły swoją wartość, temsamem dowodzi, że ich niezrozumiał; mówić z takim lekceważeniem o argumentach, które zadowolniły takiego człowieka, jakim był św. Tomasz z Akwinu, to znaczy zając, wobec jednego z największych geniuszów ludzkości, stanowisko bardzo zbliżone do pyszałkowstwa.

Zobaczmy teraz, co stawia Moderniści na miejscu dowodów scholastycznych o istnieniu Boga.

Po usunięciu tych dowodów, mówią oni: „Rzecz naturalna, że aby dowieść istnienia Boga, albo raczej aby usprawiedliwić wiarę w boskość, musiano się uciekać do świadectwa samopoznania. Więc odwoływano się do energii moralnych człowieka, które zresztą, w tej kwestji, są najbardziej odpowiednie do wydania takiego świadectwa, ponieważ początek religji jest aktem samopoznania, więc należy go badać jako taki”¹⁾.

Jest to zarodek sławetnej teorji, nazwanej *immanentyzmem*, wynikiem logicznym której, jest oplakane pogmatwanie świata naturalnego ze światem nadnaturalnym.

Aby zrozumieć wagę tej kwestji, którą Moderniści podnoszą, trzeba wiedzieć, że ma ona na względzie najważniejszy punkt nauki katolickiej.

Uczy nas wiara, że natura i łaska są dwa porządki, jakby dwa światy, zupełnie różne.

Natura, czyli przyrodzenie, jak sama nazwa

wskazuje, jest to suma darów, zdolności, usposobień, które przynosimy z sobą na ten świat przychodząc, i które są nam wrodzone. Choćby te dary były największe, choćby najwznioślejsze i najobfitsze były nasze usposobienia, nigdy z pomocą wszystkich tych środków nie jesteśmy zdolni przekroczyć granic natury. Ponieważ skutek zawsze jest odpowiedni przyczynie, więc przyczyna naturalna nie może wywołać skutku nadnaturalnego. Zatem zapomocą środków naszych naturalnych nie możemy przekroczyć granic świata naturalnego i rozwinąć ich działalność w sferach wyższych; jak roślina np. nie może dosięgnąć życia zwierzęcego.

Łaska jest to dar z łaski Boga, który nas podnosi po nad naturę, daje nam początek życia boskiego, ustanawia nowy stosunek między nami i Bogiem i przenosi nas, jednym słowem, do świata, zgoła niedostępnego dla tych, którzyby tej łaski nie otrzymali.

Jest więc między naturą i łaską przepaść nieprzebyta wysiłkami naturalnymi człowieka; lecz przepaść ta została zasypana nieskończoną łaską Boga.

Ta istotna różnica między naturą a łaską jest prawdą zasadniczą. Nie uznać jej, znaczy targnąć się na samo pojęcie o Religji; znaczy zapatrywać się na religję nie jako na instytucję Boską, lecz jako na ostatni kamień budowy, wzniesionej *całkowicie* ręką człowieka. Bo jeżeli człowiek, sam przez się, może się wznosić aż do świata nadnaturalnego, t. j. własnymi siłami dotrzeć i czerpać ze źródła Boskiego; jeżeli skrzydła jego są dosyć potężne, żeby go zanieść aż do nieba, niema potrzeby, żeby Bóg miał mu otwierać podwoje. Religja nadnaturalna, pozytywna i objawiona byłaby zgoła zbyteczną, jeżeli człowiek własnymi środkami może utworzyć religję, która mu wystarczy. Religja byłaby rozkwitem natury, celem, do którego mogłyby do-

¹⁾ Le programme... p. 119

trzeć bez trudu i szczególnie bez pomocy wyższej, duszy *wybrane*—tak łatwo wrażliwe na boskość.

Wcielenie, tajemnice, Kościół, dogmaty, wszystko to niepotrzebne, modernisci wynaleźli coś doskonalszego, co zastępuje to wszystko.

„Początek Religji — mówią — jest dziełem samopoznania“. Nie, początek Religji nie jest dziełem samopoznania; jest to fakt pozytywny, dzieło dobroci Boga, dla zbawienia świata; jest pieśń Aniołów, zwiastujących narodzenie Zbawiciela; jest to owe słowo Chrystusa: „Nie wyście mnie obrali, ale ja was obrał“¹⁾. Żeby Religja była dziełem samopoznania, człowiek byłby jej twórcą, a więc nie byłoby nawet pojęcia o Religji, bo Religja ludzka jest nonsensem.

P. Loisy powiada: „Gdy się choć trochę zastanowi, nie bacząc jakie są okoliczności zewnętrzne, z którymi się łączą powstanie i postęp świadomości religji w człowieku, jasnem się staje, że to, co nazywamy objawieniem, nie jest czem innem, tylko samopoznaniem, nabytem przez człowieka o swoim stosunku do Boga“²⁾.

Więc geneza Religji bardzo prosta. Człowiek wnikł w siebie, wsłuchał się w głos, który się podnosi w ciszy sumienia, miał wrażenie, że wchodzi w stosunek z Bogiem, i oto Religja. A czy ten bóg ma być Chrystus, Mahomet, czy kto inny, mniejsza o to. To jest tylko tem, co p. Loisy nazywa okolicznościami zewnętrznymi, które nie zmieniają istoty rzeczy.

Więc Encyklika *Pascendi* nie przesadza, kiedy wyluszcza tę opinię, mówi: „Zgroza przejmując wobec takiego zuchwalstwa w twierdzeniu, takiej łatwości w bluźnierstwie“.

Autorowie „Programu“ usiłowali oprzeć

swoje zdanie: „początek religji jest dziełem samopoznania“ — na tradycji.

Powołują się najprzód na powagę Klemensa z Aleksandryi w jego *Stromates*, lecz nie przytaczają tekstu dosłownie, więc budzą podejrzenia co do prawdziwości cytaty. Bardzo łatwo, *komentując* tekst jakiś, nadać mu sens odpowiedni naprzód powziętej myśli! Naprzykład frazes następny: „w umyśle człowieka tkwi tajemniczy odgłos boski“ może być dwojako rozumiany i mieć dwa znaczenia różne, zależnie od tego, czy się ściąga do człowieka już wprowadzonego do świata nadnaturalnego, czy do takiego, który ma tylko swoje zdolności naturalne. Do którego z tych dwóch stosuje się powiedzenie Klemensa z Aleksandryi? Cytata nie mówi tego, więc nie jest powagą, stwierdzającą zdanie modernistów. To samo trzeba powiedzieć o wszystkich innych ustępach Ojców, które przywodzi „Program“. Modernisci najwięcej rachują na św. Augustyna, dlatego, że ze wszystkich Ojców najczęściej powołuje się na bezpośrednie świadectwo umysłu, na stwierdzenie doświadczenia boskości w człowieku. Znane jest znakomite jego powiedzenie: „Fecisti nos Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te“³⁾. To znaczy, że Bóg nas stworzył dla Siebie i że serce nasze jest niespokojne, aż spocznie w Bogu. Jest to prawdą, której nikt nie zaprzeczy: Bóg tylko może zaspokoić nawał żądań duszy naszej, lecz trzeba być Modernistą, żeby dostrzedz w tej sentencji św. Augustyna, że rdzeń religii jest w samopoznaniu. „Program“ cytuje następnie ustępy z „Wyznań“ w tej podziwiania godnej epopei przemiany duszy, pod wpływem boskości“³⁾.

¹⁾ Joann. 15. 16.

²⁾ Autour d'un petit livre p. 195.

¹⁾ Le programme p. 123.

²⁾ ibid.

³⁾ ib. p. 122.

Trzeba jednak przede wszystkim wiedzieć, czy ta *boskość*, która przemienia duszę, ma swój początek w samej duszy, czy pochodzi z zewnątrz, wszystko zależy od tego. Trzeba przyznać, że Moderniści, bardzo nieudatnie, na poparcie swojej tezy wybrali właśnie tekst Ś. Augustyna, który owszem, potępia ich zdanie. „To Ty, o Panie, tajemniczym instynktem, dajesz ludziom bezwiednym zrozumieć i pojąć, co jest niezbędne do ich wyniesienia“, co znaczy: że początkiem wyniesienia człowieka aż do świata nadnaturalnego, jest Bóg, a nie samowiedza. I Moderniści nazywają to „być w zupełnej zgodzie z tradycją Ojców i Szkoły“. Bo szkołę przyzwali na pomoc. „Sam nawet Ś. Tomasz — mówią — tak skłonny do spekulacji metafizycznych, tak pełen zaufania w moc rozumu, nie odmawia natchnieniom życiowym samopoznania, i głębokim wymaganiom umysłu wartości przekonywującej, jaka się im należy. Twierdzi kilkakrotnie, że pożądanie naturalne nie może być niezaspokojone“ (I p. LXXV,6; C. G., II 55, III 51 ¹⁾).

Ustęp z *Summy*, przytoczony przez Modernistów, wyjęty z traktatu o nieśmiertelności duszy. Ś. Tomasz, między innymi dowodami na poparcie swojej tezy, powołuje się na żądę naturalną człowieka—żyć zawsze, i powiada, że to żądanie musi być zadowolone. Niema w tem niczego, co by było podobne mniej lub więcej do tezy Modernistów.

Rozdział LV ks. XI z *Summy przeciw pogan* traktuje tę samą kwestję i między 13 argumentami Ś. Tomasza ów tekst z *Summy teologicznej* jest dwunastym i zredagowany zupełnie w tych samych słowach. Rozdział LI z księgi III. C. G. traktuje o oglądaniu Boga twarzą w twarz (*visio beatifica*) i Ś. Tomasz przypomina, co już in-

dziej powiedział, że żądanie naturalne musi być zaspokojone.

A Moderniści z radością wykrzykują: „Możemy więc twierdzić, że stanowisko, jakieśmy zajęli wobec problematu boskości, jest zupełnie zgodne z najlepszą tradycją chrześcijańską“ ¹⁾. Cała tradycja przeciwnie potępia tych nowatorów, którzy czynią religję czemś wrodzonym naturze ludzkiej i jakby wynikiem samowiedzy ludzkiej.

Religia, z natury swojej, jest nadnaturalną i z zewnątrz. Jest nadnaturalną, co znaczy, że człowiek sam nie może utworzyć religii prawdziwej; jest z zewnątrz, ponieważ człowiek nie odnajdzie jej w sobie, powinna mu przyjść z poza niego, więc z zewnątrz.

Moderniści pogmatwali ze sobą dwie rzeczy tak odrębne, że trzeba być bardzo słabym teologiem, żeby móc je pogmatwać. Kiedy się starają „wyciągnąć z wymagań immanentnych samopoznania ludzkiego stwierdzenie boskości transcendentalnej“ ²⁾, musimy się ich zapytać, co rozumieją przez to *wymagania immanentne*?

Nie potrzeba bardzo zagłębiać się w duszę ludzką, aby stwierdzić obecność dążenia do ideału doskonałości, do szczęścia i do pokoju, które nas wynoszą po nad otaczającą nas rzeczywistość ciasną i codzienną. Niedogodnie nam w jej granicach, gdzie nasze skrzydła nie mają dosyć przestworu; cierpimy pod ciężarem kajdan, które nas do ziemi przykuwają, tęsknimy do światła jaśniejszego i do głębszego nieba, a wobec bezskuteczności naszych wysiłków dotrzeć do tych krain szczęśliwszych, skupiamy się w sobie, powtarzając skargę poety:

Nieskończoność mnie dręczy!

¹⁾ ib. 123. 124.

¹⁾ 16.

²⁾ ib. p. 120.

Bolesny niepokój wstrząsa naszą duszą, bo samowiedza nam mówi, że żadne dobro stworzone nie może się równać z tem, które przewyżdamy, a czujemy, że nie możemy go osiągnąć. I wyobraźnia nasza podnieca się i stroi w najbarwniejsze kolory to widzenie, które zdawało by się ukazuje się nam po to tylko, żeby tem srożej dać uczuć próżnię, w jaką wpadamy, gdy widzenie zniknie.

Takie usposobienie wewnętrzne czyni poetów, artystów, marzycieli i jest cechą charakterystyczną natur wrażliwych, które się niezadawalniają przyjemnostkami powszedniemi. Przybiera ono czasem formę poważniejszą: może to być dla myśliciela rozwiązanie—oddawna poszukiwane, ważnego problemu; lecz w gruncie zawsze i dla każdego jedna mają przyczynę: brak jakiegoś dobra i chęć posiadania tegoż.

Takie to są „wymagania wewnętrzne samopoznania ludzkości“. Lecz czyż można stąd wywnioskować, jak utrzymują Moderniści, „stwierdzenie boskości transcendentnej“? Potrzebaby na to, żeby Bóg był zawsze i dla wszystkich tem dobrem nieobecnem a pożądanem. Lecz to nie zawsze bywa i św. Tomasz słusznie zaznacza, że często to dobro, tak pożądanem, jest zgoła inne, nie Bóg¹⁾. Pożądamy naturalnie tego, co może nas uszczęśliwić; rzeczywiście Bóg tylko jest miejscem pokoju doskonałego, lecz to nie dowodzi, że pożądanie szczęścia utożsamia się z pożądanem Boga. Nasze pożądanie błędą i często odwracają się od prawdziwego Boga, a padają na twarz przed bałwanami.

Lecz choćby nawet ten popęd, który nam każe żądać dobra przewyższającego naturę, zawsze doprowadzał do prawdziwego Boga, to i tak nawet nie można byłoby wywnioskować,

że „rdzeń początku Religji jest dziełem samopoznania“.

Religja bowiem nietylko jest wiarą w istnienie Boga; jest nadto sumą stosunków, które łączą człowieka z Bogiem, znajomość obowiązków naszych względem Boga i kultu Mu należnego. Samo się przez się rozumie, że to nie od człowieka zależy uregulować te stosunki, ustanowić co należy czynić, aby wypełnić te obowiązki i określić warunki tego kultu. Innemi słowy, nie można nagiąć Boga do wymagań człowieka; więc kiedy się mówi, że „początek religji jest dziełem samopoznania człowieka“, to się rozumie zadziwiającą pretensję człowieka, przypisywać sobie prawo powiedzieć Bogu: „będę Cię czcił w sposób, jaki mi się spodoba“. Jest to przeczenie samej idei Religji.

Zadługo może zająłem się zbijaniem tego twierdzenia Modernistów: „początek religji jest dziełem samopoznania“, lecz każde z ich twierdzeń wymagałoby całego traktatu. Na każdej karcie ich programu spotykamy twierdzenia bezpodstawne, które naturalnie, z niewypowiedzianą lekkomyślnością podnoszą w kilku słowach pytania największej wagi i głoszą najniebezpieczniejsze błędy. Potrzebaby na wykazanie tych błędów całych tomów, lecz nie mogę zamilczeć o jednej ich tezie, mającej związek z poprzednią.

Mówią oni: „Poznanie religijne jest doświadczeniem aktualnem działania boskości w nas i w każdej rzeczy“¹⁾.

Co mamy rozumieć przez „doświadczenie boskości“ (experience du divin) i w jaki sposób to doświadczenie może być „poznaniem religijnem“ (Connaissance religieuse)?

Tembardziej należy to dobrze zrozumieć, ponieważ to *doświadczenie*, według Modernistów,

¹⁾ I p. g. II, a. 1, ad. 1.

¹⁾ Programme p. II4.

ma zastąpić wszystko to, co dawniej stanowiło podstawę poznania religijnego i było jego udowodnieniem, a Moderniści rzucili wszystko to jako rupiecie, niegodne współczesnej wiedzy. „Nie przystoi nam, powiadają, dojść do Boga drogą dowodów metafizycznych średniowiecza, albo opierając się na świadectwie cudów i prorocत्व, co wszystko bardziej obraża, niż zadziwia poznanie współczesne i co nie podlega kontroli doświadczenia. *My wskazujemy inne zdolności do poznania boskości*; odnajdujemy w sobie ten „zmysł wnoszący“ (?) (sens illatif), o którym mówi Newman, który nam pozwala uchwycić w niewypowiedzianej tajemnicy obecność energii wyższej, z którą jesteśmy w bezpośredniej styczności“¹⁾.

Albo te frazesy nie mają żadnego znaczenia, albo są wyrazem najszczerzego illuminizmu, zdolnego do wszelkich wybryków. Niema żadnego szaleństwa na gruncie egzaltacji religijnej, któreby nie opierało się na „doświadczeniu aktualnem działalności boskości w nas“. Waryat, mający siebie za Ojca Przedwiecznego, powie, że „doświadcza w sobie działalności boskości“. Algierscy Aissaouas'y mówią, że doskonale uchwycili „w niewypowiedzianej tajemnicy obecność energii wyższej, z którą oni są w bezpośredniej styczności“. To te energie wyższe, któ-

¹⁾ 16 p. 116. Il ne nous convient plus, d'arriver à Dieu par la voie des démonstrations métaphysiques du moyen âge on sur le témoignage du miracle et des prophéties, autant de faits qui choquent plus encore qu'ils n'étouffent la conscience contemporaine et qui échappent au contrôle de l'expérience. *Nous signalons d'autres capacités de connaître le divin*; nous trouvons en nous ce „sens illatif“ dont parlait Newman, avec lequel il nous est donné de saisir, dans son ineffable mystère, la présence d'énergies supérieures, avec lesquelles nous sommes en contact direct.

re ich podtrzymują, gdy liżą żelazo rozpalone, albo gdy połykają szkło zproszkowane¹⁾.

Oto co nam ofiarują zamiast wysokiej metafizyki Ś. Tomasza, zamiast cudów i prorocत्व!

Ja nie przesadzam, tylko wyprowadzam logiczny wniosek z zasady, którą Moderniści stawiają. Rzecz jasna, że się dojdzie do najwyuzdan-szego Illuminizmu, skoro się odda w ręce „doświadczenia boskości“ kierunek życia religijnego.

Poczem można rozpoznać owo „doświadczenie“ w pośród zjawisk życia wewnętrznego, tak skomplikowanych, tak subtelnych i tak trudno poddających się analizie? Poczem odróżnić „boskość“ od rzeczy ludzkich, które wrą „w najciemniejszych głębinach naszego samopoznania“²⁾. Ktoby wziął za przewodnika mniemane „doświadczenie boskości“, naraziłby się na to, że przyjmie za natchnienie boskie każdą mrzonkę wybujałej wyobraźni i nie ma szaleństwa, do którego by taki przewodnik nie mógł doprowadzić.

Nie można bezkarnie zapoznawać podstawowych praw natury, i, kiedy pod pozorem, że się robi lepiej, niż robili poprzednicy, wymyśla się nowe systematy, natura mści się, doprowadzając nowatorów do absurdu.

Jest to prawdą zdrowego rozsądku, że człowiek winien zostawić rozumowi kierunek swego życia. Samo określenie nazywa nas istotami rozumnymi. Rozum jest zdolnością jaśniejącą, która oświeca naszą drogę, i choćby należał do naj-słabszych, będzie zawsze pewniejszym przewodnikiem, niż popędy jakieś, źle określone i chwiejne, które się roją w zagłębiach powikłanych życia wewnętrznego i ujawniają się często w uczu-

¹⁾ Jakim prawem zaprzeczają Moderniści prawdy doświadczeniom religijnym, które się praktykują n. p. w religii mahometańskiej? (Encyklika „Pascendi“).

²⁾ Le programme p. 116.

ciach, albo namiętnościach, walczących z rozumem. Rozum, użyty do kierowania życiem, nadaje moc, która rodzi mędrców, ludzi dobrej rady, ludzi zdolnych kierować innymi, ponieważ umieją rządzić samymi sobą; jest, jednym słowem, mądrością ujawnioną w czynie, co nazywamy roztropnością¹⁾.

Roztropność jest najdoskonalszym przewodnikiem życia i ci, którzy się nią kierują, unikną szkopułów, o które rozbijają się nieostrożnie ci, co zaufali dowolnym popędowi życia wewnętrznego.

Otóż wiara jest tem dla życia nadnaturalnego, czem jest rozum dla życia naturalnego; siedliskiem wiary jest umysł (intellectus). Św. Tomasz powiada, że wiara jest „*in intellectu sicut in subjecto*” i akt wiary jest aktem umysłowym „*credere est actus intellectus*”²⁾.

Poznanie więc religijne nie jest i nie może być, jak to utrzymują Moderniści, doświadczeniem aktualnem boskości w nas działającej, lecz jest aktem umysłu. Bo czyż poznanie może być czem innem, jak aktem umysłu? a skoro mowa o poznaniu religijnem, czy może być czem innem, jak aktem wiary?

Dla dania sobie przyjemności powiedzenia coś nowego, Moderniści wynaleźli nowy rodzaj poznania; wyrzekli się rozumu, a na jego miejsce postawili inną zdolność poznawania, jakby od nich zależało zmienić prawa poznawania ludzkiego. Rozum się mści, skazując ich na nierozum.

Niszczyciele ci na wszystko się porywają, a co najbardziej zadziwia, to zuchwałość, z jaką wygłaszają zdania nie tylko bardzo nieuzasadnio-

ne, lecz wprost niemożliwe. Robi to wrażenie, jak gdyby było obowiązkiem każdego wierzyć im na słowo; że dosyć im zaprzeczyć, aby usunąć prawdę, która im przeszkadza, a dosyć twierdzić, aby narzucić wszystkim obowiązek przyjąć za prawdę to, co oni wykomponują. Moderniści wyobrażają, że nikt nie może sobie pozwolić nie tylko nie uznać za prawdę wszystko to, co im się spodoba wygłosić, lecz nawet nie wolno dyskutować. Jak bo inaczej możnaby wytłómaczyć np. takie zdanie: „Usuwanie sztucznej baryery, jaką psychologia scholastyczna ustanowiła między myślą a wolą, rozszerzamy ogromnie dziedzinę poznania i dajemy człowiekowi możliwość osiągnąć, choćby to było zapomocą form poznawania dotąd zaniebanych, do poznania rzeczywistości wyższych, których posiadanie po większa wartość życia i wzbogaca nowemi zasobami”¹⁾.

Więc Moderniści ogromnie rozszerzyli dziedzinę poznania! Jest to rzeczywiście niezmierny rezultat i mało jest systematów, któreby mogły poszczycić się tak wspaniałem powodzeniem. Zrobili jeszcze więcej. Dali nam środki osiągnięcia „rzeczywistości wyższych”, więc prawdopodobnie tego, co jest najbardziej wzniosłe w dziedzinie poznania. Więc utworzyli nową zdolność? Nie, ale mało brakowało. Zwrócili naszą uwagę na dotąd zaniebane formy poznawania. I przez to powiększyli wartość życia.

Jakim że porządkiem otrzymali tak wspaniałe rezultaty? Bardzo prosto. Dotąd sądzono, że myśleć i chcieć były dwie rzeczy różne. Niegdyś była różnica między myśleniem o jakimś problemacie filozoficznym, a chęcią udania się w podróż. Moderniści zmienili to wszystko. Różnica między myślą a wolą była to baryera, wznie-

¹⁾ Prudentia est recta ratio agendi. S. Thom. a. 22, q. XLVII.

²⁾ ib. g. IV, a. 3.

¹⁾ Programme p. 115—116.

siona przez filozofię scholastyczną. Moderniści przewrócili baryerę. Niechże więc będzie na przyszłość wiadomo wszem wobec i każdemu z osobna, że niema żadnej różnicy między myśleć a chcieć; tak zdecydowała wyrocznia, która to decyzja stanowi prawo dla każdego, kto nie chce krępować się przestarzałymi wymysłami filozofii scholastycznej. Różnica między rozumem a wolą nie jest baryerą fikcyjną, którą Scholastyki wymyślili, jest to rzeczywistość, którą łatwo mogliby dostrzedz nawet Moderniści, żeby zechcieli zadać sobie trudu trochę pomyśleć, nim coś powiedzą.

Oto jak św. Tomasz udowadnia, że rozum i wola są dwie różne zdolności.

„Zdolność — powiada ¹⁾ — jest zastosowana do aktu, który ma wykonać, co znaczy, że racją bytu każdej zdolności jest akt, dla wypełnienia którego jest przeznaczoną. I nie po to ją mamy, żeby trwała beczynnie. Będzie więc tyle zdolności, ile będzie aktów specyficznie różnych, a akty rozróżniają się ich objawami. Więc ostatecznie obiekty stanowią o różnicy aktów, a więc i zdolności. Lecz żeby była różnica zdolności, trzeba specyficznej i istotnej różnicy między obiektami. Barwa np. nie stanowi różnicy specyficznej: murzyn jest tak dobrym człowiekiem, jak biały, gdy — mieć rozum albo nie mieć rozumu, stanowi różnicę specyficzną.

Więc rozróżnianie zdolności można oprzeć tylko na tej ostatniej różnicy. Stąd zasada: Obiektom formalnie różnym muszą odpowiadać zdolności różne.

Otóż, obiekt rozumu jest w duszy nie takim, jakim jest sam w sobie, lecz zależnie od sposobu bycia duszy, t. j. w sposób zrozumiały. Wola, natomiast, przychyła nas ku obiektowi

zważanemu w jego własnej rzeczywistości. Jest więc formalna różnica w sposobie bycia tych dwóch zdolności wobec ich obiektów, więc są to władze różne.

Trochę uwagi starczy do uznania prawdy takiej psychologii.

Zjawisko umysłowe, które nazywamy poznaniem, przypuszcza koniecznie obecność obiektu, poznanego w subiekcie poznającym. Gdy poznaję n. p. drzewo, to nie umysł mój wychodzi z siebie, aby uchwycić obiekt w jego zewnętrznej rzeczywistości, lecz przeciwnie, drzewo wstępuje we mnie *swoim obrazem*, bez czego nie mógł bym poznać drzewa. Obraz ten wyzbył się wszystkiego, co mu przeszkadzało złączyć się z moim rozumem i jest we mnie tak, że się daje poznać. Bez tych dwóch warunków zjawisko umysłowe (poznania) byłoby niemożliwe. Więc rozum zdobywa swój obiekt nie w samym sobie, lecz w jego obrazie. Wola przeciwnie, zdobywa obiekt w samym sobie, w jego własnej rzeczywistości. Wola chce nie obrazu, lecz obiektu samego. Człowiek, chcący posiadać rubla, nie zadowolni się jego obrazem. Jest więc różnica specyficzna w sposobach, jakimi zdobywają obiekt rozum a wola; więc są to dwie różne zdolności. Widocznie więc, że skoro Moderniści utrzymują, że różnica między temi dwiema władzami jest sztuczna, tem samem wykazują, że niedostatecznie poznali te dwie zdolności.

Lecz co jeszcze ważniejsze, to, że sama podstawa ich teorii *immanencji* nie wydaje się bardzo stałą. Przypisują bardzo wielką wagę temu, co nazywają „doświadczeniem boskości“, „poczuciem boskości“, „wymagania immanentne poznania, które stwierdza obecność boskości“; to wszystko stanowi podstawę ich systematu. Przypuszczają, że to wszystko jest immanentne w duszy, t. j. że jest jej wrodzone, tak, że dosyć spojrzeć w duszę, a zobaczy się boskość.

¹⁾ I p. g. LXXVII, a. 3.

Lecz właściwie chodzi o udowodnienie tego! Trzeba właśnie dowieść, że boskość jest immanentnie w duszy, a nie przyszła z zewnątrz. Więc jeżeli się udowodni, że boskość nie powstała samorodnie z głębi tajników duszy, skoro się udowodni, że przyszła z zewnątrz, cały system upada.

Otóż utrzymują, że to jest rzecz nie tylko dowiedziona, ale że dowód ten nie może być zaprzeczony.

Żebyśmy mieli cokolwiek z boskości nam wrodzonego, to byłoby to przedewszystkiem poznanie istnienia Boga. Wszystkie poznania następne, każą się domyślać przedewszystkiem konieczności poznania istnienia; wszelkie „doświadczenia boskości” nie mogą mieć miejsca bez poznania istnienia Boga. Nie można doświadczać obecności jakiej istoty, której istnienia nie podejrzewa się nawet.

Otóż, czy istnienie Boga jest pojęciem immanentnem? Czy jest jedną z tych prawd oczywistych, które same przez się narzucają umysłowi, i nie wymagają udowodnienia? Św. Tomasz odpowiada: „Nie”¹⁾! Wszystko co się udowadnia nie jest oczywistem samo przez się. Nikt nie zada sobie trudu dowodzić, że całość jest większą od części, tymczasem niema filozofa, któryby nie dowodził istnienia Boga. Więc nie jest to jedną z tych prawd wrodzonych, oczywistych samych przez się, ponieważ wymaga dowodów.

A ostatecznie są przecie ludzie, którzy przeczą istnienie Boga, albo mają o Bogu tak fałszywe pojęcia, że się to równa samemu przeczeniu. To nie mogłoby się zdarzyć, żeby istnienie Boga było pojęciem wrodzonym, tak jasnem jak dwa razy dwa cztery.

Nie można powiedzieć, że ponieważ Bóg jest obecny w naszej duszy, musimy mieć poczucie tej obecności; bo słusznie powiada św. Tomasz, Bóg jest obecny nie jako obiekt naszego umysłu, a więc ta obecność nie pociąga za sobą poznania.

Dusza też, mówi św. Tomasz, jest bezwątpienia obecną sama w sobie, lecz nie jest obecna jako obiekt bezpośredni rozum, i dlatego tak trudno ją poznać *maxima difficultas est in cognitione animae*.

Pojęcie więc istnienia Boga nie jest wrodzone, na ile zważamy duszę pozostawioną jedynie energii naturalnej. Jeżeli to pojęcie stało się na tyle jasnem, że się nam wydaje być wrodzonym, to dzięki temu, że jesteśmy wychowani w środowisku, gdzie od najmłodszych lat słyszeliśmy o Bogu. Pamięć wychowania chrześcijańskiego przenikła najskrytsze głębie duszy naszej, nie zeznajemy kiedy poraz pierwszy poznaliśmy się z myślą o Bogu i zdaje się nam, że to myśl wrodzona, bo przyzwyczajenie staje się drugą naturą: *consuetudo et praecipue que est a principio vim naturae obtinet*, mówi św. Tomasz¹⁾. Okazuje się więc, że cała ta boskość, na której Moderniści zbudowali swój immanentyzm, nie jest zgoła immanentnym, lecz przyszedł z zewnątrz, przez wychowanie, przez kształcenie.

Immanentyzm więc jest błędnym w samej zasadzie, bo spoczywa na podstawie tak wątpliwej, że najmniejsze dotknięcie obala ją.

Widzieliśmy jak rujnujące następstwa sprawia, z punktu widzenia religijnego, więc jest prawdą, że najpewniejszym środkiem zostać w zgodzie z rozumem i z wiarą, jest to być posłusznym nauce, uświęconej mądrością wieków.

¹⁾ in 1-a Dist. dist III. 9. 1, a 2.

¹⁾ G. G.; c. x. 7.

ROZDZIAŁ IV.

Moderniści i ewolucja doktryny.

Zdaniem p. Loisy dogmaty, w stosunku do wiedzy współczesnej, są dziełem nieuctwa. Radzi katolikom samobójstwo, aby uniknąć śmierci. Zdaniem Modernistów prawda katolicka jest dziełem pierwszych chrześcian. Teoria Modernistów o poznaniu Ducha Świętego. Powstanie dogmatu Bóstwa Chrystusa. Dziwaczny przykład, wybrany przez p. Loisy, w celu udowodnienia zmienności wierzenia. Zdaniem Modernistów Chryścianizm zachował duch religijny dzięki zmienności.

Trzeba się zgodzić z tem, że Kościół nie przystanie nigdy na to, że jest społeczeństwem tylko takim, jak każde inne. Ani schlebaniem ani pogrózkami nie wydobędą od Kościoła ustępstw, równających się apostazji. Zawsze i wszędzie będzie Kościół twierdził, że jest w nim coś, czego nie ma żadne inne zrzeszenie ludzkie. To przekonanie Kościoła jest jedną z przyczyn niechęci, jakie mu okazują niektóre zrzeszenia współzawodniczące. Kościół nie dba o to. Uznaje się za instytucję Boską, i nie zrzecze się tego.

Jeżeli tak jest, to Kościół musi stać po nad warunkami, którym podlegają inne zrzeszenia ludzkie; trzeba przede wszystkim, żeby nie podlegał temu wielkiemu i powszechnemu prawu

zmienności, które wszystko transformuje, i z biegiem czasu odmienia idee, obyczaje i poglądy ludów. Nic niema stałego na świecie. Z wieku na wiek świat się odnawia. My ledwie rozumiemy przeszłość, a sami będziemy zagadką dla przyszłości. Czas jest rzeką, której wody nie zatrzymują się u brzegów, a pokolenia, następujące po sobie na jej falach, są zmienne i ruchome jak one.

W tym ruchu nieustannym, gdzie się krzyżuje i ściera tyle sprzecznych opinii, myśli i uczuć, które jedne po drugich, zajmowały umysł ludzki, jest coś, co się nigdy nie zmienia. Pomiędzy ruinami, usiewającemi drogę, którą kroczyły narody w pochodzie historycznym, jest jeden gmach, w którym nienaruszono żadnego kamienia. Po nad wszystkie wrzawy powstające z nieustannych sporów najrozmaitszych i najsprzeczniejszych szkół filozoficznych, panuje głos nad całym tym zgiełkiem, głos, który przenika wieki, i dochodzi do nas jako odgłos pieśni niebieskiej.

Potem się poznaje coś, co przewyższa rzeczy ludzkie, potem się poznaje Kościół Katolicki. Otóż Moderniści nie widzą na czołe Kościoła pieczęci Bóstwa; widzą w Kościele zrzeszenie jak każde inne, podległe jak inne prawom zmienności i niestałości bez przerwy. „Stawia oni przede wszystkim, jako zasadę ogólną, że w żywej religii wszystko winno być zmienne, z czego przechodzą do tego, co należy uważać za zasadniczą podstawę ich systematu, mianowicie do ewolucji. Prawom ewolucji podlegają dogmaty, kościół, kult, pismo święte, wiara sama, jednym słowem wszystko, i to pod karą śmierci“¹⁾.

Miałem już zrzeczność wskazać na tę tezę Modernistów, lecz trzeba ją bliżej zbadać; nie wymyślili jej ci, których dzisiaj nazywają Moderni-

¹⁾ Encyklika *Pascendi*.

stami, lecz ją tylko odnowili. W połowie ubiegłego stulecia (1865) książd Ginouliae, Biskup w Grenoble, tak zaczynał swoje dzieło: „Między błędami rozpowszechnionymi w społeczeństwie współczesnem co do historii Chrystianizmu, najzłubniejszym jest ten, który zapatruje się na jego dogmatykę, jako na bardzo mętną, ciemną i nieustaloną na początku, i że tylko z biegiem czasu nabyła ona znaczenie wyraźne i stała formę stopniowo i dzięki wielkim wysiłkom. Taki pogląd na powstanie i na rozwój dogmatu chrześcijańskiego, sprowadza go na poziom poglądów ludzkich, co stanowi nietylko poniżenie, lecz zgoła zburzenie chrystianizmu, bo odejmując boski charakter wiary, odejmuje się jej należną powagę dla dusz chrześcijańskich, skazuje się ją na bezsilność¹⁾.

Słuszność tych uwag bije w oczy. Jeżeli dogmat chrześcijański nie jest nauką Chrystusa, jeżeli się ułożył stopniowo, i jeżeli, po przybraniu formy czasowej, podlega jeszcze prawom ewolucji, staje się przez to samo wyrazem opinii czysto ludzkiej. Któż może poznać dzieło Boskie w tem ciągłem przerabianiu doktryny, która nigdy nie może się ustalić?

Otóż Moderniści zapowiadają Chrystianizmowi, że jeżeli się nie przekształci, jeżeli się uprze głosić naukę niezgodną z postępem wiedzy współczesnej, to sam siebie na śmierć skazuje. Więc albo się zmienić, albo umrzeć. Tak przepowiada p. Loisy: „Wielkie dogmaty chrześcijańskie są to poematy nawpół metafizyczne, w których powierzchowny filozof dostrzeże tylko mitologję trochę oderwaną. Całą ich zasługą jest to, że przechowały ideał chrześcijański. Lecz jako orzeczenie naukowe religji, do czego mają pretensję, są naturalnie zacofane jak na obecne

czasy, bo wobec wiedzy współczesnej są poprostu dziełem nieuctwa. Cała teoria teologiczna o Odkupieniu, o czym Pan Jezus nie miał najmniejszego pojęcia, okazuje się sztuczną i fikcyjną; przestarzały symbol, którego zadaniem było wskazać nam prawdę, obecnie bardziej ją zaciemnia niż wyjaśnia. Jeżeli katolicyzm będzie się przekształcał w kierunku postępu naukowego i w kierunku obecnej cywilizacji, z pewnością ustrój katolicyzmu ze swoją hierarchią z woli bożej, ze swemi dogmatami nienaruszalnemi, ze swemi magicznymi sakramentami, poniesie wielki uszczerbek. Lecz niema innego wyjścia, trzeba się przekształcić żeby żyć, albo się kurczyć i stawać się sektą coraz bardziej zamkniętą, i umrzeć¹⁾.

Więc dla p. Loisy dogmaty są dziełem nieuctwa, w porównaniu z wiedzą obecną. O jakiej to wiedzy mówi p. Loisy? Która to wiedza wykazała, że tylko nieucy mogą wierzyć w dogmat o Trójcy? Może p. Loisy ma na względzie swoją własną wiedzę? Lecz jakby nie była ona wielką, nie jest przecie wszechwiedzą, nie jest wiedzą *simpliciter*, jak mówią ci ohydni Scholastycy. Obok wiedzy p. Loisy jest miejsce dla innej, jest wiedza umysłów tak bystrych jak jego, i której nie wolno nazywać nieuctwem za to tylko, że wierzy w dogmat o Trójcy i w dogmat Wcielenia. Czy zważył należycie p. Loisy swoje słowa, kiedy mówił, że dogmaty są dziełem nieuctwa? A więc wszyscy ci, którzy wierzyli i wierzą jeszcze są to nieucy? Więc sam tylko p. Loisy jest mężem wiedzy, uczonym! Wolno mi jednak zauważyć, że jest to uczony dziwnego autoramentu. Prawdziwy uczony nie poprzestałby na samem twierdzeniu, że dogmaty są dziełem nieuctwa, nieomieszkaby dowieść tego; p. Loisy zapomniał

¹⁾ Histoire du dogme catholique...

¹⁾ Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents. XXVI lettre.

o tem! Zapomniał dowieść, że teologowie, którym na imię św. Augustyn, św. Tomasz, Bossuet, życie swoje sterali na zgłębienie i na wyjaśnienie dzieła nieuctwa; zapomniał udowodnić, że dzieła nieuctwa, nie co innego, karmiły i podtrzymywały życie umysłowe ludzkości przez dwadzieścia wieków, zapomniał wreszcie, że prawdziwa wiedza nic nie twierdzi bez dowodów.

I z zadziwiającym pyszałkowstwem zapowiada, że jeżeli katolicyzm nie będzie się przekształcał w kierunku wiedzy i cywilizacji, straci wielką część swoich wyznawców; dając do zrozumienia, że katolikiem może być tylko nieuk lub dziki. Podobne błazeństwo rozbraja.

Nie mniej zdumiewającą alternatywę proponuje katolicyzmowi p. Loisy: przerobić się aby żyć, skurczyć się aby umrzeć. Otóż dla katolicyzmu przekształcić się było by to zniszczyć się własnymi rękami; bo było by to zamienić dzieło Boskie na instytucję ludzką, tak że w ostatecznym wyniku radę p. Loisy można sformułować w te słowa: odebrać sobie życie aby nie umrzeć.

Taki to jest, według modernistów, początek doktryny katolickiej i ewolucji, którą przebyła, nim doszła do stanu systemu wyraźnie określonego ¹⁾.

Pan Jezus głosił tylko zapowiedź Królestwa Bożego, i potrzebę oczyszczenia się wewnętrznego. Lecz pierwsi Chrześcianie zrozumieli potrzebę nadania ciała tej nauce, która nie była dosyć wyraźna, i ich egzaltacja religijna naukę Mistrza przyoblekała, „stopniowo w szaty“, które z biegiem czasu stały się przedmiotem wiary wyznawców. Nie trzeba sobie wyobrażać, że ten zbiór prawd, który stał się następnie doktryną podaną przez Sobory, sięga aż do nauki,

¹⁾ Streszczam bardzo wiernie IV Rozdział pierwszej części programu Modernistów.

którą głosił Jezus, ponieważ „krytyka współczesna stanowczo starała się wykazać faktycznie, na ile mniemanie, że dogmaty wiary sięgają pierwotnej nauki Jezusa i Jego bezpośrednich uczniów, jest dowolne i apriorystyczne. Codzień, zapomocą krytycznego badania dokumentów, możemy wykazać coraz lepiej, powolną, czasem nieuchwytną ewolucję, jaką przebyło doświadczenie psychologiczne chrystianizmu, aż zdobyło urozumowane formy dogmatyzmu. Zródłem tej ewolucji jest potrzeba wynalezienia formuł teologicznych, które mogły by karmić i kierować początkowe poczucie, wpojone przez Ewangelię, która nie jest czem innym, jedno oczekiwaniem lepszego panowania sprawiedliwości na ziemi i na niebie, solidarności dusz wobec dobra wspólnego, i zaufania Ojca ¹⁾.“

Więc to pierwsi Chrześcianie utworzyli prawdy wiary; Chrystus Pan nie miał nic z tem wspólnego, tak że Chrystianizm jest doktryną bezimienną, kto jest jej autorem nie wiemy. Na początku, znajdujemy tylko „formę religijną mglistą i niewyraźną, która rozwija się powoli w kierunku konkretnej formy myślenia... wieść Ewangeliczna nie mogłaby żyć i rozpostrzeniać się w swojej prostocie duchownej ²⁾“.

Łatwo zrozumieć myśl Modernistów.

Chrystus Pan wywołał wstrząśnienie religijne, które mocno poruszyło współczesnych, lecz nie dał żadnej nauki pozytywnej. Myśl jego była zanadto chwiejna, by mogła zkrystalizować się w jakieś twierdzenie wyraźne; umiał tylko poruszyć masy, lecz nie miał daru organizatora. Ewangelja zawiera bardzo mało nauki wyraźnej; są to raczej podniety niż doktryny. Lecz pierwsi Chrześcianie łatwo zrozumieli, że taki stan rzeczy

¹⁾ p. 93.

²⁾ p. 95.

nie mógł trwać długo, więc wymyślili cały zbiór formulek, które się stały doktryną Chrześcijańską.

Tak więc Moderniści przypisali pierwszym Chrześcianom ustanowienie doktryny chrześcijańskiej, więc w ostatecznym wyniku okazuje się, że wszyscy pracowali nad ustanowieniem Chrystjanizmu, za wyjątkiem Pana Jezusa, który żadnego udziału w tem nie brał.

Zawsze można przypuszczać w czytelniku pewną dozę lekkomyślności, lecz i w tem nie należy przesadzać. Żeby ocenić do jakiego stopnia Moderniści nadużywają łatwowierności czytelnika, dosyć spojrzeć jak wedle nich powstało pojęcie o Duchu Świętym. Wykładają to na 98 stronicy programu.

Na początku każdej religii dzieją się rzeczy nadzwyczajne. Umysły podniecone, wyobrażenia rozognione; w zapale gorliwości wyznawcy są w stanie podniecenia, które trudno opisać i następują objawy, niełatwo dające się wytlómaczyć przyczynami naturalnymi. Ludzie „karmieni czytaniem i wspomnieniami biblijnymi“, wiedzieli bardzo dobrze, że Stary Testament przypisywał „Duchowi Jahvy czyny przewyższające w ten lub inny sposób zdolności normalne człowieka“. Więc naturalnie przypisywali Duchowi Jahvy rzeczy nadzwyczajne, które stwierdzali w sobie i około siebie. Lecz to pojęcie Ducha nie było skutkiem szczególnego objawienia Chrystusa, było to po prostu wspomnienie biblijne.

Pogląd ten, aczkolwiek fantastyczny, błędnie wobec wniosków, jakie wyprowadzają z tego Moderniści. „A ponieważ“, powiadają, „chrzest wywiera skutek zdumiewający i tajemniczy—nawrócenie się *zformulowano* po raz pierwszy, w tym obrządku wtajemniczenia chrześcijańskiego, wezwanie Triady, wezwanie o którym św. Paweł nic jeszcze nie wiedział“.

Więc to nie Pan Jezus dał formułę Chrztu: „Chrzcijcie je w imię Ojca i Syna i Ducha Świę-

tego“. Nie, twórcą tej formuły jest *ktoś*. Zapewne ten sam *ktoś*, który utworzył dogmaty, ustanowił obrządek Chrztu.

Lecz św. Paweł najbardziej by się zadziwił! Wymysł Triady był mu nieznany! Nigdy nie słyszał żeby używano Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Chyba Moderniści nie czytali nigdy listów św. Pawła, kiedy twierdzą, że Apostoł narodów nic nie wiedział o wzywaniu Triady. Prawie w każdym liście wymienia św. Paweł trzy Osoby Trójcy Przenajświętszej Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Na każdym kroku wzywa Ducha Świętego: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych, przez Ducha Świętego, który nam jest dan“ (Rom. 5.5). Można zacytować mnóstwo ustępstw, świadczących o wierze Apostoła, a Moderniści śmiało twierdzić, że nie znał wezwania Triady! Jakże mógł by św. Paweł nie wzywać Trójcy przenajświętszej skoro dla niego był to jeden Bóg?

Na tych pierwotnych bardzo niejasnych pojęciach, powstała znamienita praca teologiczna¹⁾. Wynik zlania się pojęć hebrajskich o Messjaszu z pojęciami Greków o Logos wydał skutki przechodzące wszelkie spodziewanie. Grecy, „przyzwyczajeni do pojęcia o stosunkach tajemniczych bóstwa z bohaterami, ułatwili drogę dla pojęcia o stosunku *nadzwyczaj osobliwym*, o stosunku Ojca do Chrystusa, aż do utożsamienia natury“²⁾.

To właśnie cel, do którego zmierza cała praca Modernistów i wszystkie ich wysiłki nowatorskie; pozbawić Chrystusa Jego Bóstwa rzeczywistego i osobistego, a przyznać Mu jakieś Bóstwo pożyczone.

Grecy chętnie zaliczali do orszaku bogów

¹⁾ programme p. 85.

²⁾ ib. p. 100.

ludzi nadzwyczajnych, którzy zyskali uznanie wybitniejsze: ich bohaterowie stawali się ich bogami. Gdy zasłyszeli o Chrystusie, postać ta surowa a słodka, wywarła bardzo silne wrażenie na ich wyobraźnię wrażliwą i skłoną do zachwytu, i oni „przygotowali drogę dla myśli“, że Chrystusa możnaby łatwo utożsamić z Bogiem. Tak się rozpoczęło ubóstwienie Chrystusa; jest to pomysł grecki: „Krytyka wykazała różne etapy, które myśl ta (dogmatyka o Trójcy i Chrystologia) przechodziła, nim się ustaliła ostatecznie w świetny kanon Soboru Nicejskiego“ ¹⁾, i od soboru Nicejskiego, t. j. od roku 325 pomysł o Bóstwie Chrystusa zwyciężył ostatecznie: „W Nicei położono podstawy, na których wzniósł się z biegiem wieków, gmach myśli prawowiernej“ ²⁾. Godne uwagi, że według Modernistów, Sobór Nicejski nie uświęcił tradycji, która przez Apostołów sięgała aż do Chrystusa; nie, Sobór stwierdził tylko, że pomysł grecki ubóstwienia Logosa, sumienie Chrześcianańskie przyjęło w zupełności. Z godności bohatera, podniesiono Messjasza do godności Boga; świat zyskał jednym bałwanem więcej.

Streściwszy w kilku słowach orzeczenia wywołane herezjami Nestoriusza i Eutychesa, Moderniści wyprowadzają wniosek: „W taki to sposób, między dwiema opinjami krańcowymi, ułożył się dogmat katolicki, wyraz intelektualnej głębokiej potrzeby sumienia chrześcijańskiego, chcącego widzieć w swoim Chrystusie na raz i człowieka, który cierpiał za ludzkość i Boga, który dla niej wysłużył łaski“ ³⁾.

Więc dogmat jest wyrazem głębokiej potrzeby sumienia chrześcijańskiego, a ponieważ

sumienie chrześcijańskie chciało znaleźć Boga w Chrystusie, więc Go tam wpakowało. Więc Chrystus jest Bogiem z łaski człowieka.

To stanowi rdzeń systematu modernistycznego. Niżej powrócimy do tej kwestji, która przewodzi nad wszystkimi debatami między modernistami i chrześcianami, tutaj zrobię tylko kilka uwag.

Więc to pomysł grecki uczynił Messjasza Bogiem. Jednak pewien współczesny, mąż bardzo wybitny i bardzo zajmujący się sprawami religijnymi, święty Paweł Apostoł, przedstawia w zgola innem świetle stosunek Greków do Messjasza. Moderniści utrzymują, że Grecy byli tak zachwyceni postacią Messjasza, że nie wystarczało im uznać w Nim bohatera, uczynili z Niego Boga; lecz św. Paweł, który prawdopodobnie widział lepiej niż Moderniści, jak się Grecy zapatrywali na Messjasza, zapewnia że głoszenie nauki chrześcijańskiej uważali za szaleństwo: „Ponieważ i Żydowie cudów się domagają, Grekowie mądrości szukają. A my przepowiadamy Chrystusa ukrzyżowanego, Żydom wprawdzie zgorszeniem, a Grekom głupstwem“ ¹⁾. Jakżeby Grecy mogli powziąć myśl, zrobienia bogiem człowieka, o którym mówiono im ciągle, że był ukrzyżowany?

Nie było w nim nic, co by im mogło przypominać bohaterów, którymi zaludnili Olimp. Przepowiadanie Apostołów nie miało nic wspólnego z filozofią Platona, owszem Apostołowie jakby zawzięli się iść wbrew przekonaniom umysłu Greków. „Ale wybrał Bóg głupstwa świata, aby zawstydził mądre, a małe świata Bóg wybrał, aby zawstydzić mocne; i podłe świata i wzgardzone wybrał Bóg i te których nie masz, aby

¹⁾ ib. p. 97.

²⁾ ib. p. 101.

³⁾ p. 101.

¹⁾ I. Cor. I. 22—23.

zniszczył te, które są, aby żadne ciało przed oczyma Jego nie chlubiło¹⁾. „Nie przyszedłem przepowiadać wam Chrystusa mową według mądrości tego świata“, „Albowiem nie rozumiałem żebym miał co umieć między wami, jedno Jezusa Chrystusa i tego ukrzyżowanego“²⁾. Grecy więc mogli widzieć w Chrystusie tylko Ukrzyżowanego, bo Apostołowie uparli się mówić im tylko o Krzyżu, aby się należycie ujawniło, że nawrócenie świata jest dziełem Boga: „Aby wiara nasza nie była w mądrości ludzkiej, ale w mocy Bożej“³⁾.

Jeżeli Grecy, jak tego chcą Moderniści, przemienili Messjasza w Boga, to musieli bardzo tego żałować, skoro później, w osobie Arjusza, usiłowali odrzec Go z tego Bóstwa, które sami tak hojnie byli nadali. Każdy to wie, a sądzę że i Modernistom nie jest obcem, że Arjusz chciał postawić Logos Platona na miejsce Słowa Trójcy Chrześcijańskiej, w imię szkoły Aleksandryjskiej i filozofii Platona. Ponieważ Logos Platona nie był Bogiem, więc stanowiąc Logos w miejscu Słowa Trójcy Chrześcijańskiej, Słowo Wcielone, czyli Chrystus stawał się zwyczajnem stworzeniem.

Sobor Nicejski orzekając współistotność Słowa, wygłosił naukę tradycyjną. Któż więc, zdaniem Modernistów, wymyślił współistotność (consubstantialitas), tożsamość natury Ojca i Chrystusa? Jest że to rzeczywistość związana z samą naturą rzeczy? Czy Chrystus jest sam przez się Słowem, Synem Boga, Bogiem z Boga, Światłem ze Światła? Nie. Tylko przechodząc przez alenbik filozofii greckiej, nazwa Syna Bożego, Synonim Messjasza, została przekształcona na współ-

istotność. Sobor Nicejski nie spodziewał się, że potępiając naukę Ariusza, który chciał przekształcić Chrystusa w bałwana, pokrył swoją powagą tych, którzy uczynili to samo, lecz zręczniejsi od Arjusza, dopięli tego co się nie powiodło Arjuszowi.

Nie można spiętrzyć więcej trudności nierozwiązalnych; nie można bardziej zuchwale drwić z lekkomyślności czytelników, może nie należycie biegłych we wszystkich subtelnościach krytyki, lecz którzy nie mniej, zachowali zdrowy rozsądek i dosyć światła rozumu, aby ocenić należycie ich doktrynę, która niema innej zalety, okrom zuchwałości twierdzeń.

Ludzie, którzy ogółając Chrystianizm z tego co w nim jest Boskiego, nie będą dbali o stałość lub zmienność doktryny. Dla nich, nauka Chrystusa może podlegać wszystkim chwiejnościom i wszystkim zmianom opinii ludzkich, i wyda im się to rzeczą bardzo naturalną, bo chwiejność i zmienność jest prawem, któremu podlegają wszelkie sprawy ludzkie. „Ewolucję zaś nauki chrześcijańskiej mniemają udowodnić, wskazując na rozliczne metody, jakich używała apologetyka w różnych czasach; i w różnych okolicznościach“¹⁾, jak gdyby formy, jakimi posługuje się apologetyka, formy czysto zewnętrzne, mogły mieć wpływ lub zmieniać rdzeń samej doktryny chrześcijańskiej. Jakby np. kazania Lacordaire'a, tak bardzo różniące się od kazań Bossuet'a były dowodem zmienności doktryny. Żeby Moderniści byli pewni swego, musieliby wykazać w czym mianowicie, w jakich prawdach, nauka Kościoła podległa zmianie; czy kiedy i w czym, ewolucja doktryny ujawniła się. Lecz ponieważ nie mogą wskazać na podobne fakty, więc zadawalniają

¹⁾ I. Corint. I. 27.

²⁾ II Gor. 22.

³⁾ II Cor. 25.

¹⁾ Programme p. 103—106.

się bezpodstawnym twierdzeniem, na niczem nie opartem. Powierzchnowość i lekkomyślność twierdzeń Modernistów wykazuje się najbardziej w ich sądzie o perjodzie scholastycznym. Period ten odpowiada czasom, w których obawiają się, żeby wskrzeszenie Scholastyki nie przywróciło zarazem czasów Inocentego III! Sylogizm ma tyle potęgi! Kto wie, czy z chwilą w której zabrzmi w szkołach teologicznych terminologia średniowieczna, nie zachwieją się na swych tronach Mocarze, poważnie zagrożeni wszechpotęgą Papieską? Wiadomo przecie, że Kościół Rzymski zawsze o tem marzy. Scholastyka jest niezawodnym narzędziem wszechpanowania, więc trzeba ją do życia pobudzić, a Papiież stanie się arbitrem świata! Taka taktyka Kościoła jest tem bardziej zręczną i niebezpieczną, że nikt nie może podejrzewać celu, do którego Kościół dąży, bo scholastyka nie wygląda wcale tak drapieżną i nikt nie może domysleć się ku czemu zmierza.

Byłoby zbyt cennym zwalczać zdania ludzi tak powierzchownych i wygłaszających tak lekkomyślne twierdzenia. „Scholastyka jest właśnie wyrazem rozumowym samowiedzy chrześcijańskiej odżywiającej na nowo życiem umysłowym najgorszych czasów średnich wieków. To właśnie jest przyczyną, dla której Papiestwo trzyma się Scholastyki z uporczywością, godną lepszej sprawy, do tego stopnia, że ją kanonizowano na Soborze Trydenckim; Papiestwo czuło instynktowo, że Scholastyka, jest apologią najsilniejszą, aczkolwiek zamaskowaną, tego perjodu czasu, w którym rozkwitła w pełni powaga papieska, bezwrotnie utracona. A dzisiaj chciano by ją wznowić“ ¹⁾.

Scholastyka odpowiadała umysłowości średnich wieków, rzecz więc widoczna, że dzisiaj nie

można wrócić do niej, ponieważ nie jesteśmy w niczem podobni do ludzi z XIII wieku.

Lecz czy ma zagać tylko Scholastyka, jako specjalna metoda wykładu teologicznego? czy trzeba żeby ewolucja była bardziej radykalną i stosowała się do samej doktryny, którą Scholastyka wykladała? Czy chodzi o zmianę metody, czy doktryny? Dla Modernistów niema wątpliwości; trzeba się wyrzec doktryny, która odpowiadała wymaganiom średniowiecza, i przyjąć doktrynę nową, bardziej zgodną z wymaganiami prądów współczesnych. Jeżeli Kościół nie uczyni tego, to zginie. „Krytyka“ zdaniem Modernistów, „wykazuje w jaki sposób dogmatyka Katolicka powstała, skutkiem ciągłej potrzeby pogodzenia doświadczenia wiary z umysłowością czasu; ducha religijnego niezmiennego z objawami myśli zmiennymi“. Więc dogmat katolicki ma być zastosowaniem wiary do umysłowości współczesnej; więc ma się zmieniać stosownie do epoki, i kroczyć za każdą falą opinii. To, co Moderniści nazywają duchem religijnym niezmiennym, jest jakimś pocuciem religijnem niewyraźnym i mglistym, ponieważ sama myśl, której jest objawem, jest zmienną. Tak, że ostatecznie, nie bacząc na wyraz „niezmienny“, który nie wiadomo do czego przykleić, według teorii Modernistów, w nauce Katolickiej dostrzega się tylko ciągłe wachanie się doktryny.

W tem „program“ jest wyrazem pojęć p. Loisy. Jego zdaniem, „Pojęcia, które Kościół podaje za dogmaty objawione, nie są prawdami, któreby spadły z nieba, i które Kościół przechowuje, dzięki tradycji religijnej, w tej samej formie, w jakiej powstały. Historyk widzi w nich tłumaczenie faktów religijnych, zdobyte wielkimi wysiłkami myśli teologicznej“ ¹⁾. Ponieważ teolo-

¹⁾ Le programme p. 106.

¹⁾ L'Evangile et l'Eglise p. 202—203.

gowie są twórcami dogmatów, więc mogą dowolnie nagiąć je do wymagań czasu.

Zresztą, w przedmiocie tej wagi p. Loisy nie może się połapać z myślami, zawsze chwiejącymi się między dogmatem, zważanym w swojej istocie, w swoim rozwoju, a prawdą boską i pracą teologów.

Tak np. powiada, że dogmaty nie są prawdami, któreby spadły z nieba, co prawdopodobnie ma znaczyć, że nie są to prawdy, pochodzenia Boskiego; a kilka wierszy dalej znówu pisze: że dogmaty mogą być boskie co do pochodzenia i co do istoty, lecz są ludzkie co do budowy i układu. Pierwsza część tego powiedzenia zostaje w sprzeczności z tem co powiedziano wyżej, a druga część o budowie i układzie *ludzkim* dogmatów, nie daje się pogodzić z ich boskim pochodzeniem i istotą. Jakim sposobem człowiek mógł być budowniczym i organizatorem gmachu doktrynalnego, którego składniki są pochodzenia i istoty boskiej?

Może p. Loisy chce mówić o rozwoju dogmatu? W takim razie wyrażenia: budowa i układ, wybrane bardzo nietrafnie; teologia wymaga ścisłości największej w doborze terminów. Łatwo jednak da się stwierdzić, że i myśl autora nie jest mniej chwiejną niż dobrane przezeń terminy. Oto jak pisze: „Mówią pospolicie że Kościół katolicki nie przyznaje nawet istnienia tego rozwoju i że potępia samą myśl o tem. Może byłoby słuszniej powiedzieć, że Kościół nie uznaje tego i że nie posiada teorii urzędowej odnośnie do filozofii własnej swojej historii. To, czego poucza Wincenty de Lérins, teologowie współcześni (za wyjątkiem Kardynała Neuman'a) i Sobór Watykański, odnośnie do rozwoju dogmatu, stosuje się właściwie do fazy, ściśle rozumowej i teologicznej rozwoju, nie zaś do powstania i utworzenia się wierzenia; albo, przez określenie obstrukcyjne wyobraża całą pracę

o której samo określenie, nie może dać wyczerpującego pojęcia“¹⁾.

Kościół doskonale zeznaje filozofię własnej swojej historii i wszyscy teologowie ustanowili rdzenną różnicę między rozwojem a zmiennością. Dogmaty rozwinęły się, co znaczy, że gruntowniej je zbadano i dokładniej wyjaśniono z biegiem czasu; lecz prawdy objawione, których one są formą zewnętrzną, były zawsze przedmiotem wiary wyznawców. To na tyle prawdziwe, że ile razy Sobory orzekały dogmat zakwestjonowany przez heretyków, powoływały się zawsze na wierzenie dawne, przed wygłoszeniem orzeczenia. Orzeczenie tylko było nowe, doktryna zaś dawna, dogmat się rozwinął, lecz nie zaszła żadna zmiana w wierzeniu. Traktowałem tę kwestję winnem mojem dziele (*La defence de la foi*), obecnie czynię tylko wzmiankę o tem.

Czy p. Loisy tak pojmuje rozwój dogmatu? Wcale nie. Nietylko nie uznaje tego wyjaśnienia, rozwoju dogmatu, lecz zgola utrzymuje, że dogmaty utworzyli pierwsi chrześcijanie. „Dogmat Chrystologii,“ powiada, „był przedewszystkiem wyrazem pojęcia, jakie sobie wyrobiło o Jezusie, sumienie Chrześcijan“²⁾.

Tak więc sumienie Chrześcijan, wyobrazilo sobie, że Chrystus jest Bogiem, co nie znaczy, że był nim rzeczywiście, tylko sumienie Chrześcijan tak mniemało, i dogmat był tem, czem go uczyniło wierzenie pierwszych wyznawców. Wobec takiego poglądu, p. Loisy ma zupełnie słuszność gdy mówi, że dogmaty nie spadły z nieba, skoro były sfabrykowane na ziemi.

Teologia podchwyciła te dane pierwotne, i starała się nadać im stałość, której nie miały. Stąd zatarg między teologią, a historją.

1) l'Evangile et l'Eglise p. 205—206.

2) l'Evangile et l'Eglise p. 206.

Teologia utrzymuje, że dogmat ma być czemś niezmiennem, historia zaś wykazuje, że się zmieniał bez ceremonii. Należy jednak porozumieć się. P. Loisy mówi, że: „Zdrowa teologia winna dążyć do usunięcia sprzeczności między wiarą, która nadaje dogmatowi powagę bezsprzeczną, a krytyką, która upatruje zmienność i względność dogmatu, badając historję dogmatu i formuły dogmatycznej“¹⁾.

Ponieważ krytyka upatruje w historii zmienność dogmatów, dla czego p. Loisy nie przywiedzie choćby jednego przykładu, co by dało wielką moc jego twierdzeniu? Powinienby powiedzieć z dowodami wręku, rozumie się: „Taki to Sobór orzekł taki to dogmat, w taki sposób, a inny sobór orzekł coś wręcz przeciwnego“. Wtedy nie można byłoby nie uznać sprzeczności; teologia musiałaby uchylić czoła przed krytyką, a raczej krytyka, wykazałaby dosadnie teologii, że niema racji. Lecz zamiast udowodnić swoją tezę faktami, p. Loisy ucieka się do argumentu bardzo niespodziewanego. „Kościół“, powiada, codzień powtarza w Apostolskim składzie wiary; *zstąpił do piekieł, wstąpił na niebiosą*. Przez długie wieki wierzone temu w znaczeniu dosłownem. Liczne generacje następujące po sobie, wierzyły w piekło, miejsce pobytu potępionych, pod swemi nogami, i w niebo, miejsce pobytu wybranych, ponad swemi głowami. Obecnie nie tylko uczona teologia, lecz nawet kaznodzieja najbardziej popularyzujący, nie wspomina już o podobnem umiejscowieniu“²⁾.

Wyrażenia składu Apostolskiego *zstąpił do piekieł, wstąpił na niebiosą*, są wzięte z mowy potocznej, a uczona teologia, i kaznodzieja popularny powtarza je zawsze, chociaż rozumie ją

¹⁾ l'Evangile et l'Eglise p. 207.

²⁾ ib. p. 203—209.

bardzo dobrze, jak rozumiano dawniej, że nie wyrażają one ruchu człowieka, któryby opuszczał się do studni lub wznosił się na wieżę. Wiemy bardzo dobrze, że niebo nie jest „w górze“ a piekło „w dole“ co nie przeszkadza, że wznosimy oczy „w górę“ gdy mówimy o niebie. Czyż by p. Loisy chciał żebyśmy patrzyli pod nogi? Gdy Chrystus Pan opuścił uczniów, *„podniesion jest“* mówią dzieje Apostolskie, *„i obłok wziął Go od oczu ich“*. A podczas gdy uczniowie mieli wzrok utkwiony w niebo, ukazali się im dwaj mężowie w białych szatach i rzekli: *„Mężowie Galilejczy, czemu stoicie patrząc w niebo? Ten Jezus, który wzięt jest od was do nieba, tak przyjdzie jakoście Go widzieli idącego do nieba“*¹⁾. Słowa te wykazują dobitnie, że gdy Pan Jezus opuścił uczniów, nie schował się do dziury, lecz wznosił się do góry. Kościół chciał przechować w symbolu, wyrażenie użyte w Dziejach Apostolskich, i które, w sposób właściwy mowie ludzkiej, wykazują jak Pan Jezus zakończył swój pobyt na ziemi.

Tak samo co do wyrażenia „zstąpił do piekieł“. Wyrażenia tego użył Św. Paweł w liście do Efezów (Rozd. 4 w. 9) *„zstąpił do niższych części ziemi“*.

Więc Kościół zaczerpnął wyrażenia Symbolu z najlepszych źródeł. Całe wieki wierzone, że Chrystus wstąpił na niebiosą i zstąpił do piekieł; i dotąd wierzą, bo niema innego sposobu oddać myśl, którą chciano wyrazić. Lecz jeżeli dzisiaj mają inne pojęcia co do *umiejscowienia*, nie wynika stąd, że się zmieniło wierzenie, i że Kościół „zastosowywa Ewangelję do zawsze zmiennych warunków umysłu i życia ludzkiego“²⁾. Jaki stosunek może zachodzić między teorjami o prze-

¹⁾ Act. Ap. 1.9—11.

²⁾ l'Evangile et l'Eglise p. 210.

strzeni, o bytowaniu ciała w danym miejscu, o wierzeniu sformułowanem w wyrażeniach, które same tylko zdolne są oddać myśl, którą chciano wypowiedzieć? Skoro się przytacza taki przykład na dowód zmienności dogmatów, to wyraźnie dowodzi, że się nie mogło wynaleść argumentów poważnych. Z tego, że użyte wyrazy „wstał” i „zstał” mają dzisiaj inne znaczenie niż w czasie układania Składu Apostolskiego, wcale nie wynika, że dzisiaj nie wierzymy, już w fakty, które tamte słowa wyrażają

Moderniści mają dziwny sposób pogodzenia niezmienności z ciągłą ewolucją. Według nich, niezmiennym pozostaje duch religijny, duch Ewangelii. Co przeto rozumieją? Nie mówią tego, w każdym razie nie znaczy to Chrystianizm, bo powiadają, że duch Ewangelii jest niezmienny, a Chrystianizm się zmienia. Jeszcze lepiej, bo utrzymują, że im więcej się zmienia, tem bardziej ustala się duch Ewangelii, do tego stopnia że jeżeliby Chrystianizm nie zmieniał się, upadłaby zgoła religja. „Mogliśmy stwierdzić”, powiadają nowatorzy, „na ile ewolucja Chrystianizmu była samorzutną, a jednocześnie, jak w danych chwilach historycznych, była nieodzowną, dla podtrzymania religji Chrześcijańskiej. Bez ewolucji sama religja była by narażoną na wykoszlawienie, osłabienie, a może nawet na ostateczny zanik”¹⁾. Więc to dzięki ciągłym zmianom Chrystianizm przechował religję Chrześcijańską!

Trzeba być bardzo Modernistą żeby dostrzedz różnicę między Chrystianizmem, a religją Chrześcijańską i zrozumieć w jaki sposób zmiany w jednym, mogły uratować całość drugiej. Ci, których krytyka niezdolała jeszcze uleczyć z przesądów Scholastycznych, w tych dziwacznych po-

gładach dostrzegają tylko obrazę zdrowego sensu i zdrowej teologii, a tłumaczenie się Modernistów niezdola zmienić tego sądu, bo powiadają: „Wszystko się zmieniło w historii Chrystianizmu; myśli, hierarchja, kult; lecz wszystkie te zmiany były środkami opatrnościowymi do zachowania ducha Ewangelii i ten duch religijny, przechował się bez zmiany przez wszystkie wieki”¹⁾. Należy sądzić, że duch ten ma duszę rogatą, jeżeli przeżył wszystkie te zmiany. Więc jakto? Myśl się zmieniała, a duch został niezmiennym? Myśl na ile jest wyrażoną, a inaczej przecie nie możemy nic o niej wiedzieć, jest ujawnieniem ducha; więc nie może się przecie zmienić, jeżeli duch się nie zmienił i został zawsze tym samym w całym następstwie wieków. Myśl ta, powiadają, podlega tyłu zmianom, że nie sposób ją pochwycić i ustalić. Dzisiaj nawet sama nie wie jaką jest, i dotąd sama siebie nie może dokładnie określić: „Doświadczenie religijne dąży powoli do nowego samookreślenia”²⁾.

Ponieważ Moderniści nie mają jeszcze nowego określenia doświadczenia religijnego, to jest Religji, a ponieważ napewno nie uznają określenia dotychczasowego, więc nie wiedzą dotąd co to jest Religja? Można było tego się spodziewać.

Teza Modernistów, którąśmy zbadali, jest poprostu przeczeniem boskości Chrystianizmu. To właśnie przeczenie stanowi rdzeń ich systemu; przebija się ono we wszystkich kwestiach, które podnoszą.

Chrystianizm nie może być boskim, jeżeli nim nie był od samego powstania, t.j. od czasu kiedy Chrystus Pan głosił swoją naukę i kiedy powstało pierwsze grono wyznawców. Po Chrystusie nie mógł Chrystianizm stać się boskim,

¹⁾ Le programme p. 107.

¹⁾ Le programme p. 108.

²⁾ Le programme p. 109.

bo po Chrystusie zostali tylko ludzie, i jeżeli Chrystianizm zmienił się, jeżeli przestał być tem czem go Chrystus uczynił, przestał być dziełem boskiem.

Jest to argument, którym się posługiwali wszyscy apologety, w walce z nowotorami: „Tak—powiada Bossuet: św. Cyprjan i my za nim, a raczej za Apostołem Judą, wykazujemy here-tykom ten charakter, cechujący ich wszystkich, że się *oddzielają od kościoła*. Tak im wykaza-no, że *Kościół, który chcą ustanowić, jest Kościo-łem ludzkim, humanam conantur ecelesiam facere*, i niema nic wspólnego z instytucją i z obietni-cami Jezusa Chrystusa.

Co zaś do Kościoła prawdziwego, ten jest reprezentowanym przez św. Piotra¹⁾.

To jest charakter wspólny wszystkich no-watorów, uczynić Kościół ludzki. Otóż niema prawdziwego Kościoła, jedno Kościół boski, usta-nowiony przez Chrystusa, któremu dane są obiet-nice; co nas może obchodzić Kościół ludzki? Nie potrzebujemy go. Nasz Kościół, jest Kościół Chrystusowy, przedstawicielem którego jest święty Piotr, on ma słowo żywota wiecznego.

¹⁾ Premiere instruction pastorale sur les promesses de l'Eglise.

ROZDZIAŁ V.

Moderniści i dogmat.

Dyskusja założenia p. le Roy. Czy znają doktrynę scho-lastyczną ci filozofowie, których ona nie zadawalnia? Nie jedna metoda prowadzi do pewności. Jeszcze immanen-tyzm. P. le Roy gmatwa dogmat i tłómaczenia teologów. Na ile możemy znać Boga i mówić o Nim. Teoria p. le Roy rzywa jedność prawd dogmatycznych.

Na ile poznaliśmy dotąd doktrynę Moder-nistów, możemy przypuszczać, że nie mają oni o dogmatach katolickich takiego pojęcia, co inni ludzie; musieli wynaleźć dla własnego użytku, coś nowego. I rzeczywiście wynaleźli.

Dogmat jest to prawda objawiona od Boga i podana nam do wierzenia przez Kościół Kato-licki, który jest stróżem prawdy objawionej! To jest prawda orzeczona przez Kościół w formie dogmatycznej. Naturalnie formuła jest ujawnie-niem ścisłym prawdy, którą wyraża.

Co do dogmatu powstają dwie kwestie za-sadnicze: skąd się wziął dogmat? i jaką wartość ma formuła dogmatyczna?

Dla Modernistów rozwiązanie pierwszego pytania bardzo proste: Dogmaty, jak zresztą wszystko, co jest chrześcijańskie, mają początek ludzki.

„Niezdolacie nigdy — pisze p. Loisy do ks. Bricout — dowieść nauką autentyczną Jezusa, objawienia zasadniczych dogmatów Chrystianizmu tradycyjnego“¹⁾.

Jeżeli dogmaty nie sięgają aż do nauki Jezusa autentycznej, któż ich nauczał? Święty Paweł.

„Apostoł (Paweł), który oddał kościołowi wielką usługę, odłączając kościół od Judaizmu, który przedstawiał Królestwo Boże, jako fakt dokonany, w dziele odkupienia przez Chrystusa, który pojął Ewangelię, jako duch prawa, dał też podstawy dogmatów chrześcijańskich“²⁾.

Widzieliśmy już z jaką zawziętością Moderniści usuwają Chrystusa po za Chrystianizm. Ich zdaniem św. Paweł miał objawić dogmaty.

Kwestya pochodzenia dogmatów ściśle się wiąże z kwestją Bóstwa Chrystusa, zajmimy się więc ją wtedy, kiedy będziemy traktować tę ostatnią: tutaj rozpatrzmy tylko jaką wartość mają formuły dogmatyczne.

Kwestję tę traktował p. Le Roy w *La Quinzaine* (Nr. 2 z 16 kwietnia 1905 r.) i wyzwał bardzo gorącą polemikę. Można się było tego spodziewać. P. Le Roy podniósł jedną z najważniejszych i najgłośniejszych kwestji teologicznych, dotyczących bezpośrednio wiary; wygłosił kilka zdań bardzo wątpliwych, nic więc dziwnego, że praca jego była bardzo omawiana.

Autor zapowiada na wstępie, że nie znaleźć w jego pracy „ani doktryny pewnej, ani nawet, w żadnym punkcie, kategoriycznej tezy“; poprostu stawia pytanie: Tym, którzy się będą dziwili, że się zabiera do traktowania przedmiotu, co do którego niema „szczegółnej kompe-

tencji“, odpowiada, że każdy świecki człowiek „jest powołany do roli Apostoła w świecie niewierzących, między którymi żyje“ i „musi zawsze być gotów, według rady Apostoła, zadosyć uczynić tym, którzy go pytają o rację, dla której wierzy“. Rzecz więc naturalna powiada, „że chce być pouczonym“.

P. Le Roy nie jest teologiem, ale za to „jest na stanowisku, które mu pozwala należycie ocenić stan umysłu filozofów współczesnych, który im nie pozwala zrozumieć prawd Chrześcijańskich“. Otóż, powiada: „nie można wątpić, że odpowiedź klasyczna nie zadawalnia więcej, jest to fakt widoczny“.

Niech i tak będzie, jednak wolno zapytać czy ci filozofowie badali, zrozumieli, i zastanowili się nad odpowiedziami klasycznymi?

Byłem raz w Paryżu na zebraniu filozofów współczesnych, mówiłem o filozofie, którego przekładałem nad wszystkich, o św. Tomaszu z Akwinu. Dziś jeszcze pamiętam osłupienie, malujące się na wszystkich twarzach. Byłem pewny, że moi słuchacze znali św. Tomasza tylko z imienia, i że nigdy nie zajrzeli do żadnej z jego książek. Na tyle nie znali tego wielkiego filozofa, iż sądzili, że nie można nawet znaleźć jego dzieł. A jednak, ci ludzie byli bezsprzecznie godnymi przedstawicielami myśli współczesnej. Nie mogę więc pozbyć się pewnej dozy sceptycyzmu, gdy mi mówią, że odpowiedzi klasyczne nie zadawalniają umysłu współczesnego. Przyznaję, z p. Le Roy, że „ludzie dzisiejsi mają prawo nie trwać na punkcie widzenia ludzi z XIII wieku“ tylko zapytam czy ludzie dzisiejsi wiedzą, jaki był punkt widzenia ludzi z XIII wieku?

„Jednak dzisiaj — powiada — wstrętą jest sama myśl dogmatu, poprostu gorsząca“. Dlaczego?

¹⁾ Quelques lettres sur des questions actuelles et sur les événements récents p. 165.

²⁾ L'Evangile et l'Eglise p. 172.

P. Le Roy wynajduje aż cztery przyczyny tego wstrętu; rozpatrzmy je razem z p. Le Roy.

I. „Dogmat jest to sentencja, która sama uznaje się za nieudowodnioną i za nie mogącą być udowodnioną. (Mam na względzie udowodnienie wewnętrzne, dopisek p. Le Roy). Nawet ci, co ją uważają za prawdę, uznają że nie można nigdy pochwycić ścisłej podstawy jej prawdziwości. Otóż umysł współczesny, wierny zasadom Leibnitz'a, coraz wyraźniej dąży udowodniać nawet dawniejsze „aksjomaty“.

Żeby to było prawdą, że umysł współczesny jest tak bardzo wierny zasadom Leibnitz'a, to by się nie gorszył tak gwałtownie tajemnicą dogmatu, bo właśnie ten sam Leibnitz wyrzuca tym, którzy „mieszą razem filozofję i teologję, albo wiarę i rozum“, że nie rozróżniają między „wytłómaczyć, zrozumieć, dowieść a utrzymywać“. I dalej poucza (Leibnitz), że chociaż dogmaty przewyższają rozum, jednak „dają się wytłómaczyć na tyle, ile tego potrzeba, do wierzenia w nie“¹⁾.

Niema więc prawa myśl współczesna powoływać się na wielką i kompetentną powagę Leibnitz'a. Potężny ten umysł doskonale wiedział, że dogmaty mogą być wytłómaczone na tyle dokładnie, że wiara w nie nie będzie łatwo-wiernością.

Nie mogę też wyobrazić sobie, w jaki sposób można się zabrać do udowodnienia aksjomatu? Kiedy mówię, że dom jest większy od jednego z kamieni, wchodzącego w skład budowy domu (całość jest większą od części) i kiedy każą mi udowodnić prawdę tego powiedzenia; dosyć będzie odpowiedzieć: „Jeżeli pan wątpisz że całość jest większą od części, spróbuj

wypić wszystką wodę z Sekwany, nie będzie to panu trudniej niż wychylić jedną szklanke“.

Jeżeli, według tego co mówi p. Le Roy, myśl współczesna wymaga dowodzenia nawet aksjomatów, to łatwo wyobrazić jak bardzo się buntuje wobec sentencji nie podlegających udowodnieniu: „Musi ona (myśl współczesna) w sposób najbardziej bezwzględny, potępić samą myśl propozycji dogmatycznych jeżeli niechce sprzeniewierzyć się dążnościom, które zapewniły jej powodzenie na każdym polu“.

Pan Le Roy przemawia tak, jak gdyby sądził, że myśl współczesna nie natrafiła nigdy na najmniejszą przeszkodę; jak gdyby mniemał, że kroczy ona zawsze od światła do światła, i że najmniejszy obłoczek nie zaćmił nigdy potoku światła, które ją zalewa. Niestety, tak nie jest, a każdy wie, że myśl współczesna, tak dobrze jak ta stara myśl, którą nazywamy wiarą, bardzo często bywa pogrążoną w ciemnościach, których niezdolna rozsiać. A znowu p. Le Roy zdaje się przyznawać jedną tylko słuszną metodę dowodzenia, mianowicie taką, która wypływa z oczywistości bezpośrednio i wprost zaczerpniętą z samej sentencji: „Pierwszą zasadą metody jest bezwątpienia, od czasów Descarta, że można mieć za prawdę tylko to, co widocznie jest prawdą“. Nie, to nie jest pierwszą zasadą metody i nie bacząc na to co mówił Descartes, którego powaga nie jest znowu tak bardzo bezsporną, jest zasada wyższa, wyzwana tym praktycznym rozumem, który nazywamy zdrowym sensem, a który jest przewodnikiem pewniejszym od spekulacji *apriorystycznych*, które nie przyjmują w uwagę rzeczywistości rzeczy. Ta zasada wyższą jest to, że nie jedna jedyna metoda prowadzi do poznania prawdy i do pewności; że środki badań nie mogą być zawsze jedne dla wszystkich przedmiotów, które chcemy poznać; że pewność pośrednia może być taksamo

¹⁾ Discours sur la conformité de la foi avec la raison № 5.

bezwzględna i zupełna, jak pewność bezpośrednia; że umysł ludzki rządzi się prawami słusznieszymi niż te, które chcieliby mu narzucić niektórzy filozofowie, choć by to był Descartes. Bezwątpienia, za prawdę trzeba mieć tylko to, co jest prawdą, lecz są różne sposoby widzenia. Uznawać tylko jeden sposób poznania prawdy, znaczy tyle, co wymagać od astronoma żeby zaniechał teleskopu, a wziął się do retorty, pod pretekstem, że chemik cudów dokonywa za pomocą tego narzędzia. Zostawmy astronomowi teleskop, retortę chemikowi, stare dokumenty historykowi, ścisłą logikę filozofowi, prostą oczywistość naukom ścisłym i zostawmy w spokoju to co mówi Descartes.

Myśl współczesna miałaby raczej rozdzielać szaty z powodu dogmatu, który sam się uznaje za nie dowiedziony i za niemogący być dowiedzonym, gdyby był tylko *jeden rodzaj dowodów*, i gdyby po za tymi dowodami była tylko niepewność i ciemność. Lecz myśl współczesna winnaby dowieść, że posiadała monopol dowodzenia przekonywającego, i że po zatem co ona raczy uznać za argument poważny, zostaje tylko prawdopodobieństwo mniej lub więcej sporne. Pokąd myśl współczesna nie złoży tego dowodu, zgorszenie jej wobec dogmatu, będzie zgorszeniem faryzejskim.

II. P. Le Roy zwalcza następnie wartość przekonywającą dowodów pośrednich, które jego zdaniem, z sentencjami dogmatycznymi tworzą błędne koło, i w ostatecznym wyniku są poprostu „powołaniem się na transcendentalność powagi” na tyle, że „każdy dogmat staje się jakby ujarzmieniem i skrępowaniem praw myślenia, jakby groźbą tyranii umysłowej, jakby pętami i uszczupleniami narzuconymi z zewnątrz na wolność badań: wszystkim jednym słowem, co się sprzeciwia samemu życiu umysłowemu, jego potrzebom samodzielności i szczerości, jego plo-

dnej i zasadniczej istocie, co stanowi rdzeń immanencji.

Ciężkie te oskarżenia! Jeżeli są uzasadnione, to życie umysłowe wierzących wzięło w łeb. Dogmat staje się jak by czarną nocą, która spada na umysł i pokrywa go nieprzebytymi ciemnościami.

Rozpatrzmy z kolei, jedno po drugim te oskarżenia p. Le Roy.

Żeby dowody pośrednie przestały być kołem błędnem, zdaniem p. Le Roy „trzebaby dowieść *bezpośrednio*, że Bóg jest, że mówił, że to a to powiedział, że dzisiaj posiadamy jego naukę autentyczną... otóż wszystko to są właśnie kwestje tego rodzaju, co kwestje dogmatyczne”.

Tę ostatnią sentencję właśnie należałoby dowieść. Należałoby dowieść, że istnienie Boga jest kwestją dogmatyczną, na równi z tajemnicą Trójcy Przenajświętszej na przykład. Otóż każdy przyzna, że z punktu widzenia, jaki nas zajmuje, jest istotna i zasadnicza różnica między istnieniem Boga a dogmatem, przewyższającym rozum. Istnienie Boga jest prawdą, która daje się udowodnić. A nie tylko samo istnienie, lecz i przymioty Boga, stanowią świat dostępny rozumowi uzbrojonemu tylko swoją energią przyrodzoną. Z pomiędzy tych przymiotów, dobroć i mądrość wykazują, że ten Bóg, wszechmocny i nieskończenie doskonały, nie mógł zapomnieć o człowieku, stworzeniu rozumnym i nieśmiertelnym, rzuconem na planetę błądzącą w przestrzeni, i że nie opuści nigdy na niego swego wzroku, i że po przez światy, nie da mu nigdy posłyszeć oddźwięku swego głosu. Z drugiej strony, czyż człowiek nigdy nie poczuje potrzeby wznieść swój głos do Tego, którego Imię widzi jaśniejsze na Jego dziełach (Rom. 1.20).

Czyż Bóg, który dał człowiekowi rozum do poznania i serce do kochania, nie skłoni się nigdy do niego?

Są to wnioski z tej prawdy pierwotnej: „Bóg jest“. Bezwątpienia nie są to jej skutki konieczne, w tem znaczeniu, że Bóg winien był zadziernąć z człowiekiem obcowanie nadnaturalne, lecz wnioski te przygotowują umysł na przyjęcie bez *zgorszenia* objawienia, szczególnego obcowania Boga z człowiekiem.

Rozum, dowodząc istnienia Boga, i rozmyślając Jego przymioty nieskończone, oswaja się z myślą, o Jego wielkości najwyższej, i nie dziwi go, że Wszechmocny ma tajemnice, których on nie zdolen zrozumieć. Lecz te dowody i te racjonalne rozmyślanie, nie są kwestje tego samego rodzaju co kwestje właściwe dogmatyczne, wbrew mniemaniu p. Le Roy; a więc argument, na którym się opiera p. Le Roy, gdy przeczy wartości dowodów pośrednich, niema znaczenia.

Z przytoczonych wyżej ustępów okazuje się, że p. Le Roy na poparcie swojej tezy, powołuje się na zasadę immanencji. „Zrobiono z tego—powiada—coś potwornego, tymczasem niema nic prostszego i bardziej widocznego. Śmiało można powiedzieć, że istotnym wynikiem filozofji współczesnej jest właśnie należyte poznanie immanencji; ktoby nie chciał jej uznać, nie może być zaliczony do grona filozofów; kto nie zdoła jej zrozumieć, daje dowód, że nie posiada sensu filozoficznego“.

Wyrok bardzo srogi: jest to formalna ekskomunika. Więć prawdziwa filozofja powstała dopiero z chwilą odkrycia immanencji! Z powodu tego oświadczenia p. Le Roy można zrobić uwagę, że prawdziwą filozofję wynajdywano bardzo często. Descartes, Kant, Hegel, w swoim czasie byli, każdy z nich, jedynymi prawdziwymi filozofami; obecnie mają być prawdziwymi filozofami tylko immanentyści, którzy wprowadzili ściśle są spokrewnieni z Kantem. Cóż to jest immanentyzm? Dotąd widzieliśmy tylko niekto-

re jego zastosowania, lecz p. Le Roy dopiero wyłoży go nam *ex professo* ¹⁾:

„Oto na czem zależy ta zasada. Rzeczywistość nie powstaje z różnych części, złożonych razem; wszystko jest we wszystkim; w najmniejszym szczególe przyrody albo wiedzy, analiza wykrywa całą wiedzę i całą przyrodę; każdy nasz stan i każda nasza czynność zawiera całą naszą duszę i pełność naszych władz; jednym słowem, myśl nasza cała się mieści w każdym z naszych momentów i stopni“ ²⁾.

Co do mnie, najotwarciej przyznaję się, że muszę być zupełnie pozbawionym sensu filozoficznego, bo nic a nic nie rozumiem z tego co p. Le Roy głosi.

Co ma znaczyć: „rzeczywistość nie powstaje z różnych części, złożonych razem“?

O jakiej to rzeczywistości mowa? Czy się to stosuje do każdej rzeczywistości, to jest do wszystkiego co ma być rzeczywiste? W takim razie zdawało by się, że rzeczywistość powstaje owszem z części oddzielnych, bo rzeczywistość ognia nie jest rzeczywistością wody; rzeczywistość drzewa nie jest rzeczywistością kamienia; rzeczywistość duszy nie jest rzeczywistością ciała. Może to rzeczywistość subiektywna, t. j. myśl, namiętności, stan duszy? Wtedy można by po-

¹⁾ Ustęp p. Le Roy, który mamy analizować, p. Loisy cytuje jako powagę, w *Simplex Reflexions* p. 151.

²⁾ Ponieważ ustęp, jest tak mglisty, że nie można się domyśleć co chce autor powiedzieć, uważamy za stosowne przytoczyć autora w oryginale. Voici en quoi consiste ce principe. La réalité n'est pas faite de pièces distinctes juxtaposées; tout est intérieur à tout, dans le moindre détail de la nature ou de la science, l'analyse retrouve toute la science et toute la nature; chacun de nos états et de nos actes enveloppe notre âme entière et la totalité de ses puissances; la pensée, en un mot, s'implique elle-même tout entière à chacun de ses moments ou degrés“.

(Przypisek tłómacza).

wiedzieć, że nie powstała z różnych części, bo wszystko co jest w nas, jest proste, bo dusza nasza jest prosta. Lecz jeżeli to chciano powiedzieć, trzeba przyznać, że się wyrażono bardzo niedokładnie, ponieważ wyraz: rzeczywistość, może oznaczać te dwie rzeczy bardzo różne. Drugie zdanie: „wszystko jest we wszystkim, (tout est intérieur à tout) nie jest wyraźniejsze od poprzedniego, i trzeba się zapytać: „co to ma znaczyć“? Tłómaczenie, jakie się daje, nie bardzo wyjaśnia te aforyzmy, obok których formuły dogmatyczne stają się ogniskami jasności. Mówią nam, że „w najmniejszym szczególe przyrody, analiza wykrywa całą przyrodę“. Nie mogę zrozumieć jakim sposobem w szczególe przyrody, dajmy na to w kropli wody, analiza wykryje powszechność rzeczy.

A jednak, kiedy będzie mowa o dogmatach, Moderniści wymagać będą żeby były „doskonale zrozumiałe w samem orzeczeniu, żeby nie dawały powodu do żadnego nieporozumienia, i możliwości błędnego zrozumienia właściwego pojęcia“.

Dalej powiada p. Le Roy: „Ostatecznie nie przyznajemy zgola danych czysto zewnętrznych, podobnych do jakiejś surowej materji; takie dane pozostałyby materialem wcale niedostępnym naszemu myśleniu, byłoby to dla nas nicością, bo nie mamy sposobu wejść z nimi w stosunek“.

Śmiem sądzić, że p. Le Roy nie przypuszcza, że filozofowie anti-immanentysci utrzymują, że dane zewnętrzne przechodzą w nasze pojęcia w formie surowej materji; co znaczy, że kiedy wytwarzam pojęcie, dajmy sobie kamienia, ten kamień wchodzi we mnie takim, jakim jest na zewnątrz. Rzecz widoczna, że w tym stanie, będzie niedostępnym dla mego myślenia, to też nie w ten sposób staje się przedmiotem mego myślenia.

Tak więc podnosi się kwestja o początku pojęć, której nie mam zamiaru traktować tutaj.

Zwrócę tylko uwagę na to, że filozofja, która uznaje zasadę: *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*, uczy, że poznajemy przedmioty zewnętrzne przez obrazy, które wrażają się i uduchowniają się w nas i że skutkiem tej psychicznej działalności jest pojęcie przedmiotu. Pierwistki idei wszystkich naszych poznań dane nam są z zewnątrz; pierwiastek zaś wewnętrzny stanowi władza pracowania nad tem aby wyrobić pojęcie i stworzyć wiedzę. Czy nie jest to rola dostatecznie wielka, a posługiwanie się temi władzami czyż nie daje nam dosyć wzniosłego pojęcia o godności naszej natury?

Pojęcia p. Le Roy o tej podstawowej kwestji filozoficznej, zupełnie mgliste i niepewne. Nie można sobie zdać sprawy, czy należy sądzić, że mamy wrodzoną wiedzę, czy tylko zdolności. Kiedy mówi, że „nawet doświadczenie nie jest nabyciem rzeczy, która dotąd była nam zupełnie obcą, lecz raczej przejście ze stanu niewyraźnego do stanu wyraźnego (de l'implicite à l'explicite)“, można sądzić, że przyznaje wiedzę wrodzoną. Że posiadamy ją niewyraźnie (implicite), doświadczenie zaś czyni ją wyraźną, t. j. jaśniejszą i ściślejszą. Lecz w zdaniu następnym, p. Le Roy zdaje się uznawać za wrodzone tylko władzy: „żadna prawda nigdy w nas nie przenika inaczej, tylko jako wymaganie tego, co ją poprzedza, jako dopełnienie mniej lub bardziej niezbędne, jak przedmiot spożywczy, który, żeby się stać prawdziwym pokarmem, wymaga od tego co go przyjmuje, poprzedniego usposobienia i przygotowania odpowiedniego t. j. poczucia głodu i zdolności trawienia“. To poczucie głodu i ta zdolność trawienia są prawdopodobnie zdolności, które łąkną wiedzy i które są zdolne ją przetrawić.

Zresztą autor oświadcza, że nie ma zamiaru wchodzić w dalsze szczegóły i sądzi, że to co powiedział „wystarczy zapewne żeby dać przy-

najmniej przeczuć na ile to co nazwano zewnętrżnościowością (?) (*l'extrinsécisme*) duchem swym, sposobem bycia i metodą stoi w sprzeczności z myślą współczesną“.

Jeżeli tak, to biedna ta myśl współczesna! W jaki sposób zdoła wytłómaczyć swoją opozycję z *zewnętrżnościowością*. Winna dowieść, że niczego nie zawdzięcza wpływom zewnętrżnym; że ani sensacja ani doświadczenie nie mają żadnego wpływu na rozwój zdolności nabywania pojęć; że ma sama w sobie i z siebie samej, cały swój rozwój i całą wiedzę, że nie potrzebuje patrzeć na świat zewnętrżny żeby go widzieć, że wystarcza jej patrzeć w samą siebie, aby wiedzieć wszystko.

Mniejsza więc o to, że myśl współczesna stwierdza swoją opozycję względem zewnętrżnościowości, idzie o to, żeby dowiodła słuszności tej opozycji i usunęła trudności stąd powstałe.

III. Mimo dwóch przytoczonych zarzutów, p. Le Roy wyznaje, że przyjmuje naukę dogmatów, opartą na „prostym twierdzeniu powagi doktrynalnej, nie poddając jej ścisłej krytyce“. Lecz żeby te dogmaty mogły być przyjęte, trzeba przedewszystkiem, żeby samo ich wygłoszenie było zrozumiałe. „Otóż tak nie jest. Najprzód do wygłoszenia samej formuły dogmatu używa się sposobu, mówienia, właściwego pewnemu rodzajowi filozofji, sposobu, który nie zawsze daje się łatwo zrozumieć, i nieraz naraża na niebezpieczne dwuznaczności, a nawet wręcz sprzeczności. Nie podlega wątpliwości naprzykład, że doktryna Słowa, w swoim powstaniu i w swojej budowie, ściśle się wiąże z neo-platonizmem Aleksandryjskim; że teoria materji i formy sakramentów, albo teoria istoty i przypadłości w dogmacie o rzeczywistej obecności, ściśle się wiąże z pojęciami Arystotelesowemi i scholastycznymi. Otóż te filozofje bywają nieraz wątpliwymi co do zasad swoich, a mgliste

w wyrażeniach; zresztą oddawna je prześcignięto. Są przestarzałe, wobec filozofów i uczonych obecnych. Czyż dlatego żeby być Chrześciani-
nem należy koniecznie powrócić do tamtych filozofów? Byłoby to trudne zadanie, wobec którego wielu wierzących zawałałoby się“.

Pierwszy wielki błąd p. Le Roy zależy na tem, że pogmatwał dogmat, z tłómaczeniem teologów. Przypuśćmy dogmat Trójcy Przenajświętszej; wyznawca winien wierzyć, że Bóg jest Ojciec, Syn i Duch Święty. Teologowie starają się wytłómaczyć ten dogmat, a rzecz prosta, do tego posługują się filozofją, o której sądzą, że najwłaściwiej może ich do celu doprowadzić. Lecz między właściwym dogmatem i jego tłómaczeniem przez teologów, jest ta sama różnica, jaka zachodzi między prawdą objawioną, a więc boską, i systematem filozoficznym, który nie jest czem innym tylko syntezą prawd ludzkich.

Powiedzenie więc, że aby być Chrześcijaninem, należy wystudjować i zrozumieć filozoficzny wykład dogmatu, powiedzenie, że same dogmaty łączą się ściśle z wykładami, które o nich napisano; wykazuje, że głoszący je zabrał się do traktowania przedmiotu, z którym się nie poznał.

Żeby wierzyć, żeby być Chrześciani-
nem, niema potrzeby studjować filozofję Scholastyczną. Bossuet (*Première instruction pastorale sur les promesses de l'Eglise*) wykazuje bardzo dobitnie, różnicę pomiędzy wiarą a filozofją. „Oto cała nauka dla wiernych: *Wierzy się na podstawie tego co nam Kościół do wierzenia podaje; rozumie się na podstawie wyjaśnień podanych przez Doktorów kościoła*. Widzimy Chrześc. dzieci i wierzący w prostocie ducha, że dziecko to było grzesznikiem, ponieważ przez Chrześc. dostało odpuszczenia grzechów... Chrześc. udzielony w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, uczy nas czcić jednego Boga we trzech Osobach; Jezusa Chry-

stusa nazywamy Synem jednorodzonym; to wystarczy dla wiary. Skoro Arjanie chcieli zamieścić całą tę sprawę, należało, w celu całkowitego wyjaśnienia, wyluszczyć całą teologję Św. Jana, słowa samego Pana Jezusa o Jego wiecznem rodzeniu się, źródła jedności w pochodzeniu trzech Boskich Osób... Tak, że decyzja kościoła jest zawsze krótka i łatwa w wyrażeniu zasadniczem; *czego nie można powiedzieć o traktatach świętych Doktorów*“.

Niema potrzeby zaznajamiać się z teorjami Scholastycznymi o istocie i postaciach, żeby wierzyć w rzeczywistą obecność Pana Jezusa w Sakramencie Ołtarza; nie potrzeba badać filozofji Platona, żeby wierzyć, że Słowo wcielone jest Bogiem. Praktykowanie wiary nie wymaga tyle nauki, żąda natomiast pokory i prawości. Wiedza teologiczna umacnia wiarę. Badanie dogmatów jest źródłem nieprzebranem rozmyślań, przez które umysł ludzki co raz bardziej przenika się prawdą i pięknnością tajemnic Boskich. Lecz ponad teologją stoi żywa, a gorąca wiara, która pozwala, ludziom pokornego serca, sięgnąć do wyżyn niedostępnych najwyższej wiedzy. Tacy maluczcy nie są ani platonistami, ani Scholastykami, są poprostu wierzącymi, co wystarcza dla nich i dla Boga.

P. Le Roy nie tylko zarzuca formułom dogmatycznym, że są przesiąknięte filozofią, lecz nadto, że zawierają metafory z życia powszedniego, na przykład, kiedy mówią o Ojcostwie i Synowstwie Boskiem. Takie metafory nie dają się ściśle wyjaśnić rozumowo, skutkiem czego nie można ustalić teoretycznej ich wartości; są to obrazy nie dające się zamienić na pojęcia; wzięść je w znaczeniu dosłownem, było by czystym antropomorfizmem, a jednocześnie, nie można im przypisać głębokiego znaczenia; trzeba też je traktować bardzo ostrożnie i nie wyciągać wszy-

stkich wniosków, jeżeli się nie chce dojść do wyników bardzo śmiesznych i dziwacznych“.

Śmiem zwrócić uwagę p. Le Roy, że wyrażenia: Ojcowstwo i Synowstwo, (Paternité i filiation) nie są wcale metaforami; wyrażają one rzeczywistość. W Trójcy Przenajświętszej Ojciec jest rzeczywiście Ojcem, Syn jest rzeczywiście Synem, a teologia daje ściśle tłumaczenie tych wyrazów, których nas nauczył sam Pan Jezus. Traktowałem tę kwestję w X Rozdziale mojej książki *Le défense de la Foi*, tutaj zaznaczę tylko, że bardzo mnie dziwi, iż P. Le Roy sądzi, że ci, którzy biorą w znaczeniu dosłownem, tajemnicę wiecznej generacji Słowa Bożego, mogą wpaść w błąd antropomorfizmu. Na ile rozum ludzki pozwala, możemy iść aż do ostatniego logicznego wyniku Ojcowstwa i Synowstwa boskiego, i nie natrafimy na żadne dziwolagi.

Kiedy P. Le Roy mówi, że „pierwsza trudność jaką spotyka dziś wielu ludzi wobec dogmatu, jest to, że w dogmacie nie mogą znaleźć niczego, mogącego być przedmiotem myślenia“. (ne parviennent à leur découvrir un sens, pensable); nie można się powstrzymać od pytania, czy ci ludzie wiedzą co to jest dogmat?

IV. Czwarty zarzut, jaki P. Le Roy robi dogmatom, jest to, że „ani z treści, ani ze swej natury logicznej, nie należą do tego rodzaju poznania, do jakiego należą wszystkie inne propozycje... Skąd wynika, że jeżeli się je uzna, następuje nieuniknione zerwanie jedności w umyśle, przerażająca konieczność życia dwuistego (En partie double)“. Jakby dogmaty gwałtownie uderzały w nasze przyzwyczajenia umysłowe, i przyjmujący je musi zapoznać zasadnicze prawo myślenia; wygląda to, jakby dogmaty były jakimś ciałem obcym, które, gdy wpadnie w jakiś subtelny mechanizm, wykrzywia go; psują delikatny a zawikłany układ na-

szezu umysłu. „Jako niezienne (dogmaty) są obce wszelkiemu postępowi, transcendentalne—nie mają nic wspólnego z życiem umysłowym. Nie rzucają nowego światła na żaden z problemów, które porusza wiedza lub filozofja. Najmniejszy zarzut, jaki można im zrobić jest to, że są bezpożyteczne i bezpłodne“.

Żeby wszystko to było prawdą, niepozostawało by nic innego do czynienia, tylko jak najprędzej pozbyć się tego balastu niepotrzebnego, który hamuje energją umysłową. Zobaczmy czy należy nam tak postąpić, jeżeli dbamy o uratowanie naszej godności.

P. Le Roy zarzuca dogmatom, że są niezienne. Taksamo mógłby je oskarżyć o to że są prawdą Boską. Dogmaty są niezienne dla tego, że jeżeli Bóg co mówi, to powiedział raz na zawsze. Zrobiłem już uwagę poprzednio, że niezienność nie wyklucza postępu, który jest doskonalszym zrozumieniem prawdy dogmatycznej.

Powiedzenie, że postęp jest istotą myślenia, jest zgoła niesłuszne. Postęp jest rozwojem myśli, jest nabyciem nowych poznań: lecz nie jest istotą myśli, jak rośnięcie dziecka, nie jest istotą natury ludzkiej.

Jakim sposobem p. Le Roy mógł powiedzieć, że dogmaty nie mają żadnego stosunku z życiem umysłowym, i że nie rzucają żadnego światła na problemy, zajmujące filozofję? Jaki! Kiedy teolog zgłębia prawdę objawioną, kiedy za pomocą wiary, usiłuje przeniknąć po za granice dostępne rozumowi, i kiedy posługuje się tym samym rozumem, żeby sobie zdać sprawę ze swego wierzenia,—jego studia nie mają żadnego związku z życiem? Jaki! Wobec wszystkich błędów, w jakie wpadli filozofowie, którzy bez pomocy dogmatów, albo wbrew prawdom dogmatycznym, chcieli rozwiązać zasadniczy problem istnienia i natury Boga, można powiedzieć,

że dogmaty nie rzucają żadnego światła na problemy filozofji! i że najmniejszy zarzut, jaki można im uczynić, jest, że są niepożyteczne i niepłodne!

Człowiek myślący zdumiewa się tą lekko-myślnością, z jaką się wypowiada tak bezpodstawne twierdzenia, które wykazują bardzo powierzchowne zaznajomienie się z przedmiotem, tak wielkiej wagi. p. Le Roy powiada, że na te zarzuty dotąd odpowiedziano tylko „subtelnościami bez żadnej wartości, albo sztuczkami retorycznymi“; postarajmy się wykazać, że obrońcy dogmatów mają lepsze argumenty.

P. Le Roy nie utrzymuje, że przeciwieństwo dogmatu z myślą współczesną leży w samej naturze dogmatu, lecz mniema że konflikt wynika ze sposobu, w jaki się dogmat wygłasza, i zapytuje „czy nie należałoby zmienić ten sposób“?

Może autor proponuje Kościołowi zmienić formuły dogmatyczne? może proponuje przyjąć nowsze i lepsze? Byłoby to nie tuzinkową zarozumiałością:

„Kiedy się bada, twierdzi, pojęcie dogmatu, zawierające cztery zarzuty wyżej wymienione, okazuje się, rzecz zadziwiająca, że to pojęcie jest wspólne większości katolików i ich przeciwników. *Jest to pojęcie ściśle intelektualne.* Pojęcie to kładzie na pierwszym miejscu sens intelektualny dogmatu, sądząc, że ten sens właśnie *stanowi* dogmat; sens zaś praktyczny i moralny dogmatu usuwa na drugi plan, jako wynik i skutek pierwszego... Sądzę, że tu jest węzeł nieporozumienia“.

Panu Le Roy niepodoba się, że dogmat *jest pojęciem ściśle intelektualnem*. Trudno jednak żeby inaczej było. Dogmat jest prawdą objawioną, która się ściąga do rozumu, aby go oświecić i do woli, aby ją kierować. By wola dała się kierować, trzeba ją pierwszej oświecić, ponieważ światło kieruje wolą; do tego żeby wola słuchała, trzeba żeby *znała* prawo. Powiedzenie:

nil volitum nisi praecognitum jest powszechnem. Daje się zastosować tak dobrze w porządku nadprzyrodzonym jak w psychologii. Nie dążymy do celu, jeżeli go nie znamy; to też jeżeli czcimy Chrystusa Pana, to dla tego, że *wiemy* że On jest Bogiem. Ostatecznie rozum jest światłem naszego życia; on oświeca drogę; on widzi zasadę, którą wola zastosowuje w praktyce. Ponieważ porządek nadprzyrodzony jest zastosowany do porządku natury, nie więc dziwnego, że prawdy wiary stosują się najprzód do rozumu.

P. Le Roy sądzi, że stąd cała bieda: „Z konieczności wypada odmówić słuszności wszelkiemu dogmatowi, skoro się mu przyznaje znaczenie twierdzenia teoretycznego, a jednocześnie przypisują się cechy przeciwne tym, jakie są właściwe twierdzeniom teoretycznym. Rzecz zadziwiająca, że dotąd apologetci nie spostrzegli się, że ich pojęcie dogmatu obala zawczasu tezę, którą chcieli dowieść“.

Jeżeli apologetci dotąd trwają w swoim rozumowaniu pojęciu dogmatu, to dlatego, oprócz racji filozoficznych, którem wskazał, że największy pomiędzy wszystkimi apologetami, Święty Paweł, pouczył ich, że wiara, której dogmat jest sformułowanym wyrazem, że wiara, powiadam, zwraca się najprzód do rozumu: „Teraz widzimy przez zwierciadło, przez podobieństwo: lecz w on czas twarzą w twarz“¹⁾. Te dwa widzenia, o których mówi Apostoł, są według S. Tomasza, wiara najprzód, a następnie światło chwały, które postępuje za wiarą. Otóż widzenie jest w rozumie, ergo et fides, wnioskuje Święty Doktor.

P. Le Roy utrzymuje, że kwestja dogmatu zazwyczaj bywa źle postawiona „w książkach i nauczaniu zwyczajnem“, lecz nie wypowiada się czy znajduje tę wadę „w pismach wielkich

teologów i w wyższem nauczaniu“. Jeżeli przez źle postawienie kwestji p. Le Roy rozumie, jak to się wydaje, intelektualne pojęcie dogmatu, może się przekonać z powyższych dwóch cytat, że dwaj najwięksi teologowie tak samo ją stawiają.

Po tym wstępie, p. Le Roy zabiera się do sedna przedmiotu, lecz przedtem czyni zastrzeżenie, które pominąć milczeniem było by niesłusznem: „Czy błędę tak mówiąc? Jestem gotów przyznać to, skoro mi wykażą, że zdaniem Kościoła nie jest to droga prawdy“¹⁾.

Do zwalczania, argumentami dosadnemi, pojęcia intelektualnego dogmatu p. Le Roy posługuje się przykładami: „Bóg jest osobisty“ oto dogmat... Pomijam trudności, jakie wywołuje wyraz „Bóg“ lecz rozważmy wyraz „osobisty“. „Jak go rozumieć“?

Nim odpowiem na to pytanie, uważam za stosowne przypomnieć zasady, które rządzą wszelką dyskusją tego rodzaju.

Wogóle możemy mówić o Bogu tylko na tyle, na ile Go znamy. Otóż w tem życiu poznajemy Boga, tylko z Jego stworzeń, tylko posługując się stworzeniami, aby się wznieść do Niego; znamy Boga na tyle, na ile stworzenie dało nam Go poznać. To jest doktryna S. Tomasza, i uznaję ją za prawdziwą. Stworzenia pouczają, że Bóg jest ich początkiem, że Bóg posiada w stopniu nieskończonym doskonałości, które znajdujemy w stworzeniach, i że skutkiem tego, od pojęcia Boga trzeba usunąć wszystko to, co by mogło naprowadzić na myśl jakiegś niedoskonałości, albo jakiegoś ograniczenia.

Rozumie się, że takie poznanie nie jest wyczerpującem, nie odkrywa natury wewnętrznej istoty Boga. Wystarcza jednak, żebyśmy mo-

¹⁾ 1 Corint. 13. 12.

¹⁾ P. Le Roy szlachetnie dotrzymał słowa: dał wzniosły przykład dzielnej i prostej wiary.

gli zrozumieć na ile Bóg jest ponad nasz umysł że Jego doskonałość nieskończona jest słusznym przedmiotem naszej adoracji. Lecz czy Bóg jest na tyle wyższy po nad wszelkie nasze pojęcie, że nie możemy mieć żadnej o Nim idei? Nie, mamy niejaki pojęcie i niejaki poznanie, mianowicie te, któreśmy powzięli przez stworzenia. Więc możemy o Nim mówić, na ile Go znamy, a ponieważ nasze poznanie Boga niedoskonałe, więc i słowa, które użyjemy, będą niedoskonałe, ponieważ żaden wyraz ludzki, nie może oddać całości pojęcia Boga. Lecz niedoskonałość nie oznacza przecie zupełnej niemocy. Z tego, że żaden wyraz nie będzie wyczerpującym, nie należy wnosić, że wszystko, cokolwiek powiemy, będzie niepożyteczne i błędne. Jeżeli tak było, to byśmy nie powinni nigdy mówić o Bogu, bo byśmy mówili tylko, żeby nic nie powiedzieć. Lecz żebyśmy zawsze milczeli, żeby z ust naszych nigdy nie wyszło imię Boga, zapomnieli byśmy o Bogu, i nie myślelibyśmy czcić Tego, którego nie możemy nawet imienia wymówić.

Bezwątpienia, Bóg jest niewypowiedziany; „i mieszka w światłości nieprzystępnej” ¹⁾. Nigdy nie możemy mieć o Nim pojęcia dosyć wzniosłego, bo jest nieskończenie wyższym nad wszelkie najwznioślejsze pojęcie rozumu najbystrzejszego; lecz nie bacząc na nieskończoną Jego Wielkość, możemy zawsze mieć niejaki pojęcie o Nim i wyrazić je słowami. Na słowach tych odbija się niedoskonałość pojęcia, lecz nie będą to słowa błędne, skoro się im nie przypisze znaczenia wyczerpującego. Kiedy mówię: „Bóg jest dobry” wyrażenie moje jest prawdą, bo Bóg posiada przymiot który słowo „dobry”, wyraża. Będzie zaś błędne, jeżelibym przypisywał Bogu dobroć podobną dobroci ludzkiej, bo dobroć Boga nieskończenie przewyższa wszelką dobroć

¹⁾ I Timot. 6. 16.

stworzoną. Ażeby wypowiedzenie myśli o Bogu było prawdziwe, trzeba żeby wyrażało przymiot najwznioślejszy. nieskończony, taki, że żadne stworzenie nie może go posiadać w równym stopniu. Twierdzi się rzeczywistość przymiotu, i usuwa się ramki, które u stworzeń ograniczają przymiot odpowiedni.

Dla usunięcia trudności, podjętych przez p. Le Roy, trzeba było koniecznie uprzytomnić te zasady. Dobrze też przypomnieć dosadną uwagę Leibnitz’a: „Prawda może być niezrozumiałą, lecz nigdy nie jest nią na tyle, żeby można było powiedzieć, że niemożna zgoda jej zrozumieć” ¹⁾.

Wszystkie prawdy Boskie są niezrozumiałe w tem znaczeniu, że nie możemy uchwycić rzeczywistości zupełnej; lecz nie są niezrozumiałe na tyle, żeby były, jak powiada Leibnitz, „słowami pozbawionemi wszelkiego znaczenia” ²⁾. Kiedy mówimy: „Bóg jest dobry, Bóg jest sprawieliwy, Bóg jest wszechmocny” rozumiemy doskonale jakie pojęcia odpowiadają tym słowom.

Zbadajmy teraz tezę p. Le Roy. Zapytuje jak należy rozumieć dogmat: „Bóg jest osobisty“?

P. Le Roy nie zdał sobie sprawy z tego, jakie znaczenie przypisują Teologowie wyrazowi „osoba”; bo żeby się zastanowił, nie mógłby uczynić zarzutu niebezpieczeństwa antropomorfizmu. Nie można brać tutaj tego słowa „osoba” w takim znaczeniu, jakie ono ma np. w powiedzeniu: „oto jakaś osoba idzie ulicą”.

W teologii wyraz „osoba”, ma wcale inne znaczenie niż w mowie potocznej. W teologii słowo „osoba” wyraża najwznioślejszy sposób bytowania substancji rozumnej, indywidualnej i substancji samej w sobie. Tak należy to ro-

¹⁾ Discours sur la confirmité de la foi avec la raison № 76.

²⁾ Ibid.

zumić, gdy się mówi, że Bóg jest we trzech *Osobach*. Trzeba było jakiegoś słowa żeby wyrazić pojęcie najdoskonalszego sposobu bytowania; jako jedynego stosującego się do Boga, wybrano słowo „osoba“, lecz kto je powtarza w znaczeniu teologicznym, wiedzieć winien w jakim sensie teologowie je używają. Zdaniem p. Le Roy, dla uniknięcia amfibologii, należałoby użyć wyrazu „któryby stosował się wyłącznie do Boga, i którego by nie używano w żadnym innym wypadku“. Wyraz taki nie dałby się w żaden sposób określić. Wymyślić jakieś sklejenie kilku sylab, pozbawionych wszelkiego znaczenia pożytecznego; dajmy na to lit. A. Więc: „Bóg jest osobisty“ będzie: „Bóg jest A.“; co za pomysł!

„Kto chce rozumowo tłumaczyć dogmat, staje wobec dylematu, nie dającego się usunąć“. Albo się określi wyraz „osobisty“ i wpada się fatalnie w antropomorfizm; albo się wyrazu tego nie określi, i wpada się fatalnie w agnostycyzm“.

I p. Le Roy dodaje: „To samo należy powiedzieć o wyrażeniach: „Bóg ma samowiedzę, Bóg kocha, chce, myśli i t. d.“.

Więc autor jest zdania, że należy wynaleść oddzielny język, wyłącznie używany, gdy się mówi o Bogu. Wszelkie wyrażenie, dające się zastawiać do Boga i do stworzenia, autor podejrzewa o antropomorfizm.

Żeby to było prawdą „to niemożna byłoby powiedzieć nawet: „Bóg istnieje“, ponieważ człowiek także istnieje. Aby nie wpasć w antropomorfizm, należało by mówić: „Bóg nie istnieje“?.

Miedzy dwiema ostatecznościami, które widzi autor, prawda leży, jak zwykle, pośrodku. Wyrażenia, jakich używają teologowie i filozofowie katoliccy, gdy mówią o Bogu, są ściśle, bo są brane w znaczeniu nieograniczonym, nie zaś ograniczonym, jak to ma miejsce, gdy się mówi o stworzeniu. „Bóg jest“ nie znaczy, że

Bóg istnieje taksamo jak człowiek. W myśli tych, którzy używają rozmyślnie to wyrażenie, znaczy ono, że Bóg istnieje sam przez się, że istnieje nieskończenie wiecznie i t. d. Skoro się wie to, nie można powiedzieć, że dogmat „Bóg jest osobisty“ może być zrozumiany w znaczeniu antropomorficznym.

Bezwątpienia, wyrażenie to nie wyjaśnia bezpośrednio właściwej natury Boga, w tem życiu zostaje zawsze coś, co zostanie nam nieznanne, skoro mowa o Bogu; lecz zawsze wiemy dosyć na tyle, że wyrażenie to nie jest, jak chce tego autor, „zbiorem jakichkolwiek sylab, pozbawionych wszelkiego znaczenia pozytywnego“.

P. Le Roy wybrał jeszcze dwa przykłady, które podnoszą bardzo ważne kwestje: Zmartwychwstanie Chrystusa Pana i dogmat obecności realnej w Sakramencie Ołtarza. Stara się dowieść, że te dwa dogmaty nie odpowiadają żadnemu pojęciu. „Jezus zmartwychwstał“, powiada, „nie podlegał już zwyczajnym prawom fizycznym i fizjologicznym: ciało jego chwalebne nie było spostrzegalne w tych samych warunkach co dawniej i t. d. Cóż to ma znaczyć? Więc pojęcie „życie“ nie ma tej samej treści, zależnie od tego czy je stosujemy do czasu przed, lub po ukrzyżowaniu. W takim razie, co ono ma oznaczać w zastosowaniu do tego ostatniego periodu czasu? Nic, co by można było wyrazić. Jest to prosta metafora, niedająca się przekształcić w jakąś ideję ścisłą“.

P. Le Roy pogmatwał znowu dwie rzeczy zupełnie różne, skutkiem czego wygłosił zdanie bardzo niefortunne.

Pomięszał rzeczywistość faktu z jego wytłumaczeniem.

Żeby nadać różnicy między temi dwiema rzeczami wybitność prawie namacalną, użyję przykładu.

Pracuję przy moim stoliku, noc nadchodzi,

już nic nie widzę; pokręcam łącznik elektryczny, zjawia się światło i pracuję dalej.

Czy mogę zaprzeczyć rzeczywistej obecności światła? Nie, bo to fakt oczywisty. Przed chwilą byłem pogrążony w ciemności, obecnie widzę; wątpić nie można.

Lecz jeżeli chcę wytłómaczyć fakt, powstaje, dla mnie przynajmniej, trudność nieprzeparta.

Co to jest elektryczność? Kto jej daje własność wydawania światła? Co to jest światło? W jaki sposób działanie światła na moje oko sprawuje widzenie i t. d.? Oto różnica jaka istnieje między stwierdzeniem faktu a jego wytłómaczeniem. Otóż, ponieważ nie mogę wytłómaczyć faktu widzenia, to jeszcze nie wypada stąd, że się znajduję wobec czegoś, czego nie można wyrazić. Światło, które zalało mój stół, nie „jest prostą metaforą, nie dającą się przekształcić w jakąś ścisłą ideę“. Wcale nie. Tak samo rzecz się ma ze Zmartwychwstaniem Chrystusa Pana. Pan Jezus powrócił do życia, oto fakt. Jak wrócił do życia? jakie są warunki tego życia nowego i jaka jego natura? Oto wytłómaczenie faktu. Jeżeli przyczyny faktu są mi nieznanne, czy mam prawo zaprzeczać rzeczywistości faktu? Zgoła nie, taksamo jak nie miałem prawa przeczyć oświeceniu mego gabinetu, chociaż przyczyny nie znam.

Wykazuje to, jak głęboko błądzi p. Le Roy, gmatwając w Zmartwychwstaniu Chrystusa stwierdzenie faktu z jego wytłómaczeniem.

Badając ściślej tezę p. Le Roy, łatwo się dojdzie do wniosków wprost dziwnych.

Bezwątpienia, życie Chrystusa Zmartwychwstałego, jest tajemnicze; lecz czy życie każdego człowieka daje się znowu tak łatwo wytłómaczyć? Natura duszy, pierwiastek życia, połączenie duszy z ciałem, warunki trwania życia, i t. d. czyż nie są problematami bardzo mało

dostępny dla większości ludzi? Czyż ta większość jest niezdolną wytworzyć sobie żadnego pojęcia o życiu, mimo to że nie zna samego mechanizmu? Czyż tylko filozofowie i uczeni mogą być pewni że żyją?

Uwagi, któreśmy poczynili nad Zmartwychwstaniem, dają się zastosować i do drugiego przykładu, który autor wybrał. „Obecność o której mowa“, powiada p. Le Roy, „jest to obecność tajemnicza, niewypowiedziana, osobliwa, bez żadnej analogji z tem co rozumiemy zazwyczaj pod tem słowem“. Doskonale, chociaż można zakwestjonować „bez analogji“, lecz mniejśza o to. A kiedy p. Le Roy dodaje: „Więc pytam jaka tam jest myśl dla nas?“ Odpowiadam mu, że dla nas jest ta myśl, że Chrystus jest rzeczywiście i prawdziwie tam, gdzie dogmat mi mówi, że On jest. Wiem bardzo dobrze co to znaczy, mieć kogoś obecnym obok siebie; więc obecność Chrystusa odpowiada myśli pozytywnej. Skoro chcę wytłómaczyć obecność, spotykam tajemnicę, co jednak nie upoważnia do powiedzenia, że formuła dogmatyczna nie wzbudza we mnie żadnej myśli pozytywnej. Dogmat budzi we mnie myśl, że Chrystus tam jest; a jak On tam jest? to inna kwestja.

Zbadaliśmy wykład p. Le Roy swoich poglądów, przystępujemy do jego wniosków.

Dla rozwiązania trudności, jakie sam nagromadził, autor ucieka się do metody negatywnej. „Dogmat“, powiada, — ma przedewszystkiem znaczenie *negatywne*. Wyłącza i potępia niektóre błędy bardziej, niż orzeka pozytywnie prawdę“.

Wyrażenia niezupełnie ściśle. Temsamem, że potępia jaki błąd, dogmat orzeka pozytywną prawdę, z którą błąd stoi w przeciwieństwie. Lecz, przed tem nim błąd zaprzeczył prawdzie, dogmat stwierdził ją, ponieważ błąd przeczy temu co dogmat twierdzi. Kiedy Arjanie prze-

czyli współistotność Słowa, ich negacja szła wbrew twierdzeniu Kościoła.

P. Le Roy powraca jeszcze do trzech dogmatów, które wybrał dla przykładu, i tu znowu gmatwa stwierdzenie z tłumaczeniem faktu. Mówiąc o Zmartwychwstaniu Pana Jezusa powiada: „Dogmat zgola nie poucza o tem, jaki był mechanizm tego osobliwego faktu, ani jakiego rodzaju było drugie życie Chrystusa. Jednem słowem nie daje mi żadnego pojęcia“. Co do mnie, to dogmat daje mi pojęcie, bo poucza, że Chrystus żyje, co stanowi najzupełniejsze pojęcie.

Autor nadużywa metody negatywnej, kiedy mówi że „według nauczania klasycznego teologów i doktorów najpewniejsza metoda badania jest *via negationis*“ i na dowód tego przytacza ustęp ze S. Tomasza ¹⁾. Przytoczony ustęp (z *Summa contra Gentiles*) nie traktuje dogmatyki lecz Teodiceę, mowa jest o tem, jak poznać Boga za pomocą rozumu. Więc niema nic wspólnego z dogmatem, bo jesteśmy w pełnym porządku przyrodzonym, nie zaś w dziedzinie prawd objawionych. Więc nie można powoływać się na ten tekst S. Tomasza, w celu zalecania metody negatywnej w dziele dogmatyki. A nawet i w Teodicei metoda negatywna nie jest wyłącznie używana, bo zaraz w następnym rozdziale S. Tomasza ucieka się do metody pozytywnej, mówiąc: „*quod Deus est aeternus*“. W porządku zaś nadprzyrodzonym, kiedy rzecz idzie o dogmatach, przeważa metoda twierdzeń: Bóg we trzech Osobach, Chrystus jest Bogiem, Chrystus Zmartwychwstał, jest obecny w Eucharystji, każdy dogmat jest twierdzeniem. A każdemu z tych twierdzeń odpowiada pojęcie doskonale określone. Nieprawdą jest więc, że z punktu wi-

dzenia czysto intelektualnego, dogmaty mają znaczenie tylko negatywne.

P. Le Roy przychodzi do ostatniego wniosku że „dogmat ma przedewszystkiem znaczenie *praktyczne*. Przedewszystkiem wygłasza *przepis w porządku praktycznym*. Jest nadewszystko formułą *przepisu postępowania praktycznego*. Taką jest jego wartość pierwszorzędna, takie jego znaczenie pozytywne“ i dalej wypowiada zasadę dziwnie zuchwałą:

„Religia jest bardziej uczestnictwem praktycznem w tajemniczych rzeczywistościach, niżeli zgodą umysłu z systematem zadań spekulacyjnych“. Więc wiara, która jest zgodą umysłu nie z jakimś systematem, lecz z prawdami objawionemi, nie ma być pierwszą cnotą teologiczną! Korzystnie zajmie jej miejsce uczestnictwo w tajemnicach, niezawierających żadnej myśli! A oto jak p. Le Roy tłumaczy owo „uczestnictwo praktyczne w tajemniczych rzeczywistościach: „Dogmat obecności rzeczywistej (w Sakramencie Ołtarza) znaczy, że wobec Hostji konsekrowanej trzeba się tak zachować, jakby się zachowało wobec Jezusa, któryby się stał widzialny“.

Tak się zachowam rzeczywiście, skoro *wiem*, że Chrystus Pan jest rzeczywiście obecny w Sakramencie Eucharystji, a będę wiedział, skoro *mię pouczą o tem*, i skoro mi dowiodą, że wierzenie katolickie jest logicznem następstwem słów Chrystusa: „To jest ciało moje“, ukorzę się przed Hostją konsekrowaną, jeżeli wierzę, jeżeli dogmat Obecności uważam za wyraz prawdy boskiej; lecz jeżeli mnie nie oświecono pod tym względem, jakim prawem każą padać na kolana?

„Chryścjanizm“, powiada p. Le Roy, „nie jest systemem filozofji spekulacyjnej, lecz źródłem i przepisami życia, uporządkowaniem czy-

¹⁾ C. G. lib I c. XIV.

nów moralnych i religijnych, jednym słowem, zbiorem środków praktycznych do osiągnięcia zbawienia“.

Słusznie powiedziano, że Chrystjanizm nie jest systematem filozofji spekulacyjnej, bo jest nauką boską objawioną; praktyki religijne są zastosowaniem w praktyce tej nauki. Nie można rozdzielić tych dwóch rzeczy, z których jedno, nauka—jest zasadą; druga—praktyka, jest jej wynikiem. Bez zlania się tych dwóch elementów życia Chrześcijańskiego, praktykowanie byłoby tylko obrządkami bez duszy, nie mającemi żadnego sensu dla wiernych.

Prawdy będące w umyśle, mówi S. Tomasz, są zasadami, przyczyną, poruszającą serce, ponieważ dobro *poznane* nakłania wolę. Więc wiara, która jest w umyśle, daje nam poznać dobro boskie, ku któremu skłania naszą wolę, a wola znowu zastosowuje w praktyce pouczenia wiary. To samo mówi Apostoł: „Uwierzyłem, przetożem mówił“ ¹⁾. Tak samo każdy Chrześcijanin może powiedzieć „uwierzyłem przetożem postąpił“. Wiara t. j. dogmat uznany, to zasada; uczynek, t. j. praktyka—to skutek.

Wiem, że p. Le Roy wyraz „praktyka“ bierze w najobszerniejszem znaczeniu: nie uważa jej „jako krok ślepy, niezgodny z myślą, nie mający związku z poznaniem“. Zgoda. Jednak chce naruszyć równowagę między spekulacją a praktyką i tej ostatniej przypisuje znaczenie przeważne.

Otóż w rzeczywistości te dwa czynniki są nierozzerwalnie połączone. Praktyka domaga się wiary, moralność domaga się zasad; prawo postępowania każe dorożumiewać się poznania nakazu.

W tej kwestji, jak w tylu innych, słusznie się wyraził Bossuet: „Domagają się w kazaniach moralności, i słusznie; lecz niech pamiętają, że moralność chrześcijańska zbudowana na tajemnicach *chrześcijańskich*“ ¹⁾.

¹⁾ Sermon sur l'unité de l'Eglise.

¹⁾ II Cor. 4. 13.

ROZDZIAŁ VI.

Moderniści i Scholastyka.

Zdanie Bossuet'a. Zalety metody Scholastycznej. Doniosłość dobrej filozofji. Przymioty filozofji Św. Tomasza. Jest pozytywną, jasną, ścisłą i dobitną. Descartes, Kant i Moderniści. P. Le Roy zwalcza dowody św. Tomasza istnienia Boga. Zastępuje je „doświadczeniem immanentnem“. Określenie prawdy.

Na stronie 151 Programu modernistów, umieszczono ważne oświadczenie: „W łonie myśli Katolickiej ujawnia się przełom, i to przełom, który nie dotyczy jakiego dogmatu oddzielnego, lecz przełom odnośny do stanowiska, jakie należy zająć wobec pojęć tradycyjnych o objawieniu i o nadnaturalności, wobec ogółu pojęć tradycji Katolickiej. Kto ma stałe przekonanie, że scholastyczny wykład Chrystianizmu i sam Chrystianizm jest jedno i to samo, musi wnosić że Modernizm, który jest zasadniczo krytycznym i antischolastycznym, grozi największem niebezpieczeństwem tradycji chrześcijańskiej. Lecz kto zgadza się ze zdaniem, że okrom scholastyki, można zastosować inne formy myślenia do doświadczenia Ewangelji, nie będzie podzielał tych dziecinnych obaw“.

Więc proponuje sposoby zupełnie nowe, nietylko do wykładu oddzielnego dogmatu, lecz całego Chrystianizmu. Pomijając doniosłość, a nawet śmiałość tego zamiaru, zatrzymam się tylko nad tem wyznaniem wiary Modernistów, że są anti-scholastykami.

Zauważmy, że wszyscy nowatorzy czują wstręt do Scholastyki.

Luter, który był jegomościem nieprzebierającym w wyrażeniach, powiada wręcz, że Św. Tomasz jest „gadulą niepotrzebnym“, a jego zwolnicy są „świnie i osły“¹⁾.

Ryszard Simon († 1712) zsyła się na Erazma, żeby wykazać, że św. Augustyn nie mógł nabyć poważnych wiadomości w rzeczach Świętych (*solidam cognitionem rerum sacrarum*), i że nie dorósł do św. Hieronima, i tak kończy: „Rzeczywiście przed wznowieniem w Europie krytyki i uprawiania belletrystyki, jedyny św. Augustyn był znany teologom. Obecnie nawet jest ich wyrocznią, bo bardzo mało teologów posiada inne języki, krom łaciny, i większość idzie za św. Tomaszem, nie bacząc że żył w wieku barbarzyńskim“.

Bossuet, w poważnym swoim traktacie przeciw Simonowi, mówi: „Trudno się powstrzymać od śmiechu, kiedy się widzi jakiegoś Erazma, albo Simona, którzy, zabierają się do wygłoszenia sądu o św. Hieronimie i św. Augustynie, i przyznają jednemu lub drugiemu palmę *poważnych wiadomości w rzeczach świętych*. Jakby znajomość greki, i pamięć na to, że św. Tomasz żył w wieku barbarzyńskim, wystarczała do tego, żeby się wyrzec św. Tomasza; jakby styl Apostołów był bardzo gładki, a władanie piękną łaciną posuwało bardzo w świadomości rzeczy świętych.

¹⁾ Les Etudes № z 5 Lutego, 1908.

„Cieszę się narówni z Simonem z poloru, jaki nadała światu umiejętność łaciny i piękność stylu, i życzę żeby nasz wiek uprawiał ten styl gładki. Lecz trzeba wiele próżności i wiele nieuctwa, żeby uzależnić wewnętrzną wartość wiedzy, od gładkości stylu, a szczególnie takiej wiedzy jak poznanie rzeczy świętych. Co zaś do Scholastyki i do św. Tomasza, którego Simon chciałby poniżyć, z powodu tego, że żył w wieku barbarzyńskim, powiem mu w dwóch słowach, że wienien zwrócić uwagę na dwie rzeczy u św. Tomasza: na rdzeń i na metodę. Rdzeń to dekryty, dogmaty, stałe maksymy szkoły, które nie są czem innym, jedno duchem tradycyi i Ojców; metoda zależy na traktowaniu przedmiotu sposobem polemicznym i dialektycznym, które to sposoby bardzo pożyteczne, jeżeli się je używa nie jako cel wiedzy, lecz jako środek nabycia wiedzy poczynającym; a ten właśnie cel miał na względzie św. Tomasz pisząc swoją Summę. *Doświadczenie wykazuje, że wszyscy, którzy nie od tego zaczęli, lecz wysilali się na krytykowanie, bardzo błędzili traktując materje teologiczne.* Erazm, w wieku ubiegłym, Grotius i Simon w naszym, dają nam wyraźny przykład. Co się tyczy Ojców, jak św. Bazyli, św. Cyryl Aleksandryjski, św. Augustyn, którego powaga przeważa Simona i krytyków, św. Jan Damasczeński i inni Ojcowie greccy i łacińscy, nie tylko nie gardzili dialektyką, lecz owszem często posługiwali się jej określeniami, podziałami, sylogizmami, jednym słowem całą jej metodą, która w gruncie, jest metodą scholastyczną. Krytyka więc nie ma tu głosu i niech się nie rzuca na przedmioty teologiczne, bo może je poznać tylko bardzo powierzchownie¹⁾.

Ślusznie uważa Bossuet, że rdzeniem scho-

¹⁾ Défense de la tradition et des saints Pères l. III, ch. XX.

lastyki jest całość wiedzy teologicznej: dekryty, dogmaty, znajomość Ojców, „czysty duch tradycyi“. Do tej wiedzy teologicznej scholastycy zastosowali metodę jasną, ścisłą, dokładną, postępującą zdaniem ściśle złączonemi mocnemi więzami, wyłączając wszelki termin mglisty i źle określony, i popierając wszystkie twierdzenia niezbitymi dowodami. Metoda ta wprawia umysł do poważnego i tęgiego rygoru, budzi w nim wstręt do wszelkiego „mniej więcej“ do nieuzasadnionych twierdzeń, do zdań chwiejnych i mglistych, do luźnego i próżnego gadulstwa. Kto się nie wyćwiczył w tej szkole, a sili się na krytykę, nie uchroni się błędu szczególnie w wiedzy teologicznej. To też spotkało Modernistów.

Umysł ludzki jest z natury swojej zmienny, kapryśny i niepodległy. Daje się unieść fantazją; lśniące teorye wyobraźni bardziej go pociągają, niż zimna i poważna prawda. Bardziej przypada do smaku unosić się swobodnie w świecie ponętnych złudzeń, niż postępować wolno i ostrożnie drogą, na której łatwo natknąć się na przeszkodę. W takich warunkach łatwo się bierze za rzeczywistość złudzenia, powstałe w naszych marzeniach, i buduje się złudne systematy, które mogą być płodem myśli wzniosłej może, lecz zawsze chimerycznej. Bo można być bardzo inteligentnym, a jednocześnie mieć umysł awanturniczy, szukający tego, co bardziej błyskotliwe, nie zaś tego, co gruntowniejsze. Skoro do tego usposobienia naturalnego, doda się powab nowości, wzgardę poprzedników i chętkę lotów samodzielnych, łatwo się pada ofiarą złudzeń tem niebezpieczniejszych, że jest to nasze własne dzieło.

Metoda scholastyczna jest najskuteczniejszym środkiem sprostowania takich skłonności umysłu. Jest to twarda dyscyplina, chroniąca od wszelkich wybryków wyobraźni; nadaje umy-

słowi stałość i bystrość, które go chronią, o ile można, od wszelkiego błędu.

Wielkie imię św. Tomasza, cieszy się taką powagą, że się na niego otwarcie nie napada; więc się bierze drogę uboczną, i stara go się obalić, atakując scholastykę wogóle. Bo jak wszystko co jest ludzkie, scholastyka, jako metoda, po dojściu do zenitu rozwoju ze św. Tomaszem, zwyrodniała. Przedstawia strony słabe, dające dostęp przeciwnikom; lecz nie bronię scholastyki w jej upadku; tylko mówię o Scholastyce kwitnącej, jaką ją uczynił św. Tomasz.

Probuja obniżyć jego powagę, jako filozofa i teologa, wskazując na błędy z dziedziny wiedzy przyrodniczej; jak by powaga doktora mogła ucieść skutkiem tego, że w rzeczach podrzędnych dla niego, bo nie wchodzących w zakres jego studjów, zadawał się opinią współczesnych jemu uczonych. Tak, św. Tomasz sądził, że ziemia jest centrem świata, *terra se habet ad coelum ut centrum ad circumferentiam*¹⁾. Był to system Ptolomeusza, który stanowił powagę w wiekach średnich. Lecz należy dodać, że św. Tomasz nie zadawał się tem tłumaczeniem i chciałby innego: *secundum aliquem alium modum ab hominibus comprehensum*²⁾.

Św. Tomasz nie był ani astronomem zawodowym, ani przyrodnikiem, był teologiem i filozofem. Z nim i przez niego Scholastyka stała się gmachem, którego nie nadwyrężają próżne zakusy modernistów.

Porównywanie filozofii św. Tomasza z różnymi systematami następującymi po sobie od jego czasów, nie miałyby wielkiego znaczenia, żeby prądy filozoficzne nie wywierały wpływu na badanie zagadnień religijnych. Lecz prawie wszystkie błędy religijne biorą początek z fałszywej

filozofji. Wszelka niedokładność w filozofji odbija się na teologii, bo człowiek nie może się rozdzielić i odrzucić swoje opinie filozoficzne, kiedy się zabiera do kwestji teologicznej.

Wyższość filozofji scholastycznej zależy przedewszystkiem na tem, że ona stoi na pewnym gruncie obiektywnej rzeczywistości, której poważnie nikt nie może zaprzeczyć. Filozofja nie jest wywoływaniem majaków, powstałych w rozognionym mózgu myśliciela, uwiedzionego próżnemi abstrakcjami. Czytając niektóre pisma pewnych filozofów, możnaby pomyśleć, że filozofja jest tem mędrsza, im się bardziej oddala od zdrowego rozsądku. Co do mnie oświadczam, że nie wstąpię nigdy w dyskusję z filozofem, który nie wie czy sam istnieje.

Święty Tomasz nie traci czasu na udowodnienie obiektywnej rzeczywistości, nie podejrzewa nawet żeby można o niej wątpić. Na tym stałym i mocnym gruncie buduje dowodzenie istnienia Boga: „Jest pewnością, podpadającą pod zmysły“, powiada, „że w świecie są rzeczy będące w ruchu, *certum est et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo*“. I z tej zasady wyprowadza swoją wspaniałą Teodicję. Tę samą metodę zastosowuje do psychologii. Kiedy się zabiera do badania natury duszy, trzeba przedewszystkiem przyznać, że w istotach żyjących, ona jest pierwiastkiem życia; mówimy, że istoty żywotne, żyją *animata enim viventia dicimus*, i że istoty nie żywotne, nie mają życia“.

Z tego założenia wychodząc, przenika św. Tomasz do głębi duszy ludzkiej i analizuje ją z pewnością niezrównaną.

Jedną więc z cech jego filozofji jest uznanie faktów, podpadających pod zmysły. Jest to więc w najwyższym stopniu filozofja pozytywna, co jej zapewnia prawdziwość. Kiedy się gardzi stwierdzeniem faktów, jako niegodnych spekulacji filozoficznej, naraża się na niebezpieczeństwo ugrzą-

¹⁾ I p. q. L. XVIII a 4. Wad I.

²⁾ De coelo et mundo I. Lect XVII.

zniecia w abstrakcji, o prawdziwości której nie mamy żadnej pewności.

Znane określenie prawdy: „*adoequatio rei et intellectus*“ jest wynikiem i zastosowaniem metody scholastycznej.

Żeby poznać rzecz, trzeba ją badać taką jaką jest samą w sobie; nie powinniśmy tworzyć jakiegos o niej pojęcia *a priori*. Nie mamy wiedzy wlanej, musimy gromadzić materiały z zewnątrz, przez doświadczalne zaznajamianie się z przedmiotem. Skoro pojęcie, któreśmy wyrobili o przedmiocie, zgodne z rzeczywistością, posiadliśmy prawdę, jest zrównanie między rzeczą i pojęciem, które ją wyobraża. Lecz nie dosyć tego żeby zrównanie było, trzeba żebyśmy to zeznawali, a to zeznanie posiadania prawdy skutecznia się sądem. Kiedy twierdzę że przymiot przystaje przedmiotowi, jeżeli moje twierdzenie zgadza się z rzeczywistością, i jeżeli zeznaję tę zgodę, nie tylko posiadam prawdę, lecz *wiem*, że ją posiadam. To jest stan doskonały umysłu, *perfectio intellectus est verum ut cognitum*.“

Są więc dwie fazy oddzielne w nabywaniu prawdy; zrównanie między pojęciem i przedmiotem, i zeznanie tego zrównania.

Pierwszą więc cechą filozofji św. Tomasza jest to, że jest doktryną pozytywną i praktyczną. Święty Doktor był daleki od myśli, że aby być prawdziwym filozofem, trzeba iść wbrew zdrowemu rozsądkowi.

Drugą cechą jest jasność.

To zdanie zadziwić może tych, których terminologia scholastyczna zraziła na tyle, że nie mieli odwagi czy chęci złamać tę lupinę i dotrzeć do rdzenia. Lecz skoro się przyswoi scholastyczny sposób wyrażania się, zdumiewa się ścisłością i jasnością wykładu.

Są filozofowie, którzy, żeby podnieść doniosłość swych myśli, uważają za stosowne mówić inaczej niż wszyscy ludzie. Na wzór starożyt-

nych wyroczni, wyrażają się językiem tak niezrozumiałym, że tylko wtajemniczeni mogą ich zrozumieć. Zdaniem tych wyroczni, filozofia winna zostać wiedzą tajemniczą, jak by upowszechnienie miało być poniżeniem jej godności. Tacy filozofowie stanowią koło zamknięte, jakby kastę, i dla nich filozofja straciłaby wszelki powab, gdyby się stała dostępną każdemu człowiekowi inteligentnemu.

Trzeba pamiętać na to, że rozum jest zdolnością jasną, że jasny wykład jest oznaką należytego zrozumienia przedmiotu; że jasna myśl przebija osłonę formuły, i że niejasność wykładu nie jest dowodem głębokiej myśli. Mogą się wprowadzić napotkac w traktatach filozoficznych trudności nieodłączne, które nie mogą udostępnić kwestji każdemu, lecz zawsze można je wyrazić w sposób prosty, i nie powiększać trudności wewnętrznej przedmiotu, uciekając się do wyrażeń napuszonych, które są jakby zasłoną myśli.

Wykład św. Tomasza zawsze jasny, prosty i zwięzły. Nie ma w nim słów nie potrzebnych ani odstępów od przedmiotu, co rozprasza uwagę. Św. Tomasz postępuje wolno, lecz krokiem pewnym, drogą należycie oświetloną do celu, który się osiągnie z pewnością, bo się czuje, że każdy krok zbliża. Każdy wyraz ma ściśle znaczenie, nie trzeba szukać co on ma oznaczać i z radością widzi się światło myśli, przebijające osłonę formuły.

Bo drugą cechą tej filozofji jest to, że w najwyższym stopniu jest intelektualną. Umysłowi przypisuje pierwszorzędne znaczenie, a takie pojęcie filozofji jest tak naturalne, że trzeba się dziwić, jak można ją pojmować inaczej.

Filozofja jest poznanie Boga, duszy i świata¹⁾, a przecież poznajemy to, tylko rozumem.

¹⁾ To znaczy początek i koniec przyrody i stworzeń.

Więc czy może być filozofja nie intelektualna?

Dlatego też filozofja S. Tomasza, jako intelektualna, używa zawsze dowodów dosadnych, bo rozum wymaga dowodów i nie może się zgodzić na twierdzenie nie oparte na ścisłych dowodach.

Po filozofji scholastycznej nastąpiła filozofja Descart'a, nie był to postęp. Począwszy od Descart'a filozofja zeszła ze stałego gruntu poznania rzeczy oczywistych, niepodlegających wątpliwości a oddała się spekulacjom wątpliwym. Descartes wątpi o wszystkim, nawet o swoim własnym istnieniu. Ażeby zdobyć możność nabycia jakiej pewności, ucieka się do dowodów istnienia i prawdomówności Boga ¹⁾. Nie wchodząc w dalszą krytykę tej metody, dosyć podkreślić na ile jest, co najmniej dziwnem, starać się dowieść istnienie kogoś, skoro się nie jest pewnym własnego istnienia. Niemniej ruch był dany i wykolejono filozofję. Dowody istnienia Boga Descartes uczynił kluczem całego swego systematu; lecz zamiast się oprzeć na rzeczywistościach konkretnych, stara się przedewszystkiem użyć za dowód, myśl o Bogu. Kant, bardziej jeszcze zuchwały, zbudował cały swój systemat, opierając na własnej myśli, którą uczynił centrem swych spekulacji filozoficznych.

„Dotąd“, powiada, „mniemano że całe nasze poznanie normuje się na przedmiotach; lecz wszystkie nasze wysiłki zadecydowania czegoś *a priori* o tych przedmiotach za pomocą pojęć, żeby wzbogacić naszą wiedzę, nie przyniosły żadnego pożytku. Spróbujmy więc czy nie uda się nam lepiej z zagadnieniami metafizycznymi, *przypuszczając, że przedmioty winny się normować na naszych poznaniach*“²⁾.

¹⁾ III Meditation.

²⁾ Critique de la raison pure, t. II. p. 84.

Jest to obalenie wszelkiej filozofji. Przypuszczając, że przedmioty winny się normować na naszym poznaniu, znaczy, że nasze poznanie sprawuje to, że przedmioty są tem czem są. Przedmiot musi być tem, czem ja zawyrokowałem żeby był. Stąd krok jeden do powiedzenia, że myśl tworzy przedmioty, i ten krok uczyniono.

Gdy się doda do tej nieszczęsnej zasady Kanta jego *antinomje czystego rozumu*, gdzie chce dowieść, że antiteza jest równie prawdziwa jak teza ¹⁾, okaże się, że wszelka metafizyka staje się niemożliwą. Staje się igraszką dowcipu, zbiorem czczych formuł, zbiorem majaków, którym żaden talent nie zdoła nadać rzeczywistości i życia.

Otóż Moderniści przyjęli zasadę Kanta o podporządkowaniu przedmiotu podmiotowi. Mają wstręt do intelektualizmu, na miejsce którego stawia „pierwszeństwo uczucia, dążności moralnej i czynu“²⁾. Nie lubią wielkiego światła i ścisłości intelektualizmu i uciekają się do półcienia, sprzyjającego wszelkim niespodziankom i niepewnościom myśli.

Rzecz więc naturalna że są anti-scholastykami, bo te dwa usposobienia umysłu, są wręcz sobie przeciwne.

Sprzeczność ta ujawnia się wszędzie:

Stwierdzimy ją szczególnie w dwóch kwestiach: w dowodach istnienia Boga i w poznaniu prawdy. Nie wyczerpię wszystkich szczegółów, bo przecie piszę nie traktat filozoficzny.

W bardzo długim artykule, umieszczonym w „Revue de Metaphysique et de Morale“ (mars 1907), p. Le Roy srodze napada na scholastyczne dowody istnienia Boga.

¹⁾ Critique de la raison pure t. II. p. 84.

²⁾ Etudes z. 3 Lut. 1908.

Na pierwszej stronicy autor nie kryje tego, że jego zdaniem ci, którzy zadawalniają się tak błachymi dowodami, nie budzą w nim wielkiego zaufania do ich zdolności umysłowych, i powiada: „U progu życia spekulacyjnego, kiedy myśl zaczyna szukać pierwiastku najwyższego, któryby wszystko wytłómaczył, *nie dojrzała, jeszcze prawie bez samowiedzy*, nie zeznająca własnej swojej wartości, swego pierwszorzędnego zadania, swoich wymagań i wielkiej swojej potęgi, cała jeszcze zajęta troską użyteczności i działania praktycznego, instyktowo zwraca się raczej na zewnątrz, zamiast zająć się badaniem samej siebie; a w spostrzeganiu przyrody zewnętrznej, najbardziej ją uderzają ciągle zmiany tam zachodzące. Stąd pierwszy dowód istnienia Boga — *dowód przez ruch*“.

Jest to pierwszy dowód Ś-go Tomasza.

Więc myśl Wielkiego Doktora była jeszcze niedojrzała, jeszcze prawie bez samowiedzy, nie znająca swej wartości, swego zadania i swojej potęgi, do tego stopnia, że się zadowolniła dowodem, który według p. Le Roy, ujawnia brak doświadczenia w rzeczach umysłowych.

Dowody scholastyczne mogą zadowolnić myśl niedojrzałą, utrzymuje p. Le Roy, lecz „nie ma nic bardziej przeciwnego dążeniom myśli współczesnej i to jej dążeniom najpożyteczniejszym i najplodniejszym, nad tę grę dedukcyjną, z istnieniami pojęciowymi. Są to plody filozofii przedawnionej, która się rozsypała w gruzy, i do której żaden z nas za nic nie chciałby powrócić. Jest to fakt nieodzowny. Zresztą jest to fakt namacalny, że w naszych czasach, podobny dowód nikogo nie zadowolni i nie przekona“.

To się nazywa ściąć ostatecznie! Powiedzenie p. Le Roy można wyrazić: „Święty Tomasz był tylko terminatorem filozofii“.

Autor cytuje cały tekst S. Tomasza, i chce wykazać wadliwość argumentacji.

Trzeba wiedzieć, co też p. Le Roy przyzna, że przez „ruch“, S. Tomasz nie rozumie ruchu miejscowego, lecz także, a można powiedzieć przeważnie, wszelką zmianę.

Otóż, w swojej krytyce, p. Le Roy ma na względzie szczególnie ruch miejscowy, i kładzie nacisk na trudność, jaką podnosi *techniczne i mechaniczne* tłumaczenie faktu; kiedy S. Tomasz ma na względzie nie tłumaczenie, tylko stwierdzenie faktu. A fakt jest niezaprzeczalny. Jest widocznym, że rzeczy podlegają ruchowi i zmianie.

P. Le Roy posługuje się tutaj sposobem, którego już użył kiedy omawiał dogmat Zmartwychwstania; pogmatwał stwierdzenie faktu i jego wytłómaczenie, dwie rzeczy zgola różne.

Kiedy się zabieram do studjowania jakiej wiedzy, jestem w ruchu ku nabyciu tej wiedzy; kiedy ją posiadam, coś się we mnie zmieniło, doszedłem do celu, którym sobie wyznaczał. To są fakty, których nie można zaprzeczyć: punkt wyjścia—niewiadomość, studja to przebieg, cel osiągnięty — wiedza i zmiana, która zależy na tem, że się powiększyło moje życie umysłowe.

Każdy jednak z tych faktów, wzbudza trudności nie dające się usunąć, skoro, *zechcę je wytłómaczyć*. Weźmy fakt ostatni, nabycie wiedzy. To nabycie jest rzeczywistością? Naturalnie, ponieważ wiem coś, czegom wprzód nie wiedział. Wiedza, którą posiadam nie jest przecie mytem. Jeżeli jest rzeczywistością, czy się odróżnia od mojej inteligencji? Naturalnie, ponieważ inteligencja moja nie uległa zmianie wewnętrznej; potem jak przed tem jest tej samej natury. Jeżeli nabyta wiedza nie jest substancją intelektualną, czem że ona?

Czy inteligencja i nabyta wiedza są dwie rzeczywistości stykające się?—to niemożliwe, i sprzeciwia się samemu pojęciu inteligencji. Myśli nie są w rozumie, jak jaja w koszyku. Wiedza i rozum nie stykają się lecz są odrębne,

więc kwestja w tem, jaki jest sposób bycia wiedzy i rozumu? Powiedzieć, że rozwój rozumu zdobył wiedzę, nie jest odpowiedzią na pytanie, bo chodzi właśnie o to, żeby wytłómaczyć naturę i warunki tego zdobycia.

Możnaby nagromadzić dużo więcej zapytań, lecz to com powiedział wystarczy do wykazania różnicy, jaka zachodzi między stwierdzeniem, a wytłómaczeniem faktu nabycia wiedzy.

Tosamo co do ruchu miejscowego. Przypuśćmy kulę w punkcie A; popycham ją, kula opuszcza punkt A, i dochodzi do punktu B. Łatwo stwierdzić, że się przeniosła z punktu A do punktu B, i fakt przejścia z A do B, nazywam „ruchem“; to bardzo proste. Lecz gdy zechcę wytłómaczyć fakt przejścia z A do B, rzecz się zmienia. Trudności rosną, ażeby się przekonać o tem, wystarczy przeczytać artykuł p. Le Roy. Lecz nie o to chodzi, rzecz w tem, że w argumentacji swojej autor mięsza to co nie ma ze sobą nic wspólnego i winno być oddzielone. Pan Le Roy mówi naprzykład: „Jak wiadomo, zdrowy rozsądek przedstawia sobie materję, jako mozaikę ziarenek cielesnych, zebranych społem, które istniały przedtem, nim weszły w stosunek ze sobą; jako zbiór osobników rdzenia odrębnych, które sformowały ciała. I dowód przez pierwszy motor zasadniczo przypuszcza ten podział“. Tak wcale nie jest. Nie, argument *pierwszego motoru* wcale nie przypuszcza tego podziału; on nie podnosi pytania o naturze materji; on przypuszcza po prostu istnienie i ruch materji. Dwie te rzeczy, istnienie materji i jej ruch, są fakty, uderzające zmysł, *sensu constat*, jak się wyraża S. Tomasz. Można więc je stwierdzić, na nic się nie narażając, i nie trzeba upatrywać w tezie scholastyków tego, czego tam nie ma. P. Le Roy mówi zatem: „Lecz materja tak podzielona, jest produktem działalności umysłowej, wykonanej dla dobra praktycznego i dla po-

żytku dyskusji. Pod tą powierzchnią krytyk wykrywa jakąś ciągłość podkładową, w której każde ciało jest ogniskiem koordynacji, centrem perspektywy. Wobec tego co się stało z dowodem: „Rozpływa się w nieprzerwanych falach stawania się“. Oto jak się udowadnia, że argument S. Tomasza zdradza myśl niedojrzałą w filozofji! Po za mozaiką ziarenek cielesnych, krytyk wykrywa, że każde ciało jest centrem perspektywy, i to odkrycie pozwala mu utopić dowód scholastyczny w „falach nieprzerwanych stawania się“! (p. 186—187).

P. Le Roy napada następnie na dowód wzięty z przypadkowości rzeczy: „w imię czego moglibyśmy przypuścić przypadkowość świata? W imię rozumu po prostu, który nam mówi, że świat obecny mógłby bardzo pięknie nie istnieć. Jak można dowieść konieczności metafizycznej istnienia świata? Jak dowieść, że świat obecny nie mógł nie istnieć? „Jaki olbrzymi postulat“, wykrzykuje p. Le Roy. Postulat wcale nie jest olbrzymi, tylko racjonalny. Nie jest bardziej olbrzymio przypuszczać niebytność świata, jak przypuszczać niebytność najmniejszej cząstki wszechświata, bo racja słuszną dla części, jest słuszną dla całości, jako złożonej z tych części. Lecz p. Le Roy zgadza się z przypadkowością części, lecz nie całości. „Kiedy się przypuszcza niebyt tego lub onego przedmiotu, można się zgodzić; lecz jakże można nie tylko pojąć, ale wyobrazić sobie niebyt całości?“

Dlaczego?

A. p. Le Roy dodaje: „choćby się zgodzono na przypadkowość każdej rzeczy, to jeszcze nie upoważni do wniosku o przypadkowości wszechświata“. Mnie się zdaje, że trudniej wyobrazić sobie wszechświat konieczny, złożony z części przypadkowych? A oto jak p. Le Roy wiąże to: „Rzecz możebna, przynajmniej nic nie przeszkadza do czasu przypuścić, że natura jest

ciągłością ruchomą sposobów splecionych w łańcuch, potokiem obrazów odpowiednich, gdzie jest konieczny prąd, wytrysk dynamiczny, siła produkcyjna, prawo powstania zjawisk. Jednem słowem nic nie przeszkadza przypuszczać, że przypadkowość każdej rzeczy redukuje się do niemożebności dla tej rzeczy, być czem innem jak pozorem częściowym, chwilą przejściową; ciągłość zaś i systemat są koniecznością prawdziwą ¹⁾.

Żeby się nie obawiał przekroczyć granic grzecznej dyskusji, powiedziałbym, że to są wielkie słowa, które nie mówią. Co to jest ów „Potok obrazów odpowiednich”? Co to jest chwila przejściowa ciągłości koniecznej?

Jak może być konieczna ciągłość złożona z chwil przejściowych?

Po uchyleniu dowodów rozumowych istnienia Boga, p. Le Roy wykłada swój systemat ²⁾. „Rzeczywistość konkretna nie *udowadnia* się a *sposstrzega*. Nie jest przedmiotem analizy umysłowej, lecz intuicją życiową“ ³⁾. Jego zdaniem dowodzić istnienia Boga, jest to śmiertelnie obrazić Boga, to narażać się na niebezpieczeństwo ateizmu. Skoro się rozważa dowody nagromadzone przez filozofów, przynajmniej takie, któ-

¹⁾ Przytaczamy tekst w oryginale: „Il se pourrait — ou du moins rien ne nous interdit de le penser jusqu'à nouvel ordre — que la nature soit une continuité bile de modes enchoinés, un torrent d'images corrélatives où serait nécessaire le flot lui — même, le jaillissement dynamique, la force productrice, la loi des manifestations phénoménales. En un mot, qui nous empêche de concevoir que la contingence de chaque objet se réduise à l'impossibilité pour cet objet d'être autre chose qu'un aspect partiel et un moment transitoire, la suite au contraire et la système étant nécessaire véritable“.

²⁾ Revue de Métaphysique et de Moral. Juillet 1907.

³⁾ W artykule, o którym mowa w poprzednim rozdziale, p. Le Roy wymagał dowodów nawet dla aksjomatu.

rych nie można zaliczyć do rzędu polotów mglistych, dostrzega się, że wszystkie one mają charakter wspólny, chęć uwydatnienia, że Bóg nie ma prawa logicznego nie istnieć. Narzucają jakby jakieś *fatum* idealne; oderwaną konieczność bezwzględna; jakby wyższą i istniejącą przed Bogiem, jak by zmuszającą Go. Takie poglądy są brzemienne ateizmem, bo Bóg przestaje być Bogiem, skoro nie panuje nawet nad koniecznością logiczną, tłumacząc ją, nie zaś będąc tłumaczonym przez nią, ponieważ pojmuję się przypuszczalnie jako pierwsza przyczyna. „Dedukcja więc Boga, równa się Jego przeczeniu. Usiłować odnaleźć Go tą drogą, znaczy dojść do Niego drogą Ateizmu“ ¹⁾.

Jakim porządkiem p. Le Roy zdecydował się wygłosić podobne paradoksy? Wolno dyskutować, wolno zbijać dowody rozumowe istnienia Boga, to prawo niezaprzeczone. Lecz oskarżać o ateizm tych, którzy uważają je za wystarczające, przechodzi wszelką miarę. Wprawdzie p. Le Roy nie mówi nam wyraźnie „jesteście ateuszami“, lecz zarzuca nam, że się uciekamy do środków „brzemiennych ateizmem“. Takiego oskarżenia nie możemy uznać za słuszne.

Bo jakże! ponieważ filozofowie dowodzą, że

¹⁾ „Considérer la plupart des preuves construites par les philosophes, celles du moins qui ne se réduisent pas à des élévations vagues. N'ontelles pas ce commun caractère de vouloir établir en quelque sorte que Dieu n'a point le droit logique de n'exister pas? Elles posent donc une manière de *fatum* idéal, d'abstraite nécessité inconditionnelle, comme antérieure et supérieure à lui, comme s'imposant à lui. Or c'est là réellement un postulat gros d'athéisme, car Dieu cesse d'être Dieu s'il ne domine jusqu'à la nécessité logique, l'expliquant au lieu d'être expliqué par elle, puisqu'il est conçu par hypothèse comme la raison d'être suprême... Déduire Dieu équivant à le nier. Prétendre le trouver ainsi revient à vouloir l'atteindre par une méthode athée.“

Bóg jest istotą konieczną, co znaczy, że nie może nie istnieć; to ma oznaczać, że stawia po nad Bogiem konieczność logiczną; to ma zepchnąć Boga na miejsce drugorzędne! Skądże p. Le Roy, mógł powziąć mniemanie, że wniosek logiczny stwierdzający konieczność istnienia Boga, byłby równoznaczącym z wyznaniem ateizmu? Było to więc jego zdaniem poprawniej powiedzieć, że Bóg nie jest istotą konieczną! Nie sądzę żeby p. Le Roy mógł dojść do takiego wniosku, nie bacząc na to, jakichby środków miał użyć, zamiast argumentacji scholastycznej. Lecz jeżeliby doszedł do takiego wniosku, to właśnie wtedy słuszenie możnaby uczynić zarzut ateizmu, bo Bóg, któryby nie był istotą konieczną, nie byłby Bogiem. Więc z dwojga jedno: albo p. Le Roy utrzymuje razem z nami, że Bóg nie może nie istnieć, a wtedy nie może niczego nam zarzucić; albo będzie utrzymywał, że Bóg jest istotą przypadkową, i w takim razie zarzut ateizmu stosuje się do niego, nie zaś do scholastyków.

Jakie stanowisko zajmie p. Le Roy, wobec zagadnienia istnienia Boga? „Jakie rozwiązanie mamy przyjąć? Jedno tylko możebne. Jeżeli można poznać Boga, to tylko przez doświadczenie a ponieważ w tym przedmiocie doświadczenie (zewnętrzne) niemożliwe, więc doświadczenie to musi być immanentne, nieodłączne od działalności życia“. A następnie dodaje: Nie starać się osiągnąć Boga jako wniosek rozumowania, lecz zgodzić się, że stwierdzenie Jego istnienia jest immanentne myśli, i zgodzić się za pomocą samo—analizy, że faktycznie stwierdza się Boga temsamem że się myśli, w akcie i przez sam akt myślenia“.

To znaczy, że idea Boga miałaby być wrodzoną. Jeżeli samym faktem myślenia stwierdza się Boga, niema żadnej potrzeby szukać dowodów, dosyć się wpatrzeć w swoją myśl, a dos-

trzego się stwierdzenie Boga. To w nowej su-kience stare zdanie Descarte'a, z tą jednak znaczną różnicą, że dla filozofów immanentystów idea Boga jest przedewszystkiem podmiotową.

Żeby iść za p. Le Roy we wszystkie szczegóły jego tezy, trzeba byłoby całego traktatu Teodicei. Nie mam zamiaru przeprowadzać dyskusji wyczerpującej, bo obecna praca nie ma na celu zagadnień filozoficznych; jednak przed zakończeniem rozdziału, chcę przytoczyć kilka zdań modernistów o poznaniu prawdy¹⁾.

Co to jest prawda?

Wiadomo, że scholastyka orzekła znaną formułą: „*adeoquatio rei et intellectus*“. Zdawałoby się, że to określenie wystarcza. Jeżeli mam o przedmiocie pojęcie, odpowiadające zupełnie temu czem jest w rzeczywistości, kiedy np. mam pojęcie, że stół, na którym piszę obecnie, jest sosnowy, posiadam prawdę w tym względzie; byłbym w błędzie jeżelibym sądził, że jest dębowy.

W pierwszym wypadku jest zrównanie między moim pojęciem i jego przedmiotem; w drugim—jest różność.

Nadto, skoro rzecz jest prawdziwą, jest nią nazawsze, jeżeli pozostaje tem czem była. Za tysiąc lat prawdą będzie, że mój stół sosnowy. Morze starsze od mego stołu, a zawsze było, jest i będzie prawdą, że jest to woda.

Może moje wykształcenie scholastyczne skoszławiło mi umysł, lecz niewachając się przyjmuję te dwa zdania. Są to, moim zdaniem, prawdy zdrowego rozsądku, a zdrowy rozsądek w filozofji, jako i w życiu praktycznym, jest przewodnikiem, którego światłem nie należy gardzić.

Filozofja nowa odrzuca określenie klasyczne

¹⁾ Wszystkie cytaty w tych ostatnich stronicach są wyjęte z książki O. de Tongu'edec *Les notions de la vérité dans la philosophie nouvelle* Paris. Beauchesne 117 Rue de Rennes.

prawdy, bo powiada iż nie można osiąść rzeczy-wistości, będącej po za rozumem, a więc nie można wiedzieć czy ta rzeczywistość odpowiada lub nie pojęciu, któreśmy o niej powzięli: „Skoro, powiada p. Le Roy, przyjmujemy rzeczywistość jako będącą po za myślą, nie mamy żadnego środka jej osiągnąć! Jak można zapewnić się, że obraz zgadza się z rzeczywistością? Trzeba by do tego porównania przypuścić, że mamy jakiś inny sposób niż myśl, osiągnięcia przedmiotu“.

Pan Le Roy zdaje się nie wie, że jeżeli szkoła stawia rzeczywistość po za myślą, to nie na tyle, żeby już nic zgola nie było rzeczywistego w myśli. Owszem. szkoła uczy, że rzeczywistość jest w myśli, za pomocą obrazu, czyli, że użyjemy jej sposobu wyrażania się, za pomocą swych postaci impresyjnych i ekspresyjnych. Jest więc sposób uchwycenia, a tym sposobem jest obraz przemieniony w ideę.

Aby osądzić czy przedmiot odpowiada pojęciu, badam go jako taki, a jeżeli nie mam żadnego sposobu do takiego badania, cała wiedza upada, nie będziemy mogli nic wiedzieć. Jeżeli nie chcemy przyjść do wniosku, że jesteśmy skazani na bezwzględne nieuctwo, musimy przyznać, że mamy sposoby poznać przedmiot takim, jakim jest. Doświadczenie jest właśnie tym sposobem. Mam, przypuśćmy myśl, że taki to przedmiot jest ciężki, podnoszę go, i to doświadczenie poucza, czy tak jest czy nie. Taksamo ze wszystkim. Doświadczenie daje nam możność badać przedmiot takim jakim jest i przekonać się czy odpowiada pojęciu, jakie mamy o nim.

„Orzeczenie z którym się niezgadamy“, mówi p. Le Roy, „że prawda zależy na tem, że pojęcie jest odpowiednie swemu przedmiotowi. Jest to orzeczenie szkoły: *veritas est adaequatio rei et intellectus*“.

Więc prawda ma nie mieć stałego punktu

oparcia rzeczywistości przedmiotowej, będzie więc spoczywała wyłącznie w myśli, bez dobrotoczącej, a nawet nieodzownej kontroli doświadczenia. Będzie tem, czem ją uczynimy, co znaczy, że nie będzie jej zgola, bo prawda, którą byśmy mogli ułożyć wedle naszego widzi mi się, byłaby zwodniczą prawdą.

To też nic nie ma bardziej dowolnego i bezsensownego nad uwagi nowej filozofji, nad tą zasadniczą kwestją prawdy. Nieokiełznana fantazja popuszcza sobie wodzy: „Prawda nie ma nic stałego“, powiada p. Le Roy, „nie jest to rzecz, lecz życie... to nie jest stan, lecz rośnięcie... Co w niej stałego, to przedewszystkiem kierunek, zdolność rozwoju“...

Trzeba przyznać, że pod względem ścisłości, a przedmiot wymaga wielkiej, wyrażenia te pozostawiają dużo do życzenia.

Prawda więc jest czemś fałującym, jakby rozbitkiem na łasce i niełasce kaprysów myśli? Mówią nam że prawda jest *życiem*, co to ma znaczyć? Mówią nam, że prawda jest czemś, z czego można zrobić „przedmiot życia wewnętrznego, w co się wierzy, czem się karmi, co się praktykuje, co się kocha“. Lecz nie mówiąc już, o godnej pożałowania nieścisłości tych wyrażen, czyż nie można je zastosować tak dobrze do błędu jak do prawdy?

Niegdyś, kiedy filozofowie rozumowali, i nie starali się ze wszystkich sił pozbyć się rozumu, zgadzano się, że prawda może być oczywistą w dwojaki sposób: pośrednio lub bezpośrednio. Prawda była widoczną bezpośrednio, kiedy nie wymagała udowodnienia; była zaś widoczną pośrednio, kiedy wymagała dowodów. Nowi — wszystko to zmienili. „W gruncie rzeczy“, powiada p. Le Roy, „życie jedynie budzi zajęcie. Więc widocznem jest najprzód to co przeżywamy co chwila: obrazy, afekty, uczucia, myśli czy akty wzięte jako takie, i jako fakty. Dla roz-

woju myśli jest też widocznem wszystko co wytrzymuje próbę praktyki, co może utożsamić się z nami, zamienić się w naszą substancję, stać się nierozdzielne od mego ja, zorganizować się z całością naszego życia. Tak więc oczywistość należy się wszystkiemu co się okaże *zdolnem trwać*. Niczego nie ma oczywistego samo przez się lecz wszystko może się stać oczywistem“.

Więc oczywistemi są najprzód fakty z życia naszego, a co do oczywistości we wszystkim innem, to kwestja czasu. Więc powiedzenie: całość jest większa od części, nie jest prawdą oczywistą, bo „nic nie jest oczywistem samo przez się“ lecz stanie się oczywistą „kiedy się zamieni w naszą substancję, stanie się nierozdzielne od mego ja“.

Czy można wymyślić coś bardziej dziwnego i bardziej obrażającego zdrowy rozsądek? Jakto? więc nie jest oczywistem, że dwa razy dwa to cztery? I dopiero wtedy będę mógł uwierzyć, jeżeli to powiedzenie okaże się zdolnem trwać? Lecz ile trzeba czasu, żeby ta próba stała się przekonującą?

Zaiste, ci filozofowie, którzy wzgardzili wypróbowaną mądrością i stałym zdrowym rozsądkiem scholastyków „są uniesieni od każdego wiatru“¹⁾.

Nie mogą rzucić kotwicy na żaden grunt stały, bo grunt który wybrali, myśl pozbawiona rzeczywistości przedmiotowej, jest gruntem ruchomym, na którym tylko ruiny mogą się gromadzić. Można sobie wyobrazić jakie spustoszenie wyrządza taka filozofja na polu teologicznem, skoro zwolennicy tej nowej doktryny, zabierają się do zagadnień religijnych. Ich metoda rozkładowa fatalnie wprowadza ich w błędy, których się uniknie zostając wiernym srogiej i pewnej dyscyplinie filozofji *scholastycznej*.

¹⁾ Eph. 4. 14.

ROZDZIAŁ VII.

Moderniści a Bóstwo Jezusa Chrystusa.

Wykład założenia p. Loisy. Pierwsi Chrześcijanie uczynili Chrystusa Bogiem P. Loisy zapożyczył to od Renana. Dziwaczne tłumaczenie wyznania wiary świętego Piotra. Skandaliczna biografia Pana Jezusa przez p. Loisy. Ścierwisko. Zmartwychwstanie. Ryba świętego Łukasza i ryba świętego Jana.

Kwestja Bóstwa Pana Jezusa dominuje nad całym debatem. Spotkaliśmy już ją w ciągu tych studjów, bo jest duszą wszystkich zarzutów, czynionych przez Modernistów. Zajmijmy się więc nią ściślej i bardziej wyczerpująco.

Zagadnienie stawia się bardzo wyraźnie.

Czy Pan Jezus jest Bogiem w ścisłym i rzeczywistem znaczeniu słowa: czy jest Słowem, które się stało człowiekiem, drugą Osobą Trójcy wcieloną?

Chrześcijanie odpowiadają tak. Wierzą, że Chrystus jest rzeczywiście Bogiem i skutkiem tego oddają Mu cześć, Bogu tylko należną.

Ci co nie są Chrześcijanami odpowiadają nie. Chrystus nie jest Bogiem w znaczeniu ogólnie przyjętem. Nie jest Słowem wcielonym; w rzeczywistości jest człowiekiem jak każdy inny, lecz

jest najdoskonalszym z ludzi, jest człowiekiem idealnym, był dla ludzkości najlepszym tłómaczem Bóstwa. Był napelniony duchem Bożym, jak nigdy żaden człowiek nie był i nie będzie. Jednem słowem był tak blizkim Boga, jak tylko można, lecz Bogiem nie był.

To jest zdanie Renana i p. Loisy.

Jest jednak różnica między tymi dwoma biografami Chrystusa. Pierwszy umieścił swego bohatera na szczycie rzeczy ludzkich; uczynił z Niego takiego człowieka, że największy z ludzi wydaje się małym w porównaniu z Nim ¹⁾. Według p. Loisy, w P. Jezusie niema nic niezwyčajnego. Przedstawia Go jako zwyczajnego aferzystę, który korzysta z uwięzienia Jana Chrzciciela, aby zająć jego stanowisko i odegrać pierwszorzędną rolę ²⁾. Renan sprawuje Panu Jezusowi uczciwy pogrzeb ³⁾; według p. Loisy ciało Zbawiciela było rzucone na ścierwisko ⁴⁾.

Według p. Loisy Chrystus nie jest Bogiem, lecz został ubóstwiony przez ludzi. Entuzjazm pierwszych generacji chrześcijan, przeistoczył w Boga skazańca z Kalwarji; wierzyli, że był Bogiem i wszczepili tę wiarę w duszę potomnych. Tak że Chrystjanizm, najdoskonalsza religja jaką ludzie zaznali, i jaką praktykują, jest wynikiem halucynacji, która trwa dwadzieścia wieków. Chrystus nie jest Bogiem, bo bóg, utworzony fantazją albo ręką ludzką, jest bałwanem nie bogiem; a więc wszyscy chrześcijanie, którzy dziś wierzą w Bóstwo Chrystusa, podlegają halucynacji.

Taki wniosek bardzo wyraźnie wypływa z tezy p. Loisy ⁵⁾.

¹⁾ Renan. Vie de Jezus 6-o edition p. 426 (Ch. XXV).

²⁾ Le Evangiles synoptiques 1-o vol. p. 207.

³⁾ Renan. Vie de Jezus p. 430 (Chap. XXVI).

⁴⁾ Les Evang. syn. 1 vel. p. 223.

⁵⁾ Widzieliśmy, że zdanie to podzielają Moderniści włoscy.

„Myśl chrześcijańska“—powiada p. Loisy— „na początku była żydowską, i nie mogła taką nie być, chociaż Chrystjanizm ewangeliczny zawierał zarodek religji powszechnej. Pierwsza zmiana, najbardziej decydująca, najważniejsza i najrychlejsza, jakiej uległ chrystjanizm, jest ta, że z ruchu żydowskiego, wypływającego z idei królestwa mesjaszowego, stał się religja, którą mógł przyjąć świat grecko-rzymski i ludzkość cała. Aczkolwiek ta zmiana zaszła bardzo szybko, jednak daje się spostrzedz stopniowanie: święty Paweł, czwarta Ewangelja, św. Justyn, św. Ireneusz, Orygenes są wytycznymi punktami tego postępu ewolucji idei, w zastosowaniu się do warunków kultury umysłowej, w ciągu pierwszych wieków naszej ery. Przekształcenie dokonano się, nie bacząc na tendencje tradycyjne i zachowawcze, właściwe każdej religji, i które ujawniły się od samego początku chrystjanizmu“ ¹⁾.

A na czem że zależy ta zmiana najbardziej decydująca i najważniejsza, jakiej uległ Chrystjanizm? Oto:

Pierwsi głosiciele Chrystjanizmu prędko zrozumieli, że nie skłonią nigdy do swych wierzeń świata grecko-rzymskiego, jeżeli będą trwali w ciasnem pojęciu żydowskiego Mesjasza. Wpadli więc na szczęśliwy pomysł przekształcić swego Mesjasza.

„Nigdyby — powiada p. Loisy — świat grecko-rzymski nie zgodził się na obrzezanie i nigdyby się nie nawrócił do Mesjasza żydowskiego; lecz mógł się nawrócić i nawrócił się do Boga-Człowieka, do Słowa wcielnego“ ²⁾. Aby nawrócić świat, Mesjasz stał się Słowem. Ci co uczynili to przekształcenie byli ludzie bardzo

¹⁾ Les Evang. et l'Egl. p. 178.

²⁾ Les Evang. et l'Egl. p. 181.

sprytni. P. Loisy cytuje nadewszystko Orygenes: „Uczona teologia Orygenesu była syntezą doktrynalną, która zmusiła umysły najbardziej kulturalne, przyjąć Chrystjanizm“. To nie Pan Jezus, nie Jego nauka, nie Jego cuda, nawróciły umysły najbardziej kulturalne do Chrystjanizmu, nie, to uczona teologia Orygenesu!

P. Loisy uprzytomnia nam to przekształcenie, jakby tam był.

Rozwój dogmatu Chrystologii był wynikiem stanu umysłów i kultury pierwszych adeptów z poganizmu, albo zostających pod ich wpływem. Na ile przyjęli wierzenia żydowskie, stali się podatnymi do zrozumienia i do zasmakowania w pierwotnym Chrystjanizmie, i tak się do niego przywiązali. Lecz na ile byli przesiąknięci kulturą grecką, starali się wytłumaczyć po swojemu ich nową wiarę. A uczynili to tem chętniej i tem prędzej, że takie tłumaczenie było koniecznie potrzebne, gdy się zwracano do pogan, zgola nieznających wierzeń żydowskich. W ten sposób, stopniowo, lecz bardzo wcześniej, przez samorzutne usiłowanie wiary do samookreślenia, przez naturalne wymagania propagandy, powstało tłumaczenie greckie mesjanizmu chrześcijańskiego i Chrystus Syn Boży i syn człowieka, zapowiadany Zbawiciel, stał się Słowem wcielonym, Objawieniem Boga ludzkości“.

„Cały rozwój dogmatu Chrystologicznego, aż do końca III w., wypływa z tego podwójnego prądu, który przyspiesza pochod. Pochód ten miarkuje i powstrzymuje zasadą tradycji, która chce zawsze zostać w ścisłym związku z punktem swego wyjścia, ideą monoteizmu i rzeczywistego człowieczeństwa historycznej Osoby Jezusa. Monoteizm żydowski był bardziej doktryną religijną i moralną niż filozoficzną: przystosowano do niej metafizykę Platona i Philona, bez której wiara w jednego Boga, nie miała by sensu dla Greków, bardziej „intelektualnych“ niż reli-

gijnych. Taksamo bóstwo Chrystusa, wcielenie Słowa, było jedynym odpowiednim środkiem do wszczęcia w umysł grecki idei Mesjasza. Z punktu widzenia historycznego, można utrzymywać, że Trójca, Wcielenie, są dogmatami greckimi, bo nie są znane żydom, i chrześcijanom z żydowstwa, i że filozofja grecka, współdziałała i w ich powstania i w ich zrozumieniu“¹⁾.

Długa ta cytata zawiera oświadczenie bardzo ważne.

Z nich wypływa, że wiara w Bóstwo Pana Jezusa jest pomysłem pogańskim! A jakież dowód tego zadziwiającego i śmiałego twierdzenia, czem je popiera? *Niczem!*

Mesjanizm był jedyną ideą pierwotnego Chrystjanizmu; aby pozyskać dla niej świat grecko-rzymski, przyzwyczajony do widzenia bogów wszędzie, za wspólną zgodą, podniesiono Mesjasza do godności Boskiej. Więc wyznawcy zjednani między poganami, zaraz znaleźli, skutkiem tej zamiany, uświęcenie ich zwyczajów pogańskich i zastosowanie filozofji platońskiej. Lecz w ostatecznym wyniku zawdzięczamy poganom naszego Boga, bo Chrystus nie byłby Bogiem, żeby pogaństwo zadowolniło się było Mesjaszem!

Łatwo zrozumieć nawał zarzutów tak szalonej teorii.

Dlaczego poganie wyrzekli się swoich bogów tak powabnych, a tak niewymagających, żeby ich zamienić obrazem skrwawionego Ukrzyżowanego?

Lecz przedewszystkiem, nie będzie bez pożytku dowiedzieć się skąd p. Loisy zaczerpnął myśl o tem, że bóstwo Chrystusowi przyznali ludzie? Niema zasługi wynalazcy, bo to myśl Renana.

¹⁾ ib. p. 182.

W końcu pierwszego rozdziału *Życia Jezusa*, Renan mówi, że Chrystus jest: człowiekiem niezrównanym, któremu sumienie powszechne przyznało *tytuł Syna Bożego*, i to sprawiedliwie, a Rozd. XXV w ten sposób zakończy: „Spoczywaj teraz w chwale szlachetny inicjatorze. Dzieło twoje spełnione; bóstwo ustalone. Budowa, którąś wznosił, nie runie. Odtąd, niedostępny ułomności, będziesz spoglądał, z wysokości boskiego spokoju, na nieskończone skutki twego dzieła. Kosztom kilku godzin cierpień, które nie dotarły nawet do twej wielkiej duszy, zdobyłeś najzupełniejszą nieśmiertelność. Przez tysiące lat świat będzie do ciebie należał! Sztandar naszych sprzeczności, ty będziesz znakiem, około którego stoczy się najzaciętsza walka. Tysiąc razy bardziej żyjący, tysiąc razy bardziej kochany po śmierci niż w czasie pobytu na ziemi, staniesz się na tyle kamieniem węgielnym ludzkości, że wykreślenie twego imienia wstrząsnęłoby światem aż do podstaw. *Nie będzie różnicy między Tobą a Bogiem*. Zupełny zwycięzca śmierci, wejdź we władanie twego królestwa, a pójdą za tobą, drogą którąś wskazał, wieki czcicieli“.

Myśl więc ubóstwienia Chrystusa przez ludzkość nie jest wynalazkiem p. Loisy, należy ona do Renana; rola zaś p. Loisy ograniczyła się do spartolenia stronicy pięknej literatury.

Różnica między Renanem a p. Loisy zależy na tem, że pierwszy nie wskazuje kiedy ubóstwiano Chrystusa; p. Loisy zaś głosi, że poczęto bardzo wczesnie, a dokonano w końcu III wieku ¹⁾. Mniejsza o daty, ważne to, że według Renana i p. Loisy, Chrystus nie jest Bogiem, tylko ubóstwionym. Świat zmienił tylko bałwana; wybrał jednego, który zastąpił wszystkich. Lecz nie można wytłomaczyć sobie dla-

czego miliony Chrześcijan szły na mękę i na śmierć w ciągu trzech wieków, za to że nie chcieli czcić Jowisza lub Marsa. Czemże jeden bałwan lepszy od drugiego?

W książce „*Autour d'un petit livre*“ p. Loisy powraca do swej tezy: Bóstwo Chrystusa jest dogmatem *który wzrastał w sumieniu chrześcijańskim*, lecz który nie był wyraźnie sformułowany w Ewangelji, tkwił tylko w zarodku w pojęciu o Mesjaszu, synu Boskim ¹⁾.

To czysta gra słów na temat „Syn Boży“. Bo jeżeli Mesjasz był Synem Bożym w tem znaczeniu, w jakim my wszyscy jesteśmy, to takie pojęcie nie mogło być zarodkiem takiego Bóstwa Chrystusa, jak my je pojmujemy, ponieważ *usynowienie* człowieka, choćby najbardziej ściśle nie sprawi nigdy synostwa z natury. Jeżeli zaś Mesjasz był Synem Bożym z natury, to Bóstwo Chrystusa nie tylko było w zarodku, w pojęciu Mesjasza, lecz było w całej pełni ²⁾. Twierdzenie więc p. Loisy jest dziwnem pomieszaniem myśli, niegodnem poważnego myśliciela w tak wielkiej materji.

Jednym z powodów, który upoważnia p. Loisy utrzymywać, że sam Pan Jezus nie wyznawał swego Bóstwa, jest to, że „kiedy Jezus, na brzegu jeziora Tyberjadzkiego, powiedział Symonowi, Andrzejowi, Jakóbowi i Janowi „pójdźcie za mną“, to nie dodaje: „Ja jestem Jezus-Chrystus, wieczny Syn Boga, Słowo wcielone“. Nic im nawet nie mówi o sobie, i ci powołani, tylko po dłuższym czasie, słuchając Jego nauki, patrząc na Jego cuda, zaczęli się domyslać, że jest obiecany Zbawicielem. Wyznanie Piotra: „Ty jesteś Chrystus“, Jezus potwierdził, lecz nie

¹⁾ ib. p. 177.

²⁾ Jeżeli nie dla wszystkich słuchaczy, to przynajmniej dla samego Chrystusa.

¹⁾ ib. p. 182.

widzimy żeby chciał kontrolować, rozszerzając, uzupełniając i prostując pojęcia, które Apostołowie mogli powziąć o Chrystusie, co do jego Bóstwa¹⁾.

Więc zdaniem p. Loisy, Pan Jezus, powołując Apostołów na brzegu jeziora Tyberjadzkiego, winien był wyłożyć im kurs teologii i nauczyć symbolu wiary, który miał być ułożony na Soborze Nicejskim!

Miał On, jak zobaczymy, inne sposoby objawić, że jest Synem Bożym; lecz p. Loisy nie może wybić sobie z głowy myśli, że Bóstwo Chrystusa nie jest prawdą historyczną, że jest tylko prawdą wiary, a nadużywając w dziwny sposób znaczenia powszechnego tego słowa, nazywa prawdą wiary ubóstwienie Chrystusa przez sumienie chrześcijańskie. Więc zdaniem p. Loisy Pan Jezus *nigdy* nie objawił uczniom swego Bóstwa, dlatego, że nie uczynił tego w chwili powołania Apostołów. Z tego samego powodu p. Loisy, przypominając wyznanie św. Piotra, przytacza tekst św. Marka: „Ty jesteś Chrystus” (8. 9), lecz nie przytacza tekstu św. Mateusza: „Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego” (16. 16). Nie przytacza też tekstu św. Łukasza: „Ty jesteś Chrystusem Bożym” (6. 20).

Później w dwóch olbrzymich tomach „les Evangiles synoptiques”, wracając do tych tekstów św. Mateusza i św. Łukasza, p. Loisy mówi: „Bardziej rozwinięte formy odpowiedzi u Mateusza i Łukasza *mogą nie być pierwotne*”²⁾.

Więc są teksty, wykazujące, że Bóstwo Jezusa jest prawdą historyczną, lecz p. Loisy usuwa je, oświadczając, że nie są to teksty pierwotne, że słowa św. Piotra, które podają św. Ma-

teusz i św. Łukasz, były dodane przez historyka, który opowiada to zajście.

Żeby zadecydować, że te teksty, tak często cytowane i omawiane, są dziełem fałszerza, trzeba mieć mocne tego dowody. Rzeczywiście, p. Loisy, zdaniem jego, ma doskonały argument do wytłómaczenia dodatku w tekście św. Mateusza.

Po wyznaniu wiary swojej św. Piotr otrzymał wielką pochwałę od Chrystusa: „Błogosławionyś jest Symonie Bar Iona... etc.” Ta pochwała zabiera trzy długie wiersze w Ewangelii św. Mateusza. Pochwała ta jest tego rodzaju, że św. Piotr zaćmiłby samego Chrystusa, żeby apostoł przedtem nie przyznał mu tytułu, który postawił Chrystusa ponad wszystkich. Sprzeciwiałoby się to godności Chrystusa, żeby jeden z jego apostołów, mógł się wydać wyższym od Niego; otóż Chrystus tak bardzo chwalił Piotra, że ten, aby nie być dłużnym i żeby pozostać na drugim miejscu, oświadczył Chrystusowi, że jest Synem Bożym. Więc historyk, kiedy opowiadał zajście, włożył w usta Piotra taką pochwałę Chrystusa, że nie bacząc na wszystko co mu na to odpowiedział Chrystus, Mistrz pozostał na pierwszym miejscu. Oto w jaki sposób p. Loisy usprawiedliwia swoje mniemanie, że forma bardziej rozwinięta przez Mateusza i Łukasza „mogła nie być pierwotną”. „Trzeba było—powiada, żeby najprzód należycie pochwalono Chrystusa, aby nie był zaćmionym pochwałą daną Piotrowi. Mateusz dobrze to rozumiał¹⁾. Tak dobrze rozumiał, że dodał do słów św. Piotra wyznanie Bóstwa Jezusa.

Ten dodatek św. Mateusza daje się tem łatwiej wytłómaczyć, gdy się przyjmie w uwagę czas, w którym św. Mateusz pisał swoją Ewan-

¹⁾ ib. p. 118.

²⁾ Les Evang. II vol. p. 4.

¹⁾ ib.

gelję. Było to między 60 a 65 rokiem naszej ery¹⁾. Myśl ubóstwienia Chrystusa już zrobiła postępy. „W czasach Mateusza, i w pojęciach tego Ewangelisty“, powiada p. Loisy, „Chrystus już jest nie tylko agentem królestwa i przedstawicielem Boga, lecz już wstąpił zupełnie w sferę bóstwa, działa jako Bóg, wszechmocny na niebie i na ziemi, sędzia najwyższy żywych i umarłych, a wierni jego oddają mu cześć boską i ustanowili jego kościół“²⁾.

Rzecz naturalna, kiedy poczęła kiełkować myśl, że Chrystus może jest Bogiem, należało usunąć od tego bóstwa, bardzo jeszcze chwiejnego, wszelkie niedogodne współzawodnictwo; otóż Jezus tak wysoko wyniósł Apostoła św. Piotra, że można było obawiać się konkurencji niebezpiecznej. Trzeba było temu zapobiedz i, zdaniem p. Loisy „Mateusz dobrze to odczuł“. Więc przyciśnięty okolicznościami, włożył w usta Piotra słowa, których Apostoł nigdy nie wypowiedział.

I oto argument, na mocy którego p. Loisy, usuwa po za dziedzinę historii, świętą Osobistość Pana naszego Jezusa Chrystusa!

Pytam każdego człowieka dobrej woli, czy można bardziej lekkomyślnie traktować historję? Tekstu, przeczącego albo krępującego, bardzo łatwo się pozbyć; powiedzieć tylko, że był dodany. A jakąż racją tego dodatku?—bardzo prosta i historyk, opowiadając rozmowę dwóch osób, opowiedział nie to co było mówiono, lecz co, jego zdaniem, powinno było być powiedziane.

I to nazywają wiedzą? I to nazywają krytyką?

P. Loisy mniema zamydlić oczy, kiedy mó-

¹⁾ V. le p. Rose O. P. Evangile selon saint Matthieu. Introduction.

²⁾ Les Evangiles II vol. p. 9.

wi: „Teologia najbardziej uczona, musi przyznać, że praca myśli chrześcijańskiej, w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, że pisma doktorów i orzeczenia Soborów uwydatniły, uporządkowały i zharmonizowały dane objawienia“. Bezwątpienia, myśl chrześcijańska, doktorowie i Sobory uczynili to wszystko; lecz nie zrobili jednej rzeczy, nie wymyślili objawienia, a szczególnie najważniejszego momentu—Bóstwa Chrystusa. A jednak p. Loisy im to przypisuje. To właśnie jest sednem jego tezy, do którego zawsze powraca: „Spekulacja żydowsko-aleksandryjska utożsamiała Boga żydów z Bogiem filozofów greckich; Philon utożsamiał Logos, rozum najwyższy i myśl wieczną z Mądrością Starego Testamentu, która asystowała Stworzycielowi we wszystkich Jego dziełach. Przepaść, którą filozofja grecka dostrzegała między Bogiem a światem, została zapełniona tcm uosobieniem, napoły dowolnem, napoły rzeczywistym, które wiązało świat z Bogiem. Paweł śmiało przyznaje tę rolę wiecznemu Chrystusowi, obrazowi Boga niewidzialnego, pierworodnemu ze wszystkich stworzeń, przez którego i dla którego wszystko się stało, w którym wszystko trwa, pierwszemu we wszystkim w świecie fizycznym aby go pobudzić do istnienia, a w świecie moralnym, aby przez śmierć swoją i zmartwychwstanie, przywrócić pokój na niebie i na ziemi“¹⁾.

Więc to zdaniem p. Loisy, śmiały zamach św. Pawła uczynił z Chrystusa Logos, mądrość wieczną, która przewodniczyła stworzeniu świata. Chrystus to miejsce wyjątkowe zawdzięcza św. Pawłowi! Pomijając dziwactwo tego bezsensownego pomysłu, przypisać św. Pawłowi ubóstwienie Chrystusa, twierdzenie p. Loisy obala sam św. Paweł, kiedy mówi w liście do

¹⁾ Autour d'un petit livre p. 125.

Filippensów (Rozd. 2. 6) że Chrystus „*nie poczytał za drapieżstwo, że był równym Bogu*“. Więc nie św. Paweł uczynił Chrystusa Pana równym Bogu, to sam Pan Jezus, według nauki św. Pawła, powiedział, że jest równym Bogu.

Skąd może wiedzieć p. Loisy, że jeżeliby Chrystus „przedstawił się swoim słuchaczom w Galilei, a nawet w Jerozolimie, jako Słowo wcielone, jako życie i światło świata, niktby Go niezrozumiał, niktby za Nim nie poszedł, a tem mniej uczniowie?“¹⁾ Dlaczego nieudałoby się Chrystusowi to, co się udało św. Pawłowi? Dlaczego św. Paweł był na tyle przekonywającym, że wmówił, że Chrystus był Logos, wymyślony przez Philona, a Chrystus nie miał mieć tej siły przekonywającej? Więc uczniowie Chrystusa byli potężniejsi od Mistrza? To są bowiem wnioski logiczne z tezy p. Loisy.

Chrystus rozpędziłby nawet swoich uczniów, żeby przypisał sobie Bóstwo, a po Jego śmierci Apostołowie nawrócili świat cały do wiary w Bóstwo Chrystusa! A jednak p. Loisy zawsze papie swoje: „czyż trzeba jeszcze powtarzać, że historyk zna dogmat (Bóstwa Jezusa Chrystusa) jako określenie teoretyczne, wypracowane w pierwszych wiekach chrześcijaństwa lecz nie jako rzeczywistość, dającą się stwierdzić i sprawdzić bezpośrednio, zaświadczoną dokumentami historycznymi“²⁾.

Niema potrzeby przytaczać więcej cytat, myśl p. Loisy wyraźna. W Ewangelji nic nie upoważnia do wierzenia w Bóstwo Pana Jezusa, to sumienie chrześcijańskie uczyniło Go Bogiem, więc Bóstwo jest wynikiem zgody się ludzkości.

Logiczny wynik tego systematu jest ten:

¹⁾ ib. p. 133.

²⁾ ib. p. 147.

Jeżeli ludzie ustanowili wiarę w Bóstwo Chrystusa, to ludzie mają prawo ją zmienić. Jakim prawem ci, co ją wymyślili, mogą narzucać wszystkim wiekom swój wymysł? Więc bez najmniejszego skrupułu możemy ten dogmat zupełnie odrzucić.

Twierdzi p. Loisy:

„Spekulacja chrześcijańska przyswoiła sobie ideę Chrystologiczną, a ponieważ Messjasz żydowski, w pewnym względzie, jest uosobieniem religijnem narodu, Jezus Chrystus stał się boskiem uosobieniem ludzkości. Czy ten symbol może być udoskonalonym, czy jest niewzruszonym w formie, jaką mu nadały sobory IV i V wieku? Pytanie rozwiązuje się samo przez się. Dogmat *zrobiony* nie może być nienaruszalnym, na równi z dogmatem *objawionym*, a skoro się mu przypisuje względną tylko wartość, można go tłómaczyć w każdy inny sposób, który bardziej zadowolni obecne wymagania sumienia i wiary lepiej oświeconej, niż dawniejsze tłómaczenie“¹⁾.

Oświadczenie bardzo szczere i bardzo jasne.

Ojcowie nasi *zrobili* dogmat o Panu Jezusie, więc nie jest nienaruszalnym. Zachowamy go tak długo jak się nam spodoba, lecz z chwilą, kiedy się nam to podoba, możemy go *przerobić* z tą samą łatwością, z jaką go zrobiono.

Oto myśl p. Loisy: wierzyć albo nie wierzyć w Bóstwo Chrystusa, to rzecz obojętna; bywają nawet wypadki, w których, dla *oświecenia mojej wiary* lepiej nie wierzyć.

Zresztą nie tylko względem dogmatu o Bóstwie Chrystusa, trzeba się trzymać tego poglądu wolnego od skrupułów, owszem, to się sto-

¹⁾ Quelques lettres sur des questions actuelles...
p. 150. 154.

suje do wszystkich prawd religijnych, bo p. Loisy powiada: „Idzie tu nie o powstanie jakiegobądź dogmatu poszczególnego, lecz o filozofię ogólną wiedzy chrześcijańskiej i o samo pojęcie powagi Kościoła“¹⁾.

Proponuje więc nam p. Loisy sceptycyzm zupełny w kwestji religji.

Taki nastrój umysłu ułatwia zrozumienie skandalicznej biografji Chrystusa, którą umieścił we wstępie swego wielkiego dzieła „Les Evangelies Synoptiques“.

Warto ją przejrzeć, żeby sobie zdać sprawę z poglądów modernistycznych na zasadnicze dogmaty religji chrześcijańskiej.

W „Revue du clergé français“ (Luty 1908) czytamy: „Rzadko widziałem, nawet u Renana, tak bogaty zbiór powiedzeń jak: „być może“, „mogło być“, „zdaje się“, „jak by“ i t. d. Taki sposób wyrażania się źle usposabia czytelnika, o poważnym nastroju umysłu. Lecz skoro się je porówna z tekstami, które je wywołały, skoro się skontroluje uwagi krytyczne, następuje zdumienie. Najczęściej krytyka okazuje się zgoła nieuzasadnioną, a co najmniej, wyciągnięto z tekstów olbrzymie wnioski, których one nie usprawiedliwiają, wyzyskano w taki sposób każdą niedoskonałość stylu, każdy sposób wyrażenia się mniej ścisły lub mniej jasny“.

P. Loisy rzeczywiście szczegółniejszym sposobem nadużywa formułek, wyrażających wątpliwość. Na każdym kroku spotykamy „być może“, „wolno przypuszczać“, „zdaje się“ i t. d. Znacznie w tym względzie prześcignął Renana. W bardzo krótkiej biografji Chrystusa, 18 stronnic, naliczyłem 38 podobnych formułek. To w końcu denerwuje czytelnika, który przychodzi do wniosku, że autor jest wcale niepewny swe-

go zdania. I w samej rzeczy. Mimo pretensji do ścisłości historycznej, p. Loisy stara się naciągnąć teksty do swoich apriorystycznych poglądów, lecz teksty opierają się.

Przekonamy się o tem sprawdzając ważniejsze z nich, lecz pierwiej ogólny rzut oka na biografię Jezusa.

Jezus rośł w miasteczku Nazaret. „*Bez wątpienia* nigdy nie uczęszczał do szkół rabinów, lecz *może być* nauczył się czytać w *hazzan*..., który w owym czasie *może być* był już nauczycielem... Poczucie religijne i nadzieja Izraela *musiała* zawładnąć jego duszą w najmłodszym wieku... Światło wewnętrzne jego sumienia *zdaje się* było głównym jego nauczycielem... Kiedy zaczął głosić blizkie przyjście królestwa niebieskiego, matka jego Marja została sama na czele rodziny, która *zdaje się* była liczna“.

P. Loisy wie bardzo dobrze, kogo Ewangelisci nazywają bracią Jezusa, że są to synowie Marji Cleophasa, siostry Najświętszej Panny; lecz nie odmówił sobie przyjemności powtórzenia bluźnierstwa Jovinieu'a, które było jak powiada Bossuet, „wstrętem całego Kościoła“.

P. Loisy przewyższa sam siebie w tłómaczeniu, które daje o posłannictwie Zbawiciela. „*Prawdopodobnie* Jan Chrzciciel, *niechcący*, wzbudził powołanie Zbawiciela“.

Żeby Jan Chrzciciel nie puścił się kazać i chrzcić, Pan Jezus siedziałby spokojnie w domu, i aniby mu do głowy przyszło zbawiać świat. Przeszedłby niespostrzeżony w tłumie, zostałby poprostu synem cieśli, i już od dawna nie mówionoby o nim, albo raczej nigdyby się nim nie zajmowano. Tymczasem imię Jego świat napelnia, i od wieków pokolenia korzą się przed nim, a nie miałoby to miejsca, żeby Janowi Chrzcicielowi nie przyszło na myśl kazać i chrzcić. Od czego sława zawisła!!

„Zdaleka przychodzono słuchać Jana... Je-

¹⁾ ib. p. 157.

zus przyszedł jak inni, a *może być* pchało go już silniejsze zajęcie się, niż u innych, tem królestwem sprawiedliwości, które Chrzciciel przepowiadał, jako już bliskie. Dał się ochrzcić i został czas jakiś na puszczy“.

Wkrótce zobaczymy jakie to zajęcie się pociągnęło Jezusa do Jana Chrzciciela. Począł czuć w sobie powołanie na zbawiciela, lecz miejsce to *zdawało się*, zajął Chrzciciel, którego kazania miały zadziwiający rozgłos. Było więc bardzo ważnem Jezusowi zdać sobie sprawę z sytuacji, aby wynaleźć sposób pozbycia się rywala. Wypadek przyszedł mu w pomoc, bo uwięzienie Jana zostawiło mu otwarte pole.

„*Niewiadomo* czy miał stałe stosunki z Janem. *Prawdopodobniejszem się wydaje, że nie. Nie jest pewnem* także czy poczucie powołania mesjanicznego, powstało nagle w chwili chrztu. Taki stosunek nie jest niemożliwy, lecz *mógł* również nastąpić, a przynajmniej wyjaśnić się tradycją. *Wydać się* bardziej *prawdopodobnem*, że Jezus coraz bardziej zawiądnęty myślą o królestwie niebieskiem, spędził czas jakiś w odosobnieniu, i tak utwierdzał się coraz bardziej w zeznaniu swego powołania; wypadek, który nie mógł nie podzielać na niego, uwięzienie Jana-Chrzciciela, zdecydował ostatecznie; ponieważ prorok królestwa został skazany na milczenie, zajmuje jego miejsce, a to tem słuszniej, że się czuł przeznaczonym do roli pierwszorzędnego działacza w królestwie, do urzędu Messjasza“.

Na tych danych p. Loisy bardzo łatwo otwarcza początki Chrystjanizmu.

Jezus uroił, że *może być* powołany do zbawienia świata; nasunęły mu tę myśl kazania Jana. Odosobnienie wzmogło egzaltację i coraz bardziej czuje się być powołanym. Lecz miejsce zajęte: Jan Chrzciciel cieszy się wielką popularnością, trzeba więc wyczekiwać na sposobną chwilę. Ta chwila nadeszła, Jana uwięziono.

Jezus decyduje się i zabiera opróżnione stanowisko. Czyni to bez żadnego skrupułu, bo czuje, że odegra lepiej niż Jan Chrzciciel rolę Messjasza.

Wieńc początek Chrystjanizmu powstał ze współubiegania się o wpływ między Jezusem i Janem, i ze szczęśliwego wypadku, który posłużył Jezusowi.

Jezus też zaczyna kazać: „Kazania jego nie bardzo się różniły od kazań Jana; on także zapowiadał blizkie przyjście królestwa; lecz *musiano* czuć odrazu, że w tem królestwie przypisywał sobie bardzo znaczne stanowisko, czego Jan nie zastrzegał sobie“.

Jezus nie chciał żeby kto mógł go wysadzić z zajętego stanowiska, jak on wysadził Jana. To też od razu nadaje sobie powagę, o której Jan nie myślał. Doskonały sposób onieśmienia rywalów.

Kilka cudów poparłoby bardzo kazania; to też uczynił kilka cudów. „Robił to *prawie* mimo woli“. Lecz cuda te były szczególnego rodzaju: „Działa szczególnie skutecznie na tę kategorię chorych, których pospolicie uważano, jako w specjalny sposób opętanych przez szatana, nieszczęśliwi cierpieli na rozstrój nerwów i nieporządki mózgowe, na zboczenie umysłowe. Przemawiał do nich z powagą, rozkazywał szatanowi wyjść, i następował spokój w tych niespokojnych duszach, przynajmniej na pewien czas“.

P. Loisy przyznaje Jezusowi władzę czynienia cudów podobnych do tych, jakie codziennie robią w Salpêtriêre¹⁾, tam także uspakajają dusze niespokojne. Pozwolę jednak sobie zapytać p. Loisy, czy syn wdowy z Naim był też duszą niespokojną? czy córka Jaira była duszą

¹⁾ Szpital dla nerwowych i obłąkanych.

niespokojną? czy tysiące osób, nasyczone pięciu chlebami i dwiema rybami były dusze niespokojne?

Nie pójde krok w krok za p. Loisy co do szczegółów o kazaniach Zbawiciela, podnoszę jednak kilka jego twierdzeń, odnoszących się do skazania i do śmierci Pana Jezusa.

Wbrew najjaśniejszym świadectwom Ewangelistów p. Loisy utrzymuje, że Chrystus był skazany za to, że zakłócił porządek publiczny, i że skutkiem tego, śmierć jego ze strony żydów była środkiem obrony politycznej i społecznej.

„Ponieważ sanhedrin nie miał władzy wykonywać kary śmierci, bez zatwierdzenia prokuratora, i że, z drugiej strony, nie chciano przyjmować na siebie odpowiedzialności przed ludem, było *prawdopodobnie* postanowione zawczasu, że poprostu zaskarżą Jezusa przed władzą rzymską, jako burzyciela i fałszywego Mesjasza... Z natury rzeczy Piłat nie mógł się połapać w tych okolicznościach, i w całym tym ruchu ewangelicznym mógł dostrzedz tylko agitację, której wynikiem koniecznym i przewidzianym, a *może* nawet wyraźnie zapowiedzianym, było wywrócenie porządku istniejącego, wobec czego, choćby bardziej szanował życie człowieka, a szczególnie żyda, niż to czynił, nie wahał się wydać wyroku śmierci“ ¹⁾.

Bardzo pięknie: Jezus był skazany na śmierć jako najzwyczajniejszy warchoł, naruszający porządek publiczny. Niestety sam p. Loisy dodaje uwagi, które ostatecznie obalają jego tezę. Mówiąc o Pilacie i jego wyroku dodaje zaraz: „Wydał wyrok bez skrupułu, i nie podejrzewając, że na wieki wieków zapewnił swemu imieniu miejsce w symbolu urzędowym religii, któ-

rej przeznaczono tryumfować nad Cesarstwem i przeżyć Cesarstwo“.

Założycielem tej religii jest właśnie ów warchoł, skazany przez Pilata, a jeżeli ta religja zatryumfowała nad Cesarstwem, jeżeli je przeżyła, jeżeli ma trwać, że użyję wyrażenia samego p. Loisy, przez wieki wieków, trzeba przyznać, że ten warchoł posiadał moc, której nie miał ani Katyliną ani Spartakus. I ten dziwny zwycięzca odniesie po śmierci tryumf nad Cesarstwem, i to przez śmierć swoją; założy religję, która ma trwać przez wieki wieków! Wszystko to bardzo dziwne, i nieda się wytłómaczyć, zakusem (który zresztą nie powiódł się, ponieważ przywódcę ukrzyżowano), wyrwać z pod władzy Rzymu małą prowincję Cesarstwa!

Niema rady, prawda narzuca się nawet tym, co chcą ją pogwałcić albo zgola ukryć.

W tym skazańcu w pretorjum, w tym o którym Piłat powiedział: „Oto człowiek“ było coś więcej niż człowiek, był Bóg. I Piłat zapewnił swemu imieniu miejsce w symbolu na wieki wieków, dlatego, że skazał na śmierć Boga-Człowieka.

Na następnej stronicy p. Loisy ma smutną odwagę napisać, że ciało Zbawiciela było rzucone do wspólnej mogiły: *Można przypuszczać*, że żołnierze zdjęli ciało z krzyża przed wieczorem i rzucili je w jedną z mogił wspólnych, do których rzucono bez porządku ciała straconych. Jakby nie było, co do tego ostatniego punktu, warunki pogrzebu były takie, że po upływie kilku dni, nie możnaby było rozpoznać zwłok Zbawiciela, choćby chciano.

Jakby wyrażenie „wspólna mogiła“ nie było dosyć zelżywe, użyte względem Zbawiciela, kilka wierszy niżej p. Loisy użył wyrazu „ścierwisko“.

Aby zarzucić kłamstwo wierze i tradycji chrześcijańskiej, p. Loisy winien mieć przynaj-

¹⁾ Les Evang. Syn. Introd. 220 — 222.

mniej jakiś pozór dowodu. Przytacza rzeczywiście Ewangelię św. Mateusza. W przypisku powiada: „Patrz komentarz Mateusza XXVII. 8“. Czytelnik więc winien przypuszczać, że komentarz 8-go wiersza z XXVII rozdziału Ewangelji św. Mateusza, głosi, że Ciało Pana Jezusa było rzucone na ścierwisko. Wiersz 8 głosi: „Dlatego ona rola nazwana jest Haceldama, to jest rola krwi, aż do dnia dzisiejszego“. Mowa tu o roli, kupionej za pieniądze, które rzucił Sanhedrynowi Judasz, przed powieszeniem się. Komentarz, który robi p. Loisy, z powodu tej roli, ciągnie się przez pięć stronic ¹⁾. Lecz jaki ma stosunek z pogrzebem Chrystusa Pana pytanie, czy Judasz obwiesił się, czy też upadł tak nieszczęśliwie, że ciało jego zupełnie się rozbiło“, co nas obchodzi, że według innych komentarzy, które wspomina p. Loisy, Judasz się obwiesił na polu, i że następnie spadł, ponieważ użyty przezeń sznur niedosyć był mocny, albo że się złamała gałąź, na której zawisł“. Bardzo to nas obchodzi czy sznur użyty się rozerwał; czy gałąź się złamała! Pytamy tak czy nie, ciało Pana Jezusa było rzucone do wspólnej mogiły. Na stronicy 223 swego wstępu p. Loisy obiecał, że znajdziemy odpowiedź w jego komentarzu na 8-my wiersz XXVII rozdziału św. Mateusza. Tymczasem w owym komentarzu p. Loisy opowiada o tem, że komentatorzy nie zgadzają się czy, kiedy Judasz obwiesił się, spadł skutkiem złamania się gałęzi, czy rozerwania się sznurka. Tak się nie uścił z obietnicy. Trzeba czegoś więcej; p. Loisy to zeznaje i oto co prawi w przypisku na stronicy 627: „Rola krwi nie mogła być zwyczajnym cmentarzem dla cudzoziemców, jak to mówi Mateusz, lecz sama nazwa wskazuje raczej miejsce, gdzie rzucono trupy straconych.

¹⁾ Les Evang. Synop. t. II, p. 626 — 631.

Czy nie tam rzucono ciało Jezusa, jak to utrzymują żydzi. Opowiadanie o Józefie z Arymatei i o próżnym grobie, *zdaje się* potwierdzać to mniemanie, a legenda chrześcijańska na długo po męce, i daleko od Jerozolimy, *mogła* przypisać to pole Judaszowi. Godne uwagi, że tradycja umieszcza Haceldamę na południe od doliny Hirman“. To wszystko! Tego zamało kiedy się chce kłam zadać wierzeniu dwudziestu wieków.

Oto co miało miejsce według p. Loisy. Ciało Pana Jezusa było rzucone do wspólnej jamy na Haceldamie, lecz Chrześcijanie prędko zrozumieli, że taka mogiła nie była godną ich Mistrza, więc poczęli wmawiać, że na ścierwisko rzucono Judasza a nie Chrystusa.

Oto cały argument p. Loisy. Zadowolnił się powtórzeniem w dziele tego samego, co powiedział we wstępie, zmienił tylko formę, sens nie uległ zmianie. Zato oświadcza, że to legenda chrześcijańska zamieniła ciało Jezusa ciałem Judasza we wspólnej jamie na Haceldamie.

A gdzie dowody tej zamiany?

Może p. Loisy wykaże je w swoim komentarzu tekstów synoptyków, odnoszących się do pogrzebania Pana Jezusa. Byłaby to chwila odpowiednia dowieść, że ciało Chrystusa było rzucone do wspólnej jamy, bo długa rozprawa, zatytułowana „Grób“, która ciągnie się od 656 do 737 stronicy, traktuje *ex professo* kwestję pogrzebania Pana Jezusa. Otóż zamiast szczerze zająć się tem pytaniem. p. Loisy robi tylko krótką wzmiankę i to w formie przypuszczenia: „Przypuśćmy—powiada—że nie było zwyczaju opuszczać ciał straconych, nie zajmując się nimi, z powodu skrupułów żydowskich względem trupów, i że ciało Jezusa było złożone w pewien rodzaj wspólnej jamy“ ¹⁾.

¹⁾ ib. t. II, p. 708.

Lecz trzeba by to udowodnić. Co nas obchodzi czy Józef był z Arymatei czy też nie, co nas obchodzi czy prześcieradło było „nowe“, czy tylko „czyste“, co nas obchodzi czy Józef złożył ciało „nie pytając o zezwolenie właściciela“. Wszystkie te szczegóły, które tak zajmują p. Loisy, tracą wszelką wartość, wobec pytania czy ciało Pana Jezusa było pogrzebane w pieczarze, czy rzucone na ścierwisko?

P. Loisy podniósł to gorszące pytanie, lecz odpowiedzi nie dał.

Zmartwychwstanie stanowi naturalnie dalszy ciąg pogrzebu.

Zdaniem p. Loisy, Zmartwychwstanie nie jest faktem historycznym, nie może być udowodnione historycznie, należy do dziedziny wiary.

Próżne mamienie. Rozróżnianie prawdy historycznej i prawdy wiary, ma na celu jedynie, pozbawić prawdy wiary stałego punktu oparcia na fakcie, zaświadczonego przez historję, a tem samem sprowadzić ją do rzędu wierzeń bezpodstawnych, co stanowi raczej łatwowierność niż wiarę. W takich warunkach wiara przestaje być zgodzeniem się na prawdę objawioną, lecz przyjęciem prawdy, *którą zrobiło boską* sumienie osobiste; jest to negacja wiary, jest to zastosowanie niebezpiecznej zasady subiektywizmu.

„Każdy krok wiary“, mówi p. Loisy, „jest jakby zwalczaniem mocą boską swego pierwiastku wewnętrznego, jakieś próby i przeszkody.

„Pierwszą taką próbą, można powiedzieć, była sromotna śmierć Jezusa. Zwalczono ją wiarą w Zmartwychwstanie, które na początku było wiarą w życie nieśmiertelne Ukrzyżowanego, nie zaś fakt, który nam przywodzi na myśl dzisiaj wyraz Zmartwychwstanie. Apostołowie, w przemówieniach swoich, kładli nacisk nie na okolicz-

ności Zmartwychwstania, lecz na życie Zmartwychwstałego“¹⁾.

P. Loisy utrzymuje, że w mniemaniu pierwotnych Chrześcijan, Zmartwychwstanie oznaczało życie nieśmiertelne Chrystusa, nie zaś fakt, który pojmujemy dzisiaj przez Zmartwychwstanie.

Skąd ta wiadomość? Na czem oparte takie rozumienie wiary pierwotnej? Same jego twierdzenie nie wystarcza. Powiada, że Apostołowie, w naukach swoich, nie nalegali bardzo na okoliczności tego zmartwychwstania. Chce dać do zrozumienia, że Apostołowie nie byli na tyle pewni faktu, żeby wchodzić w szczegóły. Lecz jeżeli Apostołowie nie wchodzili w szczegóły, to zato bardzo kategorycznie głosili fakt. Sam p. Loisy na świadectwo przytacza słowa św. Pawła z pierwszego listu do Koryntjan (Rozdz. 15): „Bo naprzód podałem wam com też wziął (aż do 3 — 9 włącznie) ...albowiem chociaż ja, chociaż oni tak przepowiadamy i takeście uwierzyli“. Po tych słowach nie można powiedzieć, że Apostołowie nie głosili Zmartwychwstania Zbawiciela. Nie mieli potrzeby wchodzić w szczegóły dla sprawdzenia rzeczywistości.

Lecz oto jak postąpił p. Loisy, żeby osłabić świadectwo św. Pawła.

„Paweł nie widział Zbawiciela na drodze do Damaszku, był tylko oślepiiony światłem i słyszał głos. Mimo to uważa ten fakt za widzenie tejsamej natury, tejsamej doniosłości, jakiej dostąpili Piotr i pierwsi wyznawcy Chrystusa. Wyobraża sobie to okazywanie się jak coś chwilowego“¹⁾.

Sposób dosyć zręczny; nie chcę użyć innego wyrażenia, które jednak byłoby właściwsze.

¹⁾ ib. p. 738, 739.

P. Loisy powiada, że św. Paweł nie widział Chrystusa, bo był oślepiiony, a słyszał tylko głos. Tosamo co powiedzieć, że miał halucynację. Dalej wyraża się już dobitniej. P. Loisy utrzymuje, że w mniemaniu Wielkiego Apostoła, ukazywania się Chrystusa św. Piotrowi i pierwszym wyznawcom, były tej samej natury co jego widzenie. Ze słów św. Pawła nic nie upoważnia do takiego wniosku. A to mniemanie tembardziej nie może być dopuszczalnym, że przeczą mu najwyraźniejsze i najdobitniejsze świadectwa Ewangelistów ¹⁾.

Lecz trzeba było wzbudzić wątpliwość w umyśle czytelnika co do rzeczywistości przedmiotowej ukazań się Zbawiciela, i autor wybrał doskonały na to sposób.

Po kilka razy twierdzi, że Zmartwychwstanie nie jest faktem historycznym.

„Zdaje mi się żem dowiódł,—powiada— że Zmartwychwstanie Zbawiciela nie jest właściwie faktem historycznym, jakim było życie Jego ziemskie, lecz jest faktem z dziedziny nadnaturalnej, przewyższającej historję, i że nie jest i nie może być dowiedzione świadectwem historii, niezależnie od świadectw wiary, których siła ma wartość tylko w oczach wierzących“ ²⁾.

P. Loisy powraca do tej kwestji w jednym z ostatnich swoich dzieł, gdzie mówi: „Zmartwychwstanie jest przedmiotem wiary, nie było nigdy sprawdzone, i nie daje się stale opisać“. A kilka stronic dalej: „Zdawałoby się, że wiara trwać nie może bez szaty *mitologicznej*, w którą ją oblekli pierwsze pokolenia chrześcijan, a która obecnie kompromituje religję zamiast jej słuszyć“ ³⁾.

¹⁾ Math. 18. 9 ss.; Marc. 16. 12 ss.; Luc. 24. 13 ss.

²⁾ Autour d'un petit livre p. 163.

³⁾ Quelques lettres... p. 188.

Jakaż to szata mitologiczna, w którą oblekli wiarę pierwsi Chrześcijanie? Czy nie będzie to Bóstwo Chrystusa Pana? Można tak sądzić, ponieważ p. Loisy utrzymuje, że stworzyła je wiara tylko.

Bądź co bądź, jedynym dowodem p. Loisy niehistoryczności Zmartwychwstania jest to, że Zmartwychwstanie stanowi fakt nadnaturalny.

Nie ulega wątpliwości, że Zmartwychwstanie jest wielkim cudem, i dlatego rzeczywiście należy do dziedziny nadnaturalnej, lecz idzie o to czy mogło być stwierdzone jako fakt, o rzeczywistości którego można się przekonać drogą doświadczenia, mimo to, że przyczyna zostaje nieznaną. Zmartwychwstanie przypuszcza człowieka, który odżył. Nie wchodząc w to, do czasu, jakim porządkiem odżył, chodzi o to, czy rzeczywiście odżył. O tem się łatwo przekonać. Jeżeli ten człowiek mówi, jeżeli je i pije z nami, jeżeli, aby nas ostatecznie przekonać, mówi: „Oglądajcie ręce moje i nogi, zeciem ja tenże jest; dotykajcie się i przypatrujcie, bo duch niema ciała ani kości, jako widzicie że ja mam“ ¹⁾. Zmuszeni jesteśmy przyznać, że mamy przed sobą człowieka rzeczywiście żywego, którego życie można stwierdzić, jak gdyby zgoła nie umierał.

Śmierć poprzedzająca Zmartwychwstanie stanowi nieprzełamaną trudność w kwestji *wytłómaczenia* Zmartwychwstania; lecz wcale nie przeszkadza w stwierdzeniu faktu życia zmartwychwstałego człowieka. Nie wchodząc w to, jakiego rodzaju jest to życie, pierwsze czy drugie, możemy stwierdzić w każdym razie fakt, że człowiek ten żyje ²⁾.

²⁾ Luc. 24. 39.

¹⁾ Wszyscy Moderniści mieszają tłómaczenie faktu z jego stwierdzeniem. Jest to błąd wspólny p. Le Roy i u Modernistów włoskich.

Kiedy p. Loisy chce wykluczyć z historii Zmartwychwstanie Chrystusa, dlatego że jest nadnaturalne, to mięsza stwierdzenie faktu z jego tłumaczeniem, dwie rzeczy zgola różne. O ile łatwo stwierdzić fakt, że człowiek żyje, na tyle trudno wytłumaczyć życie. Na pierwszym kroku zatrzymuje pytanie: co to jest życie?

Zmartwychwstanie Pana Jezusa jest faktem stwierdzonym, jak każdy inny fakt tego rodzaju; więc nie przerasta dziedziny historii, i kiedy p. Loisy mówi: „Zdaje mi się że dowiodł, że Zmartwychwstanie Zbawiciela nie jest właściwie faktem historycznym“, winien był powiedzieć: „Twierdziłem, że...“, co ma inne, ale prawdziwsze znaczenie.

Trzeba było jeszcze zaprzeczyć wartości świadectwa tych, którzy fakt Zmartwychwstania stwierdzili.

I tego nie omieszkął.

P. Loisy przytacza ukazanie się Chrystusa, o którym mówi św. Łukasz, któreśmy wspomnieli wyżej, gdzie Chrystus mówi Apostołom, że nie jest duchem. To świadectwo bardzo przekonywające, bo, według św. Łukasza, Chrystus, żeby osłatecznie przekonać uczniów, powiedział im: „Macie tu co jeść?“ A oni mu dali sztukę ryby pieczonej i plastr miodu¹⁾. A gdy jadł przed nimi, wzięwszy ostatki dał im“²⁾.

P. Loisy sądzi, że „Jezus jedząc, żeby dowiedzieć, że ciało jego rzeczywiste, użył argumentu, który można nazwać grubijańskim“³⁾.

Mnie ten argument wydaje się przekonywającym. Jak się opinie różnią!

Argument ten, mimo swego grubijaństwa (?) nie zdołał przekonać p. Loisy, którego najbar-

dziej uderzył wyraz „duch“, którego użył św. Łukasz: „W całym tem opowiadaniu część pierwotną, źródłową, stanowi myśl o „duchu“, co się spotyka i indziej, to *musi być* forma historyczna powątpiewań, z powodu pierwszych ukazań się“¹⁾.

Łatwo zrozumieć myśl p. Loisy. Na początku widziano tylko ducha, który w wyobraźni Chreścijan, przekształcił się w Chrystusa Zmartwychwstałego. Oto w jak łatwy sposób usuwa się najwiarogodniejsze świadectwa.

Święty Łukasz powiada, że Apostołowie ofiarowali Panu Jezusowi sztukę ryby pieczonej; szczegół na pozór niewinny, a zdaniem p. Loisy ta właśnie ryba przekonywa go, że całe to opowiadanie było wymyślone w czasie późniejszym. Bodajto zdrowa krytyka! Okoliczność na pozór nic nie znacząca, rzuca na kwestję rażące światło... „Trzeba zważyć — mówi p. Loisy — że w czwartej ewangelji czytamy, że Chrystus pytał uczniów: „Macie co jeść“, przed cudownym połowem ryb, nad Tyberjadzkim jeziorem; gdy uczniowie wyładowali, znaleźli zarzewie, i rybę na niem i chleb. Jezus sam zaprosił ich do jedzenia, i rozdał im chleb i ryby. Chociaż można było jadać rybę pieczoną i w Jerozolimie, lecz naturalniej spotkać się z tem na brzegu jeziora Tyberjadzkiego. Ponieważ Łukasz nazbierał tyle rzeczy na ten wieczór zmartwychwstania, *mógł też* przenieść rybę z jeziora do swego opisu ukazania się w Jerozolimie“²⁾.

P. Loisy łaskawie przyznaje, że nie jest absolutnie niemożliwem jadać rybę pieczoną w Jerozolimie, lecz bardzo słusznie uważa, że łatwiej się z tem spotkać na brzegu jeziora Tyberjadzkiego. Słuszna to bardzo uwaga, i najmędrsza

¹⁾ P. Loisy mówi, że miód musiano dodać później.

²⁾ Luc. 24. 41 — 43.

³⁾ Les Evangiles... p. 772, t. II.

¹⁾ ibid.

²⁾ ib. p. 990.

z tych wszystkich, jakie możemy spotkać w tych dwóch olbrzymich tomach. Nie trzeba jednak przesadzać. Z tego, że łatwiej dostać ryby na brzegu jeziora niż w Jerozolimie, nie można jeszcze wnosić, że ryba, o której mówi św. Łukasz, jest właśnie tasamą, o której wspomina św. Jan. Ponieważ sam p. Loisy przyznaje, że w Jerozolimie można jeść pieczoną rybę, po co chce koniecznie żeby św. Łukasz zabierał rybę św. Janowi? Po co? Łatwo się domysleć. Próbuje zaciemnić opowiadanie św. Łukasza, wmówić, że ten Ewangelista nie był pewnym wszystkich szczegółów, które opowiada, ponieważ umieszcza w Jerozolimie fakt, który zaszedł nad Tyberjadzkim jeziorem.

Nieszcześnie dla tej insynuacji, p. Loisy raczył pozwolić jeść rybę pieczoną w Jerozolimie!

W ostatecznym wywodzie, p. Loisy i inni Moderniści chcą dowieść, że Zmartwychwstanie i wszystkie czynności następujące po niem, mogą być tylko przedmiotem wiary; i zadawalniają się *twierdzeniem*, że cud, nie jest faktem historycznym. Lecz właśnie chodzi o to, żeby udowodnić to twierdzenie.

Twierdząc, że Zmartwychwstanie i życie Pana Jezusa aż do Wniebowstąpienia, nie należą do dziedziny historii, bo stanowią całość, nie podlegającą krytyce; znowu, jak zauważyłem, nie odróżniają faktu, od tłumaczenia.

Otóż fakty, nie bacząc jaka ich natura, mogą być zawsze sprawdzone; chodzi tylko o to, żeby się przekonać o ich rzeczywistości. Czy Chrystus Zmartwychwstały ukazywał się Apostołom, czy mówił z nimi?

Zasada: „cudu nie można dowieść historycznie“ sama przez się spekulacyjna i bardzo wątpliwa, na to pytanie nie odpowiada.

Chodzi o to czy fakty miały miejsce.

Żeby je sprawdzić, trzeba, jak dla spraw-

dzenia innych faktów, cudownych czy zwyczajnych, zarządzić badanie świadków, zbadać zeznania tych, którzy mówią, że widzieli Chrystusa Zmartwychwstałego.

Jeżeli nie wierzycie ich zeznaniom, dowieście, że się mylili, albo że kłamali, lecz nie mówcie *a priori*, że nie mogli niczego widzieć, niczego słyszeć.

Więc nie uważać Zmartwychwstania za fakt historyczny, jest to przeczyć rzeczywistości. Żeby się wymknąć z tego, bądź co bądź nieprzyjemnego dla nich położenia, Moderniści wymyślili dwuznacznik w postaci „prawda wiary“. Sztuczka ta nie może zadowolnić umysłu choć trochę poważnego.

Moderniści nie wierzą w Zmartwychwstanie Chrystusa, widzieliśmy jakich nędznych wykrętów używa p. Loisy żeby zachwiać świadectwa św. Pawła i św. Łukasza; sądzę, że niema potrzeby wykazywać ich nicości.

Święty Paweł mówił pierwszym Chrześcijaanom: „A jeśli Chrystus nie powstał, próżne tedy jest przepowiadanie nasze, próżna jest wiara wasza“¹⁾.

Wiara więc Chrześcijań nierozzerwalnie się łączy ze Zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa, a kto w nie nie wierzy, niech wytłumaczy jakim porządkiem, największy fakt historyczny, Chrystjanizm, może być zbudowany na złudzeniu optycznym albo na kłamstwie.

¹⁾ I Cor. 15. 14.

ROZDZIAŁ VIII.

Moderniści a Chrystjanizm.

Cechy umysłu naukowego. Chrystjanizm jest faktem. Dla Modernistów Chrystjanizm jest skutkiem bez przyczyny, samorodstwem. Twierdzenia Chrystusa.

Umysły nie należycie wyćwiczone zdrowem wykształceniem filozoficznym, dają się łatwo powodować śmiałością nowatorów, którzy kwestionują tradycyjne prawdy. Wielkie słowa: wiedza, krytyka, myśl współczesna, postęp umysłowy, hipnotyzują takie niedokształcone umysły. Dają się wiaść jak na wędkę, na brzmiające i pretenzyjne formuły, wychodzące z ust ludzi, wydających siebie za wielkich uczonych. Nie dostrzegają, że wszystko to niema żadnego znaczenia; słowa, jeszcze słowa i zawsze słowa.

Jasność wykładu, ścisłość terminów, związek myśli a nadewszystko pewność dowodów, jedynie stanowią powagę godną uwagi i wykazują wartość umysłową. Nic nie zastąpi silnego dowodu. Twierdzenie, choćby przedstawione w najkwiecistszej i najuczeńszej formie, nie jest warte, jeżeli nie jest poparte przekonującym dowodem.

Nie zaprzeczam Modernistom erudycji, jest

owszem tak wielka, że zagłuszyła w nich umysł naukowy.

Umysł naukowy wymaga przedewszystkiem jasności i pewności. Brzydzi się przypuszczeniami awanturniczemi i wszelkiem „mniej więcej”; nie znosi myśli mglistych i chwiejnych; nie twierdzi bez dowodów; zawiesza sąd aż do należytego wyświetlenia. Odrzuca wszelką myśl *a priori*, przewodnikiem mu—doświadczenie; jest powolny radom zdrowego rozsądku.

Moderniści należą do rzędu tych, o których św. Paweł mówi: „Zawsze się uczące, a nigdy ku wiadomości prawdy nie przychodzące” ¹⁾.

Nie każda wiedza jest wiedzą prawdy, bywa też wiedza błędu.

Są ludzie, którzy uczą się dużo, uczą się zawsze. Gromadzą ogromne mnóstwo dokumentów, kopią się, jak mól, w tekstach, analizują zdania komentatorów; zagłębiając się w labirynty wszystkich systematów; a książki, które im otaczają, zamiast być pochodnią ich oświecającą, stanowią przeszkodę, która zakrywa im światło. Posiadają wiedzę, lecz nie jest to wiedza prawdy.

Nie dostrzegli faktu, który ma większe znaczenie niż nagromadzone dokumenty, który przewyższa najzmudniejsze poszukiwania, najwznioślejsze wyżyny wiedzy i myśli, faktu jaśniejszego nad światło dzienne, faktu, który panuje nad historią dwudziestu wieków, faktu tak olbrzymiego, że pochłonął życie całego świata cywilizowanego, a faktem tym jest Chrystus.

Uczeni, którzy nie mają wiedzy prawdy, nie widzą tego faktu, albo, co wychodzi na jedno, tłómaczą tak, że nic nie tłómaczą. Tak czynią Moderniści.

Umysł prawdziwie naukowy wie, że fakty

¹⁾ II. Tim. 3. 7.

mają przyczynę odpowiednią ich doniosłości, i jeżeli w fakcie starannie badanym poznają skutki przyczyny wyższej i szczególnej natury, nie wahają się uznać i oświadczyć, że jest to skutek przyczyny nadludzkiej.

Moderniści usiłują obniżyć fakt Chrystjanizmu do poziomu instytucji ludzkiej; nie chcą dostrzedz, że niema żadnej proporcji między faktem a przyczyną, której ten fakt przypisują i cała wiedza doprowadziła ich do wniosku, że wszech miar anti-naukowego. Nie mają wiedzy prawdy: „Chrystjanizm — mówią — na początku i w czasach swego najwspanialszego rozkwitu, był potężnym bodźcem i głęboką nadzieją, które podniosły umysły do szlachetniejszego zrozumienia życia, i do silniejszej i bezinteresowniejszej działalności dla dobra ogółu. My chcemy, żeby znowu stał się dźwignią postępu świata“¹⁾.

Od samego początku Chrystjanizm był Religją, i to Religją Boską, i dlatego też był „potężnym bodźcem“, „głęboką nadzieją“ i „podniósł umysły do szlachetniejszego zrozumienia życia“. Żeby nie był dziełem Bożem, w ścisłym znaczeniu słowa, nie wydałby skutków, które Moderniści wyliczają, a stwierdzając skutek, odrzucają przyczynę.

Nie ulega wątpliwości, że zdaniem Modernistów Chrystjanizm jest dziełem ludzkim.

P. Loisy oświadcza, że „Jezus nie nauczał w tym celu, żeby zostawić potomnym dokument swojej nauki, lecz aby natchnąć dusze nadzieją, która go paliła. Apostołowie, których wybrał, też nie dbali o zbieranie pamiątek dla historii. Mistrz i uczniowie, przejęci swem dziełem, przekonani, że królestwo niebieskie ma się rychło urzeczywistnić, nie troszczyli się o zbudowanie religji na książce, ani zgoła o ustano-

wienie religji. I, kiedy po głoszeniu ewangelji, chwalebne przyjście królestwa nie nastąpiło, **narodził się Chrystjanizm**“¹⁾.

Ani Pan Jezus więc, ani Apostołowie nie myśleli ustanowić religji, ani Chrześcijańskiej, ani zgoła żadnej.

Nie jest więc Chrystjanizm dziełem Chrystusa, bo On ani myślał o tem. A więc choćby Chrystus był Bogiem, Chrystjanizm nie byłby dziełem Bożem, bo Chrystus niema nic wspólnego z jego ustanowieniem.

Lecz ponieważ ani Pan Jezus, ani uczniowie nie ustanowili Chrystjanizmu (a ustanowić nie mogli, bo nawet nie myśleli o tem), komu należy przypisać honor utworzenia Religji Chrześcijańskiej?

Nikomu. Chrystjanizm jest samorodkiem. P. Loisy powiada: „Chrystjanizm narodził się“. Gdzie i jak? Sławny krytyk nie uznał za stosowne powiedzieć tego, a jednak rzecz to byłaby bardzo ciekawa. Widzieliśmy w poprzednim rozdziale, jak długo tłumaczył p. Loisy, że w celu odbudowania sceny zmartwychwstania, św. Łukasz przeniósł do Jerozolimy pieczoną rybę, która *może* była ta sama, którą zjedli na brzegu jeziora Tyberjadzkiego. Rzecz może zajmująca, ale w każdym razie nie tyle co pytanie: „Kto jest założycielem Chrystjanizmu, niech więc powie komu Pan Jezus wydarł chwałę założyciela?

Na to pytanie p. Loisy nie odpowiada, lecz za to oświadcza, że Chrystjanizm od samego początku oddalił się bardzo od nauki Mistrza. „Nieoczekiwana, sromotna i przerażająca śmierć Mistrza, wyprowadziła z równowagi wiarę, i, skoro wiara ustaliła się przez wiarę w Zmartwychwstanie, zrobiła już wielki krok po za granice, w których się zawierały nauki Jezusa“²⁾.

¹⁾ Le programme, p. 169.

¹⁾ Les Evangiles... p. introductions, p. 175.

²⁾ ib. p. 176.

A wszystko to mówi się bez najmniejszego cienia dowodu!

Widzieliśmy w poprzednim rozdziale, że Moderniści nie przyznają Bóstwa Chrystusa, bo mówić, że Bóstwo to jest produktem „sumienia Chrześcijańskiego“ znaczy tyle, co przeczyć mu, znaczy robić bałwana nie Boga.

Bóstwo nie jest rzeczą, którą można nabyć, albo którą może ktoś nadać komu. Bóg jest Bogiem sam przez się, przez to samo, że jest z konieczności swojej istoty; nie można pojąć Boga inaczej jak istotę, obdarzoną istnieniem nieskończeniem wyższem i niezależnijszem niż wszystko inne. Bóg jest tem czem jest, albo jest niczem.

Jeżeli Chrystus stał się Bogiem tylko dlatego, że wierzano że Nim jest, to Chrystus wcale nie jest Bogiem. Otóż cytaty przywiezione w ostatnim rozdziale wykazują bezspornie, że zdaniem Modernistów, Bóstwo Chrystusa jest godnością, którą mu nadało „sumienie chrześcijańskie“.

Przyczyna, na zasadzie której, Moderniści wyzuwają Chrystusa z Jego Bóstwa naturalnego, a przyoblekają w bóstwo zapożyczone, jest to, że dokumenty historyczne nie zdolne są sprawdzić i bezpośrednio zaświadczyć Bóstwa naturalnego¹⁾.

Aż do przesytu p. Loisy powtarza to twierdzenie. Postaram się dowieść mu, że dokumenty bezsprzeczne udowodniają Bóstwo Chrystusa. Uczynię to zwięźle, bo właściwie to wykazuje cała moja praca niniejsza.

Czytamy w Ewangelji św. Mateusza, rozdz. XIX, wiersz 27 i dalsze: „Tedy Piotr, odpowiadając, rzekł mu: Otośmy opuścili wszystko, i poszliśmy za tobą, coż nam tedy będzie? A Jezus rzekł im: Zaprawdę powiadam wam, iż wy,

którzyście szli za mną, w odrodzeniu, gdy usiedzie syn człowieczy na stolicy majestatu swego, będziecie i wy siedzieć na dwanaście stolicach, sądząc dwojenaście pokolenia Izraelskie. I wszelki, któryby opuścił dom, albo bracią, albo siostrą, albo ojca, albo matkę, albo żonę, albo syny, albo rolę dla imienia mego; tyle stokroć weźmie i żywot wieczny odierży“. U św. Marka i u św. Łukasza są niektóre zmiany w wyliczaniu przedmiotów, o których Chrystus mówił, lecz *wszyscy trzej wymieniają obietnicę życia wiecznego*. Mówiąc o tych tekstach, p. Loisy rozwodzi się o tych warjantach, o dwunastu tronach, o znaczeniu, jakie należy przypisywać wyrazowi „Sędzia“, lecz nie zwraca uwagi na zgodność trzech Ewangelistów co do obietnicy *życia wiecznego*. Jednak głównym punktem opowiadania Ewangelistów jest właśnie ta obietnica.

Kto, okrom Boga, może wymagać aby opuszczono wszystko, a obiecać za to nagrodę życia wiecznego? Bóg jeden jest dawcą i Panem życia, które niema mieć końca; więc Bóg tylko może obiecać życie wieczne tym, którzy wszystko opuszczą dla Niego..

Pamiętajmy, że to Chrystus historyczny czyni tę obietnicę. Jeżeli ten Chrystus nie jest Bogiem, to niegodnie oszukał swoich uczniów, obiecując im nagrodę, której nie mógł dać.

Grzech jest obrazą Boską, Bóg tylko ma prawo przebaczyć; otóż Chrystus przebaczał grzechy, więc używał władzy Bogu tylko przynależnej.

Chrystus powiedział paralitykowi z Kafarnaum: „Synu, odpuszczają się tobie grzechy twoje. A byli tam niektórzy z Doktorów siedząc i myśląc w sercach swoich. „Czemu ten tak mówi? bluźni. Któż grzechy odpuścić może, jedno sam Bóg“¹⁾.

¹⁾ Autour d'un petit livre p. 149.

¹⁾ Marc. 2. 5—7. To samo opowiada Mat. 9. 2—3; Luc. 5. 20—21

P. Loisy powiada najspokojniej: nie było najmniejszej racji gorszyć się, „bo ponieważ Bóg w niebie odpuszcza grzechy, to na ziemi Chrystus, jako *namiestnik Boga*, mógł to samo czynić“. Bardzo dobrze, lecz dlaczego nie powiedział tego? Pan Jezus wiedział dobrze, że ci świadkowie zająścia, oskarżali go o to, że przywłaszcza sobie władzę Boską, bo powiedzenie Chrystusa nazwali bluźnierstwem. Więc, żeby zapobiedz zgorszeniu, Pan Jezus winienby był powiedzieć: „To nie w moim osobistym imieniu, i nie na mocy mojej osobistej władzy mówię temu człowiekowi: odpuszczają się tobie grzechy twoje; to na na mocy delegacji od Boga, którego jestem namiestnikiem“. Przez wzgląd na własną swoją godność, nie mógł pozwolić, żeby słuchacze mogli go mieć za uzurpatora, przywłaszczającego sobie władzę Boską, jeżeli tę władzę pełnił jako delegat. Najprostsza uczciwość zobowiązywała do tego.

Kiedy św. Paweł uzdrowił paralityka w Listri i kiedy zachwycony lud myślał, że wespół z towarzyszem Barnabą, jest jednym z bogów, i chciał im boską cześć oddać, „a co usłyszawszy Apostołowie, Barnabasz i Paweł, rozdarłszy odzienia swe, wskoczyli między rzesze wołając i mówiąc: „Mężowie co to czynicie? i my śmiertelni jesteśmy wam podobni ludzie“¹⁾. Tak samo Pan Jezus, aby Go nie posądzano o bluźnierstwo, winienby był powiedzieć otoczeniu, że działa jako delegat.

Zamiast uczynienia tego, co Mu nakazywała najelementarniejsza uczciwość, Pan Jezus uczynił cud, jako najdoskonalszy dowód, że działa mocą własnej swojej władzy.

Więc jeżeliby tłumaczenie p. Loisy było

¹⁾ Act. 14. 13—14.

prawdziwe, to cud Pana Jezusa byłby poparciem kłamstwa.

Lecz jest coś jeszcze bardziej zadziwiającego w tem tłumaczeniu tekstu.

Na stronicy 477 pierwszego tomu „Les Ewangelies synoptiques“ p. Loisy przyznaje, że Pan Jezus powiedział te słowa: „odpuszczają się tobie grzechy twoje“, a na stronicy 689 tego samego dzieła, że *przypisywano* Jezusowi te słowa.

Święty Łukasz, opowiadając scenę grzesznicy, która oblewała łzami nogi Zbawiciela u faryzeusza, mówi, że Pan Jezus powiedział grzesznicy: „Odpuszczają się tobie grzechy“. Na to p. Loisy pisze: „Ten (św. Łukasz) powtórzył słowa, które *przypisywano* Jezusowi do paralityka w Kafarnaum, i stosuje do otaczających zgorszenie, które miało miejsce w tamtym wypadku, między faryzeuszami, w celu przypisania Jezusowi samemu odpuszczenia grzechów“.

To wahanie się myśli p. Loisy wykazuje chwiejność i niepewność jego poglądów.

P. Loisy daje jeszcze jeden dowód, na ile twierdzenia jego są nieuzasadnione, w przypuszczeniu, które wymyślił, żeby się pozbyć ustępu św. Mateusza o wyznaniu św. Piotra, któreśmy przytoczyli w poprzednim rozdziale.

Św. Piotr powiedział do Pana Jezusa: „Tyś jest Chrystus Syn Boga żywego“¹⁾. Słowa te nie na rękę p. Loisy, bo obalają jego tezę, więc wprost powiada, że słowa te są wymysłem Ewangelisty, żeby wyniesienie Piotra nie zaćmiło Pana Jezusa.

Z taką samą łatwością tłumaczy odpowiedź Pana Jezusa św. Piotrowi: „A odpowiadając Jezus rzekł: Błogosławionyś jest Symonie Bar Iona: bo ciało i krew nie objawiła tobie, ale Ojciec mój, który jest w niebiesiech. A ja tobie po-

¹⁾ Math. 16. 16.

wiadam, iżes ty jest opoka, a na tej opoce zbuduję kościół mój, a bramy piekielne nie zwyciężą go. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego. A cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane i w niebiesiech; a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebiesiech“¹⁾.

Nie ulega wątpliwości, że słowa św. Piotra są wyznaniem wiary w naturalne Synowstwo Boskie Mesjasza, a nie synowstwo przyspobione. W przeciwnym bowiem razie Pan Jezus nie mógłby odpowiedzieć, że ciało i krew nie objawiła tobie tej tajemnicy, lecz, że objawienie to zawdzięcza Ojcu niebieskiemu. W epoce Chrystusowej Żydzi oczekiwali Mesjasza, który miał być *Synem Dawida*, *Synem człowieczym*, lecz nikt nie podejrzewał, że ma być *Synem Bożym*. Potrzeba więc było szczególnego objawienia boskiego żeby się dowiedzieć, że Pan Jezus jest Synem Bożym. Zbawiciel potwierdza wyznanie wiary św. Piotra i w nagrodę ustanawia go głową swego kościoła, a temsamem stwierdza swoje Bóstwo.

Na wyznanie wiary św. Piotra odpowiada Chrystus *historyczny*, więc *historyczny* Chrystus oznajmuje swoje Bóstwo. Więć wiara w Bóstwo Chrystusa nie jest wynikiem pracy sumienia chrześcijańskiego, lecz ma podstawy historyczne, mianowicie słowa Pana Jezusa.

Te wnioski, logicznie wypływające z tekstu, stanowczo przeczą poglądom p. Loisy, to też usuwa te teksty do czasu, który *jego zdaniem* nie jest historycznym, czas po zmartwychwstaniu: „Uroczyste słowa Jezusa do Piotra, lepiejby przystały Chrystusowi chwalebnemu, jak polecenie: „paś me baranki, paś owce moje“, w ostatnim rozdziale czwartej Ewangelji. Bez zuchwalstwa *można przypuścić*, że powstały one w myśli Ewan-

gelisty, w czasie opowiadania o życiu Chrystusa zmartwychwstałego, i że Ewangelista, pod wpływem przyczyn, które skłoniły go do opisanie jednego tylko ukazania się, umieścił je pierwszej mniej więcej je zmieniając¹⁾.

Dziwny sposób traktowania sprawy. Św. Mateusz, który, pamiętajmy, wymyślił wyznanie wiary św. Piotra, żeby ochronić Pana Jezusa od zepchnięcia na drugi plan, wymyślił też odpowiedź Mistrza. Na razie miał zamiar umieścić to po zmartwychwstaniu, lecz umieścił ją przedtem, niewiedomo dlaczego i zmienił je według swego upodobania.

I to nazywa się usunąć przeszkodę, i to nazywają krytyką!

Dalsze wnikanie w wywody p. Loisy zgoła niepotrzebne; zawsze te same fantastyczne traktowanie faktów, które niema nic wspólnego z nauką.

Chrystus oznajmił swe Bóstwo nawet przed sądem, który ukarał jego zuchwałość śmiercią krzyżową. I dzisiaj jeszcze, potomkowie tych, którzy ukrzyżowali Pana Jezusa mówią, że ojcowie byli zmuszeni Go ukrzyżować, bo „zgwałcił monoteizm teologiczny i prawny, nazywając siebie *Synem Bożym*, „przyswajając sobie w ten sposób Majestat Boski“²⁾.

Chrystus ukrzyżowany i czczony oto fakt, panujący nad całą historją. Ani wiedza, ani siła, ani czas nie wyrzuca tego faktu z dziejów świata; fakt, który staje przed każdym, co chce zdać sobie sprawę z rzeczy ludzkich.

Bóstwo Chrystusa tylko mogło wywołać i może wytłómaczyć ten fakt.

I Bóstwo nie jest przymiotem, wymyślonym

1) ib. 17 — 19.

2) ib. p. 14. 15.

2) M. l'abbé Frémont: Lettre à l'abbé Loisy deuxième édition, p. 66.

przez Modernistów, jako wynik działalności sumienia Chrześcijańskiego i dodany duchem grecko-rzymskim do pojęcia Żydów o Mesjaszu. Takie tłumaczenie równa się przeczeniu.

Chrystus jest Bogiem, bo zawdzięcza Bóstwo tylko samemu sobie; jeżeli inni mu je przypisali — staje się bałwanem.

Chrystus udowodnił swoje Bóstwo samem twierdzeniem, bez żadnej innej postronnej pomocy, tem zwalczył wszystkie przeszkody i świat podbił.

Udowodnił je cudami swymi, i w oczach wszystkich, którzy chcą widzieć, wspaniałym blaskiem faktu chrześcijaństwa.

Bóg tylko mógł narzucić prawdę tajemniczą i moralność bardzo surową. Chrześcijanin wierzy, powiada Bossuet „nie dlatego, że ludzka filozofja przekonywa go, lecz dlatego, że moc Boża go pociąga. Tylko Bóg ma wstęp do najdalszej głębi naszej duszy, i moc pociągnąć wszystkie jej zdolności, a „szanując naszą wolną wolę, rozciągnąć nad niemi panowanie prawdy najwyższej i doskonałości idealnej. Ci co się stają powolnymi na głos Boży, zażywają pokoju, który przewyższa wszelki zmysł ¹⁾, i przekonują się z doświadczenia o prawdzie słów Mistrza: „Jarzmo moje wdzięczne jest, a brzemię moje lekkie“ ²⁾.

Oto światło jaśniejące, które otacza jak aureolą gmach Chrystjanizmu, albo raczej, to cośmy mówili dotąd, jest jednym tylko promieniem tego światła, bo badając Chrystjanizm, pod każdym względem, i z każdego punktu zapatrywania się, dostrzegamy na nim widoczne piętno Boskie.

I ten właśnie gmach Moderniści chcieliby

¹⁾ Philipp. 4. 7.

²⁾ Mat. 11. 30.

odmłodzić, aby go zastosować do wymagań współczesnego społeczeństwa, jakby to co jest nieśmiertelne nie jest zawsze młode!

Zabierając się do tego odmłodzenia wzruszyli kamień węgielny, a raczej nie zostawili kamienia na kamieniu.

Ich Chrystjanizm nie jest Chrystjanizmem ojców naszych; kościół ich nie kościołem, w którym my ochrzczeni; wiara ich nie jest wiarą naszej pierwszej komunji.

Nie wiedzą, że tylko Chrystjanizm przeszłości może być Chrystjanizmem teraźniejszości i Chrystjanizmem przyszłości, bo jemu tylko dana obietnica nieśmiertelności. Jeden tylko jest Chrystjanizm, a to ten, który jest, jak Jezus Chrystus „wczora i dziś, ten i na wieki“ ¹⁾.

¹⁾ Hebr. 13. 8.

KONKLUZJA.

Sądzę, że dowiodł dwa założenia, zapowiedziane w pierwszym rozdziale tej książki.

1) Moderniści nie zostawiają na miejscu ani jednego kamienia w gmachu Chrześcijaństwa.

2) Ich dzieło zniszczenia opiera się wyłącznie na twierdzeniach nieuzasadnionych, a więc bezwartościowych.

I podjęli się tej niszczącej pracy w celu pogodzenia kościoła ze współczesnym społeczeństwem.

A za najlepszy sposób ustalenia pokoju poczytują zniszczenie jednego z przeciwników.

Nadto, nie cofają się przed rzucaniem oszczerstwa na Kościół, i ci rzekomi działacze pokojowi, wskazują społeczeństwu współczesnemu na Kościół, jako na wroga, którego trzeba obalić.

„Jakie sympatie w sumieniu współczesnym może wzbudzić Kościół temi nędznymi resztkami władzy, dzisiaj wygasłej, albo zachciankami jej odzyskania... Sprzykrzyło się nam patrzeć na Kościół sprowadzony do poziomu biurokracji,

zazdrosnej o swoją władzę obecną i kuszącą się odzyskać tę, którą utraciła... Żadna kombinacja nie odbuduje średniowiecznej władzy świeckiej Kościoła, choćby na innych, ale równoznaczających podstawach“¹⁾.

Powiedziałby kto, że Kościół, nieświadom wymagań czasów obecnych, marzy o wznowieniu panowania Grzegorza VII i Innocentego III!

Fakty niezbite, o których wszyscy pamiętają, wykazują, że Kościół dziś, jak zawsze, nie potrzebuje nauk Modernistów, aby stać na wysokości swego powołania.

Zaledwie współczesne społeczeństwo zaczęło się organizować, nie wahał się Kościół podpisać traktat pokoju, który nazywamy konkordatem 1801 r.

Zrobił więcej, 2 grudnia 1804 r., Papież w katedrze paryskiej zaintonował „Vivat in aeternum semper Augustus“, ten sam hymn, który przed ośmiu wiekami śpiewano w Bazylice św. Piotra, na koronację Karola Wielkiego.

W jednej z najuroczystszych chwil naszego (francuskiego) narodowego życia, ta ceremonia namaszczenia i koronacji, była stwierdzeniem niewzruszonej zasady Kościoła, uznania ludom prawa rozrządzania swemi doczesnymi sprawami; i nie widzieć we wszystkich sprawach państwowych nic innego, jak dusze do zbawienia.

Czy Moderniści zapomnieli o tem? Czy sądzą, że ich oskarżenia wykazują to z historii?

A nie mówiąc już o pierwszych latach ubiegłego stulecia, czyż chwalebne panowanie Leona XIII nie dowodzi, że Kościół, zawsze zachowując skarb zasad nienaruszalnych, umie się zastosować do wszystkich czasów i do wszystkich krajów: „Kościół Jezusa Chrystusa“, powiada

¹⁾ Le programme... p. 148. 149.

Bossuet, „jest cudzoziemcem, podróżującym we wszystkich krajach świata“ i niema praw szczególnych stosownych do społeczeństw politycznych; wystarczy powiedzieć Kościołowi, to co mówi każdemu cudzoziemcowi lub podróżnemu, że co do rządu, ma się poddać prawu państwa, w którym przebywa, i szanować zasady i władzę: *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Nowy Testament daje nam to jedyne przykazanie polityczne“ ¹⁾).

Oto doktryna.

Moderniści, spróbowawszy obalić Kościół, starają się jeszcze swemi oszczerstwami oskarżeniami, podszczuwać przeciw niemu społeczeństwo współczesne, i nazywają to dziełem pojednania!

Przed zakończeniem tej pracy, niech mi wolno będzie zaprotestować przeciw zakusom czynionym na Encyklikę *Pascendi*, aby jej przypisać cel i znaczenie fałszywe. Chciano ją wykaazać jako płaszczyk, przykrywający jakieś zabiegi prywatne, nie mające nic wspólnego z przedmiotem, który ten poważny dokument traktuje.

L'ami du Clergé wydrukował doskonały artykuł w tym przedmiocie, gdzie robi tę wielce słuszną uwagę: „Byłoby to wielkiem ubliżeniem powadze Kościoła, chcieć go obniżyć, mimo jego woli, do poziomu naszych namiętności i naszych sporów“ ²⁾).

Nie można lepiej powiedzieć. Chcieć użyć dokumentu doktrynalnego, do tryumfu własnych naszych przekonań osobistych, choćby najchwalebniejszych, jest to poniżyć Kościół.

Ruch podobny temu, o którym mówił *l'Ami du Clergé*, ujawnił się też we Włoszech, a biskup z Casena, mgr. Cazzani, napiętnował go

mówiąc: „Bądźmy czujni względem Modernistów, lecz na miłość Boga, nie nadużywajmy tego terminu względem tych, których jedyną winą jest to, że nie podzielają naszych poglądów“ ¹⁾.

To jest słuszna norma.

Chcianoby wpłatać Kościół do naszych waśni i nieporozumień, lecz ta Oblubienica Chrystusa nie zna waśni, powstałych z ambicji ludzkich, bo jedyną jej myślą jest zbawienie świata.

¹⁾ L'Univers du 14 avril 1908. Kardynałowie arcybiskupi Medjolanu i Pizy także protestowali przeciw tej tendencji.



43908

¹⁾ Panégirique de S. Thomas de Cantorbery.

²⁾ 30 avril. 1908.

SPIS ROZDZIAŁÓW.

	<i>Str.</i>
Przedmowa	5

ROZDZIAŁ I.

Cel Modernistów.

Chcą oni pogodzić Kościół ze społeczeństwem współczesnem. — Obalają Kościół. — Utrzymują, że Papież ich nie zrozumiał. — Różnica zdań, co do Encykliki, między p. Loisy i modernistami włoskimi	19
---	----

ROZDZIAŁ II.

Moderniści a Kościół.

P. Loisy w sprzeczności z samym sobą. — Potrzeba i Boskie ustanowienie Kościoła według Modernistów — Kościół sam się ustanowił. — Zuchwałe twierdzenie Modernistów. — Zmienność p. Loisy — Dowolne rozróżnianie prawd wiary i prawd dziejowych	30
--	----

ROZDZIAŁ III.

Moderniści, Rozum i Religja.

Moderniści zaprzeczają wartości rozumu. — Odmawiają wartości dowodów św. Tomasza o istnieniu Boga — Immanentyzm jest przeczeniem wszelkiej religji nadnaturalnej. — Błędne tłumaczenie niektó-	
--	--

rych tekstów św. Tomasza. — Oplakane pogmatwanie. — Iluminizm. — Fantastyczna psychologia Modernistów	62
---	----

Str.

ROZDZIAŁ IV.

Moderniści i ewolucja doktryny.

Zdaniem p. Loisy dogmaty, w stosunku do wiedzy współczesnej, są dziełem nieuctwa. — Radzi katolikom samobójstwo, aby uniknąć śmierci — Zdaniem Modernistów prawda katolicka jest dziełem pierwszych chrześcian. — Teoria Modernistów o poznaniu Ducha Świętego. — Powstanie dogmatu Bóstwa Chrystusa. — Dziwaczny przykład, wybrany przez p. Loisy, w celu udowodnienia zmienności wierzenia — Zdaniem Modernistów Chrystianizm zachował duch religijny dzięki zmienności	84
---	----

ROZDZIAŁ V

Moderniści i dogmat.

Dyskusja założenia p. le Roy. — Czy znają doktrynę scholastyczną ci filozofowie, których ona nie zadawalnia? — Nie jedna metoda prowadzi do pewności. — Jeszcze immanentyzm. — P. le Roy gmatwa dogmat i tłumaczenia teologów. — Na ile możemy znać Boga i mówić o Nim. — Teoria p. le Roy zrywa jedność prawd dogmatycznych	105
--	-----

ROZDZIAŁ VI.

Moderniści i scholastyka.

Zdanie Bossuet'a. — Zalety metody scholastycznej — Doniosłość dobrej filozofji. — Przymioty filozofji Św. Tomasza. — Jest pozytywna, jasna, ścisła i dobitna. — Descartes, Kant i Moderniści. — P. Le Roy zwalcza dowody św. Tomasza istnienia Boga. — Zastępuje je „doświadczeniem immanentnem“ — Określenie prawdy	134
--	-----

ROZDZIAŁ VII.

Moderniści a Bóstwo Jezusa Chrystusa.

Wykład założenia p. Loisy. — Pierwsi Chrześcijanie uczynili Chrystusa Bogiem — P. Loisy zapożyczył to od Renana. — Dziwaczne tłumaczenie wyznania	
---	--

wiary świętego Piotra. — Skandaliczna biografia Pana Jezusa przez p. Loisy. — Ścierwisko. — Zmartwychwstanie. — Ryba świętego Łukasza i ryba świętego Jana.	155
---	-----

Str.

ROZDZIAŁ VIII.

Moderniści a Chrystjanizm.

Cechy umysłu naukowego. — Chrystjanizm jest faktem. — Dla Modernistów Chrystjanizm jest skutkiem bez przyczyny, samorodstwem. — Twierdzenia Chrystusa	184
Konkluzja	196