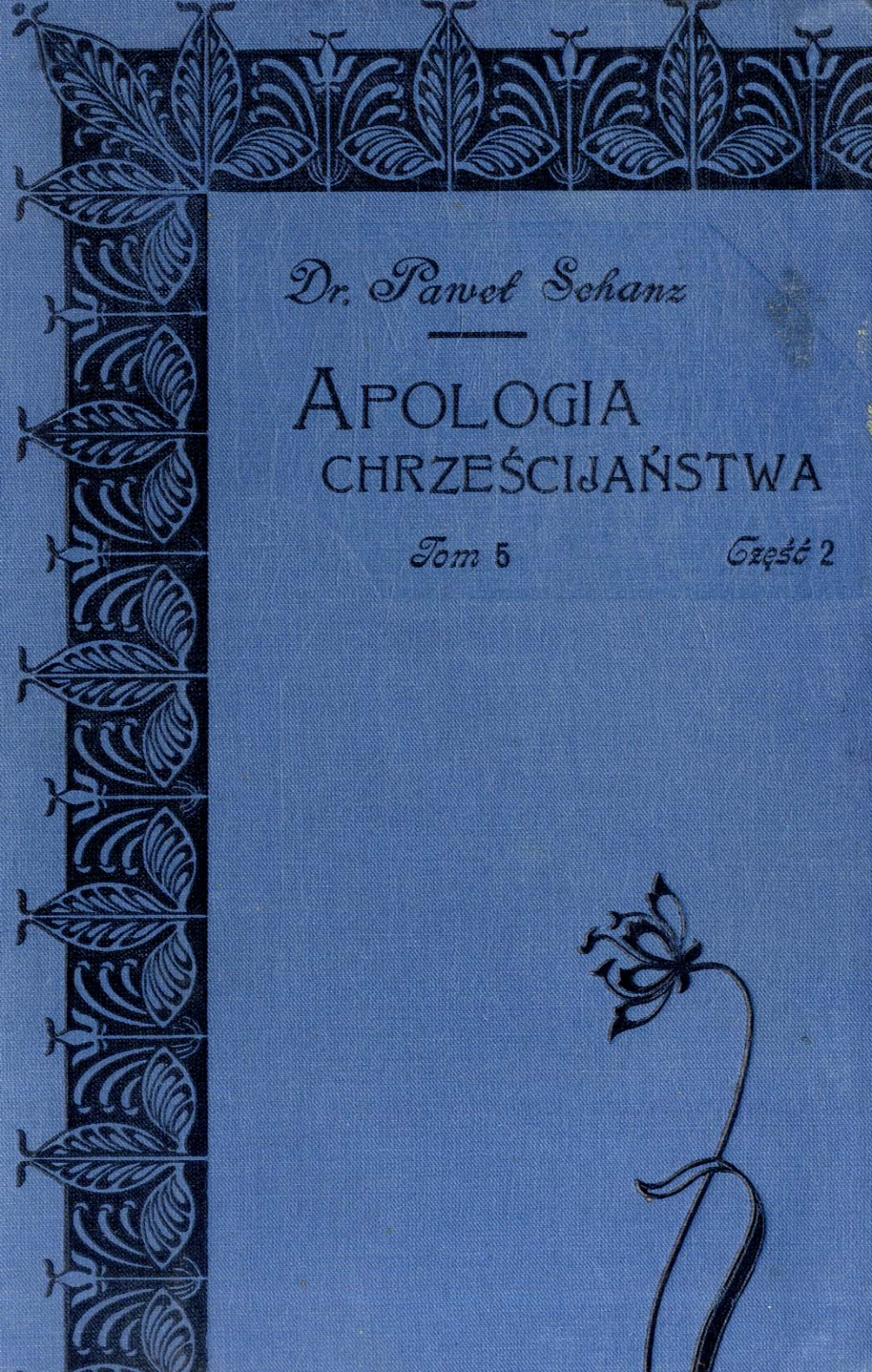




Dr. Paweł Schanz

APOLOGIA
CHRZEŚCJAŃSTWA

Tom 5

Część 2



BIBLIOTEKA
DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH



Dr. PAWEŁ SZANZ
Prof. Teologii w Uniw. tübingskim

APOLOGIA
CHRZEŚCIJAŃSTWA

Część druga
„Bóg i objawienie”

Tom V

Redaktor i wydawca
KS. ZYGMUNT CHEŁMICKI

ST. Świączkowski 1400

♦♦♦♦ WARSZAWA ♦♦♦♦

Redakcja: Podwale 27 ♦ Administracja w Księgarni Gebethnera i Wolffa

Warunki prenumeraty

BIBLIOTEKI DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH

<i>w Warszawie:</i>		<i>z przesyłką pocztą:</i>	
Rocznie	rub. 6 —	Rocznie	rub. 8 —
Półrocznie	" 3 —	Półrocznie	" 4 —
<i>w Krakowie i we Lwowie:</i>		<i>z przesyłką pocztą:</i>	
Rocznie	koron 18 —	Rocznie	koron 20 —
Półrocznie	" 9 —	Półrocznie	" 10 —
<i>w Poznaniu:</i>		<i>z przesyłką pocztą:</i>	
Rocznie	Mk. 16	Rocznie	Mk. 21
Półrocznie	" 8	Półrocznie	" 11

DOPLATA ZA OPRAWĘ:

Rocznie rb. 2.40 — Koron 6 — Mk. 5. Półr. rub. 1.20 — Koron 3 — Mk. 3

Cena pojedynczego tomu Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich w sprzedaży księgarskiej rub. 1, w oprawie 1.20

Adres redakcyi: Podwale № 27

Ekspedycja główna w księgarni Gebethnera i Wolffa
w Warszawie i G. Gebethnera i S-ki w Krakowie

Prenumeratę przyjmują także wszystkie księgarnie w kraju i zagranicą

Księgarnia GEBETHNERA i WOLFFA poleca prace

Teodora Jeske-Choińskiego:

Psychologia Rewolucyi francuskiej Cena rb. 1.

Syonizm w oświeceniu Antysemita Cena 40 kop.

Neofici Polscy-Materiały historyczne Cena rb. 2.

Do nabycia we wszystkich księgarniach

APOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSTWA.

WYDZIAŁ HISTORII I GEOGRAFII

ROK 1901

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH.

Dr. Paweł Schanz

Profesor teologii w Uniwersytecie tubingim.

APOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSTWA

PRZEKŁAD

Walerego Gostomskiego

z trzeciego wydania niemieckiego.

Część II^{GA.}

BÓG I OBJAWIENIE.

TOM V.

WARSZAWA

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA

KRAKÓW — G. GEBETHNER I S-KA

—
1906

51161



206813 / w. 2 t. 5

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
im. Jerzego Giedroycia w Białymstoku



FUW0280988

K-108/91p 206817



§ 11.

I s l a m.

Islam.—Mahomet.—Rok uciezki. — Charakter Mahometa. — Jego stosunek do Starego i Nowego Testamentu.—Przyczyny szybkiego rozpowszechnienia się jego nauki. Koran.—Nauka wiary i moralności.—Surowy monoteizm. —Aniołowie.—Mojżesz, Chrystus i Mahomet. — Wielki jest Allah i Mahomet jego prorok. — Brak działalności cudotwórczej i wyższej wiedzy. — Apoteoza Mahometa w tradycji.—Kult świętych.—Raj zmysłowy. — Powtórne zstąpienie Chrystusa.—Dobre uczynki.—Poligamia. Niewolnictwo.—Krwawa zemsta.—Zakaz wieprzowiny i wina.—Modlitwa i post.—Kult.—Sprzeciwienia w stosunku Mahometa do chrześcijaństwa.—Postępy Islamu. — Wrocie jego stanowisko względem kultury i względem Chrześcijaństwa.

1. **P**omoc w walce przeciwko Chrześcijaństwu znaleźli Żydzi u swych współplemieńców Arabów, których podboje gorliwie popierali. Ułatwili im podbój Palestyny. W Azji i w Egipcie z radością witali zwycięstwa Islamu; toż samo w Hiszpanii. Skoro w Toledo chrześcijanie oblegani przez Arabów, zamykali się w kościołach, Żydzi otworzyli drzwi takowych. Spokrewniony z judaizmem plemiennie i zbliżony z nim religijnie Islam stał się dla Chrześcijaństwa stokroć od judaizmu niebezpieczniejszy. Przez całe stulecia wywierał on szczególny urok na liczne ludy. I dzisiaj, jakkolwiek mocno zachwiany, okazuje on jeszcze znaczną siłę espansywną w Afryce, Azji i na wyspach Oceanu Południowego. Ze względu na szerokie rozpowszechnienie zaliczony być może do rzędu religij wszechświatowych. Liczba jego wyznawców obecnie wynosi 175 milionów.

Założycielem Islamu był Mahomet ur. w Mecce ¹⁾ w r. 570 po

¹⁾ Por. Biografie: Ibn. Hiszam, przekł. z niem. Weila, 1864. Irwig 1850,

Chryst. Ojciec jego umarł przed narodzeniem syna. Mahomet został wychowany wraz z czterema swymi wujami przez swego dziada Abd-al-Muttaliba. Ten ostatni był najstarszym z pokolenia Koreitów i w tym charakterze przyjmował i ugaszczal pielgrzymów w świątyni Kaaba, która wedle tradycji prawdopodobnie przez Mahometa wymyślonej, miała być wybudowana w Mecce przez Abrahama i Izmaela. Znajdował się w niej już wówczas przechowywany do dziś dnia czarny kamień, który, jako rzekomo z nieba spadły, był przedmiotem czci powszechnej. Po śmierci dziada Mahometa, która nastąpiła w osiem lat po jego urodzeniu, był on wychowany przez wuja Abu-Taliba. Wśród swej rodziny, tak zbliżonej do świątyni, a następnie w ciągu częstych podróży, odbywanych z kupcami w północnej Arabii, z natury usposobiony religijnie młodzieniec obznajmił się z tradycjami swych współrodaków, a także z nauką żydowską i chrześcijańską.

W Arabii naówczas znajdowało się wielu Żydów i chrześcijan. Chrześcijaństwo na dwa wieki przed Mahometem przeniknęło do Beduinów, zamieszkujących Arabię północną, a także szerzone było przez słynnego Symeona Stylitę. Liczne gminy chrześcijańskie kwitnęły w Nedżanie w ciągu szóstego stulecia, przetrwawszy krwawe prześladowania. Od połowy tego stulecia panował prawowierny katolicyzm na dworze w Hira. Gdyby nie Islam, cała północna Arabia stałaby się niebawem chrześcijańską. Mahomet i Abubekr na jarmarkach w Okaz przysłuchiwali się nauce chrześcijańskiej, głoszonej przez jednego z tamecznych biskupów. Pomimo tego wszakże posiadał Mahomet powierzchowną tylko znajomość Chrześcijaństwa, nie znał on bowiem sztuki pisania i czytania, nie mógł przeto poznać ksiąg chrześcijańskich i tylko z ustnej, niedokładnej wieści, oraz z różnorodnych apokryficznych opowiadań, obznajmił się z nauką i tradycją chrześcijańską. Z tej tradycji czerpał też swoje wiadomości o judaizmie, jak o tem wyraźnie świadczy jego stanowisko względem Chrystusa. Jakkolwiek Islam jest ostatecznym wynikiem religijnego rozwoju pogaństwa arabskiego, niemniej przeto podlega on znacznym wpływom chrześcijańskim, które zresztą i w tym rozwoju nie małą odgrywały rolę. Nazwa Sa-

Springer 1861—65, Nöldeke 1860, Delaporta 1876, Krehl 1882—84.—A. Müller *Der Islam im Morgen und Abendland*, Berlin 1885—1887. — Springer, *Mohammed und der Koran*, Berlin 1889.—Muir, *The life of Mahomet*, London 1894.—Kölle, *Mohammed and Mohammedism critically considered*, London 1889.

bierów (chrzcicieli), którą Arabowie nadawali pierwszym zwolennikom Mahometa, o tych wpływach również świadczy. Do nich także odnieść należy częste ablucye i modły, które spotykamy w najdawniejszych czasach Islamu.

I nauka pierwotna Mahometa nosi również na sobie ślady owych wpływów. Opiera się ona na abstrakcyjnym monoteizmie, w którym spotykamy wprawdzie czczone od wieków przez Arabów boskie imię Allaha, ale który w treści swej istotnej uznaje zasady wprost przeciwne wyobrażeniom, tradycjom i ideałom arabskim. Poganie ówczesni nie tyle jeszcze powstawali przeciw zalecanemu przez Mahometa burzeniu bałwanów, ile przeciw usposobieniu pietystycznemu i praktykom ascetycznym nowej religii. Głosiła ona przedewszystkiem mającą przenikać całe życie ludzkie idee Boga, oraz jego fatalistycznej potęgi; głosiła też wiarę w sąd indywidualny, pojęty na sposób chrześcijański, nakazywała modły, posty, wstrzemięźliwość, ofiary i liczne obowiązki religijne. Poprzedzając ją rozpowszechnienie wśród Arabów Chrześcijaństwa usposobiło ich na ogół do przyjęcia takich idei i zachwiało w nich zaufanie do starodawnego pogaństwa. Mahomet zużytkował te okoliczności, aby religię uczynić narzędziem politycznego zjednoczenia i naprawy bardzo zamąconych stosunków społecznych. Jego system religijny jest zarazem doniosłą reformą socyalną. Wyobrażenia o sędzie ostatecznym nad światem, potępienie pogaństwa, zalecenie jałmużny, jako środka oczyszczającego duszę, uznanie zadośćczyniącej sprawiedliwości bożej: są to wszystko idee chrześcijańskie, które przez Mahometa zastosowane zostały w walce przeciwko bogatej i handlowej Mecce. Skoro ludność Mekki powstała przeciwko głoszonej przezeń nauce religijno-socyalistycznej, a szczególnie przeciwko idei sądu nad światem, Mahomet rzucił na całe miasto potępienie i zapowiedź kary, nie mniej przeto wszakże zmienił zasadniczo swoje stanowisko, głosząc odtąd nie reformę socyalną ze ściśle określonymi celami, lecz religię o charakterze metafizycznym. Wiara w Mahometa wystąpiła teraz na plan pierwszy, pełnienie dobrych uczynków, drugie miejsce zajęło.

2. Niemalży wpływ na kierunek religijnej myśli Mahometa wywrzeć miał krewny jego żony Chadidży, zwany Waraka, który był pono nie tylko chrześcijaninem, lecz nawet kapłanem chrześcijańskim. Wszelako rozwój duchowy Mahometa, niezależnie od wszelkich wpływów zewnętrznych, miał w jego usposo-

bieniu pewien subiektywny podkład, ujawniający się w stanach marzycielskich i wizyonerskich, pełnych fantastycznych widzeń. W późniejszych czasach zjawiał mu się anioł Gabryel, który w Koranie utajony jest z duchem bożym. Pierwotnie sam prorok nie wiedział, jak ma pojmować swoje widzenia duchowe i małżonka jego Chadidża nie mało miała trudu, aby go uspokoić i przekonać o boskim ich charakterze, chociaż sama doznawała niekiedy obaw i wątpliwości, czy nie działały tutaj wpływy demoniczne.

W 40 roku życia u stóp góry Hira, gdzie wraz z swoją rodziną dłuższy czas przebywał, usłyszał Mahomet wezwanie anioła bożego, który przyniósł mu z niebios cudowne pismo i przemawiał doń, jako do zesłańca bożego, sam zowiąc się Gabryelem. Zdarzenie to opisuje 96, Sura Koranu, która z tego powodu przez komentatorów poczytywana jest za najstarszą jego część, za najpierwsze objawienie. Podczas swoich ekstaz religijnych doznawał Mahomet gorączkowych konwulsyj i ataków apoplektycznych, które jego przeciwnicy poczytywali za dowód wpływów demonicznych. Skoro wystąpił jako prorok boży i począł głosić swą naukę religijną, zrazu mało miał powodzenia. Gdy doszedł do 50 roku życia utracił wierną małżonkę Chadidżę i wuja Abu-Talibę, który był jego wychowawcą, a później doradcą i pocieszycielem. Wskutek tego wpadł w wielkie przygnębienie, tak iż przez czas pewien nosił się nawet z myślą samobójstwa.

Zupełna przemiana dokonała się w jego duszy pod wpływem stanu zachwycenia, w którym zdało mu się, że do nieba został porwany. Wierzył głęboko w tę swoją podróż niebiańską i odtąd pozbył się wszelkich zwątpień i wahań. Z ekstatycznego wizyonera i nerwowego entuzjasty stał się teraz chłodnym, przezornym i wyrachowanym założycielem religii. Wypadki dziejowe nie mało przyczyniły się do wywołania tej zmiany. Opór mekańczyków przeciwko humanitarnej jego religii, głoszącej współczucie dla ubóstwa, skłonił go do opuszczenia rodzinnego miasta i udania się do Medyny. Rok 622 (20 Września), czyli rok ucieczki (Hedżiry), jest początkiem ery mahometańskiej. W Medynie wystąpił Mahomet pełen żądzy zemsty i panowania, jako wysłaniec boży, jako głowa swych współwyznawców i jako prawodawca. Ułożył liturgię i kazał wybudować pierwszy meczet (medzdid=dom modlitwy), który wszystkim innym za wzór służył. Rozpoczął równocześnie wojnę świętą naprzód przeciwko

Mecce, a następnie przeciwko wszelkim swym wrogom, Żydom czy chrześcijanom. Koran przepełniony jest pochwałami i obietnicami dla tych, którzy w wojnach świętych uczestniczą i życie swe składają w ofierze. Szczególnie doniosłe znaczenie miała zbrojna pielgrzymka, którą Mahomet w 8 roku, ucieczki, to jest w 630 r. po Chr. na czele swych wyznawców odbył do Mekki, aby ją pokonać i opanować. W ten sposób stał się on władcą centralnej świątyni Arabów, którą uczynił najwyższą świętością Islamu. Osiągnąwszy takie tryumfy, ogłosił wojnę powszechną wszystkich wierzących Arabów przeciw niewiernym. Wojna ta uwieńczona była całym szeregiem świetnych powodzeń, naprzód w granicach ojczyzny proroka, a następnie poza jej obrębem. Niebawem jednak nastąpiła w niej przerwa, wskutek choroby i śmierci proroka, który po odbyciu pożegnalnej pielgrzymki do Mekki zmarł 8 czerwca 632 r. w Medynie.

3. Biografowie Mahometa rozmaicie oceniają jego charakter. Większość ich przyznaje mu dobrą wiarę. Na świadectwo jej przytaczany bywa prosty sposób życia proroka i śmierć w ubóstwie, która byłaby zgoda niezrozumiałą w przypuszczeniu, że powodował się jedynie chęcią osobistego wyniesienia się. Möhler¹⁾ utrzymuje, że posądzenie Mahometa o oszukańcze posługiwanie się religią w celach ambitnych pozbawione jest wszelkiej historycznej podstawy i jedynie przez tych może być przyjęte, którzy znany otwór dramatyczny Woltera za historię poczytują. Dziejopisowie arabscy, jak np. Abulfada, przytaczają mnóstwo szczegółów o prostocie życia Mahometa; jako sam naprawiał swoją podartą odzież i obuwie, doił swoje kozy, a umierając, pozostawił całego majątku kilka wielbłądów i mułów, sto owiec i jednego koguta. Można by przytoczyć więcej jeszcze faktów biograficznych, stwierdzających jego dobrą wiarę: jak stosunek jego, nieco mytycznie, co prawda, zabarwiony, do mnicha Bachiry, szczególne upodobanie w samotności, późne wystąpienie w charakterze proroka, po długich rozmyślaniach i ćwiczeniach ascetycznych, krytyczną ocenę jego nauki przez trzeźwą i rozważną Chadidżę, niezłomną i wypróbowaną w różnych przeciwnościach wiarę, jaką mu dochowywali najbliżsi. Wszystkie te i tym podobne fakty nie dałyby się usprawiedliwić, gdyby Mahomet był prostym oszustem.

Pewną jest rzeczą, że Mahomet przynajmniej w pierwszym okresie swej działalności, przekonany był o swym proroczym po-

¹⁾ Gesammelte Schriften I, 367.

wołaniu i powodował się współczuciem dla pogrążonych w bałwochwalstwie i w niedoli społecznej swych współplemieńców. Wierzył w jednego Boga, Abrahama i patriarchów, wiarę tę usiłował odnowić i szerzyć dokoła. Trudno wszakże zaprzeczyć, że w dalszym rozwoju swojej działalności dał się unieść roli fałszywego proroka. Dość przeczytać niektóre Suri (np. 33, 36, 66), aby dojść do przeświadczenia, że nie dadzą się one pogodzić z dobrą wiarą. Niepodobna też usprawiedliwić niektórych uczynków proroka, jak np. jego stosunku do kobiet, których 11 w ciągu swego życia miał za żony, jego czternastu zbrodni, napadów na karawany i zamachów na życie ludzkie. Wszystkie te fakty uwiecznione są w Koranie i niezbyt korzystnie świadczą o charakterze proroka. Wyrozumienie dla żądz zmysłowych i pokusa zmysłowego używania w raju przyobiecany, osobliwie wojownikom poległym w walce za wiarę, są to zbyt uderzające środki pociągania ludzi przez niższe instynkty, które nie mogą być wytłumaczone przez dobrą wiarę.

Jeśli nawet tę osobistą etykę Mahometa nie wedle czysto ludzkiej, lecz specyficznie arabskiej moralności oceniać będziemy, to i wtedy nie daje się ona pogodzić z wyższem posłannictwem. Przyznaje to nawet sam Möhler, gorliwy obrońca Mahometa. Przyznaje on, że reformator arabski przekroczył te granice, które obyczajowość jego współplemieńców przyjęła, jako warunkujące prawidłowe życie ludzkie, zdołał jednak współwyznawcom swym zaszczerpieć przekonanie o nadprzyrodzonym charakterze wszystkich swych czynów.

Posługiwał on się też niekiedy rozmaitymi sposobami naciągania starodawnej tradycji religijnej do swoich celów. Aby udowodnić prorocze swe posłannictwo przez analogię do dziejów ludu żydowskiego, utrzymywał on, iż posiadacze pism świętych sfałszowali je lub też nie rozumieli go całkiem i wskutek tego teksty odnoszące się doń fałszywie wykładali. Czyż wobec podobnych twierdzeń nie powinien dążyć do poznania i zbadania należytego pism świętych, aby treść ich w pierwotnej czystości odnaleźć? Owóż nigdy żadnych w tym kierunku prób nie podejmował, a nawet sam Pisma św. nie znał dokładnie. Żydzi i chrześcijanie w starożytności zarzucali sobie nawzajem fałszowanie Pisma św., mieli po temu jednak pewną zewnętrzną podstawą, ponieważ Stary Testament w dwóch odmiennych posiadali tekstach. Owóż Mahomet nie znajdował się nigdy w tem położeniu, to też jego zarzuty i oskarżenia przeciwko Pismu św.

zupełnie są bezpodstawne. Wobec tych wszystkich danych uznać musimy, że jakkolwiek szczerymi mogły być pierwsze kroki Mahometa, dalsze jego postępowanie nasuwa nieodzownie przypuszczenie braku czystej i dobrej wiary. Toż nieraz pewne objawienia późniejsze, które świadomie i przy współudziale cudzej pomocy wymyślał, podawał za wyniki samorodnych natchnień, za wieści przez aniołów z nieba otrzymane. W ogóle znaczna część Koranu opiera się na fałszywych prorocत्वach.

Niewątpliwie potężny rozwój Islamu nie może być wyjaśniony litylko przez oszukaństwo religijne. W samych jego źródłach tkwi szczery zapal, wynikający z ekstatycznych stanów i porywów reformatora arabskiego, który wszakże w późniejszym czasie unoszony rozpędem swych dążeń, na fałszywe wkroczył drogi. Jego osobiste, nawskroś zmysłowe, usposobienie, obok politycznych dążeń do wyzwolenia się z pod panowania perskiego nie mało się przyczyniło do zapewnienia zmysłowości, tej zupełnie niereligijnej pobudki Islamu, ogromnej przewagi w jego rozwoju wśród zmysłowo również usposobionych, a nisko stojących moralnie, ale dzielnych i miłujących wolność plemion arabskich. Właściwa później Mahometanom i zalecana w Koranie nienawiść przeciw wrogom, stająca się pobudką okrutnych i niszczących wojen, wyjaśnia prędkie i szerokie rozpostarcie się Islamu, nie może się jednak przyczynić do podtrzymania religijnej godności jego twórcy. Względ na wybujały zmysłowo kult dawny Semitów o tyle usprawiedliwia Mahometa, iż świadczy o właściwej mu dokładnej znajomości wrodzonych upodobań swego plemienia. Ponieważ jednak judaizm i Chrystyanizm jakkolwiek w postaci zanieczyszczonej w tradycjach fałszywych i pismach apokryficznych, znane mu były jednak w przewodnich swych ideach, mógł on się przeto zdobyć na wyższe i szlachetniejsze pojęcia religijne, gdyby nie względy praktyczne, które dla zdobycia wpływu i znaczenia kazały mu się posługiwać niższemi wyobrażeniami i pobudkami dla szerzenia swej nauki. Trudno się też wobec tego zgodzić ze zdaniem Nöldeck'ego, który utrzymuje, że „pomimo swych pobożnych oszustw i usterek moralnych, był Mahomet na ogół charakterem szlachetnym, który do wzniosłych dążył celów i którego wady raczej z niewykształconego umysłu, aniżeli z zepsutego serca pochodziły“.

4. Nauka Mahometa zawarta została w kanonicznej księdze Muzułmanów zwanej Koranem (czytanie, oznajmienie).

Składa się on ze 114 tak zwanych Sur (szeregi, linie), które zawierają spisane, jeszcze za życia proroka, jego objawienia. Księga ta poczytywana jest przeto za pochodzącą z nieba, ale ostatecznie ułożoną została ona już po śmierci Mahometa. Pierwszy kalif Abubekr kazał zebrać rozproszone karty, na których spisana była nauka proroka. Następnie z powodu różnic zachodzących pomiędzy poszczególnymi rękopismami, kalif Osman (ok. r. 653) kazał ułożyć tekst jednolity, który w wielu egzemplarzach rozpowszechniony do dziś dnia wśród Mahometan, niewzruszoną cieszy się powagą. Być może, iż pierwotny tekst Koranu jest istotnie poetycznie piękną i religijnie nastrojoną księgą, jak to jego znawcy utrzymują. Być może też, iż treść tej księgi, dziwne i obco brzmiąca uszom człowieka Zachodu, korzystniej się przedstawia, oceniona ze stanowiska oryentalnego i w związku z całą tradycją Islamu; trudno jednak zaprzeczyć, iż ze stanowiska czysto ludzkiego wydaje się ona, ze swojemi niezliczonymi powtarzaniem i zwrotami trywialnemi, bardzo mało zajmującą i pozbawioną wyższego oryginalnego znaczenia. Zadania zmysłowego szczęścia i powodzenia wojennego zasłaniają zupełnie prawie w Koranie tło religijno-moralne. Płonący w nim ogień religijnego fanatyzmu pochłania i niektóre z chrześcijańska brzmiące idee szczerze ludzkiej dobroci i tolerancji. Niechcąc być nadto subiektywnym w sądach, przytaczam tu zdanie kompetentnego znawcy Koranu Derenbourga. Mówi on, że trzecia przynajmniej część tej księgi wypełniona jest banalnymi apokryfami, napaściami na inne religie, wybuchami gniewu i nieciepliwości przeciwko przeznaczeniu i buletynami wojennymi, a obok tego znajdują się ustępy napisane w stylu zaniedbanym, martwym, powstałe zapewne w chwilach, gdy prorok, wobec ciężkich walk jakie staczać musiał, sam wpadał w zwątpienie o swem posłannictwie¹⁾. Niemniej przeto Koran odznacza się oryginalnością wyrazu, za pośrednictwem którego Mahomet umiał wypowiedzieć oryginalną swą wiarę i w tym względzie stał się niedościgły, posłużył za pierwowzór całej literaturze i nauce mahometańskiej.

5. Zasadniczą doktryną Islamu jest bezwzględny mono-teizm, który jestestwo boże czyni o tyle niezależnym, wszechpotężnym, samowolnym, o ile fatalistycznie uzależnia od niego i

niewolniczo mu poddaje człowieka. Jest to jądro judaizmu przeniesione na grunt arabski. Wszechpotęga Boża uznana tu jest w samowoli, potęga człowieka jest jedynie potęgą ślepego narzędzia w dłoni Wszechmocnego. Wprawdzie uznawany jest byt aniołów, jako pośrednich jestestw pomiędzy bóstwem i ludzkością, ale są to tylko niewolniki boże, przypominające dworaków wschodniego despoty.

Nauka o Trójcy św. znana była wprawdzie Mahometowi z tradycji chrześcijańskiej, pojmował ją wszakże i zwalczał tak, jak ją wziął z jakiejś sekty chrześcijańskiej, jako złożoną z Ojca, Syna i Maryi. Chrystusa wyobrażał sobie jako Mesjasza, syna Maryi i przyznawał mu doniosłe znaczenie, ale bez charakteru boskiego. Chrystus w mahometanizmie zajmuje takie stanowisko względem proroka, jak Mojżesz w Chrześcijaństwie względem Chrystusa; miał on przepowiedzieć przyjście proroka Allaha, pieczęci wszystkich proroków. Stopniowo Mahomet zajął miejsce Chrystusa, jako pośrednik między Allahem i wierzącymi. Wielki jest Allah i Mahomet jego prorok. Przez pośrednictwo proroka wierni mogą jedynie osiągnąć łaskę bożą i odpuszczenie grzechów. Nikt, kto wierzy w niego, nie będzie zupełnie potępiony. Jest on posłany nie tylko do Arabów, lecz do wszystkich ludzi.

6. Dowodów swego posłannictwa nie mógł dać Mahomet. Nietylko przez samą skromność nie przypisywał on sobie daru czynienia cudów. Brak takowego świadczy, że już za życia proroka dawał się odczuwać w jego działaniu pewien niedostatek nadprzyrodzonego uwierzytelnienia, który Koran usiłuje pokryć rzekomo dobrowolnym zrzeczeniem się z takowego przez proroka. Mahomet powołuje się na słowa Allaha doń wyrzeczone: „Moglibyśmy obdarzyć cię darem cudotwórczym, wiemy atoli, że cuda nieraz za oszustwo poczytywane były. To też nie ześlemy już żadnego proroka cudotwórcy“ (Sura 25, 1).

Mahomet głosił, że chce być tylko pełnym człowiekiem (Sura 6), że nie rości pretensji do charakteru cudotwórcy i wróżbity, jest tylko pierwszym wyznawcą Islamu, „dobrym przykładem dla tych, co ufność w Bogu pokładają“, ale nie „rozporządza wcale skarbami Allaha i nie wie tego, co jest przed ludźmi ukryte, ani też nie głosi się aniołem bożym“. „Nie chce on nawet być zwany Ojcem wiernych“, lecz tylko wysłańcem bożym, ostatnim z proroków, pozostającym w bliższej

¹⁾ Rev. de l'hist. des rel. 1886, I, 294.

łączności z Bogiem, aniżeli prorocy innych religij. Na tem polega jego wielkość. „Wzniosłe pojęcie niezmierzoneści bóstwa nie dopuściło w Islamie do wzniesienia jego twórcy po nad ludzkość i przypisywania mu boskiego charakteru“ mówi jeden z chwalców Islamu ¹⁾. Dodajmy wszakże, że jeśli Mahomet sam za człowieka zawsze tylko się poczytywał, to wobec zaznaczonych wyżej ludzkich swych słabości, aż nadto potemu miał powodów.

Jeśli jednak Mahomet powołuje się na Objawienie Boże i silnie przy niem obstać, to nie może poprzeć go przez swoje czysto abstrakcyjne pojęcie bóstwa. Przytem silne uwydatnienie potęgi bożej i słabości ludzkiej, oraz niemożności pojęcia bożych wyroków i wynikającego z nich samowolnego fatalizmu: wszystkie te zasadnicze wyobrażenia Islamu nie dadzą się wyprowadzić z bezwiednych ekstatycznych stanów jego założyciela. Charakter tego ostatniego zbyt silnie się odbija w stworzonym przezeń systemie religijnym. Niewątpliwie, mahometanizm jest bezpośrednim wpływem duchowej osobistości Mahometa. Despotyczny monoteizm wiary mahometańskiej daje się wyjaśnić brakiem miłości ewangelicznej w sercu proroka. Nie może tu przeto być mowy o istotnem objawieniu nadprzyrodzonem.

7. Dogmatyka Islamu, pomimo wszelkich względów zachowywanych w niej dla proroka, musi wyznać, że posłannictwo jego religijne nie może być uwarunkowane przez jego doskonałość duchową. Jest ono raczej aktem czystej samowoli bożej. Inaczej jednak przedstawia się rzecz w tradycyi. Późniejsi wyznawcy proroka czuli potrzebę wewnętrzną wzniesienia go ponad zwykłych ludzi do sfery nadprzyrodzoneści, przypisania mu siły cudotwórczej i wiedzy wyższej. Z człowieka, który sam zaprzeczał w sobie przyznaną mu nadludzką moc i wiedzę, uczyniono stopniowo cudotwórcę i nieomal boską istotę. Chodziło o postawienie go obok innych proroków, a szczególnie obok Chrystusa. W tym celu Mahometanie powoływali się na niektóre ustępy z Pisma św.: np. na 5 Mojż. 23, mające zwiastować proroka i nawet Parakleta w ten sposób pojmowali. Tłum społeczeństwa mahometańskiego nie chciał poprzestać na samotnym abstrakcyjnym bóstwie; łaknął cudowności i nadprzyrodzoneści. Od początku nie wierzono w rzeczywistą śmierć Mahometa.

³⁾ Rev. de l'hist. des rel. 1886, I, 260.

W późniejszym czasie i dogmatyka usiłowała udowodnić spekulatywnie te wyobrażenia tradycyjne. „I w tym, podobnie jak w innych punktach, pierwotna prostota i podniosłość idei Ismalu uległa zwyrodnieniu; późniejsza dogmatyka z różnych muzułmańskich pierwiastków stworzyła filozofię religii mahometańskiej“ ¹⁾. W Islamie można ściślej, aniżeli w innej religii, odróżnić początek od dalszego rozwoju: niskie swoje pochodzenie z dumą parweniusza usiłuje on zasłonić późniwszem swem wywyższeniem. Historia religii ma tutaj możność krok za krokiem śledzić stopniowy rozwój wyobrażeń religijnych, tak zawitych w dalszym swym przebiegu. Inaczej zupełnie przedstawiają się dzieje judaizmu i Chrystyanizmu, które nie usiłują wcale narzucać swym początkom później wyrobionych pojęć nadprzyrodzonych, lecz je od razu w najpierwotniejszych swych źródłach umieszczają.

8. Bardzo ważnym środkiem zapełnienia przepaści pomiędzy niebem i ziemią, pomiędzy Bogiem i człowiekiem jest kult świętych. Koran nie zna go wcale; sprzeciwia się on zasadniczym wyobrażeniom Islamu o jednym, jedynym niedostępnym Bogu, którego nie wolno nawet uprzytomniać sobie w wyobraźni i odtwarzać w jakiegokolwiek postaci zewnętrznej. Wszelki antropomorfizm jak najsurowiej tu wzbroniony. Nie pozwala się nawet podnieść oczu ku niebu w czasie modlitwy. Dla żadnej innej istoty Koran nie dopuszcza jakiegokolwiek kultu. Męczennicy i bohaterowie wiary używają szczęścia wiekuistego w raju, ale żadnego wpływu mieć nie mogą na sprawy ludzi żyjących i żadnej czci od nich odbierać nie powinni (Sura 9, 31). Nawet na cmentarzach muzułmańskich panuje jednostajność pomników bez żadnych ozdób i wyobrażeń rzeźbionych. Wszelako derwisze i ulemi zmarli w opinii świętości, mają prawo do ozdobniejszych pomników.

A jednak jak prędko i potężnie rozpanoszył się w Islamie kult świętych i to nie tylko świętych zmarłych, lecz i żyjących; istna antropolatria muzułmańska. Wprawdzie obrazy i posągi ich nigdy nie zostały dozwolone, gdyż Islam wszelkie zewnętrzne wyobrażenia istot żywych bezwarunkowo potępia, ale wznoszono kaplice na ich grobach i te stały się celem pielgrzymki wiernych. Święci czczeni byli jako opiekunowie, dobroczyńcy

¹⁾ Rev. de l'hist. des rel. 1886, I, 264; 1889, I, 77.

swych wyznawców. Niebawem blask legendy otoczył ich pamięć i to z właściwą zawsze wschodniej fantazyi jaskrawością barw, nieprzebranem bogactwem nadzwyczajnych, nieprawdopodobnych, kolosalnych zdarzeń. Piętrzone cuda na cudach; w ten sposób powstała dziwaczna, awanturnicza, groteskowa niekiedy hagiologia muzułmańska. Przeważnie święci pochodzili ze świata męskiego, niekiedy wszakże i kobiety stawały się przedmiotem czci religijnej. Święci, Walis (licz. mn. Aulia, to jest bliźcy, powinowaci, przyjaciele) do dziś dnia grają wielką rolę w kultcie Islamu.

Muzułmanin lubi używać jak najpełniejszej miary uciech doczesnych, nie mniej przeto karmi się fatalistyczną nadzieją uciech wiecznych w raju, który nieodzownie stanie się udziałem wszystkich wiernych. Obietnice tych uciech rajskich ciągle się powtarzają w Koranie, podobnie jak groźby wiekuistego ognia w piekle, który głównie ma trapić niewiernych. Uciechy raju muzułmańskiego zmysłowe są przeważnie i przypominają uciechy haremowe. Obrazy wiekuistej szczęśliwości, oczekującej pobożnych i kar piekielnych, zagrażających złym, były jednym z najskuteczniejszych środków szerzenia się Isalmu. Mahomet nauczał też o powtórnem przyjściu Chrystusa.

9. Z określonych powyżej zasad i wyobrażeń Islamu wynika jego etyka. Opiera się ona raczej na Starym, aniżeli na Nowym Testamencie. Trzeba przyznać wszakże, że Koran zawiera niejedną wyższą i piękną zasadę etyczną. Z ust Mahometa usłyszeli naprzód przez pół dzicy Arabowie wzniosłe myśli, zalecające przebaczenie, jako cnotę, a piętnujące gniew i zemstę, jako występki. Przebaczenie otwiera wiernemu drogę do raju, lecz winny błagać musi też o nie Allaha, który jedynie zmazać może grzechy żywota. Jako dobre uczynki zalecane są też w Koranie, podobnie jak w Starym Testamencie, wspieranie i pomoc udzielane wdowom i sierotom i inne dowody uczuć humanitarnych. Ale rzeczywistość życiowa mahometanizmu w jakimś z temi idealnemi zasadami pozostaje w sprzeczności. Wyuzdana jego zmysłowość i wynikające stąd samolubstwo materialnego używania podkopują wszelkie zasady życia moralnego. Sama poligamia zalecana przez muzułmanizm wystarcza do zniweczenia wielu jego czynników etycznych. Koran pierwotnie pozwalał tylko mieć cztery żony, ale dopuszczał zarazem nieograniczoną ilość niewolnic. W odnośnych przepisach Koranu

zawiera mnóstwo wyrafinowanych szczegółów, świadczących o tem, jak dalece prorok posługiwał się instytucją poligamii w celu oddziaływania na ludzkie namiętności i wyciągania stąd pożytku dla swej polityki.

Nie należy wszakże sądzić, aby zwykłe w praktyce życia haremowego poniżanie kobiety wynikało wprost z przepisów Koranu. Owszem zaleca on dobre obchodzenie się z kobietami, stawia je prawie na równi z mężczyznami. Obowiązki wiernego względem rodziny zrównane są prawie z jego obowiązkami względem wiary. „Muzułmanom i muzułmankom wierzącym, kobietom i mężczyznom, miłosiernym, prawdomównym, pokornym i cierpliwym kobietom i mężczyznom, pełniącym posty, jałmużny, czystym kobietom i mężczyznom, którzy na Boga pomną i Bogu cześć oddają zgotował Bóg nagrodę i zbawienie“. (Sura 33). Jasnym jest wszakże, iż rzeczywistość daleką jest od tych ideałów koranowych. Praktyka haremowego życia prowadzi nieodwołalnie do poniżenia kobiety, która nawet u cywilizowanych Turków oddana jest na łaskę i niełaskę mężczyzny i staje się tylko naczyniem do rodzenia i narzędziem zmysłowości. W Tunisie i Marokko kobiety poddawane są sztucznemu tuczeniu. W związku z temi obyczajami haremowymi pozostaje upadek życia rodzinnego i niski poziom kulturalny w krajach muzułmańskich.

Córka pewnego sultana z Zanzibaru, uprowadzona z haremu przez kupca niemieckiego i poślubiona mu, wydała bardzo interesujące pamiętniki ¹⁾. Wysławia ona Islam, ponieważ wyznawcy jego zachowali pobożność i obyczajność surową i potępia cywilizację naszą, która rzekomo tylko do niewiary i zepsucia prowadzi. Znudzona filisterskiem życiem niemieckiej gospodyni, wzdycha ona do uciech życia haremowego i do próżniactw i igraszek kobiet arabskich. Ale obrazy tego mniemane go raju haremowego są wymownem świadectwem jadowitej zarazy wielożeństwa, która w niewolnictwie kobiet tłumi wszelkie idealne strony życia i wszelkie szlachetniejsze aspiracje. I wszędzie widzimy taki stan rzeczy, gdziekolwiek Islam rozpościera swe panowanie. Dodajmy do tego demoralizujący wpływ niewolnictwa, które Islam odziedziczył po epoce staropogańskiej,

¹⁾ Emilie Reute, Memoiren einer arabischen Princessin, Berlin 1889 r.

uznał zasadniczo i przeprowadził w praktyce, często z wielkiem okrucieństwem. Polujący na niewolników w Afryce kupcy są to przeważnie muzułmańscy Arabowie. W Egipcie znaleźli Anglicy domy handlowe, zajmujące się specjalnie pośrednictwem sprzedarzy niewolników. Jeszcze w roku 1883 żyło w Kairze 32 handlarzy niewolników.

Nie wiele jest do powiedzenia o zasadach moralności muzułmańskiej. Obrzezanie jest prawem u wyznawców proroka, jakkolwiek w Koranie nie jest formalnie przepisane. Wzbronione jest muzułmanom, podobnie jak Żydom, spożywanie wieprzowiny i krwi. W 7 roku hedżiry ogłosił też Mahomet zakaz picia wina. Większość jego wyznawców poszła i w tym względzie za wolą proroka. Niemniej przeto znajdowali się i oporni. Poeci arabscy opiewali wino przez wiele stuleci po Mahomecie. Modlitwa u Arabów przedmahometańskich nie znajdowała nigdy wielkiego uznania. Określali ją nawet nie swoim lecz chrześcijańskim wyrazem *Salat*, oznaczajacem w ogóle czynności służby bożej. Koran wprowadza rozliczne modły i obrzędy, zaliczając je do najpierwszych i najistotniejszych przepisów Mahometa. Zalecone zostały naprzód trzykrotne, następnie pięciokrotne modły w ciągu dnia, z obliczem obróconem na wschód. Post przepisany jest na jeden miesiąc, *ramadan*, ale tylko w ciągu dnia, podczas nocy dozwolona jest wszelka niewstrzemięźliwość. Jakże odmiennie, w jak szlachetny i delikatny sposób traktuje tę samą sprawę św. Paweł w 7 rozdziale pierwszego listu do Koryntyan. Przy praktykach kultu, którego ofiary bardzo ograniczone zostały, nigdzie w Koranie nie ma mowy o grzechu, o zgryzotach sumienia, nigdzie nie postawiona jest jako cel czystość serca i obyczajów. Wszystko obraca się dokoła woli despotycznego i abstrakcyjnego bóstwa. W żadnej religii nie widzimy takiego nieprzebytego muru pomiędzy wszechmocą bożą i słabością ludzką. Derwisze, którzy nie są wcale kapłanami, za pomocą swoich odurzających tańców wpadają tylko w pijane złudzenie zbliżenia się do bóstwa. Jako sześć filarów religii podawane są: szczere wyznanie win, modły, posty, pielgrzymki do Mekki i jałmużny. Cały Islam obraca się dokoła nagrody i kary, zmysłowej uciechy i zmysłowego cierpienia, potęgi i panowania, obawy i nadziei.

Okrucieństwo i lubieżność pobudzające z dwóch stron zmysłowość ludzką wyniszczyły kraje, opanowane przez Islam. W skutek swojej fantastyczności zmysłowej wiary powstrzymał on swo-

dobny rozwój ludowy w plemieniu semickiem. Stał on się istnym parazytem ludów; wszędzie, gdziekolwiek nimi wyłącznie owładnął, wycisnął z nich wszelkie życie, na istne mumie je zamienił.

10. Mahomet w różnych miejscach Koranu rozmaicie określa stosunek swej religii do Chrześcijaństwa. Nieraz zaleca życzliwość i przyjaźń dla chrześcijan. O późniejszej względem nich u muzułmanów nienawiści w Koranie nie ma wcale mowy. Prorok wypowiada nawet zdanie, że oczywistym błędem jest obstawiać za wyłączną prawdą jednej tylko religii. Owszem różność religij postanowiona została przez Boga samego i dopiero na tamtym świecie okaże się, która z nich zawiera w sobie najwięcej prawdy. Chrześcijanie, Żydzi, mahometanie powinni żyć stosownie do zalecanych im przepisów religijnych, aby w dzień sądu zdać Bogu rachunek ze swoich czynów. Wszelako są i inne ustępy Koranu, wprost odmienne wyrażające opinie, pełne fanatyzmu, zalecające zwalczanie i tępienie chrześcijan (*Sura 9*).

Jakże wyjaśnić te sprzeczności? Przedewszystkiem należałoby uwzględnić różnice czasu, w którym powstały odnośne ustępy. Ale tę trudno oznaczyć, nie posiadamy bowiem żadnych danych co do epoki powstania poszczególnych *Sur*. Ważne znaczenie miała w tem względzie, zapewne zależna od zewnętrznych stosunków i oddziaływań, zmiana w usposobieniu proroka. Najważniejszym momentem była ucieczka do Medyny, od której datuje wojownicze usposobienie w jego duszy. Ponieważ Żydzi, na których sympatyę początkowo liczył, odwrócili się od niego, więc jął ich uważać za wrogów i jakkolwiek zgodnie ze swą zasadą, uznającą wszystkie religie objawione za prawdziwe, nigdy nie powoływał swych wyznawców wprost do walki przeciw Żydom i chrześcijanom, niemniej przeto poczytywał ich za oszustów i wrogów swej wiary. Początkowo podejmowali przeciwko nim muzułmanie tylko chwilowe, rozbójnicze wyprawy. Wraz z powodzeniem rosła w łonie Islamu nietolerancja i żądza panowania. Objawiła się w nim dążność do zajęcia stanowiska religii powszechnej, podobnie jak powszechną miała się stać narodowa monarchia arabska. Jakoż historia okazała, że Chrześcijaństwo nie miało groźniejszego od Islamu wroga. Jego tolerancja była raczej wyrachowaniem politycznem, aniżeli cnotą religijną; tak daleko się rozciągała, jak tego okoliczności wymagały i nie wykluczała wcale usiłowania, mającego na celu

uczynienia chrześcijan bezsilnymi lub zamienienia ich zgoła na gromadę upodlonych niewolników. Żydzi, powodowani nienawiścią do Chrześcijaństwa, pogodzili się niebawem z Islamem i wszędzie przeciwko religii Chrystusa go wspierali.

11. Tem się tłumaczy postępy Islamu, który i dziś jeszcze panuje w Afryce, w Indyach, w Tybecie, w Turkestanie po części w Chinach i na różnych wyspach Oceanu. Podstawy jego dogmatyczne są tak rozciągle, że w obrębie ich dają się pomieścić najrozmaitsze wyobrażenia. Sprzeciwieństwa w nich zawarte nie rażą wcale, pełne w ogóle sprzeciwieństw, charakteru ludów wschodnich. Trzy tylko punkty obowiązują bezwzględnie jako stałe dogmaty wszystkich muzułmanów: jedność Allaha, stanowisko Mahometa, jako jego proroka i wysłańca, oraz zmartwychwstanie w dniu sądu ostatecznego. Przepisy moralne są tak swobodne po części naturalistyczne, po części schlebające słabościom ludzkim, iż wszystko w nich może być dozwolone. Dopuszczenie w nich wielożeństwa i niewolnictwa dają Islamowi w oczach ludów wschodnich i dzikich bezwzględną wyższość nad Chrześcijaństwem. Zmysłowość i uciechy z nią związane w życiu doczesnym i wiecznym, a także fatalistyczna ufnosć, pokładana w Allahu, spotęgowały do najwyższego stopnia fanatyzm muzułmanów i dopuściły rozwinięcie przy jego pomocy olbrzymich zasobów czysto fizycznej siły działania. Początkowo Islam wzbudzał tylko zapal w najbliższym otoczeniu Mahometa, nie znajdował zaś uznania wśród ogółu Arabów, których skłonności i usposobienie nie dały się zrazu z nim pogodzić. Dopiero wygórowane obietnice, czynione przez propagatorów nowej wiary, a także widoki na zdobycze i używanie zmysłowe, jakie ona otwierała, zapewniły jej coraz szersze powodzenie.

Dodać trzeba, że różne warunki epoki sprzyjały także rozwojowi Islamu. Chrześcijanie wschodni ulegali różnorodnym wpływom zewnętrznym, które doprowadziły do niezgód pomiędzy nimi, ujawniających się sekciarskich sporach Gnostyków i Aryanów, oraz powodujących osłabienie siły odpornej na zewnątrz. Mahomet mógł z tego wynioskować, że Chrześcijaństwo rozpadło się na sekty, w których zaginął duch jego pierwotny. Przytem cesarstwo greckie znajdowało się w stanie postępującego upadku i nie mogło się zdobyć na skuteczny opór napierającym nań ze Wschodu wrogom. Dzięki temu, pełni fanatyzmu i pobudzonego przezeń zapalem muzułmanie szybkie

w krajach wschodnich mogli czynić podboje. Następstwem ich było spustoszenie kwitnących ongi prowincyj chrześcijańskich w Azji, w Syrii, w Palestynie, w Egipcie, w Afryce północnej. Do upadku ich nie mało przyczyniło się grasujące w nich sekciarstwo, w którym występowały nieraz na jaw liczne pozostałości wyobrażeń staropogańskich. Odpadając od prawowiernego kościoła, sekty różne dostawały się w moc Islamu. Owładnął on też licznymi ludami pogańskimi, które w znacznej części pozostawały na tak niskim stopniu kultury, iż do poziomu religijnego i moralnego Chrześcijaństwa wznieść się nie były zdolne. Nie można wprawdzie stanowczo tego powiedzieć o ludach Azji Średniej, posiadających stare tradycje kulturalne, ale stosuje się to w całej rozciągłości do barbarzyńskich lub dzikich ludów Afryki, Archipelagu Malajskiego i wybrzeży Oceanu Spokojnego. W stosunku do nader niskiego stanu ich wyobrażeń religijnych, połączonych z mnóstwem potwornych przesądów z ofiarami ludzkimi, a po części z ludożerstwem, Islam, jako bądź co bądź wyższa forma religijna, stanowił niewątpliwy postęp. W pewnym względzie przewyższa on nawet mozaizm; uznaje bowiem Ewangelię, wspomina ze czcią Chrystusa i czei nawet Maryę, jako matkę Chrystusa. Posiada on też wyższą od mozaizmu zdolność propagandy. Uniwersalizm głoszony przezeń mniej jest wyłącznie nacjonalistyczny od żydowskiego, chociaż pozbawiony jest zupełnie duchowo-moralnej siły Chrześcijaństwa.

Niesłusznem jest mniemanie; wyrażane niekiedy, że Islam może być stopniem przygotowawczym do Chrześcijaństwa. Rzecz się ma wprost przeciwnie: ludy muzułmańskie mogą być uważane na ogół za stracone dla misji chrześcijańskich. Arabowie są zawziętymi ich wrogami i przeciwdziałają im wszędzie. Islam zaszczerpia wyznającym go ludom nienawiść przeciwko Chrześcijaństwu. Jeszcze w 1860 roku za zgodą baszy Achmeda, generalnego gubernatora Syrii, sprawiona została rzeź chrześcijan, której ofiarą padło 30,000 osób. W Armenii na Krecie nowsze mi czasy podobne zdarzały się rzezie. Zapewne w stosunku do religii ludów dzikich, Islam wprowadzający kult jednego Boga i otwierający drogi do wyższej kultury, w pewnym względzie jest postępem, atoli wielożeństwo, despotyzm polityczny, niewolnictwo i t. p., związane z niem urządzenia wykluczają możność wszechstronnego rozwoju kulturalnego. Przytem, pomimo pewnych postępów cywilizacyi, muzułmanie nigdy nie pozbywają

się fanatyzmu, objawiającego się zawsze w gwałtownych i barbarzyńskich wybuchach. Prawdziwa humanitarność złączona jest tylko z Chrześcijaństwem.

Nie mniej przeto przyznać trzeba, że w rozwoju cywilizacji i wiedzy mahometańscy Arabowie znaczne położyli zasługi. W średnich wiekach przyczynili się do odrodzenia nauki greckiej oraz rozpowszechnienia jej wśród ludów zachodnich. Zawojowane przez nich kraje Egiptu i Hiszpanii stały się ogniskiem ożywionej działalności naukowej. Wprawdzie w początkowych dziejach Arabów nie brak dowodów fanatycznego barbarzyństwa, jak np. spalenie biblioteki aleksandryjskiej przez Amru; wszelako późniejsze pokolenia wynagrodziły kulturze i wiedzy podobne szkody zrządzone jej przez pierwszych muzułmanów. Zresztą Arabowie przynieśli już z pierwotnej swojej ojczyzny tradycje kulturalne, które wraz z wysoce wyrobionym językiem i bujnie kwitnącą poezją datują jeszcze z czasów przedmahometańskich. Później odznaczyli się Arabowie głównie na polu nauk fizycznych. Wedle Aleksandra Humboldta mogą oni być poczytywani za istotnych założycieli tej gałęzi wiedzy.

Dodać wszakże należy, iż byli oni w tym zakresie więcej pośrednikami między starogrecką i nowoczesną wiedzą, aniżeli samodzielnymi na tem polu twórcami. To też skoro w późniejszym czasie dzieła starożytnych bezpośrednio Europie wschodniej stały się dostępne, naukowa działalność Arabów straciła całkiem swoje znaczenie. W poezji stworzyli Arabowie rzeczy piękne, ale nie zdobyli się na wielkie pomnikowe dzieła. Zresztą w Granadzie i Kordowie ludność chrześcijańska i za czasów panowania arabskiego nie mało się przyczyniła do rozwoju twórczości artystycznej i literackiej. Dodać należy, iż sztuki plastyczne już z powodu przepisów Koranu, wzbraniającego odtworzenia postaci ludzkich i zwierzęcych w rzeźbie i malarstwie, nie mogły się należycie rozwinąć w krajach muzułmańskich z wyjątkiem architektury i malarstwa zdobniczego. Jeśli jednak Arabowie, podobnie jak w innych dziedzinach twórczości kulturalnej i na wspomnianej wyżej niwie plastyki doniosłe poczynili zdobycze, to inne ludy muzułmańskie niczem się w tym kierunku nie odznaczyły. Turcy, którzy rozwinęli taką ogromną potęgę militarną i polityczną, byli i do dziś dnia pozostali obojętnymi, nawet wrogimi wszelkiej prawdziwej kulturze. Koran stanowił dla nich zawsze początek i okres wiedzy.

Sila zdobywcza Islamu tak była wielka, że Kościół chrześcijański, tylko dzięki tkwiącej w nim mocy nadprzyrodzonej, mógł skuteczny dać jej odpór i skutkiem tego ocalił nietylko prawdziwą religię, ale także i prawdziwą kulturę. Plemiona aryjskie nigdy nie zdołałyby przewyciężyć muzułmańskich semitów i turańczyków, gdyby ich nie wspierała w walce siła wiary chrześcijańskiej. Uprzytomnijmy sobie sytuację dziejową. Arabia, Syria, Persya, Palestyna stały się zdobyczą Islamu. Z Afryki rozpostarł on swoje podboje w głąb Hiszpanii, Francji aż do Italii. Cała Azja Mniejsza, Grecja i cesarstwo Bizantyńskie, dostały się w moc jego, a niebawem też państwa słowiańsko-balkańskie i Węgry. Jeszcze w 1680 r. stanął on w całej swej potęgze pod murami Wiednia. A dziś cóż widzimy? Kogoż przstrasza dziś „chory człowiek“ z nad Bosforu? Wprawdzie życie jego nadspodziewanie się przedłuża, ale główną tego przyczyną współzawodnictwo i zawiść wzajemna mocarstw europejskich. Gdyby mogły one pogodzić się co do rozdziału zdobyczy po upadającej Turcji, to byt jej oddawna jużby się skończył. I pod względem religijnym Islam widocznie upada i rozkłada się za dni naszych. Liczą w nim obecnie więcej niż 60 różnych sekt. Łączność pomiędzy nimi bardzo jest luźna; niektóre wpadają w krańcowy racjonalizm i panteizm. Wahhabici w Arabii dążą do przywrócenia czystego Islamu bez kultu świętych, bez posągów nagrobnych i sufizmu (mistyki); chcą mu nadać pierwotną, surową prostotę, w sprzeciwieństwie do wszelkich późniejszych innowacji, usiłują nawet odrzucać takie zdobycze kulturalne, jak druk lub posługiwanie się takimi narzędziami, jak noże i widelce. Ale czyż taka dążność nie świadczy sama przez się o zupełnej niezdolności Islamu do pogodzenia się z warunkami kulturalnymi? Rozdział w świecie muzułmańskim jest tak zasadniczy, że wyklucza wszelką możliwość jednolitego działania. Persowie nie uznają sułtana, jako Szyci, t. j. zawzięci przeciwnicy pozostałych muzułmanów Sumitów. Daremnie niektórzy wyznawcy Islamu wzdychają do mesjasza zwanego Mahdi. Wyobrażenia mesyaniczne wśród muzułmanów niższe są jeszcze, aniżeli wśród Żydów. Wobec tego wszystkiego czy podobna mówić o odrodzeniu Islamu? Czyż może on żywić jakiegokolwiek uroszczenia do stanowiska religii powszechnej?

§ 13.

Ludy dzikie.

Fetysyzm. — Ubóstwienie przyrody, panteizm. — Wiara w istotę wyższą, wiara w duchy i życie zagrobowe. — Kult przodków. — Czarodziejstwo. — Trwoga religijna. — Ofiary z ludzi. — Kosmologia. — Eschatologia. — Nizki poziom etyczny. — Cofanie się duchowe i moralne. — Stosunek kulturalnych ludów Ameryki do ludów dzikich. — Ludy mongolskie. — Szamanizm. — Euzebiusz, Prudenecusz i Folklorysty.

1. **L**udy dzikie są to ludy żyjące mniej lub więcej pod bezpośrednim, despotycznym wpływem przyrody. Ich sposób życia, usposobienia duchowe i stosunki wzajemne, zależne są wprost od różnych oddziaływań przyrodzonych. I na religię te ostatnie przemożny wywierają wpływ. Religia ludów dzikich całą swą istotą tkwi w przyrodzie i pozbawiona jest zupełnie wyższych pierwiastków duchowo etycznych.

Współczesny naturalizm i ewolucjonizm poczytują tych dzikich za przodków całej ludzkości i w życiu ich widzą początek wszelkiego rozwoju kulturalnego. W sprzeczności do tego poglądu tak zwane „oświecenie“ XVIII wieku, biorąc za punkt wyjścia estetyczne wyobrażenie „nieskalanej przyrody“, w jej sprzeczności do zepsutej ludzkości, ludy dzikie, żyjące na łonie przyrody, poczytywało za ideał niewinnego, nie zepsutego człowieczeństwa. Ten ideał dzisiaj zupełnie został zarzucony, uznany za bezpodstatny. Bliższe poznanie życia ludów dzikich rozwiało wszelkie podobne złudzenia. Obecnie żaden pono czło-

wiek rozumny nie wierzy w pierwotną rodzimą dobroć przechodzącego na świat człowieka. Nauka Rousseau i filozofia XVIII wieku wydaje się nam teraz jednym z największych głupstw, jakie opanowały kiedykolwiek umysł ludzki.

Ludzie dzicy odznaczają się często wybitnymi zdolnościami intelektualnymi i bywają zmysłowo wyrafinowanymi zwierzętami, podległymi rozlicznym niskim namiętościom. Nie żyją oni wcale w rajskiej niewinności; swoboda bytu patryarchalnego i spokój sielankowy zupełnie im są obce. Obyczaj i podania starodawne, żądza władzy i okrucieństwo tyrańskie nad nimi panują, czyniąc tem cięższem ich życie, wystawione na tyraństwo przyrody¹⁾. Z tego już można wnosić, że właściwy „człowiek natury“, o jakim pisała filozofia XVIII wieku, ani też człowiek zupełnie bezkulturalny, w znaczeniu teorii rozwojowej, zgoła nie istnieje. U dzikich nie wszystko jest dzikie i nie wszystko było zawsze dzikie. Są oni o tyle tylko ludźmi natury, o ile ograniczają się na tem, czego im natura dostarcza, nie znacząc to jednak, aby zawsze w przeszłości odległej od niej wyłącznie byli zależni. Faktem jest, że ludy natury cieleśnie nie odznaczają się jakąś niższą organizacją, a umysłowo nieraz bardzo są rozwiniętymi, ale zawsze przytem okazują ślady zepsucia i upadku. Są to mumie ludów, wytwory zepsucia, same przez się niezdolne do żadnego postępu, jako pozbawione historii i tradycji. Każda jednostka, każde pokolenie wśród tych ludów poczyną od najniższych stopni rozwoju. Brak u nich wszelkiej organizacji wyklucza postęp kulturalny.

Niemniej przeto posiadają owe ludy mowę, religię, obyczaje i pewne wynalazki. Nie można przecież powiedzieć, aby znajdowały się one w stanie pierwotnym, w stanie dzieciństwa, nie można ich poczytywać za przedkulturalne. I obecne ich wyobrażenia i obyczaje religijne nie mają wcale cech pierwotności. Najniższe z nich nawet świadczą o uprzednim istnieniu mitologii, każą przypuszczać dłuższy okres rozwoju. I tak np. u ludów Polinezyi spotykamy „liczne ślady długiej przeszłości, po której dochowało się wiele rzeczy niejako skamieniałych, wiele innych znajdujących się w stanie upadku i rozkładu, a pochodzących zapewne z tak dawnych czasów, iż w porównaniu z nimi epoka wedyjska wydać się może wczesną. Nie mogę podzielać mnie-

¹⁾ Schneider, Die Naturvölker I (Paderborn 1885). Rocholl, Phil. d. Geschichte II. M. Müller, Natürl. Rel. Ratzel, Völkerkunde.

mania, że wyobrażenia ludów dzikich są proste i że przenoszą nas w bardziej pierwotne czasy, aniżeli wyobrażenia ludów cywilizowanych. Tak zwani dzicy, o ile wnosić można, nie są ani starsi, ani młodszy pochodzeniem od mieszkańców Indyi, Chin a nawet Anglii. Przypuszczać można, że przebyły one niemniej zmian i przeobrażeń aniżeli nasi własni przodkowie" (M. Müller).

Bezstronna historyografia zająć musi środek najbliższej prawdy pomiędzy poglądami teoretyków ewolucjonizmu, widzących wszędzie rozwój od najniższego stanu pierwotnego, aż do najwyższej kultury a wyobrażeniami przesadnego supranaturalizmu, który wszędzie widzi objawy wstecznego zwyrodnienia. Należy wprawdzie odróżnić kulturę religijno-moralną od zewnętrznej cywilizacji, gdyż obie niekoniecznie równomiernie się rozwijają: pierwsza może się cofać, gdy druga szybko naprzód postępuje, ponieważ pobudki w obu tych dziedzinach rozmaicie mogą oddziaływać. Wszelako i nędza materyalna, obniżenie się poprzednich poziomów społecznego i politycznego rozwoju, mogły spowodować zastój lub cofanie się niektórych ludów, szczególnie wobec wyżej uzdolnionych i w lepszych znajdujących się warunkach przybyszów, którzy ich z siedzib pierwotnych wyparli, lub też swoboda rozwoju ich zniweczyła.

2. Powyżej staraliśmy się wykazać, że żaden z ludów dzikich nie jest pozbawiony religii. Atoli bliższe poznanie ich religijnych wyobrażeń, z powodu braku odpowiednich danych, bardzo jest utrudnione. Dzicy w ogóle niechętnie udzielają obcym wiadomości o swej religii, a przytem nie mogą się dość jasno wysłowić, gdyż śnią oni raczej, aniżeli myślą o rzeczach religijnych. Wszelkie uogólnianie i schematyzowanie w tej dziedzinie okazuje się niedostateczne i zawodne. Fetyszyzm, animizm i t. p. pojęcia i nazwy nieraz nadużywane były w historii religijnej i do błędów prowadziły. W pierwotnem swoim znaczeniu są one słuszne. Jeśli weźmiemy trzy stopnie rozwojowe: fetyszyzm, ubóstwienie przyrody, systematyzujący panteizm, to możemy twierdzić, że i u ludów kulturalnych religie naturalistyczne mogą być zaliczone do tych rubryk.

Na ogół można określić religię ludów dzikich, żyjących na łonie przyrody jako wiarę w Istotę wyższą, która przebywa w samej przyrodzie, nie po za nią, oraz wiarę w nieokreślony byt pośmiertny i w duchy, przeważnie złe. Owa istota wyższa u Negrów Nsambi (zwana także Beza albo Kabezia) wyobraża-

na jest w różnych postaciach, nigdy jednak w postaci ludzkiej, zawsze nadludzkiej. W swej postaci abstrakcyjnej, jako wyobrażenie osobistego stwórcy świata jest ona w pojęciu dzikich nieprzystępna, a jako obca ludziom, nie troszcząca się o nich, czei żadnej nie odbiera. Toż samo stosuje się do „wielkiego ducha“ Indian amerykańskich. Nie należy przedstawiać go sobie zbyt idealnie, jak to dawniej czyniono, ani też zbyt lekceważąco, jak to czynią nowszymi czasy ewolucyoniści. Zwany on bywa Manitó, co pierwotnie oznaczało w ogóle zaświat. Wszelako wyraz ten w przeszłym stuleciu dopiero został wprowadzony przez misjonarzy. Słońce uchodzi za wcielenie wielkiego ducha i jako takie jest czczone. U Polinezeńczyków nadprzyrodzona potęga zowie się Mana; odróżniana bywa od wszelkich sił działających w przyrodzie i poczytywana za dostępną modłom i ofiarom. Ponieważ ta nazwa bóstwa znana jest wszelkim plemionom Oceanii, więc musiała ona istnieć już przed ich rozdzieleniem.

Wyobrażenia dzikich, podobnie jak wyobrażenia dzieci, czepiają się poszczególnych przedmiotów świata widzialnego. Tem się tłumaczy fetyszyzm właściwy szczególnie tuziemcom afrykańskim (z wyjątkiem Hotentotów, Buszmanów i Kafrów), a także dający się napotkać w Ameryce i Oceanii. Fetysz w mniemaniu dzikich jest nie przedmiotem natury, lecz żywiołem jestestwem; niekiedy dusze zmarłych mają w nim przebywać. Jeśli niekoniecznie musi on być wyprowadzony z powszechnego, szczególnie w Afryce, kultu zmarłych lub duchów, to niewątpliwie pozostaje z nim w związku i zależy od niego w swoim rozwoju. Cześć przodków, oddawana ich wyobrażeniom ze wnętrznym, wszędzie prawie daje się napotkać. I fetyszyzm nigdy prawie nie występuje zupełnie od niej odosobniony, jako samoistny system religijny, jakkolwiek człowiek natury skłonny jest czynić sobie fetysza z wszelkich przedmiotów, pozostających w jakimkolwiek związku z jego wiarą. Dzikie odnosi wszystko do istot boskich, do dusz zmarłych i do duchów w ogóle i poczytuje je jako przynoszące szczęście lub nieszczęście. Ponieważ jedno i drugie zawsze daje się odczuć człowiekowi za pośrednictwem lub w związku z przedmiotami naturalnymi, więc stąd natręcza się dzikiemu samo przez się przypuszczenie, że przedmioty owe (kamienie, drzewa, rośliny, zwierzęta i t. d.) są miejscem pobytu bóstw i duchów i takim sposobem stają się one dlań fetyszami. Im więcej potrzebuje on pomocy w walce z siłami przy-

rodzonemi, tem skłonniejszym okazuje się szukać ucieczki u istot nadprzyrodzonych lub też przejednywać je sobie za pomocą czarów. Częściej bowiem wyobraża je sobie jako duchy złe, skłonne mu szkodzić. Wszakże i Rzymianie składali naprzód ofiary bóstwom nieprzyjaznym, aby się od nich zabezpieczyć, następnie dopiero bóstwom dobrym, życzliwym, aby ich pomoc uzyskać. Bez talizmanu lub amuletu wyobrażającego jakiegoś fetysza lub w związku z nim będącego przedmiotu, Negrowie nie ważniejszego nie ośmielają się przedsięwziąć. Podobnie też jak inne ludy dzikie, udają się oni po radę i pomoc do Szamanów i czarodziejów. Jeśli zaś ci zawiodą pokładane w nich zaufanie, doznają pogardy, podobnie jak i fetysze nie udzielający spodziewanej pomocy.

Nie należy wszakże przypuszczać, aby dzicy utożsamiali zupełnie fetyszyzm z bóstwami; te ostatnie są tylko przez tamte zewnętrznie wyobrażane czy symbolizowane. Człowiek i w kulcie przyrody chce sobie uczynić Boga osobistym, na podobieństwo własnego swego ja i jako takiego wyobraża go sobie w konkretnej, indywidualnej postaci. Wiara w widma może poniekąd zastąpić wiarę w bóstwa, musi być jednak poczytywana raczej za zboczenie religijne, aniżeli za początek religii. Za zboczenie poczytywać też należy napotykanie szczególnie u czerwonoskórych Totemizm (Ote = znamie plemienne). Jakież zwierze np. poczytywane jest za totem u Australczyków za kobong t. j. znamie plemienne i w ten sposób z biegiem czasu przybiera charakter protoplasty plemienia i jako taki cześć odbiera. Takie zwierze (niekiedy także roślina) wszędzie ochrania (stąd zapewne zakazy pewnych pokarmów) i często też poczytywane jest za dobroczyncę plemienia. W związku z tem występuje zazwyczaj matriarchat (w Australii, w Ameryce). Pokrewieństwo liczy się wedle pochodzenia w linii macierzystej (Polandria) i osoby mające ten sam totem czy kobong nie mogą wstępować z sobą w związki małżeńskie.

Łączność obu tych urządzeń świadczy, że przypuszczenie pierwotnego stanu bezmałżeńskiego, czyli luźnych związków płciowych, nie daje się uzasadnić. Stareke pomimo swych skłonności do ewolucjonizmu, na podstawie danych faktycznych przyznać musiał, że wszelkie elukubracje na temat swobodnych związków płciowych w czasach pierwotnych, mających jakoby usprawiedliwiać instytucje matryarchatu, czyli wywodzenia pokrewieństwa przez kobiety, na ogół jest przesadzone, a w więk-

szej części całkiem bezpodstawne. Powszechna wspólność płciowa nie daje się napotkać w żadnym najniższym nawet, jaki u ludów dzikich napotykamy, stanie społecznym. Dotąd nie znaleziono ludu, któremu by obce były związki małżeńskie. Ewolucyoniści utrzymywali, że niema ich u mieszkańców Andamanów. Okazało się jednak, że małżeństwo jest tam więcej, niż gdziekolwiek szanowane. Fakt wyprowadzania pokrewieństwa przez matkę nie świadczy wcale o wielomeźstwie, czyli o nieznajomości ojca, podobnie jak pokrewieństwo wyprowadzane przez ojca, niekoniecznie ma świadczyć o nieznajomości matki. Naturalną skłonnością wiedzione dziecko w pierwotnych czasach czuło się bliższem matki. Ponieważ małżeństwo nie jest spowodowane przez rozkosz zmysłową, lecz przez potrzebę wyżywienia, która i poza niem może być zadowolona, oraz wychowania dzieci, należy więc przypuszczać, że wedle wszelkiego prawdopodobieństwa pierwotne małżeństwo było monogamiczne.

Religie pierwotne naturalistyczne opierają się w znacznej części na uczuciu trwogi, ponieważ to uczucie u człowieka dzikiego, całkowicie zależnego od groźnych zjawisk przyrody, szczególnie doniosłe miało znaczenie. Fetyszyzm i czarodziejstwo miały głównie na celu obezwładnienie i przewyciężenie wrogich sił przyrody za pomocą środków demonicznych. Z czarodziejstwem łączy się zazwyczaj wróżbiarstwo, towarzyszą mu zazwyczaj ofiary składane złym duchom, gdy tymczasem rzadkie są bardzo w tym stanie wyobrażeń religijnych modlitwy zwrócone ku bogom. Ratzel utrzymuje, że obce są one zupełnie Negrom, chociaż u dzikich w Polinezyi spotyka się modlitwy obok ofiar. Najsroższe ofiary (z ludzi połączone z ludożerstwem), składane bywają zazwyczaj, aby przebłagać obrażone gniewem bóstwo. Jakkolwiek niedoskonałe i pełne zabobonów bywają religie poszczególnych plemion Negrów, którzy choć znają istotę najwyższą, ale się o nią zupełnie nie troszczą, a czczą raczej złe, aniżeli dobre duchy, to jednak pośród mnóstwa podobnych błędów odnaleźć można ziarna prawdy. Światło starodawnej, odziedziczonej religii nie zostało całkiem stłumione przez kult przyrody i zabobony. Pierwotne wyobrażenie jednej, najwyższej istoty Bożej przeziiera z mroku błędów pogańskich i najsilniej daje się poznać w podaniach o stworzeniu i utrzymywaniu świata.

3. Zagadka świata i człowieka zjawia się w umyśle ludów

dzikich w postaci mniej lub więcej fantastycznej, skoro tylko zaczną oni rozmyślać o przeszłości i przyszłości. Wynikające z odnośnych wyobrażeń podania o stworzeniu bardzo są liczne i niekiedy wysoce rozwinięte. Szczególniej u tuziemców amerykańskich spotykamy się z bardzo stosunkowo rozwiniętymi wyobrażeniami w tym zakresie. Poczytują oni najwyższego ducha za stwórcę świata, który wyprowadzony został z wrogiego mu żywiołu wody. Człowiek wyrósł z drzew lub też wyszedł z jaskini i przez bóstwo do wyższego bytu został wzniesiony ¹⁾. I u wielu plemion Negrów panuje wiara w boga stwórcę świata, przeniknięta widocznie wspomnieniami monoteizmu, które nigdzie całkowicie zaniknąć nie zdołały. Niektóre podania o stworzeniu przypominają nawet odnośne opowieści biblijne. Nowozelandczycy mają myty stworzenia, przypominające pieśni orfickie i wedyjskie. Wobec tego Bastian pyta: „czyżby tu miał zawędrować jakiś przebrany Anaximander lub Pytagoras?” Wszelako wszystkie podobne podania ludów dzikich, zawierające wyższe wyobrażenia religijne, w późniejszych czasach wielkiemu uległy skażeniu.

Życie pozagrobowe wyobrażone jest zazwyczaj u dzikich i barbarzyńców na sposób życia doczesnego. Dlatego też przy pogrzebach kładzione są do grobu przedmioty, którymi zmarły za życia się posługiwał, a przy pogrzebach wodzów i władców despotycznych niekiedy i najbliżsi jego żyjący (szczególniej kobiety i niewolnicy) zabijani są przemocą lub też nawet żywcem do grobu zakopywani, aby nieboszczykowi za towarzystwo służyli. Wyobrażają sobie też dzicy, że dusze dobre przybywają z tamtego świata do grobów, aby tam spożywać pokarmy i napoje dla nich przeznaczone. Dusze złe, ponoszące karę, nie mogą uczestniczyć w tych uroczystościach. Maks Müller usiłuje dowieść, że wyobrażenie o sposobie pozgonnego, przypominającym życie doczesne, powstało ze zwyczaju palenia lub grzebania wraz ze zmarłymi oręża, sprzętów, a w końcu kobiet i sług. Z upodobnienia bytu wiecznego do doczesnego, powstał także barbarzyński zwyczaj zabijania lub grzebania żywcem ludzi starych przez ich dzieci, co poczytywane jest za obowiązek, mający na celu zabezpieczenie życia pośmiertnego we względnej jeszcze pełni sił, w jakiej człowiek doń przechodzi przed zupełną zgrzybiałością.

¹⁾ Schneider, Naturvölker II, 370.

Groby u wszystkich ludów poczytywane są za święte i strzeżone przed wszelkiem znieważeniem. Ponieważ śmierć lub choroba nie są przypisywane przyczynom naturalnym, lecz działaniu czarów, więc sprawcy takowych starannie bywają poszukiwani, przy pomocy ludzi obdarzonych mocą wynajdywania ich. Łączą się z tem różne zabobony o wpływie i oddziaływaniu czarownic.

4. Jakkolwiek niektóre ludy dzikie okazują dość wysoki poziom moralności, to jednak ogromna ich większość podlega przeróżnym zboczeniom moralnym, powodując się porywami niskich instynktów i namiętności. Wyrafinowane okrucieństwo i zmysłowość zwierzęca stanowią smutne znamie ludów żyjących pod przemożnym wpływem przyrody. Wyższe prawo obyczajowe i czystość życia rodzinnego w szlachetniejszym znaczeniu obcą im jest zazwyczaj. Wszelako dodać trzeba, że stosunki płciowe nacechowane są u nich nieraz większą wstrzemięźliwością, aniżeli u ludów wysoce cywilizowanych.

Panujące wśród Negrów wielożeństwo i połączone z niem niskie stanowisko kobiety, stanowią główną przeszkodę działalności misyonarskiej wśród tych ludów. Przesadzają wprawdzie niektórzy, odmawiając dzikim wszelkiego poczucia wstydlivosti; pewną jest jednak rzeczą, że to uczucie słabo bardzo na ogół jest rozwinięte. Zauważyć przytem należy, iż wynikające stąd ujemne skutki potęgowane są jeszcze przez ujemny wpływ rzekomych cywilizatorów europejskich, którzy w ogóle zaszczipiają dzikim nie mało skłonności do występków, oraz dają im przykład własnemu swemu życiem do rozlicznych zboczeń moralnych. Trudno opisać wszelkie te zdrożności, które popełniają Europejczycy-kolonizatorowie w krajach egzotycznych, pod wpływem pobudek egoizmu i żądzy zysku. Wskutek przejmowania się wadami przybyszów ucywilizowanych, a także wskutek bezwzględności ich okrucieństwa, ludy dzikie południowej Ameryki, Afryki i Australii wymierają nieraz nadzwyczaj szybko. Smutny ten objaw usprawiedliwiony bywa nieraz tem, że dzicy naturalną siłą rzeczy giną w zetknięciu z cywilizacją, ale to usprawiedliwienie tak samo jest bezpodstawne i niesłuszne, jak opinie o rzekomej niższości rasy Negrów. Historia Indian amerykańskich dowodzi, że gdyby nie okrucieństwo i zepsucie białych, te ludy pierwotne mogłyby być pozyskane dla Chrześcijaństwa i cywilizacji.

Podróżnicy świadczą, że krajowcy z wysp Sandwickich popadają w stan coraz większego upadku od czasu zetknięcia się z cywilizacją europejską. Cywilizacja w ogóle zabija dzikich: grzebie ich, skoro jej stawiają opór, doprowadza ich do zwyrodnienia, skoro jej ulegną, alkoholem przepala krew ich, zaszczepla im choroby wraz z odzieżą, która ich okrywa, wzbudza w nich mnóstwo potrzeb i pragnień, żądz używania i zysku, oraz wynikającą stąd trawiącą gorączkę życiową. Przejęcie jest zbyt nagłe dla tych natur pierwotnych, nie dopuszcza rozwinięcia się instynktów obronnych przeciwko niebezpieczeństwom złączonym z nowymi warunkami bytu.

Twardy jest żywot dzikich. Przyroda daje im uczuć więcej szkodliwe, aniżeli dobroczynne swe wpływy. Z trudem tylko najwyższym zdobywają sobie w niej środki do bytu. Przymus i trwoga panują wszechwładnie nad wszystkimi ich czynnościami. Nie dziw w obec tego, że nie może się w nich rozwinąć poczucie wdzięczności ku bóstwu i nie znajduje wyrazu silniejszego w ich religii. To też przypisują oni zazwyczaj duchom te same pobudki złych czynów, też same kaprysy i namiętności, którymi się sami powodują i w religijnych swych praktykach, więcej mają na widoku przejednanie złych duchów, aniżeli wyrażenie wdzięczności duchom dobrym. Jasne strony świata bożego niewidzialne są dla nich. To też wszystkie prawie ich religie przeniknięte są rysem głębokiej melancholii. Brak w nich poczucia wartości życia i nieustannie odzywa się trwoga w obec śmierci, która wszakże przyjmowana jest ze spokojem, jako wybawicielka z trudów żywota. Okrutny zwyczaj tatuowania u ludów oceanu Spokojnego z całą bezwzględnością jest stosowany, jako nakaz religijny. Obrzezanie przy dojściu do dojrzałości powszechnie też się spotyka u dzikich, niekiedy w zastosowaniu do obu płci.

Właściwe są też życiu dzikich liczne sprzeczności. Obok najpotworniejszych zbrodni można w niem napotkać i wyższe aspiracje religijne lub moralne. I tak u krajowców na Andamanach, znajdujących się na najwyższym prawie stopniu uobyczajenia spotykamy wyobrażenie najwyższego stwórcy zwanego Puluga, któremu znane są najskrytsze myśli ludzkie, który surowo karze za grzechy, lituje się nad nieszczęśliwymi sądzi dusze po śmierci i posyła je bądź do nieba, bądź do czyśca. Wierzą też ci dziecy w zmartwychwstanie dusz, po którym nie bę-

dzie śmierci, ani cierpień. Paluga stworzył człowieka Tomo i umieścił go w ogrodzie, w którym rosły drzewa owocowe, ale owoców tych nie było mu wolno spożywać. Po rozproszeniu ludzi nastąpiło pomieszanie języków. Potop był karą za grzechy i zatopił wszystkie żyjące stworzenia, z wyjątkiem dwóch par ludzi. Ciz sami dziecy posiadają język względnie wysoko rozwinięty, ale umieją liczyć tylko do dziesięciu. Są bardzo gościnni i żyją w monogamii. Atoli na tak niskim znajdują się stopniu kultury, że nie znają nawet użytku ognia. Takie same sprzeczności niskiego poziomu obyczajowego i wysokich nieraz pojęć moralno-religijnych znajdujemy w opowiadaniach misjonarzy o Dajakach na wyspie Borneo.

5. Następujące słowa znanego etnografa Schneidera streszczają zasadnicze cechy i właściwości ludów dzikich¹⁾. „Ludy te na ogół pod względem religijnym stoją o wiele wyżej, aniżeli plemiona przytaczane jako przykład niereligijności. Każdy kto wnuknie bezstronnie w duchowe życie dzikich i bada je na podstawie sumiennych opowieści i podań dojdzie do przekonania, że człowiek natury zazwyczaj nie jest pozbawiony pojęć religijnych, lecz owszem powoduje się nimi we wszelkich swych czynach i postępkach. Życie prywatne i publiczne rodzinne i społeczne u ludów niekulturalnych oplecione jest bardzo zawilim systemem obyczajów i zasad uświęconych zawsze prawie przez religie i dzięki temu pełnionych z jak największą sumiennością, która nieraz mogłaby zawstydić najpobożniejszych nawet chrześcijan. Wspomnijmy choćby świętość tak zwanego tabu u Polinezejczyków, któremu odpowiadają podobne wyobrażenia u Australczyków (kobong), w Afryce (fady), u Madagasów w Ameryce (totem). Człowiek natury, jako naturalistycznie zmysłowy, jest dzieckiem chwili i niewolnikiem namiętności, wszelako najbardziej wyuzdany syn pustyni przed pewną granicą zawsze się zatrzyma, mianowicie przed granicą nakazów i praktyk swej religii, których nigdy nie waży się przekroczyć. Nie jest on zdolny do popełnienia świętokradztwa, za żadną cenę nie dotknie przedmiotu, który jako tabu lub fetysz nie dostępny jest posiadaniu i używaniu profanów; podobnie też nie złamie nigdy przysięgi złożonej przy wzywaniu bogów. Jakkol-

¹⁾ Naturvölker II, 387.

wiek trudne, okrutne mogą być przepisy i nakazy zabobonnej jego religii, zawsze sumiennie ich przestrzega. Nie zna on większego nieszczęścia, jak rozgniewać bóstwo i żadnej większej troski, jak chęć prześlania rozgniewanego; gotów w tym celu do najboleśniejszych samoudręczeń, które znosi z heroiczną prawdziwie odwagą, godną chrześcijańskiego ascety pokutnika.“

6. Z postępem czasu wszakże u wszystkich ludów dzikich daje się dostrzegać stopniowe obniżanie wyobrażeń o bogach, upadek mytów, w ogóle cofanie się idei religijnej. Zamiast stać się coraz humanitarniejszą, religia u tych ludów coraz bardziej staje się beznadziejną i gnębiącą. Tylko uprzedzony umysł widzieć będzie w bóstwach Australczyków, Indian, tubylców afrykańskich i wyspiarzy Oceanu Spokojnego coś innego, aniżeli upadłe wielkości. Każdy bezstronny badacz przyznać musi, że obecne ludy dzikie uległy zdziżeniu, popadły stopniowo w stan, w którym się znajdują. Nawet Darwin przypuszcza u pierwszych ludzi wyższy stopień uobyczajenia. Tak zwani dżicy postępowali wprawdzie w inteligencji, ale stracili na instynktach. Te ostatnie pierwotnie nie były z pewnością tak wyzdane, jak to obecnie u dzikich widzimy. Mężczyźni troszczyli się więcej o byt swych żon i bronili je przed napaściami. Nie znali obyczajowego zabijania dzieci, ani przedwczesnych związków małżeńskich, ani rodziny na polyandryi opartej. Kobiety nie były traktowane jako niewolnice. Obecnie coraz ogólniejsze jest przekonanie, że żadna część ludzkości dziś istniejącej nie może być z całą ścisłością poczytywana za żyjącą w stanie natury. Wszędzie dają się dostrzedz ślady mniej lub więcej dawnej cywilizacji tak, iż wyrażenia „człowiek natury i człowiek dziki“ tylko względne mają znaczenie.

W obec tego nie podobna wnosić ze stanu ludzi obecnych o tak zwanym stanie natury. Istną zagadkę stanowią kulturalne ludy amerykańskie (w Ameryce środkowej w Nowej Grenadzie i w Peru), które okrucieństwem swoich obyczajów i ofiar religijnych przypominają zupełnie dzikich amerykańskich. Skąd mogły one zaczerpnąć swą kulturę? Że ją posiadały, świadczą o tem wymownie wspaniałe budowle Ameryki Środkowej. Owóż wyobrażenia religijne tych ludów oraz ich urządzenia społeczne niczem się nie różnią od wyobrażeń i urządzeń ludów dzikich, obecnie żyjących w Ameryce. Religia meksykańska i peruwiańska zawierały kult przodków, wiarę w przechodzenie dusz, w cza-

rodziejstwo, wróżbiarstwo oraz rozliczne myty, które spotykamy i u dzisiejszych Indian, a nawet u Australczyków, Afrykanów, północnych Azyatów. W ogóle możemy w nich widzieć ślady różnych wyobrażeń, które ongi szeroko na świecie panowały.

Początek kultury ludów staro - amerykańskich nie daje się wyprowadzić z żadnego określonego kraju, nie pozostaje w związku z żadnym z żyjących obecnie ludów kulturalnych. Źródła tego osobliwego rozwoju wypłynęły zapewne z jakichś prastarych zasobów całej w ogóle ludzkości. Budowle owych ludów amerykańskich przypominają budowle Assyryjczyków i Babilończyków. Zachodzi tedy pytanie: skąd przynieśli ci pierwotni mieszkańcy Ameryki swoją wyższą kulturę? i o ile mogą one być uważane za prawdziwie kulturalne? Jeżeli znakiem kultury jest posługiwanie się pismem, to u Meksykanów trudno się jej dopatrzeć, gdyż nie znali oni nawet najpierwotniejszych hieroglifów. Inkowie w Peru wyprowadzali swoje pochodzenie od dzieci słońca, którzy najpierw mieli przynieść ludziom cywilizację; podobnie Meksykanie wyprowadzali rozwój cywilizacyjny od jednego ze swych bogów, za rządów, którego na ziemi miał panować wiek złoty.

O ludach kulturalnych plemienia mongolskiego, Chińczykach i Japończykach poprzednio już mówiliśmy. Religia Mongołów niekulturalnych trudna jest do określenia, podobnie jak i rasa mongolska czyli turańska. Oddziaływała ona nieraz swoją przemagającą potęgą ilościową na rozwój krajów zachodnich, nie okazała jednak w sobie zasobów trwałej siły żywotnej, a pod względem religijnym indyferentyzm stanowił znamioną jej cechę. Ludy mongolskie wierzyły w jedno najwyższe bóstwo, mieszczące w niebie, zwane Tengri, po turecku Tangry, w Hunów Tangli, u Chińczyków Tien, u Jakutów Tangora = niebo przypominające aryjskie bóstwo Dyn, semickie El. Przeciwnieństwem dobrego niebieskiego boga był groźny bóg świata podziemnego Erlik. Najwybitniejszym rysem religii mongolskiej jest rozwinięte bardzo pod nazwą Szamanizmu czarodziejstwo, praktykowane dziedzicznie przez niektóre rodziny. Szaman wzywając duchy przodków w stanie konwulsyjnej ekstazy, za ich pośrednictwem rozpoznawać ma wolę bogów. Posiada on rzekomo zdolność wnikania tak do nieba, jak do świata podziemnego. Składa on także ofiary bogom, którym towarzyszą przysięgi,

śluby i zwykle przytem picie krwi zwierząt ofiarowanych. Pewien książę mongolski Mengku w rozmowie z franciszkaninem Rubrukiem tak określił mongolskie pojęcie religii: „My mongolowie wierzymy, że jest Bóg, przez którego żyjemy i umieramy. Ku niemu jest serce nasze zwrócone. Ale podobnie jak ręce, różne palce i ludziom dał Bóg różne drogi poznania siebie. Wam chrześcijanom dał pisma święte, ale wedle nich nie życie. Nam dał wróżbitów, a my czynimy to, co oni nam przykażą i tak żyjemy w pokoju.“

7. Euzebiusz wyprowadza stopniowo rozwijające się pojęcia religijne, które, obok Ewangelii, występują jako grube zabobony, z bezbożnego i niemoralnego stanu ludzkości, w którym naprzd powstał kult gwiazd, następnie kult bohaterów i myty, a te zrazu pojmowane czysto - fizykalnie stopniowo osiągały znaczenie psychologiczne, jako uosobienia ludzkich namiętności¹⁾. Mytologii i misterye miały się począć później dopiero w Egipcie i w Fenycyi. W dalszym ciągu rozwija Euzebiusz, powołując się na Klemensa Aleksandryjskiego i jego zdanie o stopniowym przejściu do pierwotnej, objawionej wiary w Boga, do ubóstwienia użytecznych zwierząt i potężnych mocarzy, do naturalizmu religijnego i przeciwieństw filozoficznych a przez te dzieje upadku wyjaśnia zjawienie się późniejsze Zbawiciela. Prudencyusz²⁾ przeprowadza parabolę pomiędzy duchowym rozwojem rodzaju ludzkiego i jednostki. Pierwotnie utrzymywała się ona na niskim poziomie ceu quadrupes egit, stopniowo wzniosła się do wyższego rozwoju, któremu jednak towarzyszyły różne zboczenia i występki. Wtedy nastala pora zwrócenia rozwiniętej myśli ku bóstwu i obudzenia się dążeń do osiągnięcia własnego zbawienia.

Folklorysty nowocześni, w przeciwieństwie do dawnej mitologii filozoficznej, przypuszczają wpływ mowy na rozwój myśli, która towarzyszyła kształtowaniu się mytów, szukają początku tych ostatnich u ludów dzikich. Podania ich i legendy mają zawierać pierwiastki tworzących się mytów, oraz stanowić podstawę psychologiczną wyobrażeń religijnych. Byłoby to wszakże wtedy tylko możliwe, gdyby stan człowieczeństwa ży-

jącego na łonie natury był istotnie takim nie zepsutym stanem niewinności, jak go sobie wyobrażali filozofowie XVIII wieku. Obecnie wszakże wiemy i powyżej staraliśmy się uwydatnić, że ludzie w stanie naturalnej dzikości dalecy są od tych przymiotów, które ongi im przypisywano. Gdybyśmy się cofnęli wstecz do czasów przedhistorycznych, znaleźlibyśmy w nich niewątpliwie stan niższej, zaczątkowej kultury, ale pozostaje i wtedy otwartem pytanie, czy jest on skutkiem późniejszego rozwoju?

W każdym razie brakłoby nam przejścia od stanu dzikości do kultury; wszystkie bowiem ludy kulturalne, jako takie już w pewnym stopniu rozwinięcia pojawiają się w historii, a uprzedni ich rozwój jest nam zakryty. Owszem o ile możemy wnosć z różnych wskazówek, dotyczących tego rozwoju, nastrocza się raczej przypuszczenie jakiegoś cofania się, jakiegoś upadku ze stanowiska pierwotnej doskonałości, o której wszystkie ludy zachowały w swych podaniach starodawnych mniej lub więcej wyraźne wspomnienie. Jakkolwiek w religiach kulturalnych przejawia się postęp wiedzy, to jednak myśl religijna nie wiele na tem zyskała, owszem upadała coraz niżej. „Gdybyśmy nawet mogli udowodnić, że we wszelkich kierunkach cywilizacji ciągle zachodzi postęp, to niepodobna tego twierdzić w zastosowaniu do religii. Historia okazuje nam dowodnie że religia ludzkości z biegiem czasu upadała i coraz bardziej traciła pierwotną swą czystość“ (M. Müller).

Toż samo można powiedzieć o życiu moralnem. Świadczą o tem dzieje Grecyi i Rzymu i wielu krajów nowożytnych. Dowodzi tego również cały Wschód, o ile nie uległ wpływom Chrześcijaństwa. Nawet wśród ludów rasy turańskiej pierwotnie był wyższy stan kultury. Żłudna jest przeto nadzieja wyprowadzenia postępu kulturalno - duchowego z pierwotnych religij naturalistycznych. Jeśli ludy w wyższym stanie cywilizacji nie mogą na drodze czysto - przyrodzonej wznieść się do wyższego stanu duchowego, lecz owszem ulegają coraz większemu w tym względzie upadkowi, to ludy dzikie tem mniej uzdolnione są do jakiegokolwiek istotnego postępu. W ich stanie widzimy niejako negatywną stronę przygotowania do Chrześcijaństwa: nędzę duchową, która sama nie zdoła się podźwignąć i potrzebuje pomocy nadprzyrodzonej. Z postępek kultury budzi się u ludów przedchrześcijańskich lub poza Chrześcijaństwem stojących, poczucie upadku grzechowego i nadzieja wybawienia. Zresztą

¹⁾ Praep. N. 1, 6, 9 sq.; 2, 5 sq.; 5, 3, 7, 2.

²⁾ C. Symm. II, 277.

w ich życiu duchowem napotkać można jakieś pozostałości praobjawienia, w związku z przyrodzonym poznaniem Boga. Zdara się wszakże, iż właśnie te przebliski prawdy utrwalone przez tradycję w niedoskonałej swej formie, przez przyzwyczajenie zaszczipione ludom, stają się szczególnie na Wschodzie, gdzie tradycja silnie jest ugruntowana, poważną przeszkodą w postępach misyj chrześcijańskich. Pewną jest wszakże rzeczą, że cały świat pogański, tak starożytny jak i nowożytny zachował wspomnienie pierwotnej, szczęśliwszej ery i żywi nadzieję lepszej szczęśliwości, nadzieję na przyjście Zbawcy, który zwycięży potęgę zła na świecie.

Wyżej przytoczyliśmy lingwistyczny dowód Maksa Müllera w zakresie języków indo-europejskich. Uderzająca zgodność w nazwaniu najwyższego bóstwa „Ojca niebieskiego“ dowodzi, że Aryowie w czasach pierwotnych nie tylko tą samą mieli mowę, lecz i toż samo wyznawali bóstwo. Ten dowód jakkolwiek zwalczany przez najnowszych etnografów, nie może być obalony przez dane teorie ewolucjonistyczne. Owszem, dzisiaj zyskuje on jeszcze na znaczeniu. Okazuje się bowiem, iż nie tylko Aryowie, ale także Semici, Turańczycy, Polinezyjczycy, Murzyni i Czerwonoskórzy najwyższe bóstwo często przez nazwę niebios oznaczają. Czyż nie zadziwiająca zgodność?

Badania nad historią religii wprowadzają nas w przeszłość poprzedzającą podział ludów. Dopiero po tym podziale mogły się rozwinąć odrębne wyobrażenia religijne. Świadczą o tem wszystkie pierwotne mitologie, w których punktem wyjścia jest zawsze wyobrażenie jedyne go najwyższego bóstwa, bezgranicznego, zamieszkującego w niebiosach ponad światem słońca i gwiazd, niedoścignętego i niepojętego w swej istocie. Jest to egipski Nu, haldejski Anu, chiński Tien, przedwedyjski Dyaus, prahelleński Uranos-Okeanos.

Podobnie jak u Egipcjan i u innych ludów odległej starożytności, w początku świata i w rodowodzie bogów spotykamy niebo i ziemię jako istoty boskie. U Indusów z epoki Wed Dyaus i Prithivi są rodzicami bogów, u Greków doryjskich Uranos i Gaia, u starożytnych Chińczyków Tien i Ti wszechjестestw Ojciec i Matka. „Wszystko to świadczy o równomiernym postępie świadomości religijnej ludów i o późniejszym jej rozdziale. Wyobrażenia mytyczne ludów dzikich okazują też wyraźne ślady pierwotnego Objawienia. Ziemia i niebo, podobnie

jak ludzie i duchy uznawane są wszędzie za dzieło najwyższego Jestestwa bożego w niebie, ale te jestestwa stworzone przybierają w późniejszych wyobrażeniach charakter boski. Niepodobna przypuścić, ażeby pojęcie najwyższego bóstwa, wznoszącego się ponad całą przyrodą moralnym swym charakterem wynikać miało z jakiegoś usposobienia sił przyrody. Później dopiero w mitologii takie uosobienia występują, a wszelkie zawarte w niej idee etyczne pochodzą niewątpliwie z pierwotnej tradycji religijnej, w której przechowały się resztki praobjawienia nadprzyrodzonego.

§ 13.

Powstanie Chrześcijaństwa.

Nazwa chrześcijan.—Flavius Józef o chrześcijanach.—Tacyt, Swetoniusz, Pliniusz.—Pisarze święci o Jezusie Chrystusie.—Stosunek Chrześcijaństwa do Starego Testamentu.—Zarzuty Celsusa i odpowiedź Orygenesusa.—Kazanie na górze nie tylko przeciw Faryzeuszom zwrócone.—Różnica pomiędzy nauką i obyczajem.—Uniwersalizm.—Tajemnice Chrześcijaństwa.—Wcielenie Chrystusa.—Moralność Chrześcijaństwa.—Miłość Boga i bliźniego.—Miłość dla wrogów.—Rady ewangeliczne.—Małżeństwo i dziewictwo.—Pokora chrześcijańska.—Judaizm i helenizm.—Essencjycy.—Opinia Ojców o oświeceniu przez Logos.—Religia irańska, indyjska, buddyjska. Wspólne z Chrześcijaństwem pierwiastki rozumowe i resztki praobjawienia.—Zdanie Japończyka nowożytnego o Chrześcijaństwie.—Religia egipska.—Duch żydowski i mądrość grecka.—Filozofia etyczna Sokratesa i moralność Chrześcijaństwa.—U Jezusa i u Apostołów nie znajdujemy żadnej znajomości filozofii greckiej.—Brak u Greków idei i miłości Boga i bliźniego.—Apologety.—Wiara odziedziczona przez Apostołów, jako podstawa poznania religijnego.—Hypoteza mytów.—Chrześcijaństwo pozostaje niewyjaśnione, jeśli nie jest uznane za dzieło boże.

Świadectwa historyczne.

1. Chrześcijanie otrzymali swoje miano od Chrystusa, którego są wyznawcami. Chrześcijaństwo jest nauką i instytucją głoszoną i założoną przez Chrystusa, jest przedłużeniem dzieła chrystusowego. „I najpierw nazywano w Antyochii ucznie chrześcijany” — oznajmiają nam Dzieje Apostolskie (11, 26), zaznaczając w ten sposób, że bracia, uczniowie wierzący i wybrani

Święci chrześcijańscy otrzymali to szydercze przezwisko od Greków, którem odróżniano ich od postronnych, głównie od Rzymian, wedle imienia ich założyciela, którego za zbawcę swego podawali. Chrześcijanie mieli sobie za szczęście nosić nazwę od miana Chrystusa pochodzącą (1 Kor. 3, 23). Paganie nadawali jej znaczenie szydercze (1 Petr. 4, 16), niekiedy wymawiali ją w odmiennej formie: chrestianie ponieważ Chrystus wymawiano też Chrestus. Wyprowadzenie jej od namaszczenia olejem ¹⁾, (χρίσματος) usprawiedliwione jest również przez miano nadawane Zbawicielowi. Ignacy, który wyraz chrześcijanie często używa, pierwszy też wprowadza wyraz Chrześcijaństwo ²⁾.

W ten sposób rozstrzygnąć się daje pierwsze pytanie Chrześcijaństwa. Nikt rozumny bowiem dzisiaj nie wątpi, po za obrębem nawet wszelkich świadectw wiary, że Jezus Chrystus żył za czasów Tyberiusza i pod Pilatem Ponckim umęczony został, że od Chrystusa począł się wielki prąd religijny, który mianem jego jako Chrześcijaństwo został oznaczony. Zbytecznem tedy byłoby dowodzić tego, o czem nikt nie wątpi. Gdyby nawet nie wystarczyło komuś niewątpliwe świadectwo Pisma św., to cała historia pierwszych stuleci po Chrystusie służyć może za niewątpliwe świadectwo powyższego rodowodu Chrześcijaństwa, nie jest one bowiem konstrukcją myślową, lecz realną, żyjącą w historii religii. Żywa osobistość Chrystusa dała mu początek i żyje wiecznie w Kościele.

Atoli pytanie nasze ma jeszcze drugą, trudniejszą stronę. Chodzi nie tylko o sam fakt historyczny, powstania Chrześcijaństwa, lecz także o zbadanie sposobu tego powstania, oraz towarzyszących mu warunków religijno-historycznych; chodzi o to, aby Chrześcijaństwo pojąć na tle historii. Chcąc rozwiązać to zadanie trzeba wziąć za punkt wyjścia świadectwo ludzi zbliżonych do czasu powstania Chrześcijaństwa, ale stojących poza jego obrębem. Z wyjątkiem talmudu, który nieprzyjemne dla Judaizmu zjawisko stara się ignorować i podaje tylko niedorzeczne baśnie o Chrystusie, możemy się tu powołać na czterech pisarzy: jednego żydowskiego, Flawiusza Józefa i trzech pogańskich: Tacyta, Swetoniusza i Pliniusza młodszego.

¹⁾ Theophil., Ad Autol 1, 12. Tert., Apolog c. 3; Ad nat. 1, 3. Kraus, Real-Encykl. I, 212. Felten, Die Apostelgesch. (Freiburg i. B. 1892) Blass, Hermes.

²⁾ Ad Philad. 6, 1; Ad Magn. 10, 13; Ad Rom. 3, 3.

2. Flawiusz Józef pisze w swoich starożytnościach żydowskich ¹⁾ ogłoszonych około roku 94 po Chr.:— „Za owych czasów żył Jezus, człowiek mądry, jeśli człowiekiem ośmielę się go nazwać, albowiem był on sprawcą dzieł cudownych i nauczycielem ludzi, którzy prawdę przyjąć chcieli. Wielu Żydów, a także wielu pogan zjednał on sobie. Był on bowiem mesyaszem. A skoro Pilat na skutek skargi możnych z pośród nas na krzyż go skazał, to ci, co naprzód go umiłowali nie wyrzekli się go. Zjawił się im bowiem dnia trzeciego znów żyjący, co prorocy boży o nim przepowiedzieli, jako też i wiele innych cudownych o nim rzeczy. I dotąd jeszcze żyje ród chrześcijan, który od jego miana tak nazwany został.“ — Ustęp ten przytoczony został naprzód przez Euzebiusza ²⁾, a następnie powtarzany przez wielu pisarzy chrześcijańskich. Tenże Euzebiusz przedtem jeszcze przytoczył piękny ustęp z Józefa o Janie Chrzcicielu, gdzie klęska Heroda poniesiona od króla arabskiego Aretasa przedstawiona jest jako kara boża, za zbrodnicze zabicie św. Jana. „Ten bowiem mówi Józef, był dzielnym człowiekiem, który Żydów do cnoty wzywał i zalecał im, aby w poczuciu sprawiedliwości względem siebie nawzajem i pobożności względem Boga poddali się obrzędowi chrztu, który nietylko jako znak przebaczenia grzechów, lecz także uprzedniego oczyszczenia duszy, jako symbol zjednoczenia ma być poczytany“. Euzebiusz kończy swoje przytoczenie następującą uwagą. „Ponieważ ów Józef pisarz z Hebrajczyków pochodzący w ten sposób o Janie Chrzcicielu i o Zbawcy naszym w swych księgach pisał, jakże więc mogą się usprawiedliwić ci, co złośliwie baśni o nich wymyślili, jakże niema być okazane w tem ich zuchwalstwo?

Nowszemi czasy „ze względów wewnętrznych“, poddany został w wątpliwość powyższy ustęp Józefa. Jakoż istotnie nie zgadza się on z duchem pisarza żydowskiego. Uznanie boskiego charakteru Chrystusa, jego posłannictwa mesyanicznego, zmartwychwstania i spełnienia przezeń proroctw jest zadziwiające w ustach faryzeusza i przyjaciela Rzymian. Józef nie mówi nic o mesyanicznych nadziejach swoich współrodaków nietylko ze względu na Rzymian, ale także i z powodu swego racjonalizmu. I w ustępie o Chrzcicielu mówi tylko o moralnym charakterze

jego nauki, nie zaś nie wie o jego posłannictwie, jako zwiastunie Mesjasza. Orygenes twierdzi wyraźnie, że Józef nie uważał Jezusa za Mesjasza. Jeśli wyrażenie: „ten był Mesyaszem“ będziemy poczytywali nie za osobiste zdanie historyka, lecz za przytoczoną przezeń wiarę ludową, to niepodobna takiego rozumienia pogodzić ani z tekstem odnośnego ustępu, ani też z historią. Nawet bowiem wedle Ewangelii nie można mówić o Jezusie, jako o Mesyaszu wiary ludowej uznanym powszechnie w tym charakterze przez Żydów ówczesnych. Dość tutaj wspomnieć stanowisko Żydów określone w czwartej Ewangelii, a także stosunek Filona do idei mesyanicznej. Sceptyczny żyd wyższego stanu w rodzaju Józefa, wraz z ogółem żydowskim mówiłby o Chrystusie nie jako o Mesyaszu Żydów, lecz jako o tym, który się za Meszasza Żydów poczytuje. I tego należałoby oczekiwać od Józefa nawet wtedy, gdyby swoje wzmianki o Jezusie Chrzcicielu i Jakobie uczynił, mając na względzie pewne, dość znaczące za jego czasów koło dworskie, które Chrześcijaństwu przyjazne było.

Niezależnie od jakiegobądź rozumienia przytoczonego wyżej ustępu Euzebiusza, z powołaniem się na Józefa, o jego autentyczności nie można powątpiewać. Znajdujemy go w różnych rękopismach, z których najstarszy pochodzi z XI wieku. Niepodobna zatem, aby ten ustęp bądź w całości, bądź w części został później wstawiony. Zresztą pewną jest rzeczą, że Józef musiał wiedzieć o chrześcijanach i nie mógł o nich nie wspomnieć, skoro już za Domicyana wybuchło powtórne ich prześladowanie, oraz istnienie „sekt nazareńskiej“ w Palestynie powszechnie było wiadome. Potwierdza też ustęp o Chrystusie opowiadanie Józefa o skazaniu Jakóba, którego on wspomina jako brata „tak zwanego“ Chrystusa. Byłoby zupełną dowolnością ten dodatek, albo i całe opowiadanie poczytywać za żydowsko-chrześcijańskie podrobienie. Z tem wszyskiem możliwe jest powątpiewanie o kategorycznych wyrażeniach, jakie Józef stosuje do Jezusa, jako Mesjasza. Są ślady dawniejszego tekstu. Świadczy o nim choćby wzmianka o oskarżeniu możnych z pośród Żydów, oraz o uporze z jakim zwolennicy Jezusa i po śmierci jeszcze za nim obstawali. Przypomina to oskarżenia, które, jak mówi Justyn, Żydzi z Jerolimy na cały okrąg ziemi starali się szerzyć, a także uwagę Tacyty o tem, że ów godzien potępienia zabobon znów wybuchnął. W późniejszych rękopismach Euze-

¹⁾ Antiq. 18, 3, 3.

²⁾ Hist. Eccl. I, 11; Dem. ev. 3, 5, 105.

bisza mogła się wkraść drobna zmiana w przytoczonym tekście. Potwierdza to przypuszczenie brak wszelkiej wzmianki o uznanem rzekomo przez Józefa mesyanizmie Jezusa u ojców przed Euzebiuszem, a szczególnie milczenie w tym względzie Orygenes, który przytacza dwa inne, powyżej wspomniane ustępy historyka żydowskiego.

Tacyt (54–119) z powodu okrutnego prześladowania chrześcijan za Nerona wspomina ¹⁾, że założyciel chrześcijańskiej religii, skazany został na śmierć za panowania Tyberyusza i za rządów w Palestynie prokonsula Piłata Ponckiego. Chociaż na razie stłumiony został zgubny zabobon, dodaje Tacyt, odżył ponownie nie tylko w Judei, pierwotnej swej ojczyźnie, ale także w Rzymie, gdzie ze wszech stron wszelka niegodziwość i wszelki bezwstyd spływają i powodzenie znajdują.

Swetoniusz (75–160) opowiada ²⁾ o niepokojach, które *impulsore Chresto* wszczęły się prawdopodobnie około roku 50 pomiędzy Żydami rzymskimi i spowodowały wydalenie ich. Na innym miejscu wspomina on o prześladowanych przez Nerona chrześcijanach, jako o ludziach wyznających nowy a zgubny wielce zabobon. Nie można przytem powątpiewać, że wyraz Chrestus jest tylko inną formą wyrazu Chrystus. Justyn wyprowadza nazwę Chrześcijan od *Χρῆστος*, jakkolwiek znane mu jest prawdziwe jej źródło. Tertulian, który nazwę tę „*de unctio-ne*“ od namaszczenia wyprowadza i dodaje, że poganie zwali wyznawców Chrystusa *chrestianos* i formę *Chrestus* tłumaczy przez niewiedomość pogan. Z tych względów zupełnie bezpodstawne jest przypuszczenie niektórych badaczy, że Chrestus Swetoniusza jest jakimś żydowskim buntownikiem, który istotnie tak się zwał i którego od Chrystusa odróżnić należy. Grätz przypuszcza, że Swetoniusz mówi o jakimś apostołe chrześcijańskim, imieniem Chrestus.

Plinius, namiestnik Bytnii, pisze ³⁾ w r. 112 do cesarza Trajana, że uwolnił tych oskarżonych Chrześcijan, którzy wyznali swą wiarę w bogów, obrazowi cesarskiemu i bałwanom ofiary składali i lżyli Chrystusa. Do tego jednak w żaden spo-

sób nie można było zmusić tych, którzy prawdziwymi chrześcijanami się zwali. Chrześcijanie owi zeznali, że w oznaczonym dniu przed wschodem słońca zwykli razem się zbierać i Chrystusa jako Boga pieśniami wysławiać.

Syryjczyk Mara w liście do syna swego Serpiona mówi o mądrym królu żydowskim, po śmierci którego królestwo od Żydów zostało odjęte, który jednak dotąd w prawach swoich żyje. Czas powstania tego pisma przypuszczany jest pomiędzy 73 a 170 r.

Te świadectwa żydowskich i pogańskich pisarzy sięgają drugiej połowy stulecia naszej ery i nie pozwalają wątpić, że za owych czasów i w kołach pozachrześcijańskich powszechnie były wiadomości o osobie i o życiu Jezusa. Uwaga Tacyta o śmierci Jezusa zawiera zarazem oznaczenie jej czasu. Jakkolwiek skąpe są te wiadomości, starczą one do wyprowadzenia wniosku, że Chrześcijaństwo przez Chrystusa założone i nazwane zostało i jako nowy objaw religijny w świecie grecko-rzymskim wystąpiło.

II. Stosunek do Judaizmu.

3. Bliższe wiadomości o powstaniu Chrześcijaństwa dają nam pisarze święci. Przedstawiają nam oni Jezusa, jako zesłanego przez Ojca niebieskiego Mesjasza Izraela. Nauczał on nie w swoim imieniu, lecz w imieniu ojca, który go posłał. Domagał się takiego samego posłuszeństwa swoim nakazom, jakiego w Starym Zakonie Bóg dla praw swych żądał. Apostołowie zostali przez niego wtajemniczeni w sprawy królestwa niebieskiego i zwali go swym nauczycielem i Mistrzem. Przez Chrystusa najwyższe Objawienie stało się udziałem ludzkości (Hebr. 1, 1; Kol. 1, 19; 2, 3; 3, 9, 10), uczniowie winni mu są posłuszeństwo (Mat. 17, 5). Gdybyśmy jednak pominęli wszystkie te świadectwa, to i wtedy początek Chrześcijaństwa nie mógłby inaczej być wyjaśniony, jak przez odniesienie go do osoby Jezusa. Możliwe chyba przypuścić, że Jezus rozwiązanie swego zadania znalazł w samym duchowym rozwoju człowieczeństwa i jako

¹⁾ Annales 15, 44.

²⁾ Vita Claudii c. 15; Vita Neroni c. 16.

³⁾ Ep. 10, 96.

¹⁾ Cureton, Spicilegium Syriacum (London 1855), p. XIII — XV, 70–76, Por. Funk, Kirchengesch. 1890, str. 18.

prorok z nieba oświecony lub genialny filozof, czy teozof przez własną intuicję, zużytkowując przy jej pomocy nauki cudze z judaizmu i pogaństwa wysnute, religijny rozwój doprowadził do jego kresu. Sam przez się żaden syn Izraela nie mógłby wpaść na pomysł utworzenia nowej religii. Wszakże i mająca nadejść epoka mesyaniczna z jej nowymi objawieniami miała być uzupełnieniem dawnej wiary. Jasno i stanowczo stwierdza św. Ignacy, że Chrześcijaństwo jest religią nową, powszechną, dla wszystkich ludów i plemion ludzkich przeznaczoną, iż obstawanie przy zasadach Judaizmu byłoby ujmą dla prawdy i łaski przez Chrystusa otrzymanej. „Szaleństwem jest Chrystusa w obrębie Judaizmu zamykać, gdyż nie Chrześcijaństwo wierzyło w Judaizm, lecz Judaizm w Chrześcijaństwo, w którym wszystkie plemiona na drodze łaski z Bogiem połączone zostały“. Wobec tego nie można Chrześcijaństwa wyjaśniać i pojmować ze stanowiska religijno-historycznego, jako dalszy ciąg Judaizmu i jego dopełnienie.

Już u Celsusa ¹⁾ żyd czyni chrześcijanom taki zarzut: „Jakżeż pogardzacie naszym zakonem, chociaż z naszych świątyń wyszliście i nie możecie wywieść swojej nauki z innego źródła, jak z naszego zakonu“. Na to odpowiada Orygenes: „Prawdą jest, świątynie zakonu mojżeszowego i pisma proroków stanowią podstawę religii chrześcijańskiej i że ze stanowiska takowej można wniknąć głębiej w rozumienie pism Starego Zakonu i odnaleźć w nich tajemnice Objawienia, które nie przystępne było czasom dawnym, a teraz stały się jawne przez słowa prorocze i spełnienie ich w zjawieniu się Pana naszego Jezusa Chrystusa. Ale nieprawdą jest to, co mówią, że ci co żyją w Chrześcijaństwie gardzą zakonem mojżeszowym. Przeciwnie, cześć mu oni oddają, gdyż okazują, jakie głębokie mądrości pisma Zakonu w sobie kryją, mądrości przez Żydów ongi nie pojmowanej, ponieważ trzymali się oni tylko powierzchwni słów ją wyrażających i na stronę zewnętrzną tylko baczili. Dlaczegoż mówicie, że głupstwem jest uznawać w danym zakonie zasady naszej wiary i naszej Ewangelii, skoro Pan nasz Jezus sam mówił do tych, którzy weń nie wierzyli: gdybyście wierzyli Mojżeszowi, uwierzylibyście i mnie. Jeśli jego pismom nie wierzycie, jakżeż macie wierzyć słowom moim? Także Marek, jeden z ewangelistów mówi: początek naszej Ewangelii Jezusa Chrystusa, jako napi-

sane jest u Izaiasza proroka. Cóż nam tedy zarzuca żyd Celsusa? Jeśli by wam ktoś przepowiadał, że Syn boży pomiędzy ludźmi się zjawił, czy nie byłby on naszym i naszego Boga prorokiem? Nie świadczy to przeciw powszechności Chrześcijaństwa, że Jan, który ochrzcił Jezusa żydem był. Albowiem z tego nie wynika, że każdy kto uwierzył w Chrystusa, czy to z pogan, czy z Żydów pochodzi, ma zachowywać Zakon mojżeszowy dosłownie zrozumiany“.

4. Nie wiele można dodać do tego wyjaśnienia Orygenes. Przeziera w niem wprawdzie alegoryczny sposób wykładania Pisma, atoli i w prostym znaczeniu nie jest tu zaprzeczony związek Chrześcijaństwa z Judaizmem. Nie chodzi tu tylko o związek zewnętrzny, że Jezus ze starego rodu żydowskiego pochodził, do przepisów Zakonu się stosował i innym w tym względzie za wzór służył, co czytamy w historii jego dzieciństwa, podanej przez Łukasza ewangelistę. Ważniejszą jest rzecz wewnętrzną związek w nauce i moralności. I ten ostatni, Jezus oraz Apostołowie, nie tylko wielokrotnie uznawali, lecz nawet uwydatniali wyraźnie. Wspominali oni Stary Testament jako zawierający Objawienie boże, które nie tylko przygotowało Zakon nowy i nowe w nim objawienie przez Syna bożego, ale je też zarodkowo w sobie zawierało. Przy przemienieniu Pańskim związek ten uwidocznił się został uczniom przez zjawienie się Mojżesza i Eliasza przy boku Chrystusa.

Wystarczy tutaj powołać się na liczne ustępy Ewangelii, w których Jezus określa swój stosunek do Starego Zakonu, „po-przestaniemy na przytoczeniach najważniejszych. Na początku kazania na górze mówił Jezus: „Nie mniemajcie abym przyszedł rozwiązywać Zakon albo proroki: nie przyszedłem rozwiązywać ale wypełniać. Zaprawdę bowiem powiadam wam, iż aż przeminie niebo i ziemia jedna jota albo jedna kreska nie odmieni się w Zakonie, aż się wszystko stanie. Ktoby tedy rozwiązał jedno z tych przykazań najmniejszych i takby ludzi nauczał: będzie zwan najmniejszym w Królestwie niebieskiem. A ktoby czynił i nauczał, ten będzie zwan wielkim w Królestwie niebieskiem“ (Mat. 5, 17—19). Można by z tego wnosić, że Jezus chciał tylko przywrócić do czci pierwotnej Zakon i proroków. Można się jeszcze w tem umocnić, gdy się czyta, że Jezus sam siebie chciał jako doskonałego izraelitę przedstawić i od innych wymaga ścisłego spełnienia praw i ceremonij religijnych. Można by też są-

¹⁾ Przyt. u Oryg. C. Cels. 2, 4; 5.

dzić, że Jezus chciał tylko usunąć nieporozumienia w pojmowaniu Zakonu przez faryzeuszów, oraz rozliczne ludzkie dodatki do Zakonu. O tem zdają się świadczyć dalsze słowa przytoczonego wyżej ustępu: „Albowiem powiadam wam, że jeżeli nie będzie obfitowała sprawiedliwość wasza więcej niż doktorów, zakonnych i faryzeuszów, nie wnijdziecie do Królestwa niebieskiego“. Jakoż niektórzy egzegeci utrzymują, że kazanie na górze, umieszczone przez Mateusza na czele publicznej działalności Chrystusa, antyfaryzejską zawiera w sobie tendencję.

Poszczególne ustępy mogą zawierać niejaki potwierdzenie tego poglądu, nie daje się on jednak zastosować do głównej osnowy wyrażonej tu nauki Chrystusa. W tej wyraźnie przeciwstawiony jest Zakon nowy staremu, autorytet Jezusa dawnemu pracodawcy. Jeżeli w osnowie nauki Chrystusowej karcone są różne zboczenia faryzejskie, to widzimy w tem tylko konsekwencję ogólnego stanowiska nauczyciela i zasadnicze pojmowanie jego nauki, jako nowej, przeciwstawnej przestarzałym formom dawnej, nie zaś zachwianie lub odrzucenie jej. Główna jej myśl zawarta jest w słowach apostoła Jana: „Albowiem Zakon z Mojżesza jest dan, łaska i prawda przez Jezusa Chrystusa się stała“. (1, 17) Nie litera Zakonu ma nadal rozstrzygać, lecz duch takowego; nie wystarcza już zewnętrzne przestrzeganie Zakonu; umysł i serce muszą być przeniknięte świętobliwym nastrójem. Myśl, żądza, spojrzenie niemniej są godne potępienia i kary, jak faktyczne przekroczenie prawa. Całe drzewo innem stać się musi, gdyż tylko dobre drzewo dobre owoce rodzi. Nie należy przyszywać nowych łąt na starej sukni, ani też nowego wina w stare naczynia nalewać. Odrzucenie podstępnych darów ofiarnych (Mat. 15, 5), obojętne traktowanie nieczystych pokarmów (15, 11), lub ówczesnych postów żydowskich (9, 14), można tłumaczyć w duchu antyfaryzejskim, jakkolwiek wypowiedziane przy tem zasady o prawdziwej czystości serca, o istotnie słusznym usposobieniu przy postach przekraczają już obręb Starego Zakonu. Atoli w innych ustępach i w zasadniczym przedstawieniu swojej nauki, Jezus stanowczo formalne prawo nowym duchem zastąpił i jawnie ogłosił się za Pana Zakonu i sabbatu.

Dla tego też mówił już manichejczyk Faustus do Augustyna o początku kazania na górze (Mat. 5, 17): „Jeśli te słowa nie mają zawierać ukrytego znaczenia, to zarówno mnie, jak

i tobie niepodobna wierzyć, że przez Chrystusa powiedziane zostały; obaj bowiem chrześcijanami jesteśmy w tem przekonaniu, że Chrystus przyszedł, aby zniweczyć „Stary Zakon“. Augustyn odpowiadając zwraca jego uwagę na typowe i figuralne znaczenie Starego Zakonu oraz na Jeremiasza 31, 32 Ezechiela 11, 19, 2 Kor. 3, 3. Przytem wszakże dodaje, że prawdziwe spełnienie jest tylko w Kościele i w Chrystusie.

A zatem przez słowa i przykład Chrystusa widzimy odparte z góry twierdzenie Renana „że pierwotny Chrystyanizm nie czem innym jest jak Judaizmem“. Jednocześnie Renan mówi w innym miejscu ¹⁾: „Parsyzm, Helenizm, Judaizm mogłyby się w różnych postaciach i stosunkach łączyć, nauka o Zmartwychwstaniu i Logosie mogłaby być rozwijana przez całe stulecie a jednak stąd nie koniecznie musiałby powstać ten płodny, wspaniały, jedyny w swoim rodzaju fakt, który Chrześcijaństwem się zowie“. Wraz z prorokami mówi Jezus: „miłosierdzia chcę nie ofiary“ (Mat. 9, 13, 21, 7 Marc. 21, 33); z prorokami też domaga się czci dla jedynego prawdziwego Boga. Albowiem na tem żywot wieczny polega, że Bóg jako ojciec w niebiesiech jest wskazany. Ale przytem dodaje: „aby poznali ciebie samego Boga prawdziwego i któregoś posłał Jezusa Chrystusa“ (Jan 17, 3). Jezus przyszedł, aby Zakon i proroków wypełnić, w tem znaczeniu wypełnić w jakim prorocy określili posłannictwo mesyaniczne. Nowe serce i duch nowy ludziom dane być mają, aby Zakon prawdziwie duchowo wypełnili, aby Boga duchowego w duchu i prawdzie czcili. Dawne, przygotowawcze zadanie Zakonu cel swój osiągnęło i wraz ze zjawieniem się Mesjasza straciło swe znaczenie; nowe zadanie wedle pobudek swych i celów wyższe nierównie miało przed sobą widoki. Zakon został teraz wypisany na tablicach serc ludzkich; duch boży dał ludziom światło i siłę na nową drogę życia. Sam Pan określił ten sposób pojmowania swej nauki w stosunku jej do prawa sabbatu. Z wyższych względów mógł wznieść się ponad to prawo; nie tylko bowiem natura i zbawienie człowieka same przez się stoją ponad pozytywnym prawem i nie człowiek jest dla sabbatu, ale sabbat dla człowieka, lecz nadto jeszcze pamiętać trzeba, że Syn człowieczy Panem jest sabbatu. (Marc. 2, 28. Mat. 12, 6). „Jako ojciec działał zawsze“, tak i syn działa (Jan 5, 17).

¹⁾ Vie de Jésus (Berlin 1864) p. XXXVI.

5. Atoli dopiero po zesłaniu Ducha świętego na uczniów Chrystusowych, ci mogli zająć swobodne względem Zakonu stanowisko, chociaż i później, o ile to było możliwe, usiłowali stosować się do jego przepisów. Stanowczy rozdział wtedy dopiero nastąpił, gdy po zburzeniu świątyni narodowej sam Bóg lud Izraela rozproszył. Potrzeba było szczególnego objawienia, aby z mocy jego Piotr mógł przyjąć do gminy chrześcijańskiej poganina Korneliusza. Później dopiero spekulatywne pojęcie Starego Testamentu przez oświeconego światłem bożym apostoła Pawła sprowadziło zasadniczą przemianę, w skutek, której chrześcijanie z pogan nawróceni mieli obowiązek przestrzegania czterech tylko nakazów koncylium apostoelskiego. Wszelako i te poszły wkrótce w zapomnienie. Św. Paweł nowym duchem ożywił Zakon, stosując alegoryczne wyjaśnienie do całego Starego Testamentu i nadając typowe znaczenie podanym w nim historycznym zdarzeniom (1. Kor. 10, 1. Gal. 4, 21). W ten sposób mógł on całe bogactwo i całego ducha nauki Chrystusowej w Starym Testamencie odnaleźć w ogólnych zarysach i Chrześcijaństwo przedstawić jako cel i kres Zakonu, jako nową naukę i nową prawdę, jako królestwo łaski, mającej zastąpić panowanie Zakonu. „Dobry i święty jest Zakon (Rzym 7, 10—12), ale wierzący nie pod Zakonem, ale pod łaską pozostaje“. „Zakon pedagogiem naszym był w Chrystusie, lecz gdy przyszła wiara już nie jesteśmy pod pedagogiem“, (Gal. 3, 24, 25). „Zakon dany został, aby obfitowało przestępstwo, lecz gdzie obfitowało przestępstwo, łaska więcej obfitowała“. (Rzym 4, 15) czyli świadomość grzechu wzmogła potrzebę wybawienia.

Rozróżnienie pomiędzy literą a duchem, pomiędzy ludzkim a boskim przemijającym a trwałym wystarcza, aby łączność i różnicę pojęć religijnych wyjaśnić, ale tkwiące w nich głębsze znaczenie odsłonięte zostało dopiero przez Chrystusa, który ducha nowego na świat przyniósł. Jezus dał swym wyznawcom nowy nakaz, w tem znaczeniu i duchu, dawniej nieznan, nakaz miłości braterskiej, powszechnej miłości bliźniego (Jan 13, 34, 1 Jan 2, 7; 2. Jan 5), albowiem Bóg jest miłością (1 Jan 3, 16). Nie należy przeto Starego Testamentu pojmować litylko ze stanowiska proroczego, ani Nowego Testamentu litylko ze stanowiska wypełnienia, ale nie można też przypuszczać w Starym i Nowym Testamencie odmiennego pojęcia zbawienia tem się rzekomo różniącego, „że w Chrześcijaństwie na miejsce czysto

naturalnego zbawienia religii izraelskiej występuje zbawienie moralne i duchowne ¹⁾“. Pierwsze mniemanie zapoznaje głęboką różnicę pomiędzy Starym i Nowym Testamentem, drugie przesadza jej znaczenie. Religia chrześcijańska nie jest czemś abso-lutnie nowem, wyrasta bowiem z gruntu Judaizmu, stanowi roz-winięcie i dopełnienie staro-testamentowych prawd religijnych; niemniej przeto wznosi się wysoko ponad Judaizm, nietylko w tem pojmowaniu go, które się sprzeciwia późniejszemu postępowi w Chrześcijaństwie, lecz także w tem, które go uznaje za przygotowanie do Chrześcijaństwa.

Apologeci w walce przeciw gnostycznemu dualizmowi prze-ceniali niekiedy tendencyjnie zgodność Chrześcijaństwa z Juda-izmem, jakkolwiek zaznaczali też zawsze zmiany, jakie chrześci-jańska religia spowodowała. Ojcowie okazują natomiast skłon-ność do uwydatnienia, wedle wzoru św. Pawła, przeciwieństw po-między Nowym, wiecznym, a przemijającym, Starym Testamen-tem. Kładli oni silny nacisk na Nowy Zakon, w przeciwstawie-niu do Starego i w Chrystusie widzieli nowego Zakonodawcę. Prawda, że i w Starym Zakonie życie wedle prawa było przysto-sowaniem się do woli bożej, ale nie w pełnem jej zrozumieniu, lecz w znizeniu jej niejako przez przystosowanie się niedoskona-łości Żydów. Zupełne doskonałe pełnienie woli bożej może mieć miejsce tylko w Nowym Zakonie. Nowość tkwi tu w prawie wolności, w objawieniu przez Syna bożego i w zbawieniu.

6. Nie trudno wykazać, że nauka religijną i moralność w Chrześcijaństwie nieskończenie się wnoszą ponad stanowisko Starego Testamentu. Odrębny uniwersalizm Chrześcijaństwa uwydatnił Pan w słowach wyrzeczonych do Samarytanki: „Nie-wiasto wierz mi, iż przyjdzie godzina, iż ani na górze tej, ani w Jeruzalem nie będziecie chwalić Ojca“. (Jan 4, 21). Zapewne i uniwersalizm ów zarysowuje się poniekąd w Starym Testa-mencie, szczególnie w Psalmach i prorokach, ale są to tylko przeczucia, przepowiednie z wiary w Mesyasza wysnute, prze-czucia czystej, niepokalanej ofiary, która imię Jahwe po wszyst-kie miejsca rozszerzy. Lud izraelski na ogół biorąc nigdy na stanowisko tych prorocत्व wzniesć się nie mógł. Ewangelia dla całej ludzkości przeznaczona jest czemś innem, aniżeli wskrze-szeniem proroków w apoteozie, jakkolwiek w prorokach swą pod-

¹⁾ Stade: Theol. Lit.-Ztg. 1889 N. 9, Sp. 199.

stawę znajduje. Prorocy uświadamiają sobie też stosunek Boga do jednostki ludzkiej, do poszczególnego Izraelity, ale głównie mają na widoku zbiorowe stanowisko ludu całego względem idei mesyanicznej. Jezus wskazuje cel, zadanie jednostki, ma na względzie duchowe, wieczne dobro dusz, każdej duszy, wszystkich dusz ludzkich.

7. Żyd Celsusa wyszydza to, co nazywa nizkimi naukami Chrześcijaństwa, — wyszydza mianowicie naukę o zmartwychwstaniu, o sądzie bożym, o nagrodzie sprawiedliwych i ukaraniu nieprawych w ogniu piekielnym. Utrzymuje on, że Chrześcijaństwo w tych rzeczach nie nowego nie naucza i w ten sposób, jak mówi Orygenes, chce je zupełnie unicestwić¹⁾. Przeciwno temu można rzec, dodaje tenże ojciec Kościoła, że Jezus nasz skoro widział, iż Żydzi nie nie mogą wypełnić, co godne jest nauk proroków, parabolicznie nauczał, iż królestwo boże od Żydów będzie odjęte i do pogan przeniesione. To też można teraz wiedzieć, iż Żydom nie nie pozostało, krom baśni i niedorzeczności, ponieważ pozbawieni są światła poznania, któreby im dało możliwość odkryć rozumienia Pisma św. U chrześcijan natomiast jest prawda, przez którą umysł i duch podniesione zostają ponad siebie samych. Prawda ta daje im poznać, że właściwą ich ojczyzną jest królestwo niebieskie, nie zaś ziemskie, jak u Żydów. Jak też istotnie uniwersalizm chrześcijański na tem polega, iż zna on niebieską, nie ziemską Jeruzalem, iż jest on religią duchową, która do żadnego miejsca przywiązaną być nie może. Dopiero Chrystus oznajmił ludziom królestwo boże i ciemne przenośne wyrażenia proroków duchem swoim przeświecił. Przez Chrystusa dopiero wiara w zmartwychwstanie, w sąd nad światem i w nieśmiertelność otrzymała niewzruszoną podstawę, potrzebną wierzącemu, aby mógł zwalczać wszelkie wewnętrzne i zewnętrzne trudności życia. Jeruzalem niebieskie jest celem wszystkich, a Chrystus, jako zbawca wszystkich ludzi, drogę do niego ukazał i sam na tej drodze nas wyprzedził.

Bardziej jeszcze stosuje się to wszystko do istotnych tajemnic Chrześcijaństwa. To, co Bóg zgotował w wieczności tym, którzy go miłują, ani przez oko ludzkie widziane, ani przez ucho ludzkie słyszane być nie może, ani umysłowi ludzkiemu nie jest dostępne, a tylko w nadprzyrodzonym objawie-

niu bożem zostało nam ukazane. Otrzymaliśmy ducha od Boga, abyśmy rozpoznali to, co nam przez Boga dane zostało. Ta jest nauka Jezusa Chrystusa, objawiająca tajemnice zakryte czasom przeszłym, a teraz ujawnione przez pisma prorocze (Rzym. 16, 25). Przedewszystkiem tajemnica Wcielenia i Trójcy św. „Jakaż jest inna różnica krom Trójcy św. pomiędzy nami i żydami?“ — pyta Tertulian: „Ku czemu służy Ewangelia jeśli nie ku okazaniu w jednym Bogu Ojca, Syna i Ducha, trzy osoby, które są jednością“¹⁾.

8. Tajemnica Wcielenia stanowi centralny dogmat Chrześcijaństwa, na którym polega nauka o zbawieniu i łasce. Nie bez przyczyny wnosili Ojcowie o osobie i naturze Chrystusa z dokonanego przezeń dzieła wybawienia. Przekonani, że to tylko mogło w nas być zbawione, co Chrystus sam własną swą osobą na siebie przyjął, występują oni w obronie prawdziwego człowieczeństwa Jezusa przeciwko Gnostykom i Manichejczykom, oraz w obronie pełnej, ludzkiej jego natury przeciwko Aryanom, Apolinarystom i Monoteletom. I tak samo przekonani, że Bóg tylko wyzwolić mógł grzeszną ludzkość z niewoli szatana, grzechu i śmierci, że Bóg tylko zadość uczynić mógł nieskończonej sprawiedliwości bożej, obstawali oni całą mocą przy boskości Chrystusa. Tego dogmatu centralnego daremnie szukalibyśmy w Judaizmie. Są wprawdzie przepowiednie prorocze, które mówią o Mesyaszu, jako o mężu boleści, o królu niebieskim i o Synie bożym, a także o przyjściu Syna Bożego z nieba na obłokach; atoli są to tylko poszczególne rysy zupełnego obrazu, który przez Wcielenie rzeczywistość osiągnął. Księgi Mądrości ukazują nam mądrość bożą i słowo boże, ale przez to tembardziej oddalają ją od tego, co ziemskie i ludzkie. Niepodobieństwem byłoby największym nawet prorokom własnymi siłami zjednoczyć te rysy w Słowie, które ciałem się stało; niepodobieństwem było zaszczerpieć tę wiarę ludziom bez żywego jej przedmiotu.

Ze wszystkich nauk głoszonych przez Jezusa, ta wywołała największe sprzeciwieństwo Żydów. Powoływanie się Jezusa na Boga, jako na Ojca, poczytywali za bluźnierstwo, ponieważ przez to, będąc człowiekiem, sam siebie Bogiem nazywał; bluźnierstwem też wydało im się to, że do siebie stosował proroc-

¹⁾ C. Cels. 2, 5.

¹⁾ Tert. Adver. Prax. c. 21. Thom S. th. 1, 2, q. 107, a, 3. Kleutgen. Theologie de Vorzeit. III, 915—931.

two o zstąpieniu Syna człowieczego na obłokach. Filo, który Stary Testament najbardziej wyidealizował i do kultury greckiej przystosować się starał, daleki był od wiary we Wcielenie i pojęcia tego w swoim systemie wcale nie umieścił. Późniejsza teologia żydowska tak w talmudzie jak i w kabale nie również nie wie o Wcieleniu. Orygenes mówi, że nie spotkał jeszcze żadnego żyda, któryby miał pojęcie o Słowie (Logos), stającym się Synem bożym, jakkolwiek przestawał z wielu Żydami, zaliczonymi do liczby największych uczonych. Grzegorz z Nyssy czyni uwagę, że Żydzi i poganie zarówno odtrącają Wcielenie.

Kto atoli utrzymuje, że nauka ta obcą jest pierwotnemu Chrześcijaństwu, ten nietylko pozostaje w sprzeczności z Pismem św., lecz także zdradza nieznamość całej istoty i głębokiej siły Chrześcijaństwa i późniejszym jego czasom przypisuje dar religijnej twórczości, którego odmawia epoce apostołskiej. Dogmat Wcielenia jest nietylko teoretycznym dogmatem, lecz też żywą siłą, która życie chrześcijańskie utrzymuje i umacnia. Bóg-człowiek jest istotnym źródłem życia chrześcijańskiego, w Kościele chrześcijańskim żyje i w nim wciąż działa. Połączenie wiernych z uciwłowieczonym Synem Bożym, stanowi istotny warunek zbawienia. Nauka i historia nierozdzielne są w Chrześcijaństwie. Kto zaprzecza centralnego w nim stanowiska osoby Jezusa, ten zabija serce religii chrześcijańskiej. Różni się ona właśnie od wszelkiej innej religii, posiadającej swego założyciela-człowieka (jak Mojżesz, Mahomet) przez to, że wszystko w niej odniesione jest do boskiej osoby Zbawiciela, Jezusa Chrystusa.

9. Z nauką o Wcieleniu Zbawiciela łączy się tajemnica Trójcy św.. W Starym Testamencie napotykamy niewątpliwie ślady tej tajemnicy. Wprawdzie to, co w różnych jego częściach, a szczególnie w Psalmach powiedziane jest o Słowie bożem, nie prowadzi do osobistego rozróżnienia pomiędzy Bogiem a Jego Słowem. I wyobrażenia zawarte w Księdze Hioba nie idą poza uosobienia. Nieco dalej sięgają Księgi Mądrości, które niestworzoną lub przed wszystkimi innymi stworzeniami stworzoną (przygotowaną) Mądrość przedstawiają jako odbłask boskiego majestatu, jako wypływ mądrości bożej i biorą ją w tak bliskim stosunku do twórczej siły bożej, że przynajmniej w głównych ustępach tych ksiąg uznać trzeba postępowanie od uosobienia do hypostazowania. Ale jakże daleko stąd jeszcze do nauki o Słowie u św. Jana, lub do odnośnych wyobrażeń św. Pawła,

w jego wcześniejszych listach. Dobitniej jeszcze występuje ta różnica przy trzeciej osobie Trójcy — Duchu świętym. Duch boży od początku wprawdzie wspomniany jest w Starym Testamencie; jakkolwiek wszakże w odnośnych ustępach, ze stanowiska Nowego Testamentu, rozpoznać możemy osobę Ducha św. nie należy owego stanowiska przenosić na monoteizm mozaiczny. Nawet w Chrześcijaństwie nauka o Osobie Ducha św. stosunkowo w późnym czasie zupełnie się rozwinęła.

Atoli już w pożegnalnych słowach Chrystusa: „idąc nauczajcie wszystkie narody i chrzciejcie je w imię Ojca i Syna i Ducha św.“ widzimy jak dobitnie monoteizm chrześcijański w swojej troistości odróżnił się od monoteizmu mozaicznego, który niekiedy tylko używając liczby mnogiej, w zastosowaniu do Boga, wielość osób w nim zaznacza. Oczywiście mozaizm nie wyklucza tej nauki, owszem zawiera ją w sobie, ale samoistnie przez własną intuicję i refleksję nie zdołał jej rozwinąć i umysłom ludzkim ujawnić. Być może — jakkolwiek dowodów wyraźnych na to nie posiadamy, — że Żydzi ongi bliżsi byli nauki o Trójcy, aniżeli za czasów Chrystusa, nigdzie jednak w Starym Testamencie nie znajdujemy takiego sposobu pojmowania, któreby wielość osób z jednością Istoty łączyło.

Jezus wysławia Ojca, że skrył to przed mądrymi i uczonymi, co objawił prostaczkom. „Wszystkie rzeczy dane mi są od Ojca mego. I nikt nie zna Syna, jeno Ojciec: ani Ojca kto zna, jeno Syn, a komuby chciał Syn objawić“ (Mat. 11, 27). Św. Jan zaś kończy swój wstęp słowami: „Boga żaden nigdy nie widział: Jednorodzony syn, który jest na łonie Ojcowskim on opowiedział“ (1, 18). W całej czwartej Ewangelii można rozpoznać ten związek poznania Syna z poznaniem Ojca. Czyż w tem nie wyraża się fakt, że dopiero przez Wcielenie objawiona została w pełni tajemnica Trójcy? Dlatego też Grzegorz z Nyssy mógł powiedzieć o Eunomiuszu, który przez jedynego Boga rozumiał Ojca, że zgadza się on w tem z Kościołem katolickim i pozostaje w sprzeczności z Żydami, którzy Ojca nie uznają. „Chrześcijanin, któryby nie wierzył w Ojca, nie byłby chrześcijaninem“.

10. Od nauki nie można oddzielić prawa. Każda prawda w Piśmie św. posiada znaczenie praktyczne, dla życia przeznaczone. I moralność Chrześcijaństwa przewyższa o tyle moralność Starego Testamentu, o ile duch wznosi się ponad literę.

Niewątpliwie moralność żydowska (zakon żydowski) nierównie wyżej stoi od moralności współczesnego świata pogańskiego, wszelako znaczyłoby to przeceniać ją, gdyby ktoś twierdził, że Chrześcijaństwo zachowało ją w całej mocy, uzupełniając tylko. Zapewne nie da się zaprzeczyć, że cywilizacja grecka a nawet chrześcijańska po części czerpała z semickiej, ale stąd nie wynika, aby nie było całej przepaści pomiędzy moralnością żydowską a chrześcijańską.

Tak zwane prawa moralne zachowują i dla Chrześcijaństwa całe swe znaczenie, a nie czem innym są one, jak pozytywnem sformułowaniem tego, co w sercu ludzkim jest zapisane. Dekalog jest prawzorem prawa naturalnego, tem jednak od niego się różni, że jako prawo pozytywne, mające za sobą autorytet boży, nie może ulegać zaciemnieniom przez grzeszną wolę ludzką spowodowanym. Atoli zasadnicze, powszechne i duchowe pojmowanie prawa w Nowym Testamencie wznosi się nieskończenie ponad wszelkie o niem pojęcia w Starym Zakonie. Słusznie zarzucono dzisiaj mniemanie utożsamiające hebrajską naukę religijno-moralną, z formalnem legalizmem i pustą ceremonialnością, ale nie uniknięto przytem drugiej ostateczności osłabienia wyższej nierównie idei Chrześcijaństwa, serce jego stanowiącej. Świętemu Pawłowi Stary Zakon, z pewnością dokładnie był znany, tak w teorii jak i w praktyce, a jednak on to pierwszy zaznaczył w nim zewnętrzną świętość dzieł, jako istotny jego charakter. Prorocy przyczynili się niemało do moralnego pogłębienia Zakonu. Szczególnie Izajasz w drugiej części swej „Ewangelii“ Starego Testamentu prześcignął wszystkich proroków przez głębię i wzniosłość swoich idei. Słusznie też powiedziano, „że u tego największego z proroków spotykamy taką czystość i takie uduchowanie mozaizmu, które równa się prawie zupełnie przewyciężeniu tego stadyum rozwoju religijnego przez Chrześcijaństwo“¹⁾, ale nie należy tutaj zapoznawać proroczego, mesyanicznego charakteru, zbliżającego Izajasza do Chrześcijaństwa. To, co przez służbę bożego wyrażone zostało, w Jezusie znalazło swe wypełnienie, swą siłę żywą.

11. Wyżej mówiliśmy już o miłości Boga i bliźniego. Aby ocenić całe doniosłe znaczenie tej głównej zasady chrześcijańskiej, należy przenieść się w stosunki świata starożytnego, w których

twardy egoizm był jedynym regulatorem życia publicznego i prywatnego. Ubogi nędzarz znosił powszechną pogardę i był całkiem pozostawiony swej smutnej doli, o ile nie wzięła go w opiekę powodująca się własnym interesem mądrość państwa. Daremnie szukalibyśmy w świecie starożytnym spełnionych dla miłości bożej czynów miłosierdzia, które zazwyczaj mianem czynów chrześcijańskich nazywamy. Nie znajdujemy ich też w pełni u Żydów, jakkolwiek z pism ich zaczerpnięte są pierwsze przykazania miłości, wedle brzmienia literalnego takowych (3 Mojż. 19, 18; 5 Mojż. 6, 5; 30, 6; Mat. 22, 37). W Starym Testamencie prawo nakazywało wspierać ubogich, wdowy i sieroty. W latach jubileuszowych zalecone było wyrównanie wszelkich różnic pomiędzy wszystkimi członkami ludu wybranego, gdy tymczasem cudzoziemcy wyraźnie wykluczeni byli z pod opieki humanitarnych praw i obowiązków (5 Mojż. 15, 3; 23, 21). I niewolnicy mogli żywić nadzieję wyzwolenia, ale tylko żydowscy niewolnicy. Wszelako i względem obcych zalecona była pewna względność (3 Mojż. 19, 34; 24, 22; Por. 2 Mojż. 12, 49; 4 Mojż. 15, 16; 3 Mojż. 27, 19); nawet o zwierzęta bezroczne troszczyło się prawo. I one korzystać miały z powszechnego spokoju sabatu i ochraniane były przed nieludzkim okrucieństwem.

Ale nie mówiąc już o tem, jak dalece były te prawa moralne Starego Zakonu od praktyki życia, zważmy, jak w teorii nawet odległe są one od wzniosłej moralności kazania na górze, jak olbrzymia zachodzi różnica pomiędzy miłością dla współplemieńców a miłością samarytanina, miłością dla wszystkich bliźnich, nawet wrogów (Mat. 5, 43). Wprawdzie i w Starym Testamencie spotykamy ślady miłości dla wroga, ale tylko ślady. Nakazane jest nie zagubiać bydłęcia wroga, nie obciążać obcego człowieka. *Ius talionis*, twarde prawo zadośćuczynienia niema być przenoszone na dziedzinę prywatną; zaleca się nawet wspieranie nieprzyjaciela w potrzebie¹⁾. Ale jakże stąd daleko jeszcze do głoszonej w Nowym Testamencie miłości dla wroga. A jeśli weźmiemy pod uwagę „Psalmy Zemsty“ (17, 34, 51, 58, 68, 108), to dojdziemy do przekonania, że w Starym Testamencie nieprzyjazne usposobienie względem wrogów Boga,

¹⁾ Mojż. 23, 4, 5, 9. Job. 31, 13, 29. Przysł. 20, 22; 24, 17, 29; 25, 21, 22.

¹⁾ Pfleiderer, Die Geschichte der Religion II, 331.

to jest względem pogan, uchodziło za rzecz naturalną i konieczną, jakkolwiek teoretycznie rozróżniano osobę od grzechu, a także osobę pojedynczą od ludu całego. Tylko zemsta prywatna wzbroniona była i Bogu pozostawiona.

Nie chcemy tutaj tendencyjnie poniżać etyki starotestamentowej. Wiadomo, iż Zakon miał wzgląd na „zatwardziałość serca“ ludu żydowskiego, że lud ten tylko przez ściśle odgraniczenie go prawem od świata pogańskiego mógł być zachowany w całej czystości swych wzniosłych zasad religijnych (5 Mojż. 7, 1—5). Nie da się też zaprzeczyć, że zasady tolerancji w Judaizmie wnoszą się wysoko ponad wyłączość innych ludów współczesnych, nawet tak ucywilizowanych jak Egipcjanie i Grecy, którzy wyznawali zasadę: „wszelkie dobro przyjaciółom, wszelkie zło wrogom“. Zawsze jednak nie należy mieszać etyki Judaizmu z etyką Chrześcijaństwa i tę ostatnią poczytywać za rozwinięcie i uzupełnienie tamtej. Ewangelia świadczy (np. Łuk. 10, 36), że za czasów Jezusa przedział pomiędzy Żydami a obcymi ludami nie tylko nie zmniejszył się, lecz owszem pono się powiększył. Wszelako niesłusznie jest powtarzane nieraz twierdzenie, że Jezus poraz pierwszy wprowadził naukę o miłości bliźniego, a przynajmniej nakaz miłości dla wrogów i że w tym nakazie streszcza się cała istota jego nauki. Dostatecznie powołać się tu na św. Tomasza. Twierdzi on, wbrew Augustynowi, że różnica istotna pomiędzy Nowym i Starym Testamentem polega nie na obawie i miłości, ani na czasowych lub wiecznych karach i nagrodach, lecz na niedoskonałości i doskonałości w życiu duchowym.

I motywy miłości Boga i bliźniego wyżej nierównie wznoszą się w Chrześcijaństwie. W Starym Testamencie z powodów wyżej zaznaczonych położony jest nacisk szczególnie na nagrody i kary ziemskie, błogosławieństwo lub przekleństwo. W Nowym Testamencie żąda Jezus od swych wyznawców, aby wyzbywszy się mienia doczesnego, o skarb wieczny w niebiesiech dbali jedynie. Zbawienie duszy własnej lub bliźniego ma być głównym motywem wszelkich czynności wyrzeczenia się doczesnego zysku lub posiadania. „Ocal duszę swoją“ jest to hasło zasadnicze nauki chrześcijańskiej i zadanie życia chrześcijańskiego. Gorliwa troska o dusze ludzkie rozplamiała boskie serce Jezusa, pobudzała apostołów i pierwszych chrześcijan do najwyższych poświęceń. Każda dusza, nawet najmniejszego z ludzi: dusza zebra-

ka, niewolnika, wroga jest obrazem trójjednego Boga; doprowadzić ją do zbawienia, ocalić od zguby jest to główne zadanie chrześcijanina. Przeniknięty tem przekonaniem i miłością nadziemską zeń wynikającą, strzedz on się będzie dawać jakiekolwiek zgorszenie bliźnim i okaże gotowość do poświęcenia wszelkich dóbr ziemskich, wszelkich radości życia dla spełnienia wysokich zadań ewangelicznych.

„Rady ewangeliczne“, obce zupełnie Staremu Testamentowi, doprowadzają do najwyższego rozkwitu miłość Boga i bliźniego w sercu ku niebu zwróconym. Stwierdzają one słowa apostoła, że dążność nasza ku niebu zwracać się winna, a świadczą zarazem, że tu nie może być mowy o czysto naturalnym rozwoju duszy ludzkiej. W naturze niema nagłych skoków: jest to ogólna zasada wiedzy. I w życiu duchowo-moralnem i w rozwoju dziejów ludzkości takich skoków nie dostrzegamy. Egoizm i instynkty doczesne mogą być przezwyciężone tylko dzięki przejściu z dziedziny naturalnej do nadnaturalnej, z niższego do wyższego objawienia. Duch boży wlewa miłość w serca ludzkie; Syn boży czyni wszystkich ludzi dziećmi bożemi.

12. Miłość Boga i bliźniego jest istotą całego Zakonu, (Gal. 5, 14. Rzym. 13, 8, 9), uświęca życie całe, a szczególnie życie w małżeństwie i w dziewiczości. Chrystus przywrócił małżeństwu pierwotną jego czystość, uświęcając monogamię, jako instytucję przez Boga przy stworzeniu pierwszego człowieka ustanowioną i wzbraniając rozwodów, jako sprzecznych ze świętością małżeństwa. Stary Testament w tych punktach czynił znaczne ustępstwa na rzecz słabości ludzkich, dozwalał rozwodów, ale jedynie mężowi dawał prawo pozbycia się żony ze świadectwem rozwodowym. Jezus zniósł to ustępstwo, ustanowił nierozwiązalność chrześcijańskiego małżeństwa, zobowiązał je do wzajemnej wierności w myślach nawet i pożądaniami. A jakże gorliwie apostołowie zalecają miłość małżonkom chrześcijańskim wskazując im wyższe, religijno-moralne cele ich życia małżeńskiego, cele które ziszczone będą w ojczyźnie wiekuistej, gdzie już nie będzie małżeństw.

W Piśmie swojem o kapłaństwie przytacza św. Chryzostom¹⁾ wymowne napomnienia swej matki, która chciała go odwieść od opuszczenia domu rodzicielskiego, gdy to zamierzał

¹⁾ I. 2, 11.

uczynić, w celu poświęcenia się stanowi kapłańskiemu. Przypomina ona synowi, że jakkolwiek młoda, zostawszy wdową, nie zawarła powtórnych związków małżeńskich, aby całkowicie poświęcić się jego wychowaniu. Retor Libanius, nauczyciel św. Chryzostoma, dowiedziawszy się, że matka jego w 20 roku życia zrzekła się szczęścia osobistego dla dobra syna zawołał zdumiony: „jakież kobiety są między chrześcijanami“¹⁾. Tertulian wspomina wprawdzie podobne wdowy u pogan, ale dla tego tylko, aby swoją żonę do powzięcia podobnego postanowienia nakłonić. W świecie pogańskim nie spotykamy dostatecznej siły moralnej dla heroizmu wstrzemięźliwości płciowej. Hierofantów do niej zobowiązanych czyniono sztucznie niezdolnymi do płodzenia.

W Chrześcijaństwie tak przez samego Chrystusa, jak i przez apostoła Pawła dziewictwo stawiane było wyżej, niż małżeństwo. Zrozumienia tej jego wyższości w Starym Testamencie wcale nie spotykamy. Znaczna ilość dzieci poczytywana była zawsze u Żydów za największe szczęście i błogosławieństwo boże. „Rośnijcie i rozmnażajcie się“ była to zasada bezwzględnie obowiązująca tak jednostki, jak i lud cały. Bezpłodność poczytywano nie tylko za nieszczęście, lecz za pewnego rodzaju hańbę. Celibat Esenezyków i Terapeutów stanowił zjawisko wyjątkowe, przez ściśle odosobnienie uwarunkowane. Apostoł zaś mówi: „bezzenny myśli o tem, co się Panu podoba, bezzenna troszczy się o to, co bożego jest, aby święta pozostała na ciebie i duszy“. Czystość była obowiązkiem dla tych, których ciało miało stać się przybytkiem Ducha Świętego, a stanowić ona powinna wstęp do uświęcenia całego człowieka, całego żywota ludzkiego. Dziewiczość winna być zarazem cielesną i duchową nie zaś tylko cielesną, jak u westalek rzymskich. Jest ona wyrzeczeniem się dla miłości Boga, dla tem większego uświęcenia duszy i łączy się z oddzieleniem od świata i całkowitem poświęceniem się służbie Boga i bliźniego. Wszakże ma ona wzniósł pierwowzór w Panu, „przez którego staje się nowy człowiek stworzony w sprawiedliwości i świętobliwości prawdy“ (Efiez. 4, 24).

Atanazy utrzymuje, że żaden człowiek przed Chrystusem nie nauczał zasady trwałego dziewictwa. W świecie pogańskim,

¹⁾ Chr. Ad viduam iuniorem.

mówi Chryzostom, niemożliwe było takie jak u chrześcijan dziewictwo i taka śmierci pogarda. Teraz wszakże i słabe dziewice zdolne są wznieść się do niej. „Odkąd zakwitnął kwiat dziewiczej czystości, dziewiczość stała się silną“. Hierakas twierdzi, że czystość i wstrzemięźliwość są to nowe zdobycze, przez Chrystusa osiągnięte.

Miłość Boga i bliźniego prowadzi do pokory, zasadniczej cnoty życia chrześcijańskiego. „Droga pokory od Chrystusa idzie“, mówi Augustyn¹⁾. Grzech poczał się wraz z zuchwałą pychą, podnoszącą się przeciw Bogu; zbawienie poczęło się z rezygnacyi i pokory Syna bożego. Stary Testament zna wprawdzie bojaźń bożą i upokorzenie się przed Bogiem, ale pokora jako stała, najwyższa cnota życia duchowego dopiero w Chrześcijaństwie swoje pełne osiągnęła znaczenie. Jezus potępia jałmużnę, posty i modły, jeśli te pełnione są z chęcią odznaczenia się. W przypowieści o faryzeuszu i celniku uwydatnił przeciwieństwo pomiędzy pysznem samozadowoleniem i szczerem upokorzeniem serca. „Ta nauka o pokorze tak doniosłe u nas posiada znaczenie, albowiem ją czerpiemy nie od zwykłego nauczyciela, lecz od samego Zbawcy naszego“²⁾. — „Uczcie się odemnie, żem jest cichy i pokornego serca, a osiągniecie pokój“ (Mat. 11, 29).

Gdzież przed uciwieniem Chrystusa znajdujemy podobny pierwowzór pokory? U Izajasza chyba, ale tylko w jego obrazie przyszłego Mesjasza. To wszystko prowadzi nas do wniosku: Wcielenie jako zasada zbawienia i podstawowa tajemnica Chrześcijaństwa jest źródłem nauki i moralności nowej, jest określeniem nowego stanowiska wskazanego przez Chrześcijaństwo. Bez złączonego z niem nowego objawienia, zarodki zawarte w Starym Testamencie nie mogłyby osiągnąć zupełnego rozwoju, stanowi ono uzasadnienie Nowego Zakonu. Wszędzie u Ojców spotykamy wyrażenie *nova lex*.

13. Zbytecznem byłoby tu dodawać, że Jezus nauki swojej nie zaczerpnął z ówczesnych szkół żydowskich. Wedle świadectwa przeciwników nie otrzymał On prawidłowej nauki szkolnej (Jan 7, 15; Łuk. 2, 47). W ojczystej swej, pogardzanej przez Żydów Galilei nie mógł nawet poznać istniejących naówczas

¹⁾ Ep. 118, 22.

²⁾ Oryg. C. Cels. 6, 15.

stronnictw religijnych, a jednak skoro wystąpił publicznie, okazał się nauczycielem doskonałym, którego wiedza nie mogła być wynikiem wykształcenia w latach młodzieńczych (Mat. 13, 54; Mark. 6, 2; Łuk. 4, 28). Toż już jako dwunastoletni młodzieniec wprawiał w zdumienie zawodowych mędrców. Przytem od samego początku, jako nauczyciel, wystąpił Jezus w otwartym sprzeciwie do ówczesnych stronnictw żydowskich, pozostających pod wpływem bądź łagodnego Hillela, bądź też srogiego Szammaja. Hillela, wraz z Renanem, o tyle tylko poczytywać można za nauczyciela Chrystusa „jeżeli w ogóle z uwagi na jego osobę, o nauczycielu mówić można“, o ile pewne złagodzenia przepisów Zakonu i ich wykład poczytywać będziemy za istotę nauki. W rzeczywistości nie ulegał on żadnym obcym wpływom, nauczał, jak ten, co moc posiada, nie tak jak uczeni w Piśmie.

Można wprowadzić naukę Zbawcy pojmować wedle analogii z metodą haggadyjską czyli ludową, w sprzeciwieństwie do halachickiej, czyli szkolnej, właściwej uczonym w Piśmie, ale w ten sposób dotykamy tylko zewnętrznej powłoki. Istotne sprzeciwieństwo leżało tu nierównie głębiej, było czysto duchowe, było sprzeciwieństwem prawdy i błędu, światła i ciemności, życia i śmierci. W ślepej gorliwości o swój zapoznawany Zakon, w grzesznych swych politycznych zabiegach wyparli się Żydzi zasady swej religii — idei mesyanicznej. „Mają żarliwość bożą, mówi św. Paweł, ale nie wedle umiejętności“ (Rzym. 10, 2). Utrwalenie na Piśmie w talmudzie kazuistycznej moralności żydowskiej jest wprawdzie dziełem czasów późniejszych, ale tradycja takowej sięga niewątpliwie wstecz, poza epokę Chrystusa. Wszak mówił Pan o faryzeuszach, że poprzedzają komara a połykają wielbłąda. To, co podawano za naukę Chrystusa z doktryn Hillela i innych przewodców szkół ówczesnych, jako równoległe jej poglądy, świadczy raczej o niemożliwości powstania Chrześcijaństwa na tej drodze. Jakkolwiek w talmudzie znajdują się zdania podobne do wygłoszonych w kazaniu na górze, niekiedy prawie jednobrzmiące z niemi, to są one zjawiskami odosobnionymi, wyjątkowymi wśród mnóstwa pustych, niedorzecznych opinii i śmiesznych opowieści, tak iż wobec tego nie może być nawet mowy o jakimś podobieństwie do głębokiej majestatycznej nauki Jezusa.

Nowożytni rabini czynią piękne bardzo zestawienia myśli

talmudycznych, aby okazać, że nauka moralna Ewangelii i w talmudzie daje się odnaleźć, ale zaniedbują przytem scharakteryzować całości swej księgi w jej logicznym układzie. Co prawda daremnieby szukać takiego układu w talmudzie. Zapewne zaczerpnął on niejedną ideę ze Starego Testamentu, nie może być jednak poczytywany za gałąź tego samego drzewa. Jak czytanie Ewangelii apokryficznych daje nam poznać całą wzniosłość Ewangelii kanonicznych i czytanie talmudu uprzytomnia świadomości czytelnika, przez nastrożające się tu podobieństwa potęgę duchową Nowego Testamentu. I tam nawet gdzie Jezus ma na względzie siłę pojęciową swych słuchaczy, gdzie w obrazach i przenośniach przemawia do umysłów słabych, wyżej nie rozwiniętych, nie brak w jego mowie znamion słowa bożego.

14. U Eseńczyków można wprawdzie odnaleźć podobieństwo do etycznych postulatów Ewangelii, ale jest ono ściśle ograniczone. Eseńczycy są kwietystami swej epoki. W sprzeciwieństwie do praktykowanego wówczas publicznie kultu w świątyniach żydowskich, usunęli się od świata i niezdolni byli do rozwinięcia ogólnie ludzkich idei religijnych. W czasie, gdy istotę religii i moralności widzieli tylko w zewnętrznej czystości, w zewnętrznym powstrzymaniu się od wina, mięsa a częściowo i od małżeństwa — uznał Jezus wewnętrzne oczyszczenie i wybawienie od grzechu za nieodzowny warunek prawdziwej świętości życia. Eseńczycy dążyli do tego, aby stać się bogobojnymi Żydami; doszli do przeświadczenia, że Zakon jest tylko etapem w religijnym rozwoju rodzaju ludzkiego, że ofiary krwawe istniejącego kultu powinny ustąpić miejsca czysto duchowemu kultowi, wszelako nie dali oni żadnej pobudki do szerszego ruchu religijnego w Palestynie. Nie wiemy też nic o jakichkolwiek stosunkach z nimi Jezusa. W Nowym Testamencie nie spotykamy żadnej o nich wzmianki. Jedyne podobieństwo zachodzi co do przysięgi i braterstwa. Essenizm nie może być przeto uważany za poprzednika Chrześcijaństwa. W pismach Filona o życiu kontemplacyjnym wątpliwy jest wprawdzie wpływ Chrześcijaństwa, a niewątpliwy wpływ kierunku judaistyczno - helenistycznego, ale i w Filonie niepodobna dopatrywać się pośredniego ogniwa pomiędzy Judaizmem i Chrześcijaństwem. Nakłania się on więc ku helenizmowi, aniżeli ku Chrześcijaństwu.

III. Stosunek do pogaństwa.

15. Ale czy w nauce, czy w etyce chrześcijańskiej nie można dopatrzeć jakichś wpływów pogańskich, tłumaczących postęp w stosunku do Starego Testamentu? Widzieliśmy więc, że poszczególni Ojcowie, między nimi św. Agustyn, przejęci zasadami filozofii greckiej, skłonni byli dopatrywać się zasadniczych nauk Chrześcijaństwa w religiach przedchrześcijańskich. Nauka o Bogu, o stworzeniu, o sędzie ostatecznym, a także etyczne postulaty sumienia poczytywali za wspólne dobro rozumu ludzkiego i przypuszczali w nich niewidzialne oddziaływanie Słowa wiekuistego. Orygenes mówi o Celsusie, że wszystko, co musi on uznać za prawdziwe w Chrześcijaństwie, uważa za wspólne mu z nauką dawnych mędrców greckich¹⁾. Na to można odpowiedzieć: jeśli zasada dobra jest i intencja słuszną, to czy ona się znajduje u Platona lub innego mędrca greckiego, u Mojżesza lub u proroków, czy u Jezusa i apostołów, zawsze jest wspólnem dobrem rodzaju ludzkiego, u Żydów jak i u Greków, które tak samo można napotkać, przyczem jednak pamiętać trzeba, że Żydom w tym względzie pierwszeństwo przyznać należy, gdyż posiadają księgi starsze od greckich. Laktancyusz utrzymuje, że prawdy powiedziane przez różnych filozofów dają się odnaleźć w Chrześcijaństwie. Augustyn pisze do Paulina, aby mu przysłał „nieznane nam“ księgi najświętobliwszego Ojca Ambrożego, które tenże napisał przeciwko pewnym nieświadomym a dumnym ludziom, utrzymującym, że Jezus czerpał z ksiąg Platona²⁾.

Zazwyczaj Ojcowie za mało są obznajmieni z zasadami innych religij, aby mogli dokładnie określić stosunek ich do Starego i Nowego Testamentu. Wszelako Orygenes gani Celsusa za to, że Chaldejczyków, Egipcyan, Persów i Indusów stawia ponad Żydów, jakkolwiek religia tych ludów wpadła w godne pożałowania bałwochwalstwo, a ich moralność wielkim uległa zbożeniu. Hipolit w dodatku do swych Filozofumenów uwzględ-

¹⁾ C. Cels. 7, 59; 6, 80.

²⁾ Ep. 31, 8.

dnia też szkoły indyjskie, Bramanów i galijskie, Druidów, a także Hezyoda.

Nowożytna historia religii odnowiła twierdzenia Celsusa i Juliana. Przedstawiciele jej skłonni są w rozwoju Chrześcijaństwa dopatrywać się wpływów nie tylko starotestamentowych pojęć religijnych, lecz i religij pogańskich. Powoływano się w tym celu na religię irańską (Bunsen) indyjską (Em. Burnouf) egipską (Draper), a ostatniemi czasy szczególnie wielkie przypisywano znaczenie Buddyzmowi. W podanym powyżej szkicu historii religii dotknęliśmy już i głównych punktów tych poglądów. Podobieństwa w poszczególnych rysach (jak np. nauka o Ormuzdzie i o zmartwychwstaniu u Irańczyków), nie daje się zaprzeczyć, ale dotyczy tylko małej stosunkowo części gmachu nauki chrześcijańskiej i niema nic wspólnego z jej istotą. Nauka indyjska o Wcieleniu tak dalece odległą jest od chrześcijańskiej nauki o wcieleniu Chrystusa, że nawet może być poczytana za sprzeczną z teistycznym poglądem na świat, za znamienity wyznik czystego panteizmu. Niema w niej tego, co stanowi istotę wcielenia, jest raczej mowa o zamieszkaniu. Tylko umyślnie lub nieumyślnie fałszywe tłumaczenia i objaśnienia poszczególnych indologów mogą prowadzić do podobnych zestawień¹⁾. Prawdziwą jest w nich tylko ta myśl, że Bóg pragnie zbliżyć do siebie człowieka.

„Należy nam badać pierwotne wierzenia ludzkości nie wedle idei chrześcijańskich, ale wedle tych zasadniczych pojęć religijnych, na których samo Chrześcijaństwo zbudowane zostało i bez których, jako naturalnej i historycznej swej podstawy, nigdy nie mogłoby ono stać się, tem czem istotnie się stało²⁾“. Zauważymy na to, że rozum w pewnym względzie był zawsze chrześcijański, praobjawienie nigdy całkowicie zatraczone nie zostało i ze zrozumiałych powodów historycznych i psychologicznych musiało się najsilniej utrzymywać w krajach Wschodu. Któż w obec tego dziwić się będzie napotykanym w religiach tych krajów odgłosom Objawienia chrześcijańskiego? Któż ośmieli się wyciągać stąd wnioski o zależności Chrześcijaństwa od tych religij, lub o wpływie takowych na nie? Są to fałszywe analogie teologii porównawczej, skoro z zewnętrznych podobieństw lub

¹⁾ M. Müller, Religionswissenschaft 272.

²⁾ M. Müller, Wissenschaft der Sprache II, 395.

z zewnętrznego powinowactwa, w którym przejawia się wspólna podstawa wszelkiej religijności, wnosimy zaraz o zależności wzajemnej. Pierwszy rzut oka, zewnętrzne cechy mogą ludzię podobieństwem, ale różnice przy głębszem wejrzeniu okazują się zawsze istotne i zasadnicze.

16. Stosuje się to szczególnie do Buddyzmu, który nowszymi czasy najczęściej podawany był za źródło Chrześcijaństwa. Powodem do tego była nietyle rzekoma nauka o Trójcy ile osobistość Buddy. Dopatrywano się w niej różnych podobieństw do Jezusa, a w zasadach moralnych Buddyzmu analogii do nauki ewangelicznej. Istotnie nad etyką buddyjską unosi się jakiś duch rezygnacji, pokory, zaparcia się siebie, na ogół obcy poganizmowi. Życie zakonne i modlitwy u buddystów przypominają odpowiednie instytucje i praktyki w Chrześcijaństwie. Do tego dodać jeszcze trzeba w Chinach mieszącą się z zasadami Buddyzmu kult przodków według Konfucjusza, cześć dla miejsc wiecznego ich spoczynku i ofiary im składane. Są zresztą analogie w praktykach kultu (jak chrzest, posty, ćwiczenia pokutnicze, wyznanie grzechów, cześć dla krzyża) napotykanie i u innych ludów pogańskich np. u Asteków w Środkowej Ameryce, u których badacze dopatrują się wpływów chińsko-japońskich lub chrześcijańskich.

Życie Buddy, które poprzednio naszkicowaliśmy, okazuje liczne cechy, czyniące je pomimo pewnych analogij zupełnie niepodobnem do życia Jezusa. Przypomnijmy sobie tylko, że Budda urodził się jako syn królewski i pojął małżonkę. Nie mógł on podobnie jak Jezus powoływać się we wszystkim na wolę Ojca w niebiesiach. Usuwał się od świata, odrzucał wszelką nadzieję na niebo, gdy tymczasem Chrystus na świat działał, szukał zgubionych owieczek z ziemi Izraela, wyrzeczenia się świata żądał nie dla niego samego, lecz dla osiągnięcia nagrody niebieskiej. Godne też uwagi, że rysy podobieństwa między życiem Jezusa i Buddy są zaznaczone w Starym Testamencie, w zastosowaniu do przyszłego Mesjasza, tak iż może być tu mowa litylko o przypadkowych zbliżeniach.

Tak samo też etyka chrześcijańska i buddyjska, mimo pewnych podobieństw, różnią się zasadniczo w motywach swych i celach. Buddysta w gruncie rzeczy powoduje się samolubstwem. Zrzeczenie się przezeń dóbr ziemskich, dobrowolne ubóstwo, rezygnacja mnisza, mają tylko na celu uwolnienie człowieka od

trosk powszednich, zwrócenie całkowite jego umysłu ku refleksji i spekulacji filozoficznej. Ma on szukać szczęścia przez wyzwoleń się od namiętności. O miłości ku Bogu niema tu zgola mowy; miłość bliźniego występuje tylko jako motyw negatywny, o ile spokój ducha przez nienawiść bywa zamącony. Ponieważ ogół ludzki i kobiety nie mogą się wznieść do tej spekulacji, więc owo szczęście buddyjskie istnieje tylko dla wybranych. Buddysta dąży do wyzwolenia się z rzeczy ziemskich, aby w Nirwanie utonąć i od nędzy bytu się wyzwolić; chrześcijanin zaś, idąc za przykładem Jezusa, dąży do uwolnienia się od wszelkich dóbr doczesnych, aby żyć dla Boga i wskazanych przezeń celów wiecznych, poczytuje on rzeczy tego świata nie za złe w sobie, lecz tylko za środki do osiągnięcia nieba. Nauka o grzechu i cierpieniu, o życiu wewnętrznym, o uświętobliwieniu i sprawiedliwości, o zbawieniu i usprawiedliwieniu w życiu wiecznem są tak odmienne w Chrześcijaństwie, że nie może być mowy o jakiegokolwiek zależności od Buddyzmu. Jakże odmiennie przedstawia się cały światopogląd chrześcijanina, jak pełne nadziei zwraca on oczy ku swej wiekuistej ojczyźnie niebieskiej, a jak beznadziejnie natomiast spogląda buddysta ku swej Nirwanie.

Zaledwie na wzmiankę zasługuje głoszona przez niektórych uczona opinia, że Paweł, wstępując w ślady Stefana, rzekomego szerzyciela nauki Esseńczyków, zbliżył Chrześcijaństwo do tradycji buddyjskiej. „Gdy Paweł, aż z nadto pomyślnym skutkiem zanieczyszczał Chrześcijaństwo przymieszką nauk indyjskich, buddyjskich i esseńskich, Mahomet głosił zasady nierównie bliższe do prawdziwego Chrześcijaństwa“ (Bunsen). Tak może mówić ktoś, który niema pojęcia o etycznej podniosłości Chrześcijaństwa, o zawartej w niem łasce zbawienia i o znaczeniu Syna bożego.

17. I moralność życia praktycznego okazuje niezmierną wyższość Chrześcijaństwa ponad dawniejsze religie. Pewien jałpończyk nowożytny, pomiędzy innymi takie stawia zarzuty Chrześcijaństwu: „Wedle Jezusa w niebie ludzie nie mają zawierać związków małżeńskich. Przypuszczalnie nie używają też napojów i pokarmów. A zatem życie wieczne byłoby zupełnie bezprzedmiotowe. Co zaś do korony nieśmiertelności, o tyle się o nią troszczę, o ile nie lękam się ognia piekielnego. Przypuściwszy nawet, że Jezus jest Synem bożym, wolałbym znoś

od niego najsroźszą karę, aniżeli na włos choćby zboczyć od obowiązku posłuszeństwa, jakie własnemu ojcu winien jestem¹⁾. I to wrogie Chrześcijaństwu świadectwo okazuje duchowo-moralną wzniosłość jego nauki, nie mającej nic wspólnego z ziemskimi, doczesnymi względami. Wedle zdania wrogów Chrześcijaństwa raj ma być mahometański, lub ma wcale nie istnieć; sprawy ziemskie mają mieć pierwszeństwo przed sprawami niebiańskimi. Religiom pogańskim, a nawet Buddyzmowi brakuje poczucia przejścia od ziemi do nieba, od doczesności do wieczności. Wcielenia Buddy, wyobrażone w posągach świątyń chińskich, niczem nie przemawiają. Idea i wykonanie są tu zbyt prostackie, często zgoła niedorzeczne. A tymczasem krytycy Chrześcijaństwa ośmielają się przeprowadzać analogie pomiędzy wcieleniem Buddy i wcieleniem Boga - człowieka!

Wygląda to prawie komicznie, gdy wspomniany wyżej japończyk w ten sposób wyjaśnia wpływ Chrześcijaństwa w swej ojczyźnie, którego zaprzeczyć nie może: „Lud wprowadzony bywa w błąd przez obietnice korzyści, jakie mu Chrześcijaństwo zapewnia. Obawa przed śmiercią ma być rozproszona przez nadzieję życia wiecznego, pożądliwość ma być zaspokojona przez widoki na skarb niezniszczalny w niebiesiech, a jednocześnie wzbudzana jest obawa przed niewygasającym ogniem piekielnym. Wszędzie, gdzie religia okazuje swego proroka, budzi się fanatyzm i nie łatwo zatamować zapal ludzi przekonanych, że osiągną szczęście wieczne, gdy za Jezusa życie oddadzą“. Osobliwie są te wywody, wyjaśniające heroizm męczeństwa widokami na przyszłe zyski. A historia Chrześcijaństwa w Japonii od 1587 do 1870 okazuje nam wymowne tego heroizmu przykłady. Godne jest też uwagi, że japończyk zarzuca Chrześcijaństwu antynarodową dążność, zwróconą przeciwko utrwalonemu od tysięcy lat w Japonii Buddyzmowi. Istotnie okazuje się tu zasadnicze sprzecznięstwo pomiędzy nauką Chrystusa i Buddy. W Chrześcijaństwie zbawienie duszy jednostkowej, moralna osobistość indywiduum ludzkiego występuje na pierwszy plan, w sprzecznięstwie do nieokreślonych, ogólnikowych aspiracji Buddyzmu. W tym względzie różni się zasadniczo Chrześcijaństwo od wszelkich orientalnych spekulacji religijnych, a zatem

ani teoretycznie, ani historycznie nie może być od nich wyprozdane.

Z pisarzy kościelnych Klemens Aleksandryjski pierwszy ze słyszenia wiedział nieco o Buddzie. Rozpowszechnienie Buddyzmu na większą skalę poza Wschodnim i Północnym skrajem płaskowzgórza Irańskiego nie jest wcale udowodnione. Tiger na Zachód stanowił najdalszą granicę Buddyzmu. Wobec tego skądże może być mowa o wpływie jakimkolwiek podań buddyjskich o życiu Gaatamy na Ewangelię chrześcijańską. Cała ta hipoteza historycznie zupełnie jest bezpodstawną, a czyż może ona wyjaśnić żywotną siłę rozwoju Chrześcijaństwa, wobec zastoju i braku żywotności w mongolskich krajach, przez Buddyzm opadowanych?

18. Historycznie prędzej możnaby przypuszczać wpływ religii staroegipskiej na Chrześcijaństwo. Mówił już o nim Spencer (zm. 1695). Temu wpływowi przypisują niektórzy dogmat Trójcy świętej i pamięć o zmarłych. A jednak bliżej w rzecz wejrzawszy, przekonamy się, że nietylko chrześcijanie, lecz i Żydzi w Palestynie żadnym egipskim oddziaływaniom nie podlegali. W ogóle Egipcjanie nie wpłynęli zgoła ani na hebrajskie wyobrażenia religijne, ani na zasady filozofii greckiej. Dowodem może posłużyć choćby ten fakt niezaprzeczony, że Żydzi w Aleksandryi dużo wzięli od greckich filozofów, ale nie można dopatrzyć się w ich ideach żadnych śladów religii egipskiej. Prądy Judaizmu aleksandryjskiego oddziaływały później i na Palestynę, gdzie również poczęto uciekać się do alegorycznego i kazuistycznego wykładu Starego Testamentu, ale i tutaj zupełny brak wszelkich idei religijnych Egiptu. Herodot mógł twierdzić, że grecka mądrość pochodzi z Egiptu; Filo wiedział dobrze, iż rzecz ma się wprost odwrotnie. Wobec tego, czyż jest jakkolwiek podstawa do upatrywania wpływów egipskich w nauce Jezusa? Nikt chyba nie będzie dzisiaj odgrzebywał baśni Celsusa, wedle której Jezus, gdy przed Herodem zmuszony był ujsć do Egiptu, w czasie pobytu tam, nauczył się sztuki czarów.

Jeśli nawet u chrześcijan egipskich możnaby odnaleźć jakieś wyobrażenia, przypominające starodawną religię miejscową o życiu przyszłym, o cielesnej postaci dusz i sobotworach, to jedynie zachodziłyby tu pewne analogie, które nie świadczą o pochodzeniu zasadniczych dogmatów chrześcijańskich.

19. Nie zaniedbano też przedstawiać Chrześcijaństwa, jako

¹⁾ Rev. de l'hist. des rel. 1880, I, 391.

wynik połączenia ducha żydowskiego z mądrością grecką. Głębokie pojęcie idealnych prawd i absolutnego dobra u Platona, całokształtu świata i bytu rzeczywistego u Arystotelesa, żywe poczucie potrzeby wybawienia u platoników i stoików, poważny rys misteryi i tradycyi,—wszystko to zdawało się pozostawać w jakimś powinowactwie z misteryami chrześcijańskimi i chrześcijańskim pojmowaniem życia. Klemens Aleksandryjski przyznaje, że filozofia platońska w życiu greckiem stanowiła jakby zapowiedź Chrześcijaństwa, a u Seneki dopatruje też wpływów nauki Chrystusa. Seneka przez swą bezwzględną krytykę bałwochwalstwa, przez surowe potępienie powszechnego zepsucia w świecie pogańskim, daje wyraz jakby chrześcijańskiemu nastrojowi duszy. Pogłębił on moralność stoicką przez religijne uczucie i przez to tak silnie oddziałał na Ojców, że ci widzieli w nim nieomal chrześcijanina i mówili nawet o jego korespondencji ze św. Pawłem.

Orygenes u Platona i u innych filozofów greckich znajduje niejedną głęboką myśl o Bogu i słowa z listu do Rzymian (1, 19): „Bóg im to objawił“ wyjaśnia w sensie bezpośredniego objawienia bożego, które miało się stać ich udziałem. Niemniej przeto daje surową odprawę Celsusowi, gdy ten radzi chrześcijanom, aby raczej innego aniżeli Chrystusa wybrali sobie przewodnika, spośród natchnionych poetów, mędrców, filozofów. Gdyby poszli za tą radą, mówi Orygenes, mieliby ślepych przewodników, którzyby ich nie w prawdzie, lecz w błędzie umocnili; jakkolwiek bowiem mędrcy pogańscy w niejednej sprawie jasno widzą, to jednak aż nadto często z drogi jej zbaczają. Dość porównać uczniów Jezusa z uczniami filozofów i przypatrzeć się pierwszym, którzy, jakkolwiek ludzie nieoświeceni i bez doświadczenia, często proste kobiety lub niewolnicy, od swego Mistrza niewyczerpane zasoby siły ziemskiej otrzymali. Nie idzie zatem, aby zaprzeczać Grekom ich zasług w szerzeniu wielu zdrowych nauk, ale pamiętać trzeba, że nierównie doskonalsze boże nauki głoszone były przez Chrystusa, jego apostołów, a poprzednio jeszcze przez natchnionych od Boga proroków. Jeśli niektórzy Ojcowie, np. (Grzegorz Nazyjanzeński, Ambroży, Jan Damasceński), mówią niekiedy o Chrześcijaństwie, jako o kompromisie pomiędzy Judaizmem i pogaństwem, to mają na względzie dogmat o Trójcy w stosunku do monoteizmu z jednej strony i do politeizmu z drugiej. Augustyn w swem

Państwie Bożem zbyt wysoko wyniósł Platona. W przedmowie do pisma o pożytku wiary mówi, że Plato na pytanie: co myślisz o Chrystusie?—odpowiedziałby: ten to jest, którego przepowiedziałem. Platonicy, dodaje Augustyn, nie wiele potrzebują zmienić, aby skłonić głowy przed Chrystusem, jako przed swym nowym królem.

Filozofia Sokratesa z jej zasadą: poznaj samego siebie, zasługuje na wszelkie uznanie, ale trzebaby zapomnieć zupełnie o następującym po niej sceptycyzmie i epikureizmie, aby dopatrywać się ciągłości wynikającego z niej rozwoju, który w Chrześcijaństwie doszedł do swego najwyższego punktu, a zarazem swego kresu, a mianowicie w słowach Jezusa: „Cóż pomoże człowiekowi, gdyby cały świat zdobył“, (t. j. gdyby wszystko wiedział, jasno rozpoznał), „a szkodę na swej duszy poniósł“ (to jest nie wiedziałby jak stać się czystym człowiekiem). To racjonalistyczne wyjaśnienie słów Chrystusa samo przez się okazuje, jakiej sztuki, jakiego naciągania potrzeba, aby naukę jego na prokrustesowem łożu filozofii sokratycznej umieścić. Od „poznaj samego siebie“ do „czyń pokutę“, od systemu sokratesowego do przemówień Chrystusa w Ewangelii św. Jana, tak daleka droga, iż tu o żadnym rozwoju ciągłym mowy być nie może.

Jezus sam powołuje się wciąż na Ojca w niebiesiech, na swoją wiedzę właściwą mu jako Synowi bożemu. Jakkolwiek Sokrates może być w pewnym względzie poczytywany za zwiastuna Chrześcijaństwa w świecie pogańskim, w każdym razie jednak Jezus nauki swej ani od żydowskich, ani tem mniej od pogańskich poprzedników nie zaczerpnął. Pewnym jest tylko fakt niewątpliwy, że pogaństwo tak samo jak Judaizm było tylko przygotowaniem do przyjścia Mesjasza. Sokrates miał na widoku życie duchowe jednostki, w jej enocie i wynikającej stąd szczęśliwości widział cel człowieczeństwa przez podporządkowanie jednostki celom ogółu, przewyciężył religijno-polityczną zasadę świata starożytnego; ale Jezus, jako cel bytu postawił zbawienie duszy, czystość serca, doskonałość nastroju wewnętrznego, opanowanie namiętności za istotne zasady cnoty uznał. O takich zasadach Sokrates nie więcej nie wiedział, aniżeli inni mędrcy starożytni. Pożegnalna uczta Sokratesa z jego uczniami stanowi wymowną ilustrację różnicy w pojmowaniu doczesnego i wiecznego życia. Starożytnym mędrcom nie stały siły bożej, skuteczniejszącej uświętobliwienie w wierze. Mogą oni prowadzić

ludzi do światła, z naturalnego mroku do prawdziwego poznania i prawdziwego bytu, ale jakaż stąd pociecha wyniknąć może dla zwykłego człowieka w jego dążeniach moralnych? Człowiek ma być wyzwolony z więzów grzechu, ma osiągnąć przebaczenie od Boga przez Tego, któremu moc jest dana. Cóż znajdziemy w filozofii greckiej zbliżonego do słów Zbawiciela: błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem ich jest Królestwo niebieskie? Oto jest dobra nowina Ewangelia, która z żadnej filozofii wywiedziona być nie może, jakkolwiek zawiera w sobie pewne żywioły naturalne, które we wspólnym wszystkim ludziom rozumie są ugruntowane.

20. Powyżej miłość Boga i bliźniego uznaliśmy za główną zasadę moralności chrześcijańskiej. Gdzie ją znajdujemy u Greków? ¹⁾ Myśl, że można miłować Zeusa wydałaby się im szaloną. Prawda, można przytoczyć z Platona kilka ustępów zdających się głosić coś jakby miłość dla wroga. Już Julian powoływał się na nie: „Sprawiedliwy i wrogowi nie złego czynić nie będzie“, ale jak mało mówiące są podobne sentencje filozoficzne, wobec praktycznych nauk Chrystusa. Nikną one zupełnie poza państwem starożytnym, któremu religia bezwarunkowo podporządkowana była, poza pogardą dla dłużników i ubogich, poza nieposzanowaniem cudzoziemców i barbarzyńców. Grek podobnie jak rzymianin (po części hebrajczyk) obok modlitwy błagalnej rzucał przekleństwo na zbrodniarza i wroga. Okrutne obchodzenie się z niewolnikami, haniebne poniżenie kobiet i porzucanie dzieci — wszystkie te i podobne im objawy w świecie starożytno-pogańskim świadczą o braku w nim podstaw prawdziwej miłości bliźniego. Wysławiana jego humanitarność, nawet u stoików nie sięga poza sprawiedliwość rozdzielającą. Pogarda dla pracy i dla pracowników, dla ubogich, poniżonych, ujarzmionych wynika u starożytnych z braku miłości bliźniego, humanitaryzmu i pokory; tylko względem państwa przyznawano pewne obowiązki, nigdy względem współobywateli i współbliźnich.

Można też przytoczyć charakterystyczne maksymy filozofów wschodnich o miłości dla wroga. Laotse mówił: „Odplacaj przyjaźnią za krzywdę“, a Konfucyusz stawia pytanie: „Co mówisz o zasadzie, że krzywda przez dobroć powinna być odpla-

cona i odpowiada na nie. Czemże więc płacić będziesz za dobro? Odplacaj sprawiedliwością za krzywdę, a dobrem za dobro“. Budda takie daje rady: „Zło przewyciężaj dobrem, chciwość hojnością, kłamstwo prawdomównością... Albowiem nienawiść nigdy przez nienawiść nie może być uspokojoną, przez miłość nienawiść uspokoić można, takie jest stare prawidło ¹⁾“. Pomimo tych zdań odosobnionych idea humanitarności i ludzkości, choćby w takiej formie jak ją znajdujemy w Starym Testamencie, obcą jest starożytnym ludom pogańskim. Uczucie takie np., jakie wyrażone jest w trzeciej Księdze Mojżeszowej 24, 22, byłoby wielką osobliwością w Weddach, albo u Homera. Pomiędzy Aryami, podobnie, jak u większości ludów starożytnych, panowała przeżośnie zasada, że kto przez powinowactwo lub prawo obywatelskie nie stał się przyjacielem naszym, ten z natury rzeczy jest wrogiem; po łacinie *codoziemiec* i wróg tym samym wyrazem był oznaczony „*hostis*“. Pozostaje przeto w całej mocy stara opinia Tertuliana: „każdemu właściwe jest miłować przyjaciela, ale rzeczą chrześcijanina jest miłować wroga“.

Jak pięknie natomiast brzmi zdanie św. Apostoła: „Albowiem wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie“ (Gal. 3, 28). Prawdziwą humanitarność nie Seneka na świat przyniósł, choć po raz pierwszy tego wyrazu użył, lecz Chrystus, który ją łączył z pojęciem pokory (*humilitas*). Tej ostatniej nie znali wcale poganie, nawet najwyżej pomiędzy nimi uduchownieni myśliciele. Kant podnosi ją jako czystą zasadę etyczną Chrześcijaństwa, która kładzie granice tak samolubstwu jak i zaufaniu w sobie.

Któż ośmielił się porównywać wiarę chrześcijan w to, że: „Bóg jest miłością“ z wiarą Greków w ich bogów, nawet z wiarą filozofów, samego nawet Platona? Eros Hezyoda, miłość Platona, która ludzi ku dobru pociąga, są to objawy boskich porywów w sereu ludzkim, ale bez życia prawdziwego i zapału. „Ci, którzy pięknie pisali o najwyższym dobru składają ofiary i modły bogini Dyianie i uczestniczą w świętach odprawianych przez lud ciemny, a gdy dosyć o duszy, o jej szczęściu i dobrem życiu nafilozofowali się, opuszczają te wielkie rzeczy i eskulapowi koguta ofiarują.“ „U innych pogan są dziewice, które dla czci bóstwa czystość zachowują, a same stąd cześć odbierają;

¹⁾ Fritz, *Antike Weltauschaung*, 274.

¹⁾ M. Müller, *Phys. Rel.* 350.

ale u chrześcijan dziewictwo nie jest chwałą zewnętrzną, lecz oznaką wewnętrzną doskonałości ¹⁾. Równocześnie przypomina Orygenes filozofom greckim pederastyę, aby w jednym słowie wszystko zawrzeć.

Wspominaliśmy powyżej o pewnych objawach przygotowujących nastrój chrześcijański u filozofów greckich i wschodnich, ale stanowczo musimy zaprzeczyć temu, aby z nich nauka Chrystusa w jakikolwiek sposób dawała się wyprowadzić. Nie możemy się też zgodzić z tymi apologetami, którzy mniemają, iż ujawniający się obecnie zwrot przeciwko starożytności klasycznej, stąd po części wynika, że u starożytnych różne zasadnicze kwestye życia religijnego i moralnego pozostają w zgodzie z Chrześcijaństwem. Owszem wszakże nowożytna krytyczna nauka o religii usiłuje właśnie Chrześcijaństwo z pogaństwa wyprowadzić.

21. Niektórzy jej przedstawiciele przypisują pogaństwu wpływ nie na Chrystusa i na apostołów, lecz na apologetów drugiego stulecia, którzy mieli jakoby przyczynić się do shelenizowania, Chrześcijaństwa i wyprowadzili dogmaty chrześcijańskie z filozofii greckiej. Jakoż zbyt już bezpodstawne byłoby dopatrywanie się wpływów pogańskich w nauce Chrystusa i apostołów. Wszakże Jezus nigdy Palestyny nie opuszczał i z Grekami żadnych nie miał stosunków, przeciwko czemu nie podobna się powoływać na Jana 12, 20. Już Orygenes wyszydza Celsusa, z powodu podobnych przypuszczeń. Jakież rozumny człowiek ośmieli się twierdzić, że Jezus czytał pisma Platona? Toż samo stosuje się i do pierwszych apostołów. Z pośród nich tylko Jan, w czasie swego późniejszego pobytu w Efezie, obznajmił się z mądrością grecką, ale i w jego pismach odbicia tej mądrości nie znajdujemy. Jego nauka o Słowie nie pochodzi, ani z filozofii greckiej, ani z filozofii żydowsko - aleksandryjskiej. Mógł wprawdzie zaczerpnąć z popularnej filozofii współczesnej pobudkę do nadania zewnętrznej formy swej myśli, treść jej wszakże pochodzi ze Starego Testamentu z Ksiąg Mądrości. Czas późniejszy okazał, że łączność wiary w jednorodzonego Syna bożego z nauką o Słowie ogromną posiadała doniosłość dla rozwoju teologii chrześcijańskiej, gdyż w skutek tego pociągnęła ona filozoficznie wykształconych Greków. Nauka o Słowie stała się łącznikiem pomiędzy mądrością chrześcijańską

i pogańską, wszelako idea Słowa (Logosu) nie została ujętą w żaden symbol kościelny.

Ale cóż mówić o św. Apostole Pawle? Ten znał niewątpliwie greckie życie i grecką naukę, miał ją sposobność poznać w czasie swych podróży; czytuje też trzykrotnie poetów greckich. Stał on się wszystkim dla wszystkich, Żydom—żydem, Grekom—grekiem, aby wszystkich dla Chrystusa pozyskać. Ale właśnie Paweł święty wyszedł ze szkół rabinów i posługiwał się ich dyalektyką. Broni się przeciw temu wyraźnie, aby miał mądrość grecką do Ewangelii wprowadzać. Opowiadał „o Jezusie ukrzyżowanym, który zgorszeniem był żydom, a głupstwem poganom.“ Nie mądrością światową, lecz siłą bożą, stwierdzoną w jego własnym życiu, zdobywał on wyznawców dla Ewangelii. Bóg odrzucił mędrce tego świata. Niemniej przeto prawda jest, że św. Paweł posługiwał się aleksandryjską i żydowską filozofią, jak też ideami rabinicznej uczoności, aby Chrześcijaństwo spekulatywnie przeniknąć, śmierć i cierpienia Chrystusa jako zadośćuczynienie przedstawić, oraz idee człowieka niebiańskiego, drugiego Adama, rozwinąć, jako pierwowzór życia moralnego;—ale wszystko to nie jest, ani helenizmem chrześcijańskim, ani też „pierwszym chrześcijańskim faryzeizmem“, gdyż owe idee mają swe źródło w Starym Testamencie, a Syn Boży stanowi centralne pojęcie nauki o zbawieniu. Prawo naturalne i rozumny kult boży przypominają naukę stoików, atoli polegają przede wszystkim na wierze w Chrystusa.

Apologeci posługiwali się dużo grecką mądrością. Wielu z nich z greckich szkół filozoficznych przeszło do Chrześcijaństwa; inni, wedle wyrażenia Orygenes, przynieśli ze sobą skarby Egiptu; w ogóle kulturę świecką na usługi Kościoła oddali. Łatwo zrozumieć, że nie zawsze udawało im się zawrzeć w formułach mądrości greckiej całej głębi i bogactwa nauki chrześcijańskiej, która nieraz przy tem ulegała pewnym zmianom. Powodowani chęcią pociągnięcia pogan do nauki Chrystusa, oraz obrony takowej przed zarzutami filozofów pogańskich, usiłowali apologeci, o ile możności, uwydatniać punkty styczne pomiędzy Chrześcijaństwem i filozofią, pomiędzy wiarą, a rozumem. Niekiedy w ten sposób uwydatniali zgodność pomiędzy nimi, iż przytem wzniosłość prawdy chrześcijańskiej ulegała zapoznaniu, co do swego boskiego charakteru, a prawdy rozu-

¹⁾ Orygenes. C. Cels. 6, 4; 7, 48.

mowe wynoszone były ponad słuszną miarą, nieomal do wyżyn Objawienia.

„U wszystkich filozofów, mówi Justyn, zarodki prawdy można odnaleźć. Jeśli utrzymujemy, że wszystko przez Pana Boga powstało i urządzone jest przez Niego, wygłaszamy wtedy twierdzenie Platona ¹⁾; jeśli nauczamy o powszechnym pożarze świata, powtarzamy mniemanie stoików; jeśli zapewniamy, że dusze po śmierci zachowują świadomość, dobre z nich są nagradzane, a złe karane, to zda się, iż wypowiadamy tylko przekonanie poetów i filozofów; jeśli tworom ludzkim odmawiamy prawa do oddawania czci religijnej, to zgodni jesteśmy z komikiem Menandrem“. Justyn znajduje też analogie w religii i filozofii greckiej z chrześcijańskimi ideami Logosa i Syna bożego. Apologeci musieli z ostrożnością poruszać kwestię zasadniczych tajemnic chrześcijańskich, ze względu na obawy przed prześladowaniami. Okazuje się to szczególnie w tem, co mówią o nauce Zbawiciela i tajemnicach kultu. Jak dalece eschatologia orficko-pitagorejska i egipska oddziaływała na chrześcijańską literaturę apokaliptyczną, jest interesujące ze względu na świeżo odkrytą Apokalipsę Piotra, ale rozstrzygnięta dotąd ta kwestya być nie może.

22. Już ta okoliczność, że pierwsi apologeci stanowczo porzucili nauki filozofii pogańskiej, świadczy dostatecznie, iż nie stawiali oni Chrześcijaństwo na jednym poziomie z filozofią, ani też greckiej filozofii na miejscu nauki chrześcijańskiej. Wszakże dlatego przyjęli Chrześcijaństwo, że w szkołach filozofów nie znajdowali prawdy, ni pokoju. Niemniej przeto naturalnem było, że dążyli do oświecenia filozofii światłem wiary i posługiwali się argumentami filozoficznymi dla obrony religii. Sąd ich o filozofii, szczególnie Tacyana, brzmi surowo ze stanowiska wiary, co wymownie świadczy o ścisłym rozdzielaniu obu dziedzin. Tertulian np. w pogaństwie urodzony i wychowany, z własnego doświadczenia poznał bezsilność pogaństwa, przekonał się, że ono nie zdolne jest dać spokoju duszy, ani też pewności wśród niebezpieczeństw życia, ani też nadziei na życie pozagrobowe. To też ostrzega Tertulian wyraźnie przed niebezpieczeństwem posługiwania się literaturą ówczesną, konieczną dla ogólnego wykształcenia, a nawet w teologii służącą za pomocniczy środek

¹⁾ Apol. I, 20; II, 13.

kulturalny. Podobne doświadczenie uczynili i inni apologeci. Czyż wobec tego mogli się oni posługiwać maksymami filozofii w przedstawieniu zasad swej wiary?

Nie szukać wprawdzie u nich głębokiej spekulacji chrześcijańskiej św. Pawła. Wszelako pomimo wpływów filozofii pogańskiej zachowali oni w całej pełni wiarę w tajemnice chrześcijańskie i umieli je w innych zaszczeplić. Od chwili swego nawrócenia stawali się szczerymi chrześcijanami i wszystkie systemy filozoficzne oceniali ze stanowiska prawdy chrześcijańskiej. Zasadą ich poznania była wiara, nie zaś rozum przyrodzony. Prawdę chrześcijańską poczytywali nietylko za najzupełniejszą i najdoskonalszą, lecz także za najpewniejszą i najlepiej uzasadnioną, ponieważ opiera się na bezpośrednim Objawieniu boskiego Logosu, który osobiście zjawiał się na ziemi. Nawet rozpatrywane z najlepszej z najjaśniejszej swej strony pogaństwo w religii i filozofii wydaje im się jako bardzo wąty strumień prawdy, jako noc rozjaśniona kilku promieniami Logosu, w porównaniu z jasnym dniem, który przyniósł ze sobą uwieczony Logos. W to światło dnia chrześcijańskiego wstąpili apologeci w chwili swego nawrócenia, w jego promieniach widzieli świat, człowieka, jego przeznaczenie. Być chrześcijanami to ich szczęście i chwała. „Nie do ludzi, do nauk ludzkich przystałem, mówi Justyn, lecz do Boga i do nauki bożej“. — „Nie ludzkiej nauce zalecił nam Chrystus wierzyć, lecz tej, która przez proroków była zwiastowana, a przez niego głoszona ¹⁾“.

I tutaj powołać się możemy na Orygenes pierwszego „biblistę“ pomiędzy ojcami. Celsus, mówi on, wiele bierze z Platona i utożsamia to z Pismem świętym, przez co może omanie nawet rozsądnego słuchacza. Utrzymuje on, że wiele rzeczy Grecy lepiej zrozumieli, aniżeli Chrystus i zupełnie niezależnie od wszelkich objawień Boga lub Syna bożego. Orygenes odpowiada na to, uwydatniając wzniosły, wszechludzki cel świętych pisarzy, gdy tymczasem działanie filozofów rozciągało się tylko na ciasne koła słuchaczy. Jeśli u tych ostatnich zdarza się napotkać te same zadania co u chrześcijan, to z pewnością nie posiadają one tej samej siły, aby dusze ludzi mogły poruszyć i życiem ich kierować. „I dzisiaj mówi dalej Orygenes kościoły w stosunku do ogółu swych wiernych nie wielu mają mędrców, słynących

¹⁾ Dial. 80, 48; Apol. I, 46; II, 10, 13.

uczonością świecką; są pomiędzy nimi wszakże i tacy, którzy porzucili tę uczoność dla mądrości bożej ¹⁾“). Orygenes przeto nie rozróżnia wiary swego czasu od wiary, wyrażanej na kartach Pisma św.

Nie można przypuszczać, aby religia chrześcijańska z helenizmu wyniknęła; nie można też żadną miarą mniemać, aby przez helenizm przekształconą została. Posłużył on wprawdzie do naukowego ugruntowania wiedzy religijnej, ale przez to wyznanie wiary nie zostało zmienione, tylko rozszerzone. Gdyby prawdą było, że „katolicyzm należy uważać za wytwór zespolenia Chrześcijaństwa z wiedzą starożytną“ i że „dogmatyka katolicka, jak ona rozwinęła się od trzeciego stulecia na gruncie nauki o Logosie, jest Chrześcijaństwem pojętem ze stanowiska greckiej filozofii religijnej ²⁾“, — to religia chrześcijańska i w tym razie byłaby podstawą, filozofia jedynie środkiem formalnym, Chrześcijaństwo stanowiłoby siłę żywą, która z pogaństwa przyswoiła sobie wszystkie zawarte w niem pierwiastki prawdy i zwyciężyła przy ich pomocy filozofię pogańską, występującą przeciwko Chrześcijaństwu w neoplatonizmie. Nie pogańska filozofia ośwadczyła Chrześcijaństwo, lecz odwrotnie: Chrześcijaństwo, przy pomocy filozofii, zawładnęło myślą i życiem świata pogańskiego. W tem znaczeniu należy rozumieć zdanie Orygenesesa, że chrześcijanie przy pomocy rozumu przyrodzonego uzasadniali swe nadzieje na życie przyszłe. Ambroży w piśmie swoim o powinności wyraża wiele myśli wspólnych mu z Ciceronem, ale dobro przyrodzone jedynie znane pogańskiemu myślicielowi przez prawdziwe dobro [chrześcijańskie] uzupełnia i podnosi. „Wiara postawiona na miejscu wiedzy; sprawiedliwość, na solidarności ugruntowana; odwaga, przybierająca (postać) cierpliwości; umiarkowanie, stające się słodyczą i czystością: wszystko to w Chrześcijaństwie daje nam poznać nową etykę w starych ramach i w terminologii, która osłania niekiedy głębie Objawienia ³⁾“ — Chrześcijaństwo przenosi cnotę do wnętrza duszy ludzkiej.

Zawsze Ojcowie podzielają zdanie św. Pawła, że Bóg powołał prostaków, aby mędrców zawstydzili. Wiara jednaka dla

¹⁾ C. Cels. 6, 1; 3, 16.

²⁾ Harnack, Dogmengesch. ob. I, 253; II, 25, 465, 468.

³⁾ Annal. de phil.-chret. 1895 II, 295.

wszystkich, tak dla uczonych jak i dla nieuków, dla wielkich i dla małych tego świata stanowiła zawsze podstawę życia chrześcijańskiego. — „Ponieważ wiara zawsze jest jednaka, mówi św. Ireneusz, więc nie zdoła jej rozszerzyć ten, co wiele o niej może powiedzieć, ani nie zmniejszy jej ten, który nic o niej nie umie powiedzieć“. Nawet Klemens Aleksandryjski, który naukę i filozofię bardzo wysoko stawia, wszelkie misterya poza Chrześcijaństwem poczytuje za nieprawdziwe i nie nieznaczące. „Boskość religii chrześcijańskiej, jej siła uświęcająca, przyszły jej tryumf i źródło jej w Chrystusie, — wszystko to są dlań niewątpliwe pewniki“ — (Hagemann).

Nawet Gnostycy nie odważali się swej nauki wyprowadzać z mądrości pogańskiej, lecz powoływali się na tajemną tradycję apostołską. Dowodzi to, jak dalece we wszystkich kołach chrześcijańskich panowało przekonanie, że podstawą wiary mogą być tylko tradycje od apostołów idące. Prawdziwa *gnosis* w przeciwieństwie do fałszywej tem więcej opierała się na gruncie Pisma św. i podań chrześcijańskich, które Ireneusz i Tertulian zwyciężko obronili przeciwko błędom sekciarskim. Klemens godził wprawdzie helenizm z Kościołem, w ten sposób mianowicie, iż dwa potężne czynniki życiowe: mądrość światową i pobożność w jedno łączył i stąd wyprowadzał formę, w której miało ię rozwijać nadal życie kościelne, ale dokonał tego na gruncie wiary chrześcijańskiej. „Cóż miały wspólne Ateny z Jerozolimą, albo Akademia z Kościołem, albo heretycy z Chrześcijaństwem“? — pyta Tertulian. „Nasze instytucje pochodzą ze świątyni Salomona, który sam wyrzekł (Ks. mądr. 1, 1), że Pan mieszka w prostocie serca. Muszą o tem pamiętać ci, co chcieliby Chrześcijaństwo uczynić stoickiem, platoniczem, dyalektyczem.“

Orygenes zaczerpnął z filozofii i zużytkował wszystko, co tylko dla jego celów religijnych mogło mu być pożyteczne, ale jeśli nawet poczytywać go będziemy za „idealistycznego filozofa“, to zawsze nie trzeba zapominać, że był on też prawowiernym tradycjonalistą, który wiarę tradycyjną za najwyższy autorytet poczytywał. W ogóle cokolwiek starożytność przyczyniła się pod względem formalnym i pojęciowym, nadało Chrześcijaństwo treść nadprzyrodzoną i siłę boską. Ośmielamy się wierzyć rozumem“, mówi Orygenes.

23. Chrześcijaństwo tedy żadną miarą nie może być uważane za wytwór ducha ludzkiego, chociażby najwyżej wznoszą-

cego się w dziedzinie doczesnej. Nie jest ono wynikiem rozwoju religii żydowskiej, jakkolwiek opiera się na podstawie starotestamentowej. Największy geniusz nie zdołałby wysnuć treści religijnej z prorocत्व dawnego Zakonu, gdyby ta treść w pełnym swym rozwinięciu i dopełnieniu nie zjawiała się ucieleśnioną oczom wierzących.

Daremne byłoby kształtować z mytów jakiś obraz, który jedynie w dziedzinie fantazyi mógłby istnieć, gdy tymczasem Chrześcijaństwo powstało w czasach historycznych i jest niewątpliwie faktem historycznym. Dla ukształtowania się mytów nie było tu dosyć czasu, mogły one w tej epoce dopiero powstać, w której Chrześcijaństwo oddawna ugruntowane zostało i oparte na silnym fundamencie wiary. Jakże przypuszczać, że prześladowani pierwsi chrześcijanie opierali swoje nadzieje na mytach, umyślnie dla nich wynalezionych? Nieumyślnie zaś myty, nawet ze stanowiska racjonalistycznego, nie mogą być udowodnione w opowiadaniach ewangelistów. Wszystko sprzyścięło się przeciwko Chrześcijaństwu, mówi Orygenes¹⁾, tak, iż musiałoby ono zginąć, gdyby nie było podtrzymywane przez siłę bożą. Jakżeż owi bohaterowie religii chrześcijańskiej, którzy z taką potęgą przewyżczali wszystkie wrogię jej moce, z mytów mogliby zaczerpnąć swą siłę? Ta przewyżczająca świat cały nauka miałaby być wynikiem przerobionej mytycznie idei religijnej i do Chrystusa odniesionej?!

Niepodobna też przypuszczać, aby kultura grecka w najwyższym swym rozwinięciu zdolna była wytworzyć taki wzniosły ideał prawdy religijnej i wielkości moralnej, lub choćby go w istotnej osnowie przekształcić. Zresztą pamiętać trzeba, że za czasów Chrystusa kultura owa znajdowała się już w stanie przekwitnięcia i że główny jej w dziedzinie duchowej objaw neoplatonizm chronologicznie następuje po Chrześcijaństwie i zależny jest od wpływów Chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo od początku występowało przeciwko mądrości żydowskiej i pogańskiej, występowało przeciwko jej wszechwładzy, jako powszechna, absolutna religia, zwalczająca wszelkie potęgi ówczesnego świata. Jakże więc miało być owocem kultury tego świata? Czyż jego siła religijno-moralna mogłaby być wyjaśniona, gdybyśmy w niej nie widzieli objawu bożego działania? Pozostałoby ono jako nie-

rozwiązalna zagadka, jako największy cud dziejów wszechświatowych, przewyższający wszelkie inne cuda, gdyby tylko w doczesnej dziedzinie miało źródło. I założyciel jego, Chrystus, byłby istotą niepojętą, gdybyśmy go nie poczytywali za zesłańca bożego w nadprzyrodzony sposób, za Bóstwo na ziemi pojawiające się.

24. Niezaprzeczamy rozwoju historycznego i następnie postaramy się uwydatnić ujawniające się w dziejach Chrześcijaństwa działania Opatrzności, ale stanowczo przeczymy, aby wynikło ono z zespolenia pogaństwa z Judaizmem. „W epoce Darwina“ zacierają się wprawdzie różnice pomiędzy rodzajem i rodzajem, rodzajem i gatunkiem, ale jak różny jest duch od ciała, w którym działa, tak też Chrześcijaństwo odmienne jest gatunkowo od innych religij, które go poprzedziły. Gdyby (jak utrzymują niektórzy) stoicyzm miał być tem naczyniem, w którym transcendentne bóstwo Judaizmu i platonizmu zostało przekazane ludzkości, w przedstawieniu św. Jana²⁾, to niewątpliwie Chrystus Janowy nigdy nie mógłby się stać przedmiotem wiary powszechnej. Nie system filozoficzno religijny świat zbawił, zbawiła go wiara, że Bóg w Chrystusie łaską swoją świat nappełnił. Na tem polega zwycięska siła Chrześcijaństwa.

Objawienie samo w sobie, oraz przez Jezusa Chrystusa jako osoby i przez życie Jezusa musi być przeto przedmiotem dalszych naszych badań. Z tego co wyżej powiedziano, okazuje się, że Chrześcijaństwo nie jest religią przyrodzoną w tem znaczeniu, w jakim je rozumieją rewolucyoniści i ewolucyoniści, którzy wraz z Kantem¹⁾ w kazaniu na górze widzą wyciąg najistotniejszy przyrodzonej nauki etycznej. Następnie się okaże, iż nie da się ono też wyjaśnić przez idealistyczną teorię rozwojową Hegla. Według tej teorii bowiem rozwój myśli religijnej nie mógł być nigdzie zakończony. Musiałby rozciągać się poza Chrześcijaństwo. Nawet Kant i Rousseau przyznają, że rozum nigdyby nie zdołał wznieść się bez pomocy Ewangelii do prawdziwej moralności.

¹⁾ Kant, Religion 236.

Apologia Cz. II. T. V.

(¹ C. Cels, I, 3.

§ 14.

Objawienie.

Stary i nowy Testament o nadprzyrodzonym Objawieniu. — Znaczenie wyrazu Objawienie. — We wszystkich religiach istnieje wiara w objawienie. — Definicje Objawienia. — Objawienie nadprzyrodzone i przyrodzone. — Możliwość objawienia. — Rozum i wiara. — Nadrozumowe nie znaczy przeciwrozumowe. — Objawienie i moralność. — Pedagogika objawienia. — Historia objawienia — Kosmiczność objawienia przed upadkiem grzechowem i po nim. — Nadprzyrodzony kres i cel. — Historia religii i filozofia uznają konieczność objawienia. — Siły ludzkie nie mogą tu starczyć. — Vaticanum o możliwości i konieczności objawienia. — Cel objawienia. — Łaska. — Rodzaj i sposób oddziaływania objawienia typy, sny, widzenia, słowo.

I. Pojęcie objawienia.

1. **W**szystkie ludy starożytne a osobliwie ludy hebrajskie wierzyły, że ich przodkowie pozostawali w nadprzyrodzonym stosunku z Bogiem. Pisarze święci Starego i Nowego Testamentu sprowadzają całą historię rodzaju ludzkiego, a osobliwie ludu żydowskiego do szczególnego Objawienia bożego. Dało się ono zewnętrznym w tem poznać, że Bóg, stwórca wszechrzeczy w raju z pierwszymi ludźmi bezpośrednio przestawał, a i po wygnaniu ludzi z raju, wybranym z pośród nich wole swoją objawił. Patriarchowie, Mojżesz i prorocy cieszyli się bliskim stosunkiem z Bogiem. Dawid mówił, iż duch boży w nim przemawiał, a słowo boże na jego jest języku (2 Sam. 23, 2).

W Nowym Zakonie Syn boży, który na łonie ojca spoczywa, uczniom swoim tajemnice królestwa bożego osłonił. Przez Objawienie wiadomą stała się apostołom tajemnica w ciągu długich czasów przemileczana, a teraz ujawniona w pismach proroków, „według rozkazania wiecznego Boga, ku posłuszeństwu wiary między wszystkimi narody“ (Rzym. 16, 25). To, co aniołowie oglądać pragnęli, oznajmione zostało uczniom Chrystusowym przez Ducha św., który z nieba zesłany został (1 Piotr. 1, 12; 2 Piotr. 1, 4). To, czego oko nie widziało i czego ucho nie słyszało, objawił Bóg wiernym przez Ducha św., albowiem Duch zgłębia wszystko, nawet głębie boskości (1 Kor. 2, 9, 10). Różnymi sposobami przemawiał Bóg ongi do ojców przez proroki, ostatnimi czasy atoli do nas przez Syna swego przemówił (Hebr. 1, 1).

Apostołowie są zachowawcami tajemnic bożych (1 Kor. 4, 1), albowiem od Chrystusa pouczeni, przez Ducha św. oświeceni zostali i prawdę z niebios otrzymali. Jezus dzięki czyni Ojcu w niebiesiech, że to, co ukrył przed mędrcami, a co objawił prostaczkom (Mat. 11, 25). Modlił się do Ojca: „Oznajmiłem Imię Twe ludziom, któreś mi dał z świata. Twoiście byli i dałeś mi je, a mowę twoją zachowali. Teraz poznali, iż wszystko coś im dał od Ciebie jest, albowiem słowa, któreś mi dał, dałem im, a oni przyjęli i poznali prawdziwie, że od Ciebie wyszedł i uwierzyli, żeś Ty mnie posłał“ (Jan 17, 6). Jezus wszakże nie pozostawił chwiejnemu umysłowi ludzkiemu głoszenia swej prawdy, lecz przyobiecał uczniom zesłanie Ducha, który we wszystkich prawdach ich oświeci i przypomni im to wszystko, co od Niego słyszeli. Nie w tej tylko mierze, jak do wszystkich wiernych, którym Duch mądrości i prawdy stał się wiadomy (Efez. 1, 17; 1 Kor. 14, 6) zstąpił on na apostołów z nieba. Apostołowie mocą Ducha św. poświęceni zostali na świadków Zmartwychwstania i na dowód Ducha powoływać się mogli (Dz. Ap. 5, 3; 15, 28). I św. apostoł Paweł, który nie miał szczęścia przedstawiania z Synem bożym, u bram Damaszku otrzymał bezpośrednie Objawienie Zmartwychwstałego. I on jest zupełnie przeświadczony, iż przez Ducha św. tajemnice boże objawione mu zostały. Ewangelię swą nie od ludzi otrzymał, lecz przez Objawienie Jezusa Chrystusa i broni jej do ostatniego tchnienia przeciwko wszystkim napaściom. Gdyby nawet anioł z nieba

zstał, innej Ewangelii od niego nie przyjął (Gal. 1, 1, 11; 1 Kor. 2, 10; 14, 2; 7, 10, 40; Efez. 3, 2).

2. Zwykle wyrażenie dla tego rodzaju objawienia jest: ἀποκαλύψις, ἀποκαλύπτειν (φανέρωσις 1 Kor. 11, 7; 2 Kor. 4, 2), wyraz w tem znaczeniu Grekom zupełnie nieznan i raz tylko u jednego z ich pisarzy użyty w znaczeniu: „odsłonięcie ciała“¹⁾. Gdy φανέρωσις oznacza wszelkie oznajmienie, mogące stać się przedmiotem poznania i świadomości ludzkiej przez ἀποκαλύψις rozumieć należy odsłonięcie przez Boga dotąd zasłoniętego, lub zakrytego, albo tajemniczego przedmiotu. *Fanerosis* znaczy więc zewnętrzne, obiektywne zjawisko, jak ono w Chrystusie dane zostało, *apokalipsis* — wewnętrzne poznanie (Efez. 1, 17; 1 Kor. 2, 10), albo wiarę (Mat. 16, 17; Jan 6, 44), przez natchnienie Ducha św. (1 Kor. 14, 6; Fil. 3, 15) i zjawienie Chrystusa (Gal. 1, 12; 2 Kor. 12, 7; Efez. 3, 3).

Znaczenie wyrazu *apokalipsis* łączy się przeto z pojęciem tajemnicy, która stanowi środkowy punkt dziejów objawienia t. j. tajemnicy zbawienia bożego, ku której od czasów grzechowego upadku, oczy całej wierzącej ludzkości zwrócone były. Wyrażenie to rozciąga się na całą dziedzinę zbawienia człowieczeństwa, albowiem wszystko związane jest z tą zasadniczą tajemnicą. Objawienie tej tajemnicy wskazuje w ogóle na pojęcie tajemnicy religijnej, na ukrytość Boga, na niedościgłość Tego, który przemieszkuje w łonie nieprzystępnego światła. Duch ludzki sam przez się nie zdolny jest odchylić zasłony, ukrywającej przed nim Istotę bożą, oraz wielkie tajemnice ludzkiego bytu; tylko Bóg, zbliżając się do człowieka może je odsłonić i nieomylną dać odpowiedź. Człowiek nie może Boga oglądać i żyć docześnie, a jednakowoż oglądanie się jest najpewniejszym, najdoskonalszym środkiem poznania.

Te tajemnice dla wszystkich ludzi istnieją. We wszystkich religiach odczuwano potrzebę objawienia i zaspokoić ją usiłowano. Religie wschodnie wyprowadzają swą naukę z objawienia bożego, które bądź pochodzi z nieznanых ciemnych praezasów, bądź też związane jest z pewnymi historycznymi osobistościami założycieli religii i reformatorów. W tem złudzeniu daje się odnaleźć pociąg ducha ludzkiego do źródeł objawienia. Wyraża się tu myśl, że w rzeczach bożych i w rzeczach zbawie-

nia ludzkiego, tylko Bóg sam oznajmić może absolutną prawdę i prawdziwą naukę, oraz przepisać zbawienny sposób postępowania. Stosunek, który w religii ustanawia się pomiędzy Bogiem a człowiekiem, wtedy tylko poczytywany jest za prowadzący do zbawienia, gdy Bóg podstawę doń założył.

Atoli inny jeszcze rys daje się tu odnaleźć. Kogoż to nie uderzyło, że główne religie zgadzają się w swoich rysach zasadniczych, że pewne prawdy i zwyczaje, pewne prawa i żądania, zawsze w dziejach religii powracają. Czyżby to miał być tylko przypadek? Zapewne, religijne usposobienie w naturze ludzkiej, to ogólne, powszechne jej dziedzictwo jest nieodzownym warunkiem tej zgodności; ale jakim sposobem daje się stąd wyjaśnić podobieństwo kultu, ofiar, modłów? Kult sam przez się, a zatem i podobieństwo motywów kultu każe przypuszczać uprzednie objawienie, albowiem „wrodzone pojęcia zasadnicze rozumu“ nie mogą wystarczyć dla wyjaśnienia faktów kultu, jak nie wyjaśniają zasad religii. Ponieważ te i tamte z objawienia tylko mogą być wyprowadzone, są przeto dowodem słuszności powszechnej wiary w objawienie. Ofiary Greków i Rzymian, oraz wszelkiego rodzaju funkcje kapłańskie, zasadzają się na wierze w objawienie boże. Nawet w fetyszyzmie i szamanizmie zachowało się wspomnienie o niem; prawda, że do niepoznania wykrzywione. Tutaj nie chodzi nam jeszcze o kryterium prawdziwego objawienia, odróżniającego je od objawień fałszywych, które to kryterium ustanowione być może później dopiero, przez dowody historyczno-dogmatyczne; obecne nasze zadanie polega na wykazaniu ujawniającego się we wszystkich religiach pociągu do źródła prawdy.

3. Powszechna wiara w objawienie byłaby niemożliwa, gdyby pojęcie objawienia nie dawało się pogodzić z ludzką świadomością. Gdy w początkach samych ludzkość poszukiwała w objawieniu bożem tylko orientacji w świecie i zwycięstwa nad światem, tamtej jako uzupełnienia wiedzy ludzkiej (przez wróżby i proroctwa) tego, jako uzupełnienia ludzkiej możności przez moc bożą (przez cudy i fakty zbawienia); — to i wtedy owe dwie strony objawienia bożego, od początku istnieją i służą za dowód powszechnej w nie wiary. To, co jest tak ściśle związane z bytem ludzkim, musi mieć jakąś zasadę przedmiotową. Nietylko u wszystkich ludów dają się odnaleźć ślady objawienia bożego, ale zaznaczyć też należy, że są one tem wyra-

¹⁾ Plut., Cat. mai. c. 20

źniejsze, im starszą jest dana tradycja religijna, im starszy kult z nią związany. Gdyby tylko poznanie ludzkie było źródłem objawienia, stosunek musiałby być odwrotny, gdyż wiara ta stopniowo tylko z biegiem czasu mogłaby się rozwinąć.

Filozofia w swym postępie nawet w wyobrażeniu geniuszu powoływała się na natchnienie boże i Aleksandryjczycy (Klem., Oryg.) uznawali ten rodzaj objawienia, jako λόγος σπερματικός. Wspomnieliśmy już poprzednio o demonie Sokratesa, od którego założyciel etycznej wiary ludowej otrzymywał swe objawienia. Sokrates mawiał o sobie, że w sprzeczności do innych ludzi otrzymuje objawienie od bogów, chociaż o nie nie prosi. Broni on swojej filozofii, powołując się na wyrocznię delicką, która mu takową za zadanie życia naznaczyła. To też zatrzymywał się on przed tem, co niepoznawalne, boskie i swym uczniom wzbraniał wstępu do tej dziedziny. „Tylko wyrocznia i natchnienie objawiają nam to, co bogowie w swej dobroci z tajemnic swych poznać nam dozwolili“¹⁾. Cicero w swem zdaniu: „żaden wielki mąż nie był pozbawiony natchnienia bożego“ daje wyraz powszechnej myśli przewodniej filozofii idealistycznej²⁾.

I nowocześni estetycy i artyści powołują się na głos boży. „Najlepsze, czego dokonać możemy w sztuce wiedzy, nie daje się wyrachować, wymędrkować, lecz zjawia się w nas jako dar natchnienia, który my tylko kształtować i opracować mamy. Tak twierdzą poeci i mędrcy wszystkich czasów; jest to duch ogólny, którym żyjemy..... Objawienie nie przychodzi do nas z zewnątrz, jest raczej oświeceniem naszego wnętrza duchowego, wynikającym ze wspólnego źródła życiowego wszystkich duchów. A zatem to duchowe oświecenie nie jest mechanicznie na nas przeniesione, lecz jest pobudką wewnętrzną, której działanie samo w sobie rozwijamy tak, iż sami jesteśmy współdziałającymi jej organami..... Te fakty mogą być tylko zrozumiałe, gdy przyjmiemy idee Boga, wznoszącą się ponad panteizm i deizm dualistyczny, do wyobrażenia nieskończonej i świadomej jedności najwyższej“³⁾.

¹⁾ Apol. p. 40 A.—Xenoph. Memor. I, l. 6 9.

²⁾ Cie., De nat. D, 2, 66, 167.

³⁾ Carrière, Jesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart (2 Aufl. 1889).

4. Łatwo z tego wszystkiego wyprowadzić ogólną definicyę objawienia. Objawienie jest to oznajmienie czegoś ukrytego, ujawnienie czegoś nieznanego. W znaczeniu teologicznem objawienie jest to pośrednie lub bezpośrednie, ujawnienie prawd duchowi ludzkiemu niedostępnych i trudno dostępnych, a to w celu oznajmienia takowych ogółowi ludzi, bądź dla wzbogacenia ich wiedzy duchowej, bądź dla umocnienia prawd moralnych. Ponieważ te i tamte nierozłącznie są ze sobą związane i wszelka w ogóle prawda religijna nie w abstrakcyi, lecz z całym życiem ludzkim ma być rozważana, przeto Objawienie boże jest ujawnieniem takich prawd, które dla zbawienia ludzkiego pożądane są i nieodzowne. Jeśli zechcemy bliżej oznaczyć to ujawnienie w stosunku do ducha ludzkiego, to określić je możemy jako nadprzyrodzone i bezpośrednie oddziaływanie przyczynowości bożej na siły ludzkiej woli i ludzkiego poznania, przez co człowiekowi treść ładu nadprzyrodzonego pod postacią idei jest oznajmiona¹⁾. Jest to ujawnienie nie przez zwykłe, naturalne znaki, lecz przez znaki dobrowolnie wybrane, które mają nadane sobie umówione znaczenie. Takimi znakami są szczególnie wyrazy różnych języków ludzkich, mowa ducha do ducha, udzielenie myśli idei prawd myślącemu i wrażliwemu na prawdę duchowi, tajemniczy głos ducha, cudowne ale dające się pojąć oddziaływanie boskiego ducha na ducha ludzkiego. Często objawienie i cud poczytywane są za dwie strony tego samego działania, przez które Bóg zwraca się ku duchowości głosem natchnienia, ku materjalności, zjawiskiem mocy swojej. Słuszniej wszakże poczytywać cud za stwierdzenie Objawienia.

Objawienie, którego treścią są prawdy przekraczające zakres pojęcia ludzkiego, człowiekowi bezpośrednio oznajmione, zowiemy zazwyczaj Objawieniem nadprzyrodzonym (*supernaturalis quoad substantiam*) w odróżnieniu od objawienia nadprzyrodzonego prawd przyrodzonych: (*supernaturalis quoad modum*). Odróżniamy od niego objawienie przyrodzone zawarte w stworzeniu. Ze stworzenia bowiem może człowiek rozpoznać Stwórcę. To, co w pierwszej części tej apologii powiedzieliśmy o przyrodzonym poznaniu Boga, o istnieniu Boga, o nieśmier-

¹⁾ Thom. S. th. 2, 2, 9, 171, a. 1.

telności duszy i o celu człowieka należy do dziedziny objawienia przyrodzonego. Jest to również objawienie, ponieważ przez nie istnienie Boga i wiekuista jego potęga zostaje człowiekowi objawioną, ujawnioną. Jak artysta w swym dziele, tak w wyższym jeszcze stopniu Bóg daje się poznać w swym stworzeniu. Jest to objawienie przyrodzone, ponieważ przyrodę ma za swój przedmiot, a ducha przyrodzonego za podmiot; przez współdziałanie obu uskutecznione jest przyrodzone poznanie Boga. Może być nazwane też objawienie pośrednim, w odróżnieniu od bezpośredniego, nadprzyrodzonego.

Tamto jest warunkiem, niejako przygotowaniem do tego ostatniego, albowiem zawiera w sobie wszystko, co Bóg dał człowiekowi w stworzeniu, aby przysposobić go do życia duchowo - moralnego. „Nie moglibyśmy mieć wiary mówi św. Augustyn, gdybyśmy nie posiadali duszy rozumnej“. Gdyby duch ludzki nie był obdarzony z natury uzdolnieniem i potrzebą poznania Boga i połączenia się z Bogiem, brakłoby mu podstawy do objawienia nadprzyrodzonego. Objawienie przyrodzone niekoniecznie przypuszcza istnienie jestestwa rozumnego ponieważ działalność twórcza za pierwszy motyw ma pochwałę bożą. Atoli ten motyw zwraca się przede wszystkim do jestestwa zdolnego chwałę bożą rozpoznać i wysławiać. Stworzenie bez ducha, który je rozpoznaje, podobne byłoby do ciała bez oka. Tam gdzie mowa jest o objawieniu, tam musi być coś objawione i rozpoznane. Objawienie i rozpoznawalność nie dadzą się od siebie oddzielić (Job. 12, 22; 32, 8). W wyższym jeszcze stopniu stosuje się to do Objawienia nadprzyrodzonego. Przeciwno temu zdaje się świadczyć ta okoliczność, że znaczna część objawienia nie może być przez nas rozpoznana, ale wszakże i owa część może i powinna być przedmiotem naszej wiary, a zwłaszcza rozumnie poślusznej wiary. *Credo ut intellegam*: tak brzmi hasło wiedzy katolickiej. Bez odpowiedniej wrażliwości poznającego ducha Objawienie wiary byłoby martwą zdobyczą, a jednak zadaniem jego uzdolniać ducha i wolę do wyższego działania. Rzeczywiste Objawienie boże przypuszcza uprzednie stworzenie ducha, w którym Bóg się objawia i któremu daje się poznać. Czy inne światy prócz naszej ziemi zaludnione są również przez istoty głoszące chwałę bożą? Konsekwencya każe to przypuszczać, jak to już powyżej okazaliśmy.

Apostołowie, nauczając pogan powoływali się na objawie-

nie przyrodzone w stworzeniu, w Opatrzności bożej i w sumieniu ludzkim i w ten sposób przyspasabiali podstawę do Objawienia nadprzyrodzonego, będącego zrządzeniem tegoż Boga, zrządzeniem nieodzownem dla zbawienia człowieka, który zagrożony jest w grzechu całego swego rodzaju i własnej swej woli, oraz przynoszącem pożytek każdemu pragnącemu wierzyć. Dusza ludzka z natury ma dążność do wyższego oświecenia, pragnienia pociechy i siły z wyżej idącej; nie spocznie ona jak tylko w Bogu, który dla siebie ją stworzył. Taka była świadomość lub bezwiedna dążność wszystkich dawnych religij, a nawet wszystkich głębszych systemów filozoficznych. Przenika ona szczególnie filozofię platońską, w której ujawnia się pociąg do nieskończoności, do absolutnego dobra, niby tęskne wspomnienie utraconego raju. Odnowienie platonizmu w epoce chrześcijańskiej spowodowane zostało głównie przez uwydatnienie tej jego strony w świadomości współzawodnictwie z nauką Chrystusa. „W neoplatonizmie tęsknota człowieka ku wyższym sferom, ku jakiejś wszechwładnej, najwyższej zasadzie, świat wyjaśniającej jest najwydatniejszym faktem psychologicznym“¹⁾. Ale widzimy tu zarazem przesadne znaczenie przypisywane idei objawienia. Podobną też przesadą (*per excessum*) grzeszą mistycy i wygórowani supranaturaliści, gdy tymczasem racjoniści i naturaliści grzeszą w tym względzie niedostatkiem, (*per defectum*); wreszcie inni jeszcze fałszywym zespoleniem obu ostateczności (filozofia wiary, teozofia, supranaturalizm racjonalistyczny) zaciemniają pojęcie objawienia.

II. Możliwość Objawienia.

5. Przyrodzone warunki w ludzkim duchu Objawienia nadprzyrodzonego i przyrodzonego poznania Boga dają nam dowód możliwości Objawienia nadprzyrodzonego, jeśli zastosujemy do naszego przedmiotu, praktykowanym od czasów Statlera sposobem, trzy kantowskie kategorie: możliwości, rzeczywistości i konieczności. Skoro bowiem badać będziemy naturalne usposobienie ducha ludzkiego i rozpoznawać objawienie przyrodzone, oraz Boga rozważać jako ducha osobistego, który chce i może nam

¹⁾ Harnack, Dogmengesch. 1, 666.

się udzielać, to upadają wszelkie zarzuty przeciwko możliwości objawienia. Wrażliwość ze strony człowieka, udzielająca się miłość ze strony Boga, tęsknota potrzebującego pomocy serca ludzkiego, oraz zniesienie się doń wszechmocnego bóstwa, pragnienie większego światła, budzące się w duchu błędzącym i spływająca nań jasność z wyżyn wszechwiedzy i wszechmądrości bożej: — oto są momenty pozwalające rozpoznać możliwość Objawienia się ducha nieskończonego duchowi skończonemu. Jeśli w ontologizmie braknie dowodu Objawienia nadprzyrodzonego, wynika to z zapoznania powyższych stosunków. Skoro pierwiastek nadprzyrodzony pojmowany jest tylko jako uzupełnienie pierwiastku przyrodzonego, to brak nam łączącego je związku. Skoro jednak, jak to czyni teizm, weźmiemy za punkt wyjścia powszechną przyczynowość bożą, to tak w przyrodzoności, jak i w nadprzyrodzoności uznamy działalność bożą, odpowiadającą odnośnym celom. Dzieła boskie i ludzkie nie wykluczają się, lecz raczej wkluczają nawzajem.

Oświecenie racjonalistyczne od czasów Locka przeciwko możliwości Objawienia nadprzyrodzonego, pojmowanego przez nie jako ujawnienie prawd rozumowych, nie prawd zbawienia, powoływało się nie tylko na niezmienność Boga i niemożliwość stosunku istoty nieskończonej z duchem skończonym, lecz także i w wyższym jeszcze stopniu na niemożliwość ze strony człowieka przyjęcia prawd i rozkazów, które wedle założenia przekraczają ludzką zdolność pojęciową. Strauss przeciwko możliwości objawienia przytacza pierwotną niedoskonałość człowieka, która ma być przyznana przez objawienie późniejsze, a także mówi o przerwie, w prawie natury i sprzeczności Boga ze sobą, która z bezpośredniego objawienia musiałaby wynikać. Te zarzuty miałyby pewną zasadność, gdyby chodziło tylko o teoretyczne wyjaśnienie możliwości. Jakim bowiem sposobem człowiek przyrodzony sam przez się mógłby wznieść się do pojęcia nadprzyrodzoności, jakim sposobem mógłby zrozumieć prawdy przekraczające zasadniczo jego zakres widzenia?

Problemat wszakże inaczej się przedstawia. Musimy wziąć za punkt wyjścia rzeczywistość objawienia, która sama przez się dowodzi jego możliwości i z tego stanowiska jego rzeczywistości możemy odierać jako bezzasadne zarzuty konkretne, oraz udawadniać istniejące doń usposobienie w duchu ludzkim. Nie chodzi tutaj o jakiś wytwór ludzkiego ducha, lecz o coś w nim

danego, coś, co winno być rozpoznane i ocenione jako prawo przyrody, lub jako fakt historyczny. Kantowskie kategorie sposobów (Modalität) dają się umocnić tylko na drodze doświadczenia. Musimy tu przyznać, że w danym wypadku bez owej rzeczywistości kwestya możliwości nie może być w ogóle przedmiotem rozprawy. Wszakże już w pojęciu Objawienia nadprzyrodzonego zawiera się przypuszczenie przekroczenia wszelkiej dziedziny przyrodzonej: wobec tego pojęcie owo wtedy dopiero umysłowi ludzkiemu staje się dostępne, gdy faktycznie jest mu dane. Z tego wynika, że moglibyśmy zadowolić się dowodem stwierdzającym brak wszelkiej rozumowej zasady, któraby świadczyła przeciwko możliwości objawienia tajemnic. Jednakowoż mając na względzie stanowisko racjonalizmu, uważamy za potrzebne uwydatnić jeszcze pozytywną stronę dowodu.

Im więcej podnosi racjonalizm siły umysłu ludzkiego i ludzką świadomość podaje za źródło wszelkiego objawienia (ponieważ, jak utrzymuje „mówić o objawieniu poza obrębem naszej świadomości, znaczy to samo, co zapalać światło od cienia“), tembardziej uwydatniać musi apologetyka tę prawdę niewątpliwą, że umysł ludzki nawet we własnej przyrodzonej swej dziedzinie napotyka nieprzeparte granice, tak iż tajemnice istnieją dlań zarówno w przyrodzie (siła, życie, świadomość), jak i w człowieku (istota duszy). Wobec tego wiara w tajemnice nadprzyrodzone nie może być poczytywana ani za niegodną człowieka, ani też za niepożyteczną mu. Bo przecież i tajemnice przyrody przeniknąć nie możemy. Mamy tylko o tyle „empiryczne pojęcie o przedmiocie w świadomości, że niema w nim sprzeczności“, o ile przyzwyczajeni do tego jesteśmy w przyrodzie. Z tajemnic objawienia nierozumiemy nawet często „poszczególnych wyrazów“, ale objawienie samo daje dalsze konsekwencje, a spekulacya rozumowa prowadzi do rozpoznania związku z innymi prawdami. Ostrożność wobec „przez pół racjonalistycznych“ tajemnic jest co prawda zawsze pożądana. To też niektórzy ograniczają się dowodem braku sprzeczności w tajemnicach. Głębsza przyczyna nastroczających się tu kwestyj tkwi często w tem, że objawienie brane jest zbyt mechanicznie. Takie, zewnętrznie czysto udzielone objawienie mogło być upodobnione do słownika lub gramatyki z nieba spadłej dla nauki mowy.

6. Jeśli się zwrócimy do początków, to przyznać będziemy musieli, że rozwój umysłu ludzkiego nieodzownie potrzebuje ze-

wewnętrznej pobudki, aby mógł wznieść się do zupełnej samowiedzy. Kto nie przyjmuje niedowiedzianego twierdzenia ewolucjonizmu, który zresztą nawet w obrębie swej dziedziny empirycznej nie może wyjaśnić rozwoju bez przyczyny zewnętrznej, ten zgodzić się musi, że człowiek w swym rozwoju, bez pobudki, bez bodźca zewnętrznego obejść się nie może. Już tutaj na miedzy granicznej pomiędzy nieskończonym duchem twórczym a skończonym duchem stworzonym, daje się poznać nietylko zależność ogólna, zawarta w samym pojęciu stworzenia, lecz także szczególna zależność, ujawniająca się w rozwoju duchownym jednostki. Ale jak nikomu nie przyszło do głowy poczytywać człowieka za kalekę upośledzonego, ponieważ w swym rozwoju indywidualnym potrzebuje zewnętrznej pomocy, podobnie nie można widzieć w objawieniu zewnętrznym, jako nieodzownym czynnikiem dla religijnego rozwoju człowieka, jakiejś ujemy w działaniach bożej mądrości.

Na początku rodzaju ludzkiego i w całym dalszym jego życiu ujawnia się zawsze tenże sam fakt: Umysł i w obrębie swego poznania przyrodzonego nie może być uznany za zupełnie samoistny. Zależy od wrażeń przychodzących z zewnątrz, od działania ich pobudzającego i kształcącego. Najrozmaitsze wrażenia składają się na wyrabianie i rozwój myślenia ludzkiego, które często, choć kierowane przez paradoksalne napozór kojarzenie pojęć, normalnie jednak się rozwija. Dlaczegoż jedynie oddziaływanie boskie, które zwiemy Objawieniem, miałyby się nie zgadzać z naturą umysłu ludzkiego i ujmę mu przynosić? Kto w ogóle uznaje Stwórcę, nie będzie się wahał co do przeczącej odpowiedzi na to pytanie; kto zaś przeczy istnieniu Stwórcy, jak naturalizm, albo, opuszczając stanowisko teistyczne, nie przyznaje wpływu Boga na umysł ludzki, jak racjonalizm ten, w kwestyi objawienia nie może posiadać rozstrzygającego głosu.

Kant, jako prawy syn XVIII stulecia, odosobnił podmiot moralny od przyrody, od społeczeństwa i Boga, aby go pozostawić samemu sobie, „oprzed” na własnym prawie rozumowym; zdało się filozofowi królewickiemu sprzeciwieństwem z wolnością i godnością moralną, gdyby chcenie i istnienie moralne miało być sprowadzone do jakichś wpływów poza podmiotowych, a jednak nawet Kant w „Krytyce rozumu praktycznego” nie mógł utrzymać ducha ludzkiego na tem stanowisku odosobnionym. Jest to jeden dowód więcej, że życie religijne w jakiejkolwiek postaci

pozbawione motywów wyższych bezcelowym i bezskutecznym musiałoby się okazać.

7. Jeśli duch ludzki stworzony został na obraz Stwórcy, to w jakimkolwiek sposób musi być zdolny wznieść się do Niego, przyswoić sobie pierwiastek boski. Jak oko cielesne odczuwające światło słoneczne, musi być doń przysposobione i oko duszy musi posiadać wrażliwość na działanie słońca prawdy wiekuistej. Inaczej wszakże przedstawia się siła duchowego i cielesnego oka. To ostatnie osłepione być może przez nadto silne światło, tamto, tem jaśniej się rozpromienia im dalej postępuje człowiek na drodze poznania nadprzyrodzonego. Zostaje ono przeniknięte blaskiem ducha bożego i uzdolnione do rozpoznawania jego prawd, które przekraczają wprawdzie zakres rozumu przyrodzonego, ale nie pozostają w sprzeczności z przyrodzonym jego poznaniem, owszem znajdują się na drodze przez rozum oznaczonej, na drodze, której kierunek nadrozumowy jest, ale nie przeciworozumowy. W ten sposób prawda objawienia nie zostaje uznana za niemożliwą, jak chce racjonalizm filozoficzny, ani też, skoro raz jest dana, nie może być pomieszczona w obrębie przyrodzonych prawd rozumowych, gdzie ją usiłuje zawrzeć semiracjonalizm (naturalizm teologiczny, np. Schleiermachers) — owszem z naszych określeń wynika, że prawda nie stworzona, światła swego udziela stworzonemu obrazowi i że duch skończony światło to może przyjmować, coraz pełniej je wchłaniać, ale nigdy nie jest zdolny całkowicie niem się przeniknąć. Najlepiej nawet rozpoznana przez nas prawda Objawienia pozostaje zawsze prawdą nadprzyrodzoną.

Wprawdzie Pismo św. objawienie stawia niejako w sprzeczności do ukrytych tajemnic i mówi o tajemnicy Objawionej w Chrystusie, ale w ten sposób określa tylko sam fakt objawienia, który nie znosi jeszcze, nie udaremnia tajemnicy prawdy objawionej. Pojmujemy to, że tajemnica istnieje, tylko nie pojmujemy „jak” istnieje. To „jak” czyli sposób istnienia tajemnicy pozostanie zawsze nam niedostępny, chociaż objawiony. Jeśli nawet w pewnej mierze zdołamy weń wniknąć, to jednak nie dojdziemy tu do zupełnego poznania. Możliwe jest tu wyższe poznanie, ale litylko poznanie wiary, to ostatnie zaś wystarcza, aby tajemnicę uczynić pożyteczną i zbawienną dla życia moralnego i duchowego. Tylko jeśli żądamy zupełnego poznania, dojsć musimy bądź do negacyi objawienia z racjonalizmem, bądź też

ze starożytnym i nowożytnym panteizmem do utożsamienia świadomości człowieka ze świadomością Boga. W tym razie wszelkie najpiękniejsze, najdoskonalsze płody ducha ludzkiego w poezji i w wiedzy musiałyby być uznane za Objawienie prawdy boskiej, boskiego ideału. Jakkolwiek wszakże istotnie jakiś pierwiastek boskości tu się objawia, to jednak niema tożsamości z Objawieniem nadprzyrodzonym. Można powiedzieć z Platonem, że Bóg nie przestaje bezpośrednio z człowiekiem, lecz za pośrednictwem miłości, która zawiązuje wszelki stosunek i wszelkie porozumienie pomiędzy ludźmi i bogami; ale w ten sposób rozmawiać można tylko życie religijne jednostek, nie historię religijną ludzkości. Mamy tutaj tylko fakt psychologiczny, który powoduje przyczynowość boską w Objawianiu prawd wyższych.

8. Poznanie przez wiarę, w zakresie tajemnic religijnych, występujące obok poznania rozumowego, posiada analogię z wierzeniami przyrodzonymi wiedzy i życia, zasad i faktów historycznych, wszelako wznosi się wysoko ponad tymi, czysto przyrodzonymi objawami. Wiara naprzód się budzi, poprzedza poznanie tak w umyśle dziecka, jako też w życiu umysłowym poczynającego swój rozwój rodzaju ludzkiego. Wiara panuje nad historią, przewodniczy w życiu Kościoła i państwa, stanowi podstawę wiedzy. Nawet zasady matematyki i filozofii nie są usunięte z pod jej wpływu. „Jeśli rozum wielkie uczynił postępy, to dochodzi do poznania, że istnieją liczne przedmioty, których pojąć nie zdola, a jeśli do tego przeświadczenia nie dojdzie, to okaże się słabym“ (Pascal). I w tej sprawie Celsus już głos zabierał. Zarzuca chrześcijanom ich bezwarunkową, ślepa wiarę. Cóż na to odpowiada Orygenes? Czyni on uwagę, że nie można zarzucać religii chrześcijańskiej tego, iż wiarę bierze za swój punkt wyjścia: jest to bowiem najprostsza, najogólniejsza i najkrótsza droga, jest to tak powszechny punkt wyjścia, że i wszelkie poznanie, a nawet wszelka filozofia, muszą go w swych początkach przyjąć. Augustyn broni tejże zasady poznania przeciwko sceptycyzmowi akademii i poczytuje powagę za nieodzowny czynnik życia religijnego. Zewnętrzne uwierzytelnienie Objawienia jest mu rzeczą główną. Stosunek z manicheizmem pozwolił mu we własnym doświadczeniu dojść do przekonania, iż życie religijne niemożliwe jest w ogóle bez wiary w autorytet.

Czy nowoczesna filozofia racjonalistyczno - panteistyczna

może uczynić wiarę zbyteczną? Czy może udowodnić prawdę natury rozumnej, a zatem i swego własnego myślenia? Analogia udawadnia możliwość wiary w tajemnice, w prawdy i fakty, ale kończy się na rozróżnianiu zasad. Wiara przyrodzona opiera się bądź na autorytecie rozumu ogólnego, bądź na autorytecie wiarogodnych ludzi. Zachowuje ona sobie zawsze prawo własnych dowodów. Inaczej rzecz się ma z wiarą w Objawienie nadprzyrodzone. Powołuje się ona na autorytet objawiającego się Boga, a zatem sama jest czemś nadprzyrodzonym. Objawienie bowiem nie tylko jest wypowiedzeniem prawd bożych, lecz zarazem jest wzniesieniem poznania ludzkiego i ludzkiej woli. Nie znaczy to, aby oświecony niem człowiek miał wszystko rozumieć i udawadniać przez przyrodzone światło rozumu, ale w tem, co sięga poza obręb tego świata; rozpoznaje on w świetle wiary zupełne rozwiązanie tych zadań, do których dotąd daremnie dążył, rozwiązanie nieomyłne, ponieważ bezpośrednio od Boga pochodzi.

9. Człowiek w stanie przyrodzonym nie jest w możności dowieść, że ta lub inna niedostępna mu prawda Objawienia odpowiada mądrości bożej i nieodzowna jest dla osiągnięcia jej celów. Porusza się on poniekąd w błędnym kole, skoro dla udowodnienia prawd objawionych powołuje się jako na dowody, na swój cel ostateczny i na swoją wiarę nadprzyrodzoną, gdyż za równo ta, jak i tamten uwarunkowane są przez Objawienie. Jest to kwestią sporną, przez jaki akt określamy motyw wiary, czy przez akt rozumowy, czy przez akt samej wiary, wszelako doświadczenie wskazuje, że w chwilach rozstrzygających występuje tu wprost wiara jako akt woli. Przytem nie tyle mamy na względzie Objawienie pochodzące od Boga, jako od Istoty wszechmądrej i nie mogącej błędzić (*qui nec fallere nec falli potest*), ile sam fakt objawienia i jego oddziaływanie. Przyrodzony sąd rozumowy nie tyle jest motywem, ile warunkiem wiary. Kiedy oświecony przezeń umysł rozpoznaje, że Objawienie odpowiada naturalnym skłonnościom i potrzebom człowieka i owszem warunkuje nawet osiągnięcie szczęścia, to tembardziej skłonny jest do poddania się wierze, do uznania, że Objawienie tajemnic religijnych pozostaje w harmonii z mądrością bożą, ujawniającą się w całym stworzeniu, a zatem w ten sposób przez właściwą ocenę stworzenia bożego, udowodniona już jest możliwość obja-

wienia. Stąd także widzimy dlaczego obok praobjawienia istnieje powszechna wiara w Objawienie.

Skoro Schleiermacher mówi, że pojęcie Objawienia określa pierwotność faktu, będącego podstawą współuczestnictwa w życiu religijnem, o ile ten fakt, jako indywidualna treść, warunkująca zbiorowy nastrój religijny, nie daje się wyrozumieć na drodze uprzedniego, historycznego zjednoczenia¹⁾ — to uznaje już fakt religijny, jako niewątpliwie istniejący, jakkolwiek go uogólnia dla całej historii starożytnej. Podobnie też, jeżeli dzisiejszy racjonalizm przyjmuje działanie Objawienia bożego w przyrodzie i w duchu ludzkim, w kosmosie i w historii — to w każdym razie uznaje Objawienie. Skoro stwierdza fakty historii religii i chce wyjaśnić będące ich warunkiem dane psychologiczne, to musi dojść konsekwentnie do pojęcia o Bogu, a Bóg, który się nie objawia i nie może dać się poznać, nie jest Bogiem żywym, lecz zimną abstrakcją. Człowiek, który nie wierzy objawiającemu się Bogu, utracił wszelki grunt religijny pod sobą.

„Kto w rzeczach bożych, mówi Leibniz, wierzy temu tylko, co dostępne jest jego rozumowi, ten obniża ideę Boga“. Nawet racjonalista Lessing mówi: „Jeśli może istnieć Objawienie i jeśli ono rzeczywiście istnieje, to fakt, że przekracza ono zakres pojęć naszego rozumu, raczej za niem przemawia, niż przeciw niemu“. Kto wszelkie nadrozumowe rzeczy usunąćby chciał z religii objawionej, ten zniszczyłby samą religię; jakieżby to bowiem było Objawienie, któreby nic nie objawiało? Odnosi się to również do Objawienia rzeczy przyszłych t. j. do przepowiedni. Ponieważ Bóg istnieje poza granicami czasu, przyszłość musi być dla niego obecnością widzialną przed urzeczywistnieniem swem w biegu czasu.

10. To, co powiedziano o rozumnej wierze odnosi się również do życia moralnego. Niektórzy utrzymują, że Objawienie znosi autonomię tego życia. Zachodzi naprzód pytanie: czy człowiek w jakimkolwiek względzie autonomię kompletną posiada? Czy też może autonomia w dziedzinie moralnej, jest tylko czemś pochodnem od celów moralnych od natury ludzkiej, t. j. czy może człowiek sam sobie być celem? Należałoby dojść do wprost przeciwnego wniosku: uznać prawdziwą moralność za wyzwolenie człowieka od ce-

łów przyrody i ich władztwa nad nim, za drogę prowadzącą go do ideału sprawiedliwości i świętości. Owóż na tej drodze prawda chrześcijańska najlepszą daje człowiekowi autonomię: „albowiem prawda, mówi Pan, wyswobodzi was“. Gdzież ta zapowiedź sprawdziła się zupełnie, aniżeli w Chrześcijaństwie? Objawienie boże przez duchowe zwyż działanie zapewniło człowiekowi prawdziwą autonomię, wyzwalając go z grzechu i z namiętności, z ziemskich dążeń i żądz zmysłowych; w Bogu - Człowieku postawiło nam przed oczami najwyższy wzór doskonałości. Jakkolwiek życie ogółu chrześcijan dalekie jest od tego ideału, to ci, co się do niego zbliżyli najwięcej, muszą być uważani za ludzi najdoskonalszych moralnie. Czyż mieliby oni wyrzekać się przez to autonomii moralnej? Czyż zależność człowieka moralnego od źródła wszelkiego dobra i wszelkiej świętości ma przynosić ujmę jego swobodzie?

Należy uznać, że w dziedzinie etycznej możliwość objawienia bardziej jeszcze jest przekonującą, aniżeli w dziedzinie intelektualnej. Jest to właśnie kamieniem probierczym Objawienia bożego, że człowiek przez nie nie tylko zostaje przekonany o swem odpadnięciu od Boga, lecz także znajduje w nim środek wydobyć się z tego stanu. Objawienie boże, jako dzieło Boga, odnosi się w wiekuistym porządku świata bożego do spełnienia swego w Bogu - Człowieku, jako wyniku swego działania. Podobnie jak genialność umysłu nie zmniejsza wartości poznania i dzieła zeń wynikającego, lecz owszem ją potęguje, tak samo umysł i wola przez Boga natchnione nie zostają pozbawione samodzielności, lecz owszem do ujawnienia jej tembardziej są uzdolnione.

11. Ale może nieprzerwane oddziaływanie Objawienia ma w sobie coś niegodnego idei Boga i sprzeczne jest z jego istotą? Czy nie byłoby łatwiejszem do pojęcia uznanie, że Bóg w nieustannej z duchem ludzkim pozostaje łączności? Już apologetci musieli zwalczać ten zarzut stawiany Objawieniu. Dla stwierdzenia faktycznych w postępowym rozwoju objawień powoływali się nie tylko na dzieje starotestamentowe, lecz także z Ewangelii św. Jana (1, 4, 9) czerpali dowód nieprzerwanego Objawienia się Logosu w duszach wszystkich ludzi. W duszy czystej i pobożnej, mówi Orygenes¹⁾, duch boży zawsze przemieszkował.

¹⁾ Der christliche Glaube I, 72.

Szkoła semiracyonalistyczna zużytkowała w duchu swych doktryn myśl powyższą. Atoli, ani Orygenes, ani inni Ojcowie, uznając ogólne Objawienie, nie uważają za zbytne Objawień poszczególnych. Owszem chcą oni uprzystępnąć naszemu pojęciu, powołując się na nie, jako na służącą im za podstawę, działalność bożą w historii i w duszach jednostek i takim sposobem bieg rzeczy zwyczajny przez nadzwyczajne wpływy nadziemskie podnoszą i uświęcają. Jest może pewna dwuznaczność, gdy tę powszechną działalność Boga odnosimy do dziedziny nadprzyrodzonej, niemniej przeto może ona pośredniczyć pomiędzy poznaniem ludzkim samem w sobie i poznaniem z wiary przez Objawienie nadprzyrodzone. W tym bowiem razie poszczególne akty Objawienia bożego nie okazują się jakimiś niezrozumiałymi, dowolnymi działaniami bożej wszechmocy, lecz zostają zjednoczone w wielkim systemie działań Objawienia, w którym spełnia się wiekuisty zamiar zbawczy, jako należący do opatrnościowego planu stworzenia, ale ostateczne wypełnienie dzieła Chrystusowego w historii i w Kościele dopiero u kresu czasów zostanie osiągnięte, razem ze spełnieniem rządów bożych, czyli królestwa bożego na ziemi.

Odpowiada to celom Objawienia, aby się dopełniało w pewnym, stopniowym porządku, albowiem stosunek człowieka do Boga określony jest przez dwa czynniki. Jeśli człowiek wprowadza w nim zmianę, to dotyczy ona tylko samego stosunku, ale nigdy nie zachodzi w Boga. Niezmienność boża tem mniej może tu być naruszona, ile że postanowienia Boga w wieczności tylko istnieją. Strauss podaje tę zasadę planu wiekuistego, jako pewien wykręt przeżytego rzekomo pojęcia Objawienia, atoli każdy bezstronny przyznać musi, że właśnie idea tego planu odpowiada jak najściślej idei istoty bożej, działającej poza obiegami czasu i świata.

Fakt wcielenia Chrystusa, przez który Objawienie spełniło się ostatecznie, jest niewątpliwym dowodem jego możliwości. „Byt Jezusa w naszym świecie jest faktem, przez który Bóg tak się zbliżył do nas, iż w stałym odtąd z nami pozostaje stosunku i uzasadnia w nas pożądaną swobodę życia moralnego. „Cum Deo non potest agi nisi per Verbum“¹⁾. Tak brzmi teoria objawienia szkoły Ritschla, która nie uznaje mistyki, ani meta-

fizyki i nie szuka Boga ani w idei rozumowej absolutu, ani też w Objawieniu. Możliwość Objawienia wedle tej szkoły byłaby dowiedziona przez jego rzeczywistość, gdyby nadprzyrodzony charakter tej rzeczywistości nie ulegał zaprzeczeniu, gdyby nie była zaprzeczona przez wielą siłą nadprzyrodzoną, jaką Chrystus ma być dla wierzących. Jest to czystym mistycyzmem, skoro fakt jakiś przyjmowany jest bez dowodów zewnętrznych, jako punkt środkowy życia religijnego. Połączenie duszy z Chrystusem, związek pierwiastku boskiego i ludzkiego w Chrystusie opiera się litylko na dwóch możliwościach: na możliwości istnienia Boga, który stworzył człowieka i człowieka, który dla Boga stworzony został.

12. Nie trudno byłoby udowodnić faktycznie w historii Objawienia ten stosunek pierwiastku przyrodzonego do nadprzyrodzonego, który okazuje możliwość Objawienia przed forum rozumu. Okazałoby się, że Bóg swoje Objawienie zaczął o usposobienia przyrodzone, ale wznosił je też ponad zakres tego usposobienia. Swoim prorokom objawił Bóg nietylko rzeczy, które im były nieznane. Aby być zrozumianym, posługiwał się Bóg obrazami, które mieli oni przed oczyma, a więc w Egipcie przemawiał do Mojżesza obrazami egipskimi, w Assyrii i Chaldei assyrocheldejskimi, na które lud ciągle patrzył. Używał Pan też przenośni z przyrody i z życia, aby słuchaczy swoich wnieść od zmysłowości do nadzmysłowości, od rzeczy przyrodzonych do nadprzyrodzonych. Na pytanie uczniów, dotyczące przypowieści odpowiedział: Dlatego im w podobieństwach mówię, iż widząc nie widzą, słysząc nie słyszą, ani rozumieją (Mat. 13, 13). W tych słowach braki naturalnego pojmowania podał, jako przyczynę osłoniętego wrażenia prawd objawionych.

Z powyższych powodów Księgi św., tam nawet, gdzie przemawiają głosem bezpośredniego Objawienia bożego, przybierają barwę, odpowiadającą otaczającym stosunkom. Każde objawienie przystosowane jest do pojęcia rozumu ludzkiego, a w treści swojej odpowiada potrzebom ludzkiego serca. Jeśli niektórzy utrzymują, że religia nie mogła zstąpić na świat, jako Objawienie, czyli jako pewne określone zdarzenie historyczne, bo w takim razie byłaby faktem czysto ludzkim, to zwalczają oni fałszywie rozumiane pojęcia Objawienia.

Zapewne każda religia i najdoskonalsza z nich, Chrześcijaństwo, jest wypełnieniem właściwych naturze ludzkiej uspo-

¹⁾ Hermann. Der Verkher des Christen mit Gott. Stuttgart 1886.

bień, w przeciwnym bowiem razie człowiek nie byłby zdolny do jej przyjęcia. Ale czyż dar boży mniejszą przez to posiada wartość, iż odpowiada potrzebom ludzkiej natury? Czyż Chrześcijaństwo przestaje być Objawieniem bożem dlatego, że jest jedyną prawdziwą i zadawalającą odpowiedzią na pytania duszy ludzkiej i jakkolwiek przynosi na świat największą nowinę, daje ją ludziom, jako wypełnienie ich pragnień i zaspokojenie potrzeb do ich istoty duchowej przystosowanych? Czyżby dar spełniający pragnienia miał jaką wartość, gdyby człowiek sam siebie nim obdarzył?

Im wspanialej przedstawia się harmonia pomiędzy treścią Objawienia i tem, co siły umysłowe człowieka wytworzyły w rozwoju historycznym, tem mniej wiara w Objawienie może być przedstawioną jako coś niegodnego człowieka i przeciwnego rozumowi. Prawda, wyuzdany w swych dążeniach rozum powstawał nieraz przeciw prawdom objawionym i historia herezyi świadczy, iż okazywał skłonność do stawiania gnozy ponad „wiarę ślepa”. Ale czyż wiara dlatego ma być ślepa, iż uznaje niedościgłość dla rozumu prawd najwyższych, które jedynie przez ducha bożego mogą być objawione?

Filozofia religii z pewnością nie zdoła wyjaśnić lepiej życia religijnego, jeśli wszelkie jego objawy i cały jego rozwój tylko z wewnętrznego życia duszy ludzkiej wyprowadzi. Musi ona przecież przyznać, że to, co jest nowe w religii objawionej, pochodzi wprawdzie z najgłębszych pokładów duszy i serca, ale i z poza dziedziny świadomości refleksyjnej, ze sfer usuwających się z pod wpływu świadomego myślenia. Musi ona też stwierdzić, że tu zachodzi zetknięcie się ducha skończonego z duchem bożym, szczególnie widoczne w geniuszach religijnych, w założycielach religii. Panteistyczny sposób odnośnych wyjaśnień pozbawiony jest wszelkich wartości, ponieważ jest tylko innym sposobem wyrażenia samego panteizmu, który w ogóle geniuszu nie zdoła wyjaśnić. Nie zatem nie pozostaje, jak uznać „tajemnicze głębie duszy”, ono zetknięcie skończoności z nieskończonością boską poczytać za tajemnicę, która przez to nie będzie wyjaśniona, że obok niej zostaną postawione inne tajemnice racjonalistyczno - panteistycznej filozofii religijnej. Z tego wszystkiego widzimy, że Objawienie pomimo ukrytych w niem tajemnic jest możliwe, ponieważ odpowiada usposobieniom i skłonnościom duszy ludzkiej.

III. Konieczność Objawienia.

13. Bóg nie działa bez zasad i bez celu. Jego działalność na zewnątrz nie ulega żadnej konieczności. Nie jest ona wszakże dowolna i kapryśna, lecz kierowana i regulowana jest przez nieskończoną miłość i mądrość. Też same cechy muszą znamionować i Objawienie nadprzyrodzone. Objawienie przyrodzone jest to objawienie wspaniałości chwały bożej, którą człowiek, oko stworzenia, rozpoznaje i głosi; Objawienie nadprzyrodzone ujawnia nam wspaniałość bożą w dziedzinie życia duchowego ku zbawieniu ducha w Bogu. Cel jest tu, wyższy, aniżeli tam i przezeń uwarunkowana jest konieczność Objawienia nadprzyrodzonego. Rozważymy ją tu w stosunku do stanu przed upadkiem grzechowym i po nim. Przed grzechem miała ona swoje uzasadnienie w nadprzyrodzonym połączeniu z Bogiem, do którego powołany został człowiek przez nieskończoną miłość bożą. Kto zaprzecza konieczności takiego Objawienia przed grzechem, ten konsekwentnie musi zaprzeczyć wszelkiemu nadprzyrodzonemu celowi w stworzeniu. Po grzechu Objawienie koniecznem jest również dla zupełnego rozpoznania przyrodzonych prawd religijnych i prawd moralnych, oraz dla ugruntowania prawdziwego kultu bożego.

Pismo święte nie podaje wprawdzie, że Bóg w raju naznaczył człowiekowi cel nadprzyrodzony, ale opowiada nam o osobistym obcowaniu Boga z ludźmi, o drzewie wiadomości złego i dobrego i o drzewie życia wiecznego. To wystarcza, ażeby ustanowienie religii odnieść do pobytu pierwszych ludzi w raju. Nie potrzeba tu żadnej umowy, żadnych dokumentów; Bóg sam przyłożył tu swą pieczęć. Wiara w widomą postać, w której zjawił się człowiekowi autorytet boski, była początkiem religii; bunt przeciwko temu autoretytowi był początkiem grzechu. Wiara w bezpośrednio oglądanego Boga poprzedziła wszelkie poznanie. A zatem objawienie w szerszym znaczeniu musiało poprzedzać rozwój rozumowy i refleksję. Nie może ono być poczytywane litylko za uzupełnienie religii przyrodzonej. Bez Objawienia nadprzyrodzonego człowiek z natury śmiertelny nie mógłby dojść do poznania swej wiekuistej łączności z Bogiem.

Dlatego też Ojcowie Kościoła wysławiali wiarę i od niej wyprowadzali wszelkie poznanie. W tym względzie byli oni również gorliwymi wyznawcami Objawienia, jak znamienity uczeń Platona, który żywił przekonanie, że prawdę wtedy tylko możemy dokładnie poznać, jeśli ją otrzymamy wprost od Boga, lub od człowieka, któremu ją Bóg powierzył¹⁾. Stąd także pochodzi, że wszystkie religie, chociaż jak najbardziej starają się odpowiedzieć potrzebom teraźniejszości, źródła swe czerpią z zamierzonych starożytnych czasów, w których rodzaj ludzki bardziej był zbliżony do wiecznego, absolutnego pierwiastku. Człowiek potrzebuje i wymaga lepszej ręką dla swych przekonań religijnych, niżli własna jego subiektywność. Czuje on nieodzowną potrzebę uznania autorytetu boskiego. Wiara uwarunkowana jest przez rozum i rozumnym istotom jest tylko właściwa, ale sięga w sfery ponad rozumowe.

14. Ojcowie biorą zazwyczaj za punkt wyjścia człowieka po upadku. Takim, jakim on jest faktycznie w tym stanie, nigdy nie byłby zdolny do osiągnięcia swego celu. Kto nie dochodzi do uznania tej prawdy na mocy własnej świadomości, własnego sumienia, niech się zwróci po wyjaśnienie jej do dziejów ludzkości. Własna świadomość w grzechu i niemocy moralnej najdowodniej okazuje potrzebę Objawienia nadprzyrodzonego i zbawienia w niem. Religie pogańskie okazują, jak niedostateczna i niezadawalająca była ich nauka dla duchów wyższych. Filozofia wszakże nie była zdolna tych braków uzupełnić, owszem przez zniweczenie wiary w bogów, przyczyniła się do rozszerzenia sceptycyzmu. Konieczność życia moralnego została wprawdzie uznana, ale jak przewrotne bywały niekiedy odnośne pojęcia, jak niedostateczne siły! Daremnie podejmowano próby, aby za pomocą fałszywego kultu religijnego poprawić stosunek człowieka do Boga, zrzucić z siebie głęboko odczuwane poczucie winy i grzechu. I filozofia z utęsknieniem zwracała się ku jakiemuś mistrzowi prawdy i wybawicielowi od grzechu. Umiała ona tworzyć ideały, ale do życia ich stosować nie była zdolna. Im dalej postępuje rozwój, tem silniej ujawnia się poczucie grzechowego upadku, tęsknota do zbawienia, pragnienie pomocy z góry.

Sokrates u Platona mówi, że zmiana jakakolwiek w dzisiejszym stanie świata mogła być tylko dokonana za pośrednic-

twem jakiegoś boga, któryby nam okazał początek i typ prawdziwej sprawiedliwości, za pośrednictwem tego, co nazywa *λογος τις θειος*¹⁾. Sokrates mniema, że najlepiej jest oczekiwać tego, który nam naukę przyniesie, jak mamy się zachować względem Boga i człowieka. Arystoteles mówi, że rozum nasz w takim jest stosunku do poznania boskości, jak oko sowy do światła dziennego. Dodaje przytem, iż w rzeczach boskich mędrcze nie więcej wie od prostaczka. Anaksandrydes mówi: „wszyscy my głupcami jesteśmy w rzeczach boskich“. „Ktoregoż z bogów, woła Horacyusz, wzywać ma lud na pomoc upadającemu państwu?“ „Poczucie oddalenia od bóstwa, tęsknota do objawienia wyższego jest ogólną cechą ostatnich stuleci świata starożytnego“²⁾.

W inny sposób ujawniało się w religii poczucie oczekiwania jakiegoś świętego, jakiegoś zbawcy i Boga, skoro historia pogaństwa okazała dowodnie, że ani założyciele różnych systemów religijnych, ani filozofowie, nie mogli dokonać religijno-moralnego odnowienia ludzkości. Przepowiednie sybijskie o królestwie mesyanicznym i o narodzeniu boskiego dziecięcia, czwarta ekloga Wirgiliusza o mającym przyjść wybawcy, przytoczona przez Cyserona, wieść o królu zbawcy, powszechnym najwyższym władcy, wreszcie wypowiedziana przez Swetoniusza pogłoska, iż ze Wschodu ma przyjść ktoś, który ziszcí wszelkie pragnienia i nadzieje — czyż to wszystko nie dowodzi, że w ówczesnym świecie odczuwano żywo konieczność nowego objawienia i że powszechne było pragnienie zbawienia? Całe pogaństwo w mętnem wspomnieniu przechowywało zapowiedź jakiejś doskonalszej epoki przyszłej, w której zjawi się bohater i król niebiańskiego pochodzenia, aby zniweczyć zło i przywrócić dawny stan szczęścia i niewinności.

15. Naturalizm, racjonalizm, deizm i pelagianizm zapoznały zarówno siły ludzkie, odkąd w rozumie chciały odnaleźć poznanie religijne, zdolne w osłabionej przez grzech woli wzbudzić energię, podnosząc ją ku dobru. Tylko nieliczne jednostki, z największym wysiłkiem, na drodze czysto rozumowej, mogły zbliżyć się nieco do niejakiego poznania religijnego i dokonać nieco naturalnego dobra. A i u tych nawet, jak wiele grzechu

¹⁾ Rep. II, 361, 362. Apol. p. 117. Phaed. q. 85.

²⁾ Zeller, Phil. d. Griechen III, 56; 368.

¹⁾ Orig. C. Cels. 7, 42. Chrys., In Joan. Hom. 63, 3.

i błędu przymieszało się do enoty i prawdy. Gdyby wszakże objawienie miało być uznane tylko za środek do uprzystępnienia człowiekowi prawd rozumowych, to trzebaby zupełnie zaprzeczyć wewnętrznemu usposobieniu człowieka do życia religijnego.

Religia istnieje dla wszystkich klas społeczeństwa ludzkiego, wszelako współzycie religijne wymaga wyższego autorytetu, obiektywnej normy dla wiary i obyczaju, jako też dla zewnętrznych praktyk kultu. Życie religijne nie może istnieć bez kultu, podobnie też niemożliwe ono jest bez pozytywnych prawd i żywego autorytetu, któryby je stanowił i wykonania ich przestrzegał.

Nie daje się zaprzeczyć, że w pogaństwie lud często lepszy bywa od swych przywódców, ale pewną jest też rzeczą, że pogaństwo w ogóle, opierające się litylko na władzy państwowej, przeznaczone dla poszczególnych ludów i krajów, niegodne było człowieka. Całe jego życie religijne może być poczytywane za ułomne. Jeśli porównamy z niem religijne życie Żydów, to natrafimy na różnice niedające się wyjaśnić, o ile nie będziemy szukać tego wyjaśnienia w boskim Objawieniu, ujawnionem nam przez Stary Testament. Umysł ludzki i wola ludzka uległy w pogaństwie zboczeniu, wykrzywieniu; egoizm i zmysłowość owdlały nimi całkiem. A jednak pogrążony w nim człowiek odczuwa swoją nędzę, swoją niewolę. Tylko absolutny intelekt i wola wszechwładna rozszerzyć i pogłębić są zdolne przyrodzoną wiedzę i siłę oraz uzupełnić i podnieść człowieka ku niebu, ponownie zwrócić cały jego rodzaj ku odwiecznym celom, które naturze jego są właściwe. Żaden postęp wiedzy i kultury nie zastąpi w tym względzie Objawienia. Współzycie moralne może być tylko udziałem ludu, pozostającego pod prawem bożem. O ile społeczeństwa pogańskie usiłowały również wyprowadzić swe religie z Objawienia, składały przez to bezwiednie świadectwo istotnej prawdziwości religijnej, w Objawieniu bożem dającej się nam poznać. Jeśli sumienie, oraz poczucie grzechu i obowiązku jest głosem bożym, odzywającym się w duszy ludzkiej, to pragnienie prawa bożego jest dowodem konieczności głosu Boga, dochodzącego człowieka z zewnątrz.

16. Sobór watykański uznaje i dogmatycznie określa możliwość oraz konieczność Objawienia bożego, w przeciwieństwie do zaprzeczających temu nauk racjonalizmu i naturalizmu. O możliwości objawienia mówi tenże sobór: „Kto utrzymuje, że niemożli-

wem i nie pożytecznem jest, aby człowiek przez Objawienie boże pouczony został o Bogu i o czci Bogu należnej, niechaj będzie wykluczony“. „Jeśli kto utrzymuje, że człowiek do poznania doskonałości, przekraczającej zakres przyrodzony, nie w sposób boski podniesiony zostaje, lecz sam przez się dochodzi do posiadania drogą stopniowego postępu wszelkiego dobra i wszelkiej prawdy, niech będzie wykluczony“. O konieczności Objawienia poucza synod: „Należy przypisać Objawieniu boskiemu, że to co w rzeczach bożych niedostępne jest rozumowi ludzkiemu, przez rodzaj ludzki z łatwością i pewnością bez przymieszki błędu rozpoznane być może. Ale stąd nie należy wnosić o absolutnej konieczności Objawienia, lecz przypisać ją raczej trzeba temu, że Bóg w swojej nieskończonej dobroci powołał człowieka do osiągnięcia nadprzyrodzonych celów, do uczestnictwa w doskonałości bożej, która przekracza właściwą rozumowi ludzkiemu siłę poznania, albowiem ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce żadnego człowieka nie zdoła przeniknąć tego, co Bóg zgótował tym, którzy go miłują 1)“.

Pierwsza konieczność jest względną czyli moralną, albo praktyczną, druga jest absolutną i fizyczną, gdyż prawda objawiona nie jest tylko zbiorem prawd rozumowych, nie jest tylko rozszerzeniem i pogłębieniem przyrodzonych prawd i sił, należy ją poczytać raczej i przedewszystkiem za prawdę, przekraczającą zakres rozumowy; za prawdę, której bez Objawienia nigdy osiągnąć nie bylibyśmy zdolni, która wszakże i po otrzymaniu przez nas Objawieniu tylko dzięki temu staje się przynoszącym zbawienie przedmiotem wiary, iż rozum nasz przez łaskę bożą otrzymał po temu nadprzyrodzone usposobienie.

17. Celem Objawienia jest przedewszystkiem wychowanie i nauczanie człowieka. Rozciąga się ono jednak litylko na dziedzinę życia religijno-moralnego, o tyle zaś dotyczy także i poznania przyrodzonego, o ile to ostatnie jest koniecznym warunkiem i środkiem do religijnego poznania. Możliwość wprowadzić sądzić, że w historii stworzenia, w Psalmach i w Księgach Mądrości punkt widzenia znacznie jest szerszy. Ale tak się to tylko na pozór wydaje. Stworzenie bowiem skupia się w sprowadzeniu wszech rzeczy widzialnych do Boga i w stosunku ich do czło-

1) Sess III, cap. 2, can. 2, 3; cap. 2 de rev. Cf. Catechism. rom. prooem. q. 1. Thom., S. th. 1 q. 1, a. 1.

wieka. Tydzień sabatu jest tu widocznym celem. Psalmi zaś i Księgi Mądrości opierają się na historii stworzenia i zresztą mają na widoku jedynie praktyczną mądrość życiową.

Tem więcej w historii Objawienia rozpoznany być winien postęp pod względem religijnego nauczania i oświecenia. Tonem zasadniczym jest tu niewzruszony monoteizm. Wszelako gdy Bóg coraz głębiej i coraz zupełniej ujawnia się człowiekowi, odpowiada wszelkim potrzebom ducha i myśli i od początku określa ostateczny cel wiodącą doń drogą, równocześnie już od czasów Abrahama przygotowuje się zapowiedź Mesjasza. Postępuje ona stopniowo, aż w Chrystusie ujawnia się odwieczna tajemnica. To stopniowe jej odsłanianie się tak jest wyraźne w Piśmie św., że daremnymi są tu wszelkie wysiłki sceptycznej krytyki. To też słusznie występował Leibniz w obronie mądrości bożej, ujawniającej się w rozwoju religii.

Do życia religijnego należą nietylko prawdy metafizyczne. Owszem otrzymują one dopiero swoje pełne znaczenie dla życia od prawd i nakazów moralnych. Starożytność nie odróżniała ściśle tych dwóch rodzajów prawd, teoretycznego i praktycznego. Już w raju spotykamy się z nakazem bożym. Z Noem i Abrahamem zawiera Bóg przymierze; przez Mojżesza ogłasza swoje przykazania. Słowa kaznodziei i proroków zawierały groźby kar z powodu przestąpienia przykazań bożych, niedochowania wiary Bogu. Jezus sam poczytywał za swoje zadanie pełnić wolę Tego, który go posłał. W kazaniu na górze stawia on normy Nowego Zakonu. Kto mówi tylko: „Panie, Panie, ten nie wejdzie do Królestwa niebieskiego“. Obowiązek wiary w Ewangelię i w Chrystusa pociąga za sobą obowiązek ukształtowania całego życia w duchu Nowego Zakonu. To, co Bóg objawił, obowiązany jest człowiek przyjąć w wierze swej i w życiu. Chrystus zalecał swoim uczniom, aby stali się doskonałymi, jako Ojciec w niebiesiech doskonałym jest. Podając siebie samego za drogę, prawdę i życie, postawił przed oczyma swych wyznawców żywy pierwowzór i urzeczywistnił w nim ten ideał, ku któremu zwracały się pragnienia dawnych filozofów i poetów. Odtąd życie doskonałe polegać ma na naśladowaniu Chrystusa. „Jeśli chcesz być doskonałym, mówi Jezus do bogatego młodzieńca, idź, sprzedaj, co masz i daj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie, a przyjdź, pójdź za mną“ (Mat. 19, 21).

Jeśli ten cel Objawienia ma być osiągnięty, musi ono za-

wierać w sobie siłę i udzielać jej człowiekowi, aby mógł wskazać przezeń zadanie wypełnić. Objawienie jest prawem prawdy i łaski. Możliwość udzielenia takowych nie może być zaprzeczona, o ile w ogóle oddziaływanie Boga na człowieka za możliwe jest uważane. A któżby o tem oddziaływaniu wątpił, skoro doświadczenie życiowe poucza nas, jak wielki wpływ ludzie przez naukę i przykład wywierają wzajemnie na siebie mogą? Skoro w całej przyrodzie działają siły przyciągania i odpychania, dla czegoż w życiu duchowym nie miałyby być zetknięcia pomiędzy pierwiastkiem absolutnym i względnym, pomiędzy duchem twórczym i stworzonym? Wysławiamy genialne twory poetów i artystów, jako dary boże, ponieważ wznoszą się wysoko ponad zwykły poziom duchowy. Czyż dzieła moralne, dzieła cnoty i heroizmu niżej mają być postawione, mniej mają być godne wpływów i oddziaływań bożych? Prawda, że zestawienie to nie należy brać w całej ścisłości: działanie łaski bożej głębiej musi być pojmowane. Atoli jeżeli dusza ludzka jest technieniem ust bożych, to technienie owo zdolne jest też oczyścić duszę zbrukaną, umocnić słabą, naprowadzić na drogę prawdziwą i oświecić zbłąkaną. W Starym Testamencie rzadko spotykamy podobne działania łaski bożej, ale nie jest ono obce ludziom starotestamentowym. Ci, co są sprawiedliwi między nimi, niekoniecznie są świętymi, ale o ile wyżej stoją od tych, co w świecie pogańskim za świętych są poczytywani. Wiara ich, ufność w Boga i nadzieja, wśród trudnych i ciężkich warunków życia świadczy o działaniu w nich siły wznoszącej się ponad przyrodzoność. Niewzruszona nadzieja na przyobiecanego Zbawcę, była głównym źródłem owej siły, która w ich wierze i cnocie się ujawniała. A przez wiarę usprawiedliwieni zostali.

Przez Mojżesza prawo zostało dane, przez Chrystusa łaska i prawda. A jakież owoce wydała łaska? Nawet w stosunku do Starego Testamentu stała się ona nową szatą, którą uczniowie Chrystusowi przyodziali, nowem winem, które nie mogło się pomieścić w starych miechach. Patrzymy, jak wszystko odnowiono! Przenosiła o nowym i starym człowieku uprzytomniała nietylko świeżo nawróconym z pogan chrześcijanom różnicę pomiędzy stanem przed nawróceniem i po niem, ale i obecnie może nam uprzytomnić ujawniające się w szeregu stuleci błogosławieństwa, które Chrześcijaństwo zlewa na swych wyznawców, dając im siłę i przewagę nad ludami pogańskimi. Bez Chrześcijaństwa cała

ludzkość zagrożoną była duchowym i fizycznym upadkiem. Tylko przez siłę bożą w nauce Chrystusa ujawnioną, stało się możliwem podnieść na wyżyny ducha, pogrążonych w martwej literze Zakonu Żydów i upadłych moralnie pogan starożytnych. Na tem polega zwycięstwo Chrześcijaństwa. Mamy tutaj dowód, że ludzka kultura i ludzkie życie umysłowe bez siły bożej, ujawniającej się w prawdziwej objawionej religii, ostaćby się nie mogło. To, co ludzkie, światowe nie może być absolutne, jest tylko wynikiem wpływu absolutnego, nieskończonego Boga i przezeń jest powodowane i kierowane na drogach przyrodzonych i nadprzyrodzonych.

IV. Rodzaje Objawienia.

18. Sposób oddziaływania Objawienia określony być może nie przez teoretyczne refleksje, lecz przez rozważanie rzeczywistości historycznej. Skoro bowiem podobało się mądrości bożej objawić rodzajowi ludzkiemu wiekuiste swe wyroki na drodze nadprzyrodzonej, to jedynie z samego tego faktu, sposób Objawienia bytu może być rozpoznany. Na czele wszelkich objawień bożych widzimy stworzenie jako praobjawienie, jako objawienie przyrodzone, będące wstępem do wszelkich innych objawień. Jeśli czynność twórcza Boga nie może być uważana za wyczerpaną, ponieważ zachowanie stworzenia i kierownictwo nim każe przypuszczać Opatrzność bożą, więc Objawienie może być pożytywane niejako za dalszy ciąg stworzenia, albowiem przez cudowne i nadzwyczajne oddziaływanie swoje Bóg o wiele doskonalsze przeprowadza cele swe w stworzeniu, skoro zaopatruje człowieka w środki osiągnięcia tych celów, od sposobów osiągnięcia celu nadprzyrodzonego. Nie może tu tedy zachodzić sprzeczność pomiędzy Objawieniem i stworzeniem; to ostatnie nie może być przez tamto zniesione; owszem stworzenie podlega działalności Objawienia. Działalność ta jest przeważnie przywracająca i ulepszająca, gdyż stworzenie, a szczególnie człowiek, jako jego korona, nie znajduje się już w pierwotnym doskonałym stanie, a dopiero przez Objawienie powraca się ku niemu.

Z tego stosunku Objawienia do stworzenia wynika, że wszelka działalność Objawienia stosuje się do natury stworzonego du-

cha ludzkiego, tak do natury indywidualnego ducha, który jest organem objawienia (Objawienie bezpośrednie), jako też do natury ducha działającego w całym rodzaju i wiedzonego przez cały szereg pokoleń do właściwych mu przeznaczeń. (Objawienie pośrednie). Dla jednego i dla drugiego toż samo jest prawo stopniowego rozwoju i postępu. Dlatego też działalność objawienia różnymi czasy i u różnych ludów rozmaicie się ujawnia. Nie może się ona obejść całkiem bez środków zewnętrznych, chociaż te w początkach zawsze potrzebniejsze są, aniżeli w dalszym rozwoju. Postępuje ona zawsze od strony zewnętrznej do wewnętrznej i do pojęcia ludzkiego się zniża.

Tak w poszczególnych faktach, jak i w całości okazuje się ona pedagogiką bożą, która ludzkość ku coraz wyższym wznosi sferom i coraz bardziej zbliża ją do jej celów istotnych. Jednostronne jest wprawdzie, co mówi Lessing: „czem wychowanie dla poszczególnego człowieka, tem Objawienie dla całego rodzaju ludzkiego“, niemniej przeto moment ten w stosunku człowieka do nadprzyrodzonych jego celów musi też być uwzględniony w dziejach Objawienia. Prorocy nieraz w samotności wyrabiali w sobie wrażliwość na działanie słowa bożego, uciekali się też niekiedy do pomocy muzyki i śpiewu, kształcili się w szkołach prorockich (1 Sam. 19, 18). Nawet przy poszczególnych działaniach Objawienia potrzeba było odpowiednich przygotowań i wielkich wysiłków ducha. Działanie Objawienia odczuwane jest jako siła potężna (Mich. 3, 8; Ez. 1, 3; 3, 22; 8, 3; 11, 24. Por. Iz. 8, 11; Jer. 15, 17). Dłoń boża ciężko niekiedy spada na proroków i przemożnie w nich działa. „Jeśli Święci z wielkim wysiłkiem ducha starali się prawdę osiągnąć, to czyż owoce, zdobyte przez ich pracę duchową, nie wymagają też z naszej strony odpowiedniego wysiłku“¹⁾. I lud cały przygotowywać się musiał, aby usłyszeć głos prawdy bożej i prawa bożego. Opatrzność stopniowo wychowywała ludy i usposabiała je do zrozumienia oznajmionych przez jego organy objawień. Działalność boża i ludzka przenikają się nawzajem.

19. Objawienie boże udzielane bywa przez działanie na różne władze ducha ludzkiego (wyobrażenie, obraz, idea) i wymaga biernego przynajmniej usposobienia do przyjęcia go. Posługuje się wyobrażeniami indywidualnymi i przystosowanymi

¹⁾ Basil, Comm. ad Is. c. 7.

do historycznych warunków epoki (np: zwierzęta i motywy będące ozdobą przybytku, Cherubiny u Ezechiela. Często bierze swoją formę z bezpośredniego otoczenia życiowego, w którym przebywa prorok. I Objawienie wewnętrzne może być skutecznie przy współdziałaniu formy obrazowej, gdy w widzeniach i obrazach sennych przyszłe zdarzenia zostają oznajmione. Daje się to widzieć szczególnie w prorocत्वach wziętych w ścisłym znaczeniu, a także w apokaliptyce.

Sny u wszystkich ludów starożytnych uchodziły za coś boskiego i dzisiaj przypisywane jest im nieraz to znaczenie u ludów pierwotnych. W Grecji starożytnej zdarzały się nieraz sny w świątyniach, podczas których uznawano działanie natchnień bożych. I w Starym Testamencie spotykamy sny, podawane jako środki objawienia woli bożej, ale zdarzają się tu stosunkowo rzadko i zawsze u ludzi, nie będących zwykle głosicielami objawień. Sen uznawany jest w Starym Testamencie za najniższy rodzaj Objawienia (1 Mojż. 15, 12; 20, 3; 28, 12; 31, 11, 24; 37, 5; Ez. 2, 2; Dan. 2, 19, 28).

Do stanu marzeń samych zbliża się niekiedy stan kontemplacji ekstatycznej. Teologia uznaje widzenia proroków, jako środek zasadniczy, przez który objawienie jest im oznajmione (Am. 1, 1. Is. 2, 1. Hab. 1, 1. 1. Sam. 3, 15; 5, 10) w odróżnieniu od słów, przez które wiara zwykłym ludziom bywa udzielona. To rozróżnienie uzasadnione jest przez podania samych proroków i apostołów, nie należy jednak poczytywać je za wyłączone. Pamiętać trzeba, że u ludzi Wschodu nieraz i wewnętrzne stany symbolizowane bywają na zewnątrz. Gdy prorok mówi: tak rzecze Pan — nie należy stąd wnosić, że Bóg objawił mu się w widzeniu. Takie widzenie, o ile istotnie się zdarzało, rzadkie tylko być mogło. Nawet u Mojżesza, oraz w opisie ekstazy św. Pawła nie konieczne trzeba przypuszczać ukazywanie się rzeczywistych widzeń. Wiadomo, że u starożytnych utożsamiane bywają często pojęcia — poeta i jasnowidzący. Podobnie, jak w Starym Testamencie i w Wedach poetą jest ten, który widzi.

Filo, Józef, apologety i Ojcowie podawali nieraz proroków i wszystkich w ogóle pośredników Objawienia Starotestamentowego za organy boże w ścisłym znaczeniu, którymi Duch św. posługiwał się, jako narzędziami muzycznymi, aby nam prawdy boże oznajmić, ale jednostronnie i powierzchownie pojmowali oni istotę widzeń u proroków. Uważali zwłaszcza Objawienie głównie ze

względu na jego formę i wierzyli, że prorocy skoro otrzymywali Objawienie, niekoniecznie byli w stanie ekstazy, lecz konieczne musieli być w stanie absolutnej bierności. I w starożytności entuzjazm poczytywany był za stan nienormalny, poza obrębem racjonalnym występujący, ale nie łączono z nim pojęcia zupełnej bezwiedności. Widzącemu nie przypisywano działalności twórczej, ale uznawano w nim działalność odbiorczą. Widzący byli wybranymi z pośród ludu. Łączyli oni w sobie różne bardzo właściwości: wrażliwość, która człowieka wprawia w zapal ekstatyczny, a zarazem jasność i bystrość w odtwarzaniu, odgadnięciu znaków bożych, marzycielskie uniesienia i trzeźwy rozum, wychodzenie z siebie i władanie sobą.

Plato odróżnia ekstatycznego wróżbitę od proroka, który jest wykładaczem wróżbiarskiej wyroczni. W Delfach prorok jest tłumaczem Pytii. Septuaginta używa dla oznaczenia prawdziwych prorocत्व: (προφητεῖαι) dla fałszywych: (μαντεῖαι, μαντεῖα, μαντήρια). Prorok pierwotnie nie znaczy: przepowiadający, wróżący, lecz raczej wypowiadający to, czem duch boży go natchnął, a warunkiem po temu jest właśnie świadomość i rozważanie. Natomiast u Filona prorok jest tłumaczem Boga, wyprowadzającym na zewnątrz to, co mu jest wewnętrznie objawione w stanie ekstazy, w której świadomość zupełnie ustępuje, tak iż człowiek staje się nieomal bezwłasnowolnym organem Boga. Najstarsi Ojcowie poszli w tym względzie za Filonem.

Skoro jednak montaniści w kierunku tym doszli do najwyższej przesady i za natchnienie prawdy bożej poczytywali ekstazę posuniętą, aż do utraty świadomości, wtedy Ojcowie od czasów Orygenesza wystąpili przeciw takim krańcowym poglądom i wyższe oświecenie proroków, wzniesienie ich ponad siły przyrodzone, nie zaś stan bezświadomy, poczytywali za znamię ducha bożego. Na tem właśnie polega różnica pomiędzy ekstazą proroczą i pogańskim szaleństwem. W tym ostatnim stanie mamy pewnego rodzaju sztucznie wzbudzony obłęd, któremu towarzyszą konwulsje i inne podobne objawy fizjologiczne, w stanie ekstazy zaś mamy wprawdzie stłumienie czynności zmysłowej, ale równocześnie tem wyższe spotęgowanie działań ducha. Stan prorocy jest to stan głębokiego wniknięcia w siebie, skupienie ducha przy zupełnej przytomności jego władz, podobnie jak w modlitwie (Jer. 32, 16; 42, 4. Hab. 1. Dan. 9, 4).

Uświadomione natchnienie towarzyszyć zawsze musi stanom

proroczym, ale nie koniecznie, zachodzi przytem dokładna znajomość treści natchnienia. Święty Tomasz rozróżnia *species* i *lumen propheticum intellectuale*, na którym polega *donum prophetiae*. W obu wypadkach zachodzi wzmożenie władz poznawczych człowieka, zarówno we względzie sądu przez spływające nań *lumen intellectuale*, jako też we względzie *acceptatio seu representatio* dokonywaną się przez *species*. Nie jest koniecznem, aby ten, który posiada dar wiary, w sposób określony rozpoznawał przedmiot wierzenia; natomiast ten, co posiada dar proroctwa, nieodzownie rozpoznaje wszystko, co się do proroctwa odnosi¹⁾. Należy tu wszakże rozróżnić formę od treści. Co do tej ostatniej można powiedzieć z Swarezem, że bywa ona niekiedy widoczna, niekiedy mniej widoczna. I św. Tomasz przyznaje w niej *quaedam obscuritas et remotio*.

Najwyższy i najpewniejszy sposób Objawienia dokonywa się przez słowo wypowiedziane, albowiem mówi św. Augustyn słowa w umyśle ludzkim zajmują pierwsze miejsce, jako środki uprzytomnienia myśli. Wszelkie inne sposoby objawienia służą raczej do nadania wyrazistości objawieniom, które przez słowa zostały wypowiedziane, aniżeli do oznajmiania nowych prawd. Dopiero przez słowa i myśli w świetle objawień bezpośrednich, objawienia pośrednie obrazowe należycie się uświadamiają. Niekiedy sąd łączy się z obrazami, wtedy mamy tło nieokreślone, na którym występuje jasna i wyraźna myśl, odpowiadająca celowi objawienia. Bóg przemawiał do Mojżesza i proroków, przyobiecując Mojżeszowi, że wzbudzi proroka, któremu w usta włoży swe słowa i ten oznajmi wszystko, co mu będzie polecane. (5. Mojż. 18, 18). Nakazuje Jahwe zabijać proroka, który w jego imieniu ośmiela się mówić, nie mając na to rozkazu. To też mówi św. Piotr „Duchem świętym natchnieni mówili ludzie święci boży“ (2. Piotr. 1, 21). Dzięki temu natchnieniu prorocy i apostołowie mogli mówić słowa mądrości, nie mądrości tego świata, lecz mądrości bożej, tajemnicy, która zakryta jest, którą Bóg przeznaczył przed wiekami ku chwale naszej (1 Kor. 2, 6). Tutaj też stosuje się szczególnie zdanie św. Augustyna: „Vetus testamentum in novo patet, novum in veteri latet“. Nowy testament jest Objawieniem najzupełnijszem przez słowo, *logos* (Hebr. 1, 1).

Od czasów Mojżesza duch boży jest niewidzialnym czyn-

nikiem objawienia. Działalność jego przy natchnionem Objawieniu musi być brana w ściślejszem znaczeniu, aniżeli przy natchnionem piśmie, gdyż w pierwszym razie wypowiedziane są słowa, zawierające w sobie prawdy absolutnie nadprzyrodzone. U następców proroków spotykamy aniołów, jako pośredników objawienia. Ezechiel ogląda jeszcze Boga samego, jednakże ma również anioła za tłumacza (40, 3). Zacharyasz przestaje tylko z aniołami.

20. Nowszymi czasy zarówno ze strony wierzącego ontologizmu, jako też racjonalizmu zaprzeczano możliwości wszelkiego objawienia w ścisłym znaczeniu, tak zewnętrznego jak i wewnętrznego. Tylko duchowe, wewnętrzne objawienia, czyli oświecenia boże podmiotu religijnego mają wyjaśniać natchnienia. Widzenie i słyszenie w stanie ekstazy ma być nie czem innem, jak refleksją wewnętrznego podniecenia u proroka (Am. 7, 1). Forma wszelkich objawień proroczych ma należeć do psychologii (Am. 1; Jer. 1, 11, 12). Natchnienie prorocze w wyobrażeniu hebrajskiem i w ogóle starożytnem nie jest jakimś stanem odrębnym zupełnie, gdyż podobnie, jak wszelki inny stan od Boga pochodzi. Ale jakkolwiek przyznawalibyśmy znaczenie, jakie oświecenia duchowe, usposobionych religijnie osobistości, dla utwierdzenia i oczyszczenia religijnych wyobrażeń posiadają, nie można ich jednak uznać za dostateczne do zapoczątkowania i utrzymania religii, jako zasadniczej instytucji życia ludzkiego. Najmniej zaś w ten sposób daje się wyjaśniać początek religii absolutnej. Ta mogła być wprowadzona do dziedziny bytu ludzkiego jedynie przez historyczne samookreślenie się absolutnego przedmiotu religii. Chrześcijaństwo mogło się okazać absolutną, boską instytucją dla zbawienia całego rodzaju ludzkiego, jedynie przez połączenie nieskończonego i skończonego pierwiastku.

Jeśli trudno wytłumaczyć, jako własne natchnienie poetyckie czy wieszczce to, co nam przynoszą objawienia proroków, jeśli zawarte w nich głębokie uczucia religijne i naukę moralną z własnej przyrodzonej ich wiedzy niepodobna wyprowadzić, to takie tłumaczenie tem mniej do Chrystusa da się zastosować. Trzebaby przedewszystkiem wyjaśnić, jakim sposobem u proroków mogło się zrodzić przecucie prawa porządku moralnego, uosobione w określonej osobistości, której konieczne zjawienie się tak wyraźnie sobie uświadamiali, tak ją widzieli, jako

¹⁾ S. th. 2, 2, q. 173, a. 2; q. 174, a. 2, ad. 2; 3.

działającą w imieniu Boga, gdy analogiczne tym objawieniom pomysły greckich szkół filozoficznych, dopiero w dwa i pół stulecia wystąpiły i zawsze pozostały daleko poza natchnieniami proroków? Prorocy z właściwą sobie jasną świadomością moralną posiadali najwznioślejsze wyobrażenia o Bogu, powoływali się na objawioną sobie wolę bożą i głosili ją opornym dla przyjęcia ich swym rodakom, niekiedy nawet z niebezpieczeństwem życia. Któż ośmieli się przedstawiać to zjawisko jako złudzenie, co do rodzaju natchnień bożych? A cóż dopiero mówić o Chrystusie? Jak często i energicznie powołuje się on na posłannictwo, udzielone mu przez Ojca, na swój synowski doń stosunek! Byłoby to zadawaniem gwałtu całemu Piśmu św., gdybyśmy to, co nam jest dane, jako niewątpliwe Objawienie sprowadzali tylko do znaczenia ogólnych wpływów bożych, nie zaś specjalnych bożych natchnień.

§ 15.

Prorocтво.

Cycero o prorocत्वach. — Powszechna w nie wiara. — Prorocत्व w Starym Testamencie. — Znaczenie słowa. — Prorok jest głosicielem prawdy i zwiastunem przyszłości. — Prorocत्व mesyaniczne. — Prorocत्व jest darem bożym. — Natchnienie proroków. — Trudność wyjaśnienia prorocत्व. — Brak określenia czasu w prorocत्वach. — Prorocत्व tworzą jednolity system. — Prorocत्व winne być rozpatrywane w świetle Opatrzności boskiej. — Wykład alegoryczny.

1. ycero mówi o prorocत्वie: „O ile wiem, niema tak wysoce wykształconego i oświeconego ludu, ani też tak ciemnego i dzikiego, któryby nie żywił wiary, że istnieją oznaki i przeczucia, zwiastujące przyszłość, oraz ludzi, którzy te oznaki rozumieją i zdolni są je wyjaśnić“. I u barbarzyńców jest także kult przodków i dar wrózenia. Stoik Balbus poczytuje dar taki za przywilej odróżniający człowieka od zwierzęcia. Nowsza etnografia potwierdza te poglądy. Ogólny fakt religii u wszystkich ludów łączy się z powszechną wiarą w możliwość przepowiadania rzeczy przyszłych, oraz z wiarą, że te przepowiednie i prorocत्व są szczególną właściwością pewnych ludzi, którzy nie tyle sztucznym sposobem, na mocy przewidywań racjonalnych, ile przez pewien rodzaj stanu umysłowego, od ich woli niezależnego, przyszłość przewidują. Ci ludzie pozostają w stosunku bezpośrednim z bóstwem, które im udziela niejako część swojej wszechwiedzy.

Cycero miał głównie na względzie wyrocznię grecką, wygłaszającą w stanie odurzenia swoje przepowiednie. Rzymianie w ogóle skłonność mieli do wiary we wróżbiarstwo. Oddziaływała ona silnie na wszystkie ich urządzenia państwowe i na cały tryb ich życia publicznego, jak i prywatnego. I dzisiaj spotykamy u różnych ludów, szczególnie w szamanizmie, praktyki wróżbiarskie, polegające na sztucznym pobudzaniu religijnego nastroju, w którym nadprzyrodzona siła boska udzielać się ma człowiekowi. Zjawiska podobne są wynikiem pewnej powszechnej właściwości serca ludzkiego, dzięki której, jak mówi Tertulian, każdy człowiek w pewnych chwilach odczuwa wyższą siłę duchową w nim działającą. Nadużycia, popełniane w tym względzie, zniweczyły przyrodzony zarodek tej siły. Sokrates, Plato i tragicy wierzyli jeszcze, że w wyroczni objawia się wola bogów, ale większość Greków za ich czasów i później tę wiarę zupełnie utraciła. Wszelako wyrocznia delfijska istniała jeszcze do czwartego stulecia. Cycero nie wierzył już w przewidywania przyszłości; wierzący w nią jeszcze Plutarch, porównywał dar przepowiadania z niezapisaną tablicą, która w sposób nieracjonalny i nieokreślony zdolna jest odczuwać działanie pewnych wrażeń i przeczuć, odnoszących się do przeszłości¹⁾.

Ojcowie nie odmawiali wyroczniom wszelkiego znaczenia; przypisywali im pewną demoniczną siłę, wynikającą z oddalenia się od czci prawdziwego Boga. Niektórzy stawiają alternatywę: wyrocznia jest albo nie nieznacząca, albo demonicznego pochodzenia (Tacyan). Niewątpliwie w pewnych, potężnych wpływach i działaniach wyroczni delfijskiej, podobnie jak i całego poganizmu, objawia się jakaś moc demoniczna, ale pragnienie i wiara ludzi idą niejako na jej spotkanie. Złudzenie siły proroczej i cudotwórczej u ludów starożytnych nie daje się wyjaśnić przez tkwiące w pogaństwie żywioły demoniczne i nie osiągnęłoby szerszego rozpowszechnienia, gdyby nie opierało się też na faktach historycznych. Ustanie wyroczni, po zjawieniu się Chrystusa, świadczy o zwycięstwie Chrześcijaństwa nad demonizmem pogańskim. Neoplatonizm czynił usiłowania, mające na celu wskrzeszenie wróżbiarstwa, a przy jego pomocy i całego pogaństwa starożytnego.

2. Ponad tą powszechną wiarą świata starożytnego w mo-

¹⁾ Cic. De divin. I, 1, 23; De nat. D. 1, 26; 2, 65. Plut. De orac. c. 40.

żliwość przepowiadania przyszłości, przy współdziałaniu natchnienia bożego, wznosi się proroctwo Starego Testamentu, jak potężny dąb ponad drobne chwasty, jak prawda nad kłamstwem. Już od czasów Samuela istniały odrębne szkoły proroków, oraz występowali poszczególni ludzie, którzy z ciasnego nieraz zakresu życia prywatnego powoływani byli przez Boga do wyższych obowiązków proroczych. Wyraz prorok *προφήτης* wedle swej etymologii (*pro*, oznaczające miejsce nie zaś czas) oznacza tego, który coś wyklada, oznajmia. Przez Eschilosa jednak, Herodota i Pindara używany już jest na oznaczenie tłumaczy wyroczni, pochodzących od bogów lub wróżbitów, oraz innych tajemniczych rzeczy. W Septuagincie wyraz ten wzięty jest jako tłumaczenie hebrajskiego *nabi* (*naba* = występować naprzód, wygłaszać coś, oznajmiać coś na miejsce kogoś innego), który ma być głosicielem boskich objawień i boskiej woli (2 Mojż. 7, 1; 4 Mojż. 13, 2). Dawniejszy wyraz widzący (*roeh* 1 Sam. 9, 9), któremu odpowiada też późniejszy *choseh* (1 Kron. 11, 9; 1 Kron. 29, 29), zawiera wszystkie trzy wyrazy obok siebie), ma więc znaczenie oglądania tego, co prorok oznajmia, odnosi się przeto do kontemplacji, za pośrednictwem której wtajemnicza się prorok w sprawy boże, zazwyczaj ludziom niedostępne i w ten sposób staje się teologiem (*θεολόγος*), który w imieniu Boga przemawia, ponieważ Boga oglądał i z Bogiem obcował. Już Filo czyni uwagę, że proroctwo nie tylko odnosi się do przewidywania przyszłości, lecz polega też na rozpoznaniu wszelkich rzeczy wzniosłych, bożych, zwykłym ludziom niedostępnych. „*Prophetæ de officio praeſandi vocantur*“ (Tertulian).

Istotą rzeczy w każdym razie jest, że prorok przemawia z polecenia bożego i na podstawie bożych objawień (2 Piotr. 1, 20. Por. Sędz. 3, 10). W tem znaczeniu wyjaśnienie dane jest przez Boga samego. „I rzekł Pan do Mojżesza, otom cię postawił bogiem Faraonowym (to jest obdarzonym boską siłą i władzą), a Aaron, brat twój, będzie prorokiem twoim“ (2 Mojż. 7, 1. Por. Jer. 15, 19). W podobnem znaczeniu i patriarchowie zowią się prorokami (1 Mojż. 20, 7. Ps. 105, 15) i Mojżesz jest prorokiem. Proroctwo uchodzi za stały, prawidłowy, nie z wyjątkowego stanu wynikający sposób pośredniczenia pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Skoro bowiem Bóg mówi do Mojżesza: „Proroka im wzbudź z pośród braci, podobnego tobie i włożę słowa moje w usta jego i będzie mówił do nich wszystkich, co

mu przykażę“ (5. Mojż. 18, 18) i łączy z tem ostrzeżenie przed fałszywymi prorokami, to określa tutaj proroctwo, jako instytucję trwałą i ustanawia dwoistą właściwość proroków. Prorok przez Boga ma być wzbudzony, czyli od Boga ma odebrać posłannictwo, oraz powinien mówić to, co Bóg mu objawił. Toż samo znaczenie ma wyraz prorok w Nowym Testamencie. Prorok otrzymuje od Boga posłannictwo, aby działał dla zbudowania i pociechy ludzi (1 Kor. 14, 32. Dz. Ap. 13, 1; 15, 32). Wyrazy: (*Apokalipsis* i *Profeteja*) są blisko znaczne. Niema przepowiedni bez objawienia. Objawienie i proroctwo jest skutkiem działań ducha bożego (1 Kor. 12, 10). Nowy Testament zna również proroków Starego Testamentu i poczytuje ich za rzeczników Objawienia bożego (Heb. 1), za mężów bożych, bożym duchem powodowanych, którzy, jako wysłańcy Pana, oznajmniają to, co im poruczone zostało (2 Piotr. 1, 21).

3. Zarówno w biblijnem, jak i w poza biblijnem pojęciu proroka jest jeszcze jeden rys, który z tego, co powyżej rzeczono łatwo się daje wyprowadzić i stopniowo osiąga dominujące znaczenie. Prorocy Starego Testamentu byli nie tylko organami Boga żywego i przez Niego oświeceni rozjaśniali zaciemnioną nieraz wśród ludzi wiarę w jednego prawdziwego Boga, oraz umacniali w nich poczucie moralne, — lecz nadto w groźbach kary, z jakimi zwracali się do ludu, zapowiadali mu przyszłe zdarzenia. Przepowiadali oni przyszłość, wróżyli nieszczęścia, klęski, aby lud do poprawy nakłonić. Kreślili zbaczającemu z dróg prawych ludowi przejmujące obrazy nędzy, która stać się może jego udziałem, jeśli głosowi od Boga idącemu nie da należytego posłuchu. Ponieważ życie polityczne ściśle było połączone u Izraelitów z religijnem, więc groźby owe często dotyczyły klęsk zrządzonych przez wojnę, najścia nieprzyjaciół, niekiedy przez głód. Z tego powodu wyobrażenie widzącego przyszłość łączono z wyobrażeniem zwiastuna nieszczęść. „Czyż wróżbici wróżyli kiedy radość i wesele. Dar wróżbiarski, od bogów pochodzący, odsłania zawsze klęski i niedole“, mówi Eschilos w „Agamemnonie“. Wszelako prorocy biblijni stanowią w tym względzie wyjątek. Rzadko kiedy głosili oni groźby bez towarzyszącego im promyka nadziei, rozjaśniającego pęsną przyszłość; zawsze zaznaczają, że Bóg nie odtrąca zupełnie swego ludu, skoro ten przez niedole oczyszczony zostanie, znów łaska boża na niego spłynie. Stąd już wynika, że proroctwo nie jest przepowiadaniem

jakowychś przypadkowych wydarzeń, pozostających w związku z Objawieniem bożem. Nawet wróżbiarstwo pogańskie nie wynikało tylko z fantazyi, lecz polegało na nieodzownej potrzebie ducha ludzkiego zbliżenia się w żywym, bezpośrednim stosunku do bóstwa. Miało ono dać poznać ludziom wolę bogów we wszystkich ważniejszych wypadkach życia. Kto nie miał wątpliwości, co do drogi życiowej, jaką obrać mu należało, ten nie miał też powodów szukania rady bogów. Jakkolwiek ta rada nie zawierała w sobie istotnej prawdy, niemniej przeto wyrocznie, które ją głosiły, spełniały pewne zadanie kulturalne, utrzymując wśród ludzi wiarę w opatrność bożą i wolę bożą podając, jako istotną normę czynów ludzkich. Wyjaśnienie prawdziwe woli bożej, którego pogaństwo daremnie w swych praktykach wróżbiarskich szukało, osiągnięte zostało istotnie w słowie proroczym. I u Żydów, szczególnie w dawniejszych czasach, stawiane były pytania, dotyczące poszczególnych wypadków życia (1 Sam. 6, 9. 1 Król. 4, 1. 2 Król. 2, 3), ale zawsze przytem występowała dążność do poznania nie tylko stosunków, lecz woli bożej, mającej je określać (1 Sam. 28, 6. 1 Król. 14, 6—16. Ez. 14, 1—20). Proroctwo pozostaje zawsze na usługach królestwa bożego i zawsze ma na widoku religijne dobro ludu.

Szczególnie występuje zawsze pewien rodzaj proroctwa, będącego zasadniczym tonem wszelkich przepowiedni wśród ludu Izraelskiego, oraz najpewniejszą kotwicą wszelkich jego nadziei. Było to proroctwo mesyaniczne. Ono nadawało główny charakter wszelkim w ogóle proroczym zwiastowaniom i dla całego Starego Testamentu najdonioślejsze miało znaczenie. Prorocy zapowiadali Mesyasza, przyszłą wspaniałość i świetność epoki mesyanicznej. Spełnienie się królestwa bożego: oto główny cel wszelkich ich wróżb i przepowiedni. Wina, sąd i zbawienie, są to trzy główne momenty, określające drogi prorokowanej przyszłości. Sąd staje się zazwyczaj w proroctwach sądem ostatecznym, zbawienie ludu utożsamiane jest ze zbawieniem całej ludzkości, zwycięstwo Izraela złączone jest z przyjściem Mesyasza. Zawsze duch proroczy zwiastuje przyjście tego, który ma sądzić i zbawić świat i w nim swe królestwo ugruntować.

Wobec tego wszyscy mężowie boży Starego Testamentu, ze stanowiska Nowego Testamentu, są przede wszystkim prorokami, albowiem w Zakonie Nowym wszelkie ich przepowiednie zostały dopełnione. Po zjawieniu się Chrystusa ten główny, me-

syaniczny moment prorocत्व traci swe znaczenie. Przepowiednie mogą się teraz odnosić tylko do poszczególnych wydarzeń (Dziej. Ap. 11, 28; 21, 10). Tylko Pan sam i apostołowie w tym znaczeniu mogą być porównani z prorokami Starego Testamentu, albowiem Jezus przepowiedział dzieje królestwa mesyanicznego, aż do pełnego chwały zakończenia takowego. Jan święty szczególnie, jako prorok, był wysławiany (Apok. 1, 3), a św. Paweł przepowiedział w szeroko zakreślonej perspektywie przyszłe losy nieszczęsnego ludu Izraelskiego, (Rzym. 11, 25).

4. Jeżeli człowiekowi trudno jest przewidzieć z niejaką pewnością najzwyczajniejsze zdarzenia w przyrodzie i w dziejach, to niemożliwym jest zgoła bez szczególnego natchnienia bożego przepowiedzieć i wyraźnie nakreślić cały plan zbawienia, odwiecznie w wyrokach bożych utajony. Najgenialniejszy nawet umysł nie zdoła przeczuć wydarzeń, sięgających w przyszłość poza stulecia i tysiącolecia. Jakże rzadko dotąd zdarzało się ludziom przewidywać trafnie zdarzenia w przyrodzie. Zapewne godne podziwu są wyrachowania astronomiczne, pozwalające ściśle na-przód oznaczyć chwile zaćmienia słońca, lub księżyca. Ale poza tem, jak niepewne są wszystkie przepowiednie, dotyczące zjawisk przyrody, jak mało meteorologowie mogą przewidywać najzwyczajniejsze nawet zmiany w stanie atmosfery. A cóż dopiero mówić o historii! Któż ośmieliłby się twierdzić, że bieg jej zdarzeń z góry potrafi oznaczyć? „Jest to znamię bóstwa, przyszłe rzeczy tak przepowiedzieć, iż przepowiednia sięga poza granice natury ludzkiej i przez spełnienie usprawiedliwiona zostaje¹⁾“. Wszelka w ogóle wróżba nieodłączna jest od boskiego natchnienia. „Gdziekolwiek jest wróżba, tam są bogowie, a gdzie są bogowie, tam jest i wróżba²⁾“. Gdzie jest Bóg prawdziwy, tam też wróżby i przepowiednie niewątpliwą muszą głosić prawdę. Niemożność przepowiadania przyszłości najlepiej dowodzi, że bożyszcza nie są prawdziwymi bogami (Is 41, 23; 43, 10, 12; 47, 7; 49, 9; 48, 3), a prawda i wzniosłość Boga izraelskiego stwierdzona jest prawdą wróżb w imię jego głoszonych. „Pamięć na pierwszy wiek: zemei ja jest Bóg, a nie masz więcej Boga i nie masz mnie podobnego“ (Is. 46, 9). „Zawiłe jest serce wszystkich i nie wybadane: kto je pozna? Ja pan, badający serca

¹⁾ Orig. C. Cels. 6, 10.

²⁾ Cie. De div. 1, 5, 10.

i doznawający nerek, który daje każdemu według drogi jego i według owocu wynalazków jego“ (Jer. 17, 9, 10). Wobec tego wszelkie spełnienie przepowiedni było zawsze znamię prawdziwego, przez Boga zesłanego proroka, (5 Mojż. 18, 22. Is. 40, 8; 41, 21; 42, 9; 43, 9; 44, 27; 48, 3).

5. Wewnętrzny przebieg Objawienia nadprzyrodzonego w duszach proroków w znaczeniu obszerniejszem zwiemy natchnieniem. Prorocy natchnieni są przez Boga. Bliższe objaśnienie istoty tego natchnienia dane było powyżej, przy teorii Objawienia; tutaj chodzi specjalnie o przepowiednie mesyaniczne, stanowiące część bożego Objawienia, przygotowującego Chrześcijaństwo. Przepowiednie te zapisane zostały w pismach proroków, gdzie przez potomność mogą być jaknajdokładniej kontrolowane. Nic bowiem nie jest lepszym dowodem prawdziwości mowy, jak spełnienia się wyrażonej w niej przepowiedni. Niemniej przeto kryterium to dla późniejszych pokoleń nie jest tak proste, jak to na pierwszy rzut oka wydawać się może. Starożytni mieli przysłowie, że wyrocznia nacechowana jest dwuznacznością, wskutek której pytający żadnego w niej wyjaśnienia nie znajduje.

Wobec takich dwuznacznych wyroczni, jakże odmiennie przedstawia się już pod względem swej formy prawdziwe prorocत्व. Zwracamy tu uwagę nie tyle na zapowiedzi kary, które zazwyczaj uwarunkowane były moralnie, czyli zależne od poprawy lub zatwardziałości ludów, niezawsze się sprawdzały, ile na przepowiednie mesyaniczne, które zawsze miały na celu określony przedmiot w przyszłości. Wszelako i wyjaśnienie tych ostatnich prorocत्व nastęrcza niejaki trudności. Naprzód prorocy w swoich przepowiedniach nie dają i nie określają czasu, albowiem przepowiednie te przedstawiają się im w bezpośrednich, blizkich widzeniach, w których bliska i daleka przyszłość łączy się wprost z istniejącą rzeczywistością. Dzięki temu nawet prorocत्व silniej i skuteczniej działały na współczesnych i na szeregi całych pokoleń, oddzielających je od spełnienia. Przytem prorocy oglądali realizację treści swych widzeń w poszczególnych, zamkniętych w sobie zdarzeniach, tak iż rozwój takowych w czasie znika zupełnie. Wreszcie forma widzeń sprawiła, że treść ich niejako wchodziła w sferę widzącego podmiotu i pozostawała w związku z warunkami współczesnymi, a nawet z indywidualnymi właściwościami proroka. O ile sami prorocy zda-

wali sobie sprawę z tej osłony czasowej ich widzeń, trudno w poszczególnych wypadkach rozstrzygnąć.

Z tych powodów biblijne przepowiednie mają wiele niejasności i zagadek, tak w formie swej, jak i w treści, które dopiero w świetle swego spełnienia mogą być w sposób zadawalający rozpoznane. I ta właściwość ma swoją podstawę w samych celach prorocstwa. Przyszłość musiała być oznajmiona pod osłoną w mowie symbolicznej, jeśli przepowiednia miała wywrzeć należyty wpływ moralny. Tak więc dzień sądu przedstawiony jest wśród okropności trzęsienia ziemi, burzy, powodzi; wybawienie wśród niego zarysowuje się w obrazie wyjścia z Egiptu, albo wyzwolenia z niewoli asyryjskiej, czy babilońskiej; Mesjasz ukazywany jest we wspaniałości Salomonowego królowania; liczby i imiona łączą się z temi przepowiedniami, ale ogólne okrągłe liczby, które wymagają wyjaśnienia.

Z podwójnego zadania prorocstw, dotyczących teraźniejszości i przyszłości to, co miało służyć ku bezpośredniej poprawie słuchaczy, wyłożyli prorocy, zgodnie z wolą bożą, z zupełną jasnością. To wszystko, co posiadało głębsze, ukryte znaczenie przedstawili w osłonie zagadek, alegorij, przysłów, przenośni, przypowieści, aby ci, którzy nie lękają się trudu, lecz dla cnoty i prawdy wszelkie gotowi są podjąć usiłowania, przez badanie i zastosowanie swych sił rozumowych osiągnęli prawdziwe poznanie (Orygenes). Święty Chryzostom poświęcił dwie homilie niejasnościom spotykanym u proroków. W jednej z nich mówi: „Zagadki znajdują się w mowach proroków i trudności rozliczne w Starym Testamencie i niełatwe do pojęcia są te księgi, ale w Nowym Testamencie wszystko łatwe jest i jasne“¹⁾.

Ireneusz mówi: „Wszelkie prorocstwo zanim się spełni, zagadkowe jest dla ludzi i dwuznaczne“. Skoro jednak nadejdzie czas spełnienia rzeczy przepowiedzianych, wtedy prorocstwa jasnymi się nam okażą. Tertulian dwie następujące cechy widzi w prorocत्वach: przyszłość nakreślona w nich jest w obrazie teraźniejszości, oraz znaczna część ich treści figuralnie i alegorycznie powinna być rozumiana. Źródło wrogiego usposobienia Żydów względem Chrystusa pochodzi z nieświadomości, że w prorocत्वach zaznaczone są dwa zasadnicze przymioty Chrystusa: pokora i wspaniałość. My, obecnie oświeceni łaską bożą, rozpo-

znajemy tajemnicę w imieniu „Chrystusa“ zawartą; Żydzi, którym mądrość była niedostępna, zrozumieć tej tajemnicy nie mogli. Atanazy, podobnie jak i inni Ojcowie, zaznacza, że Żydzi, powodowani zaślepieniem, wołają raczej oczekiwać w nieokreślonym czasie przyścia Mesjasza, aniżeli uznać go w Jezusie. Sozomenus czyni uwagę, że chrześcijanie wykładają prorocत्वa alegorycznie, Żydzi literalnie, dlatego ci ostatni nakłaniają się do pogaństwa.

Augustyn mówi: „Czytaj wszystkie księgi proroków. Treść ich wyda ci się niedorzeczną, jeśli Chrystusa nie uznasz. Rozpoznaj w nich Chrystusa, a wszystko w nich okaże się mądrym i zachwycającem“¹⁾. Manichejczykom, którzy zaprzeczali, aby Chrystus w prorocत्वach miał być przepowiedziany, odpowiada Augustyn, że wszystkie pisma przemawiają zatem, jeżeli je badać pobożnie (cum pietate), nie lekkomyślnie (cum levitate). Jasnymi i wyraźnymi zowią Ojcowie (Euzebiusz, Terodet) prorocत्वa, rozpatrywane ze stanowiska spełnienia ich. Zbyteczne są tu dalsze cytaty. Kto w rzecz tę jaśniej wejrzy, nie może mieć żadnych wątpliwości.

Wszelako i po spełnieniu swem, prorocत्वa niezawsze jasno się przedstawiały. Nie mówiąc już o Żydach, którzy w prorocत्वach stronę czysto zewnętrzną brali za istotę rzeczy i pod wspaniałym blaskiem Salomonowego ideału królestwa bożego prawdziwej jego realizacji niezdolni byli rozpoznać, ale i uczniowie Jezusa przez pewien czas temuż samemu ulegali złudzeniu. Prorocत्वa, odnoszące się do Pana, przedstawiały się im jasno aż do chwili, w której całkowicie spełnione zostały i przez Pana samego, oraz Ducha św. należycie im wyjaśnione. Im większe oddalenie pomiędzy prorocत्वem, zabarwionem duchem epoki współczesnej a jego spełnieniem w epoce przyszłej, tem więcej niejasności w poszczególnych rysach. Sposób spełnienia różni się zawsze nieco od formy, w jakiej przepowiedziane ono zostało. Prorocत्व w takim pozostaje stosunku do ziszczonego je faktu, jak zorza poranna do wschodzącego słońca (2 Piotr. 1, 19). Prorocत्वa po większej części winny być wykładane nie literalnie, lecz duchowo, etycznie. Czyż nie nastrocza się tutaj pokusa dopatrywania analogii pomiędzy prorocत्वami biblijnymi i pogańskimi?

¹⁾ Orig. C. Cels. 7, 10. Chrys. (Migne LVI, 167, 168).

¹⁾ Iren., Adv. haer. 4, 26.—Athan., De inc. c. 39, 40.—Soz., H. E. 5, 22.—Aug., In. Joan. 9, 2, 3.—C. Faust., Man. 12, 7, 25; 13, 10: 16, 20.

6. W istocie rzeczy ta analogia może mieć pewne znaczenie w zastosowaniu do poszczególnych przepowiedni biblijnych, ale nigdy do całego systemu prorocत्व w Starym Testamencie. Zgodność licznych proroków w istotnych punktach ich przepowiedni, potwierdzenie tych ostatnich przez całą historię ludu izraelskiego, wreszcie znaczenie wszechświatowe wyrażonych w nich prawd, wszystko to czyni nieprzepartą ich siłę dowodową. Niektóre prorocत्व były często rozumiane niezgodnie z istotnym swym znaczeniem, gdyż pomieszane zostały z historią współczesnej epoki i wskutek tego podwójny sens zawierają, albo też z powodu obrazowej, historycznej formy, okrywającej wewnętrzną ich treść duchową. „Albowiem po części znamy i po części prorokujemy“ (1 Kor. 13, 9). Nie odpowiada to duchowi prorocत्व, skoro się poczytuje zawarte w nich przepowiednie litylko za groźby lub obietnice, bez uznania w nich wyraźnych przewidywań przyszłości. Wszelako jest to zbyt wiele wymagać, gdyż wraz z Lessingiem żąda się, „aby prorocत्व nietylko się spełniały, lecz także, żeby spełnienie ich w tem samym zupełnie znaczeniu zostało dokonane i z tych samych przyczyn, jak to w nich zapowiedziane zostało“.

Rousseau stawia trzy wymagania, jako warunkujące wiarę jego w prorocत्व: 1) aby ten, co w nie wierzy, był świadkiem prorocत्व, 2) aby był świadkiem spełniającego się faktu i po 3) aby mu dowiedziono, że to spotkanie się przepowiedni z jej spełnieniem nie było przypadkowe. Te warunki tylko w poszczególnych wypadkach mogłyby znaleźć zastosowanie. Ogólnie trzeba się opierać na świadectwach, których prawdziwości nie mamy powodu powątpiewać. Dowodem prawdy prorocत्व starotestamentowych jest to, że jak wiemy, niewątpliwie spisane one zostały na długo, przed spełnieniem przepowiedzianych faktów, dowodem zaś tego spełnienia jest cała historia Jezusa. Zasadnicza myśl mesyaniczna wszystkich prorocत्व nie może być podawana w wątpliwość, a nie jest to ogólnikowa, abstrakcyjna myśl, dotycząca nieokreślonych oczekiwań, odnosi się ona owszem do konkretnego faktu, do ściśle określonej osobistości, występuje zaś tem wyraźniej i plastyczniej, im bardziej zbliża się czas wypełnienia jej. U proroków ukształtował się pewien typ przepowiedni mesyanicznych, dzięki czemu ułatwione jest wyjaśnienie zagadkowej niekiedy ich formy. Jądro idei mesyanicznej nie może być podawane w wątpliwość. Wraz z urzeczywistnieniem jej wy-

jaśniły się także poszczególne, czasem ciemne dość obrazy uboczne.

Żydzi biorąc prorocत्व w czysto ziemskim znaczeniu, zewnętrzzną od politycznych, czasowych okoliczności zawisłą formę brali za istotę rzeczy. Zatrzymywali się oni ze szczególnym upodobaniem przy obrazie króla mesyanicznego z rodu Dawida i nie wiele się troszczyli o zbadanie duchowej treści przepowiedni, nawet wtedy, gdy w prorocत्वach spotykali zapowiedź Wybawiciela z nędzy grzechowej, męża boleści, mającego cierpieniem grzechy ludzkie odkupić. Takim sposobem mesyaniczne ich nadzieje przybrały charakter czysto ziemski i ściśle były związane z nadziejami wskrzeszenia wspaniałości państwa Dawida i Salomona. W następstwie tego błędu zasadniczego, pomimo że prorocत्व wśród nich powstały, nie poznali wcale zwiastowanego Mesjasza i ukrzyżowali go. Już apostoł zarzucał Żydom, że mieli zasłonę na oczach, gdy czytali Mojżesza. Wszelako jeden rys wszystkich prorocत्व rozpoznawali od najdawniejszych czasów, mianowicie: zapowiedź mającego przyjść Mesjasza i oczekiwali go w ciągu całej historii. Słusznie też Orygenes zarzuca Celsusowi, że umyślnie pomija on dowód z prorocत्व, świadczący na korzyść Chrześcijaństwa, ponieważ nie zdoła może go odeprzeć, nie zdoła zaprzeczyć, że tak Żydzi, jak i heretycy nie mogli nie przyznać, iż przyjście Chrystusa przepowiedziane było od najdawniejszych czasów. Tertulian zaznacza, jako różnicę pomiędzy stosunkiem Żydów i Chrześcijan do Mesjasza, iż pierwsi wierzą w dokonane już jego przyjście, drudzy dotąd go jeszcze oczekują. W życiu Jezusa spełniły się wszelkie przepowiednie o jego pochodzeniu z rodu Dawida, o jego urodzeniu w Betleem, o cierpieniu i śmierci, a także przepowiednie o jego cudach, o wybawieniu z grzechu i niewoli, jakie ludziom przyniósł o królowaniu jego ponad różnymi ludami ziemi. Wszelako w poszczególnych wypadkach trudno jest oznaczyć, czy dany ustęp prorocत्व jest pośrednio lub bezpośrednio mesyaniczny, czy jest typowy lub alegoryczny, atoli w zasadniczem i ogólnem rozumieniu prorocत्व nikt, kto z dobrą wolą je rozważa, nie może mieć żadnych wątpliwości.

Świadczy o tem wiara samych Żydów. Musieli oni bowiem przyznać, że z charakteru samego prorocत्व wynika niemożność spełnienia ich w związku z pobytem ludu w Palestynie. Już od drugiego stulecia większość Żydów popadła w wątpliwość o mo-

zności spełnienia dawnych nadziei politycznych. Wobec tego jeżeli całą ideę mesyaniczną Starego Testamentu nie mamy uznać za wielkie nieporozumienie, czy też złudzenie, tylko w Jezusie widzieć musimy, nawet ze stanowiska żydowskiego, Mesjasza, którego prorocy zwiastowali: „Zjawienie się Mesjasza z taką oczywistością przepowiedziane zostało na wiele lat przedtem, iż cały lud żydowski, który oczekiwał jego przyjścia po urodzeniu Jezusa na dwie części się podzielił. Wielu bowiem z pośród żydów uznało Chrystusa i uwierzyło, iż był on zwiastowanym przez proroków Mesyaszem. Inni wszakże trwali w nieufności i pogardzali tymi, którzy, przyjąwszy naukę Jezusa, nie umieli jej obronić i pozwali na spełnienie zbrodni, o której mówią uczniowie Jezusa ¹⁾“.

Jezus i apostołowie wobec zatwardziałości niewiernych Żydów powoływali się (Mat. 13, 14. Jan 12, 38. Dz. Ap. 28, 26), na słowa Izajasza (53, 1; 6, 9), który przepowiedział niewiarę (Por. Dz. Ap. 4, 25). Takim sposobem nawet niewiara świadczy o prawdzie proroctwa. „To jest szczególne, że Żydzi byli wielkimi wrogami ich spełnienia i że to wrogie ich usposobienie było przepowiedziane“ (Pascal). „Żydzi świadczyli za Jezusem, skoro jego naukę przyjęli, gdyż byli wtedy wiernymi uczniami swych proroków, świadczyli też za nim, gdy jego naukę odrzucili, ponieważ w tem odrzuceniu spełniło się proroctwo“. Ireneusz mniema, że gdyby Żydzi przewidzieli takie spełnienie się proroctw, spaliliby zawierające je księgi. Augustyn mówi, że lud żydowski jest, jakby wielką książnicą dla chrześcijan, zawierającą zakon i proroków, świadczących o nauce Kościoła, abyśmy czcili w tajemnicy spełnienia, to co tam w literze było oznajmione ²⁾.

7. O ile ze stanowiska nowożytnej krytyki biblijnej udowodnienie spełnienia się proroctw w Ewangelii może być przeprowadzone, pomimo sztucznych nieraz u apologetów dowodów zjawienia się Chrystusa i życia jego w Kościele, możemy stanowczo twierdzić, że prawda mesyanicznych przepowiedni w swoim ogólnym charakterze tak jest oczywistą, iż niepewność niektórych szczegółów nie ma tu żadnego istotnego znaczenia. Mo-

¹⁾ Orig. C. Cels. 3, 28.

²⁾ Iren. Adv. haer. 3, 21, 1; 4, 2, 12, 32. Aug. C. Faust. 12, 23; 13, 10; 16, 21; De civ. Dei 18, 46, 47.

zemy tylko powiedzieć, że i proroctwa nie czynią wiary zbyt łatwą. Są one wyraźne i jasne dostatecznie dla tego, który chce wierzyć, a przytem i dosyć zaciemnione, aby pozostawić możność wątpienia temu, który nie ma chęci wierzenia. O tajemnicy cierpienia (*sacramentum passionis*) wcielenia i krzyża (*magnum pietatis sacramentum*) mówią przeto Ojcowie, nie tylko mając wzgląd na treść, lecz również i na formę przepowiedni. Im mniej wiarogodną była ta treść, tem więcej wywoływałaby zgorszenia, gdyby głoszona była bez żadnej zasłony; im wznioślejsza była, tem bardziej musiała być odsłonięta, ażeby trudność zrozumienia zniewalała do szukania łaski bożej. Skoro jednak treść przepowiedni osiągnęła historyczne spełnienie, zasłona z niej spadła; przytem jednak łaska wiary nie stała się zbyt łatwą.

Toż samo stosuje się do proroctw samego Chrystusa. Proroctwa te, o ile odnosiły się do królestwa bożego i do eschatologii, były wyrażone w sposób przenośny, a co zatem idzie wieloznaczny; o ile przepowiadały przyszłe cierpienia Zbawcy i śmierć krzyżową, były ściśle określone, ale, jako wprost przeciwne nadziejom uczniów Chrystusowych, były im niemiłe, a zatem niechętnie przyjmowane. Dopiero spełnienie się tych ostatnich proroctw oraz światło Ducha świętego zesłane na uczniów otworzyły im oczy na istotne znaczenie i prawdę wszelkich przepowiedni Jezusa. (Jan. 2, 22; 12, 16). Historia Kościoła uprzytomniła spełnienie wszelkich proroctw Chrystusowych przyszłym pokoleniom. Przepowiedziany przez Chrystusa fakt zburzenia Jerozolimy przekonał wiernych, że i przepowiednia jego o końcu świata spełni się niegdyś. Ale Jezus, podobnie jak prorocy Starego Testamentu, nie oznaczał czasu spełnienia swych proroctw, nieraz wszelako wspomniął, że koniec nieprędko nastąpi. Ta umyślna niepewność pobudzać miała chrześcijan do wytrwałego czuwania. Aż do dzisiejszego dnia zapowiedzi i groźby końca i sądu ostatecznego wywierają swe wrażenie na umysłach wierzących. Prawda, że już za czasów apostołskich wywoływały one częste nieporozumienia i niepokoje (1. Tes. 4, 13). Święty Piotr czuł się zniewolonym wyraźnie podnieść boskie pochodzenie tych proroctw (2. Piotr. 1, 19), a przy tej sposobności oświecła boskie czyny światłem dziejów powszechnych. To, co Bóg uczynił czasu potopu, mocen jest uczynić teraz i zawsze. U Boga czas nie nie znaczy: tysiąc lat jest u niego, jako dzień jeden.

8. W świetle dziejów powszechnych i ujawniającej się w nich boskiej Opatrzności, która wśród innych środków działania posługuje się i proroctwami, szczególnie w historii Objawienia i religii otrzymują proroctwa dopiero pełne swoje znaczenie. Cycono czyni następującą uwagę: „Nie przyznaję rzeczywistości przepowiedni, albowiem nie może się zdarzyć, co nie było postanowione od wieków; wobec tego przepowiednie i przypadek tracą swe znaczenie¹⁾“. Tak myśleli ongi stoicy, tak myślał dzisiejsi racjoniści i naturaliści. Wszelako ani przypadek, ani niezłomna konieczność nie mogą wyjaśnić przyrody i dziejów. Podobnie, jak wszechświat nie daje się pojąć bez uznania absolutnej przyczyny i historia ludzkości bez kierownictwa bożego jest ciemnym chaosem. Jeśli wszakże Opatrzność boska stanowi ważny czynnik w życiu jednostki i człowieczeństwa, to pomiędzy koniecznym i przypadkowym stawianiem się jest jeszcze trzeci czynnik. Wolne działanie człowieka, pozostające pod wpływem mocy bożej, jest przedmiotem przewidywania bożego.

Proroctwa, dotyczące Objawienia, stanowią mądrość bożą, wynikającą z bożej prawdy i wszechwiedzy i ujawniającą się w dziejach świata, jako przepowiednia o tem, co człowiekowi do zbawienia jest potrzebne. To też proroctwa ogarniają całą ekonomię zbawienia. Z tego wzniosłego, albowiem boskiego stanowiska, mógł Orygenes odeprzeć szyderstwo Celsusa, który mówi, że chrześcijanie przypuszczają, iż coś się stać musiało, tylko dlatego, że było przewidziane. Odpowiedź na to łatwa: skoro proroctwa pochodzą od Boga, który całym biegiem zdarzeń kieruje, jakżeż można wątpić o spełnieniu się prorokowanego zdarzenia? Skoro Bóg przepowiadający, wraz z dopełnieniem się mesyanicznego posłannictwa Izraela, urzeczywistnia zarazem najwyższe, wszechdziejowe przeznaczenia, to zachodzi tutaj ściśle określony stosunek, który jest zarazem dziełem wszechwiedzy i wszechmądrości bożej: „Wszyscy prorocy przepowiadali o dniach Mesjasza i świat stworzony został dla Mesjasza²⁾“.

Jest to nędzne bardzo wyobrażenie o przeznaczeniu ludu izraelskiego jeśli się mniema, że w ideach proroków odbiła się

jedynie nadzieja przyszłych jego tryumfów. Pamiętać bowiem trzeba, że świadomość i nadzieja wyższych przeznaczeń występuje tu wśród ludu, który wcale nie odnosił w dziejach tryumfów i owszem przez wszystkie inne ludy starożytne prześladowany był i pogardzany. A jednak ta świadomość opatrznościowego posłannictwa na wskroś przenika całe życie dziejowe Izraelitów. Kult ich i historia, ich instytucje i fakty ich życia, podobnie jak poszczególne wśród nich osobistości, są zawsze praworem osoby i życia Mesjasza. Słup ognisty w pustyni, woda wytryskająca ze skały, manna z niebios spadająca, wąż spiżowy — wszystko to są symbole Logosa, typy Mesjasza. Pobyt ludu w Egipcie jest uważany za pierwowzór ucieczki boskiego Dzieciątka (Mat. 2, 15). Święty Paweł poczytuje Adama, Mojżesza, Izaaka i Izraela za pierwowzory Mesjasza; nawet dwóch synów Abrahama pojmuje jako symboliczne uosobienia obu Zakonów. Tenże apostoł zaznacza, że wszelkie te wyjaśnienia należy brać w sensie alegorycznym (Gal. 4, 24). Osoby i zdarzenia same przez się mają właściwe sobie historyczne znaczenie, wszelako w rękach Opatrzności służą za symbole i pierwowzory rzeczy przyszłych.

9. Zbytecznem jest może przypominać, że w tej dziedzinie należy zachować jak największą ostrożność. Przynosiłoby to ujme dowodom czerpanym z proroctw, gdybyśmy je rozciągali na wszelkie drugorzędne szczegóły. Niewątpliwie wszelkie instytucje i przepisy starotestamentowe osiągają swe prawdziwe znaczenie, jako pierwowzory królestwa mesyanicznego. Księga Mądrości tłumaczy Pismo św. w jego stosunku do naznaczonego przez Boga celu zbawienia; atoli nie należy tego, co jest dobre i pożyteczne jako przedmiot rozważań, używać w charakterze dowodu naukowego, ani też otwierać bramy przed dowolnością fantazyi. Nietylko Filo, ale także i alegorycy chrześcijańscy, począwszy od autora listu Barnaby, aż do Grzegorza Wielkiego, podnosili z naciskiem, jak niebezpieczne jest alegoryzowanie historii, jak obosieczny jest to miecz dla wierzących w Objawienie. Umysł i fantazyja będą zawsze zajmować się chętnie temi cudownymi podobieństwami i sprzecznościami, ale trzeźwa egzegeza nie powinna posuwać się w ich wykładzie dalej, aniżeli to przez pisarzy świętych zaznaczone zostało.

Szczególniejszą ostrożność w zewnętrznych pozytywnych

¹⁾ De divin. 2, 3, 7.

²⁾ Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah (London 1884), 163.

ustosunkowaniach tych rzeczy nakazuje wzgląd na błędy, jakie popełnili Żydzi w czysto zewnętrznym sposobie ich pojmowania. „Żydzi żyli i zestarzelili się w swoich błędach, to też nie mogli pojąć Jezusa, gdy ten zjawił się w oznaczonym czasie, ale nie w tym blasku zewnętrznym, w jakim go oczekiwali. Dla tego też nie chcieli go uznać za Mesyasa. Po śmierci Jezusa św. Paweł nauczał ludzi, że wszystkie przepowiednie figurycznie się spełniły, że królestwo boże nie w ciele, lecz w duchu się ujawniło, że wrogami człowieka są nie Babyłończycy, lecz namiętności; że Bóg nie w świątyniach zdziałanych ręką ludzką, lecz w sercu czystym i pokornym największe ma upodobanie, że nieużyteczne jest obrzezanie ciała, lecz potrzebne jest obrzezanie ducha“¹⁾. Augustyn i inni, prorocтва, które nie stosują się do Chrystusa, odnoszą do Kościoła, pojętego jako Jego ciało.

10. Atoli czy w ten sposób nie zostaje zachwiany dowód wysnuty z proroctw? Gnostycy i Manichejczycy, wraz ze Starym Testamentem, odrzucili i jego prorocтва. Prorocy wedle nich nie o Chrystusie przepowiadali; ich przepowiednie nie mogą służyć wcale do utwierdzenia wiary chrześcijańskiej. Antoni Collins, uczeń Locka, wprowadził w zdumienie świat chrześcijański twierdzeniem, że dowód prawdziwości Chrześcijaństwa z proroctw starotestamentowych można brać tylko w alegorycznym znaczeniu, gdyż w literalny sposób nie dają się one racjonalnie udowodnić. Zgadza się z tem zdaniem i inni deści. Nie niema pewniejszego, mówi Schenkel, jak to, że przepowiednie mesyaniczne w ten sposób, jak były pojmowane, nie spełniły się wcale. Chrześcijańskie pojęcie o istocie Mesyasa, o jego powołaniu, oraz o istocie zbawienia, mówią inni, nie dają się wcale odnaleźć w Starym Testamencie i w ogóle wśród Judaizmu przedchrześcijańskiego. „Litylko powszechne w danej epoce przeświadczenie o ukrytem znaczeniu Pisma skłoniło pierwszych chrześcijan do uznania w ich mistrzu Mesyasa, jakkolwiek realny jego obraz nie dawał się pogodzić z mesyanicznymi ustępami Starego Testamentu, odnoszącymi się wyraźnie do jakiegoś króla teokratycznego i pogromcy pogan“²⁾.

¹⁾ Pascal 10, 5.

²⁾ Holtzmann. Das Problem der Auslegung.

Utrzymują niektórzy, że pierwotna gmina chrześcijańska ukształtowała sobie typ Zbawiciela z rozproszonych w Psalmach i u Izajasza rysów cierpiącego męża sprawiedliwego i z pierwiastków poetycznych i proroczych wysnuła ideał religijności i moralności, tworząc takim sposobem pewną jednolitą całość z różnorodnych żywiołów Starego Testamentu. Atoli pamiętać trzeba, że to rzekome „nieporozumienie wykładu“ i to „złudzenie“ pozostaje w dziwnej zgodzie z całą odwieczną tradycją ludzkości, jest konsekwentnem rozwinięciem jej ideału, pogodzeniem serca ludzkiego z tragiką bytu, która występowała i w świecie pogańskim, pod mytyczną postacią cierpiącego i umierającego bóstwa. Nadto wszakże ten ideał faktycznie urzeczywistniony został w osobie Jezusa, a w proroctwach nadzwyczaj żywo się zarysowuje i narzuca się poniekąd naszej wyobraźni, jakżeż można więc zaprzeczać związku pomiędzy przepowiedniami proroków i ich spełnieniem się w Chrystusie? Wszakże nawet nowocześni krytycy biblijni wysławiają wysoki poziom moralny proroków; czyżby najwyższa idea moralna, która rozwinęła się w Chrześcijaństwie i w Chrystusie znalazła swoje wcielenie, nie miała znajdować u nich żadnego gruntu? Zadanie proroków, jak przyznają ciż krytycy, polegało na pogłębieniu świadomości religijnej Izraelitów i pojęcia ich o Bogu; Izajasz zbliża się do nauki chrześcijańskiej. Czyż słusznie wobec tego zaprzeczać odczucia w Starym Testamencie moralnego charakteru Mesyasa?

W dawnym Kościele ustępy proroctw, dotyczące cierpienia Zbawcy i wyzwolenia duchowego przezeń z grzechu i błędu nie zostały odnalezione w późniejszym czasie, lecz były znane i stały się przedmiotem wiary, dzięki podniesieniu duchowemu, spowodowanemu przez wzór życia Chrystusa. Nie jest to przekształcenie, lecz ukształtowanie ostateczne odwiecznej idei. Powłoka zewnętrzna opaść musiała, skoro treść jej istotna wystąpiła w realnej swej pełni. Gdyby z danych, zawartych w proroctwach, postać cierpiącego Mesyasa nie dała się wyjaśnić, to w ogóle nie mogłaby być wyjaśniona; bez proroctw, przepowiedni i cudów stałaby się zupełnie niezrozumiałą. A jednak cały rozwój świata starożytnego aż do Chrystusa prowadzi nieodzownie do uznania Zbawcy i historyczne jego istnienie nie może podlegać wątpliwości. Skoro zatem mamy fakt rzeczywisty, nie możemy przyjmować przypuszczenia, pozostającego w nim w sprzeczności, które wyklucza możność zrozumienia go, a takie jest

właśnie przypuszczenie krytyków, zaprzeczających związku pomiędzy realną postacią Chrystusa a zapowiedzią jej zjawienia się, zawartą w prorocत्वach i w całym Starym Testamencie.

Najdawniejsi świadkowie, którzy Jezusa słyszeli i oglądali naocznie, mówią nam, że stwierdził On w swojej osobie przepowiednie proroków. Czyż słuszną odrzucać to wyjaśnienie postaci Zbawcy przez prorocत्वa, dlatego, że spotykamy w nich znamiona współczesnego obrazu historycznego? Przecież te znamiona nie wyczerpują ich treści, nie wyjaśniają jej całkowicie. Jednostronne jest powiedzenie Pascala: „Aby badać prorocत्वa, trzeba je rozumieć. Jeśli bowiem mniemamy, że one mają tylko jedno znaczenie, to napewno Mesjasz jeszcze nie przyszedł, ale jeśli dwa znaczenia im przyznamy, to Mesjasz w Jezusie Chrystusie nam się zjawiał“. Niemniej przeto w tem powiedzeniu zaznaczone jest dobitnie, że w prorocत्वach, choćby nawet nie przypisywać im mesyanicznego charakteru, głębsza jakaś treść niewątpliwie się ukrywa. Owóż ta treść i idee z nią związane pozostają niezrozumiałe dla tych, którzy w Chrześcijaństwie widzą nie spełnienie ich, lecz dowolne ich przekształcenie.

11. Dopóki egzegeza racjonalistyczna nie zdołała wytłumaczyć poszczególnych ustępów Psalmów i prorocत्व, które zrozumiałe być mogą tylko w sensie mesyanicznym, dopóki nie udowodni, że oprócz znaczenia historycznego niemożliwe jest w nich znaczenie typowe i mesyaniczne, że oczekiwania ziemskie nie łączą się w nich z nadziejami religijnymi, dopóty nie będzie mogła przekonać nas, że późniejszy Judaizm znalazł właściwy klucz do wytłumaczenia proroków, Jezus zaś tylko przez nieporozumienie uczynił siebie jako cierpiącego i umierającego Mesjasza środkowym punktem religii prawdziwej. Kto wszystko bierze w sensie duchowym, ten jest prawdziwym Izraelitą, kto trzyma się niewolniczo litery tekstu, ten nigdy nie zrozumie Pisma św. z jego antropomorfizmami.

Wszakże sam Stary Testament uprzedza, że nie należy sobie Boga w realnej postaci przedstawiać, Bóg bowiem jest ten, który jest — jest bytem absolutnym. Czyż można przeto brać tekst Pisma dosłownie, skoro tam jest mowa o rękach, nogach, oczach i uszach bóstwa, o jego gniewie, zazdrości i innych namiętnościach? A jeśli w tym razie musimy stosować wykład przenośny, dlaczegoż niema on być zastosowany do ustępów

obrazowych, dotyczących Mesjasza? Przenośne ich znaczenie nie było obce nawet Żydom z czasów późniejszych. Nie będziemy tu powoływali się na Aleksandryczyków, ale wspomnijmy, że Sybille erytrejskie i samarytańskie nadzieje mesyaniczne świadczą, iż duchowe pojęcia idei Mesjasza istniały w owych czasach i że głębiej myślącym Żydom palestyńczykom cielesne znaczenie tekstów Pisma św. nie mogło wystarczać. Ponieważ Ewangelie musiały postawić na pierwszym planie zwykły, ludowy sposób pojmowania, więc wzięto go za powszechnie panujący, ale przeoczono liczne wyjątki, o których mówią sami ewangelisci. Wszelako nawet i w tym razie, gdyby istotnie pobożność pierwszych chrześcijan przeniosła na Jezusa przepowiednie, odnoszące się do jakiegoś potężnego króla przyszłości, należałoby zawsze zważyć, że ukształtowanie się tego królestwa mesyanicznego zupełnie inaczejby się nam przedstawiło, gdyby Żydzi w większej liczbie doń weszli, gdyby ono stanowiło rzeczywistnienie ich narodowego ideału.

12. Wobec wszystkich powyższych względów zrozumiałem jest, że Ojcowie, dowód z prorocत्व poczerpnięty, poczytują za najważniejszy argument, stwierdzający boski fakt zbawienia. Poszli oni nawet dalej i cały Stary Testament rozważali w świetle Nowego Testamentu; w tym ostatnim usiłowali odnaleźć całkowitą prawdę Chrześcijaństwa. „Nie nie zawiera się w wierze, co nie jest wyrażone w natchnionych Pismach Starego Testamentu“, mówi św. Cyryl Aleksandryjski. Augustyn, broniąc dowodu z prorocत्व przeciwko Manichejczykom, dodaje, że nawet cud nie mógłby go skłonić do wiary w ich naukę. „Tak dalece chciał Bóg, ażeby wszelka wiara znajdowała potwierdzenie w powadze Pisma, które ją udawadnia faktami, które okazuje, że w biegu czasu spełniło się to, co było przepowiedziane“.

Orygenes bronił tej wiary przeciwko Celsusowi, który skarżył się, że chrześcijanie za nic sobie mają wyrocznie w Dodonie, świątynie Amona i wiele innych wróżb, gdy tymczasem skłonni są wierzyć wszystkiemu, co powiedziane było w Judei i wszystko to poczytują za cudowne i niezmiennie. Orygenes słusznie powołać się mógł na ujemne sądy filozofów o wyroczniach i t. p. instytucjach pogaństwa, a przytem mógł także wykazać, jak mało wyrocznie przyczyniały się do postępu na drodze enoty i udoskonalenia. Czyż nie nastroczało się tutaj przypuszczenie dzia-

łania złych duchów, które sztuką wróżbiarską posługiwały się dla łudzenia ludzi, dla odciągania ich od Boga i od prawdziwej pobożności? Ustanie proroctw wśród Żydów świadczy najdowodniej o boskiem ich pochodzeniu. Zniknęły one wraz z ostatnim prorokiem Janem Chrzcicielem, który był bezpośrednim poprzednikiem zwiastowanego przez proroków Mesjasza.

§ 16.

C u d.

Cud w przyrodzie i w historii. — Powszechna wiara w cuda. — Uwagi w tej mierze u Augustyna, u Scholastyków, w nowszych czasach. — Pojęcie cudu. — Cel cudu w Starym i Nowym Testamencie. — Cudotwórczość Jezusa. — Cud jako znak podpadający pod zmysły. — Bezpośrednia przyczyna boska. — Cud nie jest działaniem przeciwko przyrodzie. — Cuda bezwzględne i względne. — Możliwość cudów. — Zarzuty materyalne i formalne. — Cud nie jest przywróceniem dawnego stanu przyrody, lecz środkiem Opatrzności boskiej. — Cud nie jest sprzeciwieństwem prawa przyczynowości. — Zużytkowanie sił i praw przyrody dla wyższych działań. — Analogie w modyfikacji wzajemnej praw przyrody lub też przez działalność ludzką. — Fizyczna i moralna możliwość cudu ze strony Boga i człowieka. — Cuda są koniecznością. — Rozpoznawalność cudów. — Bezpośrednia znajomość działalności bożej nie jest konieczna. — Nie jest też konieczna znajomość wszystkich sił i prawd przyrody, wystarcza poznanie granic. — Stosunek pomiędzy przyczyną i skutkiem. — Skutki chwilowe. — Świadectwo samych cudotwórców. — Cuda fałszywe i pozorne. — Warunki moralne. — Cuda spirytyzmu. — Vaticanum.

I. Pojęcie cudu.

1. **G**dziekolwiek zwrócimy nasz wzrok w przyrodzie i w życiu ludzkim spotykamy wszędzie zjawiska, które z powodu swej powszedniości nie wzbudzają naszego podziwu, ale o wyjaśnienie których rozum nasz dotąd daremnie się kusił. Niebiosą z milionami swych świetlnych ciał, poruszających się

z matematyczną dokładnością, świat zwierzęcy z jego osobliwościami w olbrzymich i nieskończenie małych twórcach, świat roślinny, z bogactwem swych kształtów, przepychem barw kwiatnych, wszystkie i tym podobne zjawiska przyrody musiałyby się wydać nadzwyczajnym cudem temu, któryby się od dzieciństwa do nich nie przyzwyczaił. A czy mniejszym cudem są dzieje ludzkości ze zmiennymi ich losami, z celami, osiąganymi przez nie tak przeciwnymi nieraz zamiarom i nadziejom ludzkim.

Starożytni, mając na względzie tę cudowność wszędzie przejawiającą się, nie domagali się dowodów ani cudu, ani prorocтва. Wydały się one wierzącym czemś zupełnie naturalnem, rozumiejącem się samo przez się. Człowiek starożytny widział w nich objaw nieodzowny stosunku swego do bóstwa i niewątpliwe świadectwo działania mocy bożej w przyrodzie. Wszysej ludzie po wsze czasy modlą się do swych bogów i oczekują wysłuchania swych próśb w swych potrzebach duchowych i cielesnych. Wprawdzie należy odróżnić wysłuchanie modlitwy od cudu, ale w obu wypadkach mamy oddziaływanie bóstwa na bieg rzeczy realnych. Kto przeto z zaufaniem modli się do bogów, ten nie może wątpić o cudotwórczej ich sile. Wątpliwość starożytnych budziło nie pojęcie nadprzyrodzoności, lecz pojęcie granic przyrody. Starożytny poganin wierzył w rzeczywistość wyroczni, a w konsekwencji tego wierzył w oddziaływanie bóstwa na życie fizyczne i duchowe. Ten sposób pojmowania tak dalece przeszedł w krew i życie świata starożytnego, że nawet ci, co nie wierzyli w cudowność zdarzeń, mówili nieraz o nich, nie zdając sobie sprawy z ich przyczyny. Oświeceni Grecy i Rzymianie za czasów Chrystusa stracili już wiarę w bogów i w cudotwórczą ich działalność, gdy na odwrót Żydzi nigdy bardziej nie byli przejęci pożądaniem cudowności; ale i wśród pogan ogół trzymał się jeszcze starej wiary i państwo nieodłączne było od religii.

Ojcowie Kościoła nie mieli zatem żadnej trudności wierzenia w cuda chrześcijańskie; skłonność do tej wiary wszędzie w otaczającym świecie znajdowali. Nikt cudu samego w sobie nie zaprzeczał. Nawet przeciwnicy Chrześcijaństwa zwalczali nie cuda przezeń głoszone, lecz poddawali w wątpliwość ich faktyczne istnienie. Z drugiej strony Ojcowie nie zaprzeczali też wróżb i cudów pogańskich, tylko przypisywali je wpływom demonicznym. Dokładniejszego określenia cudu jęła się dopiero domagać

późniejsza refleksyjna wiara, a jeszcze więcej filozofia sceptyczna. Im więcej uświadamiano sobie różnice pomiędzy działaniami przyrody i jej praw, a działaniem Boga w stworzeniu, w kierownictwie świata i w Objawieniu, tem koniecznijszem stawało się dokładniejsze oznaczenie pojęć. O teologi nowożytnej nie bez słuszności można powiedzieć, „że cały spór toczony w niej o cuda obraca się dokoła definicyi samego pojęcia cudu“ (M. Müller).

Drogę do refleksyi w tym kierunku wskazał najpierw Orygenes, ale rozleglejsze w tym względzie idee rozwinął spekulatywny duch świętego Augustyna, badającego stosunek istoty przyrody do istoty Boga, stworzenia do woli Stwórcy, praw przyrody do jej Pana. Dalsze rozwinięcie tych refleksyj podjęła scholastyka w celu zwalczania zarzutów panteistycznych i racjonalistycznych. Najwięcej jednak zależy na wyjaśnieniu istoty cudu nowożytnej apologetyce, mającej do zwalczania napasści deizmu i całego współczesnego oświecenia na wszelką w ogóle cudowność. Racjonalizm nowoczesny bierze za punkt wyjścia zaprzeczenie samego pojęcia cudu i wszelką wiarę w cudowność sprowadza do zabobonu, albo widzi w niej tylko hyperbolę wybujałego stylu oryentalnego. Naczelna zasada krytyki racjonalistycznej usuwa w ogóle cudowność z biegu spraw ludzkich i nie przyznaje jej żadnego miejsca wpośród faktów przyrody. Wedle tego sposobu pojmowania wszystko w przyrodzie i w dziejach daje się racjonalnie wyjaśnić¹⁾.

Ontologizm i w tym punkcie zgadza się z racjonalizmem. Nie chce on nic wiedzieć o żadnej krytyce cudu, ponieważ uważa cud nie za fakt realny, lecz tylko za fakt idealny w jego stosunku do wiary. Cud niema być zdarzeniem historycznem; usprawiedliwienie swoje ma on znajdować jedynie w wierze ludzkiej. „Pojmować cud jako zdarzenie historyczne i w ten sposób go rozważać, znaczy to poddawać go krytyce, która działając prawidłowo, może przyznawać jedynie fakty uzasadnione przez intuicję i stwierdzone przez doświadczenia. Chrystus sprawione przez siebie cuda nie chciał podawać za fakty historyczne, dlatego też po swem Zmartwychwstaniu nie zjawił się oczom profanów i fakt Zmartwychwstania nie chciał mieć stwierdzonym przez pozytywne, prawowite badania. Opowiadania o cu-

¹⁾ Renan, Etudes d'histoire religieuse (4 ed. Paris 1864).

dach nie powinny być uważane za historię, lecz raczej za proctwa, za nauczanie palingenetyczne" (Gioberti).

2. Cuda czynić, znaczy to zjednywać sobie siły nadprzyrodzone, w celu wywierania przez nie działań dobroczynnych, przeciwnie czynić czary, znaczy nadprzyrodzoność nieprawowicie i szkodliwie zużytkować. Cud jest boski, czar dyabelski i przypisywany był zawsze bogom pogardzanym lub upadłym (W. Grimm). *Θαύμα* (Dhu, Dhar) znaczy uczucie zadziwienia, zdumienia, jako też przedmiot takowego, cud (miraculum mirari = zdumiewać się). Zazwyczaj cudowność znaczy nadwyzwyczajne, podpadające pod zmysły działanie, mające swe źródło nie w známym nam porządku przyrody, lecz w Bogu. „Ponieważ cudem zowie się to, co wzbudza w nas zdumienie, a zatem cudami muszą być nazwane wszystkie rzeczy, które przez Boga są spowodowane poza działaniem znanych nam przyczyn¹⁾).

Wprawdzie św. Tomasz mówi też o cudach „przeciw naturze“, ale wielokrotnie daje przytem do zrozumienia, że wyraz „przeciw“ nie bierze w dosłownem znaczeniu. Natomiast Erigena w pojęciu cudu obok *praeter naturam* stawia *contra naturam*. Za nim poszli Scotus, Occam, Kartezjusz i inni, chociaż już św. Augustyn wyrażenie mowy potocznej *contra naturam* zamienił na właściwsze wyrażenie mowy teologicznej *contra quam est nota natura*. Kant określa cud jako zdarzenie, którego przyczyna w prawach swego działania jest i pozostanie nam nieznana. K. Fischer uważa cud teistyczny za działanie Boga, w sprzeczności z przyrodzonym porządkiem rzeczy.

3. Dzieła boże mają zawsze cel wyższy na względzie. O samowoli i kaprysie w zastosowaniu do działań bożych nie może być mowy, podobnie jak o przymusie i konieczności w nich. Czyż inaczej rzecz się ma z cudami? Czyż właśnie tutaj cel nie ma być rzeczą główną? Zazwyczaj w samym pojęciu cudu zawiera się stosunek celowy. Cud obok natchnienia winien być pojęty jako środek, przez który Objawienie staje się naszym udziałem; i tu i tam obok wszechwiedzy boskiej objawia się nam też boska wszechmoc i mądrość. Zasada obustronnego stosunku na tem polega, że przyczyna zasadnicza wszechrzeczy jest idealną realnością, czyli Bogiem, sprawcą i Panem obu światów. Cud winien mieć za cel prowadzić do Boga i do boskości, umacniać

w wierze i pobudzać życie moralne. Jakoż istotnie cuda biblijne nie mają za cel istotny leczenia chorób, zapobiegania nędzy, a tem mniej dostarczania widzom ciekawego widowiska. Takie cele widzimy w Szamanizmie, religii ludów dzikich, a także w praktykach derwiszów mahometańskich. Podobnie dziecinne pojmowanie widzimy w opowiadaniach o cudach podanych w Ewangeliach apokryficznych. Aby uniknąć takich efektów teatralnych, Jezus nie objawiał swej cudotwórczej siły przed niewiernymi (Mar. 6, 5, 6. Łuk. 4, 23, 27; 16, 31. Jan 6, 30) i wzbraniał szybkiego rozpowszechniania wiadomości o swych cudach. Cud moralno-duchowy nie miał być usuwany i doznawać ujemy od cudów fizycznych (Jan 2, 24; 4, 48; 20, 29).

Ten punkt widzenia i wobec tych cudów zawsze ma występować, które pozornie najdalsze są od niego,—wobec cudów w naturze. Jakkolwiek nie zależą one od etycznych właściwości przedmiotu, to jednak pozostają w stosunku do odleglejszego przedmiotu t. j. do ludzi, dla których są zdziałane. Stanowią one znaki i tem lepiej do tego celu są zastosowane, im bardziej występuje w nich charakter przedmiotowy. Nie stanowią tu wyjątku i cuda w naturze, o jakich mówi Stary Testament. Dlaczego cuda sprawione przez Mojżesza w Egipcie zowią się plagami? Oto dlatego, że mają charakter kary łamiącej opór Faraona. Lud i kraj cały musiały być dotknięte w objawach otaczającej przyrody, inaczej bowiem nie mogło być wymuszone pozwolenie na wyjście Izraelitów. Dla tych ostatnich zaś cuda owe były dowodem boskiego posłannictwa Mojżesza i umocnieniem wiary w Jehowę. Cuda przejścia przez morze Czerwone, a następnie pobytu w pustyni, miały na celu wychowanie ludu izraelskiego, zarażonego w Egipcie bałwochwalstwem, dla wiary w prawdziwego Boga. Są one w swych objawach tak dalekie od samowoli, iż jak najściślej spletają się z całą historią narodową Izraelitów i nie dają się oddzielić od wątku ich życia religijnego.

4. Cuda Jezusa w Ewangelii oddawna rozważano, jako objawy samej tylko, niezawisłej od względów moralnych wszechmocy boskiej. Biorąc za punkt wyjścia naturę i osobę boską Jezusa, poczytywano jego działalność cudotwórczą za naturalny ich objaw. Ewangelię apokryficzną są dowodem wczesnego i rozpowszechnionego w tym duchu pojmowania cudów Chrystusa. Atoli już Ojcowie Kościoła bezwzględnie je odrzucili i Kościół

¹⁾ Thom., S. th. I. q. 105, a. 7; q. 110, a. 4; cf. I, 2, q. 113.

w ogóle je potępił. To potępienie zostało spowodowane nie tylko przez ustęp z Ewangelii św. Jana (2, 11) i nadużycia heretyków, lecz także przez dążność do przeciwstawienia podobnie dziecinnym opowieściom poważnego i wzniosłego charakterem Jezusa, jak go widzimy w Ewangeliach, nawet w dwunastoletnim chłopięcym jego wieku. Kościół stawia zawsze cud w stosunku do zbawienia człowieka. To, czego Chrystus dokonał cieleśnie, miało być także pojmowane duchowo, albowiem cuda czynił nie dla samych cudów, lecz dlatego, aby skierować odpowiednio myśli i uczucia świadków działania cudownego. Cuda właściwie rozumiane mówią nam o Chrystusie.

Ale czyż sami ewangelici nie świadczą, że Jezusowi dana była siła leczenia chorych? (Marek 5, 15. Łuk. 6, 19; 8, 46). Możemy postawić pytanie odwrotnie: czyż Dzieje apostołskie nie świadczą, że choroby leczone były przez przedmioty należące do apostołów, a nawet przez cień ich postaci? (5, 12; 19, 12). Czyż i tym przedmiotom również przypisać mamy siłę cudotwórczą i czyż mamy wnosić, że one z własnej mocy cuda działały? Jakkolwiek nieraz takie bywa mniemanie i rozciągane jest nieraz nawet na ciała i relikwie Świętych, to jednak musi ono być pożytywane za bardzo wątpliwe i prowadzące nawet do wyraźnych błędów fetysyzmu. Wedle Pisma św., ani Jezusowi, ani apostołom nie powinno być przypisywane jakieś dowolne, mechaniczne działanie. W odnośnych ustępach Ewangelii trzeba zawsze odróżniać literę od znaczenia wewnętrznego. Świadkom cudu i temu, który doznał dobroczynnych jego skutków, mógł on się wydać objawem siły wewnętrznej, ale istotny jego skutek nie jest tylko ślepem działaniem boskiej przemocy i nie da się oddzielić, od mądrości bożej, ujawniającej się we wszystkich dziełach bożych. Nawet skoro Jezus mówi o sobie, iż rozpoznaje wynikającą zeń siłę, należy to powiedzenie brać w stosunku do okoliczności. Ale czyż Jezus nie miałby posiadać uprzedniej świadomości tego, co chciał zdziałać i co zostało zdziałane? Można naturze ludzkiej Chrystusa przypisywać siłę ożywiającą i przypuszczać otaczającą go sferę zbawczą i dobroczynną, albowiem cudotwórcze działanie przez dotknięcie, a także przemienienie i zmartwychwstanie Jezusa świadczą, że jego ludzka natura przeniknięta i opanowana została przez wyższą naturę boską. Atoli ta ostatnia nie działała w osobie Jezusa w sposób mechaniczny, ani magiczny. Przypuszczenie takiego działania pro-

wadziłoby do wniosków monofizytycznych, a nawet panteistycznych.

W innych opowieściach o cudach Jezusa działalność jego okazuje się zwróconą wyraźnie ku celom duchowo-moralnym. Wszędzie wymieniona jest też sama ostateczna przyczyna cudotwórczej siły Jezusa (i jego uczniów), mianowicie siła boża (Łuk. 5, 17; Dz. Ap. 10, 38; Kol. 1, 11. 2 Tym. 1, 7). Jezus zwraca się z modlitwą i błogosławieństwem (Mat. 14, 19, 23; Marek. 1, 35; Jan. 11, 41,) i nakazuje swym uczniom stosowanie modlitwy i postu. (Marek 9, 26; Mat. 21, 21). Wierzący zwracają się również w modlitwie do Boga o pomoc, (Dz. Ap. 4, 29, 30). Warunkiem cudu uleczenia jest wiara tych, co mają być uleczeni i ich najbliższych. (Mat. 9, 28, 29). Nawet chodzenie Jezusa po falach i cudowne rozmnożenie chleba daje się również podciągnąć pod to duchowo-moralne pojęcie cudu. W pierwszym wypadku chodziło o umocnienie odwagi i ufności uczniów, w drugim o wynagrodzenie wytrwałości ludu, słuchającego mowy Jezusa i o pobudzenie jego wiary. Jeden tylko cud mógłby tu wzbudzić pewną wątpliwość, mianowicie zniweczenie 2,000 wiewprzów przez dyabłów wypędzonych w Gerassyi. Jasne jest wszakże, że w tym wypadku nie chodziło o materialną stratę, której zresztą wobec nieznanych nam bliżej stosunków towarzyszących temu zdarzeniu, ani obiektywnie, ani względnie ocenić nie jesteśmy zdolni. Stosunek nieczystych duchów do nieczystych zwierząt, miał służyć za naukę świadkom zdarzenia. Tym więcej oczywiście stosuje się to do cudownych uleczeń. Miały one na widoku cel nauczania religijnego, tak uleczonych, jak też uczniów i ludu całego. Często też motywem tych uleczeń było współuczucie (Mat. 14, 14; 15, 32; Mark. 8, 2; Jan. 2, 1). I wtedy wykluczone jest szersze koło świadków i widzów; wszelako skutek sięgał poza ten motyw i względ pedagogiczny nie mógł przeszkodzić faktycznemu rozpowszechnieniu się wieści o cudzie. Ludzie sławili Boga i objawiającą się w czynach ludzkich jego potęgę.

Jezus sam wielokrotnie zaznaczył, że jego cudotwórcza działalność stanowi jeden z czynników w wykonaniu boskiego planu zbawienia. Mówi on o ślepym od urodzenia, że przyszedł takim na świat, aby wielkość Boga na nim się ujawniła i podobnie chorobę Łazarza nazywa nie chorobą na śmierć, lecz chorobą na okazanie chwały bożej. W obu wypadkach wzmocnienie

wiary w Jezusa było też skutkiem cudu (Jan. 9, 38; 11, 45). Ten cel cudów Jezusa uwydatniony jest szczególnie w Ewangelii św. Jana. Jan rozszerza nawet cel ów w zastosowaniu do tych, którzy przez Ewangelię jego osiągnęli wiadomość o cudach Jezusa. „Wiele i innych znaków uczynił Jezus przed oczyma uczniów swoich, które nie są w tych księgach napisane. A te są napisane, abyście wierzyli, że Jezus jest Chrystus, Syn boży, a iżbyście wierząc żywot mieli w Imię jego“. (Jan. 20, 30, 31). Z tego powodu też uwydatniał Jan silnie swój charakter naocznego świadka cudów i swój poufny do Jezusa stosunek. Tenże sam cel miał na oku dając wyczerpujący opis poszczególnych ważniejszych cudów i ich skutków. Toż samo daje się zastosować do Ewangelii Marka i Łukasza.

Inaczej pod tym względem przedstawia się Ewangelia Mateusza, która w ustępach nauczających i opowiadających ukazuje w Zbawcy na przemian nauczyciela i cudotwórcę. Tutaj powiedzieć można, że pełnienie cudów było dlań stanem naturalnym i normalnym. W cudach swoich ukazał się on Panem i rozkazodawcą stworzenia. Wszelako i tu w odwoływaniu się do proroctw daje się rozpoznać zasadniczy cel moralno-religijny. Jeśli uwzględnimy u Mateusza w rozdziale ósmym werset 17, to przekonamy się, że i w tej Ewangelii cuda wzięte są w stosunku do całego dzieła zbawczego, o ile w nich zawsze dają się widzieć znaki, świadectwa, symbole i proroctwa. Uwierzytelniają one boskie posłannictwo i boską naturę Jezusa Mesjasza, pouczają o jego dziele i wskazują na przyszłość.

5. Cuda nie są przeto same sobie celem, muszą mieć cel wyższy ponad nimi stojący, jako znaki moralno-religijnego życia i w tym charakterze stanowią czynnik nieodzowny w planie Opatrzności boskiej. Nie mogą one wiary wymusić, ale do niej prowadzą, wzbudzają cześć dla religii jedynego Boga, która do żywota wiecznego prowadzi. Sprawione przez istoty doskonałe, służą one za świadectwo prawdzie i świętości. Wiara nie może polegać litylko na cudach, ale wiara w cuda nie jest, jak to chcą dowieść racjonalisci, pozostałością „religii trwogi“. Orygenes w tem znaczeniu chrześcijańskim wiary w cuda widzi dowód prawdy cudotwórczych faktów w Piśmie św., a zarazem dowód fałszu czarownictwa pogańskiego. Celsus wspomina w paraleli do Chrystusa niejakiego Arysteasa, który miał wiele cudów sprawić, a jednak nikt go za Boga nie poczytywał. Orygenes

wyraża powątpiewanie o całej tej historii, ale oprócz tego przytacza też ogólne, zasadnicze przeciwko niej dowody. „Jaki cel, mówi, mogła mieć Opatrzność działająca cudy przez Arysteasa? Jakowy pożytek cuda owe ludziom przyniosły? Na to niema żadnej odpowiedzi. My natomiast opowiadając o czynach Jezusa możemy przytoczyć słuszne ich pobudki. Mianowicie przez Jezusa oznajmił Bóg ludziom zbawczą naukę, która na apostołach, jak na fundamencie jest oparta i w najdalsze czasy ma się rozpowszechniać, stwierdzana licznymi, cudownymi uleczeniami i innymi cudami spełnionymi w imię Chrystusa 1)“. Rozważając dalszy rozwój historyczny Chrześcijaństwa, nie trudno rozpoznać, że cuda pozostają w związku ścisłym z rozpowszechnieniem i ugruntowaniem królestwa bożego. To też najczęściej pojawiają się one w przełomowych i rozstrzygających chwilach tego rozwoju. Już Żydzi przeprowadzali z tego stanowiska paralele pomiędzy Mojżeszem i Jezusem.

Pamiętać jednak trzeba, że ta zasada ogólna nie powinna być w sposób małostkowy naciągana. W przeciwnym razie wpaść można w takie same błędy, jak przy rozpatrywaniu teologii w przyrodzie i w czynach Opatrzności. I tu i tam napotykamy na pewne trudności stąd wynikające, że myśli boże nie są myślami ludzkimi. Jeśli nawet stanowczo odrzucimy Spinozy *asylum ignorantiae*, w woli bożej, to jednak nie odważamy się z ludzką krótkowzrocznością zgłębiać we wszystkim celów boskich. Dlatego też nie należy wkluczać momentu teologicznego do pojęcia cudu, jakkolwiek ważny on być może dla sądu o cudzie. Wszelako tradycyjne pojęcie cudu, które w epoce rozwiniętej wiedzy przyrodniczej i krytyki historycznej nie daje się ściśle zastosować, nie może być też za przykładem Schleiermachera, poświęcane momentom psychologicznym, albo teologicznym i parabolicznym. Jeśli w tem znaczeniu zowiemy cud znakiem (*Signum*), to w nim samo pojęcie cudu (*miraculum*) musi być już zawarte. Nie mamy prawa na skutek analizy wyrazu usuwać te niewątpliwe fakty Pisma św. z Ewangelii, która właśnie wyrazem cud, znanem ze Starego Testamentu, najczęściej się posługuje. Byłoby to nadużycie wynikające z pominięcia wyraźnego znaczenia słowa i z dyalektycznego omówienia faktów historycznych.

1) C. Cels. 3, 28.

Może się zdarzyć, że „w religii trwogi“ w ten sposób powstaje wiara w poszczególne cuda, ponieważ poszukuje się tu znaczenia dla poszczególnych zdarzeń, aby je podnieść do znaczenia religijnego i cudownego (*mirabile*). Monstra pochodzi od monstrare, ostanta od ostendere, portenta od portendere t. j. praeostendere, prodigia od porro dicere, t. j. praedicere (Tomasz). Ale czyż dlatego cudowność polegać ma tylko na swem faktycznem dla nas znaczeniu? W „religii trwogi“ nigdy może nie chodzi o zaświadczenie oderwanych prawd dogmatycznych, że bogowie potężni są i prawa natury mogą zmieniać; wszelako prawda ta jest oczywistą podstawą, bez której i wierzący w religii trwogi nie mógłby dojść do myśli o cudzie, mającej dlań jakieś znaczenie. W przeciwnym razie każde zdarzenie musiałby za cud poczytywać. Żydzi, którzy po części też religię trwogi posiadali, powoływali się istotnie na cudowne czyny Jehowy, aby okazać jego wszechmoc i wzniosłość.

Istota cudu polega o tyle na jego rozumieniu, o ile boska siła cudotwórcza nie może się objawiać bezcelowo. Stąd, ale nie z braku nadprzyrodzonego charakteru zdarzeń, można wyprowadzić wyjaśnienie tego faktu, że cuda tam się zdarzają, gdzie jest wiara, czyli gotowość do przyjęcia i uznania ich celu, że prorocy w swej ojczyźnie cudów spełniać nie mogą. Zdarzyć się może niekiedy, że jakieś zdarzenie przyrodzone przez odpowiedni wykład i rozumienie, to jest przez wiarę zjawia się jako znak i mowa boża, albowiem Bóg daje zawsze świadectwo o sobie. Ale przez to zdarzenie takie nie osiąga wyjątkowego charakteru cudu. To też nie było zamiarem pisarzy świętych tego rodzaju cuda upamiętniać i zaświadczać. Przytem właściwy im sposób przedstawienia faktów zbyt jest realistyczny, ażeby podane w nich cuda mogły być wykładane w znaczeniu parabolicznem lub alegorocznem. Dawne pojęcie cudu nie może być przeto zarzucone. Różnica pomiędzy religijnem i metafizycznem pojęciem cudu, daje się tylko logicznie usprawiedliwić, o ile winna być rozróżniona istota od celu. Cuda religijne tylko jako rzeczywiste mogą stać się motywami wiary. Konsekwencją przeciwnego sposobu pojmowania cudu byłoby ulotnienie się wszelkiej obiektywnej prawdy i obiektywnych faktów w ogóle. Dlatego mówi Pflleiderer o Giobertim: „Klucz do wiary w cuda zawiera się, jak słusznie uważa Gioberti, w tem, że przyczynę i prawo powstawania tej wiary przenosimy z przedmiotu na

przedmiot, jak to uczynił Kant w ogóle w zastosowaniu do faktów świadomości. Filozofia religii i objawienia musi mieć zatem swą podstawę w teorii poznania.

6. W pojęciu cudu zasadniczem momentem jest to, co podpada pod zmysły; tem się różni cud od tak zwanych cudów ducha, albo też cudów łaski. Nie zawiera się w tem określeniu sąd o absolutnej wartości cudu. Ale zazwyczaj ów znak zmysłowy w potocznem użyciu poczytywany jest za cud, ponieważ szczególniej działa na zmysły człowieka, wprawiając go w podziw i zdumienie. Cuda w życiu wewnętrznem, duchowem, cudy intelektualne i moralne spełniają się wedle określonego przez Boga stałego porządku i tylko jednostce, która ich doznaje, służą za znaki boskiego działania. Dla świata zewnętrznego wtedy tylko są widoczne, gdy skutek jakiś na zewnątrz wywołują, albo, gdy połączone są ze znakiem zewnętrznym, jak np. przy nawróceniu Szawła. Cuda tylko jako znaki podpadające pod zmysły, stanowią kryterium objawienia. Podobnie jak przyrodzone poznanie Boga wzbudzone jest naprzd przez wrażenia zmysłowe i wiara nadprzyrodzona przez cuda, to jest przez nadprzyrodzone działania, wzbudzona i umocniona zostaje.

Obojętną jest rzeczą jakiego rodzaju są te znaki zewnętrzne, gdyż niema w nich ustosunkowania wewnętrznego pomiędzy znakiem i skutkiem, czego dowodzą np. sakramenta. Wszelako i w cudzie, jako nadzwyczajnym znaku zmysłowym nie jest bez znaczenia sposób dopełniania się na zewnątrz; zależnie bowiem od tego sposobu, charakter cudowny zdarzenia mniej lub więcej uwydatnia się. Niektóre cuda przedstawiają pewne analogie do sztuk i umiejętności ludzkich, jak np. cudowne uleczenia, które przez to tylko są cudowne, iż zwykły i znany związek przyczynowy przekraczają (*miraculum quoad modum*). Inne cuda pozostają w pewnej analogii do zjawisk przyrody, jak np. uleczenie ślepego i wskrzeszenie zmarłych; i to i tamto dotyczące objawów życia i zdrowia, a tylko przekraczające stopniem natężenia zwykłe fakty w tej dziedzinie (*miraculum quoad subiectum*); inne wreszcie jeszcze sięgają poza zwykły ład rzeczy ziemskich, jak np. tak zwane cuda przyrodzone, które zdają się przekraczać normalny zakres zjawisk przyrody (*miraculum quoad substantiam facti*).

To rozróżnienie cudów wedle zewnętrznego ich przebiegu

jest oczywiście tylko powierzchowne, oparte na rozpatrzeniu rzeczy widzialnych, nie zaś skrytej przed nami potęgi bożej, która wszędzie jest jednaką. Należy się wystrzegać poczytywania cudów za tem wyższe, im większymi i nadzwyczajniejszymi nam się wydają. Niemniej przeto błędem też byłoby usunąć wszelką nadzwyczajność z faktów cudownych i poczytywać je litylko za naturalne objawy przyrody lub życia, albo też widzieć „w immanentnych prawach przyrody cuda większe od wszelkich cudów biblijnych“. Pamiętać trzeba, że fakt niewyjaśniony nie jest tem samem, co fakt cudowny; najmniej zrozumiałe zdarzenie przyrody nie robi wrażenia cudu. Pojęcie cudu uwarunkowane jest wrażeniem czegoś nadzwyczajnego, niespodzianego. Tylko niezwykłość, rzadkość, nienormalność poczytywana może być za cud w ścisłym znaczeniu. Zdumiewamy się nad cudownością zdarzenia, gdy ono przekracza wszelkie nasze oczekiwania i „w religiach trwogi“ ten moment jest nieodzowny. Znak zewnętrzny w każdym razie nieodzownym jest składnikiem cudu i za taki poczytywany był przez Żydów starotestamentowych, przez apostołów i przez pierwszych chrześcijan.

Powróćmy jeszcze do tego zagadnienia przy głębszem rozważaniu Zmartwychwstania Chrystusa. Prawda, że Bóg nieraz słabymi środkami zjednywa uznanie dla największych prawd i umacnia życie wyższe, duchowe przy pomocy działających na przekonanie, choć małymi dowodami uwierzytelnionych, tajemnic. Ale co do cudu Zmartwychwstania, apostołowie odmiennego byli zdania i wielką doń przywiązywali wagę. I tutaj nie można formy oddzielić od rzeczy. Nawet tak uduchowiony apostoł Paweł obstawał gorliwie za faktem zewnętrznym. Wierzył głęboko i czerpał stąd świadomość posiadania siły cudotwórczej (1 Kor. 2, 4; 12, 9; 28, 30; 2 Kor. 12, 12; Hebr. 2, 4). a ta wiara nie mogła się utrzymać bez dowodów faktycznych, jakkolwiek dowody po części także na wierze polegały. Nie uda się nigdy wyklądać w sposób czysto podmiotowy, stwierdzony przez św. Pawła cud Zmartwychwstania. Gdyby miał on na widoku, jak to utrzymują niektórzy, li tylko „tajemnicę wiecznego znaczenia osobistości“, nową metafizykę Chrześcijaństwa, która tak zwane przedmioty zmysłowe, albo zjawiska, jako przemijające pojmuje stosunki, a wieczny świat prawdziwej istoty rzeczy w zachwyczonej kontemplacji ogląda,—to w takim razie zapal św. Apostoła, którym kierowana była cała

jego działalność, odnosiłby się litylko do widma wyobraźni; a jakże wtedy wyjaśnić jego zwycięstwo?

Zadaniem jest następnych badań i szczegółowej egzegezy okazać, o ile możliwem jest rozróżnienie nadzwyczajności przyrodzonej od nadprzyrodzonej cudowności, ale z punktu widzenia teologicznego nie może zachodzić żadna wątpliwość, że odrzucanie podpadających pod zmysły znaków, przy cudownem zdarzeniu, jest zarazem odrzuceniem wszelkich dowodów cudu, a w dalszej konsekwencji i całej opowieści biblijnej.

7. Aby ustalić znamię wspomnianego rozróżnienia, nie dość mieć na widoku niezwykłość rozważanych zdarzeń. Nie bez słuszności zauważono, że znak nadprzyrodzony albo cud nie może się dwukrotnie powtórzyć, gdyż jeśliby to powtórzenie nastąpiło, wydałby się nam już przyrodzonym i nie budziłby naszego zdumienia. Niektórzy filozofowie dalej się jeszcze posuwają i utrzymują, że znak zewnętrzny albo cud traci już swój istotny charakter w chwili, gdy staje się zjawiskiem, ponieważ nie mógłby się nam zjawić bez wystarczającej zasady, wszystko zaś, co posiada swoją zasadę nie jest cudownem. Ale właśnie tutaj znajdujemy cechę odróżniającą cudowny, zmysłowy znak. Takim znakiem jest fakt, który nie może być poczytany za skutek znanych sił przyrody, nie może też wynikać w życiu, ani w naturze ze zwykłego biegu rzeczy. Musi on wznosić się ponad warunki normalne i daje się wyjaśnić jedynie przez działanie wyższej, boskiej potęgi.

Starożytni nie napotkali trudności w rozstrzygnięciu tej tak zawilej dla apolegetyki nowoczesnej kwestyi. Nie czynili oni takiej wielkiej różnicy, jak my nowocześni pomiędzy ustanowionymi przez bogów prawami przyrody w zwykłym biegu zdarzeń, a poszczególnymi w wyjątkowych wypadkach, dla osobliwych celów objawami woli bogów. Tem mniejsze znaczenie miała dla Izraelitów taka różnica i takie sprzeciwieństwo pomiędzy wolą boską, objawiającą się w przyrodzie i takąż wolą, która się zaznacza nagłą przerwą zwykłego porządku zjawisk przyrodzonych. Powszedni bieg zdarzeń i cudowne zrzádenia dla izraelity nie różniły się jakościowo. W obu widział objaw potęgi Boga, ale w cudzie ta potęga w wyższym zdawała mu się ujawniać stopniu. Pojęcie wszechwładzy bożej i wynikającej stąd działalności twórczej panowało nad całym sposobem pojmowania przyrody i cudu. Wszelako już Orygenes czyni uwagę, że to

co się dzieje z postanowienia i woli bożej, nie może być przeciwne przyrodzie, jakkolwiek niewiarogodnem się wydaje. „Mówimy, zauważył św. Augustyn¹⁾, że wszelkie *portenta*, są przeciwne naturze, ale jest to niesłuszne. Jakże bowiem może być przeciwne naturze to, co staje się z woli bożej, skoro wola Stwórcy określa naturę wszystkich rzeczy? „*Portentum* nie jest przeciwne naturze, lecz dokonywa się wbrew znanej nam naturze“. Cud jest to „fakt niezwykle dokonywający się poza obrębem znanego porządku skutków i przyczyn“. W zwykłym biegu rzeczy Bóg jest przyczyną działającą za pośrednictwem uporządkowanego systemu sił, który ujawnia się wedle boskiego planu świata (*rationes seminales*).

Niepojętość zwracająca nasz umysł ku boskiej wszechmocy jest istotnem znamieniem cudu. Dopóki znany jest przebieg danego zdarzenia, nie może być ono cudem (Rzym. 11, 24). Jak nie było niemożliwem dla Boga stworzyć naturę, tak nie jest też dlań niemożliwem stworzoną przez siebie naturę wedle zamiaru swej woli przeobrazić. Święty Tomasz mówi zgodnie z Augustynem. „Bóg, stwórca wszystkiej natury, nie przeciw naturze nie czyni, albowiem to, co czyni jest naturą rzeczy²⁾“. Niesłusznem jest mówić, że cud jest faktem przeciwnym prawom natury. „To pojęcie przeciwieństwa cudowności i naturalności ukształtowało się dopiero w nauce scholastyków. Prawo natury jest nie czem innem, jak odbiciem woli bożej na naszej kuli ziemskiej³⁾“. Słuszniej byłoby przytoczone zdanie św. Augustyna wraz ze scholastykami wyjaśnić w ten sposób, że wszystkie rzeczy posiadają wobec Boga, przez którego stworzone zostały, *ordo oboedientialis*. Może on z niemi czynić cokolwiek uzna za potrzebne.

Wszystko, co w zwykłym biegu przyrody dzieje się w sposób nadzwyczajny i czego przyczyny wyjaśnić nie możemy, jest dla nas cudem (*quoad nos*). Wszystko, co poza obrębem tego przebiegu przez Boga jest uczynione; stanowi cud sam w sobie (*simpliciter miraculum*), ale nie jest przez to przeciwne naturze. Aniołowie i demoni mogą posługiwać się siłami natury dla wykonywania nadzwyczajnych działań, jakto czynili czarownicy egipscy. Wszelako właściwe cuda odwiecznie we wszechświatowem

planie bożem były zawarte. Dzięki temu mógł św. Augustyn, przez rozszerzenie pojęcia natury i dokładniejsze określenie stosunku Boga do świata, uznać za objawy naturalne rozliczne zdarzenia, poczytywane za cudowne, a nawet w cudach istotnych, które są wynikiem bezpośredniej boskiej przyczynowości, wykazać działanie praw przyrodzonych.

Jeśli św. Tomasz, pomimo tego, rozróżnia *miracula supra, contra, prae naturam*¹⁾, to ma na celu litylko charakterystykę podpadających pod zmysły znaków. Jakkolwiek Bóg działa niekiedy poza zwykłym porządkiem natury, to jednak nie czyni nic przeciwnego naturze, albowiem Bóg jest *actus purus, principale agens, prima mensura essentiae*. Wszakże Bóg mógł stworzyć inną odmienną zupełnie naturę, dlaczegoż więc nie miałby działać poza istniejącym porządkiem naturalnym? Do działań ponad naturą należy np. wcielenie i przemienienie ciała Chrystusowego; do działań przeciw istniejącemu porządkowi natury, urodzenie w dziewictwie, lub młodzieńcy w piecu ognistym; do działań poza obrębem natury — plaga żab w Egipcie.

To co „przeciwne“ naturze i to co „ponad“ naturą tem częściej bywa mieszane, iż powodem po temu stają się niektóre tajemnice chrześcijańskie, jak Eucharystya i urodzenie w dziewictwie. Już Ambroży używał dla oznaczenia tych cudów obu powyższych wyrażen. Paschazyusz Radbertus widział w Eucharystyi przeciwny albo „jakoby (*quasi*) przeciwny“ naturze, cud wszechmocy bożej. Jego przeciwnik, Ratramnus zamiast wszechmocy bożej w duchu Augustyna uwydatnia więcej świętość i miłość stającą się udziałem duszy uczestnika Eucharystyi, tak, iż ta ostatnia ukazuje się, jako ogniwo w szeregu działań Ducha Świętego. Anzelm określa poczęcie Maryi, jako dzieło dokonane nie przez naturę, ani przez żadną wolę z natury wynikającą, lecz przez Boga samego. Tomasz zgadza się na ten pogląd, ale wszechmoc silniej u niego uwydatniona została, niż u Augustyna, jakkolwiek u wszystkich tych pisarzy występują na przemian pojęcia przeciw naturze, ponad naturą lub przeciw zwykłemu biegowi natury. Bonawentura czyni uwagę, że Bóg przez cudy nie niweczy porządku natury.

Albertus poczytuje faktyczne działanie woli bożej z wykluczeniem zwykłych sił natury za przekroczenie jej granic w da-

¹⁾ De civ. D. 21, 8, 2, 5; C. Faust 26, 3; 29, 2; 30, 2.

²⁾ S. th. 3, q. 44, a. 2, ad. 1; 1, q. 105, a. 6.

³⁾ Hase. Geschichte Jesu (Lipsk 1876), 105.

¹⁾ De pot. (de miraculis) 6, q. 6, a. 2, ad. 3; S. th. 1, q. 105, a. 8.

nym zdarzeniu cudownym, podnosi on wyodrębnienie się tego zdarzenia z biegu normalnego zjawisk przyrodzonych. Dalej posuwa się Skot, który uznaje cud za przeciwieństwo tego, co samo przez się dokonać się powinno. W późniejszym czasie, nie tylko skotyści, lecz i tomiści bardzo silny kładli nacisk na to, co jest w cudzie „przeciw naturze“. Późniejsza scholastyka przyłączyła się do tego poglądu. Scholastyka protestancka usiłowała nadprzyrodzoność jak najbardziej uwydatnić. Jeszcze w przeszłym stuleciu wierzący teologowie występowali powszechnie w obronie tego pojęcia cudu; przez wielu do dziś dnia jest ono podtrzymywane. Drey czyni z tego powodu taką uwagę: „niech Bóg przebaczy dawniejszym obrońcom Objawienia tę wielką pomyłkę“.

8. Wedle nowszych, ściślejszych określeń sił i praw natury z jednej strony, a dokładniejszego rozróżnienia pomiędzy stworzeniem i zachowaniem z drugiej strony, powyższy sposób określania cudu nie może być poczytywany za odpowiadający wiernie istotnemu jego pojęciu. Jest to orzeczenie nie dostateczne, jeśli przez cud rozumiane jest to tylko, co jest niezwykle, nadzwyczajne, lecz dające się jednak przewidzieć, ale jest to orzeczenie przesadnem, wykraczającym poza słuszną granicę, jeżeli cud pojmowany jest, jako przełamanie praw natury. Istotny warunek cudu jest działanie *praeter naturam*, *praeter ordinem naturae*, albo, jak św. Tomasz mówi (w celu wykluczenia wyższych przyczyn stworzonych) *praeter ordinem totius naturae creatae*, t. j. działanie nie dające się wyjaśnić zwykłym biegiem zjawisk natury. Cud może być szeregiem faktów naturalnych, których połączenie jednak jest cudowne, czyli może być nowym ustosunkowaniem żywiołów przez działanie Stwórcy, któremu wszystkie istoty stworzone są podległe i od którego zależą tak drugorzędne, jak i najpierwsze przyczyny. I w tem określeniu zawiera się pojęcie przeciwieństwa wobec natury, ale tkwi ono raczej w naszym poznaniu, aniżeli w przebiegu zdarzenia. Niejasność przebiegu w warunkach czasu i w stopniu natężenia pojmujemy tu, jako przeciwieństwo znanych nam sił natury, atoli nie uznajemy przez to naruszenia istotnego biegu natury przez kierującego nią Stwórcę, dla osiągnięcia wyższego celu.

Nie daje się zaprzeczyć, że to przeobrażenie dawnego pojęcia cudu, które nastąpiło od czasów Leibniza, było skutkiem oddziaływania krytyki nowożytnej, a szczególnie Spinozy i Hu-

m'ego i niewątpliwem jest, iż zbyt ostre wycieczki radykalnych teologów ubiegłego stulecia uczyniły apologetów ostrożniejszymi. Ale czynić im z tego powodu zarzuty, jest to mieszać przyczynę istotną z okolicznością uboczną. Postęp w poznaniu sił i praw natury dał nową broń w ręce przeciwników religii. Byłoby niedorzecznością ze strony apologetyki pomijanie i lekceważenie tych nowych środków walki. Może ona wprowadzić być przekonana, że wszelkimi swoimi dowodami nie zdoła oddziaływać na uprzedzonych przeciwników, odrzucających bezwzględnie wszelką cudowność i nadprzyrodzoność. Kto wiarę w cuda poczytuje za sprzeczną z kulturą współczesną, ten pozostanie zawsze niedostępny wszelkim, najracjonalniejszym dowodom jej obrońców. Atoli jest wielu ludzi wykształconych, którzy dążą do pewnego porozumienia, lecz nie mogą go znaleźć na gruncie dawnego pojmowania cudu i nie bez przyczyny czują się przez nie zgorszeni.

„Teologowie, mówi zasłużony uczony V. von Straus-Thorney, pojęcie cudu uczynili zupełnie prawie niedostępnem dla myśli ludzkiej. W cudzie siły przyrody mają być wedle nich zupełnie przełamane, czy zawieszone, chociaż w istocie rzeczy tylko działanie ich znika dla wzroku ludzkiego, ponieważ potęga duchowa, wedle wyższych praw, ośwładnęła niemi i skierowała je odpowiednio“. Czyż nie mamy prawa, a nawet obowiązku usunąć tego kamienia obrazy, pochodzącego z dawnego przezycieżonego już okresu wiedzy o przyrodzie? Czyż niesłusznem jest pojmowanie cudu nie jako działanie potęgi wyższej przeciwko prawu, lecz raczej jako działanie zgodne z prawem, jako wynik specjalnego prawa, odpowiadającego wyższej, wszechświatowej przyczynowości, jako wynik tych sił i wpływów boskich, które nie uczestniczą w działaniach stworzonej przyrody i tylko poza jej obrębem niejako oddziałują na wszechświat. Jeśli cud pojmować jako przerwanie porządku przyrodzonego, to konsekwentnie dojść można do dualistycznego pojmowania przyrody, nawet wtedy, gdy się ją uznaje za stworzoną przez Boga. Trzeba by uznać, że Bóg w swojej wszechmocy ograniczony jest przez normalny bieg przyrody, gdy tymczasem ten bieg rzeczy przyrodzonych musi pozostawać w harmonii z całą działalnością bożą. Tę zasadę przyznać możemy bez naruszania, ani nawet przekształcania religijno-etycznego pojęcia cudu. Bezzasadnem jest zatem przyjmowanie odrębnego od normalnych praw przyrody

systemu jej praw, któryby miał na celu utwierdzenie Objawienia.

Moc boska nie tylko ogólnie, jak we wszystkich nadzwyczajnych zdarzeniach przyrodzonych, musi być poczytywana za przyczynę cudu, należy ją uznać za szczególną, wyłączną przyczynę zasadniczą. Obok stwierdzonych w doświadczeniu faktów musi tu być uznany objaw boskości, jako potęgi przekraczającej sferę doświadczalną, w której działają siły przyrodzone. Ta przyczyna ostateczna, boska, może działać bezpośrednio lub pośrednio, t. j. bez współuczestnictwa jakiejś przyczyny stworzonej lub też posługując się nią w odpowiedni sposób. W pierwszym wypadku mamy tak zwane cuda bezwzględne, które nie mają żadnych analogii w przyrodzie, albo też bardzo dalekie są od wszelkich przyrodzonych objawów; w drugim wypadku mamy cuda względne, t. j. takie działania, które i na drodze naturalnej przez dłuższy przeciąg czasu, przy współdziale sił przyrody, kierowanych przez sztukę ludzką osiągnięte być mogą. Te ostatnie objawy polegają na chwilowym, natychmiastowym działaniu sił przyrody, bez zwykle towarzyszących im warunków, lub też przy wzmożeniu lub spotęgowaniu takowych. Może to być osiągnięte tylko przez wpływ boskiej przyczynowości.

Nadzwyczajne działania dokonywane przez istoty stworzone, jak aniołowie lub demony, nie są cudami w ścisłym znaczeniu, jakkolwiek bowiem dokonywają się one poza porządkiem natury stworzonej, to jednak nie przekraczają porządku całej przyrody. Jakkolwiek sądziłibyśmy o tych wpływach, ongi zbyt łatwowiernie przyznawanych naturze, trzeba uznać, że mogą one być czynne jedynie zewnątrz, mechanicznie, nie wewnętrznie w istocie samej natury. Dla wyjaśnienia następujących tu zagadnień scholastycy rozróżniali naturę całą i szczególną, wyłączną. Wprawdzie ujawniło się tutaj również starodawne wyobrażenie natury, które miało na względzie nie tyle jej prawa, ile jej istotę. Gdybyśmy nie brali pod uwagę całej natury, mówi św. Tomasz ¹⁾, to musielibyśmy uznać za cud podrzucenie w górę kamienia, ponieważ przeciwnem jest naturze jego wzniesienie się ku górze.

II. Możliwość cudu.

9. Atoli czy możliwe są takie działania boskie, które określamy nazwą cudu? Czy przez nie nie ulegają zamąceniu wszelkie naturalne zjawiska w przyrodzie? Czy nie jest udaremnione wszelkie takowych zjawisk badanie? Już w czasach starożytnych podawana była w wątpliwość przez sceptycyzm i panteizm możność dokonywania cudów. Powątpiewania tego rodzaju, a nawet stanowcze zaprzeczenia cudu od czasów deizmu stały się powszechną zasadą wszystkich przeciwników Chrześcijaństwa. Spinoza, Hobbes, Hume i cały szereg panteistycznych, albo półpanteistycznych filozofów i teologów wyznaje tę zasadę i poczytuje cud za wytwór nieuctwa lub zgoła kłamstwa. Wedle tych myślicieli niewzruszona prawidłowość działań w przyrodzie wolna jest od wszelkich wyjątków; tożsamość Boga i przyrody czyni niemożliwym jakiekolwiek oddziaływanie na nią samostnej woli bożej. Z poglądami tymi zgadza się też najzupełniej współczesny racjonalizm i pozytywizm naturalistyczny.

Wszyscy ci przeciwnicy cudu mają słuszość ze swego stanowiska. Ani deizm abstrakcyjny, ani mechaniczny lub idealistyczny monizm cudu uznać nie mogą. Monizm uznaje wszędzie konieczny rozwój powszechnego bytu, pojętego bądź duchowo, bądź materyalnie; naturalizm w pojęciu widzi przeciwieństwo jedności i konieczności w rozwoju przyrody, które to warunki stanowią rzekomo podstawę całego porządku przyrodzonego. Deizm poczytuje Boga jedynie za pierwotnego sprawcę świata, zupełnie obcego całemu późniejszemu rozwojowi wszechświatowemu. Wspólną cechą wszystkich tych systemów jest zaprzeczenie wszelkiej nadprzyrodzoności. Uznawanie takowej lub zajmowanie się nią poczytywane jest przez wznawców tych systemów za niegodne człowieka naukowego, ponieważ nauka winna się ograniczać do tego tylko, co w naturze istnieje, oraz do badań doświadczalnych.

Możliwość cudu daje się tylko udowodnić ze stanowiska teistycznego poglądu na świat. Tutaj oczywiście przyjąć musimy to stanowisko zasadnicze, tem więcej, że poświęciliśmy usprawiedliwieniu go całą pierwszą część niniejszej pracy. Biorąc je tedy za podstawę, musimy naprzód zaznaczyć, że cud jest możliwy, ponieważ nieograniczona jest boska wszechmoc i wolna wola, a boska wszechmądrość wszelkie rzeczy stworzone ku wyż-

¹⁾ S. th. I. q. 110, a. 4; C. Gent. 3. 102.

szym celom zwraca, niepopadając przytem nigdy w sprzeczność sama ze sobą. Wiara w możliwość cudu tkwi bezwarunkowo we wszelkiej wierze w boską potęgę i mądrość, to też wspólna jest ona wszelkim religiom ¹⁾).

10. Zarzuty stawiane przeciwko możliwości cudów ze stanowiska teistycznego łatwo mogą być odparte. Dzielią się one na materyalne i formalne. Te ostatnie dotyczą głównie formy opowieści o cudach, które wykładane są jako wschodnie, obrazowe sposoby pojmowania rzeczy, albo też poczytywane za przynależne do dziedziny mitów. Materyalne zarzuty usiłują wyjaśnić cuda niedostatkami wiedzy przyrodniczej, łącznie z subiektywnym pojmowaniem zjawisk teologicznych lub wreszcie względami teleologicznymi. Zarzuty formalne mogą być tu pominięte, należą one bowiem do dziedziny egzegezy, krytyki i wiedzy historycznej i stanowią przedmiot specjalnych badań nad Pismem św. Co do cudów biblijnych zaznaczamy tu tylko, że ci co podają o nich wiadomość i co poręczają ich rzeczywistość, sami byli świadkami zdarzeń cudownych. Okazują się oni tem bezstronniejszymi, ile że jakkolwiek sami w cuda wierzą, nie przemilczają jednak opornego względem nich stanowiska mas ludowych, a nawet stopniowego tylko wyrabiania się odnośnej wiary w uczniach Chrystusa. Im dalsi są oni od wiary w wypełnienie się mesyanicznego posłannictwa, tem bezstronniejsze musi być ich świadectwo.

Trudności materyalne, stojące na drodze wiary w cuda, dają się sprowadzić do twierdzenia, że przez uznawanie cudów przyznajemy zarazem niedoskonałość i niedostateczność stworzenia, czyli takie oddziaływanie nań Boga, które poddaje w wątpliwość całe nasze poznanie przyrody. Pierwszy zarzut zwraca się naprzód przeciwko boskiemu kierownictwu światem i zachowaniu takowego, sięga zatem poza swój istotny cel. Kto uznaje stworzenie, musi też uznać zachowanie i kierownictwo takowego przez nieustanną czynność pierwotnej przyczyny stworzenia. Byt, który nie zawiera w sobie swej wystarczającej zasady, może tylko istnieć przez taki byt, któremu swe stworzenie zawdzięcza. Należy więc tylko uznać właściwą niewątpliwie wszystkim rzeczom stworzonym niedoskonałość, która wszędzie daje się stwierdzić i nie pozostaje wcale w sprzeczności z dobrocią i

¹⁾ Gloatz, «Ueber d. Verhält. v. Wunder u. Naturgesetz.» (Stud. u. krit. 1886 str. 406).

ładem stworzenia. Bóg nie stworzył wprawdzie przyrody tak niedoskonałą, aby jej codziennie miał przychodzić z pomocą w jej nadprzyrodzonym działaniu, wszelako siła, która stworzyła przyrodę, musi ją też utrzymywać i wciąż oddziaływać na nią. Cały rozwój wszechświata każe przypuszczać istnienie planu twórczego, albowiem siła twórcza urzeczywistnia się w siłach stworzonych.

11. Działalność cudotwórcza przez niektórych dawniejszych teologów łączona jest z samym faktem zbawienia, jako przywracającym naturze jej pierwotną doskonałość przez grzechowy upadek człowieka utraconą. Ale ten pogląd może mieć tylko znaczenie dla naszego życia moralnego, albo też polega na niewłaściwym pojmowaniu przyrodzonego stanu pierwotnego, oraz grzechu, jako zepsucia fizycznej natury człowieka. Owóż nawet przekleństwo, ciężące na naturze przez grzech ludzki skalanej, nie może być pojmowane w taki sposób naturalistycznie - realistycznie. Cudotwórczość wedle tego pojmowania byłaby nie szczególną, wyjątkową, lecz stałą, normalną działalnością Boga, skutkiem której musiałoby być usunięcie zupełne wszelkiej nędzy i niedoli fizycznej życia. Cel cudu zbawienia, przez Jezusa dopełnionego, nie polegał przeto na jakiejś naprawie natury. Przecież Jezus nie wyleczył wszystkich chorych w całej Palestynie, przecież za jego życia umierali w niej ludzie, cierpieli, chorowali jak zwykle.

Mniej uzasadnione jeszcze jest dopatrywanie się sprzeciwieństwa pomiędzy działalnością cudotwórczą i opatrnością bożą (Spinoza, Straus, Fleiderer), cuda bowiem spełnione były właśnie dla urzeczywistnienia celów Opatrzności. W życiu zwykłym kieruje ona biegiem rzeczy ku wyższym przeznaczeniom ludzkości, w poszczególnych wyjątkowych wypadkach ten sam skutek jest osiągany przez cudotwórczość, przerywającą zwykły bieg praw przyrodzonych. „Podobnie jak niesłusznie jest poczytywać prawa natury za jakieś olimpijskie moce, które powodują poszczególnymi zdarzeniami i niemi władają, tak samo bezzasadnem byłoby uznawać w rzeczywistości przedmiotowej ogólne pojęcia, za odrębne istotowości, wrodzone rzeczom“ ¹⁾. W ten sposób może być przewyciężony zarzut, poczerpnięty z niezmienności Boga. Albowiem cuda, podobnie jak stworzenie

¹⁾ E. Fischer, Erkenntnisstheorie (Mainz 1887), 457.

są wieczne w idei, tkwią w planie stworzenia, na równi z działającą w nim stale Opatrznością. „Ponieważ Bóg powoduje biegiem czasu sam, przeto nie może być powodowany przez czas i to, co ma być dokonane, zna jako już dokonane“ (Augustyn). Kto zaprzecza tej możliwości, ten zaprzecza też i Bogu żyjącemu w stworzeniu i w Opatrzności. Rousseau słusznie mówi, że pytanie, czy Bóg może cuda czynić, jest zarazem niedorzeczne i bezbożne.

12. Słuszniejszym pozornie wydawać się może zarzut podjęty przez ogromną większość dzisiejszych przyrodznawców, że cud znosi prawo przyczynowości, przerywa zasadę ciągłości zjawisk, a co zatem idzie każe wątpić o możliwości poznania przyrody. Odpowiedzieć na to trzeba naprzód, że cud pojmujemy w ogóle, jako wyjątek. Owóż wyjątek nie znosi reguły. Stałość praw natury, jako abstrakcyi rozumu ludzkiego wysnutej z prawidłowego działania jej, sił przez nadzwyczajne, wyjątkowe zdarzenie nie jest zniesiona. Wobec tego cuda nie przynoszą ujmy badaniu zjawisk przyrodzonych, tem bardziej, że nie stoją one na drodze przyrodznawcy, w jego normalnem, naukowem dążeniu, lecz odnoszą się całkowicie do dziedziny życia religijno-moralnego. Wobec tego nie mogą one naruszać zwykłego biegu spraw światowych. Lekarz, sędzia i t. d. nie potrzebują ich brać w rachubę, o ile w następujących się im faktach mogą wynaleźć odpowiednie przyczyny naturalne. Albert Wielki mówi: „Nie jest naszym zadaniem badać, w jaki sposób Bóg Stwórca, działając swą wolną wolą, posługuje się stworzeniami dla dokonania cudów, przez które wszechmoc swą okazuje. Badanie nasze powinno raczej dotyczyć tych zjawisk w dziedzinie natury, które występują, jako skutki przyczyn działających w rzeczach“. W konkretnych wypadkach można tylko wymagać od przyrodznawcy, aby poprzestał na wyjaśnieniach naturalistycznych, albo wstrzymał się od sądów, jeśli takowych dać nie może. W tym ostatnim wypadku bezzasadnem chyba byłoby mówić o niemożliwości cudu.

Wprawdzie Kant czyni uwagę, że cuda musiałyby się zdarzać codziennie, albo nigdy nie mogą się zdarzać, a komentator jego K. Fischer dodaje, że prawa natury żadnych wyjątków nie znoszą; mają one znaczenie bezwyjątkowe, albo nie mają żadnego. Jeśli istnieją cuda, to niema praw natury, a zatem niema i wiedzy o naturze i żadnej w ogóle wiedzy teoretycznej.

Cały chór uczonych powtarza w tym samym duchu: „gdzie cud się zaczyna, tam kończy się nauka“. Zapewne, kończy się nauka o przyrodzie, ale są przecie rzeczy pomiędzy niebem i ziemią, o których nie śniło się filozofom i uczonym. Zdarzają się w świecie duchowym zjawiska, wymykające się z pod wszelkich wyjaśnień; duch absolutny może skutecznie działać, znajdujące się poza obrębem mechanizmu przyrodniczego.

Możliwość cudów uwarunkowana jest przez stosunek Boga do natury. Bóg z wolnej woli, nie z konieczności świat stworzył wedle planu mądrego wykończył go i do wyższych, dobrych celów go wiedzie, tak samo też zachowuje i utrzymuje on naturę wraz z jej prawami i siłami. W mądrości swojej uczynił on możliwem zjednoczenie sił przyrody, aby wedle swej woli w zbiorowem ich działaniu niemi powodować, zgodnie z ich przyrodzonemi dążeniami i oddziaływaniami wzajemnemi. Cud nie ma na celu znosić praw natury, ani je poprawiać, lecz je zużytkowuje, przy zawieszeniu związku przyczynowego, dla osiągnięcia pewnego określonego skutku i wyższych celów z nim związanych. Wiara w cuda nie wymaga przeciwnego prawu powszechnemu przerywania ładu przyrodzonego, w celu zachowania wolności żywego, osobistego Boga, pociąga ona tylko za sobą uznanie pewnej elastyczności natury, która czyni ją zdolną i skłoną do ulegania wyższym wpływom. Kto temu przeczy, ten nie może dać wystarczającego wyjaśnienia zdarzeń w naturze, gdyż te w połączeniu różnorodnych przyczyn działających i rozlicznych sił zawsze zawierają w sobie coś nie wyjaśnionego, cudownego, pomimo stałości i prawidłowości w działaniu poszczególnych sił.

Lotze, który cud ogranicza tylko do świata duchowego, mówi jednak: „Siła działająca w sposób cudowny nie zwraca się bezpośrednio przeciwko prawu, aby je ograniczyć lub znieść zupełnie, lecz wprowadza zmianę w wewnętrznym stanie rzeczy, a w następstwie tego zmienia też zwykły skutek prawa, którego jednak w zasadzie nie uchyla, owszem, które utrzymuje i ku swoim celom zwraca. Zamknięte w sobie koło konieczności mechanicznej jest niedostępne sile cudotwórczej i nie może być jej dostępne, ale wewnętrzna natura tego, co prawom koniecznym ulega, określona jest nie przez nie, lecz przez samą istotę świata. Tutaj jest otwarte miejsce, przez które potęga, w imieniu tej istoty działająca, może wpływ swój na wewnętrzną treść rzeczy

wywierać, a jeśli pod tym wpływem zmienia się wewnętrzny stan żywiołów, oraz stosunki ich powinnowactwa i sprzeciwieństwa, to konieczność mechanicznego biegu świata nie jest przez to zniesiona, lecz przez ścisłe przystosowanie praw ogólnych zasadniczych rozwinięta zostaje w cudownym zjawisku". St. Mill przyznaje, że cud o tyle nie stanowi wyjątku od prawa przyczynowości, o ile w każdym wypadku rzekomego cudu musimy przyjąć istnienie nowego antecedensu, to jest woli istoty zaświatowej.

13. Jako analogie tego bezpośredniego oddziaływania Boga na naturę bez naruszenia jej praw, możemy też przytoczyć modyfikacje wynikające z wzajemnego na siebie oddziaływania sił przyrodzonych, albo też z oddziaływania ludzkich czynności. We wszystkich tych wypadkach mamy zasadniczy pewnik empirycznego przyrodoznawstwa głoszący, że nic się nie może zmienić bez bodźca zewnętrznego, bez mechanicznego przeniesienia siły. Niema zmiany jeśli niema działającej z zewnątrz przyczyny.

Siła przyciągania słońca i księżyca działa na falę morską w kierunku przeciwnym przeciąganiu ziemi. Siła magnetyczna znosi poniekąd siłę ciężenia; siła rozszerzania się wody przy tworzeniu się lodów rozsadza twarde pokłady skały; ciepło rozluźnia spoistość między - cząsteczkową; ogrzane gazy wnoszą się ku górze. Siła przyciągania i siła styczna, modyfikując się nawzajem, powodują kołowy obrót ciał. Przez wpływy przyrodzone ciała do pewnego stopnia takim zmianom podlegają, iż ich własności zdają się zamieniać w swoje przeciwieństwa. Wiadomo, że siła magnetyczna żelaza zniweczona zostaje przez silne rozgrzanie. Ciała przy różnych temperaturach krystalizują się wedle rozmaitych systemów.

Siła organiczna w królestwie roślinnem nadaje działającym w tej sferze siłom chemicznym niezwykle im kierunek; powoduje łączenie się żywiołów w różnorodne i niezwykle związki. Jakże rozliczne i zawile są procesy chemiczne i fizyczne, przez które z nasienia rozwija się drzewo. Dobitniej jeszcze to opanowanie siłami przyrody występuje w świecie zwierzęcym. Materia odżywcza zostaje tu przystosowana do organicznych procesów odżywiania, a cały organizm pozostaje niejako w walce nieustannej z zewnętrznymi, szkodzącymi mu wpływami i rozwija się dzięki opanowaniu ich. Wydaje nam się to naturalnem,

iż ptak unosi ciężącą ku ziemi masę swego ciała w górne przestwory, ryba kieruje się w wodzie przez odpowiednie użycie swych organów. A jednak jak cudowne w tem opanowanie sił przyrody! Bieg natury świadczy, że warunki, okoliczności wśród których działa przyczynowość nigdy nie powtarzają się. Mamy tu oddziaływanie sił swobodnych, przez które zmieniane są w różnorodny sposób warunki działania.

A jakże potężnie i wielostronnie panuje człowiek nad siłami przyrody. Woda porusza mu młyny, a zamieniona na parę staje się powszechnie używanym potężnym motorem. Kwas węglowy zamienia on na gaz oświecający. Elektryczność w różnorodnych swych zastosowaniach pozostaje na jego usługi. Cała elektrochemia i termodynamika polega na opanowaniu przez człowieka siłami przyrody i posługiwaniu się ich prawami dla wyższych celów. Najprostsza maszyna i olbrzymia fabryka zarówno dają nam poznać, jak wiele zmian w kierunku sił przyrodzonych musi się dokonać, aby plany człowieka były wykonane. Interesującym byłoby z tego punktu widzenia rozpatrzyć całkowite wykonanie takiego planu, np. przy wznoszeniu budowli. Od pierwszego kamienia fundamentu aż do ostatniej dachówki, wszędzie występuje dowolne, ale wedle planu jednolitego rozwinięte użycie sił przyrody. I siły świata organicznego ulegają także władzy człowieka i dowolnie są przez niego modyfikowane. Ogrodnik lub hodowca zwierząt umieją zastosować prawa organiczne w kształtowaniu nieskończenie rozmaitych form, wzbudzających nasze zdumienie. Jakkolwiek jednak człowiek za pomocą swej sztuki i umiejętności przewycięża przyrodę i przeciwdziała jej, to jednak nie znosi i nie narusza przez to zasadniczych jej praw. Człowiek tylko modyfikuje procesy przyrodzone, ale niemniej przeto faktem jest, że posługuje się on siłami i pierwiastkami przyrody w duchu wyższym od swych celów, często w sposób zupełnie odmienny od naturalnych ich działań.

14. Czyż wobec tego można powątpiewać, że Bóg władny jest zmieniać i modyfikować zwykły bieg praw przyrody, bez naruszenia jej ładu normalnego? Czyż słuszną przypuszczać, że Stwórca w swej potędze i mądrości nie może zmieniać sił przyrody i kierować niemi za pośrednictwem nowego systemu przyczynowości, wedle wyższego porządku swych celów i zamiarów? Wszędzie napotykamy zmiany i modyfikacje, a tylko Stwórca nie miałby możności wywołać ich odpowiednio do swej woli? Gdy-

by wolność Boga była koniecznością, to oczywiście nie mogłoby być mowy o swobodnem oddziaływaniu woli bożej na cały układ sił wszechświatowych, ale w takim razie niemożliwe stałoby się stworzenie świata i należałoby odwrócić teistyczny światopogląd. Gdybyśmy chcieli sobie wytworzyć wyobrażenie o Bogu z naturalistycznej konieczności działań w przyrodzie, nie z duchowo etycznych działań osobistości ludzkich, to niezależnie od kwestyi cudów byłoby to wyobrażenie niegodne jestestwa duchowego.

Przez to, co wyżej powiedziano, nie chcemy znosić różnicy pomiędzy oddziaływaniem człowieka na przyrodę i cudotwórczem, działaniem na nią sił nadprzyrodzonych. Człowiek snuje tkanę swych czynów umiejętnych z wątku przyrodzonego, gdy tymczasem cud wynika z jakichś wpływów, których ostateczny początek poza przyrodą się znajduje. Wystarcza tu wszakże okazać, że cudowność daje się pogodzić z taką ideą Boga-Stwórcy, jak i z ideą praw natury. Fizycznie cudy możliwe są ze strony Boga, ponieważ jako Stwórca natury jest on jej panem i władcą, ze strony zaś natury możliwość ich stąd wynika, iż wszelkie siły naturalne są uwarunkowane wyższym порядkiem i że prawa działania tych sił mają swoje granice. Moralna możliwość cudu ze strony Boga na tem polega, że przez działalność cudotwórczą nie zmienia swojej istoty, ani swojej osoby, lecz w większej zupełności wykonywa to, co jest konieczne do urzeczywistnienia wiekuistych jego planów: ze strony człowieka zaś taż możliwość moralna przez to jest uwarunkowana, iż przez nią wola ludzka nie ulega przymusowi, lecz jest zwracana do istotnych swych celów. Bóg w ten sposób ułatwia człowiekowi wynalezienie prawdziwej drogi wiodącej do wiary i zbawienia.

W tem znaczeniu można powiedzieć, że cuda dopóty są konieczne, dopóki ludzie istnieją. Są one nieodzowne we wszelkiej najwyższej nawet religii, ponieważ religia czci zawsze wszechmocnego Boga, dla którego niema przypadkowości, lecz co najwyżej w pewnym względzie jest konieczność. Objawienie jest drugim, wyższem stworzeniem, jest nowym światem duchowym, który świat niższy oświecla i wznosi. Nawet zdarzenia z życia codziennego zniewalają do uznania jakiejś wyższej przyczynowości. Ponieważ przypadkowość ze stanowiska naukowego musi być odrzucona, a drugiej strony ponieważ doświadczenie

i obserwacya przyrody pouczają, że konieczność działań i zjawisk w przyrodzie nie jest absolutną, przeto rozumowi, dążącemu do poznania ostatecznych przyczyn zjawisk nic nie pozostaje, jak przyjąć przyczynę bezwzględną, będącą wspólnem źródłem i wyjaśnieniem tak pozornej przyczynowości, jak i pozornej przypadkowości. Czysto faktyczny, a zatem przypadkowy charakter każdego prawa natury, czysto przypadkowe, a zatem faktyczne okoliczności, towarzyszące zastosowaniu prawa, wreszcie czysto faktyczne, a zatem przypadkowe istnienie kategorii przyczynowości prowadzą do uznania za przypadkową również rzekomej konieczności wszelkich działań i objawów mechanicznych. W konsekwencji tego cud uznany być musi za część integralną działań przyrody. Jeśli porównamy poszczególne przyczyny, to wszędzie napotkamy przypadek, jeśli zaś rzeczy stworzone porównamy z Bogiem, to wszelka przypadkowość znika i wszędzie występuje określony z góry przez Boga porządek wszechświatowy. Tem mniej jeszcze historia może być uporządkowana wedle związku przyczynowego. W niezliczonych punktach rozwoju historycznego ujawnia się przewaga myśli wolnej nad koniecznością przyrodzoną. Najwyższa przyczyna wszelkiego harmonijnego współdziałania tych sprzeczności, musi się znajdować poza realnymi czynnikami historycznymi. Oczywiście dla dziedziny religijnej i moralnej cud w znaczeniu nadprzyrodzonej tembardziej jest nieodzowny.

15. Sposób, czyli jakość tego oddziaływania Boga, podobnie jak sama istota Boga znajduje się poza obrębem naszego poznania. Wyjawszy panteizm, któremu wszystko wydaje się zarazem przyrodzonem i nadprzyrodzonem, ponieważ poczytuje on wszelkie zjawiska za bezpośredni skutek działań absolutu, we wszystkich innych systematach religijnych i filozoficznych, niemożliwemi się okazały wszelkie wyjaśnienia tajemnicy zawartej w cudzie. Możemy tylko na tę tajemnicę rzucić pewne światło, rozważając stosunek duszy do ciała i człowieka do przyrody. W pierwszym stosunku daną mamy możliwość oddziaływania pierwiastku duchowego na materialny, w drugim mamy uodwodnione panowanie człowieka nad przyrodą. Jakkolwiek Bóg nie jest duszą świata, ani też nie może być utożsamiony z duszą człowieka, to jednak obecny On jest swą potęgą w świecie, a przez swą naturę duchowną blizkim jest duszy ludzkiej. Dlatego

zrozumiałem jest, iż Bóg będąc zasadą i Stwórcą wszechrzeczy, nietylko wszystko w bycie i w działaniu utrzymuje, lecz nadto dla wykonania swych zamiarów wywołać może nadzwyczajne działania tak w sferze natury, jak i ducha. Z tych względów człowiekowi prawdziwie religijnemu nie jest nigdy trudną wiara w rzeczywistość cudów.

Im bardziej wiedza ścisła zniewolona jest do wyznania, że ostateczne przyczyny wszechrzeczy nietylko obecnie są jej niedostępne, lecz zawsze takimi pozostaną; im bardziej z postępem swych badań przekonywa się ona, że prawa najwyższe i wewnętrzna istota wszechbytu nie dają się zgłębić, z tem większą pewnością wiara w możliwość cudu może się powoływać na niezliczone zagadki w przyrodzie i w historii, w życiu jednostek i całego człowieczeństwa. Przykłady w tym względzie przytoczone przez św. Augustyna, niezbyt szczęśliwie są wybrane, ponieważ dotyczą zjawisk przyrody, bądź rzeczywiście naturalnych, bądź bajecznych, bądź też wątpliwych, niemniej przeto Augustyn trafia w jądro rzeczy, gdy mówi, że przyrodoznawcy wobec cudów przyrody mogą tylko powiedzieć wierzącym, że wynikają one z natury ciał. „Istotnie zasada ta starczy za odpowiedź, ponieważ jednak Bóg jest sprawcą natury, dla czego nie chcą oni (t. j. przyrodoznawcy) odwołać się do głębszej zasady, skoro nie chcą wierzyć czemuś, co poczytują za niemożliwe, a co my uważamy za objaw wszechmocnego Boga“¹⁾. Wiadomo, że Molière wyśmiewał medyków, kładąc im w usta wyjaśnienie, że opium usypia, ponieważ ma właściwości usypiające.

Kant, który wiarę w tajemnicę i w środki łaski bożej uznaje za ułudną, odpowiada wprawdzie na zarzut, że nie znamy istoty rzeczy, jak np. przyczyny ciężenia magnetyzmu i t. p., podnosząc naszą znajomość prawd natury. Te są nam dostatecznie znane w ich działaniu przy oznaczonych warunkach i okolicznościach, towarzyszących wywieraniu odnośnych działań. Ma to wystarczać dla rozumnej naszej wiedzy o tych siłach, jako też dla wyjaśnienia zjawisk przez nie wywołanych, prowadzących do poznania praw, przy pomocy których nasze wiadomości ująć możemy w ład systematyczny i taką drogą stopniowo dochodzić do zbadania przyczyny sił, wedle tych praw działających. Okazaliśmy wyżej, jak wiele z pośród tych przyczyn i praw dotąd

w ciemności są pogrążone. I przyroda ma dziedziny niedostępne ludzkiemu poznaniu, o ile ono zatrzymuje się przy zwykłym związku przyczynowym, nie wnikając w przyczyny pierwotne.

Prawa natury, jako abstrakcje objawów naturalnych wedle naszego poznania związku przyczynowego posiadają dla nas litylko charakter formalny; są one oznaczeniami przebiegu faktów i procesów przyrodzonych, są typami, przez które proces realny zastępujemy idealnym. Gaz rozszerza się nie z powodu jakichś tajemnych działań, których oddalone skutki i matematyczne warunki daje nam poznać to prawo. Nieraz się okazało, że prawa na pozór najwidoczniej udowodnione, mają swoje określone granice, swoje krytyczne punkty, poza którymi wszystko gubi się w niepewności. Prawa natury, których powszechne znaczenie uchodzi za niewątpliwe, dopuszczają wyjątki, które dzięki temu tylko mniej nam się rzucają w oczy, że nazbyt są nam znane. Prawo rozszerzenia się ciał przy wzmagającym się cieple, a kurczenia się przy niższej temperaturze ograniczone jest przez wyjątek przy jednym z najgłówniejszych żywiołów przyrodzonych, mianowicie przy wodzie. Prawo Mariotta o ciśnieniu powietrza przy pewnym stopniu ciepła traci swoją wartość. Wniosek Huma wyciągnięty z rozważania praw natury i dziś nie może być potwierdzony przez indukcję. Mówi on: „Cud jest naruszeniem prawa natury, ponieważ zaś wielokrotne i niewątpliwe doświadczenie potwierdziło niezmiennosc tego prawa, przeto dowód przeciwko cudowi, dowód wynikający z samej istoty faktów, tak jest zupełny, jak dalece jest to możliwe na podstawie doświadczenia. Świadcstwo zatem, przemawiające za cudem musiałoby być takie niewątpliwe, żeby jego fałszywość jeszcze większy cud stanowiła, niż fakt, który przez nie jest uwierzytelniony“.

Skoro nawet wstępujemy w dziedzinę przyrody uzbrojeni w najpotężniejszy aparat dzisiejszego przyrodoznawstwa, natrafiamy zewsząd na zagadki i cuda. *Δαυμάζειν* Platona i Aristotelesa i dzisiaj jest początkiem filozofii i można dodać jej kresu. Liczne tajemnice rzeczywistości może tylko lekceważyć płaski umysł, napojony najpospolitszą wodą oświecenia racjonalistycznego. Czyż do takich tajemnic nie należą bezwładność ciał i ich cudowna *actio in distans*, chemiczne *qualitates occultae*, niepojęty stosunek ducha i materii i t. d.?

Niektórzy przyrodoznawcy protestują przeciwko uznaniu absolutnej niepoznawalności tajemnic natury, ponieważ ma ona

¹⁾ De civ. D. 21, 7, 1.

paraliżować wszelki postęp na polu badań jej zjawisk. Historia przyrodoznawstwa okazuje, że w naturze dziedzina jej tajemnic coraz bardziej się zmniejsza. Już Augustyn czyni uwagę, że cuda boże, dlatego wzbudzają wątpliwość w niewierzących, że ci nie mogą poznać ich przyczyny. Jakoż istotnie są rzeczy, których przyczyny nie mogą być poznane, jakkolwiek te przyczyny istnieją, gdyż w naturze niema rzeczy stworzonych przez Boga w sposób przeciwny rozumowi. Ale pożytecznym jest ludziom, że zakryte jest przed nimi wiele cudownych rzeczy, aby przez to poznali moc działalności bożej. Laplace umierając miał powiedzieć do przyjaciół podziwiających jego wielkie odkrycia: „Szczupła jest dziedzina tego, co wiemy, bezmierna tego, co nam nieznane.“ Astronom Lambert uważa za bardzo nędną zasadę uznającą to tylko, co się dowieść daje, a odrzucającą wszystko to, w co wierzyć trzeba. Göthe uważa wiarę za nieodzowną wobec zawiłych zjawisk natury; widzi w niej kres wszelkiej wiedzy. „Greckie (πίδα), wiem, oznaczało pierwotnie: widziałem i dlatego wiem. Zastosowanie takiego wyrażenia do naszej wiedzy o przyczynach, siłach, atomach, uzdolnieniach i władzach byłoby błędem mowy; zastosowanie do Boga sprzecznością w sobie. Używamy przeto innego wyrazu ze znaczeniem: nie widziałem, a jednak wiem, a wyrazem tem—wiara. Wiarę posiadamy; wobec niej wiedza jest niemożliwa. Wiedza istnieje tylko o rzeczach, które widzimy“. (M. Müller).

III. Rozpoznawalność cudu.

16. Jakim sposobem rozpoznać możemy cuda, skoro sięgają one poza zwykły bieg natury? Przeciwnicy cudów utrzymują, że gdyby nawet one istniały, człowiek nie mógłby ich rozpoznać. Cuda polegają na nieznanomości naturalnej przyczyny zjawisk (Spinoza, Hume, Hobbes). „Nie mówimy, że cud jest niemożliwy, twierdzimy tylko, że żaden cud nie został z dostateczną dowodnością stwierdzony“, mówi sceptyczny Renan. „Jeśli cud jest możliwy, to poznać go nie możemy“, poucza K. Fischer wraz z Kantem. Wszelkie wyjaśnienia „zawierające żywioł cudowności“ uchodzą u wielu przyrodników za wyraz naszej niewiedzy przyczyn naturalnych, za przeciwieństwo apryorycznie uznanej zasady ciągłości zjawisk.

Wyżej uwydatniona niemożność pojęcia przyrody, przemawiająca za istnieniem cudów zdaje się poddawać w wątpliwość rozpoznawalność takowych. Wszakże warunkiem tej rozpoznawalności musi być wiedza o wszystkich siłach i prawach natury, wiedza powszechna, oraz właściwe zrozumienie bezpośredniej działalności bożej. Ostatni warunek w tej formie bezwzględnej nigdy nie może być spełniony, jeśli Bóg sam w słowie nam się nie objawi. A nawet w tym ostatnim wypadku może zachodzić złudzenie. Atoli, ściśle biorąc warunek ten nie jest konieczny dla rozpoznawalności cudu. Działanie, które nie wynika ze znanych sił przyrody, musi pochodzić od najwyższej przyczyny wszechrzeczy. Domagać się musimy nie tylko negatywnego świadectwa niewiedomości, lecz także pozytywnej niemożności doświadczenia. Nie jest przeto koniecznym analityczno - spekulatywne określenie sposobu i dróg działalności Boga, wysnute z pojęcia jego istoty; wystarczy skoro postępując syntetycznie, dochodzimy do tej istoty, jako jedynie możliwej przyczyny, przez którą możemy wyjaśnić dane zjawisko. Możemy tutaj odwołać się do naszych dowodów istnienia Boga. Okazały nam one, że stworzenie może być wyjaśnione litylko przez uznanie absolutnego, wolnego, świadomego ducha twórczego. Duch ten wznosi się nieskończenie ponad przyrodę, ponad nią przeto wznosić się musi jego działalność, w dziedzinę czystej duchowości.

W tem znaczeniu cudu dla życia religijno-duchowego zawiera się zarazem cecha znamienna jego rozpoznawalności. Nie należy jednak stąd wnosić, że poznanie cudu polega na indywidualnej tylko interpretacji. Gdyby dowody możliwości cudu pozostałyby takiej interpretacji, należałby on całkowicie do dziedziny czystego subiektywizmu. Taki jest istotnie ostatni wynik konsekwentnej krytyki, która wszelką cudowność ze sfery realnej do sfery idealnego wyobrażenia odsyła. Niewątpliwie wiara w cuda, jak wszelka wiara, polega na wewnętrznym stosunku duszy do Boga, na przenikającym ją działaniu łaski bożej. Obdarzona tą łaską dusza zdolna jest w tem wszystkim, co się dzieje, rozpoznać cudowne kierownictwo ręki bożej, ale pamiętajmy, że cud staje się nie dla wierzących, lecz dla niewierzących. A dla tych ostatnich musi też istnieć obiektywna cecha poznawalności.

17. Tem ważniejszy jest podany wyżej pierwszy warunek poznawalności cudu. Któż zdoła go wypełnić? Jeszcze nie naro-

dził się taki badacz natury, któryby mógł o sobie powiedzieć, iż znane mu wszystkie siły i prawa przyrody. Wiedza nasza jest i pozostanie zawsze tylko częściową. W stosunku do tego, czego nie znamy w naturze, to, co w niej znamy, jest tylko drobną cząstką. Nowożytny rozkład pracy, nowożytne specjalizowanie się wiedzy tem lepiej pozwala nam uświadomić sobie powyższą prawdę. Wszyscy przyrodoznawcy mają przed sobą ściśle ograniczone drogi badań! Jakże więc możemy się ośmielić w poszczególnych, nadzwyczajnych zdarzeniach uznać spełnienie się cudu?

Zadanie przedstawi nam się jeszcze jako trudniejsze, jeśli wzrok nasz wstecz zwrócimy. Nie bez zasady szczyści się przyrodoznawstwo najdonioślejszymi w obrębie wiedzy postęпами. Jakżeż skłonni byli starożytni uznać za cud wszystko, co przekraczało ich ograniczoną wiedzę o przyrodzie! Wspomnieliśmy wyżej bajeczne opowieści o zjawiskach przyrody w dowodach cudu przez św. Augustyna wymienionych. Wspomina on między innemi znany objaw występujący przy gaszeniu wapna. Wapno burzy się, kipi, gdy się nań nalewa zimną wodę. Co można dodać jeszcze do tego zjawiska? A jednak można jeszcze coś dodać. Jeśli zamiast wody użyjemy tu oleju, będącego jednak lepszym materiałem palnym, nie widzimy wcale rozgrzania. „Gdybyśmy słyszeli taką opowieść cudowną o jakimś kamieniu indyjskim, moglibyśmy ją uznać za zmyślenie albo zdumiewalibyśmy się nad nią. Tymczasem zjawiska, które się dokonywają codziennie przed naszymi oczyma nie zwracają naszej uwagi, choć są dla nas nie pojęte¹⁾. A jak prostem jednak jest chemiczne zjawisko przy gaszeniu wapna. Wapień łączy się z wodą, przyczem z powodu wielkiego powinowactwa rozwija się znaczny zasób ciepła. Czyż Augustyn i wtedy, gdy opowiada o cudach przez siebie widzianych lub znanych mu z wieści nie mógł też ulegać, niekiedy łatwowierności swej epoki? Legendy i myty po wszystkie czasy w dziedzinie religijnej znajdowały przyjazny grunt dla swego rozwoju.

Cuda wiary znajdują się zazwyczaj na początku historii i religii. Czyż ci, co nam o nich wieści podają myśleli w ogóle o działaniu sił i praw przyrody? Nigdy prawie o nich nie wspominają; wiara w cuda była naówczas powszechna. Orygenes

¹⁾ De civ. D. 21, 4, 2; 22, 8.

mniema, że Jezus dlatego do Żydów głównie był posłany, że ci do cudów byli przyzwyczajeni i przez porównanie z nimi znaków cudownych, towarzyszących zjawieniu się Jezusa snadnie rozpoznać mogli boskie jego posłannictwo. Można wszakże i to zauważyć, że i poganie niemniej w cuda wierzyli. Żydzi byli poniekąd zbyt skłonni do upatrywania wszędzie cudowności i dlatego przesadne w tym względzie stawiali żądania Mesjaszowi, chcieli, aby całe jego życie cudownem było. Dlatego też nie uznali Chrystusa, zostali wykluczeni z królestwa mesyanicznego, do którego wstąpili poganie choć nieprzygotowani na to przez Stary Testament. Ale ani ci, ani tamci nie wątpili o możliwości i rozpoznawalności cudów. To też opowiadacze o nich nie uważali za potrzebne udawadniać je świadectwami historycznymi i argumentami przyrodoznawczymi, choćby nawet do takiego dowodzenia byli zdolni. I tam, gdzie w Piśmie św. zachodzi wątpliwość, co do rzeczywistości cudu, nie rozpoznawalność takowego, lecz faktyczny przebieg jest jej przyczyną, jak np. przy uleczeniu ślepego od urodzenia.

18. Czy mamy prawo przeto opowieści o cudach składać na karb niedostatecznej wiedzy przyrodniczej? Czy opowiadacze mieli na widoku litylko cel religijny? Niestety jest żądać od nich, aby dokładnie byli obznajmieni z całą dziedziną przyrodoznawstwa, aby, jak to żąda Renan, np. wskrzeszenie zmarłego dokonywało się w ściśle określonych warunkach, w których byłyby uwzględnione naukowe kwestye medycyny. Pamiętajmy, że tem więcej mamy zaufania do prawdziwości wyników jakiejś nauki, im ciaśniejsza jest sfera badań, którą sobie obrał zawodowy uczony. Dlaczegoż przy sądzie o cudzie domagamy się znajomości wszelkich sił przyrody? I tutaj musi wystarczyć znajomość sił i praw, należących do tej dziedziny, wśród której dokonało się cudowne zdarzenie. Nawet w tej dziedzinie nie jest koniecznem powołanie się na dokładnie znane granice prawa przyrodzonego; wystarczy jeśli zostaną one negatywnie oznaczone, t. j. jeśli będzie dowiedzione, że cud tak dalece przekracza dające się zakresić granice, iż w ich obrębie żadną miarą nie może być wytłumaczony. I tak np. nie trzeba doskonale znać optykę, aby wnosić, że ślepy od urodzenia środkami naturalnymi nie może być wyleczony, ani nie trzeba być biegłym lekarzem, aby stwierdzić niemożność wskrzeszenia zmarłego. Jeśli Greffemu udało się operować z dobrym skutkiem kilku ślepych od urodzenia, to nikt

przecie nie zechce utrzymywać, że P. Jezus podobną sztuką operatorską się posługiwał.

Jeśli możliwość zrozumienia w sposób naturalny wskrzeszenia zmarłego ma znosić cudowny charakter tego wypadku, to możemy tym bardziej powoływać się tu na nowożytną wiedzę przyrodniczą, ile że posiada ona tak mało zaufania do naturalności podobnych wypadków, iż wszelką w ogóle wiarę w zmartwychwstanie za niedorzeczność poczytuje. A tego rodzaju zarzuty teologowie mogą zupełnie pomijać, niepodobna bowiem niewierzących przekonać o faktach podanych w źródłach chrześcijańskich, a wierzącym nie trzeba dowodzić prawdziwości tych faktów. Pisarze święci, którzy wiadomości o nich podają, są w tych razach tak dokładni, iż wzbudzają najzupełniejsze zaufanie. Już Grzegorz z Nissy i Augustyn zwrócili uwagę na stopniowanie w opowieściach ewangelicznych o faktach wskrzeszenia. Córką Jaira ledwie co umarła, zwłoki młodzieńca z Naimu niesione już są do grobu, a zwłoki Łazarza od czterech dni w grobie się znajdują. Nad zmartwychwstaniem Jezusa później jeszcze zastanowimy się.

19. W przyrodznawstwie przyjęta jest ogólna zasada, że pomiędzy skutkiem i przyczyną, oraz środkami musi zachodzić pewien słuszny stosunek. Nic z niczego nie powstaje. A tylko w dziedzinie duchowej można podziwiać z małych przyczyn wielkie i nagłe skutki. Można by tu wprowadzić przytoczyć homeopatję, która stwierdza doniosłe wyniki z bardzo drobnych oddziaływań na organizm. Ale i ten objaw nie obala naszego twierdzenia. Przyznajemy bowiem, że pewne substancje chemiczne mogą być nadzwyczajnie rozcieńczone, a pomimo tego dają się wykazać przez odpowiednią reakcję. Ogólnie można powiedzieć, że tem mniejszy jest skutek, im mniejszą dawkę. Homeopatyja nie stwierdza nagłych uleceń i przypuszcza ich możliwość tylko przez oddziaływanie całego organizmu.

Przez swoje główne twierdzenie uznające truciznę za najlepszy środek przeciwko truciźnie, dostarcza nam ona nowego sposobu udowodnienia naszego poglądu. To twierdzenie bowiem wynika z zasady *simile sibi simile agit*. Owóż ta zasada naturalistyczna nie może być zastosowana do wyjaśnienia cudów. Jeśli np. Jezus przez samo słowo dokonywa wyleczenia z odległości, to niewątpliwie mamy tutaj przekroczenie sił przyrodzonych. Jeśli Jezus oczy ślepego pociera śliną, to nikt nie ujrzy w tem naturalnego środka leczniczego; nie jest też takim środkiem przy-

taczane w Ewangelii dotknięcie się przez chorych ręki lub sukni Zbawiciela. Wiara twoja uzdrowiła cię, mówi Jezus kilkakrotnie, podnosząc w tych słowach wiarę, jako środek swej cudotwórczej działalności; ale w ten sposób podany jest tylko warunek moralny faktu cudownego, nie zaś jego przyczyna działająca. Innym razem mówi Jezus: Wstań, weźmij łożo swoje i idź. Nagły skutek nie może tu być tłumaczony, jak chcą niektórzy, przez działanie samej potęgi wiary. Takie działanie byłoby możliwe jedynie przy chorobie mającej swoje źródło w wyobraźni.

Porównanie cudownego rozmnożenia chleba z procesami przyrodzonymi przy rozwoju i wydajności zboża spotykamy już u Ojców. Ale jakże daleki jest ten naturalny cud przyrody, od nakarmienia pięciu tysięcy ludzi pięcioma chlebami? Podobnie chodzenie po fali i uciszenie burzy nie może być przypisane siłom naturalnej. Wspomnijmy tu wyjaśnienie wytryskającego źródła ze skały, dotkniętej laską Mojżesza, przez analogię do studni artezyjskich. Cudy polegają właśnie na braku stosunków pomiędzy skutkiem i działaniem, na natychmiastowym nastąpieniu skutku, ze zupełnie innego rodzaju działania. Nie potrzeba wielkiej znajomości wiedzy przyrodniczej, ażeby dostrzedz, że w podobnych zjawiskach mamy do czynienia z działaniami nadprzyrodzonymi. Chodzi tu nie tyle o szczegóły, ile o zasady same przyrodznawstwa. Owóż te opierają się na pewnem zrównoważeniu przyczyny i skutku. Już Arnobiusz oponował przeciwko porównaniu cudownej siły leczniczej Chrystusa z naturalnymi uleczeniami, praktykowanymi w świecie pogańskim i odrzucał w tym razie potrzebę badania szczegółów, ponieważ wystarczy tu fakt, że Zbawiciel nie posługiwał się żadnymi środkami przyrodzonymi.

20. Jest wszakże inne jeszcze kryterium dla rozpoznania cudu. Ten, który jest sprawcą cudu, najlepiej musi wiedzieć, czy działał przy pomocy własnych, naturalnych sił, czy też wyższej, nadnaturalnej potęgi. Jeśli świadkowie tego działania mogliby ulegać złudzeniu, wobec niezwykłości sprawionych przez nie zjawisk, to sam działający musiał mieć w każdym razie świadomość pobudek, które nim powodowały i środków jakimi się posługiwał.

Owóż Mojżesz i prorocy stanowczo i wyraźnie przypisują sprawione przez się cuda mocy bożej, stwierdzającej wyższe ich posłannictwo. Jezus przy wypędzeniu czarta zna tylko alternatywę: w imieniu dyabelskim, albo przez ducha bożego. Przy

wskrzeszaniu Łazarza modli się do Ojca i dzięki składa, że go wysłuchał. Apostołom, wysyłając ich na opowiadanie wiary, daje moc wypędzenia duchów nieczystych i leczenia chorych. Jakóż czynią oni cuda w imieniu Jezusa. Czyż wszystkich tych działaczy cudotwórczych i samego Jezusa poczytywać będziemy za marzycieli, którzy mylnie przypisują boskiej mocy to, co własnymi, naturalnymi siłami i własną sztuką sprawili? Czyż można przypuszczać, iż apostołowie do zgonu swego wytrwale wierzyli w cuda Jezusa, nie mając pewnych danych, że istotnie były one cudami? Albo czyż mogli ulegać złudzeniu tak dalece, że nawet wśród największych prześladowań nie wątpili o rzeczywistości cudownych źródeł swej wiary?

Mógłby ktoś powiedzieć, że złudzeniu ulegli opowiadacze faktów cudownych, którzy nadzwyczajność takowych za cudowność poczytywali, albo też czytelnicy opowieści ewangelicznych, biorąc w literalnym znaczeniu paraboliczny lub alegoryczny sposób przedstawienia. (Filologiczne, alegoryczno-poetyczne, mityczne pojęcie cudu). Przecież naoczni świadkowie widzieli tylko zewnętrzny przebieg faktu, nie mogli znać nadprzyrodzonych jego przyczyn. Ale czyż nie wystarcza podane w opowieściach Ewangelistów obiektywne sprawozdanie? Krytyk bezstronny w takim sprawozdaniu znajduje przedmiot, który może dowoli badać i wyjaśniać. Owóż w Nowym Testamencie zawarte są opowiadania naocznych świadków i po części przynajmniej dla takichże świadków napisane. Opowiadacze znali dostatecznie niewiarę Żydów i pełną złą wiary krytykę Faryzeuszów; sami oni zresztą nie grzeszyli łatwowiernością. Dowodem surowe i krytyczne ich poglądy na magię pogańską (Dz. Ap. 13, 6, 8, 9; 16, 16). Czyż nie możemy przeto powiedzieć, że mamy świadectwa cudów, których fałszywość byłaby większym cudem od tych, jakie są zawarte w podanych przez nie faktach?

Pewną jest rzeczą, że proste opowiedzenie faktów przez ludzi zwykłych, którzy na własne oczy je widzieli, więcej nieraz ma wartości, od sądu zawodowców, opierających się na apriorycznych przypuszczeniach i uprzedzonych sceptycznie. Fraas opowiada o meteorycie spadłym 26 maja 1751 roku, iż ważył on 39 kilogramów i spadając zarył się na kilka łokci w ziemię. Współcześni uczeni wiedęscy uważali całe to opowiadanie za zupełną niedorzeczność; fakt w niem zawarty został dopiero stwierdzony, dzięki przysiędze naocznych świadków, złożonej w konsy-

storzu biskupim. Podobnie sprawozdanie o deszczu kamiennem spadłym we Francyi 29 lipca 1790 roku, za bajkę zostało poczytane przez znanego fizyka Bertolona, który podobne zdarzenie uważał za absolutną niemożliwość¹⁾.

Mojżesz i prorocy sami o swoich cudach opowiadali. Dwaj Ewangelisci należeli do liczby apostołów, z ust samego Chrystusa wiedzieli przeto, że czynił cuda przy pomocy siły bożej. Byli oni też świadkami Zmartwychstania i zesłania Ducha świętego. Nawet nieprzyjaciele Jezusa uznają ich za świadków jego życia. (Mat. 10, 24; 28, 13. Jan 9, 16; 11, 47. Dz. Ap. 4, 14 16). Jeśli i to nie wystarcza, możemy się powołać na list św. Pawła. Nawet najwięksi sceptycy zmuszeni są przyznać autentyczność jego listów. Te zaś wystarczają zupełnie dla udowodnienia, że apostoł przyznawał sobie cudowny dar Ducha św. i podobne dary stwierdzał u wierzących. Pierwszy list do Koryntyan daje nam lepiej widzieć, aniżeli jakiegokolwiek Pisma Nowego Testamentu cudowne działanie Ducha św. na pierwotne gminy apostołskie.

Ale może apostoł Paweł ulegał złudzeniu, chociaż sam cuda działał i na nie się powoływał? A może ktoś powie, że wszyscy apostołowie i Chrystus sam naukę swą oparli na piaskach ułud, czy też świadomego oszustwa? Biorąc czysto logicznie, mówią sceptycy, jest to błędne koło dowodzić nauki chrześcijańskiej przez cuda, a cudów przez naukę. Ale pamiętajmy, że nie chodzi tu o poszczególne fakty, lecz o zasadę. Ci sami ludzie, którzy głosili całemu światu wzniosłe prawdy, sami zeznają, że stwierdzali je cudownymi znakami, z mocy bożej pochodzącymi. Czyż mogli oni ulegać złudzeniu lub innym ludziom umyślnie? Jakież mogliby mieć powód dla zmyślania takich nadzwyczajnych rzeczy, pyta Arnobiusz? Toż sami ściągali na siebie nienawiść, życie swoje składali w ofierze. Powątpiewanie o prawdziwości cudów pociąga za sobą powątpiewanie o prawdziwości Pisma św. w ogóle. „Podanych w Piśmie zdarzeń, mówi Schleirmacher, nie możemy wciągnąć do zwykłej dziedziny zjawisk przyrodzonych, bez stawiania przypuszczeń podkopujących wiarogodność wszelkich danych, jakie o Chrystusie posiadamy.“

21. Apostołowie posiadali wszelką możność odróżnienia cudów prawdziwych od fałszywych lub pozornych. Pismo św. opo-

¹⁾ Fraas, Vor der Sündfluth (Stuttgart 1866) 20.

wiada o czarownikach egipskich, iż umieli oni w sposób zadziwiający naśladować cuda Mojżesza. Sam Chrystus mówi, że Żydzi dyabłów wypędzają, (Mat. 12, 27), że wielu ludzi cuda czynić będzie bez odpowiedniego usposobienia moralnego. Jan mówi do Chrystusa: „Mistrzu, widzieliśmy niektórego imieniem twym czarty wyrzucającego i zabroniliśmy mu: albowiem nie naśladuje z nami. I rzekł do niego Jezus: nie zabraniajcie, bo kto nie jest przeciwko wam, za wami jest“ (Łuk 9, 49, 50). Wszelkie podobne działania, o ile w imię Boga i Jezusa są spełniane, do cudownych zaliczone być mogą, służą bowiem zawsze do pomnożenia czci bożej i do umocnienia wiary.

Wiemy wszakże o fałszywych prorokach i mesyaszach, którzy cudami lud kusić będą. Jezus przepowiada ich pojawienie się w czasach ostatecznych: „Albowiem powstaną fałszywi Chrystusowie i fałszywi prorocy i czynić będą znaki wielkie i cuda, tak iżby w błąd zawiedzeni byli, jeżeli może być i wybrani“ (Mat. 24, 24). Tego rodzaju objawy cudowności nie mogą być przypisane litylko oszustwom lub złudzeniom. Także opowieści i podania w innych religiach o cudownych objawach nie należą całkowicie do dziedziny mytu i ułudy. Musimy przeto wraz z Ojcami i teologami uznać, że fałszywi prorocy przez siły demoniczne zdolni byli istotnie do cudotwórczej działalności. Wszelako ani demonom, ani aniołom nie możemy przypisywać nieograniczonej władzy nad naturą. Nauka o poruszających niebiosach inteligencyach okazała się fałszywą, podobnie jak i nauka o tak zwanej *Virtus coelestis*.

Co do cudów pogańskich wyrażano się nieraz bardzo sceptycznie (Jer. 32, albo 39, 20). Tertulian, Orygenes i inni energicznie protestują przeciwko porównywaniu ich z cudami Chrystusa; ci albowiem, którzy się kuglarskimi sztukami posługiwali, aby z Jezusem współzawodniczyć, nie zasługują wcale na poważne traktowanie. Do liczby takich cudotwórców należeli Szymon Mag i Dozyteusz. Chrześcijanie przy wypędzaniu dyabłów nigdy nie posługowali się sztucznymi machinacjami, jak wróżbici i czarownicy. Modlitwa i zaklęcie były jedynymi ich środkami; nie uciekali się nigdy do pomocy magii lub czarnoksięstwa. Augustyn ostrzega przeciw zestawianiu z Chrystusem Apolloniusza i Apulejusza. Ostrzeżenie to dowodzi, że mag Apulejusz, który za życia swego w epoce M. Feliksa i Tertuliana był głównym przeciwnikiem Chrześcijaństwa i w późniejszym czasie

nie był zupełnie zapomniany i wpływ pewien wywierał. Augustyn przytacza także inne mniemane cuda, polegające na oczywiście oszustwie, jak np. dziwy kapłanów egipskich, którzy za pomocą ukrytego magnesu wprowadzali w ruch metalicznych bożków i wznosili je w powietrze. Teodoret opowiada też o innych oszustwach kapłanów egipskich.

22. Warunkom fizycznym cudów towarzyszą zazwyczaj warunki moralne. Jakkolwiek szatan przybiera nieraz pozory anioła, jakkolwiek dar cudów czasem niezależny bywa od czynników moralnych, to jednak, ogólnie biorąc, te ostatnie w cudotwórczej działalności przeważne mają znaczenie. Bóg nie dopuszcza, aby błąd wynikający z fałszywych lub demonicznych cudów nadmierną osiągnął nad ludźmi władzę. Jezus przepowiedział antychrysta i tem samem ostrzegł przed łatwowiernością i przed pokusami. Sam Jezus wskazał znamię prawdziwych cudów. Kto w jego imieniu cuda pełni, ten ku niemu zawsze pociąga. Podobnie Mojżesz odróżniał od prawdziwych cuda fałszywe, prowadzące do bałwochwalstwa (5 Mojż. 13.)

Zawsze prawda potężniejsza jest od fałszu. Dzieje Chrześcijaństwa wymownie tego dowodzą. W stosunku do niego inne religie, nawet najbardziej rozpowszechnione, tak się przedstawiają, jak cuda pozorne w stosunku do prawdziwych. Upadają one i nikną wobec światła chrześcijańskiego. Zestawienie ich z Chrześcijaństwem dowodnie okazuje, że jedynie cudowne objawy tego ostatniego godne są prawdziwej idei Boga i mogą służyć do pomnożenia czci bożej. Dawni apologeteci przeciwko zestawieniu Chrystusa z Apulejuszem i Apoloniuszem przytaczali proroczy charakter Zbawiciela, uwydatniając także i etyczną treść jego nauki, stwierdzonej cudami.

23. Brak tego charakteru znamionuje także nowoczesne cuda spirytyzmu, a także zjawiska hypnotyczne i magnetyczne. Niektóre z tych objawów są niewątpliwymi faktami, wynikają jednak nie z moralnych pobudek, lecz z czysto fizycznego podrażnienia nerwów. Zresztą, pomimo wielkiego rozpowszechnienia spirytyzmu i okultyzmu, w kulturalnych kołach Europy i Ameryki, przeróżne sztuczki kuglarskie nie małą w nich grają rolę, a w każdym razie nie one nie mają wspólnego z ideami religijno-moralnymi. Nie mniej przeto świadectwo bardzo poważnych uczonych, jak Krooks Lombroso, Papebrook, Debrio, którzy spirytyzm gruntownie badali, przemawia za tem, że na-

leżące do tej dziedziny zjawiska nie są to same kuglarstwa, lecz jakieś działania, poza normalnymi zjawiskami przyrody. Są one czymś zupełnie różnym od cudów, ze względu na swój moralnie obojętny charakter, ale niemniej przeto mogą służyć za jeden więcej dowód możliwości cudów. Jeśli bowiem stwierdzone są faktycznie działania poza przyrodzone, to i działania nadprzyrodzone nie mogą ulegać *apriori* zaprzeczeniu.

Odmienne nieco przedstawiają się patologiczne zjawiska w histeryi, epilepsyi, hypnozie i t. p. Hypnotyzm poczytywany jest przez przyrodników za sen, w którym człowiek staje się automatem, biernie poddanym wplywom hypnotyzera. Jest to po prostu choroba nerwowa szczególnego rodzaju. Bardzo zbliżone do tej choroby są zjawiska magnetyzmu zwierzęcego. Prawda, że w tego rodzaju objawach występuje jakaś strona ciemna, zagadkowa, która nasuwa przypuszczenie działań poza światowych. Charcot w Paryżu i Bernheim w Nancy badali odnośnie zjawiska z punktu widzenia medycznego i przez swoje publikacje duże wzbudziły zainteresowanie. Obaj przyznają fakty cudownych, niewytłumaczalnych uleceń, które zmieniły całkowicie pogląd na pewne strony patologii nerwowej. Dawniej lekarze widzieli w tych zjawiskach tylko kuglarstwo i zabobony, dzisiaj przyznają ich faktyczność i usiłują je, nie zawsze skutecznie, wyjaśnić w sposób naturalny. Działanie wyobraźni i sugestyi przeważną ma tu odegrywać rolę. Niektórzy przyrodnicy podciągają pod tę kategorię również i cuda religijne, jak np. uleczenia w Lourdes.

Nie daje się zaprzeczyć, że pewne uleczenia cudowne mogą być przypisane spotęgowanemu działaniu uczuć religijnych na system nerwowy. Nikt jednak nie zdoła w ten sposób wyjaśnić wszelkich oddziaływań cudownych na stan organizmów.

Uznając pewien wpływ czysto fizycznych czynników w różnych, nadzwyczajnych stanach jestestwa ludzkiego, nie podobna, jednak tłumaczyć nimi wszelkich faktów nadprzyrodzonych. Szczególnie cuda biblijne nie dadzą się w ten sposób wyjaśnić, a tem mniej cuda chrześcijańskie, wraz z towarzyszącymi im objawami życia religijnego i moralnego, nie mogą być sprowadzone do poziomu czysto fizycznych, nerwowych objawów. Można tu powiedzieć, że nauka Chrystusa stwierdza nadprzyrodzoną jego cudów, a cuda stwierdzają nadprzyrodzoną nauki. Daremnem byłoby usiłowanie oddzielenia czystej nauki chrze-

ścijańskiej od cudotwórczej działalności Chrystusa, podobnie jak niemożliwą jest rzeczą osobę Chrystusa pojmować czysto po ludzku. Cuda Chrześcijaństwa tak są ściśle związane z nauką i prawodawstwem Chrystusa, iż nie można żadnych ustępstw tu czynić na rzecz racjonalizmu, gdyż wszelkie podobne ustępstwa przyniosłyby zawsze szkodę Chrześcijaństwu.

Niekiedy wprawdzie fakty cudowne bywają przeceniane, częściej wszakże niedoceniano ich należycie. Obie ostateczności zarówno do błędu prowadzą. Jeśli tradycjonalizm domaga się głębszej historycznej pewności, to nieraz poświęca jej zupełnie pewność idealną; jeśli ontologizm stawia ponad wszystko pewność metafizyczną, moralną, idealną, to przytem zapoznaje niekiedy wszelkie historyczne jej stwierdzenia. W rzeczywistości ani same fakty, ani same idee spekulatywne nie mogą stanowić dostatecznej rękoi myslenia religijnego i filozoficznego. A Filon mówi z powodu dzisiejszego sceptycyzmu względem cudów: „Racyonalizm stanowi atmosferę, w której zaginęła całkiem wiara w cuda“. „Dzisiaj odrzucają ignoranci wszelkie cuda bez dowodów, podobnie jak bez dowodów ongi je przyjmowano.“ „Racyonalizm nie jest przewyciężeniem, lecz zreformowaniem Chrześcijaństwa. Temi słowy daje Lecky do zrozumienia, że protestantyzm przez chwilę rolę tę reformatorską odgrywał, ale następnie stracił wszelkie znaczenie, skoro doszedł do odrzucenia wszelkich cudów“¹⁾.

Sobór watykański uczy: „Ktokolwiek twierdzi, że cuda nie mogą się zdarzać i że wszelkie nawet w Piśmie św. zawarte opowieści o cudach należą do dziedziny baśni i mytów; albo, że cuda nigdy z pewnością rozpoznawane być nie mogą, ani że przez nie początki religii chrześcijańskiej nie mogą być faktycznie udowodnione, ten niech będzie odłączony.

¹⁾ Rev. des deux Monde 188, II, 60.

²⁾ Sess. III, cap. 3, can. 3.

§ 17.

Rozum i Objawienie.

Zdanie Augustyna o kryterium Objawienia.—Pewność w poznaniu Objawienia.

—Kryterium negatywne i pozytywne. — Charakter religijno-moralny organów Objawienia.—Pewność i oczywistość moralna. —Widzialne potwierdzenie przekonania wewnętrznego przez znaki zewnętrzne.—Chwała boża jest celem posłannictwa.—Cud, jako kryterium zewnętrzne.—Jezus posługiwał się też tym środkiem dla praktycznego i formalnego stwierdzenia swych Objawień.—Współdziałanie woli przy wierze w cuda. — Wniosek z Objawienia o wyższej potędze.—Bezsilność bożyszcz i ich kapłanów. — Cud konieczny tylko w początkach religii.—Ogólnem, zewnętrznem kryterium są prorocтва.—Pełne ich udowodnienie przez Zmartwychwstanie Jezusa.—Kryteria wewnętrzne.—Treść Objawienia.—Nauka i przykazania Jezusa.—Głoszenie prawdy poganom. — Powoływanie się apologetów na prawdy Ewangelii. — Nauka moralna Chrześcijaństwa.—Oddziaływanie jej na uczniów i na gminy apostołskie. — Kryteria dla czasów późniejszych, dla Żydów i chrześcijan.—Tradycja apostołska.—Rozpowszechnienie Chrześcijaństwa w nauce i w życiu.—Cuda nigdy nie ustały całkiem.—Powołanie się na dawniejsze cuda u Żydów, apostołów i wierzących.—Powołanie się na dawniejsze cuda poprzedza wiarogodność Pismo św. i wzmocnione jest przez prorocтва.—Zdanie Orygenesusa o związku kryteriów zewnętrznych i wewnętrznych.—Znaczenie tych kryteriów dla apologetyki.—Wiedza i wiara; wiara przyrodzona i nadprzyrodzona.—Zdanie Kościoła wobec tradycjonalizmu.—Sobór watykański.

I. Kryteria Objawienia bezpośredniego.

1.  Augustyn św. pisze przeciwko manichejczykowi Faustusowi: „Jeśli nie dość wam starożytności i powagi Pism

świętych, ani mocy cudów, ani świętości obyczajów, ani prawdy rozumu, to niechże was zawstydzi i przekona o tem, że Chrystus jest Zbawcą wszystkich weń wierzących, fakt ów niewątpliwy, iż i imię Chrystusa i Jego Kościół przepowiedziane były oddawna i tak się objawiły, jak je przepowiedziano“¹⁾. W ten sposób Augustyn uznał nie tylko konieczną łączność pomiędzy wiarą i rozumem, lecz także wymieniał kryteria, przez które prawda Objawienia daje się poznać i w których dane są motywy wiary. Dzieli je na wewnętrzne i zewnętrzne, a wśród tych ostatnich rozróżnia cuda i prorocтва, jako dowody posłannictwa Chrystusa, oraz wynikającego z nich i przepowiedzianego również Kościoła chrześcijańskiego.

2. Gdyby treść Objawienia bożego całkiem umysłowi ludzkiemu była niedostępna, to pozbawiony byłby on wszelkiej możliwości wyrobienia sobie sądu o źródłach i charakterze prawd objawionych. Gdyby wszystko, co przekracza sferę rozumową, miało być Objawieniem boskiem, to i wtedy o szczególnych kryteriach nie możnaby zgoła mówić. Widzieliśmy wszakże, iż w rzeczywistości nie mamy do czynienia ani z jedną, ani z drugą alternatywą. Objawienie musi być możliwe do rozpoznania z dostateczną pewnością, zarówno dla organów, przez które przemawia, jako też dla tych, którym udzielone zostaje; w przeciwnym razie mijałoby się zupełnie ze swym celem. Musi ono wszakże różnić się od innych natchnień przekraczających siłę pojęciową człowieka. Zdarzają się pomysły tak rozumu, jak i fantazyi człowieka, które z powodu swej genialności mogą się wydać czemś nadludzkim, boskiem w najszerszym znaczeniu; zdarzają się też oddziaływania na wolę i wyobraźnię człowieka, które, jakkolwiek nadludzkie, nie są jednak boskie i jakkolwiek otoczone pozorem światła, w istocie rzeczy są wytworem otchłanych ciemności. Jakże ma człowiek wiedzieć, co pochodzi od Boga, a co od wpływów demonicznych, albo z własnej jego wyobraźni? Któżby ośmielił się twierdzić, że swoje wnętrza duchowe zna dokładnie i niewątpliwie? A jednak wiedza ta jest konieczniejszą, im bardziej doniosłe są następstwa stosunku człowieka do Objawienia. Nie chodzi tu o prawdę teoretyczną, lecz o naukę, która do zbawienia prowadzi, o błąd, który do piekła wtrącić może. Cały żywot, wiekuiste dobro i niedola je-

¹⁾ C. Faust, Man. 13, 6.

go wchodzi tu w grę. Dzieje ludzkości całej zależne są od wpływów Objawienia. Judaizm przez Objawienie przygotował świat na przyjście Chrystusa; Chrześcijaństwo od tysiąc ośmiuset lat rozprzestrzenia błogie skutki Objawienia na całą ziemię. Któż będzie tak obojętny, lub tak niesumienny, aby z lekceważeniem, lub z pogardą mógł się zachowywać wobec tego objawu w dziejach ludzkości?

3. Słowa św. Jana: „nie wiercie każdemu duchowi, ale doświadczajcie duchów jeśli z Boga są“ (1 Jan 4, 1), wzywają zarówno organy Objawienia, jak i wierzących do sprawdzania jego treści. Obok bowiem zesłańca bożego Mojżesza byli kapłani czarownicy egipscy, obok prawdziwych proroków byli fałszywi, obok Chrystusa nie brak antychrystów. Religie pogańskie w wierzeniach swoich współzawodniczyły z Objawieniem starotestamentowym; Judaizm zaprzecza Chrześcijaństwu prawdziwego Objawienia. Przeciwno Kościołowi prawdziwemu występowały po wszystkie czasy kościoły fałszywe i sekty, z których każda poczytywała się za posiadaczkę istotnego Objawienia. Jak cień towarzyszy zawsze światłu, tak błąd towarzyszy prawdzie, przesąd — wierze. Szatan zjawia się nieraz w postaci jasnego anioła. Niezawsze rozróżnić można pozór od istoty, łupinę od jądra. Marzycielstwo uderzająco nieraz podobne jest do prawdziwego natchnienia bożego. Wszelako jeśli jest Objawienie pochodzące od Boga, muszą być też niewątpliwie kryteria, to jest oznaki, przez które daje się ono rozpoznać. Bóg nie mógł zaniechać wskazania ludziom rozumnym i wolnym niewątpliwych sposobów rozpoznania swych Objawień.

Już Celsus odrzucając Objawienie boskie, którem szczylić się chrześcijanie, zwracał uwagę, że wszystkie religie odwołują się do jakiegoś bóstwa i jego objawień. Wprawdzie Chryzostom mniema, że potrzebujemy mądrości duchowej, aby treść duchową pojąć i to, co ukryte widzieć; jeżeli wszakże treść owa jest przedmiotem Objawienia, wtedy zbytecznym jest dochodzenie jej rozumem, kto bowiem osiągnął prawdziwe poznanie Boga, ten wątpić nie będzie i mówić: to jest możliwe, a tamto niemożliwe. Jeśli Boga znamy należycie przez ducha mądrości i o Objawieniu wątpić nie będziemy (Efez. 1, 17). Ale takie poznanie opierać się może jedynie na wierze w fakty Objawienia. „Il me faut des raisons pour soumettre ma raison“, powiedział Rousseau.

Nikt nie wierzyłby w Boga, gdyby w przyrodzonym poznaniu Boga nie zawierało się przypuszczenie wiary w niego; podobnie nikt nie wierzyłby w prawdę objawioną, gdyby z jakichś powodów nie był zmuszony uznać, że należy w nią wierzyć. Nie prawda nadprzyrodzona ma być dowiedziona przez kryteria, lecz prawdziwość tego, który prawdę oznajmia, czyli pośrednio prawda musi być poręczona przez zewnętrzny autorytet. Przedewszystkiem stwierdzić i ustalić należy sam fakt Objawienia, z którego wynikają dalsze konsekwencje. Nie bez słuszności wprawdzie mówi Lessing: „Przypadkowe prawdy historyczne nie mogą służyć za dowód koniecznych prawd rozumu“; ale pamiętajmy, że nie chodzi tu o przypadkowość, ani też o dowodzenie prawd rozumowych. Fakty nadprzyrodzone nie mogą być udowodnione w ten sam sposób i z taką samą pewnością, co fakty przyrodzone; wystarczy tu wszakże za kryterium, jeśli okazane zostanie, że pierwszego rodzaju fakty nie mogą być uważane za przyrodzone, ani też nie mogą pochodzić od wrogiej jakiegś potęgi.

Nie mamy tu przeto za zadanie udawadniać faktów Objawienia, przez doświadczenia racjonalne, ani prawd Chrześcijaństwa przez dowody rozumowe; w ten sposób bowiem fakt Objawienia nadprzyrodzonego zostałby pomieszczony w obrębie przyrodzonego poznania, czyli musielibyśmy zająć stanowisko czysto racjonalistyczne. Istotne nasze zadanie na tem polega, aby przedstawić w sposób zrozumiały racjonalnie uzasadnione cechy i oznaki, przemawiające za nadprzyrodzonym faktem Objawienia i w ten sposób udowodnić, że Objawienie nie tylko nie sprzeciwia się rozumowi, „lecz owszem, więcej odpowiada rozumnej wiedzy, aniżeli jego zaprzeczenie; że jest ono jedynym właściwym rozwiązaniem dążeń rozumu, których on sam przez się niezdolny jest spełnić. W ten sposób przygotowujemy grunt dla wiary i podczas gdy negatywnie usuwamy uprzedzenie przeciwko Objawieniu, pozytywnie przedstawiamy je rozumowi jedynie we właściwym i przychylnym dlań oświetleniu. Wobec dążeń nowoczesnej teorii poznania, która wszelką wiedzę chce sprowadzić do zasad podmiotowych i wiarę też na tych zasadach oprzeć usiłuje, religia tembardziej musi być uzasadniona w sposób obiektywny.

4. Organym Objawienia muszą mieć możność rozpoznania głosów bożych, przemawiających do nich w ich stanach we-

wewnętrznych, lub zewnętrznych zjawiskach, muszą być zdolne do wyjaśnienia swych widzeń. Jakże mają one rozpoznać te głosy, jakże je odróżnić od głosu własnego tylko rozumu, lub własnej fantazyi? Tem większe zachodzi tu niebezpieczeństwo omyłki, im bardziej człowiek religijny spragniony jest duchowego przedstawiania z Bogiem i przeświadczony o swoim do Boga zbliżeniu. Któż twierdzić będzie, że wszelkie Objawienia, jakie napotykamy u wielkich prawodawców religijnych, zawierają tylko samą wyższą prawdę, lub sam tylko błąd i złudzenie? Wprawdzie Objawienie nie zawsze było udziałem ludzi wyróżniających się wyjątkową wyższością duchową i moralną, ale samo się przez się rozumie, że Bóg powołuje zawsze jako swoich rzeczników tych, którzy najlepiej zadaniu temu sprostać są zdolni. Patryarchowie, Mojżesz i prorocy niezawsze ukazują nam się, jako prawdziwi bohaterowie ducha, zawsze jednak widzimy w nich ludzi ożywionych szczerą gorliwością dla czci chwały bożej.

Nastrój wybitnie religijny, głęboka cześć dla słowa i nakazu bożego, służyła im za najlepszą ochronę przeciwko wszelkim złudzeniom. Skoro tedy oni przed całym ludem ostrzegając, grożąc, lub kary zwiastując, oznajmiał wyroki boże, to nie tylko muszą być osobiście o nich przeświadczeni, lecz nadto posiadać muszą niewątpliwe dowody, że Bóg istotnie objawił się im w sposób nadprzyrodzony. Skądżeby w przeciwnym razie czerpali odwagę pełnienia swego trudnego i tak niebezpiecznego nieraz posłannictwa? Prawdziwy prorok musiał być powodowany uczuciem wewnętrznej konieczności, nakazującej mu głoszenie słowa bożego.

Jeremiasz wzdraga się z razu wzięcia na siebie poruczonego mu przez Boga posłannictwa. Mówi do Boga: „Panie Boże, oto nie umiem mówić, bom ja jest dziecina“. I rzekł Pan do niego „nie mów: jestem dziecina, bo na wszystko, na co cię pošlę pójdziesz i wszystko cokolwiek ci rozkażę, mówić będziesz. Nie bój się oblicza ich, bom ja z tobą jest, abym cię wybawił mówi Pan“ (1 Jerem. 1, 6–8). Jonasz otrzymał polecenie udania się do Niniwy i zwiastowania jej kary bożej. Powstał jednak, aby ujsć do Tarsis z przed oblicza Pana. Amos mówi, jako od stada swego przez Ducha bożego zawiedziony został na pole swej działalności do Betel, aby tam w oczy kapłanom oznajmić grzechy kapłanów i jego królów. Czyż w takich oznajmieniach

można dopatrywać śladu wątpliwości o swem posłannictwie? Czyż można je przypisywać jakiejś marzycielskiej ułudzie?

Takie zdanie najmniej mogą ci wygłaszać, którzy obstają za czystym monoteizmem i głębokiem poczuciem moralnym proroków i w tym charakterze właśnie przeciwstawiają ich poprzednim stopniom religijnego rozwoju. Niepodobna bowiem tego rodzaju kategorię oznajmień o posłannictwie proroczem po czytywać za przenośnię lub wyrażenia symboliczne, że o ile nie byłyby wynikiem prawdziwego przeświadczenia o otrzymanem od Boga poleceniu, musiałyby być uznane za umyślne wprowadzanie w błąd słuchaczy, za podawanie swoich własnych pomysłów jako wyższych natchnień bożych. Kto przeto nie wątpi o dobrej woli proroków i o ich wyższym charakterze moralnym, nie może też wątpić o wewnętrznem ich przeświadczeniu, jako organów Objawienia bożego. To też nawet teologowie racjonalistyczni przyznają, że prorocy nie mogli być ofiarą złudzenia, skoro z jasną świadomością swego posłannictwa, przed ludem występują i powołując się na Ducha bożego kończą swoje przemówienia pełnemi przekonania słowy: „Tak mówi Pan“. Nie własna ich refleksja była źródłem twórczem ich natchnień, czuli się oni porwani przez wyższą moc, która o wiele prześcigała własną ich siłę i przewyciężała wszelki opór, jaki stawiać jej niekiedy usiłowali. Mieli oni świadomość ogarniającej w danej chwili potęgi boskiej (2 Król. 4, 27; Iz. 21, 11; Ez. 3, 15), a przytem powołanie prorocze objawiało się w ich działalności, w pewnym względzie trwałym wpływem. Podobnie jak każdy człowiek umie odróżnić zewnątrz przybywające doń natchnienie od wewnętrznego podmiotowego biegu swych myśli i prorocy dokładnie rozróżniali osobiste swoje pragnienia od natchnień Ducha św. (Hab. 1, 2; Sam. 7; Jer. 20). Ponieważ musieli oni nieraz zwalczać proroków fałszywych, tem bardziej więc zniewoleni byli do refleksyi nad własnymi swojemi natchnieniami, a w ten sposób zdając sobie z nich sprawę, łatwiej jeszcze unikali błędu i złudzenia (Ez. 13, 2; Jer. 23, 16).

Od sądu naszego o przyrodzonym poznaniu umysłowem zależy określenie pewności, w której prorocy znajdowali rękomię prawdy swych natchnień. Jeśli za najgłębszą podstawę wszelkiego poznania przyjmujemy wiarę rozumową, czyli wiedzę bezpośrednią, to za przykładem wielu apologetów nie będziemy mogli przypisać organom Objawienia oczywistego przeświadczenia, ugrun-

owanego wiedzy przyrodzonej o boskiem jego pochodzeniu. Świadomość religijno - moralna stanowi i u nich rękojmię przekonania, oczywistość zatem moralną tylko być może. Niektórzy teologowie (Lugo, Franzelin) co do boskości nie przyjmują zgola ani metafizycznej, ani moralnej oczywistości, lecz tylko pewność moralną. Nie znaczy to, aby ta ostatnia miała wyniknąć z przyrodzonego procesu psychologicznego, lecz raczej należy przypuszczać, że wraz z Objawieniem występują w świadomości rozumowej niewątpliwe oznaki pochodzenia takowego.

W każdym razie owa pewność moralna zawsze ludzki musi mieć charakter. Sama przez się nie może ona udzielić woli energii, nieodzownej do podawania prawd objawionych, jako od Boga pochodzących, do przemawiania imieniem boskiego aurytetu i żądania posłuszeństwa dla słowa bożego. Aby człowiek pełen czci ku Bogu, wolny od religijnego marzycielstwa mógł występować z głębokiem przeświadczeniem o swem posłannictwie wyższem, musi być oświecony przez światło nadprzyrodzone i w sądzie swym o pochodzeniu Objawienia iść musi za kierunkiem ducha bożego. Bezpośrednie Objawienie boże połączone jest z oczywistą pewnością swego boskiego pochodzenia. W ten sposób otrzymujemy sąd o charakterze nadprzyrodzonym. Otrzymujący bezpośrednie Objawienie boże z historycznego faktu, z natchnień swych i cudów im towarzyszących mogą osiągać oczywistość fizyczną, gdy tymczasem otrzymujący pośrednie tylko Objawienie, jedynie moralną pewność za pośrednictwem wiary historycznej osiągają.

5. Zewnętrznego znaku, widocznego potwierdzenia przekonań wewnętrznych nie brakło na ogół organom prawd objawionych. Już sam sposób powołania do obowiązków proroczych lub apostoelskich dawał poniekąd widoczną podstawę oświeceniu wewnętrznemu. Atoli i moc nadprzyrodzona, której Bóg prorokom udzielił, musiała im być dowodem prawdy Objawienia wewnętrznego. Prorocy VIII wieku nie przywiązują wprawdzie wielkiej wagi do cudów; atoli występują oni w długim szeregu proroków, których wspólne tradycje i dążenia wystarczają, by stwierdzić swoje posłannictwo. U apostołów ta rękojmia tradycji widoczniej jeszcze się zaznacza. Wszakże otrzymali oni swoje posłannictwo od Boga-człowieka, którego naukę słyszeli i którego cuda własnymi oczami; przy współuczestnictwie oznak widocznych zostali oni napełnieni Duchem świętym i poświęceni na

swe posłannictwo. I św. Paweł również przez zjawisko zewnętrzne został nawrócony i wybrany jako organ dla nawrócenia pogan. On i inni apostołowie stwierdzili głoszoną przez siebie naukę dowodami widocznej mocy Ducha św. W połączeniu obu tych momentów: umocnienia duchowo - moralnego, oraz siły zewnętrznej, pozwalającej na dokonanie rzeczy nadzwyczajnych w dziedzinie tak duchowej jak i fizycznej — apostołowie i prorocy posiadali rękojmię swego posłannictwa, która nie mogła ich w błąd wprowadzić. Można tutaj bowiem powiedzieć wraz ze ślepym od urodzenia w Ewangelii: „nigdy nie słyszano, aby oczy ślepego od urodzenia otworzone zostały. Wiemy wszakże, że Bóg nie wysłuchałby grzesznika“.

Mogą być wprawdzie w imieniu Jezusa zdziałane cuda przez ludzi, nie będących jego uczniami, ale ci w każdym razie muszą mieć na celu chwałę bożą. Muszą dążyć do duchowego i moralnego uszlachetnienia człowieka. Owóż cel ten obcy jest fałszywym prorokom. Pouczającym tu przykładem jest historia Eliasza i kapłanów Baala. Poszczególne odpowiedzi proroków, nie dające się z natchnienia bożego wysnuć, mogły tylko w odległy sposób łączyć się z takim celem, mogły być przez właściwe Objawienie uzupełnione i poprawione. Tak np. Grzegorz wyjaśnia odpowiedź Nathana (2 Sam. 7, 1), jako istotne proroctwo, mające za podstawę wprawę w przepowiedniach.

Jezus sam bronił się przeciw zarzutowi, że dyabła ma w sobie: „ja czarta nie mam, ale cześć ojca mego, a wyście mnie nie uczcili, a jać nie szukam chwały swej, jest który szuka i sądzi“ (Jan 8, 49). „Jeśli się ja sam chwale, chwała moja nie jest, jest ojciec mój, który mię uwielbia“ (8, 54). „Chwały od ludzi nie biorę“ (5, 41). Skoro egzorcyści w Efezie chcieli wypędzać złe duchy w imieniu Jezusa, którego Paweł opowiadał, odpowiedział im duch zły: „znam Jezusa i wiem o Pawle ale wy coście zaczę?“ (Dz. Ap. 19, 15). Rozum poucza, że prorokami Boga Najwyższego ci tylko być mogą, wobec których stałość Antistenesa, powaga Diogenesa i Kratesa mogą być poczytane za igraszki dziecięce. To też prorocy z powodu prawdy i swobody, jaką okazywali w nauczaniu i napominaniu, nieraz doznawali prześladowań i kamienowani bywali (Heb. 11, 37). Dość przypomnieć sobie życie Mojżesza, Izajasza, Jeremiasza i Daniela i t. d. Dlatego też za nic mamy wyrocznie pogańskie, a podziwiamy proroków Judei, ponieważ wiemy, że pełne siły i powa-

gi moralnej życie tych mężów godne jest Ducha św. i nie ma wspólnego z wróżbiarstwem demonów.

II. Kryteria Objawienia pośredniego.

A. Kryteria dla współczesnych (zewnętrzne i wewnętrzne).

6. Już poprzednio zauważyliśmy, że Objawienie prawd zbawczych, dopełniające się w dziejach, miało na celu udzielenie takowych innym organom, przez które miały one przemawiać do ludzkości. Odpowiada to teistycznemu pojęciu bóstwa, że Bóg nie objawił się bezpośrednio wszystkim ludziom w ich życiu wewnętrznym; łatwo bowiem stąd mogłyby wynikać błędy panteistyczne lub mistyczne złudzenia. Bóg działa zawsze przez przyczyny drugorzędne i w dziedzinie nadprzyrodzonej nawet dla wykonania swych zamiarów posługuje się środkami przyrodzonymi, o ile oddziaływanie cudowne nie okazuje się absolutnie konieczne. I w dziedzinie Objawienia wybiera on ludzi, jako swoje narzędzia, przez które całemu ludowi, licznym pokoleniom, przekazuje swą prawdę i swą łaskę. Jak w Adamie, praojcu rodzaju ludzkiego, udzielona została łaska licznym pokoleniom człowieczeństwa, która następnie została zatracona, podobnie przez drugiego Adama łaska i prawda boża stały się znów udziałem ludzkości. Za pośrednictwem zewnętrznego udzielenia dana jest zwykłemu człowiekowi rękojmią rzeczy nadzmysłowych, odpowiadająca naturze jestestw zmysłowych i rozumnych. Środki zewnętrzne, z niej wynikające, służą zarazem do zjednoczenia całego społeczeństwa w religijnym współżyciu i wspólne cele stawiają mu przed oczyma.

Im głębsze było przeświadczenie proroków o swem boskim posłannictwie, tem łatwiej im było przekonać o takowym innych ludzi. Te same środki, które wzbudziły ich przeświadczenie wewnętrzne, musiały również służyć dla umocnienia wiary w głoszoną przez nich naukę. Tem więcej potrzebowali skutecznych po temu środków, im mniej popularnem i chętniej wśród ludzi widzianem było ich posłannictwo, im więcej napotykali przeciwdziałania ze strony pochlebiających ludowi fałszy-

wych proroków. Wyżej już wymieniliśmy przykład Mojżesza, któremu Bóg dał siłę cudotwórczą, aby ta służyła mu za poparcie u Żydów i u Faraona. I w życiu proroków podobnie napotykały się znaki. Powszechnem było przekonanie wśród Izraelitów, że prorocy, jako zesłani przez Boga, uczestniczyli też w boskiej potęgze cudotwórczej: (Ps. 94. 8—11. Hebr. 3, 9). Opozycja przeciwko nim wynikała nie z powątpiewania o ich posłannictwie boskiem, lecz spowodowana była przez niechęć do groźnej, karzącej potęgi ich słów.

To zewnętrzne kryterium Objawienia, wyobrażane przez cuda, tak jest powszechne, że spotykamy je i w religiach pogańskich, a nawet u heretyków, którzy nieraz na cuda się powoływali. Ujawnienie się siły władzącej jestestwami cielesnymi i materialnymi poczytywane było zawsze za dowód obiektywnej władzy nad stworzeniem. Abstrakcyjnie biorąc działania duchowe należą do wyższego porządku, wszelako dla zmysłowej natury człowieka nie wystarczają one; działania podpadające pod zmysły są mu rękojmią większej pewności i większe w nim wzbudzają zaufanie.

7. Nawet Jezus temi działaniami nieraz się posługiwał. Jakkolwiek bowiem Syn Boży stał się człowiekiem, aby z ludźmi żyć po ludzku, to jednak boskość przenikała zawsze na wskroś jego człowieczeństwo i z niej wynikały zewnętrzne, cudowne znaki, stwierdzające naukę Zbawcy. Przez swoje wcielenie upodobił się On grzesznej ludzkości, do niej się zniżając; tak samo przez swoje cudotwórstwo zniżał się do pojęcia zwykłych ludzi, aby przez znaki zmysłowe wnieść ich ku rzeczom nadzmysłowym, boskim. Dlatego też opornym w wierze Żydom okazuje on przez dzieła swe dowód prawdy swych słów: „Jeśli nie dajecie wiary mym słowom, wiercież mym dziełom“ (Jan. 8, 28, 10, 37. 38; 14, 11; 15, 24). Prawda, że dzieła trzeba tu pojmować ogólnie, ale w tem pojęciu dzieł zawierają się i cuda. Wysłańcom Chrzciciela wskazał on na swą cudotwórczość, a u grobu Łazarza modlił się do Ojca nie dlatego, aby powątpiewał o wysłuchaniu swej prośby, lecz dla ludu, który go otaczał, aby ten uwierzył w jego posłannictwo: (Jan 11, 42). Nikodem z nadludzkich dzieł Jezusa wnosił, że jest on przez Boga zesłanym nauczycielem (Jan 3, 2). Większa część ludu uwierzyła w Jezusa dlatego, że widziała jego dzieła cudowne (Jan 11, 45). Żydzi dziwowali się jego nauce dlatego, że mocą swoją roz-

kazywał złym duchom,¹a te były mu posłuszne (Marek 1, 27). Święty Jan mówi o działalności Jezusa wobec Żydów, że choć tak wiele cudów czynił przed nimi, nie wierzyli mu jednak. (Jan 12, 37).

Nawet uczniom cuda służyły za motyw wiary (Jan 2, 11), i przed nimi czynił Jezus wiele cudów, aby wiarę ich wzbudzić i umocnić, (20, 30). Uczniowie wtedy dopiero umocnili się zupełnie w wierze, gdy się przekonali o rzeczywistości zmartwychstania Jezusa (20, 28). Tak wysoko stawiał Jezus znaczenie cudów dla wiary i dla dzieła zbawienia, iż mówił jeszcze przed swoim Wniebowstąpieniem: „Bym był między nimi uczynków nie czynił, których żaden inszy nie czyni, nie mieliby grzechu, lecz teraz i widzieli i nienawidzili i mnie i Ojca mego“ (Jan 15, 24). Ten ustęp szczególnie jest pouczający, jeśli go porównamy z wierszem 22: „Bym był nie przyszedł, a nie mówił im, nie mieliby grzechu; lecz teraz nie mają wymówki z grzechu swego.“ Z tego powodu Renan mniema, że Jezus musiał się posługiwać mniej czystymi środkami, aby wpływ na ludzi wywrzeć. „Czy mógł świat nawrócić bez cudów?... Jezus Syn Siracha i Chilel głosili równie prawie (!) wzniosłe aforyzmy, jak Jezus, a jednak Chilel nie jest uważany za założyciela Chrześcijaństwa. W moralności podobnie, jak w sztuce niczem jest mowa, czyn wszystkim... Palmę zdobywa ten, co mocarzem jest czynu i słowa“¹). Atoli cud temu tylko wydaje się mniej czystym środkiem, kto w niego nie wierzy.

I formalnie, w sposobie przekonywania ludu miał Jezus na względzie jego usposobienie zmysłowe. Skoro uczeni w Piśmie gorszyli się z powodu odpuszczenia grzechów, jakie Jezus udzielił powietrzem ruszonemu, ponieważ przystoi Bogu tylko grzechy odpuszczać rzekł im Jezus: „Czemu to myślicie w sercach waszych: Cóż łatwiej jest rzec powietrzem ruszonemu: odpuszczając się tobie grzechy, czyli rzec wstań weźmij łóżko twoje i chodź. A iżbyście wiedzieli, iż Syn człowieczy ma moc odpuszczać grzechy na ziemi (rzekł do ruszonego powietrzem), tobie mówię: wstań weźmij łóżko twoje, a idź do domu twego. A on natychmiast wstał, a wzięwszy łóżko wyszedł przed wszystkimi, tak iż się wszyscy zdziwili i chwalili Boga mówiąc: Iżemy nigdy tak nie widzieli“ (Marek 2, 8—12). Prawda, że faryzeuszom od-

mówił znaku cudownego z niebios, nie dlatego wszakże, aby cud nie wiele sobie cenił, lecz dlatego, że odsunął od siebie lekkomyślną pokusę. Spór o wypędzenie dyabła przy pomocy Belzebuba daje wyraźnie poznać złą wolę faryzeuszów. Tacy ludzie nigdyby nie uwierzyli i faktycznie nie uwierzyli temu nawet, co zmartwychwstał (Łuk. 16, 31). I apostoł Paweł uznaje domaganie się cudu, gdy w ten sposób broni swej działalności: „Albowiem w nieczemem nie był podlejszy niżli oni, którzy są bardzo wielcy apostołowie, chociażem nie nie jest. Jednak znaki apostołstwa mego wykonane są u was we wszelkiej cierpliwości w znakach i w cudach i w mocach. Bo cóż jest w czembyscie mniej mieli nad insze kościoły: jedno iżem ja was nie obciążył“ (2 Kor. 12, 11. Por. Rzym. 15, 19; Gal. 3, 5; Hebr. 2, 4).

8. To zachowanie się Żydów dowodzi, że dla widzów i słuchaczy kryterium cudu nie jest całkiem niezawisłe od woli. Cud nie tylko jest znakiem podpadającym pod zmysły, lecz także faktem nadprzyrodzonym. Jeśli jako znak zwraca się on do rozumu i woli, widzi to jako fakt nadprzyrodzony domaga się wiary. Wiara zaś jest dziełem łaski bożej i wolnej woli. Nikt nie przyjdzie do Jezusa, kogo Ojciec nie pociągnie. Przeświadczenie, że dane fakty są rzeczywistymi cudami, musi być czysto osobiste, musi być dobrowolnem uznaniem ich prawdy. Wobec tego owe dowody apologetyczne wydają się tylko tem, co teologowie nazywają *rationes persuasoriae*, nie zaś demonstracyami racjonalnymi. Zdajemy się poruszać tutaj w kole (choć nie w błędnem kole), ponieważ ostateczna zasada tego poznania, jak wszelka zasada wiary, niepojęta jest i za dzieło łaski może być uznana. Początkiem wiary jest odrodzenie się człowieka z Boga.

Atoli tak się tylko wydaje. W rzeczy samej sprawa ta szczególnie w kwestyi cudów inaczej się przedstawia. Wraz z późniejszymi teologami rozróżniać tu można *fides humana* i *fides divina*. Wiara w cuda nie jest zupełnie tem samem, co wiara religijna. Opiera się ona na świadectwie świadków naocznych, jeśli nie zawsze co do czasu, to zawsze co do istoty rzeczy poprzedzona ona bywa przez apologetyczne uzasadnienie nadprzyrodzonej wiary w Objawienie. U większej części wierzących dokonywa się to bezwiednie; u tych wszakże, którzy już w dojrzałych latach wiarę przyjęli, ten stosunek ujawnia się w świadomości.

¹) Vie de Jezus Christ. (Berlin 1863) p. 61.

mości. Okazuje się to w życiu wielu Ojców Kościoła. „Bez owych cudów ani Jezus, ani apostołowie wiaryby nie wzbudzili i Chrześcijaństwo nie mogłoby być rozpowszechnione, ani ustalone“¹⁾. Augustyn na mocy Ewangelii św. Jana dowodzi, że Jezus czynił dlatego tak wiele cudów, aby wiarę w ludziach utwierdzić. „Przez cuda zdobył on sobie powagę, przez powagę zjednał sobie wiarę, przez wiarę pociągnął ogół ludzki, przez ten ogół ośwładnął wiekami, przez wieki umocnił religię“. „Pewien sposób rozważania rzeczy boskich, które raz już osiągnęły sobie życie wśród jakiegoś ludu, lub wśród masy ludów, opanowywa z taką siłą człowieka, że wszelka istotna w tym względzie zmiana nawet ku lepszemu t. j. wszelkie przejście od fałszu do prawdy niemożliwem się okazuje, bez wyższej, zewnętrznej interwencji. Gdyby Chrystus nie czynił rzeczy cudownych, gdyby działalność apostołów nie była popartą przez znaki zewnętrzne, gdyby oni nie odziedziczyli boskiej siły czynienia takowych, Chrześcijaństwo nie zdołałoby nigdy wyprzeć greckorzymskiego pogaństwa. Błąd zdobył sobie prawa, które tylko prawdzie przynależą i człowiek, który samą swoją istotą zniewolony jest kult praktykowany w otaczającym go życiu społecznem poczytywać za wierne odbicie prawdy religijnej, potrzebował nadzwyczajnych dowodów zewnętrznych dla przyjęcia nowego porządku rzeczy i tak długo ich potrzebował, dopóki ten nowy porządek nie utwierdził się w całym życiu zbiorowem społeczeństwa“.

9. Błogosławieni są ci, co wierzą, choć nie widzą; wiara w same słowa Chrystusa wyżej powinna być ceniona, aniżeli wiara w popierające je cuda (Jan 4, 39); ale trzeba brać ludzi takimi, jakimi są z natury, jakimi ich uczyniły warunki historii i wychowania. Prawdziwa, zupełna wiara w Mesyasa nie była wytworem refleksji ludzkiej i świadectw zewnętrznych, lecz dziełem łaski bożej i Objawienia (Mat. 16, 17), ale i działalność łaski uwarunkowana była przez wychowanie do wiary. I apostołowie stopniowo tylko wzniesli się na najwyższe szczyty wiary. Wnioskowanie z cudów o wyższej potędze i wiarogodności cudotwórcy również jest uzasadnione, jak wnioskowanie z widzialnego świata o niewidzialnym jego Stwórcy. Owszem, pierwsze jest nawet bardziej zniewalające od drugiego, ponieważ dowodze-

¹⁾ Orig. C. Cels. I, 46, 52; 3, 25. Aug., De util. cred. I, 14, 32.

nie ma tu za punkt wyjścia fakt nadzwyczajny i nadprzyrodzony. „Podobnie jak przez popęd przyrodzonego rozumu, przez przyrodzone działanie dochodzi człowiek do pewnej wiedzy o bóstwie, tak przez działanie nadprzyrodzone, które cudami zwiemy, wiedziony on jest do nadprzyrodzonej wiedzy o przedmiocie swej wiary“¹⁾.

W istocie rzeczy i Izraelici, skoro znaki cudowne były im dawane, nie mieli żadnej wątpliwości co do tego kryterium (5 Mojż. 4, 32). Wiara ich w fałszywych proroków wynikła raczej ze złej woli i ze złego sumienia. Pochlebające mowy takich proroków znajdowały łatwiejszy dostęp do serc zmysłowych, aniżeli poważne, napominające, często groźne słowa proroków od Boga zesłanych. Nawet przed Faraonem Mojżesz znakami cudownymi okazał się zesłańcem bożym, tylko, że żądza władzy i duma władcy nie dopuszczały posłuszeństwa przyniesionym przezeń rozkazom Boga. Pismo św. wyraża to w słowach, że Bóg zatwardził serce Faraona. W taki sposób wyjaśniają prorocy nieposłuszeństwo ludu, a ewangelisci niewiarę Żydów w słowa Jezusa. Podobne fakty historyczne mogłyby wzbudzić wątpliwość, czy cuda istotnie taki miały przebieg jak w Piśmie św. opowiedziano, albo przynajmniej, czy posiadały one znaczenie kryteriów Objawienia, gdyby nie była nam znana głębia ludzkiej złości? I doświadczenie codzienne poucza, że dotyczące ludzi nadzwyczajne zdarzenia i ciężkie ciosy losu mogą ich zarówno poruszyć jak zatwardzić i uczynić nieczułymi. Wobec tego nie dziw, że i działalność cudotwórcza napotykała nieraz na silny opór w duszach ludzkich. Jakkolwiekby pewną jest rzeczą, że teoretyczna refleksja religii nigdyby nie znalazła gruntu w duszach ludzkich. Religia, która znalazła szersze rozpowszechnienie, była zazwyczaj religią ludową, a czyż taka religia może się obyć bez cudów? Jeśli Islam w swoim pierwotnym okresie bez cudów się obywał, to jedynie dlatego, że nie był on religią nową; zasady jego zostały wysnute przez Mahometa z dawnych odwiecznych wierzeń religijnych. Zresztą Mahomet wobec braku siły cudotwórczej powoływał się na swoje obcowanie z aniołem Gabryełem i na uniesienie w zachwycie do nieba.

10. Wszelako cuda, jak wszelkie w ogóle dowody zewnętrzne, konieczne są tylko w początkach religii, w tej mianowicie

¹⁾ Thom., S. th. 2, 2, q. 178, a. 1.

epoce, gdy nowe Objawienie w rzeczywistym lub pozornym pozostaje sprzeczności do tradycjonalnych, z dawna zakorzenionych wyobrażeń religijnych i form kultu. Owóż takiego sprzeczności nie spotykamy zgoła w początkowych Objawieniach Starego Testamentu. Nietylko bowiem objawiający się w nim Bóg zawsze był przedmiotem wiary i czci, lecz nadto wszelkie późniejsze objawienia okazywały się dalszym ciągiem, rozszerzeniem i pogłębieniem objawień uprzednich. Lud Izraelski, jako lud wybrany czuł się zawsze bliskim swemu Bogu, który mu się objawił przez proroków. Inny musiał być stosunek do Chrześcijaństwa Żydów i pogan. Paganie utracili prawdziwe poznanie Boga, Żydzi zachowali literę starej wiary, ale praktycznej zastosowanie było zaprzeczeniem ducha i celu Objawienia. Ich doktorowie i uczeni w Piśmie utracili klucz do rozumienia Starego Testamentu, którego przeto i ludowi nie mogli otworzyć. Stąd poszło, że Objawienie się w Chrystusie zdawna oczekiwanego Mesjasza zdało im się nowem i niepojętem. Jakkolwiek przeto poszukiwali oni przedewszystkiem znaków, podobnie jak poganie mądrości, to jednak znaki im nie mogły wystarczyć, jak poganom nie mogła wystarczyć mądrość. I ci i tamci tylko w połączeniu obu kryteriów, zewnętrznego i wewnętrznego, znajdowali drogę do wiary. Głównym środkiem do tego u Żydów i prozelitów było powołanie się na proroctwa.

Kryterium to nie miało znaczenia oczywiście przy pierwszym Objawieniu, w ogóle w Starym Testamencie ograniczone tylko znajdowało zastosowanie, o tyle mianowicie, o ile prorocy, obok przepowiedni mesyanicznych wygłaszali też przepowiednie dotyczące losów ludu żydowskiego. Spełnienie się tych ostatnich stanowiło dla Żydów rękojmię spełnienia pierwszych i w ogóle utwierdzało ich wiarę we wszelkie Objawienia prorocze. Skoro Jezus mówił do uczniów swoich: „I terazem wam powiedział przedtem nim się stanie, iżbyście, gdy się stanie wierzyli“ (Jan 14, 29) — to w słowach tych podał proroctwo, jako motyw wiary w spełnienie Objawienia. Jeśli ten motyw ma znaczenie proroctwa Chrystusa, to tem więcej znaczy w przepowiedniach o Chrystusie. Chrystus bowiem był celem, ku któremu zwracała się cała uprzednia działalność prorocza; w nim musiało się spełnić wszystko, co prorocy przepowiedzieli; w nim, jak w ognisku miały się skupić wszystkie rozproszone promienie światła proroczego. Dlatego też sam Jezus powoływał się na Mojżesza

i proroków, aby usprawiedliwić swoje mesyaniczne prawa; dlatego wskazywał na swe dzieła mesyaniczne i uczniom swoim wyjaśniał Pismo, poczynawszy od Mojżesza.

Czynił to szczególnie po swoim zmartwychwstaniu, wtedy albowiem najoczywiej sprawdzily się odnoszące się doń przepowiednie. Dlatego też wskazywał Jezus na cuda swoje, jako na potwierdzenie swej nauki. Dla apostołów kryterium to szczególnie doniosłe posiadało znaczenie. Ewangelisci i św. Paweł powołują się wciąż na Stary Testament, mówiąc tak o całej działalności Mesjasza, jak i o poszczególnych jego czynach (Dz. Ap. 2, 25; 3, 18; 10, 43; 14, 11). W ten sposób proroctwa stały się dowodem spełnionego faktu i stanowiły kryterium jego nadprzyrodzonego charakteru. „Albowiem to, co niewiarogodnem i niemożliwem zdawało się ludziom, mówi Justyn, zwiastował naprzód Bóg przez ducha proroczego, aby gdy się spełni, nie wzbudzało wątpliwości, lecz by tem więcej wiarę sobie zjednało, iż naprzód przepowiedziane było¹⁾).

Również prozelitów i pogan obznajmionych ze Starym Testamentem i z nadziejami Żydów musiało zjednywać tak dokładne spełnienie się głoszonych przed tysiącem lat przepowiedni. Utwierdzona była w ten sposób nietylko wiara w osobę Chrystusa, w objawioną przezeń prawdę boską i w naukę apostołów, lecz także wiara w Objawienie Starego Testamentu. Obok cudu bowiem nie tak nie wzbudza podziwu ludzkiego, jak dokładnie sprawdzone przepowiednie. Tylko Bogu wiadoma jest przyszłość, tylko ludzie przemawiający w imię boże mogą ją swoim bliźnim odsłonić. To też świadczą apologety, że nic nie czyniło silniejszego wrażenia na pogan od tych cudownie spełnionych przepowiedni. „Spełnienie przepowiedni jest najsilniejszym i najprawdziwszym, jaki być może dowodem prawdy chrześcijańskiej²⁾“. Przepowiednie owe tak wysoce były cenione, że uchodziły też za zupełne Objawienie, ujawniające się w Nowym Testamencie, ponieważ cały Nowy Testament rozpatrywano pod kątem widzenia Starego Testamentu. Wszystko się stało, aby się spełniło słowo proroków. Sami Żydzi nawet musieli być mimowoli świadkami tego spełnienia, albowiem i niewiara ich przepowiedziana była przez proroków.

¹⁾ Apol. 1. 33. Aug. C. Faust 12, 2.

²⁾ Just. Apol. 1, 33, 33.

11. Był wszakże w Objawieniu inny jeszcze, można powiedzieć, idealniejszy czynnik, który wiarę w nie wzbudzał i za jego kryterium musi być też poczytany. Kryteria wewnętrzne nieodzownie łączą się z zewnętrznymi i mogą być podzielone na negatywne i pozytywne, a wśród tych ostatnich można znów rozróżnić logiczne, moralne i teologiczne. Wszystkie one wszakże dowodzą tylko możliwości nie konieczności Objawienia. Jakkolwiek bowiem Objawienie ukazuje nam Chrześcijaństwo już jako „religię naturalną“ w tak czystej formie, że to samo wystarcza do przekonania o prawdzie Ewangelii, to jednak „religia naturalna“ jest zawsze czemś podlegającym wątpliwości. Pierwistek rozumowy w sprawach religijnych musi być zawsze uzupełniony przez nadprzyrodzony. W epoce współczesnej nie tylko wrogowie Objawienia, którzy wszelką prawdę religijną poczytują za wytwór umysłowości ludzkiej, lecz i ci, co Objawienie uznają, aż nadto są skłonni wynosić nadmiernie kryteria zewnętrzne kosztem zewnętrznych. Daje się widzieć szczególniej ta metoda u apologetów francuskich. Jakkolwiek jednak w poszczególnych wypadkach może być ona bardzo zalecona, jako środek subiektywny, to jednak dla obiektywnego przedstawienia rzeczy należy dać pierwszeństwo drodze wskazanej przez historię.

Treść Objawienia samego musiała się przedstawić umysłowi ludzkiemu, jako prawda niebiańskiego pochodzenia. Poprzednio mieliśmy nieraz sposobność uwydatnić różnicę pomiędzy prawdą Objawienia, a nauką religij pogańskich i szkół filozoficznych. Żydzi sami tak byli głęboko przeświadczeni o nieśkończeniu przewyższającej wszelkie ludzkie teorie mądrości Objawienia, iż z politowaniem i z pogardą spoglądali na niedorzeczne wyobrażenia bałwochwalstwa i wykroczenia moralne otaczających ich pogan. Jakoż istotnie kultury owych sąsiadujących z Żydami ludów, np., kult zwierząt u Egipcyan i gwiazd u Semitów, szczególnie uwydatniały sprzeciwienie między prawdą bożą, a błędami ludzkimi. Wzniosła nauka o stworzeniu, o upadku grzechowem, o powołaniu ludu wybranego oraz złączona z niem wspaniałość kultu, ukazywały Żydom ich religię jako największy klejnot, z którym nie w wierzeniach innych ludów nie mogło iść w porównanie. I Zakon z taką wzniosłą prostotą w Dekalogu wyrażony, stanowił przedziwne odbicie tego, co Bóg w sercu

ludzkim zapisał i był dowodem boskiej nadprzyrodzonej prawdy udzielonego Żydom Objawienia.

12. A jakże wzniosłe przedstawia się nauka Jezusa? Z jaką prostotą i naturalnością wyraża się w słowach i przypowieściach, a jaką, głęboką, niezgłębianą okazuje się w swych tajemnicach! Jak szlachetne i czyste są jej postulaty etyczne, jak zjednywającym jest przykład życia Zbawiciela! Ta harmonia pomiędzy nauką i życiem, pomiędzy słowem i czynem, czyż sama przez się nie stanowiła najjaśniejszego, najbardziej przekonującego dowodu prawdy zawartej w boskiej nauce Jezusa i jego apostołów?! Jezus nauczał, jak ten, co moc posiada. Wszystkimi dowodami mógł on zawładnąć, wszystkie zarzuty i pokusy z łatwością odeprzeć, zarówno faryzejskich stróżów zakonu, jako też i saducejskich przedstawicieli współczesnego wyrafinowania umysłowego. „A żaden nie mógł mu odpowiedzieć słowa, ani śmiały żaden od onego dnia go pytać“ (Mat. 22, 46). Ktokolwiek miał dobrą wolę musiał przyznać, że ta nauka nie ludzką tylko była, lecz boską. Ktokolwiek w praktyce życia swego chciał ją zastosować, przekonywał się, że posiadał w niej najżywotniejszą prawdę: „Panie do kogóż zwrócić się mamy? Ty masz słowa żywota wiecznego i rozpoznaliśmy, jako ty jesteś świętym bożym“, odpowiedział św. Piotr w godzinie stanowczej.

Mówiliśmy powyżej, że cuda i dla uczniów Chrystusa stanowiły kryteria prawdy. Wszelako początek i kres ich wiary uwarunkowany też jest przez wyższe pobudki. Święty Jan mówi o przejściu uczniów Jana Chrzciciela do Chrystusa, że zostało ono zapoczątkowane przez świadectwo Chrzciciela, ale spowodowane ostatecznie przez rozmowę z samym Panem (Jan 1, 35—39). A na końcu przemówienia pożegnalnego Mistrza, przeniknięci duchem proroczym uczniowie jego tak się wyrażają: „Teraz wiemy, że wszystko wiesz, a niepotrzebać, aby cię kto pytał. Dlatego wierzymy żeś od Boga wyszedł“ (Jan 16, 30).

13. Któż zdoła opisać wrażenie, jakie głoszone przez apostołów prawdy Chrystusowe czyniły na pogańskich ich słuchaczy? Wprawdzie apostoł mówi, że nie przyszedł mądrości nauczać, aby krzyż Chrystusów nie został „upróżniony“, albowiem słowo krzyża tym, którzy na zgubę idą, szaleństwem jest, tym zaś, którzy ocaleni są, mocą bożą. To też w małej gminie korynckiej nie znajduje on, ani mędrców, ani uczonych, ani mi-

strzów w piśmie tego świata. Bóg mądrość świata szaleństwem uczynił. Atoli szaleństwo to i zgorszenie dla powołanych jest siłą bożą i mądrością. Szaleństwo bowiem, co od Boga pochodzi, więcej ma mądrości w sobie, niżli mądrość ludzka i słabość, co od Boga pochodzi więcej ma siły, aniżeli moc ludzka. Trzeba było tylko prawdę ducha ujawnić, aby Żydom i poganom okazać, iż mądrość ich dotychczas szaloną była, a wiara ich nieużyteczną, zgoła występłą, dlatego powinni oświeceni duchem bożym poznać prawdę i mądrość nauki apostoelskiej.

Apostoł nie opierał się na ludzkiej mądrości, lecz na duchu i mocy, ale mądrość głosił z doskonałymi, nie świata tego mądrość, lecz bożą, w tajemnicach ukrytą, którą Bóg nam objawił po wszystkie czasy dla wspaniałości naszej, jakiej oko żadne nie oglądało; objawił nam ją Bóg przez ducha, który zgłębił wszystkie rzeczy i nawet głębie boskości (1 Kor. 2. 2). Prawda was wyswobodzi, mówił Jezus do tych, co weń wierzyli (Jan 8, 32). I prawda wyswobodziła Żydów i pogan, wyswobodziła ich z jarzma prawa, z niewolnictwa grzechu, namiętności, śmierci i dyabła. Ta prawda nie tylko węzły rozerwała, w których większa część ówczesnego społeczeństwa niegodny ludzi wiodła żywot, podzialała ona także wyzwalać i ożywiać na siłę rozumu i woli.

14. Straus utrzymuje, że nigdy żadna religia nie została utwierdzona przez dowody historyczne i filozoficzne. I Chrześcijaństwo ugruntowane zostało przez Chrystusa i apostołów nie na dowodach, lecz na bezpośrednim porywie uczuć, na oświeceniu nagłym przez Ducha św. To też najprędzej zjednani dlań zostali ludzie, którzy z usposobieniem religijnem trudniej nierównie przystawali doń, ci, na których trzeba było działać za pomocą środków rozumowo-refleksyjnych. Tamci znajdowali w nauce Chrystusa zaspokojenie swoich pragnień wrodzonych, ci nie mogli w niej znaleźć zaspokojenia dążeń rozumu, których w danej chwili swego rozwoju nowa religia nie mogła zadowolić (Mat. 11, 25; 1 Kor. 1, 17, 19; 2, 4, 13). Podobne spostrzeżenie, co do nawrócenia się na Chrześcijaństwo ludów pogańskich, czynili też misjonarze. I oni zauważyli, że ludzie mający władzę i wyższą inteligencję trudniej dają się dla Ewangelii zjednać.

Reformatorowie w swej nieufności do rozumu, a w bezwarunkowym zaufaniu do pewności zbawienia w Chrystusie postawili ową pewność subiektywną, jako najwyższe kryterium pra-

wdy. Luter powoływał się na list do Gal. 1, 8, nie zwracając na to uwagi, że Paweł, któremu się Zbawiciel w cudowny sposób objawił i który otrzymał nadzwyczajne Objawienie, w zupełnie innym znajdował się położeniu, aniżeli inni chrześcijanie. Zwingliusz poczytuje za znamię prawdziwej religii namaszczenie i świadectwo Ducha św. (Testimanium Spiritus Sancti); wiara niema być nauką, albowiem uczeni zazwyczaj najbardziej błędom podlegają. Wiara niema być też przedmiotem badań i wyższa jest ponad wszelkie spory.

Jakkolwiek pewnem jest, że wiara, która staje się udziałem człowieka przez łaskę (Gal. 1, 15) jest zasadą poznawczą prawd nadprzyrodzonych, to jednak zupełnie błędem jest twierdzić, iż tylko uczucie i wiara prawdę poręczają. Chrystus i apostołowie żądali od swych wyznawców wiary, ale powoływali się też na uczynki i na naukę. Życie przystosowane do nauki dowodem jest boskiego jej pochodzenia. Apostoł okazuje na mocy dowodów, poczerpniętych z przyrody i historii, z rozumu i życia, że Judaizm i poganizm nie mogły wznieść się do prawdziwej sprawiedliwości i że dopiero nauka o zbawieniu w Chrystusie, która była celem istotnym zakonu, zdołała zaspokoić potrzeby ludzkiego serca i umysłu. Naturalną jest rzeczą, że słowo zbawienia przemówiło naprzód do biednych i nędzarzy, ale poruszyło ono też mędrców i filozofów, którzy na drodze refleksyi dochodzili do uznania prawdy Chrześcijaństwa.

15. Apologeci powoływali się nieraz na znaczenie Chrześcijaństwa dla ducha i myśli, skoro im zarzucano, że nie zawiera ono w sobie mądrości, lecz tylko ślełą wiarę. Nauka o stworzeniu i o Opatrzności, o nieśmiertelności duszy i o zadośćuczynieniu pośmiertnem, dostarczyły duszom pragnącym zbawienia oparcia, na którym im przed tem zbywało. Tajemnice Chrześcijaństwa nadawały wierzeniom religijnym charakter mistyczny. Ale czyż Paweł mógłby czynić takie przyrzeczenia, gdyby był pozbawiony mądrości? Albo czy może nie dotrzymał swych przyrzeczeń? Kto to utrzymuje, mówi Orygenes, niech przeczyta bacznie listy Apostoła i niech wnuknie w sens poszczególnych ich części, np. listów do Efezów, do Kolosów, do Tessalończyków, do Filipinów, do Rzymian. Z pewnością przekona się, że w tych listach przemawia do niego człowiek o genialnym umyśle, który rzeczy wielkie prostymi słowami umie wyrazić¹⁾. Orygenes nie-

¹⁾ C. Cels. 3, 20; 1, q. 13. — Aug., De doctr. chr. 4 6.

wątpliwie, jak niewiele umysłów starożytności, kompetentny był w wygłaszaniu podobnych sądów. Pierwszy on uczynił próbę rozwinięcia zupełnego dowodu prawdy i boskości Chrześcijaństwa. Jest on pierwszym systematycznym dogmatykiem i pierwszym systematycznym apologetą.

Justyn utrzymuje, że nauka chrześcijańska wysoko się wznosi ponad wszelką inną naukę religijną i filozoficzną. Klemens Aleksandryjski wysławia szczęście prawdziwego gnostyka, który zdołał wnikać w tajemnice boże. Grzegorz cudotwórca opowiada, iż słowo święte pociągało go już jako 14-letniego chłopca, jakąś niezrozumiałą dlań mocą. Ta siła pociągająca do nauki Chrystusowej wynika stąd, iż w niej znajduje swój najdoskonalszy wyraz powszechny rozum ludzkości. Augustyn zapewnia, że gdyby Plato żył po Chrystusie, to musiałby przyznać jego nauce o religijnem życiu duszy moc i mądrość bożą. Tertulian wypowiedział swoje słynne „credo quia absurdum“ z powodu śmierci i zmartwychwstania Syna bożego, pobudzany nienawiścią przeciw wrogiej Chrześcijaństwu nauce pogańskiej. Pokora wiary miała zwyciężyć dumę wiedzy. Najwspanialszym przykładem stosunku myśli ludzkiej do Chrześcijaństwa jest nawrócenie Augustyna, który cały psychologiczny rozwój swego zwrotu od nauki pogańskiej do chrześcijańskiej w niezrównany sposób opisał. Z nowszych czasów możemy przytoczyć wymowny przykład nawrócenia hr. de Chambrun. Rozróżnia on trzy okresy swojego życia: poszukiwanie prawdy, pogoń za używaniem estetycznym, ofiarę, uświęcenie i miłość czyli prawdę, piękno i dobro ¹⁾.

16. Wyżej już zaznaczyliśmy, że starożytni nie rozróżniali teorii od praktyki, dążyli do zastosowania prawdy i mądrości w życiu praktycznym. Zadanie to w najzupełniejszej mierze zostało spełnione przez Chrześcijaństwo, będące czynem żyjącego i miłującego Boga, z życia urodzone i życie pobudzające i rozsiewające dokoła. Jeśli religia zwraca się naprzód do woli, to gdzież potężniejsze jak w Chrześcijaństwie oddziaływanie na wolę, a przez nią na całego człowieka? Nauka moralna Chrześcijaństwa nosi na sobie znamię ducha bożego i oddziaływa też potężnie na zwykłych ludzi. Nadzieja życia wiekuistego, doskonała cnota na ziemi, czystość uczuć i czynów, miłość bliźniego,

¹⁾ Le Comte de Chambrun (Paris 1889) p. 8.

pogarda rzeczy doczesnych, zaparcie się siebie i pokora—wszystkie te postulaty chrześcijańskie musiały się wydać Żydom zgola niemożliwymi, a poganom szalonymi.

Atoli postulaty te pozostawały w związku z nienasyconemi pragnieniami, drżącymi w głębi dusz ludzkich; potraçały one o struny serca, które oddawna dźwięk swój czysty straciły, ale oczekiwały wciąż na rękę mistrza, zdolną z nich wydobyć nadziemską harmonię. I cud tej harmonii spełnił się w Ewangeli. To, co poczytywano za niemożliwe, stało się rzeczywistością. Ludzie cielesni, podobnie jak inni, podlegli pokusom, ludzie zagrożeni w grzechach i występkach, należący do najniższej klasy ówczesnego społeczeństwa, niewolnicy, ubodzy, nędzarze, poszli za głosem nauki Chrystusowej i znaleźli w niej pokój, szczęście, błogość. Jeśli już Izraelici w spełnieniu prawa bożego osiągnęli wewnętrzne uspokojenie i zadowolenie, opiewane takimi wymownymi słowy przez Psalmistę, to spełnienie prawa moralnego Ewangelii wzniosło chrześcijan do najwyższych sfer uświętobliwienia i stało się dowodem prawdy ich wiary.

Był to nie świata tego pokój, który nie jest prawdziwym pokojem, lecz nadziemski, pokój zbawienia boskiego. Uczniowie Chrystusa radośnie stawali przed trybunałami pogańskimi, aby odważnie wyznawać imię Chrystusa i wyznanie swe okupić cierpieniem i męką. Obrazy dziejów apostoelskich, przedstawiające pożyte pierwotnej gminy jerozolimskiej, związanej czystą miłością i kultem religijnym, okazują siłę nauki Chrystusa i przemożny wpływ postawionego w żywocie Zbawcy pierwowzoru życiowego. Podobnie jak Jezus wzywał apostołów, aby pomnieli na to, iż są solą ziemi i światłem świata (Mat. 5, 13) i apostołowie z kolei powoływali wiernych do wstępowania w ich ślady (1 Piotr 2, 12, 15. Tit. 2, 7, 8).

Wprawdzie w początkowej epoce i później zarzucano nieraz chrześcijanom, że do nauki ich garną się wyrzutki społeczeństwa. Ale Ewangelia właśnie miała za zadanie podnosić upadłych, jeśli ci pogardzani przez ówczesne wyższe warstwy społeczne, strąceni nieomal do stanu zwierzęcego, zbudzeni zostali przez Chrześcijaństwo do wyższego życia duchowego, to mamy tu najwymowniejszy dowód całej potęgi nowej religii.

17. „Świadectwem nauki jest jej dyscyplina“, mówi Tertulian przeciwko gnostykom. Nowe życie rozwijające się pod wpływem Ewangelii było najwymowniejszym dowodem, że w niej

zawiera się prawda istotna. Słowa uczą, przykłady pociągają. „Człowiek więcej wierzy oku, aniżeli uchu; długa droga prowadzi przez nakazy, krótka i pewna przez przykład“, mówi Seneka. Przykład Chrystusa, apostołów i pierwszych chrześcijan najwięcej się przyczynił do rozpowszechnienia Ewangelii. Sam Jezus mówił: że drzewo poznaje się po owocach. Prawda, że w poszczególnych faktach życiowych kryterium to nie zawsze jest pewne, tak słabą bowiem jest wola człowieka, że zdolna jest nadużyć i to co najlepsze. A wiadomo jest, że zepsucie najlepszego najgorszym jest.

Wszelako podobne zboczenia zdarzały się tylko w życiu jednostek, nigdy w życiu powszechnem Chrześcijaństwa i Kościoła. Augustyn ostrzega, iż nie należy powoływać się na pojedyncze zboczenia wśród Donatystów, albowiem i w Kościele, jak to sam Chrystus przepowiedział, kąkol rośnie wśród pszenicy. Paganie nieraz przeciwko Chrześcijaństwu przytaczali występki poszczególnych chrześcijan i Augustyn wraz z innymi Ojcami skarży się, że chrześcijanie nie zawsze świecą dobrym przykładem. „Nie byłoby już wcale pogan, gdybyśmy byli prawdziwymi chrześcijanami.“ Sam jeden Paweł wielu ich zjednał. „Gdybyśmy wszyscy takimi jak on byli, jakież światy zdołalibyśmy ku sobie pociągnąć!“ Jakżeż mamy nawracać pogan? „Przez wskazanie na cuda? Te już się nie zdarzają. Przez wzór naszych czynów? Ale te są całkiem zepsute. Przez miłość? Niema jej ani śladu między nami“¹⁾. Pomimo tego wszystkiego kryterium etyczne prawdy chrześcijańskiej posiada swoje znaczenie. Chrześcijaństwo nie mogło całkiem usunąć grzechu ze świata, ponieważ wola ludzka wolna jest i skłonna do zboczeń, ale w zasadzie i w ogólnym rozwoju podniosło ono ludzkość na wyższy stopień uobyczajenia i umoralnienia. Nauką o woli Ojca, który jest w niebiesiech, założył Chrystus podwalinę pod gmach całej cywilizacji nowożytnej.

Też same spostrzeżenia i dziś czynić możemy. Przykład życia prawdziwie chrześcijańskiego większe zawsze czyni wrażenie na pogan nawracanych, aniżeli najpiękniejsze nauki. Brak tego przykładu gorszy ich nieraz. Hindusi, Japończycy, nawet Murzyni czynią z tego powodu zarzuty chrześcijanom. Na powszechnej konferencji misyjnej w Londynie w r. 1868 mówił

¹⁾ Chryz., In I ep. ad Tim. H. 10, 3. Aug. De civ. D. 18, 51.

jeden zmisyonarzy, że chińczyk nigdy tak złym nie bywa jak mieszkaniowie Londynu. Zwiedziłem, mówi misyonarz, trzynaście chińskich prowincyj, a w żadnej nie znalazłem miasta tak pełnego grzechu, jak stolica Anglii. Występki i nadużycia chrześcijan są wielką przeszkodą w pracy misyjnej np. handel opium w Chinach i alkohol w różnych krajach pogańskich, uprawniona rozpusta w Indjach i t. p.

B. Kryteria dla późniejszych (wewnętrzne i zewnętrzne).

18. Z tego, co powyżej powiedziano możemy wnosić, jak się powinny ukształtować kryteria prawd objawionych dla tych, którzy nie byli współczesnymi bezpośrednich rzeczników Objawienia. U Żydów aż do czasów wygnania w nieprzerwanym ciągu występuje szereg mężów. Tradycja zapelniała małe pomiędzy nimi przerwy. Po wygnaniu duch proroctwa przestaje wprowadzić ujawniać się, ale wyrobiony w szkole cierpienia lud tak umocniony został w wierze i w czci dla zakonu, że żadne pokusy zewnętrzne nie mogły pociągnąć ogółu ludowego do ustępstwa. Inaczej rzecz się przedstawia w dziejach Chrześcijaństwa. Wraz z Chrystusem wyczerpał się strumień Objawienia, a ze śmiercią apostołów znikły jego organa bezpośrednie—głosiciele Ewangelii znakami i cudami stwierdzonej.

Jakież kryteria mogli przedstawić nauczyciele kościelni czasów po apostołskich dla stwierdzenia prawdy swej nauki? Oczywiście musieli oni przedewszystkiem strzedz, jako skarbu najdroższego przekazanego przez apostołów na piśmie, słowa wiary. „Najskuteczniejszym środkiem przekonania przeciwnika prawd religijnych jest powaga Pisma, w sposób nadprzyrodzony cudami stwierdzona“, mówi św. Tomasz¹⁾. Atoli Księgi św. Nowego Testamentu nie dość były naówczas rozpowszechnione, aby mogły służyć, jako taka rękojmia prawdy. W pracach Ojców apostołskich nie są one wymienione, jakkolwiek nieraz posilkowano się niemi. Rękojmią wiary i życia chrześcijańskiego była przedewszystkiem pamięć o zmarłych apostołach. Apostolskie pochodzenie gmin pierwotnych, żywa apostolska tradycja, oto były dowody posiadania prawdy chrześcijańskiej. Te kościoły, które

¹⁾ C. Gent. 1, 9.

nie były założone przez apostołów, nie mogły posiadać wystarczającego dowodu wiary, o ile nie pozostawały w zgodności zupełnej z kościołami apostołskimi; te zaś w zgodności i harmonii swojej miały najpewniejszą rękojmię przechowania czystego, niesfalszowanego dziedzictwa po apostołach. Skoro następnie pisma apostołskie osiągnęły szersze rozpowszechnienie i połączone zostały w zbiory, służyły za niewzruszone dowody nauki prawdziwej. Chrześcijanie, jako żywe członki prowadzeni do tego nieprzerwanego życia łaski w Kościele, taką w nim odczuwali błogość, że ta służyła im już sama przez się za sprawdzian nauki apostołskiej, oraz za bodziec do praktyki cnoty i współzawodnictwa we wzajemnem doskonaleniu się.

19. Życie chrześcijan było najlepszą obroną przeciwko wrogom ich wiary i dowodem boskiego jej pochodzenia. „Właściwością naszą mówi Atenagoras nie są słowa puste, lecz przekonania stwierdzone czynami“. I inni pisarze kościelni wskazywali nieraz na niezłomność w wierze wyznawców Chrystusa. Krew męczenników była nasieniem nowych Chrześcijan. „Czy nie widzisz, że im więcej są karani, tem więcej się mnożą. To nie może być sprawa ludzka, w tem tkwi moc boża, dowód objawienia się Boga“. W czasie zarazy, w roku 252 chrześcijanie jedyni tylko pełnili obowiązki miłości bliźniego względem wszystkich, nawet względem pogan, których najbliżsi opuścili. Te poświęcenie chrześcijan pociągnęło wielu pogan do ich wiary. Pogarda śmierci, jaką chrześcijanie okazywali w epoce prześladowań, zjednywała im także podziw powszechny wśród społeczeństwa pogańskiego. Atazyasz powołuje się na nią, jako na najlepszy dowód, przemawiający za Chrześcijaństwem.

Harnack czyni uwagę, że myśl zasadnicza Ojców greckich, wedle której Chrześcijaństwo jest religią, wyzwalającą ludzi z więzów doczesności i śmierci, przyjęta też została przez pierwotny Kościół katolicki. Występuje ta myśl, jako wyraz nadziei chrześcijańskich, urabiających się pod wpływem starożytnym. Ojcowie greccy wypowiedzieli ją z wzniosłą, wstrząsającą mocą. Atoli źródłem jej nie filozofia ucząca sztuki umierania, lecz Wcielenie Syna bożego. Najpiękniejszym odbiciem grecko-kościelnej pobożności jest wypisany przez Grzegorza z Nyssy życiorys siostry Makryny. Modlitwa za konających wyraża w Chrześcijaństwie greckiem z nieporównaną siłą nadzieje i pociechy ewangeliczne.

Wobec tego faktycznego i rzucającego się w oczy dowodu prawdy Objawienia chrześcijańskiego zrozumiałem jest, skoro Orygenes w przedmowie do swej apologii przeciw Celsusowi pisze, iż wymagana odeń przez Ambrożego naukowa obrona Chrześcijaństwa może osłabić tę obronę, za którą mu służą fakta życia z Chrystusa, oraz siła pochodząca od niego, która każdemu jest oczywistą. Wszystko tak się sprzyściło przeciw Chrześcijaństwu, że mogłoby ono być zupełnie zniweczone, gdyby nie owa siła boża, która je ocaliła, a nawet dała mu panowanie nad całym światem. Wewnętrzne życie duchowo-moralne i zewnętrzne wyznanie wiary w słowie i czynie—oba te czynniki razem zjednoczone oddziaływały na intensywne i ekstensywne życie Chrześcijaństwa. Żadna potęga fizyczna, ani moralna nie była zdolna przeciwdziałać skutecznie tej nowej sile duchowo-religijnej. Chrześcijanie mnożyli się z dnia na dzień, wypełniali miasta cesarstwa rzymskiego i we wszystkich jego krajach coraz więcej znajdowali współwyznawców.

Czyż wobec tego nie mogli się chrześcijanie powołać na cudowną moc swej religii, która pozbawiona wszelkiej ziemskiej potęgi, prześladowana przez mocarzy tego świata, zdołała jednak świat opanować? Osiągnęła ona ten skutek litylko przez prawdę wewnętrzną swej nauki. Apologeci Tertulian i Orygenes powołują się już na ten fakt niewątpliwy; tem więcej mogli się nań powoływać późniejsi: Chryzostom, Augustyn, Grzegorz Wielki i inni, którzy widzieli ostateczne zwycięstwo Chrześcijaństwa. To, co Gamaliel ongi w Sanchedrynie przytaczał, jako kamień probierczy prawdy, to samo z biegiem czasu stało się jej dowodem faktycznym: „Albowiem jeśli jest z ludzi ta rada, albo z prawa rozchwije się. Lecz jeśli jest z Boga, nie będziecie mogli jej zepsować: byście snadź nie znaleźli się z Bogiem walczący“ (Dz. Ap. 5, 38, 39). Żydzi i poganie zostali istotnie przeciwnikami walczącymi z Bogiem, ale dzieła bożego zniweczyć nie mogli, ani powstrzymać jego rozwoju; coraz wspanialej wznosiło się ono i utwierdzało. Chrześcijaństwo świat zwyciężyło i świat uznać musi w tem sprawę ręki bożej.

20. Dokonane ostatecznie rozpowszechnienie Chrześcijaństwa jest największym ze wszystkich cudów. Jeśli cuda fizyczne i duchowe służyły apostołom za środek nawracania świata, to dzieje późniejszego rozpowszechnienia się Chrześcijaństwa mogły zastąpić wszelkie cuda, a zarazem służyły za najpewniejszy

dowód dawniej dokonanych cudów, których obecnie już nie potrzebowano¹⁾. „Uczniowie Jezusa Chrystusa widzieli cuda i uwierzyli w Kościół; my widzimy Kościół i musimy uwierzyć w cuda, na których on ugruntowany został“ mówi Augustyn. „Silnie umocniona hierarchia, ścisły ład życia i kultu kościelnego, charakter międzynarodowy i niewalczona przez spory dogmatyczne jednolitość — wszystkie te warunki uczyniły Kościół wiernym, świecko-duchownym odbiciem państwowości rzymskiej“. — „Panowanie Kościoła potężniejsze było od panowania władz politycznych, dyscyplina kościelna szczególnie była wydoskonalona, a jego działanie na zewnątrz na wskroś było humanitarne. Stosunek głowy państwa do poddanych był to stosunek pana do sług lub niewolników, stosunek Kościoła do jego wyznawców był na wskroś macierzyński, przynajmniej takim zawsze miał być i był naogół w całokształcie swego rozwoju. Siła połączona z łagodnością — oto był ideał kościelny. Urzeczywistniony on został w danej epoce przez takie wybitne osobistości kościelne, jak Ambroży na Zachodzie, a Bazyli na Wschodzie.“

Jakże potężne drzewo rozwinęło się z niepozornego ziarna gorczycznego. Paganie, przewycięzeni przez tę potęgę moralną, musieli się przed nią ukorzyć i występowali w obronie nie tyle dawnych swych wierzeń religijnych, ile starodawnych tradycyjnych obyczajów (Symmachus, Libanius, Ammianus, Marcellinus). Myśliciele pogańscy nie mieli wcale zrozumienia dla wielkich zagadnień epoki. Augustyn z całą słuszością powoływać się może na stałość i wytrwałość w wierze, okazaną przez męczenników chrześcijańskich i porównywa ich przytem z poganami: „Kto z nich (pogan) nie wypierał się ofiar? Kto schwyty tany na gorącym uczynku nie oddania czci bałwanom, nie wołał głośno: nie czyniłem tego i pełen był trwogi, aby go o uczynku nie przekonano? Oto jakich wyznawców ma szatan“. „Prędzej chrześcijanin odda życie za swoją wiarę, aniżeli poganu kawałek sukni za swych bogów“, mówi Orygenes.

21. Błędem byłoby twierdzić, że dowody siły duchowej uległy zupełnej przemianie, wraz z wymarciem apostołów. „Cuda ugruntowały byt Kościoła i podtrzymywać go będą aż do czasów antychrysta“ (Pascal). Działalność cudotwórcza, podobnie jak dzieło stworzenia, nigdy ustać nie może, jakkolwiek po osią-

gnięciu celu swego okazuje się raczej uzupełnieniem, aniżeli dalszym ciągiem pierwotnych objawień. Bóg cudowny jest zawsze w swych dziełach, nie tylko w cudach ducha, którymi zastępuje dawniejsze cuda natury, ale także w ponownych objawach swej wszechmocy, występujących w chwili, gdy nieodzowna ku temu zajdzie potrzeba. Wieści o cudach dawnych nie wywierałyby należytego wrażenia na późniejsze generacje, gdyby działalność cudotwórcza miała zupełnie ustać po upływie epoki apostoelskiej. Jeśli cuda posiadają zawsze żywotne znaczenie w Kościele, jako znaki wiary, to dzięki temu, że istnieje zawsze w nim siła cudotwórcza, ujawniająca się w pewnych momentach rozwoju ludzkości. Jeśli za czasów apostoelskich nie wystarczało dla podtrzymania wiary wewnętrzne świadectwo Ducha św., to i później nie może być ono uznane za wystarczające bezwzględnie. Ojcowie Kościoła podnoszą zmienione stosunki, które czynią cuda mniej potrzebnymi, mówią nawet wprost, że nie pozostało ani śladu z dawnych znaków¹⁾, pomimo tego żywią przekonanie, że siła cudotwórcza nie zginęła na ziemi, że w pewnych chwilach może się okazać nieodzowną w życiu Kościoła; owszem sami stwierdzają, że byli świadkami dokonanych cudów. Orygenes²⁾ nieraz wspomina o faktach cudów, które sam naocznie widział. Toż samo świadczy Augustyn i uznaje cuda za konieczne dla podtrzymania wiary na świecie. Teodoret opowiada, że w Nicei znajdują się biskupi, posiadający cudotwórczą władzę apostołów. Często szczególnie powołują się Ojcowie na potęgę imienia Jezus dla wypędzania demonów³⁾.

Im znaczniejsze czyniło postępy zewnętrzne rozpowszechnienie Chrześcijaństwa i wewnętrzne przewyciężenie przezeń pogaństwa, tem mniej potrzebne były także dowody zewnętrzne. Albowiem według zasady ogólnej cuda są nie dla wierzących

¹⁾ Chrys., De sac. 4, 3, 398; In I, ep. ad Tim. H. 10, 3. Orig., In Pent. H. 1, 4. Aug., De vera rel. 25, 47; De util. cred. 16, 34.

²⁾ C. Cels. 1, 2, 46, 67; 2, 8, 3, 24, 28; In Joan. 2, 28; De princ. 4, 2. — Aug., De Civ. D. 22, 8; De un. eccl. 19, 50; Retr. 1, 13, 7; 14, 5. — Just., Dial. c. 35. — Iren., Adv. haer. 2, 32, 4; 31, 2, 3; 5, 6, 1. — Tert., De an. c. 47, 51; Apol. c. 23; De praeser. c. 29. — Cypr., Da laps. c. 23; Ad Dem. 1, 15. — Athan., Vita Ant. c. 54, 57. — Greg. Naz., Or. 34. — Joh. Dam., De fide 1, 3.

³⁾ Orig., C. Cels. 1, 6; 3, 36; 7, 4. — Athan., De inc. c. 31, 32, 48.

¹⁾ Thom. C. Gent. 1, 6.

lecz dla niewierzących, o tyle więc są potrzebne, o ile ci ostatni istnieją. A nawet i dla nich mniej się stawały koniecznymi w miarę, jak występowały nowe zewnętrzne środki udowodnienia prawdy chrześcijańskiej. Całkiem zbytecznymi wszakże cuda nigdy stać się nie mogły. Nie było epoki w dziejach Kościoła chrześcijańskiego, w którejby one się nie zdarzały. Duch św. aż do skończenia czasów czynny jest w Kościele i nie tylko oświecenie przezeń wiernych w prawdzie, lecz i stwierdzenie zewnętrzne takowej za skutek jego działania musi być uznany. Schleiermacher mówi, że ponieważ Objawienie skończone zostało wraz z epoką apostołską, konsekwentnie zatem w kościele ewangelickim przez zgodę milczącą przyjęta została zasada, że wszędzie tam należy przypuszczać zabobon, gdzie nowe cuda dla potwierdzenia Chrześcijaństwa zdarzać się mają i wzbudzać wiarę. Zdanie to wszakże ma tylko pozór słuszności, gdyż cuda nie powinny być poczytywane za Objawienia, lecz za kryteria Objawienia. Jeśli Jezus mówi o fałszywych prorokach, iż będą cuda czynili, jakżeby nie miał obdarzyć swego Kościoła siłą cudotwórczą?

Słuszniejszą konsekwencją zaprzeczenia cudów współczesnych byłoby zdanie Renana i innych racjonalistów, odmawiających wiary cudom biblijnym, ponieważ te nie podlegały należytej kontroli. Kant zarzuca też niekonsekwencję tym, którzy uznając cuda dawniejsze, odrzucają współczesne. Lavater utrzymywał, że wiara w cuda na wszystkie czasy powinna być rozpowszechniona. Eckerman czyni uwagę, iż przyjmując w dziedzinie poezji wszelką cudowność, okazujemy się dziwnie sceptyczni wobec jej objawów w życiu rzeczywistym, tak, iż wszystko co choć trochę odstępuje w niem od zwykłego biegu rzeczy, wzbudza w nas powątpiewanie. „Ludzie, mówi Eckermann, z łatwością wierzą w cuda czasów dawnych, ale cud zdarzający się obecnie, spełniający się w rzeczywistości, która nas otacza, jako objaw jakiejś rzeczywistości wyższej, taki cud uznać, uczyć, zdaje się być przeciwne naturze dzisiejszych ludzi, albo też w naturze ich przez wychowanie zdolność odpowiednia została stłumiona. W następstwie tego stanu rzeczy epoka nasza staje się coraz prozaiczniejszą i wraz z upadkiem wszelkiej wiary w nadprzyrodzoność, pozbywa się i wyższych czynników poetyckich“.

Luther mówi, że Karlstadt występuje jako niepowołany, a gdyby pełnił swoje zadanie na mocy wewnętrznego posłanni-

etwa od Boga, musiałby to stwierdzić znakami cudownymi, „albowiem Bóg nie zastępuje dawnego porządku nowym, bez szczególnych wielkich znaków. Dlatego nikomu wierzyć nie można, kto się powołuje litylko na swe wewnętrzne poczucie duchowe i na mocy tego powstaje przeciwko ustalonemu porządkowi bożemu, chyba stwierdzi swoje słowa znakami cudownymi“. Owóż Kościół nie burzy istniejącego ładu, owszem od XIX stuleci jest on główną ostoją tego ładu i widzialnym jego znakiem wśród ludów ziemi. Ale w tem swoim zadaniu ma on do zwalczania niezmierne moce świata i szatana; dlatego też nadzwyczajną potęgą przez Chrystusa został opatrzony.

Niektórzy apologety katolicycy zbyt daleko się posuwają, utrzymując, że siła cudotwórcza jest głównym dowodem prawdy i świętości Kościoła katolickiego, ale istnienie tej siły w Kościele nie daje się zaprzeczyć; zniknięcie jej byłoby zerwaniem ciągłości rozwoju od czasów apostołskich. Przesadą jest zdanie Teichmüllera, „że Chrześcijaństwo pozbawione byłoby wszelkiej wartości, gdyby moc jego opierała się litylko na przemianie wody w wino, na wskrzeszaniu zmarłych, na wniobowzięciach i zmartwychwstaniach, albowiem religia nie jest zabytkiem starożytności, lecz siłą żywą“; wszelako ziarno prawdy w tem zdaniu niewątpliwie się zawiera. Można tu przypomnieć słowa M. Feliksa o cudach pogańskich: „Jeśli te cuda się zdarzały, to powinno zdarzać się i teraz, ponieważ ich teraz nie widzimy, więc nie było ich i dawniej“. Wszelako w związku z żywą, cudotwórczą siłą ducha chrześcijańskiego i cuda przeszłości chrześcijańskiej zachowują moc swoją przekonywającego dowodu.

22. Powołanie się na cuda dawniejsze służyło już i Izraelitom ku obronie Objawienia. Bóg, stwórca był zarazem wszechmocnym Bogiem zakonu, cudotwórczym Bogiem wybranego ludu. Cudowne jego dzieła wysławiane są wciąż w Starym Testamencie. To, co Jahwę dokonał przez Mojżesza, obecnie zawsze było w myśli ludu. „Cóż ty tedy za znak czynisz“, mówili Izraelici do Jezusa, „abyśmy ujrzeli i wierzyli tobie? Cóż działasz, ojcowie nasi jedli mannę na puszczy, jako jest napisane, iż chleb z nieba dał im jeść“ (Jan 6, 30). „I zaś ty jest większy nad ojca naszego Abrahama? który umarł i prorocy pomarli, czem się sam czynisz“ (Jan 8, 53). Żydzi przeto cuda przeszłości stawiali na równi z obecnymi; tamte poczytywali za tak pe-

wne kryterium, iż tylko przez podobne, lub większe znaki mogły one być przewyższone.

I apostołowie powoływali się na dawniejsze cuda. Autorytet Chrystusa, który jako Bóg - człowiek widomie działał wobec uczniów swych i ludu żydowskiego, stanowił główną rękojmię prawdy, zawartej w ustanowionym przezeń Kościele. Apostołowie, którzy wiarę swą na Chrystusie gruntowali, w nim widzieli też podstawę swej nauki i powoływali się, jako na autorytet najwyższy, na jego osobę, życie i czyny. Jakkolwiek św. Paweł przekonany był, że odrodzenie duchowe jest rzeczą główną w Chrześcijaństwie, a zmartwychwstanie duchowe większą ma wagę od zmartwychwstania cielesnego, to jednak nie pominął nigdy zawartego w tem ostatnim dowodu zewnętrznego. Fakt zmartwychwstania Chrystusa służył mu za dowód wiary, za rękojmię nadziei. Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, mówi, to daremna jest nasza nauka, próżna nadzieja. Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, to i my nie zmartwychwstaniemy. Owóż Chrystus zmartwychwstał, czego świadkami byli apostołowie i uczniowie jego, a zatem nikt nie może twierdzić, iż niema zmartwychwstania.

23. Uczniowie apostołów w bezpośrednio otrzymanej od nich mocy, znajdowali pośredni dowód prawdy tego, co oni, jako świadkowie naoczni, od Boga oświeceni o Chrystusie nauczali. Podobnie mogli też apostołowie złożyć niewątpliwe świadectwo o Starym Testamencie, ponieważ Chrystus sam go uznał i stwierdził ziszczenie się zawartych w nim prorocत्व. Jeśli już Żydzi, którzy przed Chrystusem w prorokach późniejszych znajdowali sprawdzenie starych zapowiedzi i w całej cudownej, opatrnościowej historii swojej mieli podstawę dla swej wiary, to apostołowie dla udowodnienia prawdy prorocत्व, mogli się jeszcze powołać na powagę Chrystusa.

W późniejszych wszakże, po apostołskich czasach dowód prawdy chrześcijańskiej inaczej jeszcze musiał się ukształtować. Ojcowie wskazywali nieraz na cuda działane przez Jezusa, aby udowodnić pochodzenie jego od Ojca. Tajemnica Wcielenia według św. Atanazego, może być dowiedziona na podstawie cudów Chrystusowych, ponieważ tylko Bóg-człowiek mógł czynić te cuda, które Jezus dokonał. Chrystus nie potrzebował żadnych innych świadków prawdy swej nauki, mówiono za czasów Orygenes, ponieważ zjednał sobie wiarę, nie tylko zbawiennością

swych nauk, lecz także cudownymi swymi dziełami. Dla Augustyna, obok wewnętrznej treści Objawienia, zewnętrzne uwierzytelnienie go główną jest rzeczą. *Auctoritas* i *fides* ściśle się ze sobą łączą. I św. Tomasz utrzymuje, że dowodem mogącym przekonać niewiernych są cuda, stwierdzone w Pismie świętem. Inne dowody mogą wierzącym służyć za pociechę, ale nie przekonują niewiernych.

Oczywistą jest rzeczą, że wiara w znaczenie cudów większe jeszcze ma znaczenie w czasach późniejszych, aniżeli w epoce apostołskiej. Nie należy tego rozumieć na sposób racjonalizmu, który całe znaczenie cudu na wierze tylko zakłada i litylko moralne Chrześcijaństwo uznaje. Niewątpliwie cuda po wszystkie czasy miały doniosłość głównie, jako znaki zewnętrzne prawdy. Jeśli je pojmować, jako fakty naturalne, których znaczenie całe tkwi tylko w działaniu, wywieraniem na stan umysłowy, to wiara w nie tak dla naocznych świadków, jak i dla późniejszych pokoleń sprowadzona będzie do czystego złudzenia. W takim pojmowaniu cudów wszelka ich siła dowodowa podana jest w wątpliwość. Ci co przez stulecia liczne w cuda wierzyli, poczytywali je nie za środek oddziaływania na umysł ludzkie, lecz za istotne, rzeczywiste fakty. Skoro dzisiaj racjonalści chcą pozbawić Chrześcijaństwo podstawy cudownej, świadczą to, że odrzucają zupełnie nadprzyrodzony jego charakter.

Jeśli ma być dowodem większej wiary, gdy się wierzy w Chrystusa bez uznawania cudów, które mają rzekomo zasłaniać największy ze wszystkich cudów: samą osobę Chrystusa, (M. Müller) to czyż w takim mniemaniu nie jest zniweczony także cud, ujawniający się w osobie Chrystusa? Niewątpliwie wiara bez znaków i cudów wyższą ma wartość (Jan 14, 11), ale i wiara przy pomocy cudów przez samego Chrystusa została uprawnioną (Jan 5, 36; 14, 11. Mat. 11, 4) i przez apostołów zaświadczoną (Jan 2, 11: 20, 30). Niezgadza się ze świadectwami ojców misjonarzy, to co mówi M. Müller w następującem zdaniu: „Przekonany jestem, że nic nie przyczyniło ludziom więcej męki duchowej, nie pociągnęło za sobą więcej niesumienności intelektualnej i sceptycyzmu, nie wywołało więcej niewiary, jak żywił cudowności, który od najdawniejszych czasów na Chrześcijaństwo został wtłoczony. Nic nie było większą przeszkodą w działalności misjonarskiej, jak usiłowanie przekonania pogan, że naprzód muszą pozbyć się wiary we własne cuda, a następ-

nie muszą sobie przyswoić wiarę w nowe cuda chrześcijańskie, jako konieczny warunek przyjęcia ich do liczby wyznawców Chrystusa". Gdyby początki Chrześcijaństwa nie były cudowne, to samo Chrześcijaństwo rozpowszechniłoby się w świecie nie jako najwyższa jedynie prawdziwa religia, lecz jako nowa teoretyczna nauka o zbawieniu.

Niewątpliwie religia jest żywą potęgą, obdarzoną siłami bezpośrednio i współcześnie działającymi. Prorocy powoływali się na zdarzenia współczesne; przeszłość służyła im tylko dla potwierdzenia teraźniejszości. I ostateczne wnioski dowodzenia apologetycznego nie polegają głównie na historii. Jeśli opieramy się na cudach Chrystusa i apostołów, jako na kryteriach Objawienia, to tem samem już uznajemy je nie tylko za fakty historyczne, lecz też za żywe i żywotwórcze moce rozwoju religijnego. I oczywiście całe Chrześcijaństwo rozważamy nie w historycznej jego przeszłości, lecz w pełnym żywotnej energii bycie teraźniejszym. Ale czyż przekonania nasze chrześcijańskie nie zostają umocnione, skoro obok duchowo-moralnych faktów współczesnych uwzględnimy także i całą przeszłość dziejowego rozwoju? Ostatecznie Chrześcijaństwo ma swoją historię, ma swój początek w czasie, siłę swą czerpie z Chrystusa. Jeśli wierzymy w jego źródła nadprzyrodzone, to nie możemy być obojętnymi na dążność do zaprzeczenia realnych w dziejach oddziaływań tych źródeł.

Wszelkie w tym względzie negatywne zapędy racjonalizmu polegają na nieuznawaniu cudów, na zaprzeczaniu nadprzyrodzoności i tajemnicy. Renan mówi w przedmowie do swego „Życia Jezusa“: „Jeśli cud ma być rzeczywistością to cała moja książka nieczem innem jest, jak szeregiem błędów“. Podobnie Spinoza powiedział, że gdyby się przekonał o fakcie wskrzeszenia Łazarza, to odrzuciłby cały swój system filozoficzny i przyjąłby powszechną wiarę chrześcijan. Dawniejsi apologety opierali się prawie wyłącznie na zewnętrznych kryteriach prawdy chrześcijańskiej, nowsi dają pierwszeństwo kryteriom wewnętrznym; w istocie rzeczy te i tamte mają zarówno swoje znaczenie i powinny być zarówno uwzględnione.

24. Zachodzi tu wszakże jeszcze jedna kwestya, która niezależnie od pojęciowego uznawania, albo nieuznawania cudu może być rozwiązana w sposób służący do podtrzymania lub osłabienia wiary. Cuda opowiedziane są w Piśmie św., wiara

w nie przeto pozostaje w związku z wiarą w autetyczność tekstów Pisma. Rousseau wyszydza świadectwa ludzkie, które opierają się na tem, co inni ludzie podali. „Jeśli cuda wasze, mówi on, mają dowodzić prawdy waszej nauki, a same potrzebują dowodu, to na cóż one się przydadzą? Tradycyonalisci zwalczali ten dowód ponieważ, jak twierdzili, przyjęcie nieomyślności historyków świętych samo za cud musiałoby być uznane. Atoli zarzut ten dlatego jest bezzasadny, iż tu nie chodzi o dowodzenia demonstratywne, o matematyczną pewność. Pomiedzy takim dowodzeniem, a zupełnem zaprzeczeniem jest jeszcze mnóstwo innych pośrednich dowodów. Co do okazania prawdy cudów bardzo doniosłe ma znaczenie sprawdzenie się proroctw. Widzieliśmy, że Jezus sam łączył nieraz te dwa dowody. I apostołowie powoływali się nieraz na proroctwa dla udowodnienia cudownych zdarzeń w życiu Jezusa. Czynił to święty Piotr w przemówieniu do zgromadzonych Żydów. Święty Paweł w tym samym duchu przemawiał do Żydów i pogan: „Bo na-przód podałem wam com też wziął: iż Chrystus umarł za grzechy nasze według Pisma; a iż pogrzebion jest, iż też powstał zmartwych trzeciego dnia według Pisma (1 Kor. 15; 3, 4).

Ojcowie szli za przykładem apostołów. Justyn obok cudów powołuje się też na naukę i na przepowiednie. On, Tacyan i Teofil oświadczają, że w znacznej części przez dowody mesyaniczne ze Starego Testamentu dla religii chrześcijańskiej zjednani zostali. Stary Testament w owych czasach szeroko był rozpowszechniony i wiele czytany. Tertulian mówi, że gdyby Chrystus nie zwiastowany poprzednio przez proroków zjawił się nagle, jako głosiciel nowego, nieznanego dotąd ludziom Boga, niktby mu nie wierzył i nie mógłby wierzyć, ponieważ jednak sam na przepowiednie prorocze się powoływał, oraz w życiu swoim i cierpieniu je spełnił, musiał przeto być uznany za tego, którego prorocy zwiastowali, za Syna Boga, który proroków, jako zwiastunów prawdy na świat posłał. Orygenes sam sobie stawia zarzuty przeciw temu dowodowi, aby przekonać tych, którzy uznają dowodzenie z proroctw za zbytne, ponieważ Mojżesz i prorocy nie mieli za sobą takich dowodów, a jednak wiarę znaleźli. Orygenes, rozstrzygając ten zarzut, mówi, że przecież dowód prawdy chrześcijańskiej z proroctw w każdym razie za pożądany musi być uznany, im więcej bowiem mamy zasad do wierzenia, tem lepiej dla naszej wiary. I apostołowie powoływali

się równocześnie zawsze na dowody duchowe, z prorocstw i dowody siły zewnętrznej, z cudów. I w dzisiejszym Chrześcijaństwie istnieją oba te rodzaje środków przekonywujących; ci na których przekonanie nie oddziałują cuda, przekonani być mogą innymi środkami. Bardzo często zgłębienie przepowiedni proroczych prowadzi do Chrystusa i w ogóle dowody duchowe, wynikające z całego rozwoju religijnego czasów przedchrześcijańskich i pochrześcijańskich, muszą mieć często pierwszeństwo przed dowodami zewnętrznymi, zawartymi w faktach cudownych. Trzeba pamiętać bowiem, że te fakty nie mogą oddziaływać z tą samą siłą na umysły ludzi późniejszych, z jaką działały na umysły świadków współczesnych. Większą tutaj doniosłość posiadają prorocтва, w których tak dokładnie przepowiedziane zostały fakty z życia Zbawiciela i które służą nawet do utwierdzenia wiary w cuda, ponieważ i one również zwiastowane były przez proroków. Orygenes zwraca też uwagę na teologiczne znaczenie prorocstw, które w nauce Chrystusa osiągnęły swe ziszczenie i potwierdzenie.

Bezpodstawne zupełnie jest twierdzenie, iż cuda Nowego Testamentu zostały później przez uczniów Chrystusa wymyślone, wedle prorocstw zawartych w Starym Testamencie. Ale pewną jest rzeczą, że fakty cudowne po swoim ziszczeniu pozwoliły zrozumieć lepiej prorocтва i przez to samo umocniły ich znaczenie, jako dowodów Objawienia chrześcijańskiego i życia Jezusa. I odwrotnie zgodność faktów cudownych z prorocstwami służyć może za stwierdzenie prawdy Starego Testamentu. W pierwotnych gminach chrześcijańskich z tego punktu widzenia zapatrywano się na cały Stary Testament. Św. Augustyn mówi: „że czytanie przepowiedni proroków zawierało w sobie zarazem siłę dowodową, umacniającą przekonanie o nowych prawdach“. Żydowscy doktorowie wnioskowali z drugiej księgi Mojżeszowej (19, 9) „że aby mnie słyszał lud mówiącego do ciebie, a wierzył ci na wieki,“ że znaki i cuda są niewątpliwą rękojmią prawdy słów i posłannictwa proroka.

25. Można przeto powiedzieć, że cuda Chrystusa, apostołów i Świętych w pierwszych czasach chrześcijańskich były konieczne, ponieważ prorocтва nie spełniły się jeszcze całkowicie naówczas. Dzisiaj znaczenie dowodowe cudów bez porównania jest mniejsze, ponieważ spełnione prorocтва same są stałym cudem, albo, powiedzmy jeszcze lepiej, ponieważ cuda, po-

świadczone przez prorocтва, stanowią zupełnie wystarczające kryteria Objawienia. Jeśli jednak twierdzimy, że cuda w początkach religii największe mają znaczenie, nie chcemy przez to powiedzieć, że w późniejszym czasie mają one być zastąpione, jak chcą racjoniści, przez dowody rozumowe. Jeśli w ogóle wierzymy w cuda, to musimy przyznać, że one w pierwotnych czasach religii szczególną mają doniosłość i chociażbyśmy powątpiewali o cudach obecnych, przyznać musimy, że bez cudów w ogóle Chrześcijaństwo nie daje się pojąć.

26. Uznajemy przeto zewnętrzne i wewnętrzne kryteria Objawienia. I te i tamte mają nie tylko znaczenie negatywne, o ile usuwają zarzuty, iż prawdy religijne przeciwne są rozumowi, lecz muszą być uznane także za dowody pozytywne t. j. dowody moralnej pewności lub oczywistości. Nie otwierają one nam wprawdzie drogi do wnिकnięcia w istotę prawdy wiary (*evidentia intrinseca*), ani też nie prowadzą do ścisłych wniosków (*evidentia extrinseca*), lecz okazują z oczywistością wiarogodność (*credibilitas*) zasad religijnych, a także obowiązek wiary w nie, (*credenditas*). Nie dowodzą one samych faktów Objawienia, ani też treści wiary samej w sobie, lecz stwierdzają wiarogodność tych, co tę treść głoszą. W przeciwnym razie, gdyby wiara opierała się całkowicie na dowodach, nie byłoby żadnej cnoty i zasługi w wierze. „Wiara w prawdy nadprzyrodzone narzucana duszy z nieprzepartą oczywistością przez cuda znaki i świadectwa, byłaby wiarą czysto przyrodzoną, ponieważ nawet wymuszona; byłaby aktem duszy, w którym ona nie wznosiłaby się zgoła ponad przyrodzony zakres swego myślenia i czucia“.

Przeciwno temu zdaniu św. Tomasza powoływał się Lugo na bezpośrednią intuicję i oczywistość boskiego pochodzenia prawd religijnych i niezbite z cudów przekonanie o wiarogodności Objawienia usiłował włączyć do motywu wiary, jako drugorzędny, wewnętrzny jej czynnik. Wedle tego poglądu znaki widzialne cudowne zły się niejako z zewnętrznym ziszczeniem słowa bożego w pewnego rodzaju całość fizyczną, tak iż to słowo, głoszone nawet przez osobę pośredniczącą pomiędzy słuchaczami i bezpośrednimi organami Objawienia, zawiera w sobie niejako znak widzialny i łącznie z nim oddziałuje na naszą wrażliwość, podobnie jak osoba, której nie widzimy, uprzytomnia

¹⁾ Thom., S. th. 2, 2, q. 5, a. 2.

się nam w dźwięku swego głosu, lub nawet w znakach swego pisma. Jakoż istotnie taki bywa zazwyczaj proces nawrócenia, wynikającego bądź to z bezpośredniego, intuicyjnego wrażenia, bądź też z racjonalnego wnioskowania. Chrystus historyczny stanowi niewątpliwie punkt centralny Ewangelii. Fakt jego istnienia najbardziej przekonywująco zawsze oddziaływał na słuchaczy nauki chrześcijańskiej. Życie Chrystusa pozostaje najsilniejszym motywem wiary chrześcijańskiej: „Jezus i jego uczniowie pragnęli, aby ci którzy nawracają się do wiary chrześcijańskiej nie wyłącznie opierali się na wierze w bóstwo i w cuda Chrystusa i aby nie zapominali o ludzkiej jego naturze; albowiem pewną jest rzeczą, iż do zbawienia wierzących koniecznem jest, aby tak samo, jak w rzeczy boskie wierzyli i w to, że moc boża zniżyła się do ludzkiej natury i ludzkiej nędzy, duszę i ciało człowiecze przyobłą. W ten sposób bowiem począł się związek natury boskiej z ludzką, przez który ta ostatnia ku Bogu podniesiona została nietylko w samym Jezusie, lecz w tych wszystkich, którzy wraz z wiarą przejęli się życiem Jezusa, wiodącym do zbliżenia się i wspólności z Bogiem i którzy swoje własne życie do nakazów Jezusa stosują¹⁾”.

Wiarogodność wewnętrzna, w połączeniu z zewnętrzną, posiada znaczenie oczywistości dla faktów, ale nie dla wewnętrznej wiarogodności samych dogmatów. Wtedy nawet, gdy nie wyprowadzamy jej, jak Lugo ze znaków, jako *motiva s. argumenta credibilitatis*, lecz z innymi teologami, jako *documenta divina* zdołamy udowodnić boskości religii chrześcijańskiej i prawdy jej treści, jako *evidenter credibilis* ale nie *evidenter vera*. Taka wiarogodność przez udowodnienie boskości w człowieczeństwie doprowadzić nas może od człowieczeństwa do boskości, nie może, jednak zastąpić wiary w boskość. „Wiara jest gruntem rzeczy tych, których się spodziewamy, wywodem rzeczy niewidzianych“ (Hebr. 11, 1). Rozum zaczyna, wiara uzupełnia. Wiara, jakkolwiek jest rozumowo oczywistą, pozostaje zarazem transcendentną i ciemną, ponieważ boskie źródło Objawienia nie zjawia się nam bezpośrednio, tylko może być ujęte przez podniesienie wierzącego ducha. Podobnie, jak nawet już w sferze czysto ludzkiej człowiek rozumny, stając się autorytetem, opiera się na wierze, tem bardziej przez motywy wiary osiąga rozumowe przekonanie i

¹⁾ Orig., C. Cels. 3, 38.

wznosi się za pośrednictwem wiary teologicznej, do wyższej sfery człowieka łaski. W pierwszym wypadku wiara wynika z wiedzy—w drugim—wiedza z wiary. Zależnie od tego, czy Ojcowie i scholastycy jeden lub drugi czynnik na pierwszy plan wysuwali, kładli nacisk szczególnie na motywy wiary, albo na: *Credo ut intellegam*.

Jakkolwiekbyśmy się zapatrywali na ogólną kwestyę kryteriów wiary, jeśli się nie wyrzekniemy poznania, jakieś kryterium przyjąć musimy; kto w ogóle zdołał zachować wiarę w prawdziwego Boga, musi przyznać, że kłamstwo nie może nigdy mieć wszystkich znamion prawdy; a to musi być też przyznane, że większa część nauki ludzkiej nie na ścisłej wiedzy polega. Nie dziw przeto, jeżeli w kryteriach Objawienia wikłają się wiedza i wiara przyrodzona i nadprzyrodzona. Dręczony sceptycyzmem znalazł ostoję św. Augustyn w autorytecie Kościoła katolickiego. W nim znalazł pewność dla swego umysłu i spokój dla swego serca. U apologetów spotykamy się nieraz ze zniewalającym dowodem rozumowym, chociaż nigdy wiary za zbytęczą nie uważali. Późniejsi apologowie, pomimo zarzutów pogan i Manichejczyków, obstawali „za racjonalnością wiary“, ale nie za ścisłym dowodem rozumowym.

Ryszard od św. Wiktora mówi: „Możemy z całem zaufaniem zwrócić się do Boga w słowach: Panie, jeżeli wiara nasza błędem jest, to przez ciebie samego w błąd wprowadzeni zostaliśmy, albowiem prawda naszej wiary umocniona została w nas przez najwymowniejsze znaki i cuda, przez takie, które litylko od Ciebie pochodzić mogą“. Prosta pewność moralna albo praktyczna, którą zadawalniać się możemy w zwykłych potrzebach i dążeniach życia i działania, nie wystarcza dla wyznania wiary. *Judicium credibilitatis* o tyle posiada charakter moralnej pewności, o ile zawiera w sobie czynnik moralny, na którym swoją pewność opiera. Ale pewność, nietylko prawdopodobieństwo musi tu być dana.

Motywy zewnętrzne bywają czasami brane zbyt mechanicznie i oddzielane od wewnętrznego życia wiary i rozumu; czasami jednak są one też niedoceniane, a wskutek tego wewnętrzne, zawsze trochę niepewne świadectwo oddzielane bywa od motywów obiektywnych. Racjonalizm zapoznaje tu nietylko znaczenie światła nadprzyrodzonego i siły łaski bożej, lecz także zewnętrznego oddziaływania na ludzkie poznanie i wolę ludzką.

Protestantyzm waha się pomiędzy dwiema ostatecznościami, skoro podnosi jako dowody prawdy Chrześcijaństwa cud zjawienia się Jezusa i zmartwychwstania, oraz potwierdzone przez cuda świadectwa apostołów, a także świadectwa świętych męczenników i wyznawców i cud duchowy odznaczający się wciąż w życiu Kościoła; ale to wszystko nie uznaje za ostateczną zasadę naszej wiary, nie uznaje za nią nawet Pisma św., lecz widzi ją litylko w odkupiającym wybawieniu łaski, ujawniającej się w wewnętrznym przeświadczeniu sumienia religijnego. Jakkolwiek bowiem można podnosić konieczność łaski, niebezpieczną jest jednak rzeczą swoje wewnętrzne doświadczenie za jedyne kryterium podawać. Działanie łaski musi być rozpoznane nieomylnie w oddziaływaniach życia kościelnego. Motywy wiarogodności nie zawsze opierają się na łasce, często posiadają siłę dowodową i dla niewierzących.

27. Encyklika Piusa IX z 6 listopada 1846, jako motywa wiary podaje: siłę wiary katolickiej dla życia moralnego, narodzenie, śmierć, zmartwychwstanie, mądrość, cuda, przepowiednie boskiego Założyciela Chrześcijaństwa; wzniosłą naukę, prorocze przepowiednie, cuda męczenników, Świętych, zewnętrzne i wewnętrzne rozpowszechnienie się Chrześcijaństwa. Przeciwno tradycjonalizmowi (Bautain) zwrócone są następujące tezy stolicy świętej: „Zastosowanie rozumu poprzedza wiarę i prowadzi do niej człowieka przy pomocy Objawienia i łaski. Rozum posiada możność udowodnienia z dostateczną pewnością autentyczności Objawienia danego Żydom za pośrednictwem Mojżesza, a chrześcijanom przez Jezusa Chrystusa“. Sobór watykański powiada: „Aby wiara nasza, niezależnie od posłuszeństwa, mogła być przystosowana do rozumu, postanowił Bóg, iż z wewnętrznym natchnieniem Ducha św. łączą się dowody zewnętrzne jego Objawienia; mianowicie czyny boże, a szczególnie cuda i prorocтва, które okazując boską wszechmoc i wszechmądrość z całą pewnością, w przystosowaniu do naszych władz rozpoznawczych, służą za znaki Objawienia boskiego. Dlatego też Mojżesz i prorocy, a osobiście Chrystus Pan liczne jawnie cuda pełnili i głosili przepowiednie“. O apostołach zaś czytamy: „A oni wyszedłszy przepowiadali wszędy; a Pan dopomagał i utwierdzał mowę przez cuda pozad idące (Mar. 16, 20). W liście św. Piotra powiedziano: „I mamy mocniejszą mowę proroka, której się dziejąc, jako świecy w ciemnym miejscu świecącej dobrze czynicie, aż-

by dzień oświłnął a jutrzienka weszła w sercach waszych (1 Piotr 1, 19)“. „Ktokolwiekby utrzymywał, że Objawienie boże, nie może być uwierzytelnione przez znaki zewnętrzne i że ludzie tylko przez doświadczenie wewnętrzne do wiary nakłonieni być mogą, niech będzie wykluczony“¹⁾.

Wszystkie te motywy wiarogodności, w pełni swej, tylko w katolickim Kościele się znajdują. „Aby nam umożliwić przejęcie się obowiązkiem wiary prawdziwej i w niej niezłomnie wytrwać, ustanowił Bóg Kościół przez swego Syna jednorodzonego i naznaczył go znamionami jawnymi, aby mógł być uznany przez wszystkich ludzi, jako przechowujący i uczący prawdziwe słowo Objawienia. W posiadaniu bowiem Kościoła katolickiego zawierają się wszelkie środki, które Bóg tak licznie i cudownie nam podał dla oczywistego uwierzytelnienia wiary Chrześcijańskiej (*evidens christianae fidei credibilitas*). Kościół sam przez się, dzięki swemu cudownemu rozpowszechnieniu się, swej doskonałej świętości i niewyczerpanej płodności, dzięki swej mocy i swemu zjednoczeniu katolickiemu, jest najtrwalszym motywem wiarogodności i nieprzepartym dowodem boskiego swego posłannictwa. Dlatego wznosi się on pośród ludów, jako znak najwyższy i wszystkie ludy, które dotąd nie uwierzyły, ku sobie wzywa, dając pewność swym wyznawcom, iż wiara przez nich wyznawana na niewzruszonym opiera się fundamencie“. W ten sposób ustanowiona jest żywa łączność z faktami, towarzyszącymi pierwotnemu Objawieniu.

KONIEC TOMU PIĄTEGO.



206813 / n. 2 t. 5

¹⁾ Denz. 1038, 1489—93—1499. 1500. 1507. 1639. 1642. 1659. Vatic. Ses. III, c. 3, can. 3.

T R E Ś Ć.

	<i>Str.</i>
§ 11. Islam	5 — 23
§ 12. Ludy dzikie	24 — 39
§ 13. Powstanie Chrześcijaństwa. — I. Świadcstwa historyczne. — II. Stosunek do Judaizmu. — III. Stosunek do pogaństwa .	40 — 81
§ 14. Objawienie. — I. Pojęcie Objawienia. — II. Możliwość Objawie- nia. — III. Konieczność Objawienia. — IV. Rodzaje Objawie- nia.	82 — 114
§ 15. Proroctwo.	115 — 134
§ 16. Cud. — I. Pojęcie cudu. — II. Możliwość cudu. — III. Rozpo- znawalność cudu.	135 — 175
§ 17. Rozum i Objawienie. — I. Kryteria Objawienia bezpośrednie- go. — II. Kryteria Objawienia pośredniego: A. Kryteria dla współczesnych (zewnętrzne i wewnętrzne). B. Kryteria dla późniejszych (wewnętrzne i zewnętrzne).	176 — 215

<i>Birkowski Fabian Ks.</i> Mowy pogrzebowe i przygodne, 2 tomy	Rb. 2.—
<i>Bremont Henryk S. J.</i> Kartki z dziejów odrodzenia katolicyzmu w Anglii, przełożył z francuskiego M. G.	— 75
<i>Brückner A. Dr.</i> Literatura religijna w średniowiecznej Polsce, 3 tomy	3.—
<i>Cathrein W.</i> Filozofia moralna, w przekł. W. Gostomskiego, 4 tomy	4.—
<i>Dębicki Wł. M. Ks.</i> Studya i szkice religijno-filozoficzne, 2 tomy (wyczerpane)	
<i>Hergenröther Józef</i> , kardynał, <i>Historja Powszechna Kościoła Katolickiego</i> , 19 zeszytów	12.—
	w oprawie w 9 tomach „ 14.70
	Cena zeszytu po „ —.75
<i>Jedno Stulecie.</i> Ruch wszechświatowy w ciągu XIX-go wieku, 2 tomy	2.—
<i>Jeske-Choiński Teodor</i> , <i>Dekadentyzm</i>	1.—
<i>Psychologia Rewolucyi francuskiej</i>	1.—
<i>Leon XIII.</i> Żywot i prace, z ilustracyami	1.—
	wyd. na papierze welinowym „ 2.—
	„ kredowanym „ 3.—
<i>Niedziałkowski Karol Ks. bisk.</i> <i>Snopek Kąkol</i>	— 75
	<i>Studya estetyczne</i> (wyczerpane)
<i>Pawlicki Ks. Dr. Stefan C. R.</i> Żywot i dzieła Ernesta Renana 2 tomy	2.—
<i>Pesch Tilman O. S. J.</i> Chrześcijańska filozofia życia, w przekładzie ks. <i>Jana Gajkowskiego</i> , prof. sem. w Sandomierzu, 2 tomy	2.—
	(tom 1-szy wyczerpany)
<u>Podręczna Encyklopedia Kościelna</u> zeszyt 1—6 czyli 3 tomy po	Rb. 2.—
	(dalsze w druku)
	w oprawie każdy tom po „ 2.30
<i>Rauschen Gerhard</i> , <i>Patrologia</i> , ze szczególnem uwzględnieniem historii dogmatów	1.—
<i>Schanz Dr. Paweł</i> , <i>Apologia Chrześcijaństwa</i> t. 1, 2, 3 i 4 (dalsze w druku)	4.—
<i>Skarga Piotr Ks. S. J.</i> Kazania Sejmowe z pierwodruku r. 1597 wydał i przedmową poprzedził Ignacy Chrzanowski	1.—
<i>Sykora J. L. Ks.</i> <i>Historja Ś-ta Starego i Nowego Zakonu</i> (treść „Złotej Biblii Klasyków“) przetłumaczył i uzupełnił ks. <i>Z. Chełmicki</i> , 2 tomy	2.—
„ „ <i>Wstęp do Pisma Ś-go</i> , oraz <i>Żydz</i> przez ks. <i>E. Beurlier</i> , przetł. i uzupełnił ks. <i>Z. Chełmicki</i>	1.—
<i>Szcześniak Wł. Ks.</i> <i>Obrządek Słowiański w Polsce pierwotnej</i>	1.—
<i>Wais Kazimierz Dr. Ks.</i> prof. filoz. i teol. sem. w Przemyślu, <i>Psychologia</i> , 4 tomy	4.—
<i>Ks. Z. Chełmicki</i> , <i>Katechizm Mały</i>	2 1/2
„ „ <i>Siedm grzechów głównych</i> w 7-miu kazaniach pasyjnych	— 80
<i>Kordecki, O. Aug.</i> z oryginalną kopią Cudownego obrazu N. M. P. Częstochowskiej wyk. przez Józefa Chełmońskiego i portretem O. Aug. Kordeckiego	— 30
<u>Lekcyje i ewangelie</u> na wszystkie niedziele i święta całego roku podług tłumaczenia ks. <i>Jakóba Wujka</i> . Wydanie poprawione pod względem językowym i stylowym, na pięknym białym papierze brosz.	1.60
	w oprawie skórkowej, brzegi czerwone „ 2.40
	wydanie na welinowym papierze w oprawie szagrynowej, brzegi złoczone „ 4.—
	w oprawie w czerwony safian, brzegi złoczone „ 5.—
<i>Ojców naszych Wiara święta</i> , katechizm przystępnie wyłożony i przykładami objaśniony, przejrzał, poprawił i streszczeniem uzupełnił <i>Ks. Z. Chełmicki</i> (stron 353)	kop. — 40
	w oprawie „ — 50

Wydawnictwa GEBETHNERA i WOLFFA

Na miesiąc Maj

- Antoniewicz K. ks.** Nabożeństwo majowe. Wyd. now. — 30
Brentano Kl. Życie Najśw. Maryi według widzeń siostry
Anny Katarzyny Emmerich. — 75
Hołowiński J. Miesiąc maj poświęcony N. Maryi Pannie. Wyd.
6-te. — 30
Jełowicki A. ks. Miesiąc Maryi, czyli rozmyślania na każdy
dzień miesiąca o Jej życiu, chwale i opiece, porządkiem
czasu ułożone a do Jej świąt zastosowane. Wyd. nowe. — 60
Liguori Alfons św. Nauki na uroczystości Najśw. Maryi Pan-
ny. Tłómaczył i wypowiedział O. Prokop Kapucyn. — 60
— Uwielbienie Maryi. Tłómaczył O. Prokop. Wydanie
5-te. 1.—

Księgarnia GEBETHNERA i WOLFFA

poleca:

TADEUSZA KORZONA

KOŚCIUSZKĘ

BIOGRAFIĘ Z DOKUMENTÓW WYSNUTĄ

==== wydanie 2-gie. Cena rub. 3.60 ====

WACŁAW TOKARZ

Ostatnie lata Hugona Kołłataja (1779-1812)

praca odznaczona nagrodą imienia J. U. Niemcewicza.

2 tomy. Cena rub. 4.50

TOMASZ RALEIGH

==== ELEMENTARNE ====

ZASADY POLITYKI

Przetłómaczył z angielskiego. Dr. J. Polak Cena kop. 60

Do nabycia we wszystkich księgarniach