FIDES CATHOLICA INTEGRA

Fides integra servatur maneatque. Fides sancta una Romano Catholica et Apostolica

Fides Catholica integra et inviolata tenenda est ei qui vult salvus esse

Unica salvifica Fides Catholica adversus incredulos et haereticos

Lipiec 2026 Czasopismo Teologiczne integralnie katolickie Nr 7 (9) 2026

Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat Catholicam Fidem

Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit

Czasopismo "Fides Catholica integra" to miesięcznik poświęcony Pismu św., Teologii Dogmatycznej, Apologetyce, Teologii Moralnej, Ascetycznej i Pasterskiej, Prawu Kanonicznemu, Liturgice, Filozofii, Historii, Naukom Społecznym, Pedagogii i Sztuce Chrześcijańskiej, zawierający teksty znajdujące się na portalu ultramontes.pl. (Redakcja "Ultra montes").

Spis treści

Określenie wiary 3
Ks. Jan Rosiak SI

Św. Tomasz z Akwinu o rozwoju dogmatów 18
Bp Franciszek Lisowski

Św. Franciszek z Asyżu. W 700-ą rocznicę śmierci 31
Bp Czesław Falkowski

List do wiernych. – Epistola ad fideles ..... 82. – 88
Św. Franciszek z Asyżu

Instrukcja masońska w sprawie wyboru Papieża. - Instrukcja Wysokiej Wenty (Alta Vendita) karbonariuszy z 1818 r. 93
"Przegląd Polski"

Posoborowi "papieże". – Jan XXIII 103
Ks. Rama P. Coomaraswamy

Paweł VI: święty w niebie czy pachołek piekła? 121
Jérôme Bourbon

Janseniści 126
Bp Michał Nowodworski

Błąd kardynalny. Lefebryzm: herezja "uznawania i sprzeciwu" 156
Ks. Benedict Hughes CMRI

Ecône – koniec, kropka 166
Ks. Noël Barbara

Manuale Theologiae Dogmaticae. – De Ecclesia. Caput V. De civitate Dei. 1. De Ecclesiae catholicitate. 2. De Ecclesiae ad societatem civilem relationibus 247
P. Anselmus Stolz OSB

Karta z dziejów Uniwersytetu Krakowskiego 251
Dr Antoni Małecki

Filozofia i jej zadanie. – Rozdział I. Ogólne pojęcie filozofii i jej zadania 289
Ks. Marian Morawski SI

Modernizm w książce polskiej. Cz. II. Objawienie, wiara, dogmat według modernistów 302
Ks. Dr Maciej Sieniatycki

Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów. Cz. V 320
Ks. Antoni Langer SI

Określenie wiary

Ks. Jan Rosiak SI

~~~~~~~~

1) **Znamienne widzenie.** – "Oto ten położon jest na upadek i na powstanie wielu" (1). Wskazując na nowonarodzone dziecię, wypowiedział te słowa, w świątyni jerozolimskiej starzec Symeon.

2) **Znamienna rzeczywistość.** – Jako dziecię, szukał Jezus Chrystus w zaraniu życia schronienia na obczyźnie przed mieczem, który zabijał ze strachu. W potędze swych lat 30 porzucił topór i piłę cieśli. Stał się mistrzem życia. Ogłosił się jedynym nauczycielem ludzkości: "*Unus est magister vester, Christus*". Jego programem było Królestwo Boże, panowanie Boga w sercach przez wiarę, nadzieję i miłość, która czyni dobrze. Nauka Jego była odsłonięciem Bożych tajemnic, sensu istnienia i nadprzyrodzonego człowieczego przeznaczenia. Dał odpowiedź na te palące i wstrząsające pytania: "Skąd jestem, kim jestem i dokąd zmierzam". – "Nigdy człowiek tak nie mówił, jako ten człowiek". I nigdy tak nie czynił. "Przeszedł przez życie dobrze czyniąc".

Ludziom powiedział po prostu, że Bogiem jest. Zaś prawdę swego twierdzenia udowodnił boskością swego umysłu, serca i czynu, przedziwną treścią życia i nauki. Stanął u początku i u kresu drogi człowieczej. "Jam jest – mówił – drogą, prawdą i życiem". "Pójdźcie do mnie wszyscy – mówił jeszcze – którzy pracujecie i obciążeni jesteście, a ja was ochłodzę".

Odchodząc z tego świata w pełni sił człowieczych, ustanowił Państwo Boże na ziemi, które Kościołem swoim nazwał, a którego sumieniu powierzył całość swego dzieła i nieskazitelność swej nauki... "aż do skończenia świata". Umocnił go swym Duchem Prawdy i swą obecnością... "aż do skończenia świata". Życie Jego i słowo stało się najwyższym objawieniem Boga i objawiającego się Boga. Najobfitsze i ostatnie, skupiło w jedno i uwieńczyło wszystkie objawienia poprzednie.
~~~~~~~~

Od początku wszedł Jezus Chrystus bardzo głęboko w życie ludzkie. Ale i od początku stał się "*signum contradictionis* – znakiem, któremu sprzeciwiać się będą". Ludzie się podzielili. Raz niewiasta jakaś wołała, zachwycona, z pośrodka tłumu: "Błogosławiony żywot, który Cię nosił, i piersi, któreś ssał". Innym razem człowiek, który przypatrywał się Jego życiu długo i oglądał je z bardzo bliska, zawołał w decydującej godzinie: "Panie, do kogóż pójdziemy? Ty słowa żywota masz". Kiedy indziej tenże sam człowiek wyznawał z wiarą: "Tyś jest Chrystus, Syn Boży". Wielu powtarzało między sobą: "Dobrze wszystko uczynił".

Byli jednak i inni. Inni wołali: "Czarta ma". Wszechmocne Jego działanie i znaki przypisywali mocom nieczystym. A choć grzechu dowieść Mu nie mogli, gorszyli się bardzo, że jada z grzesznikami. Słowom Jego nadawali odmienne znaczenie, a czyhając Nań, usiłowali omotać Go w sieci podstępu. Nie mogli Mu zapomnieć, że żądał, aby kroczyli nie szeroką drogą, która prowadzi na zatracenie, ale tą wąską, która wiedzie do żywota; że zobowiązywał do czynienia tego, co człowiek jest skłonny najmniej czynić. Wglądał w ich dusze skarlałe i otwierał serca robaczywe. Niektórych nazwał "grobami bielonymi". Bielone groby odpowiedziały. Któregoś dnia, tego mianowicie, którego Jezus Chrystus związał swe moce, uwięzili Jezusa Chrystusa. Ogłosili, że jest uwodzicielem ludu, odarli z dobrego imienia i przybili do krzyża. I odtąd, poprzez wieki, krzyż stoi na ziemi.

Dzieło Chrystusa podjęli ci, którym On je powierzył. Głosili naukę, posłuszni nakazowi: "Idąc, nauczajcie". "Ja jestem z wami". "Kto uwierzy, zbawion będzie, kto nie uwierzy będzie potępion".

Trzeba było wierzyć Jezusowi Chrystusowi. Należało przyjąć Jego słowo pokornie i po prostu, jak przystało stworzeniu przyjmować słowo swego Stwórcy. Ale ludzie są ludźmi... Powiedział wprawdzie Syn Boży: "Brzemię moje lekkie jest a jarzmo słodkie", ale wiele znalazło się umysłów i serc, które uznały, że brzemię jest ciężkie, a jarzmo gorzkie. Tak zaczęło się rozdzieranie całodzianej szaty Chrystusowej prawdy. Raz po raz na przestrzeni następujących po sobie wieków rozlegały się głosy zgorszone boskością nauki: "Twarda jest ta mowa i któż jej słuchać może".

Ludziom wiele rzeczy nie mieściło się w głowach. Zaprzeczono po kolei nieomal wszystkiemu, co objawił Syn Boży. – Gnostycyzm, manicheizm, monarchianizm, montanizm, arianizm, nestorianizm, monofizytyzm, monoteletyzm, adopcjanizm, luteranizm, kalwinizm – herezje różnorodne i liczne

(katalog można by przedłużyć) powstawały z hałasem, aby rzucić głośne "veto" pod adresem tej czy innej prawdy, złożonej w depozycie Chrystusowej nauki. Mąci się na chwilę świat chrześcijański, niekiedy zdaje się drżeć w swych posadach. Potem głosy zamierają, następuje chwila ciszy, a potem walka człowieka z prawdą Bożą wzmaga się ze zdwojoną siłą. Tak bez końca.

Do wieku 16 przedmiotem natarć bywały poszczególne dogmaty wiary, ale trwało stale jeszcze nietknięte rozumienie samej wiary. Zwątpienie nie dotarło jeszcze do pojęcia i definicji wiary. Na ten bastion skierował swe ciosy wiek 16. Reformacja dotyka burzącą swą ręką nie tylko treści, ale i pojęcia wiary, przeinacza jej znaczenie, zmienia jej określenie. Wiara przechodzi ze sfery rozumu do dziedziny zasadniczo afektywnej. Rozum za to staje się bezapelacyjnym sędzią obiektywnej treści wiary, prawd przez Boga objawionych. Na oścież otwierają się wrota "*liberi examinis*" – nieskrępowanej krytyki w rzeczach wiary; narasta indywidualizm dogmatyczny, aby przygotować miejsce zupełnemu subiektywizmowi. A kresem wszystkiego? Kresem wiara bez dogmatu, uczucie bez przedmiotowej treści. Wiara i rozum zaczynają nie rozumieć się wzajemnie, następnie oddalać się od siebie, a wreszcie nie poznawać się wzajemnie. W wieku 19 ugruntował się racjonalizm religijny. Pod koniec zrodził się modernizm. Była to już otwarta walka rozumu z wiarą. Racjonalistyczny rozum wystąpił przeciwko wierze w imię nauki; racjonalistyczna zaś nauka w imię rozumu i doświadczenia.

Tymczasem Kościół katolicki, jak bronił rozumu i jego praw przed zakusami różnych subiektywizmów, sentymentalizmów i fideizmów, tak ochrania wiarę, jej prawa i podstawy przed uderzeniami niewierzącego racjonalizmu. Wśród nieustannych przelewań się umysłu ludzkiego raz na tę, raz na inną stronę, Kościół stoi niewzruszenie (jak Krzyż), głosząc donośnie i wykazując swym życiem i istnieniem, że ani rozum nie może sprzeciwiać się wierze, ani wiara nie sprzeciwia się rozumowi. Ten sam Bóg, który ustanawia i daje wiarę, Twórcą jest i tej iskierki prześlicznej i jasnej, jaką jest rozum człowieczy.

W wieku 19 J. B. Dumas, ostatni i największy z wielkich twórców chemii organicznej, ogłaszając swe "credo" katolika i uczonego wyznawał: "Wiedza nie zabija wiary, a tym mniej wiara nie zabija wiedzy". "Bóg objawienia jest Bogiem natury".

W wieku 20 słynny geolog Lapparent, na pytanie, "czy wiara katolicka krępowała go w jego naukowych badaniach", odpowiedział artykułem,

umieszczonym w jednym z czasopism francuskich. "Z przyjemnością stwierdzam – pisał – że wiara katolicka nie tylko nie krępowała mię w mych badaniach naukowych, lecz przeciwnie, w tym szczególnym środowisku, w którym rozwijała się moja działalność, znalazłem, wraz z pomocą intelektualną i moralną, liczne zachęty, które się znakomicie przyczyniły do wypełnienia mego zadania jako człowieka nauki" (2).

3) **Skromne wnioski.** – Niektórzy rozumują w ten sposób: "Są uczeni, którzy nie wierzą, a więc nauka zabija wiarę". Niewiara jednych staje się tutaj argumentem niewiary dla drugich. Nie pójdziemy tą drogą. Nie powiemy więc: "Są uczeni, którzy wierzą, a zatem nauka daje wiarę". Prawdziwości naszej wiary nie udowodniamy wiarą mężów nauki. Posiadamy w tym względzie argumenty daleko silniejsze i stosowniejsze. Powiemy tylko: "Są uczeni, którzy wierzą, a więc nauka nie jest sprzeczna z wiarą, ani wiara z nauką" (3). I to nam wystarczy. Autorytetu uczonych, tak wielkiego w rzeczach wiedzy, nie przeceniamy w sprawach światopoglądowych. Poza tym nie utożsamiamy poszczególnych uczonych z nauką jako taką. Nauka (rozumiem w tej chwili sumę zdobyczy trwałych, pewnych i zasadniczo niezmiennych) jest jedna i jednakowa dla wszystkich. Zgodni w jej uznaniu, wszyscy – uczeni i nie uczeni – są zgodni między sobą. Jeśli się zaś różnią, przyczyny tego zjawiska szukać należy gdzie indziej, mianowicie w tłumaczeniu danych naukowych, przy czym – rzecz jasna – obok wielu innych czynników doniosłą rolę odgrywają światopoglądy i filozoficzne nastawienia. Samej, wreszcie, nauki nie uważamy ani za jedyne ani za najwyższe źródło poznania. Stąd nie stawiamy jej pytań metafizycznych o celu i sensie istnienia i o najistotniejszych przyczynach rzeczy. Z zagadnieniami tymi zwracamy się do filozofii, przede wszystkim zaś do religii i wiary, spoczywającej na solidnej podbudowie filozoficznej. Dla swej wiary nie lękają się katolicy ani nauki ani żadnej innej wiedzy. Mają tę dobrze uzasadnioną świadomość, że prawda nie może sprzeciwiać się prawdzie. Wiedzę cenią sobie wysoko, ponieważ i w tym przedmiocie autorytetem jest dla nich to słowo Boże: "Rośnijcie i napełniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną, i panujcie..." (4). Wierzą również, że podobnie jak "niebiosa opiewają chwałę Bożą", tak cała rzeczywistość stworzona, niezamąconym okiem oglądana, rozlicznymi drogami wiedzie umysł ludzki do źródła, od którego otrzymała swój byt, swe moce i swe prawa. Są przekonani, że nie inną kroczy drogą i nie do innego zmierza celu nauka. Wnikając w tajemnice wszechświata, w dale przestworzy, w głębokości ziemi, w mroki oceanów, w strukturę atomów, we wnętrzności życia, w dzieje ludzkości i w świat człowieka – jednym słowem w

zjawiska i w prawa rzeczy widzialnych, gromadzi wiedza najpiękniejsze i najbogatsze materiały poznawcze, z których rozum, prosty, skromny i nieuprzedzony, rozum nasycony przez wiedzę głębokim poczuciem tajemnicy, celowości i nieskończoności, wznosi się naturalnym odruchem ku wspaniałościom tego świata, którego wprawdzie nie da się dotknąć skalpelem, ani ujrzeć pod mikroskopem, ani wywołać w retorcie, ale który, choć niewidzialny, jest najpotężniej rzeczywisty. Stąd wielcy uczeni, uczeni "pierwszej ręki", wszędzie w swych badaniach spotykali się z tym, którego V. Hugo określił jako "*l'Invisible évident*". Logika nauki zatrzymuje się w obliczu Przyczyny, która sama jedna podaje bez reszty ostateczną rację i najwyższy sens rzeczy i zjawisk – przedmiotu poszczególnych dziedzin ludzkiej umiejętności.

Nauka – stwierdza uczony współczesny – w miarę jak się wznosi coraz wyżej, coraz głębiej "wkracza do dziedziny wierzących, aby oglądać bez obsłon te prawa wiekuiste, od których pochodzą prawa nasze. Wynikiem geologii naszych czasów (mówi geolog) nie jest nic innego, jak unowocześnienie klasycznych dowodów na istnienie Boga" (5). Nie inaczej wypowiada się chemik: "Jakżeż nie zauważyć, że wiedza objawia nam uderzające piękno i ład, że stwierdza cudowną zgodność między faktami doświadczenia i wynikami teoretycznymi. W tym świetle wiedza samorzutnie prowadzi do spirytualizmu" (6).

4) **Zagadnienie definicji wiary.** – Osobiste więc doświadczenia ludzi, którzy utrzymują bardzo bliski kontakt z nauką, w zupełności potwierdzają doświadczenia i naukę Kościoła w przedmiocie wzajemnego stosunku rozumu i wiary, wiary i wiedzy. "Nigdy – głosi Sobór Watykański – nie może zaistnieć rzeczywisty rozbrat między wiarą i rozumem: albowiem Bóg, który tajemnice objawia i wiarę daje, jest Bogiem, który umysłowi ludzkiemu nadał światło rozumu... I nie tylko wiara i rozum nie mogą się ze sobą kłócić, lecz przeciwnie pomoc sobie wzajemnie niosą... Stąd Kościół bardzo daleki jest od tego, aby miał stać na przeszkodzie ludzkiej kulturze umysłowej i naukowej, skoro, przeciwnie, sam ją w różnoraki sposób wspomaga i podtrzymuje. Nie zamyka oczu na pożytki, jakie ona życiu przynosi, ani ich nie lekceważy; owszem, wyznaje, że wiedza, jak pochodzi od «Pana nauk» (1 Król. 2, 3), tak, należycie traktowana, do Boga z pomocą Jego łaski prowadzi" (7).

Z drugiej jednak strony trudno przeoczyć fakt, już wyżej wzmiankowany, że nie wszyscy, którzy się naukom oddają, jak i nie wszyscy, którzy im się nie oddają, myślą podobnie jak Kościół katolicki i katolicy. Wielu zajmuje stanowisko wprost przeciwne. Padają pod adresem wiary religijnej wypowiedzi i zdania krytyczne,

ostre lub nawet pogardliwe i wrogie. Zarzuca się ludziom wierzącym, a czyni się to niejednokrotnie w imię rozumu i nauki, naiwność, łatwowierność, skłonność do bezkrytycznego przyjmowania baśni, irracjonalizm i sentymentalizm. Wierzący, to ponoć ludzie, którzy wyzbywają się prawa myślenia, posługują się rozumem cudzym, nie własnym, ślepo przylegają do twierdzeń, których uzasadnienia nie posiadają, zadają gwałt swemu umysłowi. Jeśli zaś chodzi o uczonych, którzy wierzą, spostrzega się u nich jakiś dziwny amalgamat psychologiczny, rozdarcie wewnętrzne: najwyższy rozwój umysłowy w dziedzinie wiedzy i równocześnie niesamowite okaleczenie intelektualne w zakresie wiary, swoboda w sprawach naukowych a niewola w rzeczach wiary; z jednej strony rozkwit umysłu, z drugiej dobrowolne samobójstwo duchowe. – Wierzący – oczywiście – zaprzeczają temu stanowczo, równie mocno stwierdzając, że żadną miarą nie spostrzegają w sobie ani zarzucanych im nieudolności, ani wmawianego w nich rozdwojenia psychologicznego, ani niezgodności ich wiary z rozumem i wiedzą. Na próżno. A jednak... W rzeczach wiary największymi specjalistami są przecież chyba wierzący.

Nie chcemy wszakże przez to powiedzieć, że niewierzący mylą się w swych surowych sądach zawsze i we wszystkim. Nie zawsze – wyznajemy. Równocześnie jednak dodajemy, podkreślając to z naciskiem, że "wiara", którą oceniają tak surowo, nie jest w żadnym wypadku autentyczną wiarą katolicką.

Katolicy, w rzeczy samej, nie o jaką bądź wiarę kruszą kopie, lecz tylko o wiarę własną, o wiarę (akt psychologiczny, czy przedmiot aktu) tak pojmowaną i przeżywaną, jak ją pojmuje i przeżywa Kościół katolicki.

5) **Określenia wiary.** – Wiele jest nieporozumień w tym przedmiocie i wiele przyczyn składa się na to, że wiara nie znajduje w wielu umysłach należnego jej szacunku. Nie najmniejszą z przyczyn jest brak zrozumienia katolickiej nauki o wierze, pomieszanie wiary z innymi pojęciami, które mają niewiele albo i nie mają nic wspólnego z wiarą w rozumieniu katolickim, i wreszcie niewspółmierność między wykształceniem świeckim, a kulturą religijną. Zdarza się nawet, że również i katolicy, nie dość uświadomieni, wytwarzają sobie osobliwe i swoiste rozumienie wiary: niejasne, płynne lub nawet sprzeczne z nauką katolicką. Rzeczą jest zatem niesłychanie doniosłą, aby z długiego szeregu stanów psychicznych i pojęć oznaczonych mianem "wiary", wyodrębnić to, które jedynie, ściśle i w całej pełni na to miano zasługuje.

Pojęcie wiary nie jest jednolite. W literaturze powszechnej, jak również i w użyciu codziennym określa się tym imieniem bardzo różne stany i akty psychiczne: intelektualne, wolitywne i uczuciowe, którym daleko jest do tej wiary, jakiej wymaga Kościół katolicki.

I tak np. słowem "wiara", "wierzyć" obejmuje się nieraz wszelkie, nawet najoczywistsze poznanie bezpośrednie i czysto rozumowe. Niektórzy greccy Ojcowie Kościoła (obok wiary teologicznej) "wiarą" nazywali intuicyjną świadomość pierwszych prawd rozumu, które, jako oczywistości bezpośrednie, stanowią podstawę wszelkiego poznania i dlatego nie mogą być owocem dyskursywnego dowodzenia, np. że "jedno i to samo nie może równocześnie być i nie być", "całość jest większa od swej części", "dwie wielkości, równe trzeciej, są między sobą równe".

U Hermesa (wiek 19) pojęcie wiary jest równoznaczne z wiedzą w ogóle, z wszelkim poznaniem, nawet oczywistym, bez względu na to, czy pewność zdobywa się "przez konieczne przyświadczenie rozumu teoretycznego, czy też przez konieczne przyzwolenie rozumu praktycznego".

Dość powszechnie rozumie się przez "wiarę" uznanie prawd ponadzmysłowych (religijnych i moralnych), które są wprawdzie przedmiotowo oczywiste, ale przecież nie w stopniu, który by wyłączał możliwość wszelkich, nawet nieuzasadnionych wątpliwości, a tym samym również i ingerencji woli. Ten stan umysłu można nazwać "wiarą filozoficzną", ale na ogół bywa określany mianem "pewności wolnej" (*certitudo libera*). Jest to więc pewność rozumowa, która z samej swej definicji nie posiada oczywistości właściwej poznaniu matematycznemu lub zmysłowemu. Nie znaczy to jednak bynajmniej, że poznanie filozoficzne danej jakiejś prawdy panadzmysłowej (np. istnienia Boga), nie posiada praw obywatelstwa w zakresie obiektywnej oczywistości. Znaczy to tylko, że każdej dziedzinie poznania odpowiada nie tylko stosowna metoda, ale i właściwa jej oczywistość. Kiedy rozum (uczony czy nieuczony) wznosi się drogą odpowiednich rozważań (drogą przyczynowości) do poznania Boga, mówi się zazwyczaj, że "uwierzył", że "wierzy" w Boga. Jak zobaczymy niżej, nie jest to wiara w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz w i e d z a, nieodzowny warunek wiary.

Stosunkowo niedawno pojawiło się inne jeszcze pojęcie "wiary" na określenie pewnego szczególnego p r z e k o n a n i a, które, nie posiadając z u p e ł n e g o przeświadczenia przedmiotowego i wyraźnej wizji przedmiotu, zdobywa pożądaną pewność pod wpływem w o l i, w e w n ę t r z n e j s k ł o n n o ś c i lub

uczuciowego nastawienia. Jest to – jak mówi Janet – "przekonanie, które nie zależy wyłącznie od rozumu, lecz jest wspólnym dziełem rozumu, uczucia i woli... całego, jednym słowem, człowieka" (8). Zdaje się, że do tej kategorii "wierzeń-przekonań" można by zaliczyć rozliczne wiary polityczne, społeczne, artystyczne, naukowe itd., sformułowane w postaci mniej lub więcej ściśle określonego "credo" jako wyrazu rozmyślań i racji, przy równoczesnym jednak udziale szczególnych dążności afektywnych i upodobań.

W językach europejskich (mniej wyraźnie w języku polskim) słowo "wierzyć" powszechnie występuje w znaczeniu zwykłej opinii. Kiedy np. mówimy: "Wierzę (*je crois*, *I believe*, *ich glaube*), że jutro będzie piękna pogoda, że zapowiedziany gość przybędzie na czas", wyrażamy nie bezwzględną pewność, lecz raczej tylko prawdopodobieństwo lub może i przekonanie, ale osłabione uzasadnionym powątpiewaniem.

Wspólną cechą wymienionych odmian "wiary" jest przewaga elementu intelektualnego . W niektórych oczywistość poznania rozumowego dominuje tak dalece, że z góry wyłącza możliwość interwencji woli czy uczucia. W innych natomiast występuje z większą lub mniejszą siłą również i czynnik wolitywny. Ale istnieją koncepcje "wiary", w których już całkiem wyraźnie pierwsze miejsce zajmuje wola, uczucie lub w ogóle dyspozycja moralna podmiotu "wierzącego".

Już u Cycerona spotykamy określenie "wiary" jako cechy charakteru, woli zdecydowanej na dochowanie przyrzeczonej wierności: "*Fides est dictorum conventuumque constantia et veritas* – wiara, to stałość w dotrzymywaniu przyrzeczeń i zobowiązań". Podobnie i św. Paweł użył słowa "wiara" w znaczeniu wierności, kiedy stwierdzał, że niedowiarstwo niektórych nie "obróci wniwecz wierności (*pistis*, *fides*, wiara) Boga" (9). Kiedy natomiast zapewniał, że "potykaniem dobrym się potykał... wiary dochował" (10), prawdopodobnie mówił o wierze w znaczeniu uczynionej obietnicy.

Również i stałość w wykonywaniu obowiązków może przybrać miano wiary, jak tego mamy dowód w tych słowach Chrystusa Pana: "Dobrze sługo dobry i wiemy, iżeś był w małym wierny, nad wieloma cię postanowię" (11).

Najwyraźniejszym jednak aktem woli jest "wiara" w znaczeniu ufności. Wiara w tym znaczeniu pojawia się niekiedy na kartach naszych ksiąg świętych, np. (według tłumaczenia prawdopodobniejszego) w słowach Chrystusa Pana: "Małej wiary, czemuś zwątpił?" (12), lub w słowach św. Jakuba: "Niechaj prosi z wiarą, zgoła nie wątpiąc" (13).

W modernizmie i subiektywizmie "wiara" występuje wyłącznie, lub prawie wyłącznie jako czysto podmiotowe uczucie, dobywające się z zakamarków podświadomości.

6) **Określenie wiary.** – Już z tego pobieżnego przeglądu niektórych określeń wynika – zdaje się – dość jasno, że termin "wiara" jest zbyt wieloznaczny i posiada rozpiętość zbyt obszerną, aby zbędną uczynić troskę o dokładne zdefiniowanie wiary religijnej. Przede wszystkim należy zaznaczyć, że żadne z wymienionych znaczeń wiary nie jest wiarą w sensie ścisłym, tym mniej w teologicznym. Wiara bowiem we właściwym i ścisłym tego słowa użyciu jest – mówiąc jeszcze ogólnie – zdecydowanym sądem, silnym przekonaniem o prawdzie jakiegoś twierdzenia (czy przeczenia), ale przekonaniem opartym na powadze wiarogodnej osoby. Wierzyć, znaczy uznawać za prawdę to, co mówi godny zaufania świadek, zdając się całkowicie na jego świadectwo, i uznawać dlatego, że on to mówi; to znaczy również wejść w posiadanie prawdy nie poprzez jej racje wewnętrzne, nie przez ogląd przedmiotu poznania, lecz dzięki racji zewnętrznej, jaką jest powaga mówiącego. I to uznanie czegoś za prawdę dla powagi, "na słowo" osoby drugiej jest elementem zgoła istotnym każdej prawdziwej wiary. Powaga mówiącego występuje tutaj w roli jedynej racji i przyczyny naszego przyświadczenia (14), jest wewnętrznym i formalnym motywem naszej wewnętrznej zgody intelektualnej. Oczywiście, aby móc wierzyć, musimy uprzednio wiedzieć, że dany świadek (15) w ogóle istnieje, że istotnie powiedział to, co jest przedmiotem naszego przyświadczenia oraz że w zupełności zasługuje na wiarę, tzn. że jest osobą dobrze w danym przedmiocie poinformowaną, a zatem może powiedzieć prawdę, i jest ponadto osobą uczciwą, prawdomówną, a więc chce powiedzieć prawdę. Znajomość tych faktów jest bezwzględnie koniecznym warunkiem i przygotowaniem aktu wiary. Jest również podstawą, bez której wiara nie byłaby czynnością rozumną. Z drugiej jednak strony ta wiedza, uprzednio zdobyta, nie wchodzi w sam formalny akt wiary jako jego motyw wewnętrzny, jako racja, dla której wierzymy. Motywem wewnętrznym i formalnym (nie jest rzeczą zbyteczną powtórzyć to raz jeszcze) jest i pozostanie zawsze i wyłącznie powaga świadka, należycie udowodniona.

Zależnie teraz od tego, kto mówi: Bóg czy człowiek, rozróżniamy wiarę boską i ludzką. Wiara ludzka będzie przyświadczeniem, opartym na powadze człowieka. Tak wierzymy np. że hetman Żółkiewski poległ pod Cecorą. Wiara boska jest przyświadczeniem opartym na powadze objawiającego Boga. Tak

wierzymy, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym. Zasadnicze zręby struktury logicznej i psychologicznej wiary są w obu wypadkach analogicznie jednakowe, proces przeżyciowy ten sam. Po jednej i po drugiej stronie wiara jest aktem rozumu, przyświadczeniem, którego racją jest autorytet mówiącego. W obu wreszcie rodzajach wiary istotną i decydującą rolę spełnia wola, ponieważ nie wierzy prawdziwie i nie poddaje się zewnętrznemu autorytetowi, kto się poddać nie chce. Poza tym jednak wiara boska różni się od wiary ludzkiej istotnie i zasadniczo. Tym przede wszystkim, że autorytetem, któremu się człowiek poddaje, jest Bóg, pierwsza, niestworzona i nieomylna Prawda. Stąd i przyświadczenie jest nieomylne, przylgnięcie rozumu do objawionej prawdy jest ponad wszystko, co stworzone, i bez możliwości kontroli czy sprawdzania Bożego słowa. I wreszcie wiara boska jest dziełem również łaski, dzięki której akt stworzony harmonizuje się z celem nadprzyrodzonym. O tej wierze, która jest "początkiem zbawienia", Kościół katolicki własną posiada naukę.

W oparciu o objawione słowo Boże, przechowane w Piśmie św. i w dogmatycznej tradycji, wzbogacony wielowiekową myślą swych Ojców i Doktorów, wspomagany metodycznymi studiami szkół teologicznych – wyłonił Kościół ze swego złoża doktrynalnego określenie wiary, które w harmonijnej syntezie łączy w sobie dane objawienia z danymi doświadczenia i psychologii. "Skoro człowiek – cytujemy słowa Soboru Watykańskiego – całkowicie zależy od Boga swego Stwórcy, a rozum stworzony w zupełności podlega Prawdzie niestworzonej, naszym obowiązkiem jest złożyć Bogu najwyższy hołd z naszego rozumu i z naszej woli przez wiarę. Ta zaś wiara – początek zbawienia ludzkiego – jest nadprzyrodzoną cnotą, przez którą, za natchnieniem i przy pomocy łaski Bożej, uznajemy za prawdę to, co Bóg objawił, a uznajemy nie dlatego, że naturalnym światłem rozumu oglądamy prawdę rzeczy, lecz dla powagi samego Boga objawiającego, który ani sam pobłądzić, ani nas w błąd wprowadzić nie może" (16).

Obecnie możemy już wystarczająco zrozumieć i krótko wyjaśnić (obszerniejsze wyjaśnienia odkładając na później), czym jest wiara katolicka, a czym nie jest.

Nie jest ani intuicyjnym oglądem prawd bezpośrednio oczywistych, którym rozum całą siłą konieczności daje swe przyświadczenie; ani wiedzą filozoficzną, która drogą rozumowań i argumentacyj chwyta i ogląda wewnętrzny związek

podmiotu i orzeczenia swych twierdzeń, dając rozumowi wizję poznawanego przedmiotu; ani wiedzą doświadczalną (w najszerszym znaczeniu), która obserwuje i klasyfikuje zjawiska, wyraża ich związki w formie twierdzeń ogólnych i bada ich przyczyny – krótko: ogląda, waży, mierzy i wnioskuje. Wiara nie jest żadnym z tych rodzajów poznania, ponieważ sama nie "widzi" przedmiotu, którego istnienie lub przymioty poznaje, nie bywa porywana jego oczywistością. Nie jest też konkluzją sylogizmu.

Nie jest poznaniem prawd religijnych i moralnych, czerpanych z oglądu świata i człowieka, ponieważ prawdy swe otrzymuje przez świadectwo innego rozumu.

Nie jest opinią tylko, która przechyla się wprawdzie na jedną stronę, ale lęka się równocześnie, i nie bez racji, że prawda może się znajdować po stronie drugiej. Wiara się nie lęka, a spokojnej jej pewności nie mącą żadne rozumne wątpliwości.

Nie jest ufnością i aktem woli, ponieważ prawdziwie poznaje i poznaje rozumem to, czemu daje swe przyświadczenie. Otrzymaną prawdę rzeczywiście posiada. Wola natomiast nie poznaje niczego, zaś ufność nie jest posiadaniem, lecz niezachwianym oczekiwaniem dobra przyszłego.

Nie jest agnostycznym przekonaniem, podyktowanym jedynie względami konieczności życiowych, postulatem i rozkazem "rozumu praktycznego" uznania za rzeczywiste tego, czego nie poznaje "rozum teoretyczny", o czym w ogóle nie wie, czy istnieje. W dziedzinie prawdy żaden "rozkaz" nie może wypełnić braku racji rozumowych. A chociaż i w akcie wiary wola ma istotne do spełnienia zadanie, to jednak wierzący nie uznają zasady, że "*stat pro ratione voluntas*". "Le plus grand dèrèglement de l'esprit – powiedział jeden z wielkich wierzących – est de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient, et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet" (17). (a)

Nie jest wreszcie wiara jakimś tylko tajemniczym wzruszeniem, nieokreślonym przeżyciem, instynktem, ślepym uczuciem, które pod naporem serca i naciskiem woli wydobywa się z ukrytych głębin świadomości. Cała rzeczywistość ontologiczna, psychologiczna i logiczna wiary katolickiej zakłada, własnym swym istnieniem, uroczysty protest przeciwko takiego rodzaju "wyjaśnieniom". Wiara pochodzi "nie z głębokości, lecz z wysokości". Ale w głębinach duszy ludzkiej znajduje sympatię. Tym wszystkim wiara nie jest. Czymże więc jest?

Jest odpowiedzią człowieka na słowo objawiającego swe prawdy Boga. Aktem jest rozumu, boć tylko rozum może poznawać, przyjmować i stwierdzać prawdę. I jest nie tylko zwykłą percepcją intelektualną, pochłonięciem luźnych idei, lecz i przyświadczeniem jest rozumu, sądem, który, łącząc idee, wypowiada "tak" lub "nie", "to jest prawda, a to nie". Umysł orzekający jest więc bezpośrednim podmiotem aktu wiary, jego siedliskiem, macierzą, w której się poczyna i z której się rodzi akt wiary. Przedmiotem zaś, któremu rozum przyświadcza, do którego najmocniej przylega i który czyni zdobyczą własną przez własne "tak", są prawdy Boże, orzeczenia podane człowiekowi przez Boga. To prawda, że człowiek własnym rozumem nie pojmuje tajemnic Bożych, jako przedmiotu wiary, że nie ogląda ich tak, jak one są same w sobie, że nie rozumie np. Boga jedynego w naturze, troistego w Osobach. Ale czy to jest konieczne, aby prawdę posiąść? Nie jest konieczne, a nawet bardzo często jest niemożliwe. Olbrzymia większość naszych wiadomości opiera się nie na rozumieniu osobistym, lecz na rozumieniu innych, nie na oglądaniu oczyma własnymi, lecz oczami tych, którzy się cieszą naszym zaufaniem. Dziecko przyjmuje nieomal wszystko na słowo rodziców; uczeń bardzo wiele na słowo nauczyciela; nauczyciel na słowo uczonego specjalisty; uczony specjalista na słowo innych, swych kolegów. Nie moglibyśmy ani mówić, ani jeść, ani podróżować, ani pracować, ani ufać, ani kochać, ani żyć w rodzinie, czy społeczeństwie, gdybyśmy nie wierzyli ludziom. Gdybyśmy pewnego razu powiedzieli sobie wszyscy, że z dniem takim a takim nie przyjmujemy już niczego, czego sami, osobiście nie zbadamy, nie doświadczymy, nie zrozumiemy, w tym samym dniu należałoby zniweczyć wszystkie biblioteki na całym świecie. Życie społeczne uległoby wkrótce rozkładowi. Wiara jest poznaniem równie uprawomocnionym jak wiedza, a jest faktem i zjawiskiem daleko powszechniejszym od wiedzy. Wierzę więc ludziom i przyjmuję wiele rzeczy, których sam nie rozumiem, i których, być może, nigdy nie doświadczę osobiście: ani doświadczeniem umysłu, ani zmysłów. Otóż jeśli rozumną i konieczną jest rzeczą wierzyć ludziom, nieskończenie rozumniejszą i konieczniejszą jest wierzyć Bogu: i wierzyć tylko na Jego słowo i tylko dla Jego najwyższej i nieomylnej powagi. Umysł staje tutaj wobec niestworzonej Prawdy osobowej, która ani sama omylić się nie może, ani nas omylić nie chce (i nie może). Prawdzie pierwszej należy się bezwarunkowe uznanie. Podobnie jak motywem formalnym i racją wewnętrzną wiedzy jest oczywistość poznanej prawdy, tak motywem formalnym, racją wewnętrzną i przyczyną przyświadczenia wiary jest powaga Boga, Jego nieskończona wiedza i prawdomówność. To jest najistotniejszy element,

który stanowi wiarę boską, który nadaje jej swoiste piętno i odróżnia ją od wszystkich innych aktów poznawczych, również od wiary ludzkiej i od wszelkiej wiedzy.

Ponieważ w akcie wiary nie ma oglądu, widzenia prawdy samej w sobie, i ponieważ motywem jego jest powaga Boga, umysł ludzki nie ulega żadnemu wewnętrznemu przymusowi. Wiara, to ochotna służba Boża, to swobodne poddanie się rozumu stworzonego Prawdzie pierwszej. W przeciwieństwie więc do wiedzy, wiara jest aktem wolnym, tzn. że wola jest jednym z czynników, powołujących do istnienia akt wiary. Nie znaczy to jednakowoż, że wiara jest aktem woli. Nie, tylko że wiara rodzi się pod wpływem woli. Wola tylko nakłania rozum, aby uwierzył, ale sama nie wierzy. Tam, gdzie prawda sama w sobie nie porywa rozumu ku sobie swoją oczywistością, lecz gdzie jedyną racją przyświadczenia jest powaga mówiącego, rozum tylko "za namową" woli może przylgnąć do prawdy: przylgnąć silnie i bez wahań, w takiej proporcji, jak na to zasługuje autorytet świadka.

Ale tutaj samorzutnie nasuwa się pytanie, czy ingerencja woli w sprawach dotyczących rozumu nie obniża rozumności przyświadczenia. Odpowiadamy ze spokojem, że nie obniża. Juz bowiem przed aktem wiary rozum wie (i musi wiedzieć!), że Bóg rzeczywiście coś objawił, to mianowicie, co jest podawane jako przedmiot wiary, oraz że Bóg jest Prawdą nieskończoną. Wiedząc o tym, rozum wie równocześnie, że rzeczą jest w najwyższym stopniu rozumną wierzyć Bogu, i że jest rzeczą konieczną (moralnie) oddać Bogu hołd swego najmocniejszego, mocnego ponad wszystko, przyświadczenia. Wola tylko na takiej podstawie może wpływać na rozum, rozum zaś tylko w takim świetle może ulec podnietom woli. Wola działa, aby osiągnąć dobro wiary; rozum działa, aby posiąść prawdę wiary (prawda jest dobrem rozumu). Tak rozum i wola współdziałają zgodnie i rozumnie w narodzinach aktu wiary.

Jako istotny czynnik trzeci dołącza się łaska, obecna we wszystkich stadiach genezy wiary. Łaska nie zastępuje działania rozumu i woli, ani racyj, które człowieka wiodą do wiary, lecz działanie jego słodko wznieca, z nim współpracuje, ułatwia je i podnosi, aby akt wiary – dzieło zatem i Boga – umożliwić, umocnić, przepromienić i przebóstwić, tzn. umieścić w tym porządku nadprzyrodzonym i boskim, w którym znajduje się człowiecze przeznaczenie: zbawienie wieczne przez posiadanie Boga już nie przez wiarę, nie w cieniach zagadek – *non in aenigmate*, lecz przez widzenie – *sicuti est*, i twarzą w twarz – *facie ad faciem*. Tak wiara, akt w

swej rzeczywistości ontologicznej, psychologicznej i logicznej prosty, jeden i niepodzielny, aktem jest równocześnie syntetycznym i tak bogatym, jak każdy objaw życia duchowego, zwłaszcza nadprzyrodzonego. Akt równocześnie intelektualny, wolny, silny, rozumny i nadprzyrodzony.

A choć wiara katolicka nie przepromieniona miłością i nie uzupełniona czynem płynącym z miłości do zbawienia nie wystarczy, to jednak ci, co wierzyli swemu Bogu, cenią ją sobie bardzo jako początek zbawienia, jutrzenkę błogosławionej wizji niebieskiej, podwalinę Kościoła, źródło etycznej działalności i chrześcijańskiej mocy, jako najwyższe oświecenie umysłu, ukojenie serca, umocnienie nadziei, rozniecenie miłości, jako hołd składany Bogu-Prawdzie odwiecznej, jako bezcenny dar Boży, dar nadprzyrodzony w swym początku, przedmiocie i motywie, w swej sile i w swej normie (Kościele) i w swym kresie wreszcie, którym jest Bóg-Dobro nieskończone i Prawda najwyższa.

Ks. Jan Rosiak T. J.

~~~~~~~~

Artykuł z czasopisma: "Przegląd Powszechny", Rok LXVII, T. 229, styczeń-czerwiec 1950. Warszawa. WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW, ss. 253-269.

(Ilustracje od red. ***Ultra montes***).

Przypisy:

(1) Łk. 2, 34.

(2) A. de Lapparent, *La recherche scientifique et la foi*, "Revue pratique d'apologétique", 1906, t. II, p. 266-272.

(3) H. Lesêtre, *Définition apologétique de la Foi*, "Revue pratique d'apologétique", 1908, t. VII, p. 762.

(4) Rodz. 1, 28.

(5) Ch. Barrois, profesor geologii na uniwersytecie w Lille. Cytowane słowa stanowią urywek odpowiedzi na ankietę "Czy wiedza jest sprzeczna z uczuciem religijnym?".

(6) L. Guillet, dyrektor Szkoły Centralnej "Arts et Manufactures", w wypowiedzi umieszczonej w ramach tej samej ankiety. – Pytanie, "czy wiedza jest sprzeczna z uczuciem religijnym", zostało w r. 1926 postawione w formie ankiety członkom francuskiej "Académie des Sciences" przez R. de Fleursa, członka "Académie Française". Odpowiedzieli prawie wszyscy (matematycy, astronomowie, geolodzy, biolodzy, fizjolodzy, chemicy, fizycy, zoologowie i botanicy), i wszyscy, w liczbie 72, odpowiedzieli przecząco, choć niektórzy z nich nie uchodzą za obrońców religii. J. Perrin, profesor fizyki na Sorbonie, swą odpowiedź, początkowo przeczącą, zretuszował następnie (nie odwołał!), dając jej wyraz mniej kategoryczny. Wyniki ankiety, ogłoszone najpierw na łamach "Le Figaro" od 2 do 22 maja 1926, wydano następnie w r. 1928 w osobnej broszurze pt. *Le sentiment religieux et la science*. Enquête Robert de Fleurs. – Por. Launay, *L'Église et la science*,
~~~~~~~~

Paris, 1936, p. 144-148. – L. de Grandmaison S. J., *Le sentiment religieux à l'Académie des Sciences*, "Études", 1926, t. 188, p. 5-27.

(7) Concilium Vaticanum, Sess. III, cap. 3. – Denzinger-Umberg S. J., *Enchiridion Symbolorum*, n. 1797, 1798.

(8) J. Janet, *Principes de métaphysique et de psychologie*, t. I, p. 72. – Cyt. w/g S. Harent, *Croyance*, "Dictionnaire de Théologie catholique", t. 3, col. 2365.

(9) Rzym 3, 3.

(10) 2 Tym. 4, 7.

(11) Mt. 25, 23; Łk. 19, 17.

(12) Mt. 14, 31.

(13) Jak. 1, 6.

(14) Nazywamy "przyświadczeniem" (łac. "*assensus*", franc. "*assentiment*", ang. "*assent*") i stale tak w przyszłości nazywać będziemy myślowe "przylgnięcie" rozumu do objawionej sobie prawdy, silne intelektualne uznanie za prawdę tego, co nam swoją powagą poręcza świadek. Termin "przyświadczenie" znaleźliśmy u Stanisława Brzozowskiego, tłumacza niektórych dzieł Newmana. Por. H. Newman, *Przyświadczenia wiary* – w przekładzie i z przedmową S. Brzozowskiego, Lwów, 1915.

(15) "świadkiem" nazywamy tutaj w ogóle osobę, dla powagi której uznajemy coś za prawdę. Tym też terminem posługiwać się będziemy i w dalszym również ciągu naszych rozważań.

(16) Concilium Vaticanum, Sess. 3, cap. 3. Denz. nr 1789. – Sobór mówi wprost o cnocie wiary, ale ponieważ istota i cnoty i aktu jest identyczna, identyczna co do swej treści będzie również i ich definicja. – Wiara jako cnota jest stałą i nadprzyrodzoną dyspozycją, daną przez Boga duszy (ściśle mówiąc – rozumowi) w tym celu, aby człowieka uzdolnić do uznawania za prawdę, dla powagi objawiającego Boga, tego, co Bóg objawił. Bóg wlewa tę cnotę – jako permanentną zasadę nadprzyrodzonego poznania – w chwili, kiedy człowiek po raz pierwszy dostępuje usprawiedliwienia przez łaskę poświęcającą. Choć jej obecność uchodzi naszej świadomości psychologicznej, nie mniej jednak, jak uczy nas tego wiara, jest w nas i działa w nas rzeczywiście, uzdalniając nas habitualnie do przyjęcia w sposób nadprzyrodzony prawd objawionych. Wiara jako cnota tak się ma do wiary aktualnej, jak stan potencjonalny do swego aktu, jak możność działania do działania aktualnego. – Ponadto mianem wiary obejmujemy nie tylko cnotę i akt wiary, lecz również i ich przedmiot: prawdy objawione. Kiedy np. mówimy: "Wyznaję wiarę katolicką", mamy na myśli wiarę przedmiotową: prawdy wiary. – Ponieważ cnót wlanych nie możemy "uchwycić" bezpośrednio, badamy je przy pomocy ich aktów i przedmiotów. Stąd i obecnie, kiedy mówimy o wierze rozumiemy zazwyczaj wiarę podmiotową czyli subiektywny akt wierzącego.

(17) Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I^{er}.

(a) "Le plus grand dérèglement de l'esprit, c'est de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient, et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet". – "Największym wypaczeniem umysłu jest wierzyć w rzeczy dlatego, że chce się, by takimi były, a nie dlatego, że przekonaliśmy się, iż są nimi w istocie". Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I^{er}. (Przyp. red. "Ultra montes").

ŚW. TOMASZ Z AKWINU

O ROZWOJU DOGMATÓW

BP FRANCISZEK LISOWSKI

~~~~~~~~

Rozwój dogmatów to zagadnienie doniosłego znaczenia w teologii nowoczesnej. Zajmują się nim dzisiaj bardzo żywo tak teologowie katoliccy, jak i teologowie z obozu protestanckiego i modernistycznego. Ewolucja to hasło naukowe doby obecnej, to zdobycz nowoczesnej wiedzy na polu biologii. Postulaty ewolucji w przyrodzie przeniesiono i zastosowano w dziedzinie religijnej do ewolucji dogmatów. Skoro więc problem rozwoju dogmatów jest problemem na wskroś nowoczesnym, czyż można mówić o rozwoju dogmatów w średniowieczu, choćby nawet w złotej erze scholastyki, w nauce św. Tomasza z Akwinu, gdzie triumfowała metoda spekulacji dogmatycznej, a nie metoda badania historyczno-krytycznego? Czyż można mówić w ogóle o rozwoju dogmatów w Kościele katolickim, zwłaszcza dzisiaj, gdy Najwyższy Autorytet Nauczycielski, już od Leona XIII począwszy aż do ostatniej encykliki Piusa XI, "*Studiorum Ducem*" z 29 VI, 1923 r. poleca trzymać się ściśle nauki św. Tomasza, a jego Summę teologiczną podaje jako podręcznik do studiów teologicznych? Jakżeż w tych warunkach postęp jest możliwy?

I owszem – postęp nie tylko jest możliwy, ale jest wprost konieczny. Tam bowiem, gdzie nie ma postępu i rozwoju, tam nie ma życia, tam śmierć. W tym krótkim referacie zobaczymy, że w Kościele katolickim zawsze był i jest pełny rozwój i rozkwit dogmatyczny, że zarzut zastoju, skostnienia i martwoty, rzucony teologii katolickiej jest niesprawiedliwy, zobaczymy, że – chociaż temat o rozwoju dogmatów jest ulubionym tematem nowoczesnym – św. Tomasz nie tylko uznawał rozwój dogmatów, ale On jest i na tym polu mistrzem, gdyż geniuszem swego umysłu w komentarzu do Sentencyj Piotra Lombarda (III, d. 25) i w Summie teologicznej (2. 2, q. 1) podał prawidła i rozwinął zasady, na których winna się
~~~~~~~~

oprzeć ewolucja dogmatów, zobaczymy w końcu, że, tylko tymi zasadami się kierując, można mówić o prawdziwym postępie naukowym w dziedzinie dogmatów.

Przede wszystkim należy zauważyć, że co innego jest rozwój objawienia Bożego, a co innego jest rozwój dogmatów. Objawienie Boże wzrastało nieustannie od raju aż do śmierci ostatniego apostoła. Nie od razu otworzył Bóg ludzkości cały skarb objawienia, ale jak najlepszy pedagog i nauczyciel najmędrszy powoli i stopniowo odsłaniał ludziom tajemnice wiary zniżając się do ich rozwoju umysłowego (1). Jak słońce rano wstające nie od razu roztacza cały swój blask, bo oko, jeszcze do światła nieprzyzwyczajone, samorzutnie by się zamknęło, tak i Bóg nie od razu przedstawił system doskonały, wykończony, ale stopniowo przygotowywał rozum ludzki, rzucał zaledwie ziarna, które miały się rozwijać z biegiem wieków na niwie Kościoła. Bóg postępował z ludzkością tak, jak Pan Jezus z apostołami, do których przy ostatniej wieczerzy rzekł: "Jeszcze mam wiele wam mówić, ale teraz znieść nie możecie" (2) i kazał im czekać na przyjście Ducha Świętego, Ducha Prawdy, który ich wszystkiego nauczy.

Św. Tomasz, zastanawiając się nad wzrostem objawienia w Starym i Nowym Zakonie, rozróżnia trzy główne okresy:

1° *ante legem* – to okres do Mojżesza,

2° *sub lege* – to okres Mojżeszowy,

3° *sub gratia* – to okres chrześcijański (3).

Już Adamowi, przed upadkiem, objawił Bóg dwie główne tajemnice: a) że wyniósł tak jego, jak i jego potomstwo całe do stanu nadnaturalnego, b) że sprawiedliwość Boża odda każdemu należną zapłatę. W dobie patriarchalnej, od Adama do Mojżesza i w okresie Mojżeszowym, poczyna się rozwijać idea mesjańska. Nadto widzimy, jak Bóg starał się o utrzymanie głównego dogmatu, monoteizmu, w narodzie wybranym, jak go otoczył specjalną opieką, jak przepisał przeróżne ryty ceremonialne, a wszystkie one zdążały głównie do tego, by żyd na każdym kroku pamiętał o najważniejszym przykazaniu: "Słuchaj Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jeden jest" (4).

W okresie Mojżeszowym dokładniej i wyraźniej rozwija się idea mesjańska. "Proroctwa mesjańskie tworzą jakoby jeden łańcuch złoty, nieprzerwanie ciągnący się przez kilka lat tysięcy. A każdy prawie obraz proroczy coraz jaśniej i

wyraźniej i konkretniej uwydatnia i określa te prawdy, które poprzedzające i najdawniejsze przepowiednie tylko w ogólnych i przyćmionych podawały zarysach – wszystkie zaś mówią o jasnej, kwitnącej bogactwem łask wszelkich i szczęściem pokoju, przyszłości Izraela i świata całego, o wspaniałości królestwa Bożego pod wodzą Boskiego Pomazańca, który tragicznym cierpieniem i śmiercią ma pojednać niebo z ziemią i zaprowadzić ludzkość na wyżyny Boże, kędy prawdziwa wolność i pokój i szczęście niezamącone" (5).

Objawienie Boże rozpoczęte w raju wzrastało nieustannie przez patriarchów, Mojżesza i proroków, a dosięgło swego szczytu za czasów Chrystusowych, nazwanych przez Apostoła "*το πλήρωμα του χρόνου*", (pełnią czasu) (6). "Gdy już wielokrotnie i w wieloraki sposób mówił Bóg dawniej do Ojców naszych przez proroków, na ostatek tymi dniami mówił do nas przez Syna", pisał Paweł do żydów (7). Ze śmiercią tedy ostatniego apostoła zamknięty został przez Boga skarbiec prawd objawionych (8). Żadnego już odtąd nie będzie objawienia publicznego, dotyczącego całego Kościoła i dlatego pisał Apostoł do Galatów: "Choćby anioł z nieba przepowiadał wam mimo to, cośmy wam przepowiadali, niech będzie przeklęctwem" (9). Objawienie Boże przestało się rozwijać, natomiast począł się rozwój dogmatów. Objawienie skończone ale poznanie objawienia nie skończone.

Odpowiedzią na objawienie Boże ma być akt wiary ze strony człowieka. Według nauki św. Tomasza jest to akt rozumu, przyjmującego prawdę objawioną, na rozkaz woli, przy pomocy łaski Bożej. "Wiara, mówi Apostoł – ze słuchania, a słuchanie przez słowo Chrystusowe" (10). To słowo Chrystusowe zawiera się w Piśmie św. w formie nader prostej. Chrystus Pan, opowiadając "dobrą nowinę", zniżał się do umysłu maluczkich i głosił im słowo Boże sposobem dla nich przystępnym, najczęściej we formie przypowieści lub porównań, wziętych z życia lub przyrody. Dalsze tłumaczenie, wyjaśnianie, obronę tego słowa Bożego, pozostawił Kościołowi, dając mu w tym celu dar nieomylności. Stróżem, obrońcą i skarbnikiem, mającym klucz do skarbca tajemnic Bożych, jest Kościół. Przy pomocy Bożej ma Kościół dalej rozwijać prawdy objawione. Rozwój ten nie jest przypadkowy i bezplanowy, ale ma swe prawa i zasady. Trzy najważniejsze zasady wskazuje nam św. Tomasz:

I. Kościół dogmatów nie stwarza, ale ze skarbnicy objawienia czerpie prawdy wiary, przyobleka je w szatę dogmatu i podaje je wiernym do wierzenia.

II. Istota artykułów wiary nie wzrasta, nie ulega żadnej zmianie ani przez pomnożenie, ani przez uszczuplenie.

III. Rozwój dogmatów dokonuje się nie przez nowe objawienie, ale przez dokładne poznanie i wyjaśnienie prawd wiary, zawartych w skarbnicy objawienia.

ZASADA I.

Kościół dogmatów nie stwarza, ale ze skarbnicy objawienia czerpie prawdy wiary, przyobleka je w szatę dogmatu i podaje je wiernym do wierzenia.

Do Kościoła odnoszą się słowa Pawłowe: "Strzeż powierzonego ci skarbu" (11). "Nie na to – mówi Sobór Watykański (12) – został obiecany Duch Święty następcom Piotra, aby nowe głosili nauki, ale by przy Jego pomocy, objawienie przez apostołów podane czyli depozyt wiary święcie zachowali i wiernie tłumaczyli". Kościół nie stwarza prawd nowych, "nie fabrykuje dogmatów", ale czerpie je ze skarbnicy słowa Bożego i wydobywa jak drogą perłę z dna morskiego i okazuje je światu.

Jednak w Piśmie św. i w Tradycji nie ma prawd wiary ułożonych systematycznie i w formie naukowej, dlatego Kościół, wyjaśniając prawdy wiary swym wiernym i broniąc je przed atakami niewiernych, musiał je koniecznie uporządkować i ująć w formę naukową, musiał szukać w terminologii filozoficznej odpowiednich wyrazów, choć żaden z nich nie może dokładnie oddać treści dogmatu, ale go wyjaśnia sposobem tylko analogicznym. I tak np. pojęcie natury i osoby, wzięte ze świata, odnosi się prawdziwie do Boga, chociaż natura i osoba Boska nieskończenie przewyższa naturę i osobę ludzką. Jest zatem między nimi analogia a nie ma tożsamości.

Tak tedy siłą faktu tworzyła się terminologia dogmatyczna, przez Kościół usankcjonowana, która stawała się hasłem dla katolika, odróżniającym go od niekatolika, np.: *ομοούσιος* (współistotny), *Θεοτόκος* (Bogarodzica), *Τριάς* (Trójca), *transsubstantiatio* (przeistoczenie).

Tą też drogą powstawały i tworzyły się dogmaty. Dogmatem więc wiary jest prawda przez Boga objawiona i przez Kościół święty do wierzenia podana. Suma prawd objawionych (a zwanych przez św. Tomasza "credibilia" albo "credenda") złączonych ze sobą logicznie i systematycznie w jedno Credo, zowie się symbolem.

Symbol składa się z poszczególnych artykułów czyli członów. Analogia wzięta z ciała ludzkiego: jak ciało ludzkie składa się z organicznie zespolonych członków, a jest ich tyle, ile jest odmiennych funkcyj życiowych, tak też całokształt wiary składa się z członów czyli artykułów, organicznie i planowo ze sobą złączonych – a jest ich tyle, ile jest tajemnic, w których rozum ludzki napotyka na specjalną trudność i wymaga specjalnego objawienia (13).

ZASADA II.

Istota artykułów wiary nie wzrasta, nie ulega żadnej zmianie ani przez pomnożenie, ani przez uszczuplenie.

Zasadę tę rozwinął św. Tomasz w Summie teologicznej (2. 2, q. 1) w artykule siódmym, zatytułowanym: "Utrum secundum successionem temporum articuli fidei creverint". (Czy z biegiem lat wzrosły artykuły wiary?). Nawiązując do słów św. Pawła: "Bez wiary niepodobna jest spodobać się Bogu, albowiem przystępującemu do Boga potrzeba wierzyć, iż On jest, a iż jest oddawcą tym, którzy Go szukają" (14) – św. Tomasz widzi w tych słowach dwa dogmaty podstawowe, dwie zasadnicze prawdy. One to stanowią istotę artykułów wiary, bo w nich mieszczą się (*implicite*) wszystkie inne dogmaty, a mianowicie w pierwszym: "iż Bóg jest" mieści się to wszystko, co jest w Bogu od wieków, a w drugim: "iż jest oddawcą" mieści się to wszystko, co Bóg uczynił w czasie dla zbawienia ludzi.

Te dwa dogmaty są tym w dziedzinie wiary, czym w dziedzinie wiedzy są pierwsze zasady (*principia per se nota*), które są podstawą wszelkiego dowodzenia. Rozum przyjmuje je bez dowodu, są bowiem tak widoczne, że nie można ich nie uznać i są tak jasne, że nad nie nie ma prawd jaśniejszych, którymi by mogły być udowodnione. Jak tedy wszystkie prawdy naturalne dadzą się sprowadzić do tych pierwszych prawd zasadniczych, tak wszystkie dogmaty przez Boga objawione mieszczą się w tych dwóch dogmatach podstawowych. Całe objawienie o Trójcy Przenajświętszej, o jedności natury a troistości osób, o pochodzeniu Syna i Ducha Świętego, o wzajemnym stosunku osób Boskich mieści się w dogmacie "iż Bóg jest". Całe zaś objawienie Boże o stworzeniu świata, o odkupieniu go przez Syna Bożego i o uświęceniu go przez Ducha Świętego, mieści się w drugim dogmacie, "iż jest oddawcą tym, którzy Go szukają". Z tego wysnuwa św. Tomasz wniosek, że substancja artykułów wiary nie zmienia się, nie wzrasta, ale zawsze pozostaje ta sama, chociaż wzrosła liczba artykułów przez wyjaśnienie artykułów zasadniczych (15). Zauważyć tu należy, że św. Tomasz w tym artykule siódmym ma przede wszystkim na myśli rozwój dogmatów, począwszy od początku świata aż do czasów Chrystusa Pana i apostołów, ponieważ jednak na podobnych zasadach opiera się też rozwój dogmatów po Chrystusie Panu, przeto teologowie katoliccy zastosowali powyższe zasady św. Tomasza również do ewolucji dogmatów po śmierci apostołów (16). W *Quaestiones Disputatae, De Veritate* q. 14, a. 12 pyta św. Tomasz: "Utrum una sit fides modernorum et antiquorum". (Czy w to samo wierzono w Starym Zakonie, co w Nowym Zakonie?) i odpowiada znaną

dystynkcją: co do istoty (*quantum ad substantiam*) była ta sama wiara w Starym Zakonie, co w Nowym Zakonie, a wzrosła tylko co do wyjaśnienia (*quantum ad explicationem*). Podobnie czytamy w komentarzu do Sentencyj 3, d. 25, q. 2, a. 2, q. 1. Św. Tomasz opiera się w tej kwestii na powadze św. Augustyna, który pisał, że "ta sama jest wiara i u nas i u nich (w Starym Zakonie); w to samo wierzyli, tego samego się spodziewali wszyscy sprawiedliwi i święci owych czasów" (17). Zatem, zdaniem św. Tomasza, chociaż przybywała ilość artykułów, istota wiary zawsze pozostawała niezmienna.

Św. Tomasz zgadza się tutaj zupełnie ze scholastykami XII i XIII w. Tak samo uczył Hugo od św. Wiktora: "Wiara wzrosła z biegiem lat pod każdym względem tak, iż pomnożyła się, ale nie zmieniła się na inną" (18). Piotr Lombard (19), opierając się na nauce św. Augustyna i Hugona twierdzi, że nawet w Starym Zakonie nikt się nie zbawił inaczej, jak tylko przez wiarę w przyszłego Mesjasza, a mówiąc o rozwoju dogmatów, posługuje się dystynkcją, mianowicie, że jest postęp od wiary ukrytej do wiary odkrytej (*profectus a fide velata ad fidem distinctam*); jest to dystynkcja podobna do *fides implicita* i *fides explicita*. Aleksander Halensis uczył, że wiara nie wzrosła sama w sobie, ale tylko pod względem poznania (20). Św. Albert Wielki również twierdził, że "artykuły wiary same w sobie się nie pomnożyły, ale wzrosło ich wyjaśnienie i objawienie" (21). Św. Bonawentura w zgodzie z poprzednimi uczył, że wzrost wiary polega na wyjaśnianiu tego, co *implicite* tylko było objawione (22).

ZASADA III.

Rozwój dogmatów dokonuje się nie przez nowe objawienie, ale przez dokładne poznanie i wyjaśnienie prawd wiary zawartych w skarbnicy objawienia.

Myśl tę rozwija św. Tomasz w Summie teologicznej (2. 2, q. 11, a. 2) (23).

Skoro nie może już być nowego objawienia, skoro istota artykułów wiary nie ulega zmianie, zdawać by się mogło, że rozwój dogmatów jest niemożliwy. Tak jednakże nie jest. Wystarczy porównać Credo apostolskie z wyznaniem wiary trydenckim, wystarczy rzucić okiem na długi szereg dogmatów, określonych na soborach, począwszy od nicejskiego aż do watykańskiego, aby się przekonać o wspaniałym i wprost olbrzymim rozwoju dogmatów. Ziarno bowiem, ręką Boga zasiane, musi się rozwijać, gdyż inaczej nie miałoby życia w sobie.

Rozwój ten dokonywał się trojakim sposobem: 1. Niektóre prawdy były podane początkowo w sposób prosty i popularny, a Kościół ujął je w szatę naukową, np. ze słów prostych i krótkich: "Idąc na cały świat, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego", powstał dogmat o Trójcy Przenajświętszej. Symbol apostolski ujął go w sposób króciutki, ale już na Soborze w Nicei 325 dodano z powodu herezji ariańskiej *ομοούσιος*, tzn. że Syn jest współistotny z Ojcem; na Soborze Konstantynopolskim I w r. 381 dodano z powodu herezji macedoniańskiej, że Duch Święty jest Bogiem; gdy zaprzeczano pochodzeniu Ducha Świętego od Syna, dodano "Filioque"; wreszcie na Soborze Lateraneńskim IV w r. 1215 wyjaśniono dokładniej stosunek natury do osób Boskich. 2. Drugi sposób rozwoju polega na tym, że Kościół albo usuwa wątpliwości, czy jakaś nauka mieści się w objawieniu, np. nieomylność papieża, nauczającego *ex cathedra* – albo gdy rozstrzyga spór, jak należy rozumieć pewne słowa, np. że słowa: "to jest ciało moje" oznaczają przeistoczenie – albo gdy orzeka, że pewne wyrazy są najodpowiedniejsze do wyrażenia dogmatu, np. "transsubstantiatio". 3. Trzeci, najpiękniejszy sposób rozwoju dogmatów polega na tym, że Kościół pewną prawdę, objawioną "implicite", która dotąd pozostawała w ukryciu, wydobywa z ukrycia i podaje "explicite" wiernym do wierzenia.

Jest to rozwój podobny do rozwoju rośliny. Jak małe ziarnko mieści w sobie potencjalnie wszystko to, co do rośliny należy, ale dopiero powoli, stopniowo, pod wpływem światła, ciepła i wilgoci występują poszczególne części, liście, kwiaty i owoce, rozwijają się planowo, aż utworzą organiczną, harmonijną całość, tak podobnie rzecz się ma z dogmatem: Boski Siewca zasiał ziarno na niwie Kościoła; ziarno to oświecone, ogrzane i zroszone łaską Ducha Świętego, kiełkuje, rozwija się, przedstawia się oczom naszym zrazu mglisto, niejasno, a później coraz jaśniej, wyraźniej, występują już ogólne zarysy, powoli prawda się wyłania, dojrzewa do zdogmatyzowania, w końcu Kościół nieomylną swą powagą daną prawdę orzeka jako dogmat (24).

Porównywał Chrystus Pan swój Kościół do ziarna gorczycznego, które się rozrasta w rozłożyste drzewo. Nie trzeba mieć tu na myśli tylko wzrostu liczebnego wiernych, ale Chrystusowi Panu chodziło też o inną ewolucję, "abyśmy się wszyscy zeszli w jedność wiary i poznania Syna Bożego... abyśmy już nie byli dziećmi chwiejącymi się i nie byli unoszeni od każdego wiatru nauki przez złość ludzką... a czyniąc prawdę w miłości, żebyśmy rośli w nim we wszystkim, który jest głową Chrystus" (25), tzn. winna wzrastać cnota i wiara nasza.

Dla przykładu przypatrzmy się rozwojowi dogmatu o charakterze sakramentalnym.

W Piśmie św., u św. Pawła (26), jest małe ziarenko, a tym jest jedno słowo "*σφραγίς*" = pieczęć. Mówi Apostoł o jakiejś pieczęci, jaką Duch Święty naznacza dusze. I nic więcej. Z tych samych słów niczego udowodnić nie można. – Ale należy te słowa rozważać w świetle Tradycji, w nauce Ojców i teologów. Ojcowie apostolscy i ich następcy przyswoili sobie tę nazwę tajemniczej pieczęci, jako skutku sakramentalnego, nazywając go "pieczęcią dzieci Bożych", "pieczęcią mistyczną", "pieczęcią wiary", "znakiem Pana", znakiem mistycznym, niezniszczalnym, niepokalanym, – porównują go z pieczęcią na kontrakcie, z pieczęcią na skarbie, z pieczęcią na wosku, z wizerunkiem na monecie, ze znakiem na żołnierzach. Oto pierwszy stopień rozwoju. W sporze pomiędzy Cyprianem, metropolitą Kościoła afrykańskiego, a Stefanem papieżem o niepowtarzalność chrztu – jak też później w walce św. Augustyna z donatystami rozwija się znacznie zrozumienie charakteru sakramentalnego. Św. Augustyn widzi w tym znaku, w tej pieczęci tajemniczej, pewnego rodzaju konsekrację na służbę Chrystusową i asymilację do Chrystusa Arcykapłana. Ponieważ ta konsekracja jest raz na zawsze, wieczysta, nieodwołalna, więc nie należy jej ponawiać, nie wolno powtarzać tego sakramentu, który tę pieczęć wyciska. Wszelkie ponawianie byłoby wielkim świętokradztwem i zbrodnią przeciw Chrystusowi.

Znak ten jest niezniszczalny, uczy Augustyn, pozostanie i w tym i w przyszłym życiu: dla dobrych na ich większą chwałę, a dla złych na ich hańbę i potępienie. W epoce scholastycznej teologowie zgodnie uznają istnienie charakteru sakramentalnego, a wyjaśniają go pod względem spekulatywnym. Oto drugi stopień rozwoju. Gdy teologia protestancka odrzuciła naukę katolicką o charakterze, Sobór Trydencki na sesji VII zdefiniował tę naukę jako dogmat, że trzy sakramenty: chrzest, bierzmowanie i kapłaństwo wyciskają charakter, tj. znak duchowy, niezniszczalny. Oto trzeci stopień rozwoju. Zdawać by się mogło, że zdogmatyzowanie jakiejś prawdy kładzie już kres dalszemu badaniu i dalszemu rozwojowi. Tak jednakże nie jest. Dogmat to nie kajdany, to nie przymus sumienia, to nie ofiara rozumu, ale to ukoronowanie i usankcjonowanie już samej prawdy, to dojrzały owoc organicznego procesu rozwoju, to drogowskaz, wedle którego ma pójść dalsze badanie i dalszy rozwój, ale to nie koniec rozwoju. Tu jednakże samowola miejsca nie ma. Katolik wierzy w opiekę Ducha Świętego nad Kościołem i jego nauczaniem, jest więc pewny, że rozwój pójdzie we właściwym kierunku.

Rozum zna wprawdzie sam fakt zdogmatyzowany, a obecnie szuka dalszego zrozumienia tegoż faktu i ma nowy bodziec do badania, do pogłębiania i zrozumienia. I tak, chociaż w XVI wieku zdefiniowano istnienie charakteru sakramentalnego, mimo to jednak rozwój dogmatu trwa po dziś dzień i ukończony nie jest. Uczeni zastanawiają się dalej nad jego naturą, właściwościami, skutkami itd., czego dowodem przebogata literatura w tej dziedzinie. Dogmaty rozwijają się podobnie jak rozwija się organizm ciała ludzkiego od wieku dziecięcego aż do wieku dojrzałego, z tą jednak różnicą, że się ani nie starzeje, ani nie umiera. Przepięknie tę analogię przeprowadził już w V wieku Wincenty z Lerynu w swym słynnym *Commonitorium*. Czytamy tam następujące słowa: "Lecz może powie ktoś: czyż więc w Kościele Chrystusowym nie istnieje żaden postęp religii? Owszem – i to jak największy. Któżby bowiem ludziom był tak nieprzyjazny, tak Boga nienawidzący iżby ów postęp chciał powstrzymać? Taki jednak istnieć ma postęp, aby to był wzrost wiary, a nie jej przemiana. Do wzrostu bowiem należy, aby w sobie samej każda rzecz się zwiększała – do zmiany natomiast, aby jedna rzecz przechodziła w inną. Jest tedy konieczną rzeczą, aby wzrastały i silnie się rozwijały zrozumienie, wiedza i mądrość wiary tak poszczególnych jak wszystkich (dogmatów), tak u jednego człowieka jak w całym Kościele, odpowiednio do stopni lat, jak i wieków, atoli we właściwym tylko rodzaju, mianowicie w granicach tego samego dogmatu, tego samego znaczenia i tejże samej sentencji. Niechaj religia naśladuje naturę ciała, które z biegiem czasu zwiększa się i rozwija a jednak pozostaje tym, czym było. Wielka wprawdzie istnieje różnica między kwiatem młodości a dojrzałą starością, jednakże ci sami są starcami, którzy niegdyś byli młodzieńcami, tak, że chociaż stan i układ tego samego człowieka ulega zmianie, pozostaje mimo to ta sama natura i ta sama osoba" (27).

Dogmat sam w sobie wzięty, materialnie, tzn. o ile on mieści się w skarbnicy objawienia, jest niezmienny, ale ten sam dogmat, wzięty formalnie, tzn. o ile on się znajduje w duszach wiernych, przechodzi trzy okresy: 1° stan utajony, tj. okres, w którym żyła prosta wiara co do danej prawdy; 2° stan walki, tj. okres, w którym powstały zarzuty, odbywały się rozprawy, badania, narady, wyjaśnienia, spekulacja teologów; 3° stan zdogmatyzowania danej prawdy przez Kościół.

Dla przykładu przypatrzmy się pokrótce, jak się rozwijał dogmat Niepokalanego Poczęcia. W Piśmie św. znajduje się zaledwie słów kilka, że Najświętsza Panna Maryja jest Matką Bożą i że jest łaski pełną. Do wieku XII wierzono, że Najświętsza Panna Maryja jest najczystszą, najświętszą, bez

wszelkiego grzechu, – na Wschodzie obchodzono już w VII w. święto Niepokalanego Poczęcia. W epoce scholastycznej nastał okres zarzutów, walk i dysput. Nawet najtęższi teologowie albo przeczyli, albo wahali się, nie mogąc tego dogmatu pogodzić z nauką św. Pawła, że grzech pierworodny przeszedł na każde dziecię Adama i że Chrystus Pan odkupił wszystkich ludzi, a skoro Najświętsza Panna Maryja jest dzieckiem Adama i odkupioną przez Chrystusa Pana, więc musiała choćby na moment mieć grzech, oczywiście nie osobisty ale pierworodny. Przyszedł Duns Szkot i ten dopiero usunął trudność, a mianowicie, że Matka Najświętsza jest nie tylko odkupioną, ale odkupioną w doskonalszy sposób, aniżeli inni ludzie (*praeredempta*) tak bowiem odkupioną została, że na mocy zasług Swego Syna ani na moment w grzechu pierworodnym nie pozostawała, ale spod prawa grzechu została wyjęta. Szala zwycięstwa przechylać się poczęła na korzyść Niepokalanego Poczęcia. W r. 1483 Sykstus IV zakazuje naukę o Niepokalanym Poczęciu uważać za błędną. Sobór Trydencki mówiąc o grzechu pierworodnym, zastrzega się, że nie myśli tu o Najświętszej Pannie Maryi. W r. 1616 Paweł V zakazuje zwalczać Niepokalane Poczęcie z katedr uniwersyteckich. W r. 1621 Grzegorz V zakazuje zwalczać je w prywatnych dysputach. W r. 1661 Aleksander VII zakazuje wydawać książki przeciwne. W r. 1854 Pius IX na życzenie i prośby biskupów i ludu ogłosił Niepokalane Poczęcie jako dogmat.

Podobnemu losowi ulegały niemal wszystkie dogmaty, np. unia hipostatyczna, Boskie Macierzyństwo Najświętszej Panny Maryi, Dziewictwo N. P. M., prymat i nieomylność papieża itd. Inne prawdy są w stanie rozwoju, np. ... charakter ofiarny Mszy św., niektóre kwestie eschatologiczne, stosunek łaski do wolnej woli, predestynacja, sposób przewidzenia przez Boga przyszłych uczynków dobrowolnych itd. (a) Najrozmaitsze tu działają czynniki. Najważniejszym z nich jest działanie Ducha Świętego w Kościele, potem pobożność wiernych i badania teologów, a okazją rozwoju dogmatów są herezje, np. herezja Pelagiusza była okazją rozwoju nauki o łasce, Lutra o usprawiedliwieniu, starokatolików o nieomylności papieża.

Wniosek wypływający z powyższych zasad.

Tam tylko istnieje i może istnieć prawdziwy rozwój dogmatów, gdzie istnieją dwa niezbędne do tego warunki: Tradycja, jako źródło objawienia Bożego i Autorytet nieomylny, który może spór rozstrzygnąć i dogmat zdefiniować. A to możliwym jest tylko w Kościele katolickim. Nie ma i nie może być prawdziwego rozwoju dogmatów w modernizmie, w tym nowoczesnym kierunku filozoficzno-

religijnym, który – rzecz to arcyciekawa – szczyci się ewolucją objawienia, religii i wiary, katolicyzmowi zarzuca zastój i skostnienie, a sam naprawdę popadł w martwotę. Nie ma i nie może być w modernizmie prawdziwego rozwoju, bo modernizm wyszedł z fałszywego założenia: jeżeli nie ma objawienia Bożego zewnętrznego, przedmiotowego, ale jedynie dokonywa się ono w podświadomości, w tajnikach serca ludzkiego, – jeżeli wiara nie jest aktem rozumu, ale polega na zmyśle religijnym, na uczuciu, na doświadczeniu wewnętrznym, – jeżeli dogmat nie jest prawdą niezmienną i absolutną, ale jest tylko przejściową formą uczucia religijnego, rodzi się, rozwija, zmienia, starzeje i umiera, – jeżeli to, co w pierwotnym Kościele było prawdą, dzisiaj prawdą nie jest i może być błędem – to jak można mówić o rozwoju dogmatów, które będąc prawdą niezmienną, wieczystą, nigdy nie mogą być fałszywymi i błędnymi.

Katolik, badając rozwój swego dogmatu, cofa się w przeszłość z pokolenia na pokolenie, aż dojdzie do źródła dogmatu, do Chrystusa Pana, z którego ust słyszy słowo Bożego objawienia; modernista zaś, badając rozwój swego dogmatu, dochodzi do swego immanentnego przeżycia, odczucia religijnego, czyli do stanu swej duszy, który niezmiennym nie jest, ale zmienia się stale, a zatem i dogmat jego jest stale zmienny czyli wcale nie ma dogmatu.

W nauce katolickiej dogmat narodził się z Boga, sam w sobie jest prawdą bezwzględną, absolutną i nigdy fałszem być nie może, a rozwijać się może jedynie w kierunku prawdy. Nawet prawda zdogmatyzowana nie oznacza stanu spoczynku w religijnym postępie, bo dogmaty są to niby słupy graniczne, według których ma się orientować i dalej rozwijać myśl katolicka. Katolik wierzy w fakt, zgłębia dalej jego treść, a chociaż jest mocno przekonany, że nigdy w tym życiu dogmat nie zamieni się we wiedzę filozoficzną, jak mniemał Günther, jednak silnie wierzy i w to, że kiedyś przyjdzie czas, gdy wiara w dogmaty istnieć przestanie, a zamieni się na widzenie błogosławione.

X. Dr. Franciszek Lisowski.

~~~~~~~~

Artykuł z czasopisma: "Przegląd Teologiczny". Kwartalnik naukowy. Organ Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Rocznik V (1924). We Lwowie, ss. 161-174.

Przypisy:

(1) Św. Tomasz 2. 2, q. 1, a. 7, ad 2.

(2) Jan 16, 12.
~~~~~~~~

(3) "Si ergo de prophetia loquamur, inquantum ordinatur ad fidem deitatis, sic quidem crevit secundum tres temporum distinctiones; scilicet ante legem, sub lege et sub gratia. Nam ante legem, Abraham et alii Patres prophetice sunt instructi de his, quae pertinent ad fidem deitatis;... Sub lege autem facta est revelatio prophetica de his, quae pertinent ad fidem deitatis, excellentius quam ante... Postmodum vero tempore gratiae ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis". 2. 2, q. 174, a 6.

(4) Powt. Pr. 6, 4.

(5) X. Lipke, *Prorocy i ideał mesjański w Izraelu*. "Przegląd Powszechny", 1908, 49.

(6) Gal. 4, 4.

(7) Żyd. 1, 1. 2.

(8) Św. Tomasz 2. 2, q. 1, a. 7, ad 4: "Ultima consummatio gratiae facta est per Christum".

(9) Gal. 1, 8.

(10) Rzym. 10, 17.

(11) I Tym. 6, 20.

(12) Sesja III, r. 4.

(13) Św. Tomasz 2. 2, q. 1, a. 6: "Est autem obiectum fidei aliquid non visum circa divina... et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum, ibi est specialis articulus".

(14) Żyd. 11, 6.

(15) "Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina, quae per rationem naturalem habetur... omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus; scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Hebr. 11, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit*. In esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit: in fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem: et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur: sicut in fide redemptionis humanae implicite continentur et Incarnatio Christi et eius Passio et omnia huius modi; sic ergo dicendum est, quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium Patrum, licet implicite: sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum: quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite". 2. 2, q. 1, a. 7.

(16) Zob. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum*, 70-71: "Principia... servata analogia, ad explicationem fidei per magisterium Ecclesiae applicari possunt, sicut et applicata fuerunt... Unde formula scholasticorum apta est tam ad definiendam evolutionem dogmatum quam ad explicandam evolutionem revelationis".

(17) *Contra Faustum* l. 19, c. 14.

(18) *De sacramentis christianae fidei* 1, 10, 5 (PL 176, 336): "Unam tamen et eandem fuisse fidem praecedentium et subsequentium: in quibus tamen eadem cognitio non fuit... Crevit itaque per tempora fides in omnibus, ut maior esset, sed mutata non est, ut alia esset".

(19) L. 3, d. 25.

(20) Summa, 2, q. 81. m. 2.

(21) 3, d. 25, a. 1, ad 2: "Non creverunt articuli in se, sed crevit articulorum explanatio et revelatio".

(22) 3, d. 25, a. 2, q. 1: "(fides) profecit secundum processum temporis, quia quod uno tempore credebatur implicite et quasi uno articulo, processu temporis explicatum est et quasi distinctum in multa credibilia... fides profecit quantum ad credibilium multitudinem, non nova addendo, sed quodam modo implicita explicando".

(23) 2. 2, q. 11, a. 2, ad 3: "... sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse vel circa ea, quorum nihil interest ad fidem, utrum sic vel aliter teneantur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quae nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universali Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur". Również In Rom. 14, lect. 3 "Eorum quae sunt fidei, quaedam sunt, quae non sunt perfecte per ecclesiam manifestata, sicut in primitiva ecclesia nondum erat perfecte declaratum apud homines, quod illi, qui erant ex iudaeis conversi, non tenerentur legalia observare"...

(24) Zob. Rademacher, *Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma*, 71.

(25) Ef. 4, 13. 14. 15.

(26) Ef. 1, 13. 14; 4, 30.

(27) *Commonitorium* r. 23. "... Crescat et multum vehementerque proficiat... sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia".

(a) W zdaniu tym w oryginale z 1924 r. zamiast "..." były słowa: "Wniebowzięcie N. P. M.". Papież Pius XII w Roku Świętym 1950 ogłosił uroczystą definicję dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny w następujących słowach: "... Dlatego po wielokrotnym zanoszeniu modłów do Boga i wzywaniu światła Ducha Prawdy, na chwałę Wszechmocnego Boga, który okazał swą szczególną życzliwość Maryi Dziewicy, na chwałę Jego Syna, nieśmiertelnego Króla wieków, zwycięzcy grzechu i śmierci, dla powiększenia chwały Jego dostojnej Matki oraz ku weselu i radości całego Kościoła, powagą Pana Naszego Jezusa Chrystusa, świętych Apostołów Piotra i Pawła i Naszą, ogłaszamy, orzekamy i określamy jako dogmat objawiony przez Boga: że Niepokalana Matka Boga, Maryja zawsze Dziewica, po zakończeniu ziemskiego życia z duszą i ciałem została wzięta do chwały niebieskiej.

Dlatego, jeśliby ktoś, czego niech Bóg broni, odważyłby się temu zaprzeczyć albo dobrowolnie poddawać w wątpliwość to, co zostało przez Nas zdefiniowane, niech wie, że odpadł od Boskiej i katolickiej wiary". (Pius XII, Konstytucja Apostolska *Munificentissimus Deus*).

– (Przyp. red. "Ultra montes").

Św. Franciszek z Asyżu

W 700-ą rocznicę śmierci

Ks. Dr Czesław Falkowski

Biskup Łomżyński

~~~~~~~~

"Czemu za tobą, czemu za tobą, czemu za tobą?". Tak miał zapytać św. Franciszka fra Masseo da Marignano, jeden z ukochanych i pierwszych uczniów Biedaczyny, odznaczający się, obok pięknej duszy, – urodą, darem słowa, ogładą i uprzejmością. – "Pytam, dlaczego świat cały biega za tobą i każdy, zda się, pragnie cię widzieć, i słyszeć, i słuchać? Nie jesteś piękny z ciała, nie jesteś bardzo uczony, nie jesteś szlachetnego rodu: czemuż więc za tobą biega świat cały?" (1).

Pytanie to również można postawić w 700-ą rocznicę śmierci Franciszka, gdy cały świat zwraca oczy na postać Biedaczyny i duchem wybiega ku Jego miastu ojczystemu, słusznie zwanemu – *la dolce Assisi*. Co było powodem, iż rozwinął wielki ruch religijny w średniowieczu? Co było powodem, iż oczarował muzę poetów, pędzel malarzy, pióro tylu uczonych, zwłaszcza w ostatnich kilku dziesiątkach lat? Co było powodem, iż stał się dla ludzi współczesnych, bez względu na różnice ich przekonań religijnych, jedną z najbardziej pociągających postaci, jednym z najpopularniejszych Świętych w Kościele? (2) – *Unde ergo tibi?*

Dante, głęboko przejęty ideałem franciszkańskim, porównał św. Franciszka do słońca człowieczego rodu, co ludzkości przyniosło ciepło i jasność:

"Słońce tam wzeszło człowieczego rodu,
Jak owo, co się z Gangesu wynurza.
Kto więc wspominać chce owego grodu,
Nie mówże: Asyż, bo rzekłbyś za mało,
Lecz Wschód, bo słuszna zwać go mianem Wschodu" (3).
~~~~~~~~

Przenośnia o słońcu nie była nowa: jak świadczy pierwszy i najwiarogodniejszy historiograf św. Franciszka, Tomasz da Celano, autor *Dies irae*, – już podczas kanonizacji Biedaczyny w 1228 r. papież Grzegorz IX wygłosił kazanie, rozpoczynając je od porównań Franciszka do gwiazdy porannej, do księżyca i słońca (4). Do światła nowego, zesłanego z nieba na mroczną ziemię (5), do gwiazdy jaśniejącej (6), do słońca jakby wschodzącego (7) będą porównywać Franciszka jego biografowie. Przenośnie te nie zawierały przesady: wyobraziły tylko owo głębokie wrażenie postaci Biedaczyny, jego apostolstwa ewangelicznego na ówczesne społeczeństwo, które właśnie przeżywało kryzysy w swym życiu religijno-socjalnym. Pod wpływem ożywiającego się wciąż handlu szerokim łożyskiem wpływał do życia materializm, nęcąc dostatkiem, przepychem, zachęcając do pogoni za bogactwem. W feudalnych biskupstwach, opactwach i klasztorach zgromadziły się nadmierne majątki, które zbytnio zaprzątały serca duchownych. Jednocześnie – jaskrawa antyteza: ze zbiorowego sumienia chrześcijaństwa wykwita bujnie i zapuszcza głęboko korzenie w szerokich masach ideał etyczno-religijny. W ożywionym ruchu religijnym XII i XIII ww., wyróżniającym się od poprzednich i następnych intensywnością swą i ekspansywnością, na główne miejsce wypływa myśl o zbawieniu duszy, a stąd – zwrot do ascezy, która ma na celu zwalczać szatana i jego oręż – ciało. Charakterystycznymi cechami tej ascezy są: ideał ewangeliczny i życie apostolskie (8). Były to ideały epoki, aktualne hasła, którym chętnie posłuch dawano, do których apelowały ówczesne sekty, silnie zabarwione ascezą, zyskując licznych adeptów i czyniąc potężne szczerby w Kościele.

Z jednej więc strony – w głębinach sumień – myśl o zbawieniu duszy, tęsknota za ideałem ewangelicznym, znajdująca swój wyraz bądź to w tradycyjnych formach ascezy katolickiej: życiu klasztornym lub pustelniczym, bądź to idąca na manowce w licznych sektach, – z drugiej zaś strony – materializm, niosący w praktyce zapomnienie o Bogu, lekceważenie przykazań – oto stan religijno-moralny społeczeństwa na przełomie XII-XIII w., nazwany w modlitwie liturgicznej Kościoła na święto Stygmatów św. Franciszka *mundus frigescens*.

W takich czasach ukazał się w Umbrii człowiek, który najgłębiej ze współczesnych ową tęsknotę religijną swej epoki odczuł, przeżył i realizację ideałów ewangelicznych w ortodoksalne łożysko Kościoła skierował, zaślubiwszy na życie całe Panią Ubóstwo.

* * *

Wewnętrzny proces nawrócenia się, szukania Boga, kierowany natchnieniem, by zamiast rzeczy cielesnych i próżnych szukać duchowych, przenieść gorzkie nad słodkie i wzgardzić sobą (9), zakończył się wyrzeczeniem własnego ojca, majątku i doprowadził Franciszka do niezłomnego zamiaru poświęcenia się wyłącznie Bogu, *ut nudum sequeretur crucifixum Dominum* (10). Akt heroicznego wyrzeczenia się i obnażenia ze wszystkiego, by "nago pójść do Pana" (11), stanowił uroczysty kryzys, który wielkie sprawił wrażenie na umysły. Ale jeśli wyraźnym był zamiar służby Bożej w surowym ubóstwie, to nie od razu znalazł Franciszek formę tej służby, swą właściwą drogę życiową. Mógł wstąpić do jednego z licznych klasztorów, mógł starać się o przyjęcie z czasem święceń kapłańskich lub spędzić życie w pustelniczej samotni na kontemplacji, co najbardziej go pociągało, – przywdział nawet początkowo habit eremity (12). W tradycyjnych jednak formach doskonałości nie widział swej drogi właściwej. Na razie wystarcza mu radosne przeświadczenie, które pozostanie dewizą przez życie całe, iż jest "heroldem wielkiego Króla" (13); będąc wewnętrznie gotów pójść za wskazówką Bożą, nadsłuchując głosu natchnienia, idzie do Boga w pierwszych latach tą samą ścieżką zaparcia się, na jaką uprzednio wkroczył, a więc odbudowuje własnymi rękoma, o żebraninie, opuszczone kościoły, usługuje trędowatym (14), przezwycięża się, żebrząc od drzwi do drzwi – *ostiatim* na kawałek chleba (15) i wierzy, iż swą twardą służbę, zaparcie i trud bardzo drogo sprzeda Panu (16).

Właściwa misja życiowa, którą Celano nazywa powołaniem ewangelicznym – *evangelica vocatio* (17), jasno ukazała się Franciszkowi w Porcjunkuli w 1209 r., gdy usłyszał tam podczas Mszy Ewangelię o rozesłaniu apostołów. Chrystus postawił swym uczniom ideał zupełnego ubóstwa i wędrownego apostolstwa w celu głoszenia ludziom Królestwa Bożego w pokucie i pokoju. Słowa Chrystusowe stały się dla Franciszka jasną wskazówką i ostateczną sankcją Bożą nowego trybu życia, w którym na główny plan wysunie się odtąd realizowanie Królestwa Bożego nie tylko w sobie, we własnej duszy, ale i wśród ludzi. Wszak już uprzednio uważał się za "herolda wielkiego Króla", tylko jeszcze nie wiedział dokładnie, jak najlepiej należy pełnić to zadanie, – teraz zrozumiał, iż być heroldem – to być apostołem, że słowa Chrystusa, zwrócone do apostołów, odnoszą się również do niego. Powołanie apostolskie, zrozumiane dosłownie, staje się odtąd programem życia Franciszka: "To jest, czego chcę, to jest, czego szukam, to czynić pragnę z całego serca" (18).

Zaostrzy jeszcze bardziej swe ubóstwo i rozpocznie wędrowne apostolstwo, stając się "naśladowcą ubóstwa ewangelicznego i gorliwym głosicielem Ewangelii"

(19). Potwierdzenie tego powołania znajdzie Franciszek w trzykrotnym otwarciu Ewangelii przy nawróceniu się Bernarda, jednego z pierwszych uczniów (20). Trzy teksty wyraźnie wskazywały drogę: "Jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj, co masz, i daj ubogim" (21). – "Nie bierzcież nic w drodze" (22) i "Jeśli kto chce za mną iść, niech sam siebie zaprze i weźmie krzyż swój, a naśladuje mię" (23). Bez wątpienia teksty te musiały wejść do zaginionej pierwotnej reguły. "Oto jest życie i reguła nasza i wszystkich tych, którzy zechcą dołączyć się do naszego towarzystwa" (24).

A więc Franciszek znalazł swój ideał życiowy, który będzie realizował usilnie: misja jego wymagała całkowitego wyrzeczenia, ubóstwa, wymagała miłosnej troski o chorych i nieszczęśliwych, ale przede wszystkim – opowiadania Królestwa Bożego na wzór Chrystusa i apostołów. Powrót do całkowitego, możliwie doskonałego przestrzegania rad ewangelicznych, chęć wskrzeszenia w sensie dosłownym sposobu życia Chrystusa i powołania apostolskiego staje się podwaliną nowego ruchu (25), szczególną drogą, objawioną przez samego Boga. "A potem, kiedy Pan dał mi braci, nikt mi nie wskazywał, co mam czynić, lecz sam Najwyższy objawił mi, żem powinien żyć na modłę świętej Ewangelii" – pisze w swym Testamencie (26). *Vivere secundum formam sancti Evangelii*, – a więc prawem najwyższym i normą postępowania, drogowskazem życiowym będzie Ewangelia, rozumiana prosto, bez egzegezy sztucznej, która by zepchnęła ideał apostolski do kompromisu z warunkami życia. Za żadną cenę nie pozwoli Franciszek zszargać ideału ewangelicznego – rzeczywistości, nie chcąc by najmniejszych odchyleń, ugód, wygodnych tłumaczeń. "Szkołą jego jedyną była Ewangelia: żaden z ludzi wszystkich wieków tak jej żywo nie odczuł, tak się w nią nie wżył, tak jej nie przyjął za swoją sferę myślenia" (27). Nigdy w całej historii Kościoła ewangelizm, tj. pełnienie rad ewangelicznych, idea najwierniejszego, możliwie literalnego naśladowania Chrystusa, życia apostolskiego, nie nabrały tak jaskrawego zabarwienia, takiej tężyzny, tryskającej życiem, tak wreszcie szerokiego zrealizowania, jak właśnie w ruchu, wytworzonym Franciszkową *evangelica vocatio*. Nic innego nie żąda Franciszek od Stolicy Apostolskiej, jak pozwolenia swemu bractwu na tryb życia, wskazany apostołom w Ewangelii: żyć w absolutnym ubóstwie, z pracy rąk własnych oraz jałmużny, nawoływać ludzi do zachowania prawa ewangelicznego. Dla rozwiania wszelkich wątpliwości w Rzymie, kardynał Giovanni Colonna di S. Paolo użył charakterystycznego argumentu: "Jeżeli prośbę ubogiego odrzucimy jako zbyt trudną i nową, gdy prosi, by mu potwierdzić formę życia ewangelicznego, – strzeżmy się, byśmy nie czynili zniewagi Ewangelii Chrystusowej. Gdyż jeśli ktoś mówi, że w zachowaniu doskonałości ewangelicznej i

ślubowaniu jej zawiera się coś nowego, lub nierozsądnego, lub też niemożliwego do zachowania, – jawnie się okazuje, iż bluźni Chrystusowi, twórcy Ewangelii" (28).

Cała reguła św. Franciszka opiera się na Ewangelii (29), jest jakby hostią, uczynioną z okruszyn, którymi są *verba evangelica* (30), stąd słusznie nazwana została "regułą ewangeliczną" (31). "Trzymajmy się więc słów, życia, nauki i świętej Jego Ewangelii" – oto pozytywny nakaz Reguły 1221 r. (32). Z Ewangelii wszak wypływało charakterystyczne w ruchu franciszkańskim praktykowanie cnót pokory, prostoty, ubóstwa, posłuszeństwa, miłości i miłosierdzia. Przez życie całe jest Franciszek sługą Ewangelii w wierze i prawdzie (33), przed śmiercią swą w ostatnim jeszcze przemówieniu przypomni braciom i poleci Ewangelię (34). Dla św. Klary i "Ubogich Pań" podstawą ich doskonałości wewnętrznej jest również *vivere secundum perfectionem sancti Evangelii* (35). Wreszcie życie i apostolstwo tercjarzy zmierzało do szerzenia własnym przykładem w rodzinach, w życiu społecznym cnót i zasad ewangelicznych.

Oparcie ruchu i reguły wprost na Ewangelii było dziełem oryginalnym i nowym. Minoryta, przyjmując regułę św. Franciszka, tym samym zobowiązywał się żyć według Ewangelii i naśladować życie apostolskie. Było to, jak udowadnia Felder, w życiu zakonnym ideą nową, gdyż żaden z poprzednich twórców istniejących reguł zakonnych, biorąc za podstawę praktykowanie rad ewangelicznych czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, nie opierał jednak reguły tak bezpośrednio na Ewangelii, jak uczynił to Franciszek (36). Nie chciał on tworzyć ani zakonu kontemplacyjnego, ani koła eremitów, uważając, iż ma do realizowania w nowym swym zakonie "powołanie ewangeliczne", dlatego też nie mógł przyjąć rady kardynała Giovanni'ego di S. Paolo, by obrać tradycyjną drogę, a mianowicie wstąpić do istniejącego już jakiegokolwiek zakonu, lub prowadzić życie pustelnicze, gdyż *altiori desiderio ferebatur* (37). To właśnie oryginalne budowanie całej reguły życia na Ewangelii posłużyło w krytyce historycznej do twierdzeń, iż Franciszek nie zamyślał na ogół tworzyć właściwego zakonu, lecz pragnął odnowić religię miłości we wszystkich warstwach i klasach społecznych przez bractwo (38).

Nie jako przedstawiciel egzegezy uczonej otwierał Franciszek księgę Ewangelii, lecz ze szczerością dziecka, z prostotą laika, z całą bezpośredniością entuzjasty, pragnącego ze stosunku do Boga, do powołania, wykluczyć wszelką połowiczność i sztuczność. Toteż teksty biblijne przemawiały doń swą potęgą i życiem, a on ujmował je dosłownie, prosto i głęboko. Stosowanie literalizmu przez św. Franciszka w życiu, w religijności jest cechą charakterystyczną, –

wypływało to właśnie z owego bezpośredniego, pełnego dziecięcej ufności i wiary stosunku do Boga oraz chęci pełnienia najściślej woli Bożej. Co w Piśmie świętym stanowiło dla wielu martwą literę lub podziwu godne wspomnienie – dla Franciszka jest życiem i treścią. "Każde słowo zapadało z bezpośrednią świeżością i ostrością w jego duszę. I zaledwie je przeczytał czy usłyszał, natychmiast przystępował do wykonania. Czy takie lub inne słowo Ewangelii zawierało obowiązek lub też radę, czy było przeznaczone dla wszystkich, czy też dla pojedynczych ludzi, czy było dane na wszystkie czasy, czy też tylko na czasy apostołów, czy zawiera obraz lub podobieństwo, czy też zdarzenie prawdziwe, – takie i temu podobne pytania egzegetyczne były mu nieznane. Przyjmował słowo Boże i rozumiał je dosłownie, i wypełniał literalnie, wyjąwszy, kiedy okoliczności uniemożliwiały to wypełnienie" (39).

Przykładów stosowania literalizmu mamy wiele w życiu Franciszka. Dość mu usłyszeć głos natchnienia Bożego, gdy modli się przed krucyfiksem w San Damiano: "Franciszku, idź, odbuduj dom mój, który, jako widzisz, cały jest w ruinie" (40), – by literalnie wypełnić rozkaz, odnawiając opuszczone kościoły. Wyrzeka się ojca, by móc dosłownie Boga tylko nazywać Ojcem, nie zaś Piotra Bernardona (41). Usłyszany w Porcjunkuli ustęp ewangeliczny: "Nie miejcie ani złota, ani srebra, ani pieniędzy w trzosach waszych. Ani mieszka w drodze, ani dwóch sukien, ani butów, ani laski" (42) – wystarczy, by Franciszek odrzucił natychmiast kij, zdjął sandały, zamienił pas na zwykły sznur i obrał nowy tryb życia. Na wzór Chrystusa rozsyła swych pierwszych braci po dwóch na cztery strony świata (43). Charakterystyczne pozdrowienie franciszkańskie przed głoszeniem ludziom pokuty: "Pan niech da wam pokój", które Franciszek uważał, podobnie jak swe powołanie, za objawione mu specjalnie przez samego Boga (44), jest naśladowaniem pozdrowienia ewangelicznego, nakazanego przez Chrystusa apostołom. Słowo św. Pawła: "A którzy są Chrystusowi, ciało swe ukrzyżowali z namiętnościami i z pożądliwościami" (45) natychmiast pobudza miłośnika Chrystusowego, by najsurowiej zaczął ćwiczyć się w umartwieniach (46). Sama wreszcie nazwa *Minores* zaczerpnięta jest z Ewangelii dla przypomnienia braciom, iż mają być pokorni, jako maluczcy i słudzy.

Skłonność Franciszka do literalizmu widzieli współcześni. Celano wyraźnie podkreśla ten rys: "Nie był bowiem głuchym słuchaczem Ewangelii, lecz chwalebnej pamięci poruczając wszystko, co słyszał, starał się pilnie wypełniać dosłownie – *ad litteram*" (47).

Miłość ku Chrystusowi, przy wrodzonej intuicji, będzie miarą tego literalizmu, popychając Franciszka z jednej strony do heroicznego zachowania rad ewangelicznych, z drugiej – ostrzegając go przed niebezpieczeństwem stosowania literalizmu skrajnego (48), gotowego poświęcić ducha dla litery, prowadzącego do fanatyzmu i martwoty. Nad skłonnością do literalizmu panuje u Franciszka zawsze i przede wszystkim duch, pozwalający na indywidualizm w drodze doskonałości i wielką oryginalność. "W jakikolwiek sposób lepiej ci się zda podobać Panu Bogu i naśladować Go oraz ubóstwo Jego, czyń z błogosławieństwem Pana Boga i z mym posłuszeństwem" – tak radził bratu Leonowi (49). Jakież to dalekie od bezdusznego formalizmu, a tak przypominające dewizę św. Augustyna: *Dilige, et quod vis fac*. Charakterystyczne są "Słowa napomnienia", w których tak pięknie odbija się duch Franciszka. Przytaczając np. słowa Apostoła: "Litera zabija, a duch ożywia" (50), pisał: "Ci są umarli od litery, którzy jedynie same słowa zrozumieć pragną, by za mędrszych uchodzić wśród innych... A ci są ożywieni duchem pisma Bożego, co każdą literę, którą poznają lub poznać pragną, nie odnoszą do ciała, lecz słowem i przykładem oddają Panu Najwyższemu, do Którego wszelkie dobro należy" (51).

Co więcej, nawet takie teksty, które i dzisiaj mogłyby nasunąć myśl o potrzebie dosłownego tłumaczenia, potrafi rozumieć w sensie o wiele głębszym i odstąpić od literalizmu na korzyść tłumaczenia bardzo subtelnego i duchowego. W Sienie pewien uczony dominikanin zapytał go, jak należy rozumieć słowa Ezechiela: "Jeśli nie opowiesz niezbożnemu niezbożności jego, duszy jego z ręki twej szukać będę" (52). Uczony miał wątpliwości, w jaki sposób na podstawie tego tekstu pełnić obowiązek napomnienia braterskiego. "Wielu znam takich, dobry ojcze, którym nie zawsze ogłaszam ich niezbożność, chociaż wiem, iż znajdują się w grzechu śmiertelnym. Czyż z ręki mej będą szukane dusze takich ludzi?". Słynna odpowiedź Franciszka uderza swą prostotą: "Jeśli tekst *universaliter* rozumieć należy, to przyjmuję go w tym sensie, iż sługa Boży tak winien życiem i świętością płonąć, by wszystkich niezbożnych upominał światłem przykładu i mową obcowania. Tak zatem blask jego życia i woń chwały wszystkim ogłoszą nieprawość ich" (53).

Ten zdrowy Prymat ducha nad literą odróżnia właśnie Franciszka od sekt ówczesnych, które w epoce żywego przejęcia się Ewangelią doszły ze skrajnego literalizmu do anarchii w mistyce i do rewolucji przeciw Kościołowi, przenosząc Ewangelię nad Kościół, a literę nad ducha (54).

Przy tym pociąg do literalnego pełnienia rad ewangelicznych, najwierniejszego naśladowania Chrystusa, zespala się ściśle z indywidualnością

Poverella i jego oryginalnością, która wyciśnie swoiste piętno na całym życiu jego i będzie jedną z przyczyn wielkiej popularności tej jedynej w swoim rodzaju postaci Świętego. Apostoł ewangeliczny nie przestał być heroldem wielkiego Króla, miłośnik Chrystusowy – rycerzem – *fortissimus miles Christi* (55) w duchu poezji prowansalskiej, opiewającej sławne czyny paladynów (56). Oryginalność Biedaczyny przepoi jego "powołanie ewangeliczne", jego ascezę, przede wszystkim ubóstwo, które jest dlań Panią, – rycerskim heroizmem, apostolstwo natchnie duchem chrześcijańskiej krucjaty: służba Boża będzie dlań turniejem, bohaterstwem, szermierką paladyna (57). Uczniowie jego to rycerze Okrągłego Stołu – *milites tabulae rotundae* (58), do których można przemówić językiem rycerskim (59). Rysy takie rycerskości podchwyciło juz *Speculum Perfectionis*, a późniejsi biografowie mniej lub bardziej trafnie będą rozwijać zasadniczą cechę oryginalnego na wskroś ujęcia przez Franciszka Ewangelii i służby Bożej, pojętej jako bohaterstwo, jako szczytne rycerstwo.

* * *

Żywe przejęcie się Ewangelią nierozłącznie spojone jest z ideą naśladowania Chrystusa. "Największym usiłowaniem i głównym zamierzeniem jego było świętą Ewangelię we wszystkim i nade wszystko zachowywać i doskonale ze wszelką czujnością, ze wszelkim usiłowaniem, z całym pożądaniem duszy, z całym zapałem serca za nauką Pana naszego Jezusa Chrystusa iść i Jego wzór naśladować" (60).

Jeśli św. Bernard z Clairvaux dał w swych pismach nowy kierunek w mistyce i impuls całej pobożności średniowiecza do rozpamiętywania tajemnic ziemskiego życia Zbawiciela (61), to Franciszek ideę tę rozwinął w swym życiu najgłębiej i najbardziej spopularyzował w chrześcijaństwie swym własnym przykładem i słowem. Ukochanie Chrystusa ubogiego, rodzącego się w nędznej szopie, wędrującego po wioskach i miasteczkach, umierającego wreszcie na krzyżu z miłości, pociągnie Franciszka do miłosnego p r z e ż y w a n i a tych tajemnic, stanie się dźwignią i motorem całej działalności, duszą apostolstwa. Od pamiętnej chwili przed krucyfiksem w San Damiano na początku "nawrócenia", gdy widok krzyża wycisnął w sercu Franciszka jakby stygmaty duchowe (62), gdy właśnie tam poczuł w duszy głębokie współczucie ku Ukrzyżowanemu, miłość – owa *compassio* będzie wciąż wzrastać, rozpłomieniać się coraz potężniej, aż zostanie wreszcie przypieczętowana *ultimo sigillo* – "ostatnią pieczęcią, od Chrystusa wziętą" (63) – na Alwerni. Żył i obcował wciąż z Jezusem: "Jezusa w sercu, Jezusa na ustach, Jezusa w uszach, Jezusa w oczach, Jezusa w rękach, Jezusa w innych członkach zawsze nosił.

O, ileż razy, gdy siadał do stołu, słysząc, lub wspominając, lub myśląc o Jezusie, zapominał o jadle, i, jak czytamy o Świętym: Patrząc nie widział, słuchając nie słyszał. A nawet zdarzało się często, że gdy szedł drogą, rozmyślając i śpiewając o Jezusie, – zapominał o drodze i wszystkie żywioły zachęcał do chwały Jezusa" (64). Wspomnienie Zbawiciela przejmuje go współczuciem, wyrywa westchnienia, przepełnia dziwną radością (65). Ta miłość wyrażała się w najczulszych, tak oryginalnych nieraz swą prostotą formach: to w pieszczotliwym dziecięcym szczebiocie zwraca się do Dzieciątka Jezus (66), to z ziemi podnosi dwa kawałki drzewa, i, naśladując grę na skrzypkach, po francusku – w tym języku ówczesnej poezji i miłości – śpiewa o Jezusie, a radość dziecka Bożego kończy się często wybuchem łez współczucia i ekstazą (67). W Greccio, podczas obchodu słynnego żłobka, *factus cum puero puer* (68), głosząc słowo Boże o narodzeniu ubogiego Króla, gdy wspominał Jezusa, nazywał Go Dziecięciem z Betleem i od zbytku miłości wymawiał Betleem, naśladując beczenie owieczki (69). Miłość ta dyktowała mu prośby i zaklęcia, skierowane do braci, by dążyli do najściślejszego zjednoczenia z Chrystusem. "Nic więc innego nie pragnijmy, nic innego nie chciejmy, niech się nam nic innego nie podoba, nic nie weseli, jeno Stwórca i Odkupiciel i Zbawiciel nasz..." (70).

Miłosne naśladowanie Chrystusa stanie się podwaliną wielkiej popularności Franciszka i jego kultu. Pomimo tradycyjnej czci średniowiecza ku Świętym czasów dawnych, kult Franciszka, kanonizowanego w niespełna dwa lata po śmierci, wyjątkowo szybko zatacza coraz szersze kręgi (71), nasuwając współczesnym myśl o zupełnej zgodności między życiem jego a życiem Zbawiciela. Już Celano w II Legendzie nazwie Franciszka "najświętszym zwierciadłem świętości Pańskiej i obrazem doskonałości Jego" (72). Rozważanie życia wielkiego naśladowcy Chrystusowego rozpowszechni w kołach franciszkańskich jego idealizację w kierunku doskonałej zgodności, zupełnego podobieństwa do Chrystusa. Nowa ta idea, tzw. *conformitatis*, która wywarła wielki wpływ na hagiografię Franciszka, występuje w Legendzie św. Bonawentury (73); *Actus* i *Fioretti* już ją precyzują zupełnie wyraźnie: "Przede wszystkim wiedzieć należy, iż błogosławiony ojciec nasz Franciszek we wszystkich swych czynach był podobny do Chrystusa" (74), – na schyłku zaś XIV stulecia Bartłomiej z Pizy ułożył obszerną kompilację pt. *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu*. Bez wątpienia, idea "zgodności" w wielu punktach nadwerężyła prawdę historyczną przez zatarcie tych szczegółów, które nie odpowiadały ascetycznemu prądowi, lub przez tworzenie nowych rysów "zgodności" doskonałej, oplatających żywot Biedaczyny alegoryzmem i pobożną legendą, ale równocześnie wyraziła jedną zasadniczą prawdę, iż w pojęciu

ówczesnych ludzi istotna wielkość Franciszka płynęła z heroicznego naśladowania i miłości Chrystusa. Wywarło to potężne wrażenie na umysły, a przede wszystkim na serca. Wpływ ducha św. Franciszka na rozbudzenie pobożności odbił się np. w książce "O naśladowaniu Chrystusa", mającej tak olbrzymią doniosłość (75). Przykład Biedaczyny zachęci pokolenia do pilnego rozważania Ewangelii, a jego rzewny płacz i *compassio* nad Ukrzyżowanym lub wesele i miłosne westchnienia nad żłobkiem ożywią pobożność chrześcijańską żarem nowego uczucia i tkliwości, które znajdą swój pełny a piękny wyraz w mistyce, a odzwierciedlenie w sztuce. Tajemnice Wcielenia i Ukrzyżowania przemawiać będą nie tylko swą głębią dogmatyczną do rozumu, ale również potęgą swych obrazów do serc ludzkich (76).

I właśnie pod wpływem słodyczy uczucia religijnego – *dulcis affectio* – jakie tchnął Franciszek w serca, rozlegną się w dwóch sekwencjach franciszkańskiego poety Jacopone da Todi – bolesnym i radosnym *Stabat Mater* – rzewne prośby do Boleściwej o łaskę współcierpienia z Ukrzyżowanym:

Fac me plagis vulnerari,

Fac me cruce inebriari

Et cruore filii,

lub akordy tkliwej radości nad żłobkiem:

Fac me vere congaudere,

Jesulino cohaerere

Donec ego vixero.

* * *

Św. Bonawentura zauważył, iż Franciszek, na podobieństwo owych aniołów na drabinie Jakubowej, albo wstępował do Boga, albo zstępował do bliźniego (77). Nie można trafniej uchwycić faktu, iż podnosząc się na szczyty ekstaz, Franciszek nie zapominał o ziemi. Kościół nazwał go Serafickim, potomność przyjęła jego ulubioną nazwę – *Poverello*. W przydomkach tych uchwycono dwa najbardziej zasadnicze rysy Franciszkowego naśladowania Chrystusa. Ubóstwo zupełne, pokorne było niezbędną formą prawdziwego powołania ewangelicznego, a prawo ewangelicznej miłości ku wszystkim, wysunięte na pierwsze miejsce, – pełnieniem największego przykazania. Chcąc ludziom głosić Boga, trzeba ich pociągnąć własnym sercem.

Altruizm, przyrodzony rys charakteru Franciszka, wypotężniał pod wpływem pobudki religijnej do całkowitej ofiary, do bezgranicznej żądzy czynienia ludziom dobrze. Już w początkach przełomu religijnego występować poczęło wciąż rosnące współczucie ku ubogim, zwłaszcza od chwili, gdy raz, wbrew swemu zwyczajowi, odmówił ubogiemu jałmużny. Ogarnięty żalem powiedział sobie, iż wstydem jest odmawiać proszącemu w imię tak wielkiego Króla (78). Szukając Boga, odnalazł Go przez heroizm miłości bliźniego. Szalona próba, powtarzająca się później często: pocałunek dany trędowatemu (79), przełamała wstręt jego do tych nieszczęśliwych, w których średniowiecze widziało symbol cierpień samego Chrystusa (80) i doprowadziła do miłosnej służby w domach trędowatych (81), co słusznie uważano za jeden z najcięższych rodzajów pokuty i aktów heroizmu (82). W Testamencie początek swej pokuty łączy Franciszek z owym bohaterskim zaparciem się siebie: "...Gdy byłem w grzechach, zbyt mi się wydawało przykrym patrzeć na trędowatych; i sam Pan wprowadził mię między nich i uczyniłem miłosierdzie nad nimi. A gdym odchodził od nich, – to, co zdawało mi się gorzkim, zmieniło się w słodycz ducha i ciała. A potem niedługo zwlekałem i porzuciłem świat" (83). I odtąd ofiarna miłość bliźniego splotła się z naśladowaniem i miłością Chrystusa. Zaspokojenie potrzeby, nędzy ludzkiej stawiał na pierwszym miejscu, widząc w nieszczęśliwych, a więc w chorych, ubogich – samego Chrystusa, Męża Boleści. Jednemu z braci, który o pewnym biedaku wyraził wątpliwość, czy jest ubogim w duchu, Franciszek kazał na klęczkach prosić owego biedaka o przebaczenie i o modlitwę. "Kiedy widzisz ubogiego, o bracie, staje przed tobą zwierciadło Pana i ubogiej Matki Jego. W chorych podobnież rozważaj słabości, jakie Pan dla nas przyjął" (84). *Pater pauperum pauper Franciscus* nie może spokojnie znieść złego traktowania ubogich: "Kto ubogiemu złorzeczy, ten wyrządza krzywdę Chrystusowi, który dla nas na tym świecie stał się ubogim i którego szlachetne znamię – *nobile signum* – nosi ubogi" (85).

Mnóstwo rysów miłości i współczucia Franciszka ku nędzy zachowały nam jego najstarsze biografie. W imię miłości rozdaje wszystko, często nędzną swą odzież, spodnie nawet zdejmując z siebie (86), dzieląc się z ubogimi zapracowanym kęsem chleba lub użebraną jałmużną. Oto uboga matka dwóch braci minorytów przychodzi, prosząc o wsparcie; na pytanie Świętego, co można by jej ofiarować, Piotr z Katanii odpowiada, iż nic nie pozostało w domu, prócz Nowego Testamentu, z którego, wobec braku brewiarza, odczytuje się lekcje podczas jutrzni. A Franciszek: "Daj matce naszej Nowy Testament, by go sobie sprzedała na swe potrzeby, gdyż wszak on nas upomina, by wspierać ubogich. Wierzę przy tym, iż

bardziej spodoba się dar, niż czytanie" (87). Wracając niegdyś ze Sieny, rzekł: "Nie chcę być złodziejem; za kradzież policzono by nam, gdybyśmy nie dawali bardziej potrzebującemu" (88). Uzmysłowienie w bliźnim podobieństwa Bożego, realne odczucie braterstwa, płynącego z prostego faktu, iż każdy człowiek jest stworzeniem Boga, – nadto uzmysłowienie w nieszczęśliwym, ubogim, chorym – cierpień Chrystusa, któremu wszak miłość pomóc i współczuć każe, jest u Franciszka rysem, wypielęgnowanym do rozmiarów potęgi w owym jego duchu miłości i *affectus compassionis*. Widząc ubogich, dźwigających drwa, podstawia własne słabe ramiona, by ulżyć ciężaru (89). Chorym oddaje lepszą strawę, jaką mu z litości przysyłali ludzie, a gdy nieszczęśliwym nie może czynem poradzić, ma dla nich zawsze słowa tkliwego współczucia (90). Subtelność uczucia występuje w drobnych, nie dających się ująć żadną regułą rysach, którymi jednak można najsnadniej do serca trafić. Czar delikatności oryginalnej krył się w uczuciu Franciszka ku ludziom, gdy własnym przykładem zachęcał chorych do przyjmowania pokarmów w dni postne, "by nie obawiali się pożywać", gdy nie wahał się dla chorego brata szukać w mieście mięsa podczas postu (91), gdy brata, mającego w chorobie apetyt na winogrona, prowadził do winnicy (92), gdzie sam dla dodania choremu odwagi, zajada również jagody winne, albo wreszcie, gdy dla brata, nieprzyzwyczajonego do twardych umartwień ubóstwa, który w nocy począł wołać: "Umieram, bracia, umieram z głodu", każe nakryć stół, sam zaczyna jeść, zachęca do tego innych, by biedak nie krępował się w zaspokojeniu swego głodu (93). Na takiej właśnie miłości pragnął budować swe bractwo i dlatego w kształceniu ducha braterstwa w zakonie seraficki Święty, co umie kochać tylko i przebaczać, okazywał nieubłaganą energię do tego stopnia, że radził Piotrowi z Katanii karać minorytów, grzeszących obmową przeciwko miłości braterskiej, rękoma brata Jana z Florencji, którego nazywał pięściarzem florenckim – *pugil Florentinus* – ze względu na jego wzrost i siłę niepomierną (94).

W działalności charytatywnej występowała również troska o dusze, – nędza bowiem ciała tak często z chorobą duszy się łączy. Dlatego oddaje Franciszek płaszcz rozgoryczonemu krzywdą biedakowi, by nie tylko wesprzeć nędzarza, ale przede wszystkim uleczyć serce z nienawiści do krzywdziciela (95). Dzieło miłosierdzia względem ciała sprawia cud w duszach. Odzwierciedleniem tej prawdy jest legenda w *Actus-Fioretti* o uzdrowieniu trędowatego na duszy i ciele. Miłosne dotknięcie Franciszkowych dłoni, pieczołowicie obsługujących nędzarza, zmywa zeń wstrętny trąd ciała, a zarazem sprawia cud oczyszczenia chorej duszy (96).

Toteż w liście do pewnego brata ministra Franciszek taki stawia probierz miłości: "I w tym chcę poznać, czy miłujesz Pana i mnie, sługę Jego i twego, jeśli to czynić będziesz: mianowicie, nie powinien się znaleźć na świecie żaden brat, któryby nagrzeszył tak wiele, jak tylko można, ale który, ujrzawszy oczy twe, nie odszedł nigdy bez miłosierdzia twego, jeśli miłosierdzia szuka, a gdyby nie szukał miłosierdzia, to ty zbadaj, czy miłosierdzia nie zechce. I gdyby tysiąc razy potem zjawił się przed tobą, miłuj go więcej, niż mnie dotąd, byś go pociągnął do Pana, i zawsze okazuj takim miłosierdzie" (97). Zalecenie miłości przebaczającej, wyrozumiałej, aby "bracia nie smucili się ani gniewali z powodu grzechów lub złego przykładu drugich" (98), weszło do Reguły 1221 r., w której również spotykamy pozytywny nakaz miłości powszechnej, ogarniającej wszystkich bez różnicy. "I ktokolwiek by przyszedł do nich: przyjaciel czy wróg, złodziej czy rozbójnik, niech będzie przyjęty łaskawie" (99). Nakaz ten znalazł odbicie w legendzie, jak bratu, który odpędził zbójców od klasztoru, gdy przyszli prosić o pożywienie, Franciszek nakazuje wziąć sakwę z użebranym chlebem, dzban wina, iść przez góry, doliny, by odnaleźć rozbójników, ofiarować im posiłek, przeprosić na klęczkach za srogie obejście i prosić, by nie czynili więcej zła (100).

Sercem ewangelicznym pociągnął ludzi.

* * *

"Powołanie ewangeliczne" wymagało bezwzględnego ubóstwa. Literalne naśladowanie rady ubóstwa, posunięte do ostatecznych granic wyrzeczenia się wszelkiej doczesności, uważał Franciszek za "szczególną zbawienia drogę, której owoc jest wieloraki i niewielu znany dobrze" (101), za cnotę, co najbardziej do ubogiego Chrystusa zbliża, za skuteczny środek apostolstwa (102).

Ale wszak już w Kościele starożytnym, w ascezie zarówno mnichów wschodnich, jak i na Zachodzie, dobrowolne wyzbycie się dóbr materialnych – *fuga mundi*, – wzgarda pieniędzy, były mocno podkreślane, jeśli nie jako istota, to jako niezbędny warunek doskonałości zakonnej. Św. Hieronim sądził, iż szczytem apostolstwa i doskonałości jest sprzedać wszystko, oddać ubogim, by wolnym być od wszelkich więzów i podnieść się ku Chrystusowi. *Nudus nudum sequi Jesum* było jego ideałem. Ubóstwo, jako niezbędny rys mnicha, wychwalali i zalecali twórcy dawnych reguł zakonnych, jak św. Bazyli, Kasjan, św. Augustyn, św. Benedykt, który od Augustyna przejął zasadę ścisłej wspólnoty dóbr w życiu klasztornym (103).

Przeciwko bogactwom ostro wystąpiły w średniowieczu ruchy sekciarskie. Już u Arnolda z Brescii widoczne są tendencje do życia ubogiego w duchu rad ewangelicznych i naśladowania apostołów; ubóstwo charakteryzuje perfektów katarskich, zupełnie jasno i wyraziście występuje u waldensów, łączących je ze swym apostolstwem. Można szukać źródeł ubóstwa ideowego bardzo wcześnie, trzeba jednak pamiętać, iż nigdy i nigdzie nie nabrał ideał ten tak oryginalnego, jaskrawego zabarwienia, tak wreszcie szerokiego zrealizowania, jak w ruchu franciszkańskim (104). Nie osiągnęły go bowiem w całej pełni istniejące zakony, gdzie ograniczano się tylko do ubóstwa osobistego, któremu w praktyce towarzyszyły posiadane w imieniu klasztoru majętności. W takich warunkach ideał tracił na swej treści, był częstokroć surogatem prawdziwego ubóstwa, stawał się szyldem, co zresztą rozumieli zarówno sami zakonnicy, jak i szerokie masy (105). Dlatego też moraliści, jak Joachim del Fiore lub św. Bernard, tak gorąco w zapale reformatorskim osądzali bogactwa zakonników, pragnąc z serc wydrzeć chciwość i przywiązanie do majątków klasztornych.

Franciszek w duchu literalnie rozumianych tekstów biblijnych postawił prostą zasadę: nic nie posiadać ani osobiście, ani w imieniu zakonu, wyrzec się własności i wszelkiego przywiązania do niej, ograniczyć wymagania do minimum najniezbędniejszych przedmiotów. "A ci, co przybywali, by przyjąć to życie, dawali ubogim wszystko, co mieć mogli i byli zadowoleni z jednej sukni wewnątrz i zewnątrz połatanej, – którzy chcieli, z paskiem i spodniami. I nie chcieliśmy mieć więcej" – pisał w Testamencie (106). Od początku swego powołania do śmierci zadowolił się bogactwem jednego habitu, sznura i spodni (107), – braciom kategorycznie zabronił przyjmowania na własność jakiejkolwiek rzeczy, każąc im być na świecie "jako pielgrzymi i przechodnie" (108). Dorywcza praca rąk własnych, przyjmowanie jałmużny w naturze na dzień dzisiejszy, bez troski o jutro, stają się jedynym źródłem egzystencji. Stąd też, jak mówił brat Idzi, Franciszkowi "nie bardzo podobały się mrówki dla zbytniej troski w zbieraniu zapasów, lecz bardziej podobały się ptaki niebieskie, ponieważ *nie zbierają do gumien* swoich" (109). Cała ufność złożona jest w Opatrzności Bożej. W duchu heroizmu ubóstwa franciszkańskiego żąda i otrzymuje św. Klara od Stolicy Apostolskiej słynny przywilej ubóstwa – *privilegium paupertatis*, nieznany w dziejach Kościoła, na prawo nic nie posiadania na własność, oraz głoszący, iż nikomu nie wolno zmuszać jej zakonu do przyjmowania dóbr jakichkolwiek (110). Takie ujęcie idei ubóstwa było w życiu zakonów nowym i oryginalnym.

W stosunku do sekt średniowiecznych ubóstwo św. Franciszka zawiera różnice zasadnicze. Asceza i ubóstwo arnoldystów, katarów i waldensów miały punkt wyjścia raczej negatywny: u Arnolda z Brescii wylały się w gromach na zmaterializowany kler, a więc w rewolucji antykościelnej; katarzy potępili materię i ciało, jako pierwiastek zła, wychodząc z założeń dualizmu; nawet Waldes bardziej z bojaźni utraty nieba (111) porzucił wszystko, by w twardej ascezie szukać zbawienia. Na wskroś p o z y t y w n y jest punkt wyjścia ubóstwa Franciszkowego. "Żadnej nie chciał mieć własności, by wszystko mógł pełniej w Bogu posiadać" (112). Ubóstwo, pojęte i odczute jako szczęście (113), jako bogactwo największe – oto idea Franciszka. Nie o łachman nędzarza chodziło, nie o łaty w habicie lub spodnie liche, lecz o radykalny środek zdobycia bezcennych walorów: zupełnej wolności ducha, szczęścia wewnętrznego i uszczęśliwiania innych. "Naśladowcy najświętszego ubóstwa", ponieważ nic nie mieli, zatem nie obawiali się nic utracić. Żyli bez strachu i troski o dzień jutrzejszy, we dnie pracowali, jak umieli, "przebywając w domach trędowatych lub innych uczciwych miejscach, usługując wszystkim pokornie i pobożnie" (113). Ubóstwo, jako akt woli, wyrzekającej się realnie i duchowo, zewnętrznie i wewnętrznie wszelkiej własności, wszelkiego pożądania i przywiązania do dóbr świata, było formą naśladowania i miłości Chrystusa ubogiego, który przyniósł ludziom szczęście. Dlatego też u Franciszka występuje tak charakterystyczne nabożeństwo do Narodzenia Pańskiego, do Eucharystii, do Krzyża, jako do tajemnic największego wyrzeczenia się i ofiary dla szczęścia ludzkości; dlatego też św. Klara, gdy papież Grzegorz IX podsunął jej myśl, że może ją dyspensować do przyjmowania dóbr na rzecz klasztoru, daje znamienną odpowiedź, iż nie pragnie nigdy być dyspensowana od naśladowania Chrystusa (114).

Ubóstwo wreszcie jest drogą do cnót: "To jest owa wzniosłość najwyższego ubóstwa, która was, najmilszych braci moich, ustanowiła dziedzicami i królami Królestwa niebieskiego, ubogimi uczyniła na majątku, a w cnotach wywyższyła. Ono niech będzie *udziałem* waszym, który prowadzi do *ziemi żyjących*" (115). Nic nie mieć, a wszystko pełniej w Bogu posiadać – oto tajemnica bogactwa i szczęścia franciszkańskiego. Na prośbę Pani Ubóstwa, by pokazano jej klasztor, Franciszek i towarzysze ze wzgórza wskazują na cały świat: "To jest klasztor nasz, Pani" (117). Do tej cnoty więcej, niż do jakiejkolwiek innej zaznaczył się rycerski stosunek Franciszka: służył jej wiernie, jak rycerz swej Pani, wielbiąc ją właśnie, jako "cnotę królewską, która w Królu i Królowej tak wspaniale zajaśniała" (118), zaślubił ją i ukochał, jako Oblubienicę i Małżonkę (119), wybucha świętą zazdrością na widok większego w bliźnim ubóstwa (120).

"Zgoda małżonków, lica uśmiechnięte,

Miłość przedziwna, wzrok pełen pogody

Budziły wkoło zadumania święte" (121).

W przeciwieństwie do sekt, głoszących ubóstwo w tonie gorzkim, rzucających przekleństwa na bogaczów, Biedaczyna nie złorzeczy nikomu: wie, iż nie wszyscy ludzie mają obowiązek kroczyć "szczególną drogą", dlatego ostrzega braci, by "nie pogardzali ani sądzili ludzi, których zobaczą okrytych szatami miękkimi i barwnymi, używających delikatnych pokarmów i napojów" (122). Uwielbienie ubóstwa było najlepszym osądzeniem bogactw, wyrażeniem cichej nadziei, że i Kościół, biorąc pod swe skrzydła zakon, pójdzie śladami ubóstwa jego (123).

By stać się prawdziwie ubogim, trzeba się zaprzeć i wyrzec wszystkiego, ale nie wyrzeka się całkowicie człowiek, jeśli nie złoży w ofierze swej woli. Stąd – posłuszeństwo doskonałe, nie czekające na rozkaz słowny, lecz umiejące odgadywać wolę przełożonego (124). Słynną formułę, którą przyjął Ignacy Loyola, iż należy być posłusznym *perinde ac cadaver*, sprecyzował już dobitnie Franciszek: "Weź ciało martwe i umieść je, gdzie ci się spodoba. Zobaczysz, iż nie sprzeciwia się ruchowi, nie szemra na położenie, porzucone, nie protestuje. Jeżeli się je umieści na katedrze, – nie w górę, lecz w dół będzie poglądało; jeśli się je oblecze w purpurę, podwójnie zblednie. Ten jest prawdziwie posłuszny: nie rozważa, czemu się go porusza, nie troszczy się, gdzie go umieszczą, nie nastaje, by go zmienić. Wyniesiony na stanowisko zachowuje zwykłą pokorę, im więcej otaczają go zaszczytami, tym więcej za niegodnego się uważa" (125).

Co jednak najbardziej wyróżnia wyrzeczenie Franciszka od ponurej ascezy, panującej nie tylko w sektach, – to urok radości, jaką oczarował i uczynił swe ubóstwo oryginalnym. Przepoił je słońcem i zapachem wiosny umbryjskiej. On – nie *servus*, co ze strachu służy Bogu, lecz wolny syn Boży. Stał się najradośniejszym Świętym w Kościele. Obcą była radość katarskiej ascezie; dla waldensów życie jest twardą służbą, – dla Franciszka – radością w Bogu. Sam zawsze pogodny, idzie do ludzi z radosną pokutą, radość pragnie wlać w braci, upominając ich przed smutną miną i posępnością duszy. "Niech się strzegą bracia, by nie okazywali się na zewnątrz chmurnymi i smutnymi hipokrytami; lecz niechaj się okazują radujący w Panu, weseli, i radośni, i przystojnie mili" (126). Radość jest orężem przeciwko grzechom – "gdzie jest ubóstwo i radość, tam nie masz chciwości ani skąpstwa" (127), – gniew i smutek przeszkadzają w miłości (128). I serca ludzkie nie groźbą kruszyć,

lecz radością pociągać trzeba. "Czymże są słudzy Boga, jeśli nie kuglarzami Jego – *joculatores ejus*, którzy serca ludzkie winni podnosić i pobudzać do wesela duchowego" (129). Cały ruch umbryjski drga życiem, weselem, młodością. Gdzie zaś kryło się źródło owej radości doskonałej, wskazała wiernie w duchu Franciszka najcudniejsza legenda w *Actus-Fioretti*: nie w przykładach budujących, nie w czynieniu cudów, ani w mówieniu językiem aniołów, ani w znajomości gwiazd i mocy ziół, ani nawet w nawróceniu niewiernych na wiarę, lecz w takim zaparciu i pokonaniu siebie dla miłości Chrystusa, by żadna obelga i upokorzenie zasmucić nas nie mogły. "Ze wszystkich darów Ducha Świętego, których przyjaciołom swym Chrystus udzielił i udziela, najwyższym jest zwyciężać siebie i chętnie dla Chrystusa i miłości Boga zniewagi znosić" (130).

Domina sancta paupertas, Dominus te salvet... (131).

* * *

Po decydującym przełomie w Porcjunkuli Franciszek od razu z wielkim zapałem ducha i radością rozpoczął apostolstwo pokuty i pokoju, budując słuchaczy "słowem prostym, lecz sercem wspaniałym" (132). Zebranych pierwszych ośmiu uczniów wysyła po dwóch na cztery strony świata, by głosili ludziom pokój i pokutę (133), po otrzymaniu zaś pozwolenia od Innocentego III rozpoczyna się po miastach, wioskach i zamkach włoskich bardziej intensywne apostolstwo (134), zataczające szybko coraz szersze kręgi. Ruch umbryjski już w r. 1216 ogarnia całe prawie Włochy: gromadki minorytów gorliwie pracują nad zbawieniem dusz, wędrując po Lombardii, Toskanii, Apulii i nawet Sycylii (135).

Innocenty III zezwolił im na razie na głoszenie "pokuty", tj. prostych egzort moralnych, "jako Pan was natchnąć raczy" (136), w odróżnieniu od głoszenia dogmatu, czyli właściwych kazań skrypturystycznych, zwanych również dogmatycznymi, które wymagały ze strony mówcy specjalnego przygotowania teologicznego. Pozwolenie papieskie odpowiadało życzeniom Franciszka, który za główny cel swego kaznodziejstwa postawił reformę moralną człowieka. W epoce, tak żywo odczuwającej potrzebę powrotu do prostoty apostolskiej, całkowicie wystarczało pozytywnie przypomnieć ideały ewangeliczne, by odwrócić od mas niebezpieczeństwo kataryzmu. Jedną z przyczyn potęgi kaznodziejstwa franciszkańskiego było właśnie powstrzymanie się od polemiki (137) i proste głoszenie "pokuty"; niemały również wpływ wywierał tryb życia minorytów: praca dorywcza, bezpośrednie zetknięcie się braci z ludem w domach, na placach i ulicach.

Italia nigdy nie słyszała bardziej skutecznego, a jednocześnie bardziej prostego, pełnego pokoju i radości apostolstwa (138). Franciszek nie rzucał na nikogo i na nic przekleństw, nie polemizował, nie głosił ponurej, pesymistycznej etyki, jak katarzy, nie podnosił głosu buntu przeciwko zmaterializowanemu i zepsutemu klerowi, jak Arnold z Brescii lub waldensi, nie malował w beznadziejnie czarnych barwach tła obyczajowego, jak tylu moralistów, nie trwożył sumień zapowiedzią kryzysów w chrześcijaństwie, jak obdarzony duchem proroczym opat kalabryjski Joachim del Fiore, nie gmatwał wreszcie prawd Bożych w sieci zmanierowanej sztuki retorycznej per *divisiones porphyrianas*, jak wielu uczonych kaznodziejów. Od razu widać w nim Włocha, kochającego ruch, światło, życie, a zarazem "nowego ewangelistę", pragnącego nieść ludziom stare, a wiecznie żywe prawdy Wesołej Nowiny, jako ubogi apostoł, jako kuglarz Boży, jako *miles Christi*.

Bo czymże jest owa tak żarliwie głoszona pokuta? Dla Franciszka i jego braci najbliższych jest ona synonimem "powołania ewangelicznego", zatem jest to życie w absolutnym ubóstwie i apostolstwo, dla wszystkich zaś – jest to poprawa z grzechów, życie zgodne z prawem Ewangelii. Głosić więc "pokutę" to zachęcać ludzi do reformy wewnętrznej, do powstania z grzechów, do życia cnotliwego (139), pobudzać do zachowania przykazań, do odnowienia chrześcijaństwa w praktyce (140). W tym celu wszyscy bracia mieli prawo wygłaszać krótkie zachęty do czci Bożej, pokuty, uczynków miłosierdzia, przebaczenia uraz, powstrzymania się od grzechów, wytrwania w dobrem, jak widzimy to w Regule 1221 r. (141), która rezerwowała właściwe kazania moralne braciom, posiadającym pozwolenie od swego ministra (142). Franciszek powtórzył ten nakaz w Regule 1223 r., gdzie również podkreślił moralny charakter kazań, zalecając głosić "występki i cnoty, karę i chwałę w krótkich słowach" (143). Sam daje wzór takiego kaznodziejstwa, głosząc w różnych miejscach i okolicznościach słowo Boże a więc niedzielami, jako diakon, w katedrze asyskiej (144), – podczas kapituł generalnych, jak np. w Porcjunkuli 1221 r. do licznych już bardzo braci i do ludu, ku ogólnemu zbudowaniu (145), – przemawia wobec Papieża i Kurii Rzymskiej (146), chwyta każdą sposobność, by szerzyć zbudowanie i nawoływać ludzi do poprawy, jak w Greccio, nawiedzonym klęską wilków i gradu (147). Głosi swą pokutę często wobec tysiącznych rzesz z taką ufnością i tak niefrasobliwie, jak gdyby przemawiał do jednego słuchacza, a znów do jednego zwraca się tak troskliwie i starannie, jak do całej rzeszy (148). "Obchodził tak najmężniejszy rycerz Chrystusa miasta i zamki, nie w przekonywujących słowach mądrości ludzkiej, lecz w nauce i mocy ducha zwiastując Królestwo Boże, głosząc pokój, ucząc zbawienia i pokuty na odpuszczenie grzechów" (149).

Pojęcie o jego wymowie dają nam liczne wzmianki Celana, przede wszystkim zaś pisma Franciszka, zwłaszcza jego Słowa napomnienia, listy, urywki z reguł, jak np. cudny rozdział XX z Reguły 1221 r., wreszcie liczne ustępy *Actus-Fioretti*, w których tak naiwnie, lecz wiernie odbija się duch Biedaczyny. Wymowę Świętego cechuje nadzwyczajna prostota ewangeliczna, naturalność, łącząca się z oryginalnością, natchnienie, siła namaszczenia i uczucia. Posiadał wszelkie dane, by stać się mówcą ludowym, na wskroś popularnym: wyposażony był w inteligencję żywą (150), trzeźwą, pamięć dobrą, intuicję, polot wyobraźni, obdarzony hojnie głębią i szczerością uczucia oraz natchnieniem poetyckim. Czar jego płynął z łaski, co go przez pokorę wiodła do prostoty, nic wspólnego nie mającej z nieokrzesanym prostactwem. Wyrażenia: *simplex et idiota, illiteratus* oznaczały tylko, iż nie otrzymał wykształcenia teologicznego, nie był uczonym (151) w ówczesnym pojmowaniu, że wreszcie do spekulacyj filozoficznych nigdy pretensyj nie rościł, usilnie dążąc w życiu do prostoty. Brak wykształcenia teologicznego zastępowała łaska (152) i bystry, jasny umysł, którym umiał chwytać sedno rzeczy, a nawet w zawiłych kwestiach dać trafną, głęboką odpowiedź. Słusznie porównano jego teologię, płynącą z czystości umysłu i kontemplacji, do orła, co wysoko szybuje (153). "Słowa jego nie były czcze ani śmiechu godne, lecz pełne mocy Ducha Świętego, przenikające do głębi serca"... (154). Celano w obrazie wewnętrznej postaci Franciszka pisze, iż był "słodki w obyczajach, z natury łagodny, miły w mowie... Miał umysł pogodny, ducha słodkiego, inteligencję trzeźwą... umysłu żywego, był obdarzony pamięcią, subtelny w dyskusji, roztropny, a we wszystkim prosty". W sylwetce "człowieka zewnętrznego", w tym portrecie historycznym, podkreśla wybitne zalety kaznodziejskie Franciszka: "Mąż wielce wymowny, o twarzy wesołej, obliczu łaskawym... mowa zjednywająca, ognista i przejmująca, głos silny, słodki, jasny i dźwięczny..." (155).

Tajemnica pociągania serc, tajemnica apostolstwa tkwi w miłości; nie rozum mędrca wstrząsa sumieniami mas, lecz zwycięskie serce świętego.

L'un fu tutto serafico in ardore... (156).

Potęgą wymowy Franciszka było jego "serce mężne i szlachetne" (157), a urokiem – prostota. Trudno w wymowie jego szukać dowodów rozumowych, podziałów, – miłosnym entuzjazmem apelował nie do rozumu, lecz również nie do sentymentalizmu, płytkiej uczuciowości, przemijających szybko nastrojów, – ale do głębin ducha ludzkiego. *Cor magnificum* podyktuje mu "słowa wonne Pana naszego Jezusa" i rzewne zaklęcia "z pragnieniem ucałowania nóg", by ludzie słowa te przyjęli i zachowali (158), to znów natchnie go mocą kaznodziei pokutnego, który "nie umiał przewinom schlebiać", lecz smagał "surowym strofowaniem" (159). To serce szlachetne rozpłomieni go żarem zapału, tak, iż będzie się podczas

przemówień swych przeistaczać jakby, używać płomiennej gestykulacji i ruchów żywych (160). Wobec papieża Honoriusza III mówił z zapałem tak wielkim, iż nie mogąc się od radości powstrzymać, "nogami poruszał, jakby w podskokach, nie swawolnie jednak, lecz ogniem miłości Bożej płonąc; nie pobudzając do śmiechu, lecz zmuszając do płaczu" (161). Trafnie określono styl i wymowę Franciszka: "Nadzwyczaj charakterystyczny jest jego styl i krótkie, proste, prawie urwane zdania, rozpoczynające się przeważnie od «i», nagromadzenie słów i zwrotów, które wyrażają tę samą myśl, które jednak przez swe ugrupowanie działają porywająco, a często nawet ekstatycznie.... Wielki Miłośnik nie gardzi bynajmniej dosadnymi wyrażeniami, które jednak nie nadwerężają serdeczności jego mowy, udzielając jej raczej apostolskiej szczerości i powagi ewangelicznej" (162). Za przykładem apostołów czerpał moc słowa nie z mądrości ludzkiej, lecz z natchnienia Bożego. Bez przygotowania potrafił mówić ciekawie; czasem natomiast, po przygotowaniu, zapominał o przemyślanej treści; wyznawał to wówczas publicznie bez wstydu i pod wpływem natchnienia "taką bywał napełniony wymową, iż w podziw wprawiał słuchaczów", – czasem zaś, gdy natchnienie zawiodło, ograniczał się do udzielenia błogosławieństwa (163). W okresie zmanierowanego kaznodziejstwa prostota słów Franciszka wielki rzucała urok. Pomimo bowiem nacisku Kościoła w licznych zarządzeniach z XII/XIII ww., tyczących głoszenia słowa Bożego (164), wymowa chorowała w tym okresie na jałowość i brak popularności. Chociaż uświadamiano sobie dobrze wzniosłe cele kaznodziejstwa, ale dla ich osiągnięcia zbudowano bardzo skomplikowaną technikę retoryczną (165). Czy zapomniano o przykładzie prostoty w naukach Chrystusa i apostołów? Teoretycy retoryki średniowiecznej odczuwali różnicę między prostotą wymowy w pierwotnym Kościele a wielce skomplikowanymi w swej budowie kazaniami XII w.; odnosząc się ze czcią do dawnych egzort, sądzili, iż z biegiem czasu nastąpiła zmiana warunków przy głoszeniu kazań i technika retoryczna winna zastąpić owo bezpośrednie natchnienie Ducha Świętego, jakie towarzyszyło mówcom w okresie apostolskim (166). Uczeni więc mozolnie i kunsztownie budowali *sermones*, gromadząc teksty, argumenty, podziały, do których zrozumienia potrzeba dzisiaj specjalnego klucza, ogół zaś duchowieństwa o rozpaczliwie niskim poziomie wykształcenia (167) albo zaniedbywał głoszenie słowa Bożego, albo uczył się na pamięć i recytował machinalnie podawane w podręcznikach kompilacje z Ojców lub ustępy kazań o zawiłej budowie (168).

Franciszek – *illiteratus* – nie zmanierowany ówczesną szkołą, przejęty żywo swym powołaniem ewangelicznym, zastąpił pedantyzm retoryki natchnieniem i

szczerością. Nic bardziej nie było mu obcym nad uczone kazania, podziały (169), – "zawsze unikał ciemnych mów i nie znał ozdób stylu" (170), przenosząc nad nie prostotę – "siostrzycę mądrości", szukając w rzeczach Bożych "nie kory, lecz rdzenia, nie łupiny, lecz ziarna" (171). Stał się mówcą na wskroś popularnym. Lubi używać porównań, na wzór Ewangelii daje nauki w szacie alegoryj, oryginalnych przypowieści (172), które zazwyczaj zaciekawiają i utrwalają się w pamięci słuchaczów, umie nakreślić pełen plastyki i dramatyzmu obraz, jak np. o śmierci człowieka, zbytnio przywiązanego do majątku (173). Toteż taka wymowa, poparta osobistą świętością życia, silne sprawiała wrażenie, – "nawet najuczeńsi mężowie, opromienieni chwałą i godnością, podziwiali jego mowy... Biegli mężczyźni, biegły niewiasty, śpieszyli duchowni, podążali zakonnicy, by ujrzeć i usłyszeć Świętego, który wszystkim wydawał się człowiekiem z innego świata" (174). Ciekawe wspomnienie o kazaniu Franciszka w Bononii 15 sierpnia 1222 r. przekazał naoczny świadek Tomasz de Spalato: na placu przed pałacem publicznym, dokąd prawie całe miasto się schodziło, Franciszek mówił o aniołach, ludziach, demonach i "tak dobrze i zrozumiale wyłożył, iż wielu uczonych, którzy byli obecni, wprawiło w podziw niemały przemówienie człowieka nieuczonego. Nie tyle trzymał się sposobu kaznodziejskiego, ile raczej jakby prowadzącego rozmowę. Cała treść słów jego tyczyła się przytłumienia niezgod i odnowienia związków pokoju". Pomimo nędznej odzieży, lichego wyglądu, twarzy niepięknej "Bóg tak wielką udzielił słowom jego skuteczność, iż wiele rodów szlacheckich, wśród których sroga szalała zaciekłość zadawnionych waśni, powróciło do zgody". Lud takiego mówcę otaczał czcią, uważano za szczęście, jeśli kto mógł dotknąć się rąbka habitu lub zdobyć na pamiątkę strzępek szat jego (175).

Pod wpływem Franciszka rysem charakterystycznym w kaznodziejstwie minorytów stała się popularność, a proste, dosadne ich przemówienia przyczyniły się w znacznej mierze do odrodzenia ambony średniowiecznej, wywierając również wielki wpływ na sztukę (176).

* * *

Ideał apostolstwa łączy się w chrześcijaństwie z pragnieniem męczeństwa (177). Powołanie ewangeliczne rozpłomieniło wcześnie we Franciszku chęć opowiadania pokuty i Ewangelii poganom i przelania krwi za nią (178).

"A że był palmy męczeńskiej spragniony,

Chrystusa głosić jął i Apostołów,

Przed sułtańskiemi nie zadrżawszy trony" (179).

Już w 1212 r. próbuje, bez powodzenia zresztą, dotrzeć do Syrii, w 1214-1215 r. piechotą zamierza podróż apostolską do Maroka, lecz z powodu choroby musi wracać z Hiszpanii do ojczyzny, wreszcie w 1219 r. apostołuje na Wschodzie, dokąd uprzednio wysłał misję pod przewodnictwem brata Eliasza (180). Duch apostolski głoszenia Ewangelii poganom przebił się wyraźnie w Regule 1221 r., powstałej po powrocie Franciszka ze Wschodu, w rozdziale *O idących między Saracenów i innych niewiernych* (181). W historii reguł zakonnych rozdział ten stanowi nowość, gdyż żaden z uprzednich założycieli zakonów nie wkluczył w ten sposób do reguły rady apostolstwa wśród niewiernych (182). Pomimo nieosiągnięcia większych rezultatów w nawracaniu pogan, przykładem swej krucjaty duchowej wytknął Franciszek Braciom Mniejszym szlak ewangeliczny na Wschód, dając zachętę do prac misyjnych, jakie już w XIII w. gorliwie zostały podjęte.

Również myśl głoszenia "pokuty" innym ludom chrześcijańskim wciąż jest aktualna, zwłaszcza przy rozroście zakonu. Z iście bohaterskim idealizmem, nie licząc się, iż bracia nie znają języków, postanawia w 1217 r. wysłać misje do Francji, Niemiec, Hiszpanii, Węgier (183), – trudności nie oziębiają zapału apostolskiego: już w 1221 r. np. zorganizowano misję do Niemiec (184) z trwałym powodzeniem.

* * *

Od ideału życia apostolskiego nie oderwie Franciszka silnie występujący w jego usposobieniu pociąg do kontemplacji. Już w zaraniu bractwa powstała wątpliwość, czy nie lepiej obrać życie pustelnicze, niż pracować wśród ludzi. Przykład Chrystusa decyduje, iż nie należy "sobie jedynie żyć", lecz poświęcić się zarazem dla pracy nad zbawieniem dusz (185). Pod wpływem jednak trudności połączenia kontemplacji z apostolstwem, jak również wskutek przekonania, iż większą otrzymał łaskę modlitwy, niż wymowy, Franciszek w kilka lat później znów ma podobne wątpliwości w swym "powołaniu ewangelicznym". Krzepi go zapewnienie brata Sylwestra i św. Klary, iż ma się poświęcać apostolstwu (186). Wątpliwości Biedaczyny płynęły z heroicznego pragnienia coraz większej doskonałości oraz z bezbrzeżnej tęsknoty ku najwierniejszemu pełnieniu woli Bożej. To była jego "najwyższa filozofia" życiowa, nasuwająca mu nieraz trudności, tak, iż "zapytywał prostaczków i mądrych, doskonałych i niedoskonałych, jaką mógłby obrać drogę prawdy i do lepszego dojść zamierzenia" (187). Na schyłku życia bada pobożnie wolę Bożą przez trzykrotne otwarcie Pisma św., a znajdując za każdym razem wzmiankę o Męce, pojmuje, że "przez wiele ucisków, przez wiele trudności i przez wiele walk ma wejść do Królestwa Bożego" (188). "Powołanie ewangeliczne"

harmonijnie złączyło pierwiastek kontemplacyjny z czynnym życiem apostolskim. Franciszek podzieli swój czas: jedną część poświęci sprawie połowu dusz ludzkich, drugą – samotności, w której chce otrząsnąć pył, co w stosunkach z ludźmi mógł przylgnąć do duszy (189). Obcowanie więc z Bogiem miało być dźwignią i siłą apostolstwa. Mawiał, iż źle czas dzielą ci, którzy całkowicie poświęcają go kaznodziejstwu, nic nie zostawiając na modlitwę (190), gdyż kaznodzieja przede wszystkim w modlitwie winien czerpać to, co głosić chce ludziom, ma "raczej wewnątrz płonąć, niż zimne słowa na zewnątrz wypowiadać" (191). Sam z kontemplacji bierze wciąż nowe podniety gorliwości w apostolstwie: "z całego swego ciała tworzy język", odbywa dalekie i częste podróże misyjne, obchodząc nieraz w ciągu jednego dnia 4-5 zamków lub miast (192); po stygmatach, będąc chory i nie mogąc chodzić pieszo, na osiołku odbywa wędrówki (193); trawi go zapał o dusze, płynący z przeświadczenia, iż nie mógłby się uważać za "przyjaciela Chrystusa, gdyby nie miłował dusz, które On ukochał" (194); zapałem tym pragnie natchnąć zakon (195), który miał w duchu założyciela najściślej połączyć z kontemplacją apostolstwo. "Oddać się całkowicie ludowi, jak Chrystus i apostołowie, żyć dla ludu, wśród ludu, z ludem, stanowić jedno z ludem, wziąć udział we wszystkich jego sprawach, współczuć we wszystkich jego bólach i radościach, i wszystko to czynić tak, by przez to życie kontemplacyjne nie poniosło uszczerbku, lecz przeciwnie, by zostało wszechstronnie ożywione i pogłębione, oto jest jego program, jakiego nie postawił sobie żaden zakon dawniejszy" (196). W tej trosce apostolskiej o dusze tkwi tajemnica wielkiej popularności ruchu franciszkańskiego. Ewangelizm i apostolstwo – właściwe podłoże ideału Franciszka, najbardziej charakterystyczna strona jego dzieła, splot życia kontemplacyjnego z wędrówkami misyjnymi uderzały swą nowością współczesnych. W św. Franciszku ujrzano nie tylko *Poverella*, nie tylko męża serafickiego, lecz przede wszystkim "nowego ewangelistę", który w epoce żywej tęsknoty ku ideałom ewangelicznym dokonał największego, najbardziej aktualnego dzieła, – "świętej nowości" (197): odrodzenia Ewangelii i życia apostolskiego.

Cenne świadectwo pod tym względem zawiera list francuskiego prałata Jakuba de Vitry, który latem 1216 r. przybył do Perugii właśnie w dzień śmierci Innocentego III. Widok zwłok wielkiego Papieża, niepogrzebanych jeszcze, cuchnących i prawie nagich, gdyż w nocy zostały okradzione z szat bogatych, smutne nasunął refleksje o marności świata. Gorszy był widok Kurii Rzymskiej, zaprzątniętej sprawami doczesnymi i polityką. Silne natomiast, pełne pociechy wrażenie sprawili liczni minoryci, apostołujący w całych prawie Włoszech. "Wielu

bowiem obojga płci, bogatych i świeckich, porzuciwszy wszystko dla Chrystusa, uciekało ze świata; zowią się oni Bracia Mniejsi... Zupełnie nie zajmują się sprawami doczesnymi, lecz z gorącym zapałem i wielką gorliwością każdego dnia pracują, by dusze, które giną, od próżności świata oderwać i prowadzić za sobą. I już przy łasce Bożej wielki owoc przynieśli...". Przede wszystkim zaś uderzał apostolski, czynny tryb ich życia, połączony z kontemplacją: "Sami zaś na wzór pierwotnego Kościoła żyją, o których napisano: U wielu wierzących było serce jedno i dusza jedna. We dnie idą do miast i wsi, by pozyskać innych, usilnie pracując, nocą zaś wracają do pustelni lub miejsc ustronnych, oddając się kontemplacji". De Vitry wyraża przekonanie, iż "na zawstydzenie prałatów, którzy jak psy, co nie umieją szczekać, są niemi, Bóg chce wiele dusz zbawić przez tych prostych i ubogich ludzi" (198).

To nowe w Kościele apostolstwo i powrót do Ewangelii podkreśla mocno Celano, jako szczególne posłannictwo Franciszka (199), co na światło wywiódł "pogrzebaną doskonałość Kościoła pierwotnego, o którego wspaniałości świat czytał, ale nie widział przykładów", i przeto zdumiał się "ze znaków apostolskiej nowości"; z tego więc względu Franciszek ukazał się jako "człowiek nowy" (200), a ruch umbryjski, odnawiający stan ewangeliczny – jako niesłychane wydarzenie (201).

Ewangelizmem i radosnym apostolstwem, tym największym cudem swego życia najsilniej oczarował Franciszek serca współczesnych. Głoszenie pokuty było dla epoki zrealizowaniem dziejowej misji Bożej: "Odbuduj dom mój, który, jako widzisz, cały jest w ruinie", ziszczeniem wizji Innocentego III, który miał we śnie ujrzeć maluczkiego i wzgardzonego człowieka, podpierającego na swych barkach walącą się bazylikę Lateraneńską (202) – "wszystkich kościołów Miasta i świata matkę i głowę" (203) – symbol zagrożonego w swych podstawach Kościoła Rzymskiego.

* * *

Apostolstwo swe oparł Franciszek na ukochanych cnotach: prostocie i ubóstwie, na natchnieniu Bożym; stąd też płynął jego swoisty stosunek do wiedzy. Różne wyrażenia jego bądź autentyczne, bądź przypisywane mu przez późniejsze źródła posłużyły do rozpowszechnienia opinii, iż był niechętny studiom, a nawet pogardzał nimi. Zagadnieniem tym zajęła się sumiennie nowsza krytyka naukowa (204). Przede wszystkim zaznaczyć trzeba, iż w najbardziej wiarogodnych źródłach nigdzie nie ma wyraźnej wzmianki, by Franciszek był wrogiem nauki. Seraficka natura do nikogo i do niczego nie odnosiła się z nienawiścią, tym bardziej do

wiedzy. Przeciwnie wprost, "świętej teologii doktorów uważał za godnych większego szacunku...", co wyraźnie podkreślał, polecając braciom "wszystkich teologów i tych, którzy udzielają nam słów Bożych" czcić i szanować (205), i kładąc uroczyście na to nacisk w swym Testamencie (206).

Franciszek sam zetknął się z ówczesną kulturą świecką, chętnie przyjął do bractwa nawróconego poetę, "króla wierszy" brata Pacyfika; kochał i szanował Piotra z Katanii, którego właśnie z powodu jego nauki, dla okazania szczególnej grzeczności, nie bratem, lecz panem nazywał (207). Wśród Braci Mniejszych znajdują się uczeni *litterati*, jak np. św. Antoni z Padwy, Cezary ze Spiry, Piotr z Katanii, Celano, Eliasz, a niektórzy z nich, jak Piotr, Cezary, Eliasz stanowią najbliższe otoczenie Franciszka po jego powrocie ze Wschodu.

W chrześcijańskim jednak poglądzie na świat całego średniowiecza nie nauka, nie sztuka, lecz cnota stanowi najwyższy cel ludzkości (208). I Franciszek więcej zaufał w Bogu i cnocie, niż w mądrości ludzkiej i bynajmniej braci swych w kierunku zdobywania nauk popychać nie zamierzał (209). Pozwalał dla korzyści duchowych rozczytywać się w Piśmie św., z którego sam chętnie czerpał znajomość prawd Bożych: "Dobrze jest czytać świadectwa Pisma św., dobrą rzeczą jest Pana Boga naszego w nich poszukiwać", ale dorzucał jedno, co było dlań kamieniem węgielnym mądrości życia: *Scio Christum pauperem crucifixum* (210). Sądził, że źródłem prawdziwej mądrości jest Bóg, a towarzyszką – prostota. "Bądź pozdrowiona, królowo mądrości, niech Pan cię zachowa wraz z twą siostrą, świętą, czystą prostotą" (211). A właśnie owa prostota prawdziwa, której tak pragnął Franciszek dla braci swych zarówno uczonych jak laików, – "nie ceniąc chwały greckiej za rzecz najlepszą, raczej wybiera czynić, niż uczyć się lub nauczać" (212). To stanowi podstawę jego stosunku do wiedzy. Rozróżnił prawdziwą mądrość Bożą a "mądrość tego świata", – i tej kazał wystrzegać się pilnie (213). Dlatego umieścił napomnienie, "że nauce powinny towarzyszyć dobre uczynki" (214). Nie osądzając wiedzy, mniemał, iż w niej może kryć się niebezpieczeństwo owej "mądrości tego świata", tak groźnej dla cnót, stanowiących podwalinę jego powołania ewangelicznego: ubóstwa, pokory, prostoty (215). Stanąwszy wobec zagadnienia, co więcej warte: księgi, nauka, wysuszająca częstokroć serce, zaprzątająca zbytnio umysł, czy też ideały ewangeliczne bez mądrości ludzkiej – bez wahania skierował braci swych na drogę prostoty i dobrych uczynków. "Bracia moi, – rzekł – którzy się powodują ciekawością wiedzy, w dniu odpłaty znajdą ręce próżne. Chciałbym, by bardziej pracowali nad cnotami. Mówił to nie dlatego, żeby mu się nie podobały

studia nad Pismem, lecz aby odciągnąć wszystkich od zbytniej troski o uczenie się, i ponieważ chciał, by raczej byli z miłości dobrymi, niż mędrkami z ciekawości" (216). Uczony kleryk, wchodząc do bractwa, powinien raczej wyrzec się wiedzy, by dążyć do prawdziwego poznania Boga, do zdobycia pokory i ducha ubóstwa (217), co prowadzi do najwyższych wyrzeczeń, do ofiary z rzeczy dobrych dla osiągnięcia trwalszych, lepszych wartości. Franciszek wciąż podkreśla mocno ideał ubóstwa w powstającej kwestii studiów i lektury w zakonie. W imię właśnie tego ideału nie życzył, by bracia posiadali ksiąg więcej, niż tego konieczna potrzeba i pożytek duchowy wymagały. Księgi kosztownie sporządzone zaliczał do rzeczy zakazanych, mówiąc, iż dla nich nie chce "stracić księgi Ewangelii" (218).

Bracia Mniejsi tworzyli zakon mieszany, złożony z laików i duchownych. Franciszek gorąco pragnął, by laicy nie dążyli do kapłaństwa, by w tym celu nie szukali wiedzy z uszczerbkiem cnót i obowiązków. "Bolał, jeśli z zaniedbaniem cnoty szukano wiedzy, zwłaszcza jeżeli każdy nie w tym trwał powołaniu, w którym od początku powołany został" (219). Życzenie to sformułował w Regule 1221 r.: "I *każdy* w tym zawodzie i urzędzie, *w czym jest wezwany, w tym niech trwa*" (220). Dlatego też bratu laikowi, który prosił o pozwolenie posiadania psałterza, Franciszek w odpowiedzi nasypał popiołu na głowę (221). Na koniec zaś w Regule 1223 r. wyraził formalny zakaz: "A ci, co nie posiadają nauk, niech się nie starają o naukę, lecz niech uważają, iż przede wszystkim powinni posiąść ducha Pańskiego..." (222). Słowa te odnosiły się tylko do braci laików, w średniowiecznej bowiem terminologii wyrażenia: *idiota, nesciens litteras* były synonimami laika, podobnie jak *litteratus* oznaczało duchownego (223). Bracia więc laicy – *nescientes litteras* – nie powinni drogą studiów dążyć do stanu kapłańskiego. Takie tłumaczenie owego ustępu reguły Felder uważa za zupełnie pewne, powołując się na oficjalne interpretacje w starych konstytucjach zakonnych, gdzie zakazy studiów dla laików łączą się z zabronieniem ubiegania się o klerykat (224). Ponieważ zaś kwestia studiów w zakonie dla duchownych nie była poruszona wyraźnie, uważano, iż Franciszek braciom duchownym ich nie zabronił, o ile nie stawały w sprzeczności z duchem ubóstwa i apostolstwa. "Gdy go raz bracia pytali, czy podoba się mu, żeby uczeni, już przyjęci do zakonu, zajmowali się nauką Pisma świętego, odpowiedział: Owszem, podoba mi się, byle tylko za przykładem Chrystusa, o którym czytamy, iż więcej się modlił, niż czytał, nie zaniedbywali pilności w modlitwie i nie tyle uczyli się, by wiedzieć, jak mają mówić, lecz by pełnili, co usłyszą, a spełniwszy, innym do pełnienia przedkładali. Chcę, by bracia moi byli uczniami ewangelicznymi i tak wzrastali w poznaniu prawdy...

by nie oddzielali prostoty gołębiej od roztropności wężowej..." (225). Żywy czyn ma dla Franciszka większą wartość, niż nauka i księgi, – "raczej czynić, niż uczyć się lub nauczać" (226).

Granicą i miarą słuszną studiów miała być idea zakonu, łączącego kontemplację z apostolstwem w ubóstwie, a więc mogły być one dozwolone o tyle, o ile byłyby niezbędne dla tej działalności i godziły się z uświęceniem osobistym, a przede wszystkim z ubóstwem. Franciszek pragnął, by bracia jego, głosząc pokutę, nie przedzierzgnęli się w instytucję naukową, w zakon uczonych doktorów-kaznodziejów (227). Naukę, dysputy, polemikę, mądre kazania pozostawił innym, sam zaś chciał realizować przez zakon swój działalność apostolską drogą głoszenia ludziom prostych kazań i egzort moralnych, które nie wymagały bynajmniej wielkiej nauki ani dużych, kosztownych bibliotek. Wystarczała znajomość Pisma św. i najprostszej egzegezy, najbardziej jednak konieczna była świętość osobista, by w głoszeniu pokuty osiągnąć namaszczenie i głębię, a zwłaszcza prostotę ewangeliczną (228). Rozdźwięk w zakonie między braćmi *scientiati* a *simplices* płynął przede wszystkim ze stopnia ich pokrewieństwa duchowego z ideałem Franciszka (229), który nie był na tyle nieprzejednany, by nie zgodzić się na dopuszczenie studiów, jako środka działalności, ale który zarazem uważał je za środek w apostolstwie całkiem drugorzędny, a nawet niebezpieczny dla ubóstwa i prostoty (230). Wierzył przy tym w cudowną moc natchnienia Bożego, które nieraz pozwoli prostaczkowi głosić prawdy Boże skuteczniej i piękniej od uczonego, – wierzył, że łaska w kaznodziejstwie bywa często przywiązana nie do mądrości wywodów, lecz właśnie do prostoty. Myśl Franciszka najdosadniej przebiła się w jego przypowieści o uczonym, który dla ideału prostoty wyrzekł się mądrości i ograniczył swe przemówienie do kilku lapidarnych tekstów biblijnych, sprawiając tym potężne wrażenie, i prostym braciszku, mówiącym z natchnienia Bożego porywająco i głęboko (231). Rzecz wielce znamienna, iż głoszącego takie zasady Biedaczynę umieścił Dante w słonecznej strefie Raju obok świętych Doktorów i uczonych, a hołd uwielbienia jego włożył w usta geniusza nauki średniowiecznej, Tomasza z Akwinu.

* * *

Apostolstwo i entuzjazm życia ewangelicznego łatwo doprowadzić mogły do konfliktów z klerem, jak się to zdarzyło z Arnoldem z Brescii i Waldem, którzy również z Ewangelii czerpali swe ideały, a skończyli na otwartej walce z Kościołem. W przeciwieństwie do Arnolda z Brescii, pragnącego w zapale reformatorskim, by

Kościół wyrzekł się władzy politycznej i prawa do posiadania dóbr materialnych, Franciszek nie rości sobie najmniejszej pretensji do roli reformatora. Według Arnolda Kościół, posiadający władzę doczesną i bogactwa, odstąpił od ducha Ewangelii, przestał być Kościołem prawdziwym, stąd można go nie słuchać. Ubóstwo jest tu pojęte nie jako szczytny ideał, lecz jako cecha prawdziwości katolicyzmu. Franciszek natomiast zadowolił się uwielbieniem ubóstwa, nie przestając widzieć w Kościele, mimo jego zmaterializowania, Chrystusowego Królestwa na ziemi. W przeciwieństwie do Walda, uważającego za najwyższe swe powołanie głoszenie Ewangelii, którą postawił jako jedyną normę życia i działania, Franciszek pragnie przede wszystkim według doskonałości ewangelicznej, pojętej dosłownie, żyć w ramach Kościoła. Waldes, zmierzając do literalnego wypełnienia rad ewangelicznych, przeniósł swój ideał nad posłuszeństwo Kościołowi, osobistą świętość życia apostolskiego postawił wyżej, niż charakter kapłański; Franciszek natomiast Kościołowi się poddał i wskazał swym braciom na pokorne posłuszeństwo względem niego, jako na stróża tego entuzjazmu, co łatwo mógł pchnąć wielkie dzieło pokoju i wewnętrznej reformy na bezdroża walk i jałowych kłótni, prowadząc do krytyki zmaterializowanego kleru i do ostrego występowania przeciwko jego nadużyciom.

Rozpowszechnione w piśmiennictwie hipotezy, że silny indywidualizm Biedaczyny, jego ewangelizm, bezpośrednie, żywe, przepojone liryzmem obcowanie z Bogiem budziły nieufność w Kościele, pod którego naciskiem Franciszek powoli, po cichej walce musiał się oddalić od swych pierwotnych ideałów, zamierzonych w zaraniu bractwa, zostały poddane krytyce w gruntownych badaniach, stwierdzających, iż Franciszek w każdym okresie swego życia przejęty był najgłębszą i najszczerszą czcią i przywiązaniem do Kościoła, ten zaś ze swej strony nie przekształcił ani zburzył jego ideałów; Franciszek im pozostał wierny aż do śmierci, pewne zaś ustępstwa w Regule 1223 r., wprowadzone za radą kardynała Hugolina, nie tyczyły się rzeczy istotnych (232). Sposób bowiem życia w początkowym małym bractwie stawał się coraz bardziej nieziszczalny w potężnie rozwijającym się zakonie, liczącym tysiące braci. Zakon taki, zbudowany na absolutnym ubóstwie, musiał wpaść w konflikt z wymaganiami i warunkami twardej rzeczywistości. Z Kurią Rzymską do zatargu nie doszło (233), – tylko idealizm Franciszka spotkał się z realizmem rzymskiej organizacji Kościoła, który do jego ideałów odniósł się przychylnie, lecz zarazem ujął je bardziej trzeźwo i praktycznie. Szczerość przekonań katolickich Biedaczyny nie podlega wątpliwościom (234). Modlitwy jego, owiane rzewną prostotą i liryzmem, łączą się

zawsze ze ścisłością dogmatyczną (235) i dalekie są od sentymentalnych, nieokreślonych wylewów uczuć. W dziecięcym jego stosunku do Boga nie można znaleźć żadnych analogij do religijnego subiektywizmu protestanckiego lub adogmatycznej religii uczucia (236). Oryginalność ascezy Franciszka polegała nie na tworzeniu nowych form kultu, lecz na przepojeniu starych, tradycyjnych żarem miłosnego uczucia. Duch tej ascezy, a więc przede wszystkim kult Eucharystii, Matki Bożej, Świętych, aniołów – jest na wskroś katolicki. O przekonaniach Świętego może najwyraźniej świadczy zwłaszcza tak często i silnie podkreślany kult Eucharystii i płynąca stąd cześć dla ministrów ołtarza. "Gdyby zdarzyło mi się spotkać jednocześnie jakiego świętego, przychodzącego z nieba, i ubużuchnego kapłana, pierwej okazałbym cześć kapłanowi i prędzej pośpieszyłbym ucałować rękę jego" (237). W przeciwieństwie do sekt, budujących z występków kleru propagandę antykościelną, Franciszek, który pragnął największej świętości w kapłanach (238), nie pozwala sądzić ich grzechów i Bogu zostawia sąd nad ich postępowaniem (239). Ciekawy pod tym względem szczegół w podwójnej wersji podaje Stefan de Bourbon o zachowaniu się Franciszka w jednym z lombardzkich kościołów, gdzie pewien katar zwrócił mu złośliwą uwagę, iż proboszcz miejscowy żyje w konkubinacie: "Czyż należy wierzyć słowom jego i okazywać jakąkolwiek cześć jego czynom, gdy on konkubinę trzyma i ręce ma zmazane *carnes meretricis tractando?*". Franciszek na to podszedł do owego kapłana, ukląkł i oświadczył publicznie: "Czy takie są ręce tego, jako ów człowiek powiada, – nie wiem; jednak, gdybym wiedział, że są takie, to wiem, iż nie mogą zbrukać mocy i skuteczności sakramentów Bożych. Lecz ponieważ przez te ręce wiele dobrodziejstw Bożych i łask płynie, całuję ręce te dla czci tych rzeczy, które sprawują... " (240). Starał się wpoić w braci przekonanie, iż powołaniem ich jest pokorne i pokojowe współżycie oraz współpraca z klerem, tą bowiem drogą można pozyskać dla Boga "duchowieństwo i lud, co Bóg uważa za milsze, niż pozyskanie jedynie ludu, ze zgorszeniem duchowieństwa" (241).

W przeświadczeniu, iż nade wszystko "należy zachowywać, czcić i naśladować wiarę świętego Kościoła Rzymskiego" (242), sam przyrzekł "posłuszeństwo i cześć" Innocentemu III i jego następcom (243), sam po powrocie ze Wschodu oddał swój zakon pod opiekę Rzymu, prosząc Honoriusza III o wyznaczenie kardynała Hugolina na oficjalnego protektora. Wierzył bowiem, iż opieka Kościoła zapewni trwałość jego dziełu i radykalnie zażegna kryzysy w zakonie (244). W Regule 1221 r. umieścił wyraźny nakaz: "niech wszyscy bracia będą katolikami, niech żyją i mówią po katolicku" (245), wreszcie głoszenie kazań w

zakonie uzależnił od pozwolenia biskupów (246). Zastrzeżenie to nie było bynajmniej dyplomacją Świętego, zewnętrznym poddaniem się Kościołowi dla przecięcia ewentualnej nieufności ze strony Rzymu, lecz najgłębszym przekonaniem sumienia, któremu zawsze pozostał wierny (247). Łagodny i cichy Biedaczyna staje się wprost nieubłagany, gdy chodzi o kwestię czystości wiary – najuroczyściej, najmocniej podkreślił w Testamencie swą wolę, wykluczającą wszelkie w tej mierze wątpliwości. "Potem dał mi Pan i daje taką wiarę w kapłanów, którzy żyją według ducha – *secundum formam* – świętego Kościoła Rzymskiego, dla ich święceń – *propter ordinem ipsorum*, że choćby mię prześladowali, chcę się do nich uciekać. I chociażbym miał taką mądrość, jaką miał Salomon, a znalazłbym kapłanów ubożuchnych tego świata, nie chcę miewać kazań wbrew ich woli w parafiach, gdzie przebywają. I tych i wszystkich innych chcę bać się, kochać i czcić jako panów moich, i nie chcę widzieć w nich grzechu, gdyż dostrzegam w nich Syna Bożego i panami moimi są" (248). Grzeszących w zakonie przeciwko wierze katolickiej nakazał przedstawiać najbliższemu kustoszowi w tym celu, by takiego brata pilnie strzegł we dnie i nocy jak więźnia i oddał go ministrowi, mającemu ścisły obowiązek odesłania go pod strażą do protektora zakonu (249).

W duchowej spuściźnie św. Franciszka ujrzano po raz pierwszy w całej pełni i sile syntezę religijnego entuzjazmu epoki i tradycji religijnej (250), ożywionej tchnieniem miłości serafickiej i głębią przeżyć mistycznych. Oparcie "powołania ewangelicznego" na podwalinach katolicyzmu zabezpieczyło ruch od spaczenia i fanatyzmu sekciarskiego, dając mu trwałość i żywotność. Zbyt silny bowiem był w średniowieczu splot całokształtu życia rodzinnego, społecznego i politycznego z tradycją Kościoła, by cała tęsknota mas ku ideałom ewangelicznym skierować się mogła trwale w inne łożysko. Zarówno potężny kataryzm, jak i ruch waldensów napotkał w swym rozwoju i propagandzie ów splot węzłów tradycji, które można było osłabić, zagmatwać, ale których rozerwać było nie sposób. Nie tylko inkwizycja, nie tylko walki religijne podcięły żywotność sekt ówczesnych, ale przede wszystkim siła i moc tradycji którą spotęgowały zakony żebrzące. Odcięty herezją od Kościoła zapoczątkowany przez Walda ruch religijny nie nabrał takiej żywotności, jakiej można było odeń oczekiwać. Co więcej, nawet nawrócone grupy waldensów, tzw. "ubogich katolickich" i "pojednanych Lombardów" nie przetrwały zbyt długo samodzielnie, gdyż leżące na nich piętno dawnej herezji budziło nieufność. Rozkwit ascezy franciszkańskiej w kierunku prawowiernej religijności bardziej odpowiadał duchowym potrzebom społeczeństwa, które mogło wraz z

aspiracjami życia ewangelicznego połączyć rzewne uczucie i odnaleźć zagubiony stosunek dziecięcy do Boga i Chrystusa; i właśnie z tego względu najbardziej pociągająca siła franciszkanizmu i decydujący moment wielkiej jego popularności tkwił w tym, iż "skonkretyzował on potężny prąd epoki, żłobiąc dlań ortodoksalne łożysko" (251).

* * *

Miłość swą i apostolstwo Franciszek rozciągnął nie tylko na ludzi, lecz na przyrodę, na świat cały. Wszystkie żywioły i stworzenia pragnął porwać ku Królestwu Bożemu i zachęcić do wdzięcznej chwalby Stwórcy. "Po Bogu – ludzie, po ludziach – przyroda; Franciszek wiedział, jaka przestrzeń oddziela te trzy pojęcia, nie mniemał jednak, by między nimi leżała przepaść nie do przebycia. Złączył je w swej myśli i tkliwości, podobnie jak są one złączone w rzeczywistości i w życiu" (252).

Wiele cech w stosunku jego do przyrody ma rysy pokrewne z poglądami średniowiecza, ale przepojone silnie oryginalnością, która przede wszystkim przebiła się w nastroju (253) i w sile uczucia. Średniowiecze opierało budowę wszechświata i swój do niego stosunek na religijnym, transcendentalnym pojmowaniu *universum*, jako środka i drogowskazu do celu ostatecznego ludzkości, dla którego wszystko Bóg stworzył według mądrego planu (254). Stąd wypływał symbolizm chrześcijański, czerpiący swe soki z Biblii i z alegoryzmu egzegezy szkoły aleksandryjskiej, stosowanego powoli do innych również dziedzin. Pod wpływem idealizmu platońskiego Ojcowie, jak np. Augustyn, Ambroży, Grzegorz Wielki, w każdej rzeczy upatrują chętnie symbol cnoty lub występku. Symboliczne pojmowanie świata rozwijali dalej liczni teologowie i mistycy średniowieczni, zwłaszcza szkoła św. Wiktora (255). *Universum* jest – według nich – myślą, ideą Bożą, jaką Bóg miał w sobie w akcie twórczym, podobnie jak artysta, co w duszy nosi koncepcję swego dzieła. A ponieważ Bóg wszystko stworzył przez Syna, więc świat jest "ideą Bożą, zrealizowaną przez Słowo – *Verbum*", jest olbrzymią księgą, gdzie każdy byt kryje pełen treści i znaczenia wyraz, jak np. naukę o ofierze Chrystusa, o Kościele, o porządku moralnym (256), jest jakby zwierciadłem – *speculum*, – w którym odbija się plan Boży. Toteż wśród pisarzy i myślicieli występuje niezaspokojone wprost pragnienie odczytania tych wielkich tajemnic; z zapałem więc szukają symbolów w Biblii, w liturgii, w dziejach ludzkich, w zjawiskach przyrody, w świecie roślinnym i zwierzęcym, tworząc istną mistyczną historię naturalną. Myśl symboliczna zajmuje nie tylko uczonych, ale i słuchaczów-laików.

Odkrycie symbolu otwierało drogę do poznania prawdy, stanowiło więc nie igraszkę bynajmniej, lecz rodzaj ówczesnej metody naukowej (257), której warto było poświęcić ogrom energii umysłowej całych pokoleń. To rzewne i genialne uduchowianie materii w umysłowości średniowiecza, gardzącej realizmem w głębokim przeświadczeniu, iż wszędzie, we wszystkich rzeczach świata widzialnego należy szukać ducha, iż wszędzie można odnaleźć Boga, stanowi "prawdziwy geniusz wieków średnich" (258).

Rozpowszechnione pojęcia symboliczne, z których czerpano tak chętnie tematy do rozmyślań o Stwórcy, o prawdach wiecznych, nie były jednak bynajmniej wyłącznym, jedynym punktem wyjścia ludzi tej epoki w ich poglądzie na piękno natury; artyści tworzyli swe dzieła w katedrach i kościołach nie tylko według ustalonych w piśmiennictwie koncepcyj dogmatycznych i symbolicznych, ale jednocześnie czerpali swobodnie motywy dekoracyjne ze świata zwierzęcego i roślinnego (259). Zachwyt nad przyrodą sprzyjał wznoszeniu myśli ku Stwórcy, a symbolizm znów nie zabijał wrażliwości na rozlane we wszechświecie piękno. Franciszek pod tym względem był człowiekiem swej epoki (260), ale, będąc obdarzony subtelną naturą poety, żywiej od innych odczuwał czar przyrody, a będąc serafickim świętym, umiał wyżej wznosić się na szczeblach owej drabiny, jaką czynił sobie ze stworzeń do tronu Stwórcy (261). Jeszcze przed nawróceniem swym radował się szczerze pięknem pól i winnic (262), później przyrodzony rys charakteru wypotężniał pod wpływem pobudek religijnych i rozczytywania się w Piśmie św. do żywego i rzeczywistego zbratania się z wszechstworzeniem. Wyrzekłszy się dla siebie rzeczy doczesnych, tym czyściej i serdeczniej ukochał świat, tym pełniej wszystko posiadł w Panu, ciesząc się ze słońca, ognia, kwiatów, zwierząt i ptaków. Jeśli dla mistyków ówczesnych przyroda była wspaniałą księgą i zwierciadłem doskonałości Bożych, źródłem dociekań metafizycznych, to dla Franciszka jest ona przede wszystkim wielką r o d z i n ą, gdyż przez akt twórczy Ojcostwo Boże rozciąga się nie tylko na ludzi, ale na wszystkie, najmniejsze choćby stworzenia, na wszystkie żywioły i byty, – dlatego nazywa je swymi braćmi i siostrami (263), kocha gorąco i szczerze (264); stąd istnieje bezpośrednia styczność, cudowny, nierozerwalny węzeł między każdym stworzeniem a Stwórcą; wszystko nosi na sobie ślad mądrości, dobroci, potęgi Bożej, wszystko na swój sposób chwali i chwalić powinno Boga. To wystarczy dla natury serafickiej, by stworzenie ukochać nie tylko szczerością uczucia estetycznego i poetyckiego, ale głębią serca religijnego. Pierwiastki miłości przyrodzonej i nadprzyrodzonej w stosunku do natury łączą się więc u Franciszka w harmonijną całość. Był dla wszego stworzenia bratem, który

przejął się obowiązkiem miłosnego wspierania i ratowania swej słabszej współbraci. Dlatego przykrość mu sprawiało słowo przekleństwa, skierowane na stworzenia (265); dlatego rąbiącym drzewa zakonnikom zabraniał ścinać je przy samej ziemi, by nie uschły, lecz odrosły i żyły; dlatego chroni od rozdeptania robaczki na drodze, a pszczołom każe nieść miód i wino, by nie zginęły podczas zimy (266); złowione ryby rzuca do wody, nakazując im, by się nie dały złapać powtórnie (267); do schwytanego zajączka, co chroni się mu na piersiach, ze współczuciem mówi: "Bracie zajączku, pójdź do mnie, dlaczego dałeś się podejść?" (268). – Z ufnością też zawsze odnosi się do stworzeń: "Nie uczyniłem krzywdy bratu wilkowi, czyż więc ośmieliłby się pożreć brata naszego osiołka?" – odpowiada ludziom, ostrzegającym go przed niebezpieczeństwem wilków, podczas jednej z wędrówek, jakie odbywał na ośle (269). W chorobie przed bolesną operacją przypiekania skroni rozpalonym żelazem zwraca się do ognia: "Bracie mój ogniu, pięknym i pożytecznym uczynił cię Najwyższy. Bądź mi miłościw w tej godzinie, bądź dworski, gdyż dawnom ukochał cię w Panu. Proszę wielkiego Pana, który cię stworzył, by zbytnią twą gorącość złagodził..." (270).

Każde stworzenie – rąk Bożych praca – przejmuje go zachwytem i radosną myślą o Twórcy. "Dziwną, niewysłowioną bywał częstokroć przepełniony radością z tego rozważania, gdy spoglądał na słońce, gdy widział księżyc, lub gdy patrzał na gwiazdy i firmament" (271). Odczucie czystego piękna zlewa się we Franciszku z myślą o Bogu w całość jednolitą: "Raduje się ze wszystkich dzieł rąk Pańskich i na ich wdzięczny widok rozważa życiodajną Rację i Przyczynę. Poznaje w pięknie – *in pulchro* – Piękno najwyższe – *pulcherrimum*; wszystko woła: Ten, który nas uczynił, jest najlepszy" (272). Stąd też im więcej odczuwał piękna w rzeczach stworzonych, tym silniej te rzeczy ukochał; wyróżniał jednak w uczuciu swym te twory, które mu w szczególny sposób przypominały Boga, Chrystusa, cnoty (273); symbolizm ten wszakże przybiera formę przeważnie prostych, niewymuszonych podobieństw. Tak więc ze wszystkich tworów, pozbawionych rozumu, najbardziej kocha słońce, zarówno dlatego, że jest "piękne, i promienne, i w wielkim blasku", jak też, że jest "wyobrażeniem Najwyższego"; ogień – zarówno, że "radosny, i silny, i mocny" (274), jak też, iż mu przypomina światłość wiekuistą, – nie gasi przeto lamp i świec płonących (275). Następnie kocha siostrę wodę, "co pożyteczna jest wielce, i pokorna, i cenna, i czysta" (276). Ze czcią chodzi po skałach, rozważając, iż Chrystus w Piśmie św. nazwany jest skałą. Ukochane kwiaty wonią i pięknem swym głoszą mu, jak słodki jest ich Pan. Lituje się tkliwie nad robaczkami, gdyż czytał o Zbawicielu w Psalmie 21: "Jam jest robak, a nie człowiek" (277). Ze zwierząt ulubionym jest cichy i

pokorny baranek, symbol Chrystusa. Toteż rozczula się nad owieczką, pasącą się wśród stada kóz i kozłów, gdyż widok ten nasuwa mu myśl o Zbawicielu, który cichy i pokorny wśród faryzeuszów i kapłanów chodził; wykupuje ją przeto, jak również, kiedy indziej, jagniątka, przeznaczone na rzeź (278); płacze nad zabitym przez dziką świnię barankiem (279).

Kocha ptaki, a zwłaszcza skowronka, w którym dostrzega podobieństwa do ukochanych cnót: pokory i ubóstwa. "*Soror alauda* ma kapturek, jak zakonnicy i jest ptakiem pokornym, gdyż chętnie idzie na drogę, by znaleźć sobie ziarna. I jeśli znajdzie wśród nawozu – wyciąga i zjada. Latając, chwali Pana wielce słodko, jak dobrzy zakonnicy, gardzący rzeczami ziemskimi... której szata, tj. piórka, podobna do ziemi, daje przykład zakonnikom, by nie mieli szat delikatnych i barwnych, lecz ubogie". Miał zamiar prosić cesarza o wydanie prawa, by nie wolno było chwytać ani zabijać skowronków, oraz pragnął, by na Boże Narodzenie rozsypywano ptactwu ziarno po drogach (280).

Rysy więc symbolizmu u Franciszka w stosunku do stworzeń nie są natury czysto metafizycznej, lecz łączą się z żywą miłością. Symbolika średniowieczna stara się odcyfrować w naturze prawdy wieczne; Franciszek tkliwie kocha słońce, kwiaty, ptaki – dlatego, iż są piękne, iż są braćmi człowieka, a uchwytując w nich bez trudu pewne analogie do Chrystusa lub cnót – ukocha je jeszcze tkliwiej i zbożniej. To stanowi prawdziwą oryginalność Biedaczyny w jego stosunku do natury. Miłości szczerej do stworzeń w takim stopniu nie znajdujemy nie tylko u mistyków średniowiecza, ale na ogół, jak słusznie zauważono, u żadnego ze Świętych, nawet u Franciszka Salezego (281).

Wielki miłośnik przyrody apostołuje wśród stworzeń i zachęca je do chwalby Bożej, zwłaszcza od chwili unieśmiertelnionego w poezji, sztuce, muzyce kazania do ptaków, gdy w 1220 r. ujrzał w pobliżu Bevagna, jak wdzięcznych i posłusznych ma w nich słuchaczów. "Bracia moi, ptaki, wielce winnyście chwalić Stwórcę waszego i miłować zawsze Tego, który dał wam pierze na okrycie i skrzydła na latanie i wszystko, czego wam potrzeba. Szlachetnymi uczynił was Bóg pośród stworzeń swoich i w czystym powietrzu dał wam przebywanie, gdyż, choć ani nie siejecie, ani nie zbieracie, jednak bez żadnej troski z waszej strony On was osłania i kieruje". Kiedy więc ujrzał, jak ptaki okazywały radość, wyciągając szyjki, otwierając dzioby, nie uciekając przy dotknięciu habitem, "począł wyrzucać sobie niedbałość, iż dawniej nie kazał do ptaków, gdy z takim szacunkiem słuchały słowa Bożego. Tak tedy od owego dnia wszelkie ptactwo, wszystkie zwierzęta, wszystkie

płazy, a nawet twory, które nie czują, do chwały i miłości Stwórcy troskliwie zachęcał" (282). Gdy znajdował np. kwiaty w większej ilości, przemawiał do nich, jak gdyby rozumem obdarzone były. "Również zasiewy, winnice, kamienie i lasy, wszelkie piękności pól, tryskające źródła, ogrodów zieleń wszelaką, ziemię i ogień, powietrze i wiatr w najszczerszej czystości do miłowania Boga i ochoczego posłuszeństwa zachęcał" (283). W Pochwale stworzenia – *Laudes creaturarum* – zabrzmiały najsilniejszym akordem hołdy i dziękczynienia dla Stwórcy za wszystkie żywioły i rzeczy widzialne, "które nam codziennie służą, bez których żyć nie możemy, a w których rodzaj ludzki wielce Stwórcę obraża" (284).

Za okazywaną miłość stworzenia odpłacają się wdzięcznością: łaszą się za pieszczoty, wypełniają prośby, słuchają rozkazów. Brat ogień nie wyrządza Biedaczynie podczas operacji krzywdy. Ptaszek wodny, ofiarowany przez rybaka, nie chce odfrunąć z rąk Świętego, gdzie jak w gniazdku się chroni. Przyjaźni się sokół, budząc przed świtem Franciszka swym głosem, a troskliwie opóźniając czasem wczesne budzenie, gdy Święty bardziej był chory. Ofiarowany bażant nie chce się rozłączyć, a wyprowadzony daleko, śpiesznie powraca i przeciska się poprzez habity stojących u wejścia do celi braci, oddany zaś medykowi, nie chce przyjmować jadła. Cykada w Porcjunkuli na głos Franciszka przylata, na ręce mu siada, a gdy mówił: "Śpiewaj, siostro moja cykado, i chwal Pana, Stwórcę twego, śpiewem" – natychmiast śpiewa, aż jej umilknąć każe (285). Rybka, wrzucona z powrotem do jeziora, płynie za łódką Świętego (286). Świegocące zbyt głośno podczas kazania w Alviano jaskółki, gdy je o spokój poprosił, milkną i cicho podczas kazania asystują (287). Pozdrowione przezeń owieczki biegną i radosnym beczeniem go witają (288). Zranione przez ludzi zwierzęta leśne uciekają do Świętego, by znaleźć w ucisku swym pociechę (289). A gdy 3 października pod wieczór sobotni umierał, to skowronki "przyjaciele światła południowego, a bojące się zmierzchu" – ze śpiewem wielkim wzbiły się nad dachem owej celi przy Porcjunkuli (290); witały może uwolnioną duszę swego przyjaciela i brata, a może smuciły się, iż go na ziemi nie stało...

* * *

Potęga miłości Biedaczyny ku Bogu, ludziom, przyrodzie, jego ideał ewangeliczny, bez kompromisów wcielany, oryginalność i szczerość uczucia, pokój i radość, jakie wokół rozsiewał – oczarowały duszę pokoleń. Wyrzekłszy się wszystkiego z miłości, powrócił jakby do niewinności Raju (291) i posiadł trwale najcenniejszy, najtrudniejszy do zdobycia skarb – serce wszystkich. Żywot jego

oplotła przebogato rozwinięta i piękna legenda, co stała się źródłem natchnień artystów i poetów. Wielkość i czystość zamierzeń, jednolitość charakteru, heroizm, poświęcenie się bezgraniczne skłaniać będą zawsze ludzkość do uczczenia w świętym "Kuglarzu Bożym" Wielkiego Chrześcijanina. I dopóki idealizm budzić będzie tęsknotę, dopóty zwracać się będą serca do cichego Asyżu w słonecznej Umbrii, gdzie zakwitła nowa wiosna Ewangelii.

~~~~~~~~

Artykuł z czasopisma: "Kwartalnik Teologiczny Wileński". Wilno. Rok IV. 1926, ss. 35-88. (REDAKTOR: X. DR. BOLESŁAW WILANOWSKI, PROF. UNIW. STEFANA BATOREGO).

Przypisy:

(1) *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu* w przekładzie i z wstępem Leopolda Staffa, Warszawa, r. X. – "Quia totus mundus videtur venire post te, et omnes quaerunt te videre, te audire et tibi obedire: tu non es unus pulcher homo; tu non es magnae scientiae aut sapientiae; tu non es nobilis! Unde ergo tibi quod totus mundus veniat ad te?" (*Actus beati Francisci et sociorum ejus*, edidit Paul Sabatier [Paris 1902] c. 10).

(2) "Die Gestalt des liebevollsten und liebenswürdigsten aller Mönche, des wundersamen Heiligen von Assisi, strahlt in der Geschichte des Mittelalters leuchtend hervor" (Adolf von Harnack, *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte* [Giessen 8-10 1921] 50).

(3) *Boska Komedia*, przełożył Edward Porębowicz [Warszawa 1922] *Raj*, XI, 50-54.

(4) "Sermo eius tale sumit exordium: Quasi stella matutina in medio nebulae, et quasi luna plena in diebus suis, et quasi sol refulgens, sic iste effulsit in templo Dei" (*I Cel.*, n. 125). Cytować będę stale według najlepszego wydania pism Tomasza da Celano: *S. Francisci Assisiensis vita et miracula additis opusculis liturgicis auctore Fr. Thoma de Celano*, ed. P. Eduardus Alenconiensis Ord. Fr. Min. Cap. [Romae 1906].

(5) "...quaedam nova lux e caelo missa in terris, fugans universam tenebrarum caliginem" (*I Cel.*, 36).

(6) "Radiabat velut stella fulgens in caligine noctis" (*I Cel.*, 37).

(7) "quasi sol oriens" (*Liber de laudibus Beati Francisci auctore Fratre Bernardo a Bessa...* ed. P. Hilarinus a Lucerna O. M. C. [Romae 1897] 6).

(8) Por. L. P. Karsawin, *Oczerki religioznoj żizni w Italii XII-XIII wiekow* [Petersburg 1912] 542 nn. Tenże, *Osnowy sredniewiekowoj religioznosti w XII-XIII wiekach preimuszczestwienno w Italii* [Pietrograd 1915] 163 nn.

(9) *II Cel.*, 9.

(10) *Leg. maior*, II, n. 4. Cytuję według: *Seraphici Doctoris S. Bonaventurae Legendae duae de vita S. Francisci Seraphici* editae a PP. Collegii S. Bonaventurae. Nova impressio [Ad Claras Aquas 1923].
~~~~~~~~

(11) "Nudus igitur ad Dominum pergam" (*II Cel.*, 12).

(12) "...in habitu heremitico modum penitentie est aggressus" (*Chronica Fratris Jordani* ed. H. Boehmer [Paris 1908] n. 1). Por. *I Cel.*, 21.

(13) "Praeco sum magni Regis" (*I Cel.*, 16).

(14) *I Cel.*, 17.

(15) *II Cel.*, 14.

(16) *II Cel.*, 12.

(17) *I Cel.*, 22.

(18) "Hoc est, inquit, quod volo, hoc est quod quaero, hoc totis medullis cordis facere concupisco" (*I Cel.*, 22). Por. *S. Bon. Leg. maior*, III, 1.

(19) "...statim baculo et pera et calciamentis depositis habitum mutavit... imitator ewangelice paupertatis effectus et sedulus ewangelii predicator" (*Chronica fratris Jordani*, n. 2).

(20) *II Cel.*, 15.

(21) Mt. 19, 21.

(22) Łk. 9, 3.

(23) Mt. 16, 24.

(24) *S. Bonav. Leg. maior*, III, 3.

(25) Por. P. Ubald d'Alençon, *L'Ame Franciscaine* [Paris-Couvin,[2] 1913] 32-36.

(26) "...sed ipse Altissimus revelavit mihi, quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii" (*Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis* ed. a PP. Collegii S. Bonaventurae [Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1904] 79. Cytuję stale według tego wydania nawet wówczas, jeżeli niekiedy używam polskiego przekładu O. Florentyna Szczepanika Zak. Br. Mn., *Pisma św. Franciszka z Assyża* [Kraków 1912].

(27) Edward Porębowicz, *Św. Franciszek z Assyżu* [Warszawa 1900] 54.

(28) *S. Bonav. Legenda maior*, III, 9.

(29) "scripsit sibi et Fratribus suis simplicibus verbis formulam vitae, in qua, sancti Evangelii observantia pro fundamento indissolubili collocata..." (*S. Bonav. Leg. maior*, III, 8).

(30) *II Cel.*, 209. – *S. Bonav. Leg. maior*, IV, 11.

(31) *Actus b. Francisci*, c. 50, n. 1.

(32) *Regula I*, c. XXII. *Opuscula*, 56. – Według *Speculum* miał Franciszek powiedzieć: "...imo ut sciant omnes fratres teneri ad observandam perfectionem sancti evangelii, volo quod in principio et in fine regulae sit scriptum quod fratres teneantur sanctum evangelium domini nostri Jesu-Christi firmiter observare" (*Speculum Perfectionis...* ed. Paul Sabatier [Paris 1898] c. 3).

(33) *I Cel.*, n. 7.

(34) "...caeteris institutis sanctum evangelium anteponens" (*II Cel.*, 216).

(35) *Opuscula*, 75.

(36) Dr. P. Hilarin Felder O. M. Cap., *Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi* [Paderborn^{2} 1924] 15-17.

(37) *I Cel.*, 33.

(38) Kwestia, czy św. Franciszek zamierzał początkowo tworzyć właściwy zakon, była przedmiotem licznych badań i hipotez. Renan, Voigt, Müller, Sabatier wystąpili ze zdaniem negatywnym, mianowicie K. Müller zaznaczył, że Franciszkowi chodziło tylko o stworzenie wolnego bractwa bez charakteru zakonnego (*Die Anfänge des Minoritenordens und der Bussbruderschaften* [Freiburg 1883] 33 nn.). – P. Sabatier wysunął twierdzenie, że III Zakon, zwany Bractwem Pokutnym, stojący otworem dla wszystkich ludzi, był właściwym, pierwotnym zamierzeniem Franciszka (*Vie de S. François d'Assise* [Paris^{44} 1920] 322-323). Podobnego zdania jest Karsawin (*Oczerki religioznoj żizni*, 351). – Przeciwko teoriom Renana, Voigta, Müllera, Sabatiera wystąpili: Raffaele Mariano, *S. Francesco e alcuni de'suoi più recenti biografi* [Napoli 1896] 143-156, Walter Götz, *Die ursprünglichen Ideale des hl. Franz von Assisi* w *Hist. Vierteljahrsschrift* VI [Leipzig 1903] 21-31, Knöpfler, *Die neuere Franziskusliteratur* w *Theologische Revue* II [Münster 1903] 532 nn. Por. P. Ilarino Felder, O. F. M. Cap, *Storia degli studi scientifici nel' Ordine Francescano dalla sua fondazione fino a circa la metà del sec. XIII* [Siena 1911] 17, przyp. 1. (Cytuję gruntowne to dzieło w przekładzie włoskim, który zdaniem samego autora nie ustępuje, a nawet pod pewnym względem przewyższa oryginał niemiecki). – Świetny uczony P. Mandonnet, O. P., rozwinął gruntowniej i obszerniej teorie Müllera i Sabatiera głównie w swym referacie: *Les Origines de l'Ordo de Poenitentia* [Fribourg, Suisse, 1898]. Według Mandonneta pierwotnym projektem Franciszka było nie założenie zakonu na wzór istniejących już w Kościele, lecz zjednoczenie w wielkim bractwie – "dans une vaste Fraternité" – wszystkich ludzi dobrej woli, którzy pragnęli przyjąć ścisłe praktykowanie Ewangelii, jako reguły i formy życia. Zatem ideałem pierwotnym i elementem podstawowym dzieła Franciszka jest *Ordo de Poenitentia* (później nazwany III Zakonem), obejmujący 1° braci, żyjących w celibacie, 2° – od 1212 r. – kobiety, zachowujące czystość, 3° około tego czasu – osoby zamężne. Wskutek swej ewolucji wewnętrznej, jak również pod wpływem Kurii Rzymskiej, bractwo rozdzieliło się na trzy autonomiczne grupy: Braci Mniejszych (1220-21), Klaryski (1219) i Tercjarzy (1221). – Por. również Felice Tocco, *Studii Francescani* [Napoli 1909] 164-190. – Teorią Mandonneta ostatnio zajął się P. Anastase Van den Wyngaert, O. F. M., *Examen des théories du R. P. Mandonnet sur l'Ordo de Poenitentia*, w *Franciscana* (kontynuacja *Neerlandia franciscana*, Iseghem) t. V [1922] 229-248 i t. VI [1923] 5-16. Por. recenzję tej pracy w *Revue d'Histoire Franciscaine*, I, N. 1 [Paris 1924] 117. Pogląd, iż Franciszek nie chciał tworzyć właściwego zakonu, ma genezę swą w idei zupełnie słusznej, mianowicie, że dzieło św. Franciszka – jego Zakon – nie mieścił się w ramach tradycyjnych jakiegokolwiek z zakonów istniejących, że Franciszek, budując Zakon na regule ewangelicznej, pragnął, by ideał ewangeliczny nie był zamknięty za furtą klasztorną, lecz, żeby objął wszystkie klasy i warstwy społeczne (Felder, *Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi*, 15, przyp. 1). Pragnąc nieść Ewangelię wszystkim, tworzył Zakon Braci Mniejszych, jako jądro dzieła apostolskiego.

(39) Felder, *Die Ideale d. hl. Franziskus*, 19.

(40) *II Cel.*, 10.

(41) *II Cel.*, 12. *S. Bon. Leg. maior*, II, 4.

(42) Mt. 10, 9-10.

(43) *I Cel.*, 29.

(44) *Testam.*, *Opuscula*, 80. *I Cel.*, 23; *S. Bon. Leg. maior*, III, 2.

(45) Gal. 5, 24.

(46) *S. Bon. Leg. maior*, V, 1.

(47) "Non enim fuerat evangelii surdus auditor, sed laudabili memoriae quae audierat cuncta commendans, ad litteram diligenter implere curabat" (*I Cel.*, 22).

(48) Por. U. d'Alençon, *L'Ame Franciscaine*, 37-41.

(49) *Epistola VI. Opuscula*, 116.

(50) II Kor. 3, 6.

(51) *Adm. VII. Opuscula*, 10. Por. *Adm. XII, XIV, XV*.

(52) Dosłowny tekst patrz Ez. 3, 18 nn.

(53) *II Cel*, 103.

(54) J. Huby, *Christus. Manuel d'histoire des Religions* [Paris[4] 1923] 1132.

(55) *I Cel.*, 36.

(56) Ciekawe uwagi pod tym względem przedstawił w pięknie skreślonym artykule Louis Gillet, *Sur les pas de Saint François d'Assise* (II) w *Revue des Deux Mondes*, XXXIV [15 Aout 1926] 746 nn.

(57) "L'idée essentielle de François, c'est l'idée d'héroïsme. Sa vie est un tournoi, une prouesse, un exploit de paladin. Exactement, c'est une crosade" (tamże, 763).

(58) *Speculum Perfectionis*, c. 72.

(59) "Carolus imperator, Rolandus et Oliverus et omnes palatini et robusti viri qui potentes fuerunt in proelio, prosequentes infideles cum multo sudore et labore usque ad mortem, habuerunt de illis victoriam memorialiter, et ad ultimum ipsi sancti martyres mortui pro fide Christi in certamine; nunc autem multi sunt qui sola narratione eorum quae illi fecerunt volunt recipere honorem et humanam laudem" (*Spec. Perf.*, c. 4).

(60) *I Cel.*, 84.

(61) Por. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, II (Le Moyen Age) [Paris[3] 1921] 59-76.

(62) *II Cel.*, 10.

(63) Dante, *Raj*, XI, 107.

(64) "Multa illi utique cum Jesu, Jesum in corde, Jesum in ore, Jesum in auribus, Jesum in oculis, Jesum in manibus, Jesum in reliquis membris semper portabat..." (*I Cel.*, 115).

(65) *S. Bon. Leg. maior*, X, 6.

(66) *II Cel.*, 199.

(67) *II Cel.*, 127. – *Speculum Perfectionis*, c. 93.

(68) *II Cel.*, 35.

(69) "...et more balantis ovis Bethleem dicens, os suum voce sed magis dulci affectione totum implebat" (*I Cel.*, 86).

(70) *Reg. I*, c. XXIII. *Opuscula*, 60. Por. *Adm. VI: De imitatione Domini* (tamże, 9-10).

(71) Już w I Legendzie, ułożonej przed r. 1230, a więc w kilka zaledwie lat po śmierci Franciszka, Celano pisze: "Tota proinde universitas populorum honorat eum, veneratur eum, glorificat et collaudat" (*I Cel.*, 120).

(72) *I Cel.*, 26.

(73) *Leg. maior*, XIV, 4. – Por. Maurice Beaufreton, *Saint François d'Assise* [Paris 1925) 275-277.

(74) *Actus b. Francisci*, c. I, n. 1.

(75) Por. Felder, *Die Ideale des hl. Franziskus*, 404.

(76) "Le haut moyen âge n'a guère représenté que le Christ triomphant, le XIII-e siècle a trouvé dans le type du Christ enseignant son chef-d'oeuvre, le XV-e siècle n'a voulu voir en son Dieu que l'homme de douleur. Le christianisme se présente désormais sous son aspect pathétique. Assurément la Passion n'a jamais cessé d'en être le centre: mais auparavant la mort de Jésus-Christ était un dogme qui s'adressait à l'intelligence, maintenant, c'est une image émouvante qui parle au coeur" (Émile Mâle, *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France* [Paris[2] 1922] 86). Pod tym względem św. Franciszek jest "jakby wtórym założycielem chrystianizmu" (tamże, 87).

(77) "...instar spirituum supernorum in scala Iacob aut ascendebat in Deum, aut descendebat ad proximum" (*S. Bon. Leg. maior*, XIII, 1).

(78) *I Cel.*, 17.

(79) tamże.

(80) "...propter Christum crucifixum, qui iuxta verbum propheticum contemptibilis *ut leprosus* apparuit" (*S. Bon. Leg. maior*, I, 6).

(81) "...leprosorum servus" (tamże, II, 6). – Por. *I Cel.*, 17 i 39.

(82) Por. Felder, *Die Ideale des hl. Franziskus*, 264-271.

(83) *Testam.*, *Opuscula*, 77.

(84) *II Cel.*, 85.

(85) *I Cel.*, 76.

(86) *II Cel.*, 90.

(87) *II Cel.*, 91.

(88) "...pro furto nobis imputaretur, si non daremus magis egenti" (*II Cel.*, 87).

(89) *I Cel.*, 76.

(90) *II Cel.*, 175.

(91) *II Cel.*, 175.

(92) *II Cel.*, 176.

(93) "Sit vobis charitas in exemplum, non cibus, quia ille gulae, haec servit spiritui" (*II Cel.*, 22).

(94) *II Cel.*, 182.

(95) *II Cel.*, 89. – *Speculum Perfectionis*, c. 32.

(96) *Kwiatki św. Franciszka*, r. XXIV, str. 111-115. *Actus b. Francisci*, c. 28.

(97) *Epist. III. Opuscula*, 108-109.

(98) *Regula I*, c. V, *Opuscula*, 31.

(99) *Regula I*, c. VII, *Opuscula*, 34.

(100) *Actus b. Francisci*, c. 29. – *Kwiatki*, r. XXVI.

(101) *II Cel.*, 200.

(102) O ideale ubóstwa św. Franciszka patrz: Dr. P. Karl Balthasar, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne* [Münster i W. 1911] 1-27; Felder, *Die Ideale des hl. Franziskus*, rr. V, VI, VII, 76-166. – U. d'Alençon uważa, iż duch ubóstwa stanowi element formalny, źródło i formę wszystkich cnót, słowem – istotę franciszkanizmu (*L'Ame Franciscaine*, 92-106); twierdzenie to spotkało się z krytyką Bracaloniego, który udowadnia, iż podstawą ideału, cechą charakterystyczną Franciszka jest miłość (P. Leone Bracaloni O. F. M., *A proposito di una pubblicazzione l'anima francescana* w *Archivum Franciscanum Historicum*, An. VIII, fasc. III-IV [1915] 467-481).

(103) Por. P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, I[5] (*Des origines de l'Église au Moyen Age*) [Paris 1921) 172, 186-187, 249, 263-264, 397 i passim.

(104) Por. K a r s a w i n, *Oczerki religioznoj żizni*, 427.

(105) Por. K a r s a w i n, *Osnowy sredniewiekowoj religioznosti*, 190.

(106) *Testam.*, *Opuscula*, 79.

(107) *II Cel.*, 55. – "Eadem tunica diebus ac noctibus pro indumento et lecto utebatur, quae vermibus operta frequenti excussione baculi tolerabilior reddebatur" (*Legenda brevis Sancti Francisci nunc primum edita*, curante P. Eduardo A l i n c o n i e n s i O. F. M. Cap. [Romae 1899] 10).

(108) *Regula II*, c. VI. *Opuscula*, 68.

(109) *Dicta beati Aegidii Assisiensis*... ed. a PP. Collegii S. Bonaventurae [Ad Claras Aquas – Quaracchi 1905] 30.

(110) Por. Paul S a b a t i e r, *Le Privilège de la Pauvreté* w *Revue d'Histoire Franciscaine*, I, N. 1 [1924] 1-54.

(111) Por. K a r s a w i n, *Oczerki religioznoj żizni*, 299-302.

(112) *I Cel.*, 44.

(113) Uzasadnienie z punktu filozoficznego, że wyrzeczenie, zwłaszcza wewnętrzne, dla celów pozytywnych posiada wysoką wartość etyczną i może być w zasadzie uważane za źródło szczęścia i rozkoszy – patrz Henryk E l z e n b e r g, *Etyka wyrzeczenia*. *Przegląd Filozoficzny*, rocznik 28, zesz. I-II [Warszawa 1925] 59-81. – "Nie negacja sama w sobie, lecz drogą wyrzeczenia zdobyta wolność dla większego, służącego bezpośrednio Bogu i społeczeństwu zadania życiowego nadaje wyrzeczeniu chrześcijańskiemu wyższą moralną wartość" (Dr. Joseph M a u s b a c h, *Die katholische Moral und ihre Gegner* [Köln^{5} 1921] 263). – Franciszkowi chodziło właśnie o wzniosły cel, godny największych poświęceń: zbliżenie się do Boga i uszczęśliwienie innych, w czym widział własne szczęście. Por. Dr. Tadeusz G a r b o w s k i, *Św. Franciszek z Assyżu w świetle filozofii przyrodniczej* [Kraków 1910] 17. 18. 33.

(114) *I Cel.*, 39.

(115) B e a u f r e t o n, *S. François d'Assise*, 181.

(116) *Regula II*, c. VI. *Opuscula*, 68-69.

(117) *S. Commercium b. Francisci cum domina Paupertate*, 22, cyt. przez S a b a t i e r a, *Vie de S. François d'Assise*, 115.

(118) *II Cel.*, 200.

(119) *II Cel.*, 55. *S. Bonav. Leg. maior*, VII, 1.

(120) *II Cel.*, 83. – "Pro meis divitiis, pro mea domina, paupertatem elegi, et ecce relucet magis in isto" (*II Cel.*, 84).

(121) Dante, *Raj*, XI, 70-78.

(122) *Regula II*, c. 2. *Opuscula*, 65.

(123) "Paupertatis nostrae ipsa sancta aemulabitur gloriam..." (*II Cel.*, 24). – Idea reformy Kościoła u Dantego ściśle związana jest z franciszkańską ideą ubóstwa i pokoju. Por. F. X. Kraus, *Dante, sein Leben und sein Werk sein Verhältniss zur Kunst und Politik* [Berlin 1897] 737.

(124) *I Cel.*, 45.

(125) *II Cel.*, 152. *Speculum Perfectionis*, c. 48.

(126) *II Cel.*, 128. *Regula I*, c. VII, *Opuscula*, 34.

(127) *Admon. XXVII*, *Opuscula*, 18.

(128) *Regula II*, c. VII, *Opuscula*, 70.

(129) *Speculum Perfectionis*, c. 100.

(130) *Actus b. Francisci*, c. 7. *Kwiatki*, r. VIII. – Por. *S. Bonav. Leg. maior*, VI, 5.

(131) *Salutatio Virtutum*, *Opuscula*, 20.

(132) "verbo simplici sed corde magnifico aedificans audientes" (*I Cel.*, 23).

(133) *I Cel.*, 29.

(134) *II Cel.*, 17. Por. *I Cel.*, 36 i 37.

(135) List Jakuba de Vitry z 1216 r. w *Spec. Perf.* [ed. Sabatier] 300.

(136) *I Cel.*, 33.

(137) Sabatier, *Vie de S. François d'Assise*, 49-50.

(138) Émile Gebhart, *L'Italie Mystique. Histoire de la Renaissance religieuse au moyen âge* [Paris^2 1893] 84.

(139) "provocans ad emendatioris vitae viam et poenitentiam peccatorum" (*I Cel.*, 31).

(140) Por. Felder, *Storia degli studi*, 60.

(141) *Regula I*, c. XXI, *Opuscula*, 50-51.

(142) *Regula I*, c. XVII, *Opuscula*, 46.

(143) "annuntiando eis vitia et virtutes, poenam et gloriam cum brevitate sermonis" (*Regula II*, c. IX, *Opuscula*, 71).

(144) *S. Bon. Leg. maior*, IV, 4.

(145) *Chronica fratris Jordani*, n. 16.

(146) *I Cel.*, 73.

(147) *II Cel.*, 35.

(148) *I Cel.*, 72.

(149) *I Cel.*, 36.

(150) Por. Léon Le Monnier, *Histoire de Saint François d'Assise*, II[7] [Paris 1922] 150-157.

(151) Por. Felder, *Die Ideale des hl. Franziskus*, 357-358.

(152) Por. *II Cel.*, 104.

(153) *II Cel.*, 103.

(154) *S. Bon. Leg. maior*, III, 2.

(155) *I Cel.*, 83.

(156) Dante, *Par.*, XI, 37.

(157) "cor francum et nobile" (*I Cel.*, 120).

(158) *Epist. I*, *Opuscula*, 97-98.

(159) *I Cel.*, 36.

(160) "Brevibus innuebat quod erat ineffabile, et ignitos interserens gestus et nutus..." (*II Cel.*, 107).

(161) "...pedes quasi saliendo movebat..." (*I Cel.*, 73).

(162) F. Imle, *St. Franziskus ein heiliger Lebenskünstler* [Paderborn[4] 1922] 24.

(163) *I Cel.*, 72.

(164) Por. Emil Michael S. J., *Geschichte des deutschen Volkes...*, II [Freiburg i Br. 1899] 99 nn.

(165) O technice kazań średniowiecznych patrz: Lecoy de la Marche, *La Chaire française au moyen-âge spécialement au XIII-e siècle* [Paris[2] 1886] 269-319, oraz dobry artykuł Étienne Gilson, *Michel Menot et la technique du sermon médiéval* w *Revue d'Histoire Franciscaine*, II, N. 3 [Paris 1925] 301-361.

(166) Gilson, art. c., *Revue d'Hist. Franc.*, II, 313.

(167) Por. P. Mandonnet, O. P., *La crise scolaire au début du XIII-e siècle et la fondation de l'ordre des Frères-Précheurs* w *Revue d'histoire ecclesiastique*, XV, N. 1 [Louvain 1914] 34 nn.

(168) Por. Felder, *Storia degli studi*, 55-56.

(169) "Non distinctionum clavibus utebatur, quia quos ipse non inveniebat non ordinabat sermones" (*II Cel.*, 107).

(170) *I Cel.*, prolog.

(171) *II Cel.*, 189.

(172) Por. *II Cel.*, 16, 113 i 191.

(173) *Epist. I*, *Opuscula*, 96-97.

(174) *I Cel.*, 36. *S. Bon. Leg. maior*, XII, 8.

(175) "Ita bene et diserte proposuit, ut multis literatis, qui aderant, fieret admiracioni non modice sermo hominis ydiote. Nec tamen ipse modum predicantis tenuit, sed quasi concionantis..." (*Thomae, Archidiaconi Spalatensis Historia Pontificum Salonitanorum et Spalatinorum* ed. Heinemann, *Monum. Germ. Hist., Script.*, XXIX [Hannoverae 1892] 580).

(176) "Die sinnliche, anschauliche Auffassung der Religion und des Lebens, verbunden mit einer tiefinnerlichen Glaubensüberzeugung und- begeisterung hat eben diesseits und jenseits der Alpen die Bettelmönche zu wahren Freunden des Volkes gemacht, durch ihre Predigt auf Humanität und Kunst gewirkt" (Henry Thode, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien* [Berlin^{3} 1904] 430).

(177) Beautreton, przytaczając słowa św. Cypriana: *Evangelium Christi unde martyres fiunt* (*Epist.* 38, Hartel, 580/581), trafnie zauważa: "Le martyre n'est autre chose que l'Evangile accompli parfaitement" (*S. François d'Assise*, 201).

(178) Por. *I Cel.*, 55 i 56.

(179) Dante, *Raj*, XI, 100-102.

(180) *I Cel.*, 57. *Chronica fr. Jordani*, nn. 9, 10, 11. – Por. P. Girolamo Golubovich, O. F. M., *Biblioteca Bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, I (1215-1300) [Quaracchi-Firenze 1906] 86-91 i passim.

(181) *Regula I*, c. XVI, *Opuscula*, 43-46.

(182) P. Vittorino Facchinetti, O. F. M., *San Francesco d'Assisi nella storia, nella legenda, nell'arte* [Milano 1921], 235.

(183) *Chronica fr. Jordani*, nn. 3-8. W kwestii daty por. Beaufreton, *S. François d'Assise*, 193, przyp. 1.

(184) *Chronica fr. Jordani*, nn. 17-19.

(185) "...elegit non sibi vivere soli, sed ei qui pro omnibus mortuus est, sciens se ad hoc missum ut Deo animas lucraretur..." (*I Cel.*, 35).

(186) "...beneplaciti scilicet esse divini, quod Christi praeco ad praedicandum exiret" (*S. Bon. Leg. maior*, XII, 1-2). – Por. *Actus b. Francisci*, c. 16.

(187) *I Cel.*, 91.

(188) *I Cel.*, 93. *S. Bon. Leg. maior*, XIII, 2.

(189) *I Cel.*, 91. Por. *S. Bon. Leg. maior*, XIII, 1.

(190) *II Cel.*, 164.

(191) "prius intus calescere, quam foris frigida verba proferre" (*II Cel.*, 163).

(192) "...de toto corpore fecerat linguam" (*I Cel.*, 97).

(193) *I Cel.*, 98.

(194) *II Cel.*, 172. – "...sitiebat cum Christo crucifixo multitudinem salvandorum" (*S. Bon. Leg. maior*, XIV, 1).

(195) *II Cel.*, 155.

(196) Felder, *Storia degli studi*, 15. Por. str. 16 i 20. Por. Felder, *Die Ideale des hl. Franziskus*, 297 nn.

(197) "...novus evangelista, quasi unus ex paradisi fluminibus... Facta est... per eum... sancta novitas" (*I Cel.*, 89).

(198) Fragment listu Jakuba de Vitry, datowanego 1216 r., w *Speculum Perfectionis*, str. 296-301.

(199) Por. *I Cel.*, 89.

(200) *Cel.*, *Tractatus de miraculis b. Francisci*, 1.

(201) "Novus ordo, nova vita Mundo surgit inaudita; Restauravit lex sancita Statum evangelicum" (*Sequentia Fratris Thomae a Celano de Beato Francisco*, *Cel.*, str. 446).

(202) *II Cel.*, 17. – Podobną wizję znajdujemy w żywocie św. Dominika, napisanym przez Konstantyna d'Orvieto (1242-1246), a więc w źródle nieco wcześniejszym od II Legendy Celana. Według d'Orvieto Honoriusz III miał poznać w Dominiku człowieka, którego widział we śnie, jak podtrzymywał walącą się bazylikę (Beaufreton, *S. François d'Assise*, 159, przyp. 1).

(203) "Omnium ecclesiarum urbis et orbis mater et caput" – napis na bazylice Lateraneńskiej.

(204) O stosunku Franciszka do nauki patrz: Felder, *Storia degli studi*, 5-104; tenże, *Die Ideale des hl. Franziskus*, 356-388; trzeźwy pogląd w sumiennej pracy podaje P. Léonard de Carvalho e Castro, O. M., *Saint Bonaventure le Docteur Franciscain. L'idéal de Saint François et l'Oeuvre de Saint Bonaventure à l'égard de la Science* [Paris 1923] 15-36.

(205) *II Cel.*, 163.

(206) *Testam.*, *Opuscula*, 78-79.

(207) *Chronica fratris Jordani*, n. 12.

(208) Por. Dr. Heinrich v. Eicken, *Geschichte und System der Mittelalterlichen Weltanschauung* [Stuttgart und Berlin^4 1923] 589 nn.

(209) Por. Beaufreton, *S. François d'Assise*, 38.

(210) *II Cel.*, 105.

(211) *Salutatio Virtutum*, *Opuscula*, 20. – *II Cel.*, 189.

(212) "Haec est [simplicitas], quae graecas glorias non optimas arbitrans, plus eligit facere quam discere, vel docere" (*II Cel.*, 189).

(213) "Custodiamus nos a sapientia huius mundi..." (*Regula I*, c. XVII. *Opuscula*, 47).

(214) *Admon. VII: Ut bona operatio sequatur scientiam*. *Opuscula*, 10.

(215) Por. P. Léonard de Carvalho e Castro, dz. c., 23.

(216) *II Cel.*, 195. – "Tantum homo habet de scientia quantum operatur, et tantum est religiosus bonus orator quantum ipse operatur, nam actor ex fructu cognoscitur" (*Speculum Perfectionis*, c. 4).

(217) *II Cel.*, 194.

(218) "In libris testimonium Dei quaerere non pretium, aedificationem non pulchritudinem edocebat. Paucos tamen haberi volebat, eosdemque ad fratrum egentium necessitatem paratos. Unde cum quidam minister libros ambitiosos multumque valentes eius licentia retinendos expeteret, audivit ab ipso: Librum Evangelii quod promisi pro tuis libris perdere nolo. Tu quidem quod volueris facies; mea non fiet licentia laqueus" (*II Cel.*, 62). – Por. *Speculum Perfectionis*, c. 3 i 5.

(219) *II Cel.*, 195.

(220) *Regula I*, c. VII, *Opuscula*, 33. – Por. I Kor. 7, 20. 24.

(221) *II Cel.*, 195. – *Speculum Perfectionis*, c. 4.

(222) "Et non curent nescientes litteras litteras discere..." (*Regula II*, c. X. *Opuscula*, 72).

(223) Felder, *Storia degli studi*, 69. P. Léonard de Carvalho e Castro, dz. c., 23.

(224) Felder, *Storia degli studi*, 77-79.

(225) *S. Bon. Leg. maior*, XI, 1.

(226) *II Cel.*, 189.

(227) Tym się głównie różnili Bracia Mniejsi od Zakonu Kaznodziejskiego, w którym od razu występuje mocno podkreślony element studiów. Od pierwszych chwil swego istnienia zakon św. Dominika miał odpowiedzieć palącej potrzebie Kościoła: dostarczyć magistrów i doktorów dla kształcenia kleru, poświęcić się studiom i nauczaniu. W ówczesnym języku kościelnym *doctor* i *praedicator* są synonimami, zatem *Ordo Praedicatorum* znaczy to samo, co *Ordo Doctorum*. – Por. P. Mandonnet, art. c., *Revue d'hist. ecclés.*, XV, 34-35.

(228) "Pour acquérir ces connaissances, il ne fallait qu'une simple lecture attentive, faite en particulier. L'étude des Frères serait donc réduite à cette lecture, et leurs bibliothèques à quelques exemplaires de la Bible et quelques commentaires des Pères. La prédication n'exigeait pas davantage et la pauvreté ne le permettait pas non plus" (P. Léonard de Carvalho e Castro, dz. c., 27).

(229) Karsawin, *Oczerki religioznoj żizni*, 372.

(230) P. Léonard de Carvalho e Castro, dz. c., 35.

(231) *II Cel.*, 191.

(232) Hipotezy o wewnętrznym rozdźwięku między Franciszkiem a Kościołem wystawiali Renan, von Hase, Thode, Sabatier, a za nimi wielu innych. Franciszek, zauważa Karsawin, podkreślający uprzednio pierwiastek tradycyjny w jego ideologii, występuje jako "ukryty protestant, który swą pokorą oszukał samego siebie, Kościół i uczonych, i, gdyby nie przenikliwość nowej szkoły, to nie odkryto by w nim ducha antykościelnego" (*Oczerki religioznoj żizni*, 557). – Oceną tych hipotez zajęli się sumiennie również protestanccy uczeni, przede wszystkim Walter Goetz, *Die ursprünglichen Ideale des hl. Franziskus von Assisi* w *Historische Vierteljahrsschrift*, VI [1903] 19-50, i Heinrich Tilemann, *Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi* [Leipzig 1914] 141-167, 202-210. Wywody ich dobrze streszcza Felder, *Die Ideale des hl. Franziskus*, 72, przyp. 1.

(233) Por. Balthasar, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden*, str. VIII i 26.

(234) Duch uległości względem Kościoła stanowi według U. d'Alençon jeden z elementów materialnych ideału franciszkańskiego (*L'Ame franciscaine*, 47-59).

(235) Por. Beaufreton, *S. François d'Assise*, 79.

(236) F. X. von Funk, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* [Paderborn^{7} 1921] 518.

(237) *II Cel.*, 201.

(238) Por. *Epistola II*, *Opuscula*, 99 nn.

(239) "Et vae illis qui ipsos [clericos] despiciunt; licet enim sint peccatores, tamen nullus debet eos iudicare, quia ipse solus Dominus reservat sibi ipsos ad iudicandum. Nam quantum maior est omnibus administratio eorum, quam habent de sanctissimo corpore et sanguine Domini... tantum plus peccatum habent qui peccant in ipsis, quam in omnibus aliis hominibus istius mundi" (*Adm. XXVI*, *Opuscula*, 18). – Por. *Testam.*, *Opuscula*, 78.

(240) "...In honore Domini honora ministrum; sibi malus esse potest, mihi bonus est" (*Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon...* ed. Lecoy de la Marche [Paris 1877] n. 316, str. 264 i n. 347, str. 304, – cyt. przez Beaufreton, *S. François d'Assise*, 90, przyp. 1).

(241) "In adiutorium clericorum missi sumus ad animarum salutem, ut quod in illis minus invenitur suppleatur a nobis... Scitote, inquit, fratres, animarum fructum Deo gratissimum esse, meliusque illum consequi posse pace, quam discordia clericorum. Quod si ipsi salutem impediunt populorum, Dei est ultio et ipse retribuet eis in tempore. Ideo estote subiecti praelatis... Si filii pacis fueritis, clerum et populum Deo lucrabimini, quod acceptabilius iudicat Dominus, quam populum solum, clero scandalizato, lucrari" (*II Cel.*, 146). – Por. *Speculum Perfectionis*, c. 54.

(242) *I Cel.*, 62.

(243) *Regula I*, *Opuscula*, 24.

(244) *II Cel.*, 24.

(245) *Regula I*, c. XIX, *Opuscula*, 49.

(246) *Regula II*, c. IX, *Opuscula*, 71.

(247) Por. Felder, *Die Ideale des hl. Franziskus*, 68-72.

(248) *Testam.*, *Opuscula*, 78.

(249) Tamże, 81. – Katolickość uczuć Franciszka pięknie wyraża rymowana antyfona, rozpoczynająca nieszpory na uroczystość Świętego, 4 października: "Franciscus vir Catholicus, et totus Apostolicus, Ecclesiae teneri fidem Romanae docuit, Presbyterosque monuit prae cunctis revereri" (*Breviarium Romano-Seraphicum*).

(250) Karsawin, *Oczerki religioznoj żizni*, 325.

(251) Karsawin, *Oczerki religioznoj żizni*, 392.

(252) Le Monnier, *Histoire de S. François d'Assise*, II[7], 251.

(253) Karsawin, *Oczerki religioznoj żizni*, 323.

(254) Por. H. v. Eicken, *Geschichte und System der Mittelalterlichen Weltanschauung*[4], 611-640. – O znajomości przyrody w średniowieczu patrz książkę Ch.-V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au Moyen Age d'après qaelques écrits français à l'usage des laïcs* [Paris 1911].

(255) Por. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, II[3], 160 nn.

(256) Émile Mâle, *L'Art religieux du XIII-e siècle en France. Étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration* [Paris[5] 1923] 29 nn.

(257) Por. L. Karsawin, *Simwolizm myszlenija i idieja miroporjadka w sredniie wieka (XII-XIII wieka)*. *Naucznyj Istoriczeskij Żurnał*, N. 2 [1914] 10-28; tenże, *Osnowy sredniewiekowoj religioznosti*, 46-47.

(258) Mâle, *L'Art religieux du XIII-e siècle en France*[5], 19.

(259) Tamże, 62.

(260) Por. Beaufreton, *S. François d'Assise*, 63 nn.

(261) *II Cel.*, 165.

(262) *I Cel.*, 3.

(263) *I Cel.*, 81. – "Consideratione quoque primae originis omnium abundantiori pietate repletus, creaturas quantumlibet parvas fratris vel sororis appellabat nominibus, pro eo quod sciebat, eas unum secum habere principium" (*S. Bon. Leg. maior*, VIII, 6).

(264) "Affluebat spiritu charitatis, pietatis viscera gestans, non solum erga homines necessitatem patientes, verum etiam erga muta brutaque animalia, reptilia, volatilia et caeteras sensibiles et insensibiles creaturas" (*I Cel.*, 77).

(265) *I Cel.*, 76.

(266) *II Cel.*, 165.

(267) *I Cel.*, 60.

(268) *I Cel.*, 60.

(269) *Legenda de passione sancti Verecundi militis et martiris*, cyt. u Feldera, *Die Ideale des hl. Franziskus*, 426, przyp. 1. – Z opowieści tej, jak również z faktu głoszenia pokuty mieszkańcom Greccio, nawiedzonym plagą wilków i gradu (por. *II Cel.*, 35-36), wyrosła popularna legenda o nawróconym wilku z Gubbio (*Actus b. Francisci*, c. 23; *Kwiatki*, r. 21).

(270) *II Cel.*, 166.

(271) *II Cel.*, 80. Por. *II Cel.*, 165.

(272) *II Cel.*, 165.

(273) "...praecipue in quibus filii Dei posset aliqua similitudo allegorica reperiri, amplexabatur carius et videbat libentius" (*I Cel.*, 77).

(274) *Laudes creaturarum* (*Canticum fratris Solis*) – tekst: Sabatier, *Speculum Perfectionis*, c. 120, str. 234-235, 284-289; P. Leone Bracaloni O. F. M., *Il Cantico di Frate Sole composto da S. Francesco in S. Damiano d'Assisi* [Todi 1925] 33-34.

(275) *II Cel.*, 165. Por. *Spec. Perf.*, c. 116.

(276) *Cant. fr. Solis*. – Por. *Spec. Perf.*, c. 118.

(277) *II Cel.*, 165. *I Cel.*, 80 i 81. – "Statim ad illius floris pulchritudinem considerationis oculum deflectebat, qui, lucidus in vernali tempore de radice Iesse progrediens, ad odorem suum suscitavit innumera millia mortuorum" (*I Cel.*, 81).

(278) *I Cel.*, 77, 78, 79. – "Nam frequenter agniculos liberat et oves a nece, propter naturae simplicioris gratiam" (*Cel.*, *Legenda ad usum chori*, n. 7).

(279) *II Cel.*, 111.

(280) *Speculum Perfectionis*, c. 113 i 114. *II Cel.*, 200.

(281) Por. P. P o u r r a t , *La spiritualité chrétienne*, II[3], 259-260.

(282) *I Cel.*, 58. – W kwestii daty por. B e a u f r e t o n , *S. François d'Assise*, 72, przyp. 1.

(283) *I Cel.*, 81. – "Laudans laudare monuit, laus illi semper adfuit, laus, inquam, Salvatoris: invitat aves, bestias et creaturas alias ad laudem Conditoris" (*Antiph. ad Laudes* na uroczystość św. Franciszka, *Breviarium Romano-Seraphicum*).

(284) *Speculum Perfectionis*, c. 100.

(285) *II Cel.*, nn. 166-171. Patrz *Tractatus de miraculis*, nn. 20-32.

(286) *I Cel.*, 61.

(287) *I Cel.*, 59.

(288) *Tractatus de miraculis*, 31.

(289) "Silvestres bestiae laesae ab aliis ad ipsum confugiunt, experiuntur in eo pietatis amorem et inveniunt apud eum in tribulatione solatium" (*Legenda ad usum chori*, n. 7).

(290) "Alaudae, aves amicae meridianae lucis et crepusculorum tenebras horrescentes, eo sero quo sanctus Franciscus de mundo transivit ad Christum, cum iam esset noctis secuturae crepusculum, venerunt super tectum domus, et diu cum magno rotantes strepitu, an gaudium an tristitiam suo modo cantando monstraverint, ignoramus" (*Tractatus de miraculis*, 32).

(291) "Dico vobis, fratres, vidi mirabilia hodie. Credo ad innocentiam primam redierat, cui, cum volebat, mansuebantur immitia" (*II Cel.*, 166). – "Quia enim ad tantam pervenerat puritatem, ut caro spiritui et spiritus Deo harmonia mirabili concordarent, divina ordinatione fiebat, ut *creatura Factori suo deserviens* voluntati et imperio eius mirabiliter subiaceret" (*S. Bon. Leg. maior*, V, 6).

List do wiernych (1)

ŚW. FRANCISZEK Z ASYŻU

~~~~~~~~

W Imię Pańskie – Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Amen.

Wszystkim chrześcijanom – zakonnikom – duchownym i świeckim, mężczyznom i niewiastom, wszystkim, którzy mieszkają na całym świecie: brat Franciszek, sługa ich i poddany, składa hołd i uszanowanie oraz życzy im prawdziwego pokoju z nieba i szczerej miłości w Panu.

Będąc sługą wszystkich, mam obowiązek służyć wszystkim i udzielać wonnych słów mojego Pana. Zważywszy zatem, że z powodu choroby i słabości ciała nie mogę każdego z osobna osobiście odwiedzić, postanowiłem w tym liście i orędziu przekazać wam słowa Pana naszego Jezusa Chrystusa, który jest Słowem Ojca, i słowa Ducha Świętego, które *duchem i życiem są* (J 6, 64).

To Słowo Ojca tak godne, tak święte i chwalebne zwiastował Najwyższy Ojciec z nieba przez św. Gabriela, swego anioła, mające zstąpić do łona świętej i chwalebnej Dziewicy Maryi (por. Łk 1, 31), z której to łona przyjęło prawdziwe ciało naszego człowieczeństwa i naszej ułomności. Które, *będąc bogate* (2 Kor 8, 9) ponad wszystko, zechciało jednak z Najświętszą Dziewicą, swą Matką, wybrać ubóstwo. Bliski swej Męki święcił [Pan Jezus] paschę ze swymi uczniami i wziąwszy *chleb* (por. Mt 26, 26) *dzięki czynił* (por. Łk 22, 19) *i błogosławił, i łamał* (por. Mt 26, 26) *mówiąc* (por. Łk 22, 19): *bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje*. *A wziąwszy kielich* (por. Mt 26, 27) powiedział: *To jest Krew moja Nowego Testamentu, która* (por. Mt 26, 28) *za was* (por. Łk 22, 20) i *za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów* (por. Mt 26, 28). Potem modlił się do Ojca mówiąc: *Ojcze mój, jeśli to być może, niech odejdzie ode mnie ten kielich* (por. Mt 26, 39). *I stał się pot Jego jak krople krwi, spływającej na ziemię* (Łk 22, 44). Poddał jednak swą wolę woli Ojca mówiąc: *Ojcze, niech się dzieje wola Twoja* (por. Mt 26, 42), *nie jako Ja chcę, ale jako Ty* (Mt 26, 39). Wola zaś Ojca była taka, aby Syn Jego błogosławiony i chwalebny, którego nam dał i który narodził się dla nas,
~~~~~~~~

ofiarował siebie samego przez własną krew jako ofiara i żertwa na ołtarzu krzyża nie za siebie, przez którego stało się wszystko (por. J 1, 3), ale za nasze grzechy, *zostawiając* nam *przykład*, abyśmy wstępowali *w Jego ślady* (por. 1 P 2, 21). I chce, abyśmy wszyscy zostali przez Niego zbawieni i przyjmowali Go czystym sercem i ciałem. Lecz niewielu jest takich, którzy pragną Go przyjmować i dostąpić przez Niego zbawienia, chociaż *jarzmo* Jego *słodkie jest*, a *brzemię Jego lekkie* (por. Mt 11, 30).

Przeklęci są ci, którzy nie chcą skosztować, jak *słodki jest Pan* (por. Ps 33, 9) i *bardziej* miłują *ciemności niż światłość* (por. J 3, 19), i nie chcą wypełniać przykazań Bożych. O nich to mówi prorok: *Przeklęci, którzy odstępują od przykazań Twoich* (Ps 118, 21). Jakżeż jednak szczęśliwi i błogosławieni są ci, którzy miłują Pana i czynią tak, jak sam Pan mówi w Ewangelii: *Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca swego i ze wszystkiej duszy swojej i bliźniego swego jako samego siebie* (Mt 22, 37. 39).

Miłujmy więc Boga i uwielbiajmy Go czystym sercem i czystym umysłem, bo On tego przede wszystkim poszukuje, gdy mówi: *Prawdziwi czciciele będą czcili Ojca w duchu i prawdzie* (J 4, 23). Wszyscy bowiem, *którzy cześć Mu oddają, trzeba, aby Go czcili w duchu* prawdy (por. J 4, 24). I wychwalajmy Go, i módlmy się w dzień i w nocy mówiąc: *Ojcze nasz, któryś jest w niebie* (Mt 6, 9), bo *zawsze* powinniśmy *się modlić, a nie ustawać* (por. Łk 18, 1).

Powinniśmy spowiadać się przed kapłanem ze wszystkich grzechów naszych i przyjmować od niego Ciało i Krew Pana naszego Jezusa Chrystusa. Kto nie spożywa Jego Ciała i nie pije Jego Krwi (por. J 6, 55. 57), *nie może wejść do Królestwa Bożego* (J 3, 5). Niech jednak spożywa i pije godnie, *kto* bowiem *niegodnie przyjmuje nie zważając na Ciało Pańskie*, tzn. nie odróżniając go od innych pokarmów, *sąd sobie je i pije* (1 Kor 11, 29).

Wydawajmy również *owoce godne pokuty* (Łk 3, 8). I kochajmy bliźnich jak siebie samych. A jeśli ktoś nie chce ich tak kochać jak siebie, niech im przynajmniej nie wyrządza złego, lecz niech czyni im dobrze.

Ci zaś, którzy otrzymali władzę sędziowską, niech sądzą z miłosierdziem tak, jak sami pragną otrzymać miłosierdzie od Pana. *Sąd bowiem bez miłosierdzia* będzie *temu, co miłosierdzia* nie czyni (por. Jk 2, 13). Miejmy więc miłość i pokorę i rozdawajmy jałmużny, bo one oczyszczają duszę z brudu grzechów (por. Tb 4, 11; 12, 9). Ludzie bowiem tracą wszystko, co zostawiają na tym świecie, zabierają jednak z sobą wynagrodzenie za miłość i jałmużny, jakich udzielali; otrzymują za nie od Pana godną zapłatę i nagrodę.

Powinniśmy również pościć i powstrzymywać się od nałogów i grzechów (por. Syr 3, 32), i od nadużywania pokarmu i napoju, i być katolikami. Powinniśmy również nawiedzać często kościoły i szanować duchownych, nie tyle dla nich samych, bo mogą być grzesznikami, ile dla ich stanowiska i posługi Najświętszego Ciała i Krwi Pana naszego Jezusa Chrystusa, które oni konsekrują na ołtarzu, sami przyjmują i innym udzielają. I bądźmy wszyscy mocno przekonani, że nikt nie może inaczej się zbawić, jak tylko przez Krew Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez święte słowa Pańskie. Duchowni te słowa wymawiają i głoszą, i udzielają Sakramentu. I tylko oni mogą tę czynność wykonywać, nikt inny. Szczególnie zaś zakonnicy, którzy wyrzekli się świata, mają obowiązek czynić większe i lepsze rzeczy, ale i tamtych nie powinni zaniedbywać (por. Łk 11, 42).

Powinniśmy mieć w nienawiści ciała nasze z występkami i grzechami, bo Pan mówi w Ewangelii: wszystkie występki i grzechy z serca pochodzą (por. Mt 15, 18. 19; Mk 7, 23). Powinniśmy miłować *nieprzyjaciół* naszych i *dobrze* czynić *tym, którzy* nas *nienawidzą* (por. Łk 6, 27). Powinniśmy zachowywać przykazania i rady Pana naszego Jezusa Chrystusa. Powinniśmy również wyrzec się siebie samych i poddać ciała nasze pod jarzmo służby i świętego posłuszeństwa, jak to każdy przyrzekł Panu. I nikt na mocy posłuszeństwa nie jest obowiązany słuchać w takiej rzeczy, która jest grzechem lub przestępstwem.

Ten zaś, który ma czuwać nad posłuszeństwem i *który* uchodzi za *większego*, *niech będzie jako mniejszy* (Łk 22, 26) i jak sługa innych braci i niech okazuje każdemu bratu takie miłosierdzie, jakiego by sobie życzył w podobnym wypadku. I niech się nie gniewa na brata z powodu jego występku, lecz niech go upomina łagodnie i znosi z wielką cierpliwością i pokorą.

Nie powinniśmy być roztropnymi i mądrymi *według ciała* (por. 1 Kor 1, 26), lecz raczej bądźmy prostymi, pokornymi i czystymi. I miejmy w pogardzie i poniżeniu nasze ciała, bo wszyscy z własnej winy jesteśmy nędzni i zepsuci, cuchnący i robaki, jak mówi Pan przez proroka: *Jam jest robak, nie człowiek, pośmiewisko ludzkie i wzgarda pospólstwa* (Ps 21, 7). Nie pragnijmy nigdy górować nad innymi, bądźmy raczej sługami i poddanymi *wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu dla Boga* (1 P 2, 13). A na wszystkich, którzy będą to czynić i wytrwają aż do końca, *spocznie Duch Pański* (por. Iz 11, 2) *i uczyni w nich* mieszkanie i *miejsce pobytu* (por. J 14, 23), i będą *synami Ojca* niebieskiego (por. Mt 5, 45), którego dzieła czynią. I są oblubieńcami, braćmi i matkami Pana naszego Jezusa Chrystusa (por. Mt 12, 50). Jesteśmy oblubieńcami, gdy dusza wierna łączy się przez Ducha Świętego z

Jezusem Chrystusem. Jesteśmy Jego braćmi, gdy spełniamy *wolę* Jego *Ojca, który jest w niebie* (por. Mt 12, 50). Jesteśmy Jego matkami, gdy Go nosimy w sercu i w ciele naszym przez miłość oraz czyste i szczere sumienie i rodzimy Go przez święte uczynki, które powinny przyświecać innym jako wzór (por. Mt 5, 16).

O, jak chwalebna i święta, i wielka to rzecz: mieć w niebie Ojca! O, jak świętą jest rzeczą mieć pocieszyciela, tak pięknego i podziwu godnego oblubieńca! O, jak świętą i jak cenną jest rzeczą mieć tak miłego, pokornego, darzącego pokojem, słodkiego i godnego miłości, i ponad wszystko upragnionego brata i syna, który *duszę* swoją położył *za owce* swoje (por. J 10, 15) i modlił się za nas do Ojca mówiąc: *Ojcze Święty, zachowaj ich w Imię Twoje, których Mi dałeś* (J 17, 11). Ojcze, wszyscy, *których Mi dałeś* na świecie, *Twoimi byli, i Mnie ich dałeś* (por. J 17, 6). I *słowa, które Mi dałeś, dałem im; a oni przyjęli i poznali prawdziwie, że od Ciebie wyszedłem i uwierzyli, żeś Ty Mnie posłał* (J 17, 8). *Proszę za nimi, nie za światem* (por. J 17, 9); błogosław i *uświęć ich* (por. J 17, 17). *A za nich Ja poświęcam samego siebie, aby byli uświęceni* (por. J 17, 19) w jedności, *jak i My* (por. J 17, 11. 22). I *chcę, Ojcze, aby tam, gdzie Ja jestem, i oni byli ze Mną, żeby oglądali chwałę Moją* (por. J 17, 24) *w królestwie Twoim* (Mt 20, 21).

A ponieważ tyle wycierpiał za nas i wyświadczył nam tyle dobrego, i jeszcze wyświadczy, wszelkie stworzenie, które jest w niebie i na ziemi, i w morzu, i w przepaściach, niech oddaje Bogu sławę, chwałę i cześć, i błogosławieństwo (por. Ap 5, 13), bo On jest naszą mocą i siłą, On *sam jeden dobry* (por. Łk 18, 19), jeden najwyższy, jeden wszechmogący i godny podziwu, jeden przesławny i święty, chwalebny i błogosławiony przez nieskończone wieki wieków. Amen.

Ci wszyscy zaś, którzy nie trwają w pokucie i nie przyjmują Ciała i Krwi Pana naszego Jezusa Chrystusa, i dopuszczają się występków i grzechów, i ulegają złej pożądliwości i złym pragnieniom, i nie zachowują tego, co przyrzekli, i służą cieleśnie światu cielesnymi pragnieniami, troskami i zabiegami tego świata, i troskami tego życia, oszukani przez szatana, którego są synami i jego uczynki pełnią (por. J 8, 41), są ślepi, ponieważ nie widzą prawdziwego Światła, Pana naszego Jezusa Chrystusa. Ci nie mają mądrości duchowej, bo nie mają w sobie Syna Bożego, który jest prawdziwą Mądrością Ojca. O nich jest powiedziane: *mądrość ich została pochłonięta* (por. Ps 106, 27). Widzą, poznają, wiedzą i postępują źle, i świadomie gubią dusze swoje. Patrzcie, ślepcy, zwiedzeni przez waszych nieprzyjaciół, to jest: przez ciało, świat i szatana, bo ciału słodko jest grzeszyć, a gorzko służyć Bogu, ponieważ *wszelkie zło*, występki i grzechy *z serca ludzkiego* wychodzą i *pochodzą* (por. Mt 15, 19; Mk 7, 21. 23), jak mówi Ewangelia. I niczego dobrego nie macie w tym świecie ani w przyszłym. Uważacie, że długo będziecie posiadać marności tego świata, lecz łudzicie się, bo przyjdzie dzień i godzina, o których nie myślicie i nie wiecie, i nie znacie.

Ciało choruje, śmierć się zbliża, przychodzą krewni i przyjaciele mówiąc: "Rozrządź tym, co twoje". A żona i dzieci jego, krewni i przyjaciele udają, że płaczą. I patrząc na nich, i widząc, jak płaczą, ulega złemu wzruszeniu, zastanawia się i mówi: Oto duszę i ciało moje, i wszystko, co mam, składam w ręce wasze. Przeklęty jest naprawdę ten człowiek, który powierza i oddaje w takie ręce swoją duszę i ciało, i cały swój majątek. Dlatego Pan mówi przez proroka: *Przeklęty człowiek, który ufa w człowieku* (Jer 17, 5). I sprowadzają zaraz kapłana, a kapłan mówi do niego: "Czy chcesz pokutować za wszystkie swoje grzechy?". Odpowiada: "Chcę". "Czy chcesz zadośćuczynić za popełnione grzechy i według możności ze swego majątku naprawić krzywdy, jakie wyrządziłeś ludziom?". Odpowiada: "Nie". A kapłan pyta: "Dlaczego nie?". "Bo oddałem wszystko w ręce krewnych i przyjaciół". I zaczyna tracić mowę, i tak umiera ten nieszczęśliwy.

Lecz niech wiedzą wszyscy, że gdziekolwiek i w jakikolwiek sposób umarłby człowiek w grzechu śmiertelnym bez zadośćuczynienia, a może zadośćuczynić, a nie zadośćuczynił, szatan porywa jego duszę z jego ciała z takim uciskiem i męką, o jakich nikt wiedzieć nie może, o ile tego nie doznaje. I wszystkie bogactwa i władza oraz wiedza (por. 2 Kron 1, 12), o których sądził, że je posiada, zostają mu odjęte (por. Mk 4, 25; Łk 8, 18). I pozostawia krewnym i przyjaciołom, a ci zabiorą i podzielą jego majętność, a następnie powiedzą: "Niech będzie przeklęta jego dusza, bo mógł więcej nam dać i zgromadzić niż zgromadził". Ciało jedzą robaki; i tak gubi ciało i duszę w tym krótkim życiu i pójdzie do piekła, gdzie będzie cierpiał męki bez końca.

W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Amen. Ja, brat Franciszek, sługa wasz najmniejszy, proszę was i zaklinam przez miłość, którą jest Bóg (por. 1 J 4, 16), i z chęcią ucałowania waszych stóp, abyście te oraz inne słowa Pana naszego Jezusa Chrystusa przyjęli z pokorą i miłością i spełniali je, i zachowywali. A ci, którzy nie umieją czytać, niech starają się, aby im często czytano i niech przechowują u siebie, wprowadzając święcie w czyn aż do końca, bo *duchem i życiem są* (J 6, 64). Ci zaś, którzy tego nie uczynią, zdadzą rachunek w dzień sądu (por. Mt 12, 36) przed trybunałem Chrystusa (por. Rz 14, 10). A tych wszystkich i te wszystkie, którzy ten list życzliwie przyjmą i zrozumieją, i jego kopię poślą innym, jeśli wytrwają w tym *aż do końca* (por. Mt 10, 22; 24, 13), niech błogosławi Ojciec i Syn, i Duch Święty. Amen.

~~~~~~~~

Pisma św. Franciszka z Asyżu. Warszawa 1976, ss. 117-126.

Pisma św. Franciszka i św. Klary. Warszawa 1992, ss. 86-91. (2)
~~~~~~~~

Przypisy:

(1) Redakcja druga.

(2) "**Św. Franciszek z Asyżu (Franciscus)**, Wyznawca – święto 4 października.

Jan Bernardone, syn bogatego kupca, sukiennika Piotra Bernardone, urodził się w Asyżu (Assisi) w r. 1182, zwany w domu «Francesco» = francuzik, z powodu zamiłowania do języka francuskiego; przezwisko to pozostało mu na całe życie, podczas gdy imię chrzestne poszło w zapomnienie. Początkowo był oddany beztroskiej wesołości współczesnej młodzieży. Po krótkiej niewoli w Perugii (1202) nastał przełom w jego życiu i zapatrywaniach. Franciszek ujrzał prawdziwe szczęście i swobodę człowieka w uniezależnieniu się od świata, naśladowaniu Chrystusa i w powrocie do ewangelicznego ubóstwa. Rozdał więc wszystko ubogim, a gdy go ojciec wobec biskupa miejscowego wydziedziczył, wyrzekł się i ojca i zwrócił mu ubranie, a sam przywdział wór pokutny i żył jako pustelnik pod Asyżem, gdzie odbudował trzy zniszczone kościoły, pomiędzy nimi ulubioną swą «porcjunkulę» (cząsteczkę). W r. 1209 poznał z natchnienia Bożego ostateczne swoje powołanie w ewangelizowaniu świata w ubóstwie i pokoju, stosownie do słów Zbawiciela u Mat. 10, 7-15. Wysłał więc pierwszych swych uczniów jako kaznodziejów wędrownych i dał im w r. 1210 pierwszą regułę, zatwierdzoną ustnie przez Innocentego III. Sam odbywał podróże misyjne do Francji i Hiszpanii (1213 – 1215), do Egiptu (1219), przyjęty z szacunkiem przez sułtana, choć opowiadanie ewangelii wśród mahometan okazało się bezskuteczne. Jednocześnie trwała działalność kaznodziejska we Włoszech. W r. 1220 z powodu choroby i rozpoczynających się już nieporozumień wśród braci co do rozciągłości reguły złożył przełożeństwo. W r. 1223 zatwierdził Honoriusz III ostatecznie rozszerzoną II regułę zakonu «braci mniejszych», jak odtąd zwali się zakonnicy Franciszka. 14 września r. 1224 otrzymał Franciszek na górze Alwerni stygmaty Męki Pańskiej, pierwszy znany w dziejach Kościoła fakt tego zjawiska. Umarł 3 października r. 1226 pod Asyżem. Kanonizowany w roku 1228. Franciszek, «seraficki święty», jest najpopularniejszą postacią wśród bohaterów wiary i wzorem zawsze jaśniejącym iście apostolskiego życia. Nawet innowiercy są pod urokiem tej postaci, tak iż bez przesady wolno powiedzieć, że cały świat go czci jako wysłannika Pana. Były w Kościele nieraz tendencje do nawrotu ku ubóstwu apostolskiemu, często wypaczone i gubiące się w lotnych piaskach herezji. Franciszek uderzył we właściwą strunę. «Gdy świat począł stygnąć», *frigescente mundo* – jak mówi liturgia w święto stygmatów – umiał ten świat XIII wieku, świat żelaza i krwi, szarpany bratobójczymi walkami, świat ucisku i chciwości, zwrócić na inną drogę i przyprowadzić do jedynego Dawcy szczęścia i pokoju. Sam Franciszek nie był i nie chciał być kapłanem (pozostał diakonem). Jego działalność skierowana była głównie na odnowienie laikatu przez trzecie zakony dla świeckich. Potężny duch odrodzenia religijnego, który przeszedł przez świat chrześcijański w XIII i XIV wieku, jest dziełem reformy franciszkańskiej". – Biskup Karol Radoński, *Święci i Błogosławieni Kościoła Katolickiego. Encyklopedia Hagiograficzna*. Warszawa – Poznań – Lublin [1947], ss. 131-132.

(Przypisy od red. "Ultra montes").

Epistola ad fideles (1)

S. FRANCISCUS ASSISIENSIS

~~~~~~~~

In nomine Domini Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

Universis christianis religiosis, clericis et laicis, masculis et feminis, omnibus qui habitant in universo mundo, frater Franciscus, eorum servus et subditus, obsequium cum reverentia, pacem veram de caelo et sinceram in Domino caritatem.

Cum sim servus omnium, omnibus servire teneor et administrare odorifera verba Domini mei. Unde in mente considerans, quod, cum personaliter propter infirmitatem et debilitatem mei corporis non possim singulos visitare, proposui litteris praesentibus et nuntiis verba Domini nostri Jesu Christi, qui est Verbum Patris, vobis referre et verba Spiritus Sancti, quae *spiritus et vita sunt* (Joa 6, 64).

Istud Verbum Patris tam dignum, tam sanctum et gloriosum nuntiavit altissimus Pater de caelo per sanctum Gabrielem angelum suum in uterum sanctae et gloriosae virginis Mariae, ex cuius utero veram recepit carnem humanitatis et fragilitatis nostrae. Qui, *cum dives esset* (2 Cor 8, 9) super omnia, voluit ipse in mundo cum beatissima Virgine, matre sua, eligere paupertatem. Et prope passionem celebravit pascha cum discipulis suis et accipiens panem gratias egit et benedixit et fregit dicens: *Accipite et comedite, hoc est corpus meum* (Mt 26, 26). Et accipiens calicem dixit: *Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum* (Mt 26, 27). Deinde oravit Patrem dicens: *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste. Et factus est sudor eius sicut guttae sanguinis decurrentis in terram* (Lc 22, 44). Posuit tamen voluntatem suam in voluntate Patris dicens: *Pater, fiat voluntas tua* (Mt 26, 42); *non sicut ego volo, sed sicut tu* (Mt 26, 39). Cuius Patris talis fuit voluntas, ut filius eius benedictus et gloriosus, quem dedit nobis et natus fuit pro nobis, se ipsum per proprium sanguinem suum sacrificium et hostiam in ara crucis offerret; non propter se, per quem facta sunt omnia (cfr. Joa 1, 3),
~~~~~~~~

sed pro peccatis nostris, relinquens nobis exemplum, ut sequamur vestigia eius (cfr. 1 Petr 2, 21). Et vult ut omnes salvemur per eum et recipiamus ipsum puro corde et casto corpore nostro. Sed pauci sunt, qui velint eum recipere et salvi esse per eum, licet eius *iugum suave* sit *et onus* ipsius *leve* (cfr. Mt 11, 30).

Qui nolunt gustare, quam *suavis sit Dominus* (cfr. Ps 33, 9) et diligunt *tenebras magis quam lucem* (Joa 3, 19) nolentes adimplere mandata Dei, maledicti sunt; de quibus dicitur per prophetam: *Maledicti qui declinant a mandatis tuis* (Ps 118, 21). Sed, o quam beati et benedicti sunt illi, qui Deum diligunt et faciunt, sicut dicit ipse Dominus in evangelio: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde et ex tota mente*, et *proximum tuum sicut te ipsum* (Mt 22, 37. 39).

Diligamus igitur Deum et adoremus eum puro corde et pura mente, quia ipse super omnia quaerens dixit: *Veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate* (Joa 4, 23). Omnes enim, *qui adorant eum, in spiritu* veritatis *oportet* eum *adorare* (cfr. Joa 4, 24). Et dicamus ei laudes et orationes *die ac nocte* (Ps 31, 4) dicendo: *Pater noster, qui es in caelis* (Mt 6, 9), quia *oportet nos semper orare et non deficere* (Lc 18, 1).

Debemus siquidem confiteri sacerdoti omnia peccata nostra; et recipiamus corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi ab eo. Qui non manducat carnem suam et non bibit sanguinem suum (cfr. Joa 6, 55. 57), *non potest introire in regnum Dei* (Joa 3, 5). Digne tamen manducet et bibat, quia qui *indigne* recipit, *iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus Domini* (1 Cor 11, 29), id est non discernit. Faciamus insuper *fructus dignos poenitentiae* (Lc 3, 8). Et diligamus proximos sicut nos ipsos (cfr. Mt 22, 39). Et si quis non vult eos amare sicut se ipsum, saltim non inferat eis mala, sed faciat bona.

Qui autem potestatem iudicandi alios receperunt, iudicium cum misericordia exerceant, sicut ipsi volunt a Domino misericordiam obtinere. *Iudicium enim sine misericordia* erit illis *qui non* fecerint *misericordiam* (Jac 2, 13). Habemus itaque caritatem et humilitatem; et faciamus eleemosynas, quia ipsa lavat animas a sordibus peccatorum (cfr. Tob 4, 11; 12, 9). Homines enim omnia perdunt, quae in hoc saeculo relinquunt; secum tamen portant caritatis mercedem et eleemosynas, quas fecerunt, de quibus habebunt a Domino praemium et dignam remunerationem.

Debemus etiam ieiunare et abstinere a vitiis et peccatis (cfr. Sir 3, 32) et a superfluitate ciborum et potus et esse catholici. Debemus etiam ecclesias visitare frequenter et venerari clericos et revereri, non tantum propter eos, si sint peccatores,

sed propter officium et administrationem sanctissimi corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi, quod sacrificant in altari et recipiunt et aliis administrant. Et firmiter sciamus omnes, quia nemo salvari potest, nisi per sanguinem Domini nostri Jesu Christi et per sancta verba Domini, quae clerici dicunt, annuntiant et ministrant. Et ipsi soli ministrare debent et non alii. Specialiter autem religiosi, qui renuntiaverunt saeculo, tenentur, plura et maiora facere, sed ista non dimittere (cfr. Lc 11, 42).

Debemus odio habere corpora nostra cum vitiis et peccatis, quia Dominus dicit in evangelio: Omnia mala, vitia et peccata a *corde exeunt* (Mt 15, 18-19; Mc 7, 23). Debemus diligere *inimicos* nostros et benefacere *his, qui* nos odio habent (cfr. Mt 5, 44; Lc 6, 27). Debemus observare praecepta et consilia Domini nostri Jesu Christi. Debemus etiam nosmetipsos abnegare (cfr. Mt 16, 24) et ponere corpora nostra sub iugo servitutis et sanctae obedientiae, sicut unusquisque promisit Domino. Et nullus homo teneatur ex obedientia obedire alicui in eo, ubi committitur delictum vel peccatum.

Cui autem obedientia commissa est et *qui* habetur *maior*, sit *sicut minor* (Lc 22, 26) et aliorum fratrum servus. Et in singulos fratres suos misericordiam faciat et habeat, quam vellet sibi fieri, si in consimili casu esset (cfr. Mt 7, 12). Nec ex delicto fratris irascatur in fratrem, sed cum omni patientia et humilitate ipsum benigne moneat et sustineat.

Non debemus secundum carnem esse sapientes et prudentes, sed magis debemus esse simplices, humiles et puri. Et habeamus corpora nostra in opprobrium et despectum, quia omnes per culpam nostram sumus miseri et putridi, foetidi et vermes, sicut dicit Dominus per prophetam: *Ego sum vermis et non homo, opprobrium hominum et abiectio plebis* (Ps 21, 7). Numquam debemus desiderare esse super alios, sed magis debemus esse servi et subditi *omni humanae creaturae propter Deum* (1 Petr 2, 13). Et omnes illi et illae, dum talia fecerint et perseveraverint usque in finem, *requiescet super eos spiritus Domini* (Is 11, 2) et faciet in eis habitaculum *et mansionem* (cfr. Joa 14, 23). Et erunt filii Patris caelestis (cfr. Mt 5, 45), cuius opera faciunt. Et sunt sponsi, fratres et matres Domini nostri Jesu Christi (cfr. Mt 12, 50). Sponsi sumus, quando Spiritu Sancto coniungitur fidelis anima Jesu Christo. Fratres enim sumus, quando facimus *voluntatem Patris* eius, *qui* est in caelo (cfr. Mt 12, 50); matres, quando portamus eum in corde et corpore nostro (cfr. 1 Cor 6, 20) per amorem et puram et sinceram conscientiam; parturimus eum per sanctam operationem, quae lucere debet aliis in exemplum (cfr. Mt 5, 16).

O quam gloriosum et sanctum et magnum habere in caelis Patrem! O quam sanctum, paraclitum, pulchrum et admirabilem habere sponsum! O quam sanctum et quam dilectum, beneplacitum, humilem, pacificum, dulcem et amabilem et super omnia desiderabilem habere talem fratrem et filium, qui posuit animam suam pro ovibus suis (cfr. Joa 10, 15) et oravit Patrem pro nobis dicens: *Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi* (Joa 17, 11). *Pater, omnes, quos dedisti mihi in mundo, tui erant et mihi eos dedisti* (Joa 17, 6). *Et verba, quae dedisti mihi, dedi eis; et ipsi acceperunt et cognoverunt vere, quia a te exivi, et crediderunt, quia tu me misisti* (Joa 17, 8); rogo pro eis et *non pro mundo* (cfr. Joa 17, 9); benedic et *sanctifica eos* (Joa 17, 17). *Et pro eis sanctifico me ipsum, ut sint sanctificati in* (Joa 17, 19) *unum sicut et nos* (Joa 17, 11) sumus. Et volo, Pater, ut *ubi ego* sum *et illi sint mecum, ut videant claritatem meam* (Joa 17, 24) *in regno tuo* (Mt 20, 21).

Ei autem qui tanta sustinuit pro nobis, tot bona contulit et conferet in futurum, omnis creatura, quae est in caelis, in terra, in mari et in abyssis reddat laudem Deo, gloriam, honorem, et benedictionem (cfr. Apoc 5, 13), quia ipse est virtus et fortitudo nostra, qui est solus bonus, solus altissimus, solus omnipotens, admirabilis, gloriosus et solus sanctus, laudabilis et benedictus per infinita saecula saeculorum. Amen.

Omnes autem illi, qui non sunt in poenitentia et non recipiunt corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, et operantur vitia et peccata, et qui ambulant post malam concupiscentiam et mala desideria, et non observant, quae promiserunt, et serviunt corporaliter mundo carnalibus desideriis, curis et sollicitudinibus huius saeculi et curis huius vitae, decepti a diabolo, cuius filii sunt et eius opera faciunt (cfr. Joa 8, 41), caeci sunt, quia verum lumen non vident Dominum nostrum Jesum Christum. Sapientiam non habent spiritualem, quia non habent Filium Dei in se, qui est vera sapientia Patris; de quibus dicitur: *Sapientia eorum devorata est* (Ps 106, 27). Vident, agnoscunt, sciunt et faciunt mala; et scienter perdunt animas. Videte, caeci, decepti ab inimicis nostris, scilicet a carne, a mundo et a diabolo, quia corpori dulce est facere peccatum et amarum servire Deo, quia *omnia mala*, vitia et peccata *de corde hominum* exeunt et *procedunt* (cfr. Mc 7, 21. 23), sicut dicit Dominus in evangelio. Et nihil habetis in hoc saeculo neque in futuro. Putatis diu possidere vanitates huius saeculi, sed decepti estis, quia veniet dies et hora, de quibus non cogitatis et nescitis et ignoratis.

Infirmatur corpus, mors appropinquat, veniunt propinqui et amici dicentes: Dispone tua. Ecce uxor eius et filii eius et propinqui et amici fingunt flere. Et

respiciens videt eos flentes, movetur malo motu; cogitando intra se dicit: Ecce animam et corpus meum et omnia mea pono in manibus vestris. Vere, iste homo est maledictur, qui confidit et exponit animam suam et corpus et omnia sua in talibus manibus; unde Dominus per prophetam: *Maledictus homo, qui confidit in homine* (Jer 17, 5). Et statim faciunt venire sacerdotem; dicit ei sacerdos: «Vis recipere poenitentiam de omnibus peccatis tuis?». Respondet: «Volo». «Vis satisfacere de commissis et his quae fraudasti et decepisti homines sicut potes de tua substantia?». Respondet: «Non». Et sacerdos dicit: «Quare non?». «Quia omnia disposui in manibus propinquorum et amicorum». Et incipit perdere loquelam et sic moritur ille miser.

Sed sciant omnes, quod ubicumque et qualitercumque homo moriatur in criminali peccato sine satisfactione et potest satisfacere et non satisfecit, diabolus rapit animam eius de corpore suo cum tanta angustia et tribulatione, quantam nullus scire potest, nisi qui recipit. Et omnia talenta et potestas et scientia, quam putabat habere (cfr. Lc 8, 18), *auferetur ab eo* (Mc 4, 25). Et propinquis et amicis relinquit, et ipsi tollent et divident substantiam eius et dicent postea: «Maledicta sit anima eius, quia potuit plus dare nobis et acquirere quam non acquisivit». Corpus comedunt vermes; et ita perdit corpus et animam in isto brevi saeculo et ibit in inferno, ubi cruciabitur sine fine.

In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Ego frater Franciscus, minor servus vester, rogo et obsecro vos in caritate, quae Deus est (cfr. 1 Joa 4, 16), et cum voluntate osculandi vestros pedes, quod haec verba et alia Domini nostri Jesu Christi cum humilitate et caritate debeatis recipere et operari et observare. Et qui nesciunt legere, saepe legi faciant et apud se retineant cum sancta operatione usque in finem, quia spiritus et vita sunt. Et qui haec non fecerint, reddent rationem in die iudicii ante tribunal Christi. Et omnes illi et illae, qui ea benigne recipient, intelligent et mittent aliis in exemplum, et si in ea *perseveraverint usque in finem* (Mt 24, 13), benedicat eis Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Amen.

~~~~~~~~

Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis, denuo edidit iuxta codices mss. Caietanus Esser O.F.M., EDITIONES COLLEGII S. BONAVENTURAE AD CLARAS AQUAS. Grottaferrata (Roma) 1978, pp. 114-128.

Notae:

(1) Recensio posterior.
~~~~~~~~

Instrukcja masońska w sprawie wyboru Papieża (a)

"PRZEGLĄD POLSKI"

~~~~~~~~

Instrukcja Wysokiej Wenty (*Alta Vendita*) karbonariuszy z 1818 r. (b)

Gdyśmy się już ukonstytuowali jako korporacja czynna i gdy nowy porządek do lóż wprowadzonym został, czy one bliskimi, czy dalekimi są od centrum, występuje znowu na najbliższą widownię myśl, która wszystkich do odrodzenia zmierzających od dawna bardzo gorąco zajmowała. Ta myśl jest to wyswobodzenie Włoch, za którym w oznaczonym dniu oswobodzenie całego świata, braterska rzeczpospolita i jedność ludzkości pójść musi. Tej myśli bracia nasi we Francji jeszcze nie schwycili. Oni sądzą, że rewolucyjne Włochy mogą sprzysięgnąć się potajemnie, tu i ówdzie jakiego szpiega policyjnego, albo zdrajcę sztyletem ugodzić, a tymczasem te zdarzenia, które poza Alpami, odnośnie do Włoch, albo bez Włoch się ziściły, cierpliwie jako jarzmo przyjmować. Ten błąd był dla nas już nieraz nieuleczalnym. Nie należy go słowami zwalczać – znaczyłoby to jeszcze go więcej rozszerzać, ale czynami zniweczyć. I tak, pomiędzy licznymi dolegliwościami, co do których najzapaleńsze duchy naszych (wysoko stopniowych) lóż czynność swoją zwracają, jest jedna, o której nigdy nie powinniśmy zapominać.

Papiestwo oddziaływało zawsze na losy Włoch stanowczo. Ramieniem, słowem, piórem i sercem swoich niezliczonych biskupów, zakonników i wiernych na całym świecie znajduje papiestwo ludzi, którzy na ofiarę, na męczeństwo, na najwyższe dowody gorliwości są gotowymi. Na każdym bądź miejscu ma ono przyjaciół, którzy się dla niego na śmierć oddają i innych, którzy z miłości dla niego swój majątek poświęcają. Jest to nadzwyczajnie potężny zastęp, którego pełnia siły tylko od niektórych Papieży zrozumianą została i oni także posługiwali się nią tylko umiarkowanie. Dzisiaj rozchodzi się nie o to, ażeby tę chwilowo osłabioną potęgę
~~~~~~~~

znowu podnieść, by się nią posługiwać; nasz cel jest raczej ten, który miał Voltaire i Rewolucja francuska, tj. zupełne katolicyzmu, a nawet chrześcijańskiej idei zniszczenie. Gdyby bowiem ta ostatnia na Rzymu zwaliskach się utrzymała, wyszłoby z niej później zmartwychwstanie i wieczne trwanie katolicyzmu.

Ale, ażeby tym pewniej do tego celu ostatecznego dojść i ażeby nam samym nie zgotować zawodów, które dobre sprawy naszej powodzenie alboby w nieskończoność oddalały, alboby zupełnie w wątpliwość podawały, nie trzeba zważać na błyskotliwych Francuzów, na mglistych Niemców, na posępnych Anglików, którzy wierzą, że katolicyzm zabić można albo tłustą piosnką, albo sofizmatem, albo przez sarkastycznego ulicznika, które to rzeczy, podobnie jak angielskie bawełniane towary, wprowadzono do nas. Żywotna katolicyzmu siła powstaje na nowo po zupełnie innych ciosach. On więcej nieprzejednanych i straszniejszych przeciwników widział; on nieraz złośliwą uciechę sobie sprawiał najwścieklejszych z pomiędzy nich wodą święconą błogosławić. A więc, naszym braciom w tych krajach pozostawmy przyjemność zadawalania swojego antykatolickiego zapału zwykłymi swoimi przesadami; niech oni wyśmiewają się z naszych madonn i z naszej pozornej pobożności. Pod tym pozorem (obłudy) możemy wygodnie konspirować i krok za krokiem do naszego celu coraz więcej się zbliżać.

A więc, od tysiąca siedmiuset lat jest papiestwo z Włoch dziejami złączone. Bez najwyższego Pasterza zezwolenia, Włochy nie mogą ani się poruszać, ani oddychać. Z nim mają one sto olbrzymich rąk; bez niego dochodzą one do litość budzącej słabości, do rozdziałów, do kłótni i nieprzyjaźni, od Alp pasma do ostatniej w Apeninach wioski. Takiego stanu rzeczy nie możemy sobie życzyć; musimy jakiegoś środka zaradczego przeciwko temu stanowi rzeczy poszukać. A więc dobrze. Środek zaradczy dawno wynaleziony. Papież, ktokolwiek nim będzie, do stowarzyszeń tajnych nigdy nie przyjdzie – dlatego stowarzyszenia tajne pierwszy krok zrobić muszą do Papieża i do Kościoła, z zamiarem narzucenia więzów na jednego i na drugi.

Dzieło, do którego się zabieramy, nie jest jednego dnia, jednego miesiąca, ani jednego roku robotą. Może ono lat wiele, może wiek cały trwać, ale w szeregach naszych umiera wprawdzie (pojedynczy) żołnierz, wojna jednak trwa dalej. My przecież nie zamierzamy Papieża dla naszej sprawy pozyskać, z niego neofitę naszych zasad albo apostoła naszych idei zrobić. Byłoby to marzeniem śmiesznym. I jakkolwiek bądź rzeczy się obrócą, gdyby nawet w jakiś możliwy sposób, jakiś kardynał, albo prałat był, albo nam bliskim, albo wskutek podstępu, do tajemnic

naszych przypuszczonym, to z tego powodu nie powinni byśmy sobie życzyć jego na Stolicę Piotrową wyniesienia. A nawet to jego wyniesienie byłoby naszą zgubą, albowiem, tak samo, jak z chęci wyniesienia doszedłby on do odstępstwa, również i potrzeba siły musiałaby go doprowadzić do tego, by nas poświęcić.

Czego szukamy i na co czekać musimy, tak jak Żydzi na swojego Mesjasza, to na Papieża wedle naszych potrzeb. Aleksander VI ze wszystkimi swoimi (domniemanymi) występkami nam by nie odpowiadał, albowiem w religii rzeczach nigdy on nie zbłądził. Przeciwnie, taki Klemens XIV byłby człowiekiem dla nas. Papież Borgia (Aleksander VI) był nieobyczajnym, prawdziwym sensualistą XVIII-go wieku, który w XVI-ty zabłądził. Ale, pomimo występków swoich, przez wszystkich występnych filozofów i niedowiarków został on wyklętym z powodu siły, z jaką Kościoła bronił. Przeciwnie papież Ganganelli ze związanymi rękami i nogami oddał się w ręce ministrów Bourbonów, którzy mu strachu napędzili, i w ręce niedowiarków, którzy jego tolerancję wysławiali, i dlatego był on wielkim Papieżem. Gdyby to jeszcze raz było możliwym, potrzebowalibyśmy Papieża takiego, jakim on był. Tylko z takim uderzylibyśmy z największą pewnością na Kościół, o wiele pewniej, aniżeli z pisemkami naszych braci we Francji, a nawet pewniej, aniżeli ze złotem Anglii. I czy chcecie wiedzieć dlaczego? Albowiem tylko ten środek skutkuje. Albowiem dla wysadzenia skały, na której Bóg Kościół swój zbudował, nie potrzebujemy już więcej ani octu Hannibala, ani prochu armatniego, ani nawet naszych rąk – do naszych spisków wciągnęlibyśmy mały palec następcy Piotrowego, a dla tej wyprawy krzyżowej byłby ten mały palec ważniejszym od Urbana II i od wszystkich świętych Bernardów chrześcijaństwa. Zupełnie nie wątpimy, iż do tego ostatecznego celu wszelkich naszych usiłowań dojdziemy. Ale kiedy? i jak? Tego, czego się nie zna, nie można jeszcze widzieć. Ale ponieważ, mimo wszystko i wszystkiego, nic od zamierzonego celu nie powinno nas odstraszać, ponieważ co więcej wszystko do niego zmierzać winno, jakoby już jutro miał skutek nasze zaledwie rozpoczęte dzieło uwieńczyć, chcemy w tej instrukcji, którą przed zwykłymi towarzyszami należy w tajemnicy trzymać, przełożonym najwyższych czynnych lóż dać kilka rad, które braciom (niższych stopni) w formie pouczenia albo pamiętnika polecić należy. Jest rzeczą najwyższego znaczenia i obowiązkiem przez zasadnicze milczenie nakazanym, ażeby do nikogo i nigdy nie doszło, iż te rady są właściwie najwyższej loży rozkazem. Duchowieństwo zanadto jest nim dotknięte i przy tym księżycowym świetle nie powinniśmy z księżami żartować, tak jak to czynimy z tymi królikami i głupimi książętami, których się jednym tchem wypędza.

Ze starymi kardynałami i prałatami o wyraźnym charakterze nie ma co rozpoczynać. Tych niepoprawnych ze szkoły Consalviego trzeba pomijać i zamiast tego w naszych zasobach popularności i niepopularności potrzebnej broni szukać, ażeby władzę w ich ręku (dla nas) pożyteczną, albo śmieszną móc uczynić. Szczęśliwie wymyślone słowo, które się zręcznie do niektórych dobrych i chrześcijańskich rodzin dostało (jak np. kardynał N. jest skąpy, albo prałat N. prowadzi życie lekkie, urzędnik N. jest liberałem, niedowiarkiem, masonem itd.), takie słowo dostaje się prędko do kawiarni, a stamtąd na ulicę, a słowo może czasami człowieka zabić. Gdy jakiś prałat przyjdzie z Rzymu na prowincję jako papieski urzędnik, należy jak najprędzej zasięgnąć wiadomości o jego charakterze, przeszłym życiu, przymiotach i błędach, a szczególniej o tych ostatnich. Jeżeli on jest jednym z naszych nieprzyjaciół, taki Albani, Pallotta, Bernetti, della Genga, Rivarola, o plątajcie go zaraz we wszelkie możliwe sidła. Zróbcie mu imię takie, żeby dzieci i niewiasty miały przed nim strach, przedstawcie jako okrutnego i krwiożerczego, opowiadajcie o nim jakieś nadzwyczajne bajki, które łatwo utkwią w ludu pamięci. Gdy zagraniczne dzienniki dowiedzą się od nas tych rzeczy i podług zwyczaju powiększą je i upiększą, pokażcie, albo przez odnośną słabą głowę każcie pokazać numer dziennika, w którym nazwiska i czyny tych ludzi są zapisane. Włochom, tak samo jak Anglii i Francji, nie zabraknie nigdy piór, które pożyteczne kłamstwa dla dobrej sprawy spożytkować umieją. Lud żadnych innych dowodów nie potrzebuje, jak tylko numeru dziennika, w którym nazwisko swojego monsignora delegata, albo pana nadsędziego widzi wydrukowane. Tutejszy nasz lud włoski jest dopiero w dzieciństwie swojego liberalizmu. On wierzy liberałom tak, jak kiedyś będzie pierwszemu lepszemu wierzył.

A więc nieprzyjaciela prześladujcie, ktokolwiek bądź on jest, a zwłaszcza, jeżeli on jest potężnym, przez rozsiewanie wszelkiego rodzaju możliwych obmów i oszczerstw. Ale przede wszystkim prześladujcie go, zanim z jaja się wykluje. Trzeba w istocie mieć oko na młodzież, młodzieńców trzeba uwodzić. Winniśmy niepostrzeżenie pod sztandar tajnych związków młodzież wciągać. Ażeby spokojnym, ale pewnym krokiem do tego dojść, dwie rzeczy są niezbędne. Na zewnątrz winniście mieć prostotę gołębią, a obok tego węża roztropność. Wasi rodzice, dzieci, nawet żony tajemnicy waszego serca nawet domyślać się nie powinni. A jeżeli to nawet jest potrzebnym dla oszukania szpiegów, by często do spowiedzi przystępować, jesteście upoważnieni do zachowania także i przed spowiednikiem najściślejszego o tych rzeczach milczenia. Wiecie bowiem, że najdrobniejsze wyjawienie, najmniejsza wskazówka, która się wam w konfesjonale,

albo gdzieindziej wyrwie, może nas doprowadzić do wielkiego nieszczęścia i że dobrowolny, albo niedobrowolny zdrajca tym samym własny wyrok śmierci podpisuje.

Ażeby więc zrobić Papieża podług naszego serca, rozchodzi się przede wszystkim o to, ażeby temu przyszłemu Papieżowi wychować pokolenie, które upragnionego od nas zastępu godne by było. Starców i dojrzałych ludzi należy zupełnie na boku pozostawić. Zamiast tego idźcie prosto na młodzież, a nawet, gdzie to możliwe i na wiek dziecinny. Przed dziećmi nie mówcie nigdy nieobyczajnych i bezbożnych rzeczy. *Maxima debetur puero reverentia* (dziecku należy się najdelikatniejsze uczucie) – nie zapominajmy nigdy o tych poety słowach, albowiem one służą wam za przepustkę przeciwko rozpuście, przed którą, w interesie naszej sprawy, strzec się należy. Ażeby naszą sprawę doprowadzić w rodzinach do kwiatu i owocu, ażeby w domowym ognisku prawo do ucieczki i gościnności zyskać, winniście z pełnym zewnętrznym pozorem poważnego i obyczajnego męża występować. Gdy raz dobra wasza sprawa jest należycie ustaloną w kolegiach, gimnazjach, wszechnicach i seminariach, gdyście raz pozyskali zaufanie młodzieńców i profesorów, starajcie się o to, ażeby przede wszystkim kandydaci do stanu duchownego towarzystwa waszego poszukiwali. Nasycajcie ich serca dawnym papieskiego Rzymu blaskiem. Zawsze i w każdym włoskim sercu znajdzie się pewna tęsknota za republikańską formą. Zręcznie mieszajcie te dwa wspomnienia (papieska władza i rzeczpospolita); zapalajcie, rozgrzewajcie te łatwo zapalne charaktery ideą patriotycznej dumy.

Podsuwajcie im początkowo, ale zawsze w cichości, niewinne książki i poezje pełne narodowego polotu; powoli doprowadzicie waszych uczniów do pożądanego stopnia wrzenia. Jeżeli równocześnie na wszystkich Państwa Kościelnego punktach, wskutek tej naszej pracy, nasze idee jako światło się rozszerzyły, wtenczas dopiero poznacie mądrość planu, którego inicjatywę my teraz bierzemy.

Wypadki, które podług naszego wyrachowania zbyt prędko postępują (1), w przeciągu kilku miesięcy wywołają koniecznie austriacką interwencję. Są wariaci, którzy się z tego śmieją, ażeby innych lekkiego usposobienia w niebezpieczeństwo wepchnąć, a jednak ci wariaci w danej chwili pociągają także rozsądnych za sobą. Przygotowana we Włoszech rewolucja przyniesie tylko nieszczęścia i przeklinania. Nic nie jest dojrzałym, ani ludzie, ani okoliczności i jeszcze na długo nic nie będzie dojrzałym. Ale pomimo tych grożących niepowodzeń, możecie z łatwością nową strunę w duszy młodego kleru poruszyć. Tą struną jest cudzoziemców nienawiść.

Sprawcie, ażeby Niemiec, przed prawdopodobną interwencją, został śmiesznym i znienawidzonym. Do papieskiej wyższości idei dołączajcie ustawicznie wspomnienie walk między Kościołem a cesarstwem. Rozbudzajcie tylko na wpół uśpione namiętności Gwelfów i Gibelinów a tak wszędzie w łatwy sposób pozyskacie sobie sławę dobrych katolików i dobrych patriotów.

To imię dobrego katolika i dobrego patrioty naszym naukom otworzy serce młodego kleru, a nawet i zakonnych zgromadzeń. W niewielu latach młody ten kler, wskutek siły okoliczności, zajmie wszystkie stanowiska. On będzie panował, rządził, sądził, radę monarchy (Papieża) będzie składał i będzie powołanym do wybrania przyszłego Papieża. Ten Papież, tak jak większa część jego współczesnych, będzie mniej, albo więcej upojonym włoskimi (narodowymi) i humanitarnymi zasadami, które my teraz właśnie w obieg puszczamy. Jest to małe ziarnko gorczyczne, które my ziemi powierzamy, ale słońce sprawiedliwości (!) rozwinie je do najwyższego stopnia i zobaczycie kiedyś, jak obfite żniwo z tego małego ziarna wyniknie.

Ale na drodze, którą my naszym braciom wskazujemy, są wielkie przeszkody do zwalczenia i liczne trudności do przezwyciężenia. Przez doświadczenie i przebiegłość będziemy nad nimi tryumfowali. Cel jest tak pięknym, iż pełnymi żaglami należy do niego zmierzać. Chcecie Włochy zrewolucjonizować? Szukajcie Papieża, jakiegośmy przedstawili. Czyż chcecie panowanie wybranych na tronie Babilońskiej nierządnicy ustalić? Zróbcie, ażeby duchowieństwo pod wasz sztandar się zaciągnęło i ażeby, pomimo to, mniemało, że ono pod świętych kluczów sztandarem się znajduje. Czy chcecie ostatni tyranów i gnębicieli ślad zatrzeć? Zapuśćcie wasze sieci, jak Szymon Barjona, do wnętrza zakrystii, seminariów, klasztorów, nie do głębin morza. I jeżeli w niczym nie chybicie, to obiecujemy wam jeszcze więcej cudowny ryb połów, aniżeli św. Piotra. Rybak został ludzi łowcą, a wy, nawet u stóp Apostolskiej Stolicy, będziecie ludzi łowili. Będziecie mieli wtenczas w sieciach rewolucję w tiarze i płaszczu (kapie), na której czele noszonym będzie krzyż i wielki papieski sztandar, rewolucję, która tylko małej potrzebuje pomocy, ażeby ogień we wszystkich czterech świata częściach rozniecić.

Tak więc niech zmierza każdy życia naszego akt do odkrycia tego mądrości kamienia. Średniowieczni uczeni na jego poszukiwaniu tracili czas i pieniądze. Tajemnych stowarzyszeń marzenie (wolnomularski Papież) z tego bardzo prostego powodu będzie urzeczywistnione, albowiem polega ono na namiętnościach ludzkich. A więc, nie traćmy odwagi, ani wskutek pojedynczego jakiegoś błędu, ani

wskutek jakiegoś niepowodzenia, ani wskutek całkowitej przegranej. Ostrzmy naszą broń w zaciszu lóż, ustawiajmy nasze baterie, rozbudzajmy wszystkie namiętności, najgorsze, jak i najlepsze, i wszystko uprawnia nas do nadziei, że ten plan kiedyś, przewyższając nasze nadzieje, uda się. (c)

~~~~~~~~

Artykuł z czasopisma "Przegląd Polski". Rok XL. Kwartał II. (Październik, Listopad, Grudzień). Ogólnego zbioru tom 158. (Zeszyty od 472 do 474). W Krakowie, CZCIONKAMI DRUKARNI "CZASU". 1905. Wydawca i odpowiedzialny redaktor: Dr Jerzy Mycielski, ss. 251-258.

Przypisy:

(1) Wypadki i rozruchy w Romanii w r. 1820 i 1821 wywołane przez zapaleńszą część loży.

(a) Tytuł od red. ***Ultra montes***.

(b) Zob. tekst artykułu w "Przeglądzie Polskim" poprzedzający Instrukcję:

"Jakkolwiek w czasach naszych dużo mówi się i pisze o *masonach* i wszyscy mniej więcej o głównym celu i środkach działania potężnej a tajemnej sekty coś wiedzą, że jednak prawdopodobnie nie wszystkim z naszych czytelników znanymi są bliżej dzieje stosunku Kościoła do tej sekty, a jeszcze mniej szczegóły potężnej jej działalności w czasach, o których piszemy, dlatego sięgnąć tu z kolei zamierzamy do chwili, w której wpływ wywierać zaczęła na życia politycznego obroty i w ogólności na wszelkie społeczne stosunki.

Masonów powstanie i ich dzieje, wedle różnorodnych legend, sięgać mają czasów bardzo dalekich, bo świątyni Salomona budowy, to znowu Templariuszów i ich mistrza Jakuba Molay'a itd. Czy i o ile podania te są prawdziwymi, albo służyć tylko mają na to, by *masonerię* tegoczesną urokiem okryć czegoś bardzo dawnego i tajemniczego, a tym samym zaciekawiającego i pociągającego, wchodzić w to nie będziemy. Pewnym jest, że zawiązek działalności i wpływu jej tegoczesnego na stosunki publiczne do pierwszej połowy wieku XVIII sięga, tj. do czasu, w którym protestantyzmu dogmatyczne skutki na ustrój polityczny państw najsilniej oddziaływać zaczęły, bo bunt przeciwko katolickiego dogmatu całości pociągnąć za sobą musiał także i chęć wyswobodzenia się z pod wpływu dogmatycznego i dyscyplinarnego Kościoła. Humanizm, czyli bezwzględna człowieka wolność i niezależność, bezwzględne jego samego panowanie, bez oglądania się na cel wyższy, na życie nadprzyrodzone i uznawanie tylko tego, co dla zmysłów, dla rozumu ludzkiego jest przystępnym, *masonerii* myśl przewodnią i treść główną zasadniczych jej dążeń stanowi. Myślący człowiek przejrzy od razu, że taka człowieka autonomia bezwzględna jest wojny wypowiedzeniem wszystkiemu, co zależność rodu ludzkiego od żywiołów nadprzyrodzonych i od tego, co życia nadprzyrodzonego rzeczywistość przypomina, tj. od Objawienia. Ponieważ zaś na właściwej Objawienia straży stoi Kościół, stąd pomiędzy *masonerią* a Kościołem pokoju być nie może.

Tak pojęty humanizm czyli *masoneria*, występuje na widownię po raz pierwszy w r. 1717 (1) w Londynie, gdzie trzech ludzi, Jerzy Payne, fizyk Desaguliers i teolog Jakub Anderson, na
~~~~~~~~

podstawie ustaw dawnych murarskich cechów, zawiązali związek, mający na celu szerzenie, w miejsce chrześcijaństwa, deistycznej filozofii. A ta ostatnia czymże jest?

Bóstwa pojęcie i zrozumienie dla umysłu ludzkiego jest wprawdzie niedostępne, albowiem Pana Boga właściwości przejrzeć i przeniknąć nikt, nawet i największy geniusz, nigdy na tym świecie nie zdoła. Ale właśnie dlatego, że tak jest, właśnie dlatego, że Istota Boska od ludzkiej istoty jest o tyle wyższą, a że przy tym jest człowieka celem najwyższym i ostatecznym, który, chociaż częściowo znać on koniecznie musi, niezbędnym jest, ażeby pojęcia jego o tej Istocie najwyższej nie były czymś luźnym, czymś subiektywnym, od każdego widzimisię zależnym, ale na pozytywnym Objawieniu opartym, a tego *deizmowi*, chociażby i najwięcej filozoficznemu, brakuje. On, tworząc sobie o najwyższej Istocie pojęcie dowolne, z natury rzeczy, z protestantyzmu zasadą o subiektywnej każdego człowieka wolności tłumaczenia sobie wiary prawd bardzo dobrze się zgadza, a nawet jest poniekąd jego logicznym, prawie koniecznym wynikiem. I taki subiektywizm, jak doświadczenie uczy, do ateizmu ostatecznie prowadzi, a rzeczony deizm, jako dopuszczający bardzo różnorodne pojęcie o Bóstwie i o stosunku człowieka do niego, właściwie z ateizmem na równi stoi. Co więcej, ponieważ z światem nadprzyrodzonym człowiek w styczność wchodzić koniecznie musi, a ponieważ ów deizm, Objawienie o Panu Bogu pomijający, z prawdziwym Bogiem styczności dać mu nie może, przez deizmowi hołdowanie, *demonizm*, czyli złych duchów świat mimo woli na drodze swojej spotyka. Do tego ostatniego *masoneria* bezsprzecznie w bardzo ścisłym stoi stosunku i stąd działanie jej na społeczeństwa czynniki jest rozkładowe, a sposób, w jaki działa, ponieważ i co do celu i co do środków jest samowiednie szkodliwy, okrywa ona sama tajemnicą i to tajemnicą pod najstraszniejszą przysięgą. O tej tajemnicy Benedykt XIV w konstytucji *Providas* z 28 kwietnia 1751 r. Caeciliusa Natalisa przed Minuciusem Felixem wypowiedziane zdanie przytacza (2), mianowicie: "*Rzeczy na jawności zyskują, rzeczy występne chcą tajemnicy*". Papież ten był drugim z rzędu, który *masonerię* potępił. Pierwszym przeciwko niej występującym był Klemens XII w konstytucji: *In Eminenti* z 28 maja 1738 r. Był to przeciwko niej pierwszy jawny Kościoła akt. Odtąd uważa ona siebie za potęgę, z którą i Kościół i rządy się liczą. Ale, niestety, jest to potęga, która samych tylko zamieszek i przewrotów była i jest powodem. Dlatego w alokucji z 25 września 1865 r. rzekł o niej Pius IX: "Bez wolnomularstwa, ani my, ani ojcowie nasi nie byliby tylu rewolucyjnych rozruchów, ani tylu niszczących wojen przeżyli, które w całej Europie pożar wszczęły, nie bylibyśmy przeżyli tylu gorzkich cierpień, które na Kościele ciążyły i dzisiaj jeszcze ciążą" (3).

Pewnym jest, że już za Piusa VI rozwój sekt i lóż masońskich był bardzo potężnym i że do wybuchu i olbrzymiego Wielkiej Rewolucji Francuskiej rozwoju niemało się one przyczyniły. Ale, ażeby przedmiotu omawiania nie bardzo przewlekać o dalszych sekty dziejach nie mówiąc, do szczególniejszego jej rozrostu, w latach trzeci dziesiątek XIX stulecia rozpoczynających, raczej przejdziemy. W czasie tym w Europie wszystko się zmieniło. Z pod potężnej Napoleona ręki, która nawet i tam, gdzie władzą swoją nie sięgała, doniosły swój wpływ szerzyła, przeszła była Europa pod suchy Metternicha system, który wszystko przemienił, a więc także i działalności sposób przeciwko *masonerii*. Tej ostatniej niebezpieczna działalność za Napoleona uległa przerwie. On, rozumiejąc bardzo dobrze, iż zniszczyć i wytępić jej zupełnie nigdy nie zdoła, ażeby jednak szkodliwości jej tamę położyć i opanować ją w sposób zręczny, starał się ją osłabiać. I dlatego, za

napoleońskich czasów, liczba lóż masońskich się nie zmniejszyła, przeciwnie, wszędzie ich było dużo, że jednak niektóre i to niezawodnie najważniejsze, tak we Francji, jak i gdzieindziej, otrzymały kierowników od cesarza samego zależnych i że do wnętrza ich dostało się żywiołów niemało, które tylko dla ówczesnej mody po kielnię i fartuszek sięgnęły, przewrotowa ich działalność prawie zupełnie ustała. Ale, gdy ręki potężnej i zręcznej, gdy oka czujnego i przenikliwego zabrakło, żywioły przewrotowe poczęły znowu górę brać i lożami trząść, zwłaszcza we Włoszech, gdzie i obecność Papieża i władza jego świecka i niemieckie niektórych prowincyj północnych rządy do niezadowolenia pozorów dużo dawały, *masoneria*, pod *karbonaryzmu* nazwą, bardzo szeroko i bardzo potężnie się rozszerzyła. A do czego właściwie zmierzała, dowodzi najlepiej instrukcja z r. 1818, która, jak przypuszcza autor kompetentny (4), wyszła prawdopodobnie z pod pióra wysokich stopni wolnomularza, Filipa Buonarotti, w r. 1761 w Pizie urodzonego, Robespierre'a przyjaciela. Dotyczy ona przede wszystkim nie czego innego, jak Papieża wyboru, i zmierza do tego, by przez zręczne najwyższych Kościoła organów opanowanie do wygodnego dla sekt wyboru Papieża doprowadzić. Pomimo pisma tego długości, dlatego, iż ono jaskrawe rzuca światło na cel i przewrotność sekt, w tłumaczeniu je tu podajemy: ...

~~~~~~~~

(1) G. M. Pachtler S. J., *Der Götze der Humanität oder das Positive der Freimaurerei*. Freiburg im Breisgau, Herder, 1875.

(2) Artaud de Montor, *Histoire de la vie et du pontificat du pape Pie VII*. Paris 1839.

(3) Pachtler, *Der Götze der Humanität*, j. w.

(4) Pachtler, *Der stille Krieg gegen Thron und Altar*. Amberg 1876.

". – Ks. Franciszek Starowieyski, *Z dziejów Stolicy św. za pontyfikatu Leona XII (1823 – 1829)*, [w:] "Przegląd Polski". Rok XL. Kwartał II. (Październik, Listopad, Grudzień). Ogólnego zbioru tom 158. (Zeszyty od 472 do 474). W Krakowie, CZCIONKAMI DRUKARNI "CZASU". 1905. Wydawca i odpowiedzialny redaktor: Dr Jerzy Mycielski, ss. 248-251.

(c) Zob. tekst artykułu w "Przeglądzie Polskim" następujący po Instrukcji:

"Tak brzmi w całości to pismo, które dostało się do rąk katolików i za którego odebranie daremnie wysokie kwoty ofiarowano. Czy Leonowi XII było ono znanym, trudno wiedzieć. W każdym razie, jako monarcha czujny i sam w rządów szczegóły wchodzący, nie mógł on o bardzo silnym ruchu i działaniu lóż w owych latach nie wiedzieć i dlatego za potrzebne uznał światu, a szczególnie panującym i ich ministrom, znowu przypomnieć niebezpieczeństwo porządkowi społeczeństwa z tej strony grożące. W dniu 13 marca 1825 r. wyszedł więc List Apostolski *Quo Graviora*, w którym przypomniane i streszczone są dawne Papieży konstytucje i pisma wolnomularstwo potępiające, poczym w wymownych i bardzo jasnych wyrazach zwraca Papież uwagę rządzących na tyle i tak strasznych zbrodni często się powtarzających, na ateizm przez sekty głoszony i na wszystko inne złe, które przewrotne i bezbożne pisma wywołują.
~~~~~~~~

Widocznym być musiało, zaraz po wyjściu encykliki, iż nie zrobiła ona należytego wrażenia w sferach rządzących, albowiem raz w poufnej rozmowie miał Leon XII zawołać: "I ostrzegliśmy książąt, ale książęta spali, i ostrzegliśmy ministrów, ale ministrowie nie czuwali" (1). Tak jest, bo nie tylko już wzmiankowane zbrodnie w Rzymie i w Państwie Kościelnym, ale także i Rewolucja lipcowa w Paryżu (2) i Bourbonów upadek, czyimże, jeżeli nie *masonerii* były dziełem, a później rok 1848, w którym rewolucja, od Lizbony do Berlina wszystkie niemal Europy kraje opanowująca, przez kogóż, jeżeli nie przez sekty wywołaną została? Później Napoleona III rządy, jego, wskutek Orsiniego bomb, wojna włoska i wszystkie wydarzenia dalsze, jako to: zajęcie Rzymu i władzy świeckiej Papieża upadek, niemiecki *Kulturkampf* i dzisiejszej Francji smutne stosunki, czy nie usprawiedliwiają najzupełniej wyrażenia Leona XII, iż *książęta* i *ministrowie* słuchać głosu jego nie chcieli, czyli raczej, że go może nie rozumieli?

~~~~~~~~

(1) Artaud de Montor, *Histoire de Pie VII*.

(2) Seignobos, *Histoire politique de l'Europe contemporaine*. Paris 1897.

". – Ks. Franciszek Starowieyski, *Z dziejów Stolicy św. za pontyfikatu Leona XII (1823 – 1829)*, [w:] "Przegląd Polski". Rok XL. Kwartał II. (Październik, Listopad, Grudzień). Ogólnego zbioru tom 158. (Zeszyty od 472 do 474). W Krakowie, CZCIONKAMI DRUKARNI "CZASU". 1905. Wydawca i odpowiedzialny redaktor: Dr Jerzy Mycielski, ss. 258-259.

~~~~~~~~

POSOBOROWI "PAPIEŻE" (a)

KS. RAMA P. COOMARASWAMY

~~~~~~~~

"Zauważyłem, że zły duch buntu zwykle nie przemienia się w anioła naprawy, a stary wąż może się skrywać w nowym przebraniu... W ich głosie zdaje się słyszeć Jakuba, lecz musi pozostać wrażenie, że mają ręce Ezawa" (b).

"Musimy kroczyć ramię w ramię z księżmi dla wspierania sprawy rewolucji" (Lenin).

~~~~~~~~

Rozdział I

Jan XXIII

Papież Pius XII, który objął papieski tron w 1939 roku był z pewnością świadomy zagrożenia, jakie dla Kościoła stanowił modernizm; nie tylko skarżył się na to, że skrycie głosi się go w seminariach, niejednokrotnie miał też mówić, że nawet jeśli jest ostatnim papieżem powstrzymującym zalew innowacji, to będzie w tym działaniu nieugięty. Cytując go dosłownie: "*après moi, le déluge*" (1). Dopiero teraz stało się oczywiste jak prorocza była ta wypowiedź. Jednakże nawet jemu – otoczonemu przez ludzi oddanych sprawie "rewolucji" – często brakowało czujności. Pozwolił ludziom o wątpliwej reputacji wspiąć się na szczyty i udzielił aprobaty dla liturgicznych zmian wielce kontrowersyjnej natury – takich jak nowe obrzędy Wielkiego Tygodnia. (Zdarzyło się to w listopadzie 1955 gdy był ciężko chory i jak można podejrzewać ta sytuacja mogła zostać łatwo wykorzystana (2)). W 1958 roku zajął jego miejsce Angelo Giuseppe Roncalli, który przyjął imię Jana XXIII (3).

Wydarzyło się wtedy coś zupełnie nowego. Po raz pierwszy mieliśmy papieża, który był mile przyjmowany przez liberalną prasę, człowieka określanego jako "prosty chłop" i "człowiek z ludu". Nie był ani jednym ani drugim. Znacznie

trafniejsza jest ocena Roberta Kaisera, korespondenta *Time Magazine* akredytowanego przy *Vaticanum II* oraz serdecznego przyjaciela Jana XXIII. Kaiser nazywa go "politycznym geniuszem" oraz "ostrożnym i przebiegłym rewolucjonistą" (4).

Angelo Giuseppe Roncalli urodził się w 1881 roku w prowincji i diecezji Bergamo. Chociaż często opisywany był jako syn "biednych i bezrolnych chłopów" jego rodziców można poprawniej określić jako małorolnych chłopów, "przywiązanych do ziemi, posiadających liczną i zdrową rodzinę, wychowujących swe dzieci w przywiązaniu do chrześcijańskich cnót i pogodnie przyjmujących swój los". Od jakichś 500 lat jego rodzina posiadała i zamieszkiwała tę samą ziemię (5). Roncalli został wyświęcony w 1904 roku i od początku przyjął liberalne i modernistyczne poglądy. Jego pierwszym duchowym kierownikiem był ks. Parrechi znany ze swych "wyjątkowo liberalnych poglądów" (6). Uczył historii w seminarium w Bergamo i był pod silnym wpływem takich pisarzy jak Loisy i Duchesne (7). Zaangażowany był także w działalność młodzieżowej organizacji *Opera Dei Congressi*, która z powodu swych modernistycznych orientacji została rozwiązana przez Piusa X. Po krótkim pobycie w Rzymie związał się z Radini Tedeschi, zawodowym watykańskim dyplomatą, protegowanym kardynała Rampolli (8), który został zesłany do Bergamo z powodu swych modernistycznych poglądów.

Biskup Tedeschi miał wywrzeć olbrzymi wpływ na Roncalliego – przyszły Jan XXIII był przez dziewięć lat jego osobistym sekretarzem oraz biografem żywiącym wobec niego wielki podziw. Roncalli miał skłonność do znajdowania sobie przyjaciół wśród modernistów – Peter Hebblethwaite dokumentujący wczesny etap jego życia w tym okresie z trudnością może wymienić jakiegoś bliskiego współpracownika, który by nie był modernistą. Byli wśród nich biskupi: Mediolanu – Carlo Ferrara oraz Cremony – Bonomelli, obaj jawni moderniści, jak również Lambert Beauduin, benedyktyński orędownik liturgicznej "odnowy". Kilku spośród jego najbliższych przyjaciół seminarzystów, w tym współlokator z seminarium oraz osoba, która była obecna przy jego święceniach mieli później zostać ekskomunikowani za modernizm (9). Przez cały ten okres wykazywał wielką ostrożność – był niewątpliwie obłudny w ukrywaniu swych poglądów (10). Następnie w 1924 roku, po śmierci swojego ukochanego biskupa wezwano go z powrotem do Rzymu i powierzono pomniejsze stanowisko w Stowarzyszeniu Rozkrzewiania Wiary. W tym okresie został też profesorem patrystyki na

Uniwersytecie Laterańskim po to by już po kilku miesiącach zostać usuniętym z tego stanowiska ze względu na "podejrzenie o modernizm" oraz "głoszenie teorii Rudolfa Steinera"! (11) Praktycznie skazano go na zesłanie do Bułgarii i Turcji.

Według Giancarlo Zizoli "oskarżenie Roncalliego o modernizm zawierało bardzo jednoznaczną treść... Odnoszono się w nim do jego relacji, rzeczywistych lub domniemanych z modernistycznym środowiskiem początku wieku, jak również do jego solidarności z małą reformatorską grupą, która wyłoniła się z fenomenu włoskiego modernizmu". Wśród tematów dominujących w tej grupie Zizola wymienia "prymat sumienia, pogodzenie autorytetu z wolnością, autonomię nauki, wyzwolenie od zbytecznej kościelnej struktury, odnowę wiary, uwolnienie od polityki, [oraz] katolicyzm mniej uwarunkowany tradycyjnymi schematami" (12). Roncalli rozwinął też w tym okresie swą teorię, iż Chrystus nieustannie działa w historycznym procesie i że możliwe jest rozpoznanie i współpraca z tym Chrystologicznym procesem poprzez rozpoznawanie "znaków czasu" (13).

Wiele lat spędzonych na Bliskim Wschodzie, powstanie arsenałów broni nuklearnej oraz doświadczenie dwu wojen światowych, przekonały Roncalliego do potrzeby wyeliminowania frakcyjnych konfliktów ludzkości po to by doprowadzić różne rasy, polityczne grupy i religijne wyznania do pewnego rodzaju praktycznej jedności. Tylko w ten sposób można by zapewnić światu trwały pokój. Po drugiej wojnie światowej powołano go z powrotem i wyznaczono na nuncjusza apostolskiego we Francji. Podczas pobytu w Turcji współpracował on z rządem emigracyjnym De Gaulle'a i "pomimo niskich notowań", jakie miał u Piusa XII (14) był praktycznie jedynym papieskim przedstawicielem akceptowalnym we Francji (15). Przebywając z dużą swobodą obracał się w dyplomatycznych i społecznych kręgach tego kraju mając opinię "dobrodusznego", a jednocześnie nawiązywał kontakty ze wszystkimi liberalnymi i lewicowymi ruchami dominującymi w powojennej Francji. Jego "nowymi punktami kulturalnego odniesienia... byli Dom Lambert Beauduin, Mauriac, Claudel, Gilson, Daniel-Rops, Raissa i Jacques Maritain a ponadto *Études*, innowacyjny periodyk francuskich jezuitów, jak również *Le Cerf* publikujące awangardowe książki pod dominikańskimi auspicjami" (16).

Tak bezkrytycznie obcował z reprezentantami różnych grup nieprzyjaznych Rzymowi (miejscowy dowcip głosił, że jego duchowym kierownikiem był socjalista Édouard Herriot), że kolejny raz ściągnął na siebie podejrzenia. Jednakże miał przyjaciół na wysokich stanowiskach (takich jak Montini, przyszły Paweł VI), którzy go chronili. Uczynił wszystko co było w jego mocy dla

wspierania i opóźnienia potępienia księży-robotników (dogłębnie przenikniętych marksistowską ideologią) i doprawdy, można przypuszczać, że właśnie odmowa potępienia ich miała jakiś związek z przeniesieniem go do Wenecji. (Jego następca bezzwłocznie potępił ten ruch). Wraz z przeniesieniem do Wenecji otrzymał czerwony kapelusz kardynalski.

Już wcześniej wspomniano o zainteresowaniu Roncalliego Rudolfem Steinerem. Włoski pisarz Pier Carpi twierdzi, że posiada niezbite dowody, że w czasie pobytu na Bliskim Wschodzie Roncalli został przyjęty do masonerii. Maurice Bardet, dobrze znany mason w wolnomularskiej publikacji *Les Échos du surnaturel* informuje nas, że był jego doradcą. Podczas gdy można by dyskutować z tymi oświadczeniami, bezsporne jest natomiast to, że będąc nuncjuszem papieskim w Paryżu, w każdy czwartkowy wieczór w cywilnym ubraniu odwiedzał on Wielką Lożę tego miasta. Zostało to poświadczone przez kilku członków francuskiej *sûreté*, policji wyznaczonej do jego ochrony w tamtym okresie (17).

Podczas pobytu we Francji, Roncalli był także odpowiedzialny za utworzenie "seminariów za drutem kolczastym", projektu który w nadchodzących latach miał przynieść znaczące wyniki. W częściach Europy znajdujących się pod nazistowską kontrolą występował wtedy dotkliwy brak kapłanów, gdyż Niemcy wcielili wszystkich seminarzystów do sił zbrojnych. Kapłani podczas wojny albo współpracowali z Niemcami albo byli umieszczani w obozach koncentracyjnych. Pierwsi byli zdyskredytowani w oczach wiernych, a ci drudzy – jeśli nawet przeżyli to byli zbyt wycieńczeni by właściwie funkcjonować. Pomysłowe było rozwiązanie tego problemu zaproponowane przez Montiniego. Zdobył on listy wszystkich seminarzystów będących jeńcami wojennymi i zdołał przekonać przedstawicieli sprzymierzonych sił do skierowania tych ludzi do specjalnych ośrodków szkoleniowych. Montini i Roncalli zapewnili im nauczycieli oraz książki – nie trzeba dodawać, że byli to nauczyciele o "poprawnej" modernistycznej orientacji i zanim posoborowy kościół doszedł do władzy, wielu spośród "średniego duchowieństwa" w Niemczech oraz innych częściach Europy było już dobrze wyszkolonych i zindoktrynowanych przez "*nouvelle théologie*". (Łatwo zapomina się o fakcie, że między końcem wojny a *Vaticanum II* istniała 17-letnia luka czasowa). Wyjaśnia to przyczynę tak niewielkiego oporu na zmiany wprowadzone przez *Vaticanum II*. Na domiar złego, amerykańska hierarchia zaczęła wysyłać swoich seminarzystów na zaawansowane kursy do Europy, gdzie dostawali się pod wpływ modernistów dobrze zadomowionych w europejskich seminariach (18).

Jako kardynał, Roncalli został patriarchą Wenecji, a pięć lat później został wybrany na Stolicę Piotrową. Jednym z jego pierwszych dokonań po usadowieniu się na tronie Piotrowym było szerokie otwarcie watykańskiego okna, aby wpuścić do środka "trochę świeżego powietrza". Ten tak wielce wychwalany (a sporadycznie krytykowany) symboliczny akt przywodzi na pamięć interesujący fragment historii. Kiedy w 1908 roku ks. George Tyrrell (sławny modernistyczny jezuita ekskomunikowany za modernizm) stał się tematem krytycznego listu pasterskiego kardynała Merciera, odpowiedział w następujący arogancki sposób: "Wasza Eminencjo, czy kiedyś łaska napełni twe serce, byś mógł śmiało otworzyć na oścież drzwi i okna najciemniejszych zakamarków twojej wielkiej średniowiecznej katedry i pozwolić światłu nowego dnia dotrzeć do najciemniejszych zakątków, a świeżemu wiatrowi niebios [sic] przewietrzyć jego zmurszałe klasztory?" Wydaje się oczywistym, że Jan XXIII ustanowił wzorzec, który mieli później naśladować wszyscy jego posoborowi następcy. Wkrótce po tym, jak został "papieżem" udał się do Świętego Oficjum i zażądał swoich akt. Na okładce widniała adnotacja: "podejrzany o modernizm", którą to przekreślił zastępując oświadczeniem: "Nigdy nie byłem modernistą" (19).

Roncalli zainicjował także posoborowy kurs częstego zrywania z papieską tradycją – proces, który zaszedł tak daleko, że gdy nastał Jan Paweł II nie było już prawie żadnych papieskich tradycji, z jakimi można by było zerwać. Tuż po wyborze Roncalli nie zezwolił kardynałom na całowanie papieskiego trzewika (co symbolizowało uległość wobec władzy Chrystusa). Podczas uroczystości państwowych nie wkładał papieskiej tiary (symbolu "triumfalizmu"), nakazał obniżyć tron Piotrowy i poinstruował swe otoczenie by nie używali jego (w rzeczywistości Piotrowych) honorowych tytułów. Wszystkie te działania oczywiście zadowolą egalitarystyczne uprzedzenia współczesnego człowieka, ale problem polega na tym, że Jan XXIII nie był zwykłym człowiekiem; był on jakoby przedstawicielem Chrystusa na ziemi. By usytuować takie działania w klarowniejszej perspektywie, można spróbować wyobrazić sobie królową angielską pozbawiającą się swych królewskich szat by uczestniczyć w dyskotekowych tańcach ze swymi poddanymi podczas uroczystości państwowych. Niezbyt to dostojny widok. Paul Johnson mówi nam o stanowisku Roncalliego wobec Kościoła, który zobowiązał się chronić i o stosunku do swych poprzedników, z których stanowiskiem został niezawodnie związany: "Kiedy zachodziła potrzeba po prostu zaprzeczał wcześniejszym Papieżom. W całości odrzucił *Mirari Vos* i *Singulari Nos* Grzegorza XVI, *Quanta Cura* Piusa IX, do którego jako dodatek dołączony był

Syllabus Błędów. Jan był bezlitosny w dystansowaniu się od poglądów swoich poprzedników". I w końcu, jeśli pozostaje jeszcze jakaś wątpliwość, pozwolę sobie przytoczyć odpowiedź, jakiej według relacji miał udzielić przyjacielowi, który zapytał go jak sobie radzi będąc następcą tak wielkiego człowieka, jakim był Pius XII. "Próbuję sobie wyobrazić, co by zrobił mój poprzednik, a następnie robię coś dokładnie odwrotnego" (20).

Jakie były w tym okresie życia Roncalliego jego prywatne zapatrywania? Bezsporne jest to, że znajdował się pod wpływem Teilharda de Chardin oraz rozpowszechnionej wiary w rozwój i postęp. Jak sam mówił, "Boska Opatrzność prowadzi nas ku nowemu porządkowi międzyludzkich relacji, które dzięki własnym wysiłkom człowieka wykraczając nawet poza jego własne oczekiwania, zmierzają ku wypełnieniu najwyższych i niezbadanych Boskich planów. Wszystko, nawet istniejące między ludźmi różnice, prowadzą do większego dobra Kościoła... Wszystkie naukowe osiągnięcia będą wspierały postęp i pomagały w uczynieniu życia na ziemi – które i tak jest już naznaczone tak wieloma innymi nieuniknionymi cierpieniami – jeszcze bardziej zachwycającym" (21).

Był on wielbicielem Maritaina marzącego o połączeniu święta św. Joanny d'Arc z francuskim świętem państwowym upamiętniającym zburzenie Bastylii. Uważał on, że Kościół powinien uznać działalność prowadzoną przez komunistów za wewnętrznie chrześcijańską i współpracować z nimi na płaszczyźnie społecznej i ekonomicznej (22). Roncalli znany był ze swej "sympatii dla «otwarcia na lewicę»" (23). Wyczuwał, że panujący w świecie podział na Wschód-Zachód (kapitalizm-komunizm) może jedynie doprowadzić do wojny i za misję Kościoła uznawał zjednoczenie ludzkości w celu zaprowadzenia pokoju we współczesnym świecie. Według Meriola Kaisera, Jan XXIII widział w chrześcijańskiej jedności zaledwie pierwszy krok ku światowej jedności. Najpierw chrześcijański ekumenizm, potem ekumenizm światowy, a w końcu jedność ogólnoludzka. Carlo Falconi mówi nam, że Jan XXIII dążył do "nowych relacji między Kościołem katolickim a innymi chrześcijańskimi wyznaniami i wszystkimi pozostałymi religiami, albo inaczej «trzystopniowego ekumenizmu» (jedność pośród katolików, pośród chrześcijan i pośród wszystkich religijnych dusz). Jego zdaniem najistotniejszym problemem współczesnej ludzkości jest zjednoczenie świata i jego powszechne pojednanie; potrzeba jak najszybszego osiągnięcia tego stanu powinna znaleźć, według niego, wsparcie i bezpośredni bodziec w postaci jednego, wspólnego mianownika – *rozumu złączonego z religią naturalną*. Stąd prawdziwa rewolucja – widoczna nawet w jego języku – którą wprowadził za pośrednictwem swoich encyklik oraz sposobu prowadzenia dialogu między Kościołem i Światem" (podkreślenie – R. C.) (24).

Według Zizoli, wierzył on również, że istnieje "rzeczywisty postęp kolektywnej świadomości moralnej ludzkości poprzez coraz głębsze odkrywanie własnej godności... Objawienie człowiekowi Boskiego planu bardzo pomaga wierzącemu człowiekowi odkryć czym jest człowiek; a jednocześnie rozwój kolektywnego sumienia, osąd o zawsze bardziej uogólnionej wartości, jaki niezależnie od religijnych odniesień ludzie wypowiadają na temat człowieczego fenomenu, są jednymi spośród wielu innych «znaków czasów» poprzez które Bóg «wkracza» w historię: co więcej, kolektywne sumienie rozjaśnia objawienie, pomagając dojść do samego sedna zrozumienia tajemnicy człowieka objawionej przez Chrystusa" (25).

A zatem Jan XXIII wniósł ze sobą do Watykanu ogromny ładunek modernistycznego bagażu. Był to okres, kiedy to takie idee rozpanoszyły się wśród średniego duchowieństwa i dla wielu członków wyższej hierarchii stały się jak najbardziej dopuszczalne. Ostatecznie mieli oni wizję dokonania zmiany Kościoła, uwspółcześnienia go w procesie *aggiornamento*, wprowadzenia tego, co ulubiony autor Roncalliego nazwał "nowym Zesłaniem Ducha Świętego". Istniał problem jak tego dokonać. Odpowiedzią był Sobór (26).

Odnośnie tego jak i kiedy Roncalli zdecydował się go zwołać panuje niemałe zamieszanie. Faktycznie, idea ta już wisiała w powietrzu. Zarówno masoni jak i modernistyczni katolicy o zdeklarowanej intencji wprowadzenia modernizmu do łona Kościoła przez dziesięciolecia marzyli o takim wydarzeniu. W 1908 roku jego modernistyczny przyjaciel, biskup Cremony Bonomelli powiedział mu: "Być może wielki ekumeniczny sobór, który szybko, swobodnie i publicznie przedyskutowałby wielkie problemy życia religijnego, mógłby zwrócić na Kościół uwagę świata, pobudzić wiarę i otworzyć nowe widoki na przyszłość". Możliwość ta była również dyskutowana jednakowoż zawsze odrzucana zarówno przez Piusa XI, jak i Piusa XII. Dwa dni po swym wyborze Jan XXIII omówił sprawę z bliskimi współpracownikami, jednakże zdecydował się nie informować Kurii dopóki w pełni nie obmyślił planu tego wydarzenia (27). Kiedy wspomniał o tym Tardiniemu, swemu podsekretarzowi stanu, spotkał się z niewielkim entuzjazmem, a gdy poruszył ten temat w gronie kardynałów opisał ich reakcję na jego "boskie natchnienie" ("nagle moją duszę oświeciła wielka idea") jako "nabożne i wielce wymowne milczenie" (28). Zdając sobie sprawę, że nigdy nie doprowadzi do swojego Soboru – Tardini nazywał to jego "zabawką" – jeśli zrazi sobie tradycyjnie nastawioną Kurię, w pełni świadomą jego modernistycznych poglądów, zadał sobie wiele trudu by ukryć swe prawdziwe zamiary.

Dokonał tego utwierdzając ich w przekonaniu, że będą mieć pełną kontrolę nad Soborem. Podtrzymywał to wrażenie ogłaszając serię encyklik takich jak *Ad Petri Cathedra*, które były super-ortodoksyjne (29) – do tego stopnia, że jego liberalni zwolennicy zaczęli się obawiać, że popełnili błąd popierając jego wybór. Zwołał do Rzymu Synod Biskupów i kolejny raz odegrał rolę super-ortodoksyjnego papieża wydając regulacje, które trąciły czasami Piusa X. W końcu poddał myśl o kanonizacji papieża Piusa IX, autora pierwszego *Syllabusa* skierowanego przeciw modernistycznym ideom. Jednakże, w tym samym czasie wyznaczył kardynałowi Bea zadanie utworzenia *Sekretariatu Jedności Chrześcijan*, kładąc nacisk, aby w nazwie nie było "połączenia", lecz "jedność" (tzn. miało to sugerować, że jedność nie istniała i dopiero ma zostać osiągnięta) oraz stawiając tę organizację poza kurialną kontrolą (30). Z kolei kardynał Bea zorganizował "liberalne" siły i przyłączył do swego Sekretariatu takie postacie jak Willebrands, Gregory Baum oraz innych im podobnych. Organizowali oni liczne wykłady, byli odpowiedzialni za wysyłanie przedstawicieli do Światowej Rady Kościołów, zapraszanie niekatolickich obserwatorów na obrady soboru i za całe mnóstwo tym podobnych inicjatyw (31). Ilekroć Kuria sprzeciwiała się ich machinacjom na ratunek śpieszył im Jan XXIII. W praktyce założył on swą własną prywatną kurię. Na dodatek sprowadził do Rzymu duchownych o podobnych przekonaniach powierzając im rozmaite stanowiska. W ten sposób Montini, niegdyś "wygnany" do Mediolanu przez Piusa XII – pierwsza od kilkuset lat osoba kierująca tym prastarym biskupstwem nie posiadając kardynalskiego kapelusza – powrócił by stać się w praktyce jego osobistym asystentem, jeśli nie doradcą (32). Manewry te odniosły pełny sukces. Kuria została uspokojona i przystąpiła do organizowania soboru, podczas gdy Sekretariat Jedności Chrześcijan umożliwił mu "oskrzydlenie i ominięcie kurii". Jan XXIII w tym okresie "żył całkowicie dla soboru. Pracował nad nim bez przerwy i to często do późnej nocy" (33). Przygotowawszy scenę, cierpliwie czekał na otwarcie swojego soboru.

Wraz z otwarciem *Vaticanum II* Jan XXIII ogłosił "reguły i procedury" i zachęcił uczestników by bez skrępowania swobodnie wyrażali poglądy wszelakich odcieni. Ignorując wysiłki i zarządzenia Kurii, dla zrównoważenia liberalnych i konserwatywnych sił ustanowił jeszcze jedno 10-cio osobowe "Kierownictwo Soboru" i powierzył mu kierunek obrad. Utworzył nowy Sekretariat "Dla Spraw Nadzwyczajnych" pod kierownictwem swego zaufanego zastępcy kardynała Amleto Cicognani, składający się z dziewięciu postępowców (w tym Montiniego) i jednego konserwatysty. Mając takich osobników na kluczowych stanowiskach

ogłosił światu swój "postępowy" program *aggiornamento* (*modernizacji*). (Tymczasem legiony kard. Bea gościły w Moskwie nęcąc komunistów do przybycia obietnicą, że ich ideologia nie zostanie potępiona). Wydarzeniem pierwszego dnia, opisywanym jako spontaniczny "bunt biskupów" była starannie przygotowana i mająca przyzwolenie Jana XXIII insurekcja wymierzona w obalenie soboru. Już w kilka minut po jego otwarciu, kardynał Lienart sprzeciwił się schematom, na których przygotowanie Kuria poświęciła ponad dwuletni okres czasu, jak również liście osób wyznaczonych przez nią do różnych komisji. Sekundował mu w tym kardynał Frings (34). Aby soborowi ojcowie mogli zgłosić własne propozycje zarządzono przerwę w obradach i następnego dnia głosowali już na listy przygotowane przez modernistycznych konspiratorów. Od tego momentu Kuria utraciła kontrolę, a innowatorzy zasiedli w fotelu kierowcy. Jan XXIII śledził wydarzenia soborowe za pośrednictwem kamer telewizji przemysłowej, interweniując tylko wtedy, gdy to było konieczne dla utrzymania soboru na szlaku, który on wytyczył.

Oto przykład takiej interwencji. Kiedy 20 listopada ojcowie soborowi stosunkiem głosów 1368 do 822 opowiedzieli się za odrzuceniem schematu kardynała Ottavianiego o "Źródłach Objawienia" – wniosek nie uzyskał wymaganej większości dwóch trzecich głosów – zainterweniował bezpośrednio (zarówno kosztem ortodoksji jak i reguł soborowych) dla ratowania swej "zabawki". Według Lawrence Elliotta "po nocy pełnej udręki i modlitwy, przesłał do bazyliki św. Piotra wiadomość, że z powodu istnienia tak oczywistej większości... sprzeciwiającej się schematowi wycofał go spod głosowania. Do przeredagowania schematu miała zostać wyznaczona nowa komisja. Podając uzasadnienie podjęcia takiego kroku argumentowano, że wraz z dyskutowaniem schematu paragraf po paragrafie i pojawieniem się alternatywnych opcji zaczęła narastać atmosfera kłótni, przytłumiająca, raniąca, a w końcu mogąca zniszczyć wspaniałego ducha ekumenizmu, jaki towarzyszył inauguracji soboru" (35).

Jednym z pierwszych schematów do rozpatrzenia była Konstytucja o liturgii. By zachęcić soborowych ojców do przyjęcia innowacji w tej dziedzinie – od dawna uważanej za praktycznie nienaruszalną – Roncalli wprowadził pierwszą od ponad 1500 lat zmianę w Kanonie tradycyjnej Mszy. Następnie zmienił wiele aspektów Mszy zawartych w innych jej częściach i drastycznie zmienił Brewiarz – tekst, będący dla duchowieństwa duchową strawą – oraz kościelny kalendarz – dezaktualizując tym sposobem wszystkie stare mszały i brewiarze. Jak stwierdził E. E. Y. Hales, przekazał on soborowym biskupom "najwyraźniejszą i najbardziej stanowczą informację na temat sposobu, w jaki powinni przystąpić do wykonania swego zadania" (36).

Skoro wydarzenia były już w toku, skoro sobór został już wywrócony zgodnie z jego zamierzeniem, ogłosił swą najbardziej znamienną encyklikę – *Pacem in Terris*. By mieć lepszy obraz rzeczywistej myśli Jana XXIII musimy skierować się do tego odkrywczego źródła. Rozpoczynając od powiedzenia wiernym, że "Pokój na ziemi... nie może być budowany i utrwalany inaczej, jak tylko przez wierne zachowywanie porządku ustanowionego przez Boga" i że ten porządek lub prawo jest wypisane w sercach ludzi (prawowiernych) mówi nam następnie, że musimy poszukiwać tych praw wyłącznie w sercu człowieka "jakżeby mogło być inaczej?". Czym innym jest twierdzić, że Bóg wyrył w ludzkim sercu swe prawo, a czymś zupełnie innym mówić, że tego prawa nie należy szukać gdzie indziej. Postępując tak zapomina się o skutkach grzechu pierworodnego dopuszczającego uchylanie się od nakazów naszego serca oraz o funkcji Kościoła jako przewodnika dla naszej upadłej natury. Nic zatem dziwnego, że już w pierwszej części encykliki Jan XXIII wykorzystuje to do forsowania poglądu o "społeczności wszystkich narodów, której zorganizowania domaga się usilnie wspólne dobro wszystkich ludzi" (par. 7). Jak wyjaśni w czwartym rozdziale społecznością tą jest Organizacja Narodów Zjednoczonych.

Kolejne dwa rozdziały mówią o godności ludzkiej i wolności religijnej – dwóch zagadnieniach – które miały stać się motywem przewodnim dokumentów *Vaticanum II* oraz posoborowego kościoła. Co do pierwszego tematu, to encyklika stwierdza, że "Jeśli zaś spojrzymy na godność osoby ludzkiej w świetle prawd objawionych przez Boga, to będziemy musieli niewątpliwie ocenić ją znacznie wyżej. Ludzie zostali bowiem odkupieni za cenę krwi Jezusa Chrystusa, stali się mocą łaski Bożej dziećmi i przyjaciółmi Boga i zostali ustanowieni dziedzicami chwały wiecznej" (par. 10). To wszystko prawda, ale nic się nie mówi o fakcie, że człowiek może przez grzech utracić tę godność. Zamiast tego, autor natychmiast przystępuje do omawiania wywodzących się z tej godności praw człowieka, zaliczając do nich "również możność oddawania czci Bogu zgodnie ze słusznymi wymaganiami własnego sumienia (*ad rectam conscientiae suae normam*) oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie" (par. 14).

Zajmujące jest to, że włoskie tłumaczenie tego zdania ma postać: "każdy ma prawo oddawania czci Bogu zgodnie z nakazami *prawego* sumienia". Giancarlo Zizola nazywa przesunięcie miejsca występowania przymiotnika *słuszny* (*prawy* albo *sprawiedliwy*) od "nakazów" do "sumienia" jako "kolosalne odwrócenie perspektywy... Przymiotnik *prawy* (*sprawiedliwy*) oznacza [teraz], że sumienie nie jest nietykalną świątynią, poprzez którą Bóg swobodnie przemawia do każdego

człowieka, czy będzie on ateistą czy wyznawcą Konfucjusza, buddystą albo agnostykiem, jak to już Jan tyle razy stwierdzał; teraz to już nie sumienie rodzi ze swej własnej intymnej zażyłości «sprawiedliwą» zasadę, czy też obowiązującą normę i skalę wartości dla każdego uczciwego człowieka dobrej woli; przeciwnie, by ustanowić tę normę, [samo] sumienie powinno być «prawe» tzn., powinno być autorytatywnie kierowane przez zewnętrzne orzeczenia... Dla Jana sumienie było głosem Boga w każdym człowieku"; dla autora błędnego tłumaczenia sumienie powinno być kierowane przez nauczanie Kościoła.

Z wrodzonej godności ludzkiej oraz wrodzonego i niezależnego autorytetu jego sumienia wypływa, że wszyscy ludzie są równi. Jan XXIII śmiało oświadcza, że "rozpowszechniło się natomiast ogólnie i zapanowało przekonanie, że wszyscy ludzie są sobie równi co do natury i godności" (par. 44). Później stwierdza w tym samym dokumencie, że "ludzie nie mogą wywyższać się jedni ponad drugich z racji swej natury, ponieważ wszyscy obdarzeni są tą samą przyrodzoną godnością. Z tego wynika, że i społeczności cywilne niczym się między sobą nie różnią pod względem swej godności, wypływającej z natury. Poszczególne bowiem państwa są jakby ciałami, których członkami są ludzie" (par. 89). To oświadczenie to nic innego jak zawoalowana akceptacja legalności komunizmu i nie jest zaskoczeniem, że rzymski komunistyczny tygodnik opisał jego "otwartą" postawę w artykule zatytułowanym "Nigdy więcej krucjat". *Il Borghese*, prawicowy, katolicki dziennik ujął to z lepszej perspektywy: "Ta polityka oznacza koniec *la chiesa cattolica romana* (Kościoła rzymsko-katolickiego)" (37). Gdyby pozostała jeszcze jakaś wątpliwość odnośnie postawy Jana XXIII wobec komunizmu, wystarczy tylko wziąć pod uwagę porozumienie, jakie zawarł z prawosławnym biskupem Nikodemem, że sobór nie będzie w żaden sposób krytyczny wobec komunizmu. Jak stwierdza Jean Madiran, "cały miszmasz... w «Pacem in Terris» został zastosowany przez kościelną hierarchię wyłącznie na pożytek komunizmu (i marksistowskiego socjalizmu) – nigdy faszyzmu czy liberalizmu... To nic innego jak wytwór sfabrykowany dla zadowolenia samego komunizmu" (38).

Omówiwszy to że Jan XXIII ustanowił równość i godność człowieka, jego prawo do wolności religijnej oraz dopuszczalność socjalizmu i komunizmu, wróćmy do natury tej nowej społeczności światowej, którą Roncalli sobie wymarzył. I znów, encyklika mówi nam, iż ma zostać zaprowadzona przez "władzę powszechną, której zasięg winien rozciągać się na cały świat i która powinna dysponować odpowiednimi środkami wiodącymi do powszechnego dobra

wspólnego". Organizacją, która zdawała mu się być najodpowiedniejszą do realizacji tego celu było nic innego jak tylko Organizacja Narodów Zjednoczonych! W jego poparciu dla tej organizacji (określanej przez niektórych jako "wielka krowa karmiona przez Amerykę i dojona przez Rosję") mieściła się aprobata Deklaracji Praw Człowieka ONZ będącej "niezbitym dowodem jej dalekowzroczności" (39). Należy zwrócić uwagę, że wspomniana "Deklaracja Praw Człowieka" to nic innego jak ta forsowana przez francuską rewolucję, o której kardynał Pie miał się wyrazić, że "jest niczym innym jak tylko zanegowaniem Praw Chrystusa" (40).

Jedną z największych przeszkód w utworzeniu tej "ogólnoświatowej" Utopii pod przewodnictwem ONZ jest "wzajemna nieufność... niestety, widzimy często, że narody ulegają strachowi, jakby jakiemuś najwyższemu prawu i dlatego inwestują w zbrojenia ogromne fundusze. Twierdzą zaś – i nie mamy powodu im nie wierzyć – że czynią to nie z chęci napaści..." (par. 128). Aby zaradzić temu problemowi zaleca on program "wzajemnego zaufania... prawdziwy i trwały pokój między narodami musi się opierać nie na równowadze sił zbrojnych, ale jedynie na wzajemnym zaufaniu" (par. 113). To wzajemne zaufanie miałoby się rozciągać zarówno na masonów jak i komunistów, jak gdyby ich historia i głoszone przez nich poglądy nie dostarczyły już wystarczająco wielu dowodów, że niepodobieństwem jest pozwolić, aby wilk mieszkał w kurniku. Zachód miał się rozbroić i wziąć w objęcia swych komunistycznych braci. Wojna miała zostać zakazana. I gdy już spełni się ten utopijny sen, ład jaki zapanuje w rodzinie ludzkiej ma być zapewniony "dzięki zdobyczom nauki i techniki". Każdy obeznany z postacią Jakuba Apostoła wie, że Pismo Święte uczy, iż wojny biorą się z naszych żądz i chciwości – to znaczy z naszych grzechów. A każdy obyty ze Starym Testamentem wie dobrze, że istnieją niesprawiedliwi władcy i stąd właśnie biorą się wojny. Lecz Jan XXIII miał inną wizję świata. Nie istniała w nim żadna możliwość wewnętrznie złego porządku społecznego. Był to świat, w którym wszyscy ludzie byliby zjednoczeni, a wszystkie różnice zostałyby przezwyciężone przez "wzajemne zaufanie" (41).

Pomimo faktu, że encyklikę tę przelicytowały jeszcze bardziej rewolucyjne deklaracje soboru, to jej znaczenie pozostaje niezwykle doniosłe. Wyraźnie pokazuje, że soborowe wypadki – jak to wielu przyznaje – nie wymknęły się spod kontroli Jana XXIII, lecz raczej zostały przez niego ukartowane. Kilka z podstawowych modernistycznych błędów ogłoszonych przez sobór – fałszywa koncepcja godności ludzkiej, autonomia ludzkiego sumienia, wolność religijna,

fałszywy ekumenizm, akceptacja socjalistycznej i komunistycznej ideologii, wspieranie przez Kościół ogólnoświatowej wspólnoty oraz konieczność zmiany struktury Kościoła – sam Roncalli nie tylko podzielał, ale w rzeczywistości zainicjował. Był to modernista w każdym znaczeniu tego słowa i był odpowiedzialny za podkopanie ogromnej części katolickiej społeczności (42). Pozwolę sobie zacytować jeszcze jedno bluźniercze stwierdzenie tej osobistości wybranej dla zachowania i strzeżenia Oblubienicy Chrystusowej:

> "Przyznajemy dziś, że przez wiele, wiele stuleci nasze oczy przesłaniało zaślepienie uniemożliwiające nam dostrzeżenie piękna Twego narodu wybranego i rozpoznanie w jego twarzy znamion naszego pierworodnego brata. Przyznajemy się, że nasze czoło naznaczone jest kainowym piętnem" (43).

W jaki sposób inni oceniali tę nadzwyczajną osobę? Niewątpliwie, Jan XXIII nie był żadnym chłopskim papieżem, lecz raczej, jak powiedział Mariol Trevor "ostrożnym i przebiegłym rewolucjonistą". Jak mówi niegdyś chwalący go przyjaciel Malachi Martin: "zadziwiającym aspektem Papieża Jana jest to, że w krótkim pięcioletnim okresie zniweczył wszystko to do czego każdy papież począwszy od czwartego wieku dążył i o utrzymanie i podtrzymywanie czego walczył" (44). Również masoni mieli o nim wysokie mniemanie. Yves Marsaudon, minister rządu, członek Najwyższej Rady Francji (obrządku szkockiego) powiedział: "zmysł uniwersalizmu tak bujnie kwitnący dziś w Rzymie jest bardzo bliski naszemu celowi istnienia. Toteż, nie możemy zignorować Drugiego Soboru Watykańskiego i wszystkich jego konsekwencji... Z całego serca popieramy «Rewolucję Jana XXIII»... Ta śmiała koncepcja Wolności Myśli, która leży u samych podstaw naszych wolnomularskich lóż, rozprzestrzeniła się w doprawdy wspaniały sposób pod kopułą bazyliki św. Piotra" (45). Autorem przeciwnej opinii jest Avro Manhattan, który powiedział, że po jego śmierci, zamiast wieszania na balkonie biało-żółtej papieskiej flagi "powinni wywiesić czerwony sztandar, z sierpem i krzyżem – prawdziwym symbolem rewolucji, którą Jan XXIII zapoczątkował wewnątrz i na zewnątrz Kościoła rzymskokatolickiego" (46). Kardynał Siri, który przed wyborem jego następcy ciągle miał nadzieję na powrót zdrowego rozsądku powiedział przed wyborem Montiniego, że "czterdzieści lat zajmie naprawienie szkód, jakie Papież Jan wyrządził Kościołowi" (47).

Wobec spodziewanej "kanonizacji" Jana XXIII należy mimochodem napomknąć o zakonserwowaniu jego ciała – co uznawane było niegdyś za znak Boskiej aprobaty – przy pomocy chemicznych środków, o czym obszernie donosiła

prasa. Również z prasy (która może być niemiarodajna) dowiedzieliśmy się, że przy ekshumacji znaleziono jego ciało odwrócone twarzą w dół – nielichy wyczyn dla człowieka jego rozmiarów. W normalnych okolicznościach taki fakt oczywiście natychmiast wstrzymałby proces kanonizacji.

Ks. Rama P. Coomaraswamy

Fragment książki Rama P. Coomaraswamy pt. *The Destruction of the Christian Tradition*, 2006.

Z języka angielskiego tłumaczył Mirosław Salawa

~~~~~~~~

Przypisy:

(a) Niektórzy będą kwestionować potrzebę analizowania tej podejrzanej historii posoborowych "papieży". Aby jednak w pełni zrozumieć odstępstwo posoborowej organizacji konieczne jest poznanie i zrozumienie korzeni, z których wyrosła.

(b) Słowa wypowiedziane przez Karola I w powieści Jane Lane – *The Severed Crown*. Peter Davies: London 1972.

(1) "Po mnie, potop". Papież raczył powierzyć swe ostatnie słowa kardynałowi Giuseppe Siri: "*Depositum custodi, depositum custodi*". Peter Hebblethwaite, *Pope John XXIII*. Doubleday: N. Y. 1985.

(2) Kardynał Bea, skryty modernista i zaciekły ekumenista za Jana XXIII, był jego spowiednikiem. Można sobie tylko wyobrazić subtelny wpływ wywierany przez tego człowieka w takich okolicznościach. (Zmiany obrzędów Wielkiego Tygodnia nie zawierały żadnych heretyckich aspektów).

(3) Wybór imienia Jan XXIII był sam w sobie rewolucyjny. Poprzedni Jan XXIII (zm. 1419) opisywany jest w *The Catholic Encyclopedia* (1908) jako człowiek o "całkowicie doczesnych skłonnościach, ambitny, przebiegły, bez skrupułów, niemoralny, dobry żołnierz, ale żaden duchowny". Peter Hebblethwaite nazywa go "piratem, który za pomocą rzezi i krzywoprzysięstwa utorował sobie drogę do papiestwa" (*Pope John XXIII*). Został zmuszony do ustąpienia z papiestwa przez Sobór w Konstancji. Żaden późniejszy Papież nie przyjąłby imienia Jan ze względu na jego niegodziwe czyny, a tym bardziej Jana XXIII.

(4) Robert Blair Kaiser, *Pope, Council, and World*. Macmillan: N. Y. 1963). M. Trevor (*Pope John*. Doubleday: N. Y. 1967) zauważa, że niektórzy uznawali działalność Jana XXIII za "makiaweliczną", lecz zaraz po tym próbuje nas zapewniać, że były to tylko zewnętrzne pozory a nie stan faktyczny. Avro Manhattan (*The Vatican Moscow Alliance*. Ralston-Pilate: N. Y. 1977) nazwał go "zdeterminowanym rewolucjonistą" i "socjalistycznym Papieżem". W istocie, niemal każdy tekst omawiający ten okres historii Kościoła odnosi się do Jana XXIII jako "rewolucjonisty".
~~~~~~~~

(5) Msgr. Albert Giovannetti (*We Have a Pope*. Newman: Maryland 1959). Inni twierdzą, że była to rodzina dzierżawców, ale wszyscy przyznają, że zamieszkiwali w tym samym mieście od wielu wieków.

(6) Peter Hebblethwaite, *Pope John XXIII*.

(7) Loisy został ekskomunikowany jako modernista, a teksty Duchesne'a o historii Kościoła znalazły się na indeksie.

(8) Masońskie koneksje kardynała Rampolli zostały udokumentowane przez Msgr. Giovannetti, *We Have a Pope*. Kardynał Rampolla był już niemal wybrany na urząd papieski w 1903 roku, ale zapobiegł temu austriacki rząd, który będąc świadomy jego wolnomularskich kontaktów wykorzystał swoje prawo weta.

(9) Biskup Bergamo jest opisywany jako "skończony modernista" przez E. Poulat (*Intégrisme et Catholicisme intégral*). Modernistyczna atmosfera, w której Roncalli pobierał swą wczesną edukację jest także udokumentowana w pracy Giancarlo Zizola, *The Utopia of Pope John XXIII*. Orbis: N. Y. 1978.

(10) Peter Hebblethwaite wielokrotnie nam przypomina, że "zapłacił swoją część" represyjnym siłom panującym w Rzymie za Piusa X.

(11) Rudolf Steiner (1861 – 1925) był twórcą "Nauki o Duchu znanej jako Antropozofia" i członkiem "Iluminatów" (zob. Mary Martinez, "Pius XII and the Jews", *The Roman Catholic*, Tom V, marzec 1983). Dobre streszczenie nauk Steinera można znaleźć u Carrie Tomko, "Anthroposophy, The Occult Influences of Rudolf Steiner", *SCP Journal*. Berkeley, Calif., Tom 25, luty 2001.

(12) Zizola, *The Utopia of Pope John XXIII*.

(13) *Ibid.*

(14) *Ibid.*

(15) Większość francuskiej hierarchii współpracowała z rządem Vichy marszałka Petaina. Aby zrozumieć politykę w powojennej Francji odsyłam czytelnika do pracy Sisley Huddleston *France – The Tragic Years*. Holborn: London 1958.

(16) Zizola, *The Utopia of Pope John XXIII*.

(17) Źródła tej informacji można znaleźć w publikacji pod tytułem *L'Abomination de la désolation (Le Mystère d'iniquité)* profesora Gabriela Chabota i komendanta Rouchette, dostępnej u komendanta Rouchette (emeryt francuskiej *Sûreté*) pod adresem B.P. 151, 16105 Cognac Cedex, France.

(18) McGregor Hastie, *Paul VI*, cytowany przez Huttona Gibsona w *Paul VI's Legacy: Catholicism?*, Leo Panakal: Cochin, Indie 1979.

(19) Interesujące jest spostrzeżenie, iż niemal każdy oskarżony o amerykanizm lub modernizm potwierdzał istnienie takich herezji, odżegnując się jednocześnie od tego by sam je wyznawał.

Osoby zainteresowane poznaniem roli ex-jezuity Tyrrella znajdą najlepsze omówienie tego tematu w drugiej części książki Malachi Martina *The Jesuits*. Ciekawe jest spostrzeżenie, że papież św. Pius X uznał za konieczne usunąć wszystkich – za wyjątkiem dwóch profesorów – z katolickiego Uniwersytetu oraz wszystkich profesorów z seminarium św. Jana w Bostonie z powodu ich modernistycznych poglądów. Po śmierci Piusa X wszyscy powrócili na swe wcześniejsze stanowiska.

(20) Paul Johnson, *Pope John XXIII*. Little Brown and Co.: N. Y. 1974, s. 144. Cytując dalej tego autora: "Jeżeli łącznie rozważymy *Mater et Magistra* oraz *Pacem in Terris*, to skutecznie burzą one większość międzynarodowego, społecznego, ekonomicznego i politycznego nauczania papieży ostatnich stu lat z jednym wyjątkiem encykliki Leona XIII *Rerum Novarum*". Zajmujące jest, że Jan XXIII przy innej okazji porównując się z poprzednimi papieżami stwierdził: "Przychodzą mi na myśl imiona Urbana, Klemensa, a może Leona? Leon, nie, to nie to" (Peter Hebblethwaite, *Pope John XXIII*). Henri Fesquet informuje nas, że "dobrze znana" była jego antypatia dla koncepcji kardynała Alfredo Ottaviani, budzącego respekt sekretarza Świętego Oficjum.

(21) Zizola, *The Utopia of Pope John XXIII*.

(22) To znaczy, zharmonizować stanowiska Kościoła i współczesnego świata. Według Zizoli, "W kulminacyjnym punkcie okresu antykomunistycznej krucjaty, Jacques Maritain wezwał katolików by otwarli oczy, by w głębiach sumienia i świeckiej egzystencji odkryli chrześcijaństwo czynu o formach czasem heretyckich a nawet buntowniczych, co jawiło się niemal jako zaparcie. «To nie wierzącym oddanym katolickiej doktrynie... lecz ateistycznym komunistom dane było obalenie w Rosji absolutyzmu prywatnego zysku. Ten ostatni proces zostałby mniej wypaczony przez siłę błędu i spowodowałby mniej katastrof gdyby został dokonany przez chrześcijan. Starania o wyzwolenie pracy i człowieka spod dominacji pieniądza są ubocznym skutkiem pojawienia się na świecie prądów uwolnionych głoszeniem Ewangelii, takich jak wysiłki w kierunku obalenia niewoli i doprowadzenia do uznania praw osoby ludzkiej»" (*The Utopia of Pope John XXIII*). Maritain miał się stać osobą o dominującym wpływie na Pawła VI, który napisał wstęp do włoskiego tłumaczenia jego pracy *Humanizm integralny*. Maritain był modernistą, na co zwracało uwagę wielu badaczy.

(23) Henri Fesquet, *The Drama of Vatican II*. Random House: N. Y. 1967.

(24) Carlo Falconi, *Pope John and the Ecumenical Council*. World Publ.: N. Y. 1964.

(25) Zizola, *The Utopia of Pope John XXIII*.

(26) Ulubionym autorem Jana XXIII był Alessandro Manzoni, od którego zaczerpnął termin *aggiornamento*.

(27) Peter Hebblethwaite, *Pope John XXIII*. Jan XXIII próbował wywołać wrażenie, że pomysł soboru miał "boską inspirację"; jednakże Hebblethwaite wyraźnie wykazuje, że tak nigdy nie było.

(28) Peter Hebblethwaite, *Pope John XXIII*. Ursula Oxfort przyjmuje koncepcję, że Jan XXIII otrzymał nagłe natchnienie i zwraca uwagę, że tego typu inspiracje mają często diaboliczny

charakter. Jednakże z książki Hebblethwaite jasno wynika, że w tej decyzji nie było nic niespodziewanego ani natchnionego (Ursula Oxfort, *The Heresy of Pope John XXIII*, dostępne u autorki 260 6th Ave., South, Lake Worth, Florida).

(29) Jednakże, zachwalał on kardynała Johna Henry'ego Newmana, a zatem – według książki Petera Hebblethwaite'a, *Pope John XXIII* – rehabilitował osobę, która była uważana za modernistę, albo przynajmniej, za quasi-modernistę i którego praca "O rozwoju doktryny chrześcijańskiej" była podejrzewana o to, że jest niczym innym jak lansowaniem "Ewolucji doktryny chrześcijańskiej". Newman mówi nam w swoich listach, że wierzy w ewolucję "wszystkiego w całości". Mówi się, że podczas *Vaticanum II* Newman był najczęściej cytowanym teologiem. Por. *Cardinal Newman in His Age*, autorstwa Harolda Weatherby.

(30) "Będziesz miał więcej swobody" – jak mówił do kardynała Bea – "i będziesz mniej skrępowany tradycją, jeśli będziemy cię trzymać z dala od normalnych kanałów kurialnych".

(31) Jak ujął to jeden z teologów: "Kiedy tych trzydziestu albo czterdziestu albo pięćdziesięciu obserwatorów pokaże się na Soborze, to będą pełnić rolę psychologicznie dużo ważniejszą od roli wszystkich pozostałych Ojców razem". Ci protestanccy i komunistyczni "obserwatorzy" byli kosztem katolików podejmowani w królewski sposób. Jednakże, gdy przybył Paul Etoga – tradycyjny biskup Mbalmayo z Kamerunu – musiał "z Hawru do Rzymu podróżować autostopem".

(32) Peter Hebblethwaite, *Pope John XXIII*.

(33) Henri Fesquet, *The Drama of Vatican II*.

(34) Marksistowska gazeta *Il Paese* miała się w taki sposób wyrazić a propos interwencji kardynała Lienarta: "Diabeł zawitał na Soborze" (Henri Fesquet, *The Drama of Vatican II*).

(35) Lawrence Elliott, *I Will be Called John*. Dutton: N. Y. 1973.

(36) E. E. Y. Hales, *Pope John and His Revolution*. Doubleday: N. Y. 1965.

(37) Jeden z bliskich pomocników Jana XXIII tymi słowami opisał jego nastawienie wobec marksizmu: "Kościół nie jest tamą przeciw komunizmowi. Kościół nie może i nie powinien być przeciwko czemukolwiek. Powinien wykazywać pozytywne nastawienie".

(38) Jean Madiran, "The Vatican Moscow Agreement", *Itinéraires*, nr 84, czerwiec 1964 i dostępny w wersji angielskiej w *The Fatima Crusader*, wyd. 16, wrzesień-październik, 1984 (Constable, N. Y.).

(39) Rozwinął to mówiąc: "Jesteśmy oczywiście świadomi, że kilka punktów deklaracji nie znalazło bezwzględnej akceptacji w niektórych kręgach, co ma swoje uzasadnienie". Jednakże nigdy nie wyjaśnił, o jakie punkty chodzi ani nie powiedział, że "niektóre kręgi" miały oznaczać Kościół.

(40) Znakomite omówienie tego tematu znajduje się w książce ks. Denisa Faheya *The Mystical Body of Christ in the Modern World*. Regina: Dublin 1935. Jak mówił Leon XIII: "O tak zwanych «Prawach Człowieka» ludzie się dość nasłuchali; nadszedł czas, by usłyszeli o Prawach Bożych" (*Tametsi*).

(41) List pasterski amerykańskich biskupów, *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response* (ogłoszony przez amerykańską Konferencję Biskupów Katolickich) jest bezpośrednim odzwierciedleniem tych poglądów. List ten zachęcający amerykański naród do jednostronnego rozbrojenia uraził wielu Amerykanów; Rzym wydał oświadczenie, które stonowało agresywne stanowisko wobec listu biskupów. Jednakże tak zwany "konflikt" między amerykańskimi biskupami a Rzymem to blaga. *The New Jersey Catholic News* (Kearny, N. J., nr 15, wiosna 1984) donosi, że kiedy jeden biskup ogłosił, że list pasterski wzywa świeckich do odmawiania Różańca w intencji pokoju, został "w miażdżący sposób zmuszony do milczenia".

(42) Prawdziwy Kościół nigdy nie może zostać pokonany, ponieważ bramy piekielne nigdy nie zdołają zwyciężyć prawdy. Tym niemniej wielkie fragmenty Kościoła, jak gałęzie odcięte od winorośli, mogą zostać obalone.

(43) W. Keller, *Diaspora*. Harcort: N. Y. 1969. Choć nikt nie przeczy, że poszczególnych katolików można obwiniać o brak prawdziwego miłosierdzia wobec Żydów, to nigdy nie można oskarżyć o to samego Kościoła – doskonałej społeczności i nieskazitelnej Oblubienicy Chrystusa. Byłoby to bluźnierstwem. Jan XXIII ośmielił się także zmienić to co mówi Pismo Święte, usuwając słowo *wiarołomni* w stosunku do Żydów, którzy ukrzyżowali Chrystusa. Zapomina albo ignoruje się przez to fakt, że nie wszyscy Żydzi byli wiarołomni, a jedynie ci odpowiedzialni za śmierć Chrystusa. Czy można sobie wyobrazić Żydów zmieniających w Torze słowo albo usuwających z Talmudu rozdziały, które są uwłaczające dla chrześcijan?

(44) Malachi Martin, *The Decline and Fall of the Catholic Church*. Putnam: N. Y. 1981. Malachi Martin miał u kresu swego życia zmienić swoje zapatrywania na Jana XXIII i posoborową organizację.

(45) *Item*. France, Christmas 1976.

(46) Avro Manhattan, *The Vatican Moscow Alliance*.

(47) Alden Hatch, *Pope Paul VI*. Doubleday: N. Y. 1967.

Paweł VI: święty w niebie czy pachołek piekła? (1)

JÉRÔME BOURBON

"RIVAROL"

~~~~~~~~

Po "kanonizacji" 27 kwietnia 2014 roku Jana XXIII i Jana Pawła II, Franciszek-Bergoglio 14 października miał czelność popełnić kolejną "kanonizację" – Pawła VI. Moderniści, którzy od sześćdziesięciu lat okupują stolicę Piotrową, nie zakładają nawet białych rękawiczek, nie unikają prowokacji, "beatyfikują" i "kanonizują" się nawzajem z zawrotną prędkością. Nie zapominajmy, że to Jan Paweł II rozpoczął ten proceder 3 września 2000 roku "beatyfikując" Jana XXIII. Aby ułatwić jego przełknięcie, "beatyfikował" tego samego dnia Piusa IX. Była to kpina ze wszystkich: uhonorować jednocześnie papieża *Syllabusa* i organizatora *Vaticanum II*, papieża bezkompromisowości katolickiej w obliczu świata zbuntowanego przeciwko Bogu i promotora wolności religijnej i kultu człowieka. Oczywiście "beatyfikacja" Piusa IX nigdy nie doprowadziła do jego kanonizacji, w przeciwieństwie do Jana XXIII. Było to jedynie wybiegiem, by powstrzymać krzyki wzburzenia tradycjonalistów. Jednakże dla watykańskich apostatów "kanonizowanie" papieża *Quanta cura*, który stanowczo sprzeciwiał się światu i współczesnej cywilizacji było czymś nie do pomyślenia.

Ogłaszając świętymi trzech przywódców *Vaticanum II* – odpowiedzialnych za jego: zorganizowanie (Jan XXIII), przebieg (Paweł VI) i wprowadzenie w życie (Montini i Wojtyła) – Bergoglio domyślnie kanonizuje "sobór" i wszystkie katastrofalne reformy na płaszczyźnie doktrynalnej, moralnej, duszpasterskiej, liturgicznej, sakramentalnej i dyscyplinarnej, których był on źródłem. Zatrute owoce *Vaticanum II* są aż nazbyt widoczne: spadek powołań zakonnych i kapłańskich, coraz rzadsze uczestnictwo w niedzielnych nabożeństwach, utrata wiary, indyferentyzm i sceptycyzm, upadek ducha apostolskiego i misyjnego, rozkład norm moralnych, ogrom religijnej ignorancji, powszechna apostazja, zepsucie obyczajów, zanik chrześcijańskiej skromności w języku, rozmowach, ubiorach,
~~~~~~~~

rozwój ateizmu, materializmu, wzrost liczby sekt i wróżbitów wszelkiego rodzaju, promowanie wynaturzonych związków, rzeź niewinnych przez aborcję i masową pornografię, odrzucenie przekazywania życia przez rozpowszechnienie antykoncepcji, rozbicie rodzin, ogromny wzrost samobójstw, szaleńczy indywidualizm, depresje itp. Intruzi okupujący stolicę św. Piotra od sześćdziesięciu lat, chcą, aby ich szatańskie dzieło było uważane za święte, błogosławione, chciane przez Boga. Stajemy tu wobec najbardziej totalnego odwrócenia dotychczasowego porządku i najbardziej absolutnego cynizmu. Ale to właśnie cały nasz współczesny świat opiera się na przewrocie, promuje kłamstwo i błąd, a odrzuca prawdę, woli brzydotę od piękna, wybiera zło, a odrzuca dobro, a co gorsza, czyni zło, nazywając je dobrem i demonizuje dobro.

Ponieważ Paweł VI został oficjalnie "kanonizowany", należy przypomnieć kim naprawdę był ten człowiek i czego dokonał. Przyjaciel Żydów i masonów – podobnie jak Roncalli, Wojtyła *et consortes* – Montini dążył do przestawienia katolicyzmu z teocentryzmu na antropocentryzm. Któż nie pamięta jego skandalicznego przemówienia na zakończenie *Vaticanum II*: "Współcześni humaniści, wy, którzy odrzucacie transcendencję rzeczy wyższych, zdobądźcie się na to i uznajcie nasz nowy humanizm: my także, bardziej niż ktokolwiek inny, mamy kult człowieka". Przemawiając na trybunie ONZ, Paweł VI ośmiela się powiedzieć o Organizacji Narodów Zjednoczonych, globalistycznej organizacji *par excellence*: że "jest to ideał, o którym marzy ludzkość w swojej pielgrzymce przez czas; jest to największa nadzieja świata" (sic!). W "konstytucji duszpasterskiej" *Gaudium et spes*, o "Kościele w świecie współczesnym", która jest jednym z głównych dokumentów *Vaticanum II* "promulgowanym" przez Montiniego, napisano: "wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt".

Tenże niszczyciel wiary ogłosił w grudniu 1965 r. *Vaticanum II*, który zawiera wiele błędów i herezji, w tym ekumenizm liberalny, wolność religijną i kolegialność, uniewinnił w *Nostra aetate* Żydów od zbrodni bogobójstwa, torując drogę kolejnym panom w bieli do płaszczenia się przed talmudycznym judaizmem, nawiedzania synagog, i to nie po to by głosić Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, ale by wychwalać "naszych starszych braci w wierze" i oświadczać, że Stare Przymierze nigdy nie zostało zniesione, co jest ignorowaniem Bóstwa i mesjanizmu Chrystusowego. Paweł VI znosi także w 1967 r. Przysięgę antymodernistyczną i Wyznanie wiary Soboru Trydenckiego, sprzedaje tiarę, koronę papieską i symbol potrójnej władzy święceń, jurysdykcji i nauczania, po tym, jak ostatecznie zaprzestał jej noszenia w listopadzie 1963 r., kiedy to położył ją na ołtarzu Bazyliki św. Piotra.

To właśnie Pawłowi VI "zawdzięczamy" porzucenie łaciny i chorału gregoriańskiego we Mszy, w klasztorach i seminariach, to jemu "zawdzięczamy" utworzenie "nowej mszy", która w rzeczywistości nie jest niczym innym jak protestancką synaksą, której modlitwy na ofiarowanie zostały zresztą zapożyczone z żydowskiego błogosławieństwa. Pierwsza wersja artykułu 7 *Novus ordo missae* definiuje "nową mszę" jako ucztę i całkowicie znosi katolicką definicję Mszy, która jest bezkrwawym odnowieniem świętej ofiary na Kalwarii. Również Pawłowi VI "zawdzięczamy" zmianę wszystkich rytów, przerobienie sakramentów, dogłębną zmianę ceremoniałów, a tym samym tamowanie kanałów łaski. W czerwcu 1968 r., próbując fałszywie uspokoić konserwatystów swoim credo i "encykliką" *Humanae vitae*, promulgował nowy ryt sakr biskupich, którego poważne i szczegółowe badania wykazały, że jest zupełnie nieważny, co rzeczywiście nasuwa pytanie co do ważności święceń kapłańskich otrzymywanych od półwiecza przez kandydatów do kapłaństwa w nowym obrzędzie. Wszystkie ryty zostały radykalnie pozmieniane: zostaje ustanowiony nowy obrzęd chrztu, z którego usunięto wszystkie egzorcyzmy, nowe bierzmowanie, przy którym nie jest już obowiązkowe stosowanie oliwy z oliwek jako materii, nowe małżeństwo (nowy kodeks prawa kanonicznego ogłoszony w 1983 r. przez Jana Pawła II odwraca cele małżeństwa, sprzyja rozwojowi mentalności antykoncepcyjnej u małżonków), itp. Desakralizacja świętych miejsc odbywa się systematycznie: odwraca się ołtarze, celebrans zwrócony do zgromadzenia, a nie ku Bogu odgrywa rolę zwykłego przewodniczącego, usuwane są balaski, figury świętych, konfesjonały przekształcane są w szafki na miotłę, stare ozdoby liturgiczne palone są bez jakiegokolwiek poszanowania, narzuca się komunię na rękę, usuwa się niemal wszystkie posty, zarówno eucharystyczne, jak i kościelne. Aby przyjąć komunię wystarczy zachować post od pokarmów tylko przez godzinę, a dla chorych i osób im towarzyszących wystarczy piętnaście minut, co właśnie Jean Madiran z nutą uszczypliwej ironii nazwał w *Itinéraires* "kwadransem Pawła VI". Ostatecznie – wyśmiewał się autor *Herezji dwudziestego wieku* – można by wypić kieliszek samogonu w kościele w samym środku celebracji i komunikować piętnaście minut później!

Pod "panowaniem" – a raczej uzurpacją – Montiniego wszystko zostało wywrócone: konstytucje zakonne, wszystkie zdeformowane – w tym także kartuzów, które nigdy nie były zmieniane od czasu założyciela, świętego Brunona (XI w.) – państw, partii, szkół i związków chrześcijańskich. Paweł VI zmusił Hiszpanię Franco w 1967 r. do porzucenia jej wyraźnie katolickiej konstytucji.

Podobnie postąpił z Kolumbią w 1973 roku. Bliski judaizmowi Paweł VI przy wielu okazjach nosił efod żydowskich arcykapłanów, w tym w 1968 roku podczas podróży do Ameryki. Jest on, z tą samą konsekwencją, przychylny globalizmowi wierzącemu w powrót złotego wieku (co stanowi echo wypowiedzi swojego poprzednika Roncalliego, który w przemówieniu otwierającym *Vaticanum II* zaatakował "proroków zagłady"): "Ludzkość jest w drodze. Dąży do jedności, do sprawiedliwości. Pokój jest logicznym końcem obecnego świata", wykrzyknął na Wielkanoc w 1971 roku. "Sprawa nie jest stracona, nastanie zjednoczenie świata. Nienaruszalny charakter życia zostanie zaakceptowany przez wszystkich w sposób skuteczny" – dodaje w tym samym przemówieniu, w momencie, gdy różne kraje zachodnie przygotowują się do zalegalizowania zbrodni aborcji! 24 maja 1978 r., w przesłaniu skierowanym do ONZ, wyraźnie wzywa do nadejścia "nowego światowego porządku". Jego następcy nie powiedzą nic innego.

Nie usatysfakcjonowany zniesieniem ekskomuniki schizmatyków wschodnich, zalegalizowaniem reformacji anglikańskiej, zaprosił pastora Ramseya ("arcybiskupa Canterbury"), by wraz z nim pobłogosławił tłum, nakładając mu na palec swój osobisty pierścień, zezwolił na interkomunię protestantów bez uprzedniego wyrzeczenia się herezji czy spowiedzi, przyjął rosyjskich przywódców komunistycznych, jeszcze czerwonych od krwi chrześcijańskich męczenników, udzielił audiencji rebeliantom z kolonii portugalskich, zwrócił muzułmanom sztandar zdobyty pod Lepanto. Ta niezwykle sławna chorągiew została przejęta od tureckiego admirała podczas bitwy morskiej w 1571 roku. Podczas gdy Papież św. Pius V pościł i odmawiał Różaniec, mniejsza liczebnie flota chrześcijańska pokonała znacznie większą flotę muzułmańską, ratując w ten sposób chrześcijaństwo przed niewiernymi. Na uczczenie tego cudownego zwycięstwa, które miało miejsce 7 października 1571 r., Pius V ustanowił święto Matki Boskiej Różańcowej dla upamiętnienia Jej wstawiennictwa. Tym jednym niesłychanym postępkiem Paweł VI nie tylko odrzucił historyczne i decydujące zwycięstwo chrześcijańskie, ale także modlitwy i ofiary świętego Papieża.

Pełen słodyczy względem wszystkich historycznych wrogów Kościoła katolickiego, Paweł VI był natomiast pełen żółci wobec tradycjonalistów, którzy kwestionowali jego reformy i walczyli z jego błędami i herezjami, potępił arcybiskupa Lefebvre i księdza Georgesa de Nantesa nakładając na nich suspensę *a divinis*, prześladując – za pośrednictwem modernistycznych biskupów – kapłanów, często starszych, którzy pragnęli pozostać wiernymi mszy swoich święceń.

Mimo że Światowe Dni Młodzieży, słynne ŚDM, nie zostały jeszcze ustanowione (to Jan Paweł II zapoczątkuje je w 1985 r.), Paweł VI wykazuje się odrażającą demagogią, zwracając się do młodzieży w przemówieniu z 1 stycznia 1972 r., w Mieście młodych w Rzymie, gromadzącym 150 chłopców w wieku od 10 do 19 lat: "Wy, którzy jesteście nowocześni, którzy macie wrodzone poczucie sprawiedliwości, wiedzcie, że my, starzy, rozumiemy was, podążamy za wami" (sic!). Chodzi tu o przyjmowanie wszelkich mód, wspieranie dekadenckiej nowoczesności i zatwierdzanie jej, również w jej najbardziej przerażających odmianach. Nic więc dziwnego, że Bergoglio obecnie legalizujący związki homoseksualne, promujący inwazję migrantów mahometańskich na kontynent europejski, doskonale wpisuje się w logikę *Vaticanum II* i Pawła VI, będącą otwarciem się i podporządkowaniem światu, który zaparł się Chrystusa, Jego prawa, Jego moralności, Jego Ewangelii.

Możemy poddawać nasz świat bardzo interesującej i rzeczowej krytyce politycznej, socjologicznej. Lecz jeśli się pominie w analizie kataklizm jakim było *Vaticanum II* wraz z ciągle obecnymi jego straszliwymi konsekwencjami oraz wynikłą z niego rewolucją będącą obecnie w pełnym toku – to niemożliwe będzie nawet dotknięcie tego co najistotniejsze. Człowiek jest po prostu religijnym stworzeniem. Wiedzieli o tym starożytni. Nie jest czymś nieszkodliwym, nie mającym znaczenia, neutralnym, całkowite usunięcie Boga z państwa, instytucji, sumienia i serca człowieka. Oznacza to otwarcie przed sobą gigantycznej otchłani, w której współczesny człowiek pogrąża się każdego dnia coraz bardziej. Aż do bezpowrotnego zatonięcia.

Jérôme Bourbon

Z czasopisma: "Rivarol", 17 octobre 2018, N. 3348.

www.rivarol.com

Tłumaczyła z języka francuskiego Iwona Olszewska

~~~~~~~~

Przypisy:

(1) Tytuł oryginalny: *Paul VI : saint du Ciel ou suppôt de l'Enfer ?* (Przyp. red. "Ultra montes").
~~~~~~~~

Janseniści

~~~~~~~~

BP MICHAŁ NOWODWORSKI

Treść: 1. Ojcowie i pierwsi przywódcy jansenistów: *a)* Janssen, *b)* Du Vergier (St. Cyran) i jego *c) Petrus Aurelius*, *d)* Arnauld i jego dzieło "O częstej komunii", *e)* Barcos i jego teza o dwóch głowach Kościoła. 2. Nauka *Augustinusa* Janseniuszowego. 3. Dzieje jansenizmu. 4. Quesnel. 5. Bulla *Unigenitus* i jej oponenci. 6. Odszczepieństwo utrechtskie, (zob. *Utrecht*).

1. Sekta przewrotnych obłudników, którzy, choć podkopywali życie Kościoła w najgłębszych jego posadach, nigdy od Kościoła odłączyć się nie chcieli, ani swoich zasad otwarcie nie wyznawali. Nazwę swoją mają od *Janseniusza*, jednego ze swoich ojców, ale właściwym wynalazcą i rodzicem całego kłamstwa jansenistowskiego jest *Jan Du Vergier de Hauranne*.

a) Korneliusz Janseniusz (*Cornel Janssen*), synowiec egzegety biskupa Gandawy († 1576), syn rzemieślnika, ur. 27 października 1585 w Arkoy, w hrabstwie Leerdam, uczył się w Utrechcie i Lowanium (1602). Przyjacielskiej doświadczając od jezuitów pomocy, Janseniusz wielkim był ich wielbicielem i chciał wstąpić do ich zakonu, ale nie został przyjętym. Jezuici upatrzyli w jego charakterze niezwykłą pychę i chytrość, wszakże nie przestali okazywać swojej przychylności, poradzili mu podróż do Francji, celem odpoczynku i poratowania zdrowia, osłabionego nadmierną pracą, dali mu pieniędzy i list rekomendacyjny do księdza *Coton*, spowiednika króla Henryka IV. Janseniusz oburzony odmową, roznosił swoje żale na jezuitów po mieście. Przełożony kolegium Hadriana w Lowanium, stary doktor Jansson, uczeń Michała Bajusa (zob.), wyzyskując żal młodzieńca, podburzył jeszcze jego niechęć przeciwko jezuitom, przedstawił mu ich jako wrogów nauki św. Augustyna o łasce, i dlatego radził mu, że najlepiej pomści się na nich, gdy poświęciwszy się badaniu tej nauki, wznowi ją w Kościele. Janseniusz z zapałem zabrał się do pracy i postanowił życie swoje poświęcić na zwalczanie
~~~~~~~~

zakonu jezuitów i na wznowienie Bajusowej nauki o łasce. Ciągła praca nad św. Augustynem nadwątliła znów silnie jego zdrowie, tak, iż w końcu 1604 r. dla wytchnienia udał się do Paryża, gdzie spotkał się z **b)** Janem Du Vergier de Hauranne, ur. 1581 w Bayonnie, z zamożnej rodziny kupieckiej. *Dionizy Petau* (zob.), który przed wstąpieniem do zakonu jezuitów mieszkał w Paryżu, w jednym domu z Janem Du Vergier, nazywa go człowiekiem niespokojnym, próżnym, ambitnym, dziwacznym, a w sobie zamkniętym. Prawdopodobnie Janseniusz znał się z du Vergierem już w Lowanium, gdzie ten ostatni także uczył się teologii i 26 kwietnia 1604 bronił tam tez, w których dedykacji swemu biskupowi *Bertrandowi d'Eschaux* wychwala jezuitów w sposób uderzająco przesadny i dlatego zdradzający już fałsz jego myśli. Nieznane są bliżej szczegóły życia tego człowieka z owych czasów, ani pobudki, jakie go skłoniły do przyjęcia stanowiska wrogiego przeciwko Kościołowi. Jak zaś był ambitnym i zarozumiałym młodzieńcem, przekonywa okoliczność, że w Sorbonie wyzwał wszystkich doktorów na dysputę z całego św. Tomasza, czego jeszcze nigdy nie bywało w rocznikach sorbońskich. Odwołany z Paryża do domu, z powodu interesów familijnych, dwa lata przepędził w *Cantipret*, swojej wiejskiej posiadłości, w zupełnym odosobnieniu, następnie zaprosił do siebie Janseniusza, i tu wspólnie pracowali z taką usilnością, iż matka Jana częstokroć ubolewała, że syn jej tym ciągłym ślęczeniem nad książkami zamęczy i siebie i dobrego Holendra. Biskup Bayonny dał Du Vergierowi bogate probostwo, a następnie kanonikat z dyspensą od chóru. W tych czasach napisał Du Vergier swoją *Question royale*, którą wydrukował 1609 w Paryżu, a której powodem była rozmowa na dworze króla Henryka, prowadzona nad pytaniem: czy w otoczonej przez nieprzyjaciela fortecy godziłoby się królowi, przywiedzionemu do ostateczności, zabijać swoich żołnierzy na pokarm? Bp Bayonny obecny tej rozmowie zapewniał, że ma w swojej diecezji teologa, który jako powaga może to pytanie rozwiązać. Król był ciekawy zdania tego teologa i biskup podał Du Vergierowi kwestię do rozwiązania. Du Vergier, który mógł rozprawiać o wszystkim, napisał rzecz, której się wstydzili nawet janseniści. Autor prawi tu o przeróżnych przedmiotach, wikła kwestię i wreszcie dowodzi, że samobójstwo nie tylko jest godziwym, ale w niektórych razach koniecznym. Choć tedy nazywał się "uczniem św. Augustyna", albo jego dzieła *O mieście Bożym* nie znał, albo też znając, w zupełnej stawał z nim sprzeczności, co już wskazuje na ów fałsz w jego charakterze, jaki w całym jego dalszym życiu panował. Na jego starania Janseniusz został rektorem nowo erygowanego kolegium w Bayonnie, które miejscowy biskup pierwotnie chciał oddać jezuitom.

Pomiędzy Du Vergierem a Janseniuszem trwał ścisły związek przyjacielski, nierozerwany ich rozłączeniem, gdy 1617 r. *Du Vergier* udał się do Poitiers, gdzie otrzymał opactwo *Saint-Cyran* (i dlatego też pospolicie odtąd tym tytułem nazywany), a Janseniusz powrócił do Lowanium i rozpoczął prelekcje o Piśmie św., przy czym jednak nie zaniedbywał studiować ciągle św. Augustyna, z myślą usprawiedliwienia Bajusa i zawstydzenia "dogmatyki scholastycznej", panującej w szkołach jezuickich. Wówczas już odzywał się niekiedy Janseniusz tajemniczo pomiędzy przyjaciółmi, że z czasem wystąpi z takimi swoich badań rezultatami, jakie świat zdejmą "zdumieniem". Gdy *St. Cyran* przybył 1621 r. z wizytą do Janseniusza, uradzono, że ten ostatni napisze dzieło dogmatyczne, a *St. Cyran* opracuje dawną organizację kościelną; oba zaś dzieła miały wzajemnie zostawać z sobą w tak ścisłym związku, jak dusza z ciałem. Że zaś przewidywano, iż dogmatyczna część pracy ulegnie losowi pism Bajusa, przeto postanowiono, iż wydaną będzie dopiero po śmierci autora; tymczasem zaś postanowiono werbować zwolenników dla "wielkiej świętej sprawy". I gdy *St. Cyran* zjednywał sobie przyjaciół we Flandrii, *Janseniusz* korzystał z podróży do Madrytu, podjętej w interesie uniwersytetu lowańskiego przeciwko jezuitom, ażeby we Francji i w Hiszpanii sondować umysły. W Hiszpanii o mało z tego powodu nie dostał się w ręce inkwizycji. Na zalecenie swego opiekuna, arcybiskupa mechlińskiego *Jakuba Boonen*, został *Janseniusz* 1630 r. profesorem Pisma św. w uniwersytecie lowańskim i poczytywany był za ozdobę tej szkoły. Napisana przezeń 1635 r. satyra na królów francuskich, pt. *Mars gallicus*, ponieważ Hiszpania była wówczas w wojnie z Francją, przyczyniła się do wyniesienia go na biskupstwo Ypern w Niderlandach (1636 r.), na jakim krótko zasiadał, bo umarł 6 maja 1638 r. R. 1640 w Lowanium (a 1641 – 1643 w Rouen) wyszło jego dzieło pt. *Augustinus, sive doctrina s. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina, adversus pelagianos et massilienses, tribus tomis comprehensa*. Pomimo przeszkód, stawianych ze strony jezuitów, którzy dobrze pojmowali smutne stąd następstwa, dzieło to wyszło z aprobatą, tak kościelną jak świecką. W dniu swojej śmierci poddawał wprawdzie Janseniusz dzieło to swoje pod sąd Stolicy Apostolskiej, ale objawił zarazem zdanie, iż nie sądzi, aby tam cokolwiek ulegać potrzebowało poprawie.

Du Vergier przeżył swego przyjaciela. R. 1623 Sebastian Zamet, biskup Langres, powierzył mu kierownictwo klasztoru żeńskiego *Port-Royal*, w pobliżu Paryża się znajdującego. Ojcowie jansenizmu dążyli do pozyskania sobie jakiego zakonu, ponieważ zakonnicy walczą zwykle z jak największą stałością w obronie raz przyjętych przez siebie doktryn. Wzorowy klasztor pod kierunkiem Du Vergiera

przyszedł wkrótce do upadku. Pod pozorem nowej, niesłychanej jeszcze dotąd doskonałości, zaprowadził on naprzód nowe nabożeństwo, różaniec do Najświętszego Sakramentu, w którym Chrystus nie był wcale czczony jako Bóg-Człowiek, ale jako Bóg dla człowieka nieprzystępny i zbyt wielki, aby się cokolwiek zajmował człowiekiem. Zakonnice tedy musiały się modlić o to, aby się nimi nie zajmował, aby o nich zapomniał. Dla odstręczenia zakonnic od częstszej spowiedzi, uczył je, że w dawnych czasach nie spowiadano się z grzechów powszednich; że grzechy te nie przedstawiają materii do rozgrzeszenia; że przy grzechach cięższych nie ma potrzeby wymieniania liczby ani okoliczności; że rozgrzeszenie na nic się nie przydaje bez skruchy doskonałej, udzielenie zaś rozgrzeszenia przed zadosyćuczynieniem przez pokutę jest wielkim nadużyciem; że kapłan nie rozgrzesza, a tylko oświadcza, iż grzechy są odpuszczone; że do odpuszczenia grzechów daleko więcej znaczy komunia niż spowiedź. Do komunii zaś wymagał on nadludzkiej doskonałości: wszelka opieszałość czyniła człowieka niegodnym do komunikowania i długą pokutą należało się wprzód w takim razie do niego usposobić. Zdaniem jego, większą było doskonałością wstrzymywać się długo od komunii i czuć głód za nią, aniżeli przystępować do stołu Pańskiego; pożądanie komunii wyżej należało cenić aniżeli rzeczywistą komunię. Stosownie do tych jego nauk, zakonnice Port-Royalu całymi latami czuły głód za Najświętszym Sakramentem i większa ich część umierała bez wiatyku, z owym tylko głodem. Prawie takiej samej czystości wymagał on do słuchania Mszy św. co i do komunii. Za niegodnego do odprawiania Mszy św. uważał on księdza, gdy ten przed Mszą zajmował się nauką lub czytaniem; wszelki zaś grzech przeciwko czystości zupełnie w oczach jego znosił kapłaństwo. Rozumie się, że szerzył on przy tym doktrynę Janseniusza o łasce, której następstwem były jego doktryny o praktykach pobożności.

Najpożądańszym dla St. Cyrana łupem była ksieni klasztoru Angelika Arnauld, o której dawniejszy jej spowiednik św. Franciszek Salezy mówił, że dusza jej żyje w ciągłych podskokach. Angelika była córką adwokata parlamentu paryskiego *Antoniego Arnaulda*, znanego ze swych filipik przeciwko jezuitom. Po śmierci tego adwokata (1626) żona jego i kilka córek, a później i pięć córek jego najstarszego syna Roberta wstąpiły do klasztoru Port-Royal. Przez Angelikę pozyskał St. Cyran całą rodzinę Arnauldów dla swojej sprawy. Niebawem i męscy członkowie tej rodziny oddali się St. Cyranowi. *Antoni le Maitre*, wnuk adwokata parlamentu, jeden z najgłośniejszych mówców parlamentu, będąc już radcą stanu porzucił świetną karierę, aby "łaską dotknięty" czynił pokutę pod kierownictwem

St. Cyrana; podobnież zrobili: brat jego *Szymon Sericourt* (1638), *Izaak de Sacy*, *Robert Arnauld*, po śmierci swojej żony, wreszcie najmłodszy i najzdolniejszy syn adwokata parlamentu i dziedzic całej jego nienawiści dla jezuitów Antoni Arnauld, człowiek ambitny, zacięty, który, w skutek swojej gwałtownej wymowy i niepospolitej przy tym uczoności, stanął niebawem na czele jansenistów. Gdy zakonnice przeniosły się 1638 do Paryża (do klasztoru *Port-Royal de Paris*), mężowie ci zajęli dotychczasowy ich klasztor za Paryżem (Port-Royal des Champs), gdzie wkrótce zebrało się i więcej podobnie myślących, jak *Singlin*, po śmierci St. Cyrana spowiednik zakonnic, doktor *Hamon*, książęta *Luinez* i *Liancourt* i inni; *Pascale*, *Nicole*, *Lancelot* i inni zostawali w ścisłym stosunku z tym pobożnym związkiem.

W Port-Royal wstawano rano o godzinie trzeciej, po wspólnej modlitwie porannej wszyscy całowali ziemię z pokory. Klęcząc słuchano następnie czytania jednego rozdziału z Ewangelii i jednego z listów św. Pawła, poczym odmawiano znowu modlitwy. Posty kościelne ściśle zachowywano. Dwie godziny przed i dwie po południu poświęcano pracy ręcznej w ogrodach, otaczających klasztor. Książęta zajmowali się tu oraniem, pleceniem koszyków itp. Pod kierownictwem Lancelota zakwitła szkoła i pensjonat w Port-Royal. Du Vergier był duszą całego tego zgromadzenia, a z jaką chytrością dzieło swoje prowadził, stąd się pokazuje, że gdy jednemu księdzu zbyt otwarcie plany swoje objawił, następnie, dla zamknięcia mu ust, poszedł do niego do spowiedzi i spowiadał się z tego, że go chciał uwieść i wprowadzić w herezję. Z tego swojego, zręcznego, jak nazywał, czynu, chełpił się sam później przed przyjaciółmi. Knowania jego nie uszły jednak uwagi Richelieugo, który kazał go 15 maja 1638 wtrącić do więzienia, skąd wyszedł dopiero po śmierci kardynała (16 lutego 1643), ale i sam umarł niebawem (11 października t. r.).

c) Całą nienawiść przeciwko hierarchii kościelnej wylał Du Vergier w książce swojej, wydanej 1632 bezimiennie pt. *Petrus Aurelius de hierarchia ecclesiastica*. Jak Janseniusz pod imieniem św. Augustyna fałszował naukę o łasce, tak St. Cyran pod drugim tegoż świętego imieniem (Aurelius) postanowił skrzywić naukę o hierarchii kościelnej, a mianowicie walczyć przeciwko Piotrowi, czyli Papieżowi. Okazję do tego dzieła dał spór wikariusza apostolskiego w Anglii Ryszarda Smitha, biskupa chalcedońskiego, z misjonarzami apostolskimi tegoż kraju (Henr. Morus, *Historia provinciae Anglicanae Societatis Jesu*, Audomari 1660, p. 457). I misjonarze i wikariusz apostolski mieli swoją jurysdykcję z jednego źródła; Smith jednak nie chciał jej przyznać misjonarzom i windykował sobie prawa takie, jak gdyby był biskupem diecezjalnym, dopóki Urban VIII przez breve z 10 maja 1631 sporu na rzecz

misjonarzy nie rozstrzygnął. Żywy udział w tym sporze brał St. Cyran i, ponieważ nie zaspokoiła go wcale decyzja papieska, napisał swoje owo dzieło. Pod pozorem obrony praw biskupich rozwija on tu zasady, prawie całkiem z dzieła Marka de Dominis (zob.) wzięte; godność biskupią stawia na równi z godnością papieską, synodom prowincjonalnym przyznaje znaczenie takież, jak synodom powszechnym, a nadto jeszcze, proboszczom przypisuje te same prawa w parafii, co biskupowi w diecezji, i dlatego proboszczów nazywa małymi biskupami; podług niego kapłaństwo utraca się w skutek każdego ciężkiego grzechu; biskup rezygnujący z swojej diecezji traci zarazem z jurysdykcją i charakter biskupi; Piotr i Paweł są dwiema głowami Kościoła, które razem wzięte stanowią jedną głowę, i prymat nie w jednym tylko koncentruje się Piotrze. Takie nauki zawiera książka, o której St. Cyran ze szczególną skromnością sam zapewniał, że od 600 lat świat lepszego nie widział dzieła. Poplecznicy autora umieli tak dobrze zalecać jego dzieło, jako znakomitą apologię episkopatu, że Antoni Godeau, biskup z Grasse, na zgromadzeniu duchowieństwa francuskiego wystąpił z wezwaniem o popieranie tej książki, w skutek czego 27 kwietnia 1641 na nowy jej druk uchwalono zasiłku 9000 franków. Król wszakże nakazał areszt i konfiskatę całego nakładu, a i duchowieństwo, dowiedziawszy się o nazwisku autora, aprobację swoją cofnęło. Że dzieło to pełne jest inwektyw przeciwko jezuitom, dowodzić nie potrzeba; mówi on tam o nich takim np. stylem: "canes sunt, furiosi sunt, haereticis in omnibus similes" etc. Przejęty tą nienawiścią, na łożu śmierci rzekł do lekarza: "powiedz jezuitom, niech nie tryumfują; zostawiam po sobie dwunastu mocniejszych niż ja" (J. W. Eberl, *Jansenisten und Jesuiten im Streite über die oftmalige Communion*, Regensburg 1847, p. 12).

Najmocniejszym zaś pomiędzy tymi mocnymi był wspomniany już wyżej **d)** *Antoni Arnauld*. Jemu pozostawił St. Cyran swoje myśli i swoje pisma o częstej komunii. Co duchowny ojciec Port-Royalu przeprowadził praktycznie w murach klasztoru i w kółkach dam dystyngwowanych, to Arnauld miał pismami swymi teoretycznie ugruntować. Książka też jego *De la frequente communion* (Paris 1643) najwięcej się przyczyniła do rozszerzenia jansenizmu we Francji. Podobnie jak wszyscy rewolucjoniści kościelni, Arnauld rozpoczyna od jeremiady nad upadkiem karności kościelnej, osobliwie w szafarstwie sakramentu pokuty. Podług niego dawniej wszystkie grzechy wielkie, czy to publiczne, czy skryte gładziły się pokutą publiczną. Istotną zaś częścią tej pokuty było oddalenie od stołu Pańskiego. Z tego względu Kościół odmawiać miał sakramentów skazanym na śmierć, ponieważ ci nie mieli już czasu do pokuty. Z tych zasad wnosi, że i dziś pokuta długa i ciężka poprzedzać powinna komunię; nie jest jednak za przywróceniem pokuty publicznej,

ale zaleca spowiednikom, ażeby rozgrzeszenie odkładali na czas długi, w celu tym lepszego przysposobienia ludzi do stołu Pańskiego "wzdychaniem i pożądaniem". Za najwyższą doskonałość uchodziło wytrwanie w takim stanie "wzdychań, pożądania i głodu" aż do końca życia. Nawet komunia wielkanocna wydała się później "uczniom Augustyna" zbyt wielką poufałością z Bogiem. A że spełnienie pokuty przed komunią jest, podług Arnaulda, przykazaniem Bożym, Kościół zaś od tego przykazania odstąpił, przeto, zdaniem jego, w rzeczach moralności i karności nie był nieomylnym i z postępem czasu coraz więcej wyradzać się będzie ze swej pierwotnej czystości. Różnymi krętymi drogami pozyskał Arnauld aprobatę swego dzieła od 16 biskupów, z których jednak żaden go nie czytał, i od 20 doktorów Sorbony. Upowszechnieniu dzieła odpowiadały fatalne jego skutki. Petavius, który w końcu tegoż samego roku kończył swoje odparcie dzieła Arnauldowego (Petau, *De la pénitence publique*), powiada, że truciznę tego dzieła lepiej czuć można w działaniu, niż dokładnie ją wyświecić w teorii. Uczęszczanie do sakramentów św. zmniejszyło się znacznie w wielu parafiach. Działy się takie wypadki, że skazywano kobietę na publiczną pokutę za tajemną niewiarę małżeńską, w skutek czego mąż na zawsze porzucił żonę. W diecezji Sens niejaki Duhamel "proboszcz wzorowy", w języku jansenistów nazywany jeszcze "całownik dusz", zaprowadził w swojej parafii wszystkie stopnie pokuty publicznej. Siedemnastoletniej jednej dziewczynie kazał boso, jako pokutnicy, tak długo przed drzwiami kościoła stać, iż wreszcie zapadła z tego powodu w ciężką chorobę i umarła. Były to wyborne środki do zniechęcenia ludzi do kościoła i do sakramentów św. Niestety! niektórzy biskupi, nie dosyć oświeceni i przezorni, dali się uwieść i rady Arnaulda wzięli za zdania rzeczywistej pobożności. Niebawem zobaczymy ich jako silnych popleczników jansenizmu.

e) W dziele St. Cyrana *Petrus Aurelius*, podobnie jak i w książce Arnaulda "O częstej komunii", była wzmianka o dwóch głowach Kościoła: Piotrze i Pawle; biskup Lavaux de Raconis wystąpił przeciwko tej nowej nauce; wówczas siostrzeniec St. Cyrana Marcin de Barcos († 1678), rozwijając dalej tę myśl w wielu swoich pisemkach, nazywał biskupa oszczercą i przeniewiercą swemu urzędowi biskupiemu. Podług Barcosa, tak Piotr jak Paweł otrzymali całą pełność władzy duchownej, niezależnie jeden od drugiego, jakkolwiek oba razem stanowili jedną głowę Kościoła, podobnie jak Romulus i Remus dwoma byli królami, jedno stanowiąc królestwo. Papież jest następcą obu głów i dziedzicem ich władzy. Nasuwało się tedy pytanie, czyby nie mogło być razem dwóch prawowitych Papieży jednocześnie i czy tym sposobem cały prymat nie byłby podkopany? Zajęcie się żywe tą kwestią we Francji spowodowało św. Wincentego a Paulo do

podania jej (4 października 1646) pod sąd Rzymu; niebawem Innocenty X zawyrokował (29 stycznia 1647), że teza o dwóch głowach Kościoła jest heretycką. Ale w intrydze jansenistowskiej nie tyle wrogie stanowisko względem hierarchii kościelnej i poniewierka św. sakramentów, ile nauka o łasce na pierwszym stała planie: na niej gruntowały się ich praktyki religijne, a dla jej obrony służyły ataki na podkopanie hierarchii w jej kamieniu fundamentalnym, w prymacie Piotra. Wracamy tedy do dzieła Janseniusza, około którego toczy się głównie cały spór jansenistowski.

2. Pierwsza część Janseniuszowego *Augustyna* przedstawia dzieje pelagianizmu; druga traktuje o łasce pierwszego człowieka, o aniołach, o stanie natury upadłej, o stanie natury czystej; trzecia ma za przedmiot łaskę Chrystusa Zbawiciela. Ogólne stanowisko teologiczne Janseniusza poznać można już z następującego wyjątku, z jego wstępu do księgi drugiej: *De ratione et auctoritate in rebus theologicis*: "Wielu już, zamiast Zbawiciela i płynącego zeń życia, podawało utwór własnej fantazji, lub czczą jaką abstrakcję. Nikt jednakże nie wyniszczył tak dalece wszelkiej myśli chrześcijańskiej, nikt nie odarł tak z siły i bogactwa imienia Jezusowego, nikt nie podkopał tak korzeni wiary, jak Pelagiusz. A stało się to jedynie wskutek nieszczęsnego wpływu filozofii Arystotelesowej. Ale i teraz filozofia ta zagnieździła się w teologii i zrodziła *nową scholastykę*, pozbawioną zupełnie ducha chrześcijańskiego. Nikt teraz nie może uchodzić za teologa, kto się wprzód długo nie zajmował dialektyką i metafizyką. Wprawdzie filozofia przyczynia się do zaostrzenia sądu i jest ćwiczeniem umysłowym, ale nie wystarcza bynajmniej do zgłębienia i wyrozumienia tajemnic Bożych. Filozofia to uczyniła łaskę Bożą zależną od skinienia ludzkiej woli; ona to nadała ludzkiej woli zupełne nad wszystkim panowanie i w niej upatruje dostateczną zasadę wszystkich dzieł dobrych przed i po Chrystusie. Filozofia jest matką wszystkich herezji. Ale i moralność chrześcijańska doświadczyła wpływu nowożytnej pelagiańskiej scholastyki. Stosując się do słabości ludzkiej, uczyniła ona sumienie tak luźnym, że do wprowadzenia w życie swobodniejszych jeszcze reguł moralności potrzeba tylko tego, aby ludzie byli gorszymi. Już sama ta zasada na wszystko pozwala, która głosi, że można iść za mniej przypuszczalnym zdaniem, wręcz przeciwko zdaniu uważanemu za prawdziwe. Bo i czegoż to nie można uważać za przypuszczalne? Gdy niedawno temu pewien sumienny człowiek nie mógł odważyć się na czyn, za którego przypuszczalnością nie przemawiała żadna powaga, rzekł mu jeden z magistrów nowej szkoły: śmiało tylko działaj! a już tym samym czyn będziemy uważali za przypuszczalny. Tych niebezpieczeństw scholastyki uniknąć możemy

jedynie wówczas, gdy trzymać się będziemy zasad złożonych w Piśmie św., w soborach i w pismach Ojców Kościoła, a głoszonych przez Kościół katolicki. Prawdziwej zaś nauki i prawdziwego ducha Kościoła katolickiego żaden z Ojców nie przedstawia tak czysto i jasno, jak święty Augustyn, wybrane to naczynie łaski, którego, pod względem głębokiego wnikania w tajemnice Boże, porównać można tylko z świętym Pawłem, – wielki teolog, który przewyższa znacznie wszystkich innych Ojców w nauce tak świeckiej jak i świętej, przez którego też i wielki Tomasz z Akwinu doszedł do głośnej sławy swojej. Ale, o Boże! jakże późniejsi zeszpecili go do niepoznania! Biorąc za kryterium swoją nowożytną, na zasadach pogańskiej filozofii złataną teologię, wytykają oni na każdym kroku błędy w wielkim tym nauczycielu Kościoła. Co się mnie zaś tyczy, gdy, za wskazówką nauczycieli moich uniwersyteckich, dwadzieścia lat pilnie badałem tego wielkiego teologa i gdy go dwadzieścia razy przeczytałem, aby naukę jego, w pismach scholastyków na kawałki rozszarpaną, do organicznej przywrócić całości, wydziwić się nie mogę nad tym, jak dalece poprzekręcano jego słowa i myśli i jak poprzypisywano mu twierdzenia, jakie on sam wielokrotnie zbijał. Zdaje mi się też, że wielką bardzo zasługą dla sprawy chrześcijańskiej jest odkrycie w tym względzie prawdy, osobliwie też w kapitalnej nauce o łasce".

Nauka Janseniusza o łasce, oparta niby na św. Augustynie, jest następująca: Bóg, jako miłość, tj. jako siebie samego udzielająca Istota, musiał stworzyć tak aniołów jak i pierwszego człowieka zupełnie doskonałymi, to jest, iż człowiek nie tylko był niewinnym faktycznie, ale świętym z natury swojej, tak, iż *łaska pierwotna* była człowiekowi przyrodzona, istotna i leżała już w jego stworzeniu, a wcale nie była tylko *darem naddanym*, jak chce nauka katolicka. I wolność człowiecza nie wahała się pierwotnie pomiędzy dobrem a złem; była ona pozytywną, polegającą na poddaniu swym Bogu, bo kto kocha, sam przez się poddaje się ukochanemu. Wolność była pełnością posiadania siebie. A ponieważ świętość pierwotna należała, podług Janseniusza, do natury człowieka, przeto przez grzech natura ludzka została zniweczona, człowiek utracił zupełnie zdolność poznawania rzeczy Bożych, nie poznaje już odtąd nawet naturalnych przykazań Bożych i wpada całkowicie pod panowanie złego. Wolność jego jest tylko czysto formalna, zbywa jej zupełnie na sile wykonania. Tylko z bojaźni, z pychy, albo dla rozkoszy ziemskiej opiera się ona grzechowi, a zatem przeciwko grzechowi stawia ona grzech tylko. Jeżeli czyni dobrze, nie czyni tego w dobrej myśli. Taki stan człowieka mógł być usunięty tylko przez łaskę Chrystusową. Łaską pierwiastek Boży wnika lecząco (*gratia medicinalis*) w życie ludzkości, wyswobadza skrępowaną wolę i wzmacnia ją na nowo do czynu.

Łaska zaś działa zawsze z nieprzepartą siłą i zawsze jest zwycięską. Znosi ona samowolę tylko, ową po upadku powstałą pozorną wolność, ale nie znosi prawdziwej wolności, ponieważ sama jest wolnością, przeciwieństwem wszelkiego zewnętrznego przymusu. Gdy Pismo św. mówi o łasce, po której nie nastąpił odpowiedni skutek, nie była to łaska dostateczna (*gratia sufficiens*) szkoły, ale tylko pewien rodzaj niższy łaski, jakieś lekkie łaski tchnienie (*gratiae lenis afflatus*), wywołujące jedynie jakieś słabe w dobrem upodobanie (*velleitas*). Wyrażenie, że Bóg chce, aby wszyscy byli zbawieni, rozumie się nie o wszystkich jednostkach, ale o wszystkich społecznościach, o zbiorowych masach żydów, pogan, niewolników, wolnych, dorosłych, dzieci itp.; ze wszystkich tych klas niektórzy będą zbawieni, a mianowicie przeznaczeni: tylko za tych Chrystus umarł.

Janseniusz nie zauważył, że nauka jego o łasce, a mianowicie twierdzenie, że kto uległ pokusie, ten oczywiście nie miał łaski, z gruntu podkopuje moralność. Ściśle też biorąc, nie mógł Janseniusz utrzymać zasługi dobrych uczynków. Do panteizmu zaś prowadziła jego nauka o *słodkiej radości*, o *świętym rozkoszowaniu* (*delectatio*), które, jako działanie łaski, jako sprawiedliwość, nie było żadnym stanem, ani działaniem duszy, ale wnikaniem w nas Boga samego. Zwolennicy Janseniusza utrzymywali, że to rozkoszowanie wewnętrzne, jakkolwiek z drugiej strony mieli je za rzadki dar tylko wybranych, uzdalnia człowieka do komunii św. i że każdemu odmawiać należy rozgrzeszenia i komunii, kto czyni pokutę z bojaźni kar piekielnych (*attritio*, nie *contritio*). Stworzenie, jeżeli nie chce zawinić w pożywaniu niebieskiego pokarmu, powinno wyczekiwać na wzywanie łaski. Tym ostatnim następstwem swej nauki o środkach zbawienia objawiał się jansenizm w życiu naprzód, jako niezwykła, nadzwyczajna pobożność; szczególniej zaś polem tego jego objawu był wyżej wspomniany klasztor Port Royal.

3. Następnego roku po wydaniu *Augustyna* Janseniuszowego, dekret inkwizycji rzymskiej (1 sierpnia 1641) pomieścił go w liczbie dzieł zakazanych. Uniwersytet lowański nie chciał uznać tego dekretu. Urban VIII Papież wydał tedy 6 marca 1642 bullę "In eminenti", w której zakazuje czytania dzieła Janseniuszowego, ponieważ, wbrew zakazowi Pawła V z dnia 1 grudnia 1611 r., traktowano tam bez pozwolenia inkwizycji o kwestiach łaski, ponieważ wznawiano tam wiele zdań Bajusowych. Niektórzy biskupi belgijscy i uniwersytet lowański, z rektorem Sinnichem na czele, nie chcieli publikować tej bulli, dopóki im tego nie nakazał król hiszpański 1651 r. Względem zaś Boonena, arcybiskupa mechlińskiego, i Antoniego Triesta, biskupa gandawskiego, których doradcami byli: *Libertus*

Fromond i *Henryk Calenus*, zwolennicy i wydawcy dzieła Janseniuszowego, musiał Papież uciec się (19 grudnia 1652) do suspensy i interdyktu, dopóki się wreszcie ci dwaj prałaci wyrokowi papieskiemu nie poddali (1653). Lepiej powodziło się jansenistom we Francji, jakkolwiek bulla była tu wcześniej publikowaną (11 stycznia 1644) niż w Belgii, a w cztery dni po tym opublikowaniu fakultet teologiczny zakazał obrony zdań Bajusowych, potępionych przez Piusa V i Grzegorza XIII. Wprzód jeszcze (1642 i 1643) miał Izaak Habert trzy kazania przeciwko dziełu Janseniusza, ale Arnauld *wielki*, jak go nazywano, wystąpił przeciwko nim gwałtownie, w pismach: *Apologie de Jansenius et de la doctrine de St. Augustin expliquée dans son livre contre trois sermons de M. Habert*, 1644, i *Seconde apologie pour M. Jansenius*, 1645. W Sorbonie znalazło się też wielu "zwolenników św. Augustyna", jak się chcieli nazywać stronnicy nowej partii; nie zważali oni na zakaz i uczyli dalej zdań Bajusa i Janseniusza, ponieważ Papież nie potępił w szczególe żadnej propozycji z "Augustyna". *Mikołaj Cornet*, syndyk fakultetu, przedstawił wówczas (1 lipca 1649) Sorbonie do roztrząśnięcia i osądzenia pięć zdań, wyjętych z Janseniuszowego Augustyna. Cały Port Royal, wszyscy "uczniowie i uczennice św. Augustyna" poruszyli się żywo i 60 doktorów zwróciło się z prośbą o pomoc do parlamentu. Parlament zakazał (5 października) wszelkich dalszych w tej sprawie kroków. Czego tedy nie mogła zrobić Sorbona, zrobili biskupi francuscy, gdy ich 88 podało (12 kwietnia 1651) Papieżowi owe pięć zdań do osądzenia. Jedenastu biskupów nie chciało przyłączyć swego głosu do tego przedstawienia, z powodu że wyrokowanie Rzymu, poprzedzające zdanie Kościoła gallikańskiego, przeciwiłoby się tak zwanym swobodom gallikańskim.

Papież wyznaczył 20 kwietnia 1651 kongregację z 5 kardynałów i 13 asesorów do zbadania sprawy. Jedenastu owych biskupów i janseniści wysyłali do Rzymu swych posłów, starających się o to, aby rozpatrywanie sprawy przenieść do Francji, albo wreszcie przynajmniej, aby im przyznano prawo do dyskutowania, jak to miało miejsce w kongregacji *de Auxiliis* pomiędzy dominikanami a jezuitami. Nie zgodzono się jednak w Rzymie ani na jedno, ani na drugie; dano im wszakże wobec owej kongregacji i w obecności Papieża publiczną audiencję, na której mieli długie mowy aż do późnej nocy.

Dnia 31 maja 1653 Innocenty X wydał bullę "Cum occasione", potępiającą pięć następujących propozycji Janseniusza: 1) *Niektóre przykazania Boże są dla sprawiedliwych nawet usiłujących je spełniać niepodobne do spełnienia, odnośnie do sił, jakie obecnie mają: brak im bowiem łaski do tego, aby były możliwe* (tj. że gdyby człowiek miał

łaskę, która zawsze jest *skuteczną* i *zwycięską*, nie grzeszyłby nigdy; że zaś i sprawiedliwi grzeszą niekiedy, przeto nie mają łaski, tj. że są przykazania niepodobne do zachowania); 2) *Wewnętrznej łasce w stanie natury upadłej oprzeć się nigdy nie podobna* (tj. że łaska jest zawsze *zwycięską*); 3) *Do zasługi i winy w stanie natury upadłej nie jest nieodzowną w człowieku wolność od konieczności, lecz wystarcza wolność od przymusu* (tj. czyny dobre zasługują na nagrodę, złe na karę, zasługa zaś i wina presuponują wolność woli; łaska zaś zmusza człowieka do dobrego, a brak jej zmusza go do złego, przeto dla wolności człowieczej dosyć jest, jeżeli nie cierpi ona żadnego przymusu zewnętrznego; konieczność wewnętrzna nie znosi tej wolności); 4) *Semipelagianie przypuszczali konieczność łaski wewnętrznej uprzedzającej do szczegółowych czynów, nawet do początku wiary, i w tym byli heretykami, że łaskę tę poczytywali za taką, iż jej wola ludzka mogła być posłuszną lub nieposłuszną* (tj. ponieważ łaska jest *prawdziwie dostateczną* i *zwycięską*, przeto heretyckim jest zdanie, utrzymujące, że się jej oprzeć można. Takiego zdania byli semipelagianie, a zatem byli heretykami); 5) *Semipelagiańskim jest zdanie, że Chrystus za wszystkich ludzi umarł, albo krew przelał* (tj. kto utrzymuje, że Chrystus dla wszystkich umarł, ten twierdzi, że Chrystus dla wszystkich pozyskał łaskę, co by znaczyło, że potępieni mogli opierać się łasce, pozyskanej im przez Chrystusa, takie zaś zdanie jest semipelagiańskie, a zatem etc.).

Król francuski nakazał 1 lipca publikację tej bulli. Zebrani wówczas w Paryżu biskupi wysłali do Papieża podziękowanie 15 lipca 1653, ale do pozyskania tego aktu dziękczynnego trzeba było całej zręczności kardynała Mazariniego, ponieważ duchowieństwo francuskie, obałamucone gallikanizmem, stanęło już na fałszywym stanowisku, jakie wybornie wyzyskiwać umieli janseniści. W Sorbonie wszakże i w fakultecie teologicznym zaregestrowano (1 sierpnia i 1 września) bullę jednomyślnością.

Dla jansenistów bulla ta była gromem niespodzianym: łudzili się oni nadzieją, że pięć owych propozycji nie ulegnie potępieniu. Zanosiło się na rozdwojenie wewnętrzne pomiędzy nimi: jedni bowiem skłaniali się do spełnienia swych zapewnień o posłuszeństwie dla Stolicy Świętej i zamyślali o poddaniu się wyrokowi papieskiemu, inni zaś chcieli apelować do soboru powszechnego. Zebrało się 32 *uczniów św. Augustyna* na naradę, co czynić. Antoni Arnauld, *wielki doktór* jansenistowski, wyprowadził braci z kłopotu, podawszy radę, aby pięć owych propozycji potępić, zgodnie z Papieżem, ale przy tym zaprzeczyć, aby propozycje te znajdowały się w książce Janseniusza, a gdyby się tam znajdowały, utrzymywać, że są potępione w innym znaczeniu, nie zaś w znaczeniu św. Augustyna (cf. Bolgeni,

Fatti dommatici, Roma 1795, 3 v. I, 33 podaje nader ciekawe opowiadanie Thomassina, który był na tym zebraniu). Nieuczciwość tego wykrętu była tym więcej oburzającą, że Innocenty X wyraźnie w bulli swej powiedział, że zdania potępione wzięte są z Janseniusza. Przeciwko też temu wykrętowi 38 biskupów, na zgromadzeniu 28 marca 1654, oświadczyło w deklaracji przesłanej Papieżowi, że zdania te są Janseniuszowe i że w tym znaczeniu były potępione, w jakim rozumiał je Janseniusz. Papież 29 września wydał dekret, którym, chwaląc biskupów za ich gorliwość, wyraźniej jeszcze niż poprzednio oznajmia, że zdania te potępione są w tym znaczeniu, w jakim się znajdują w *Augustynie* Janseniuszowym.

Jansenistowska intryga rozwinęła się dalej, wskutek następującego wypadku. Księciu *Liancourt* odmówiono w kościele św. Sulpicjusza (luty 1655) rozgrzeszenia, z powodu jego związku z jansenistami. Antoni Arnauld napisał natychmiast dwa listy w obronie księcia. W drugim z tych listów dowodził on: 1) że w pięciu owych propozycjach chodzi o *fakt*, czy Janseniusz je podawał; o takich zaś (dogmatycznych) faktach Kościół nie mógł decydować nieomylnie, ponieważ nie są one prawdami objawionymi. W ocenieniu zaś zdań samych Kościół jest nieomylny, ponieważ jest to kwestia dogmatu czyli prawa (*quaestio juris*). 2) Co się tedy tyczy Janseniusza, Kościół może co najwyżej domagać się milczenia przez uszanowanie dla swej powagi. 3) Św. Piotr zgrzeszył, ponieważ nie dostawało mu łaski. Sławna jansenistowska maksyma o rozróżnieniu *prawa* od *faktu* wystąpiła teraz w najpełniejszej swej formie. Najprzód utrzymywali janseniści, że pięć zdań owych były rzeczywiście zdaniami Janseniuszowymi, ale że były katolickie jak najzupełniej; następnie przyznali, że są heretyckimi, ale że nie są zdaniami Janseniusza, i że są w innym znaczeniu podanymi; teraz wreszcie, że Papież nie może o tym decydować, czy zdania te są faktycznie zdaniami Janseniusza. Nieuczciwość ta groziła rozdwojeniem pomiędzy *uczniami św. Augustyna*. Pascal, mniejszy od Antoniego Arnaulda dyplomata, oburzony był na tego ostatniego, że ten owe pięć propozycji nazywał heretyckimi. Angelika Arnauld, jedna z przedniejszych owych modnych wówczas dam teologizujących, które żartobliwie nazywano *matkami Kościoła*, wiele musiała podejmować trudu, aby duchowe swe córki uspokajać co do haniebnych tych wykrętów. Skutek pokazał, że Antoni Arnauld, ówczesny przewodnik jansenistów, jakkolwiek mniej szlachetnie, ale głębiej i zręczniej umiał rachować niż inni. Jego tylko wykrętem utrzymywało się kłamstwo, że zatrzymując herezję, można było należeć do Kościoła, i że jansenizm istnieje tylko w głowach egzaltowanych jezuitów, że jest bajką, złudzeniem i strachem na dzieci.

Przeciwko temu listowi podano 4 listopada 1655 skargę do Sorbony. Przeciwko tej skardze zaprotestował patron jansenistów St. Amour, wychodząc z tego tytułu, że już 27 sierpnia sam Arnauld posłał swój list, *corpus delicti*, do Papieża; na ten raz patron jansenistów nie wahał się naruszać "swobód gallikańskich" i oczekiwać wyroku papieskiego, zanimby Francuzi coś o rzeczy wyrzekli. Gdy protestacja ta nic nie pomogła, 60 doktorów zaapelowało *tanquam ab abusu* do parlamentu; ale i to nic nie pomogło, bo parlament nakazał Sorbonie roztrząśnięcie sprawy. Rzecz toczyła się w Sorbonie od 7 grudnia 1655 do 31 stycznia 1656, co do Arnoldowego rozróżnienia *faktu* i *prawa*. Dnia 14 stycznia 1656 większością 130 doktorów przeciwko 68 uznano za gorszące i przewrotne twierdzenia tyczące *faktu*, a mianowicie, jakoby 5 owych zdań potępionych nie znajdowało się w Janseniuszu, jakoby były one nie w jego znaczeniu potępione i jakoby tym sposobem wystarczało milczenie religijne. Podobnież tezę o św. Piotrze potępiono 31 stycznia jako heretycką. Wreszcie, 1 i 24 marca, Arnaulda, a z nim 60 doktorów, którzy nie chcieli przyjąć tej decyzji, wyłączono z fakultetu teologicznego i z Sorbony. Zgromadzenie 40 biskupów i 27 zastępców biskupich podobnież potępiło 1 września 1656 Arnoldowe rozróżnienie faktu i prawa, nakazało, pod zagrożeniem kar kościelnych, publikację bull Innocentego X i oświadczyło, że Kościół wyrokuje również nieomylnie o faktach, gdy te nieodłącznie z wiarą są połączone, jak i o samej wierze.

Gdy biskupi uchwały te swoje przesłali do Rzymu, Papież Aleksander VII wydał 16 października 1656 bullę *Ad sanctam Beati Petri Sedem* (*Bull. Rom.* VI, 46), w której zatwierdza bulle swego poprzednika i wyraźniej jeszcze oznajmia, że pięć propozycji wyjęte są z dzieła Janseniusza i że potępione są w znaczeniu ich autora, czego zaprzeczać mogą tylko naruszyciele pokoju publicznego i synowie złości. Bulla ta na zgromadzeniu duchowieństwa francuskiego przyjęta była (17 marca 1657) z uszanowaniem, przy czym dodano jej *formularz* do podpisania duchowieństwu. Formularza tego, przecinającego wszelkie wykręty, nie chcieli podpisywać janseniści i zapełniali Francję książkami i broszurami przeciwko bullom i formularzowi. Na nowym tedy zebraniu biskupi ponowili (1 lutego 1661) obowiązek podpisywania formularza, król nakazał (13 kwietnia) jego przyjęcie i fakultet teologiczny przyjął go (2 maja) do przysięgi promocyjnej. Wszakże, biskupi nawet niektórzy wzdragali się z podpisem, a *Pavillon*, biskup z Alet, pod ekskomuniką zakazał swemu duchowieństwu podpisywania formularza. Wezwane do podpisania zakonnice obu klasztorów (bo w przeciągu tego czasu niektóre zakonnice z paryskiego Port Royal przeniosły się do zamiejskiego Port Royal des Champs) wymawiały się swoją niewiadomością i nieznajomością teologicznych

subtelności, jakkolwiek niewiadomości swojej nie chciały poddać pod wyrok Stolicy Świętej. Gdy na nowe wezwanie (1663) arcybiskupa paryskiego Perefixe'a odpowiedziały odmową, 12 zakonnic przeniesiono (sierpień 1664) do innego klasztoru, a gdy i ten środek nie podziałał na pozostałe ich towarzyszki, wszystkie zakonnice oporne, w liczbie 60 i 12 konwersek, oddzielono od małej liczby uległych i pod ścisłą strażą przeprowadzono do Port Royal des Champs, gdzie traktowane były jako ekskomunikowane (1666).

W ciągu tych zajść janseniści utrzymywali ciągle, że Papież nie wymagał żadnego podpisu i że niechętnym patrzył okiem na formularz; dlatego na prośbę króla wydał Aleksander VII, 15 lutego 1665, nową bullę *Regiminis Apostolici*, z formularzem, na który podpisywać się miały wszystkie osoby duchowne. Król sam udał się do parlamentu, gdzie 29 kwietnia t. r. bulla ta została zaregestrowaną, jakkolwiek janseniści przez Le Telliera przedstawili mu 15 uwag, wykazujących, że tym krokiem uznaną być miała nieomylność papieska. Wszyscy biskupi przyjęli ten formularz, ale *Mikołaj Pavillon*, biskup z Alet, do swego listu pasterskiego z dnia 1 czerwca 1665 dodał, że wiara rozciąga się tylko do prawd objawionych; czy zaś książka jaka zawiera herezję, czy autor chciał uczyć w znaczeniu heretyckim, Kościół nie może decydować nieomylnie, ale i takim decyzjom należy się posłuszeństwo milczenia i uszanowania. Za biskupem z Alet poszło trzech innych biskupów, a mianowicie: *Mikołaj Choart de Buzanval*, biskup z Beauvais, *Henryk Arnauld* z Angers i *Fr. Caulet* z Pamiers. Papież potępił 18 stycznia 1667 cztery listy pasterskie tych biskupów, a 27 kwietnia mianował 9 biskupów sędziami tych czterech biskupów winowajczych. Ale partia jansenistowska, poparta przez czterech biskupów, podniosła głowę. Wzmogły się intrygi na dworze królewskim, w salonach, w parlamentach i w Sorbonie. Dziewiętnastu biskupów ujęło się za czterema męczennikami jansenistowskimi i w liście (1 grudnia 1667) do nowego Papieża Klemensa IX przedstawiało mu, że obwinieni biskupi powiedzieli to samo, czego uczą Baronius, Bellarmin i Pallavicini, a mianowicie, że o faktach ludzkich Kościół nie może sądzić z pewnością absolutną. Czterej biskupi uzuchwaleni takim poparciem, puścili (25 kwietnia 1668) w obieg list, którego nadęty, doktorski ton zdradzał swego autora Antoniego Arnaulda (ap. Jo. Gerbais, *De causis majoribus*, p. 361..., gdzie także znajduje się drugi, dłuższy i gwałtowniejszy jeszcze list do króla). List ten miał na celu zaprzeczenie Papieżowi prawa sądu nad biskupami francuskimi. Król gwałtownie rozgniewał się na biskupów i, z pewnego rodzaju namiętnością, popędzał przeciwko nim proces, ale na dworze mieli oni potężnych a chytrych przyjaciół, szczególniej ministrów: Lyonne'a i Le Telliera. Tym ostatnim

udało się pozyskać od króla oświadczenie, iż poprzestanie na porozumieniu się czterech biskupów z Papieżem. Podług tego planu, biskupi mieli podpisać formularz Aleksandra VII, za co uwolnieni być mieli od cenzur; warunki zgody z Papieżem miały być tylko ustnie wymienione, do traktowania sprawy nie miał być przypuszczony żaden jezuita i biskupi nie mieli być obowiązani do publicznego odwołania swych listów pasterskich.

Gdy nuncjusz Bargellini został dla tego planu pozyskany, dwaj biskupi: *D'Estrée*, biskup z Laon, i *Felix Vialart*, biskup z Chalons, w zupełnie tajemnych rokowaniach z Papieżem umieli go sobie tak pozyskać, iż ten sądził, że z uczciwymi ludźmi miał do czynienia. Papież zażądał, aby formularz podpisało i całe duchowieństwo owych czterech diecezji. W tym celu czterej biskupi zebrali synody diecezjalne, gdzie spisano protokół podpisu formularza, a biskupi dopisali od siebie, iż "potępienie pięciu propozycji dotyczy wiary i jest kwestią prawa, co się zaś tyczy faktu, wymaganym jest tylko milczenie z uszanowania". Poczym przesłali 1 września do Papieża zawiadomienie, iż bez restrykcji wszelkich i szczerze podpisali żądaną formułę. Nadto, nalegano z Francji na Papieża bardzo usilnie, aby na tym oświadczeniu poprzestał, tak, iż ten wreszcie w swym breve z 28 września, napisanym do króla Ludwika XIV, oświadczył, iż z zakończenia tej sprawy jest zadowolony. A gdy w Rzymie poczęto podejrzewać szczerość podpisu, Vialart i Antoni Arnauld zapewniali Papieża (3 grudnia 1668), że wszystko dokonane było z najzupełniejszą, dziecięcą szczerością i że w protokółach zawiera się nauka katolicka tak czysta, jak w Baroniuszu, Bellarminie, Petawiuszu, Pallavicinim, i jak w samych nawet bullach papieskich, dotyczących tej sprawy. Na wszystkie te zapewnienia wydał Papież (19 stycznia 1669) dwa brevia: jedno do pośredników: *Gondrina*, arcybiskupa z Sens, i do biskupów z Laon i z Chalons, drugie do czterech owych biskupów opornych, którym przebacza, ponieważ poddali się konstytucjom poprzednich Papieży i przyjęli formularz Aleksandra VII "ponieważ od tego nie dałby on żadnej dyspensy". Rzeczywiście Klemens IX zwolnił tylko biskupów od kar kanonicznych i od obowiązku odwołania, ale janseniści, nazywający tę łaskę papieską *pokojem Klemensowym*, głosili, że Papież cofnął wyroki swoich poprzedników i że zaakceptował milczenie z uszanowania względem decyzji papieskiej, co do faktu znajdowania się propozycji potępionych w dziele Janseniusza, jakkolwiek Papież nic nie wiedział o dodatku, napisanym na protokóle podpisu czterech biskupów. Oszustwem tedy swoim janseniści wyszli niby zwycięzcami z całej sprawy formularza, wybili medal na pamiątkę pokoju Klemensowego, w myśl czterech owych biskupów zewsząd nadsyłali swoje

poddanie się wyrokowi Stolicy Apostolskiej i zewnętrznie uchodzili za członków Kościoła, od którego sercem byli najzupełniej oderwani. Tak postąpiły też 14 lutego 1669 i zakonnice z Port Royal, poczym arcybiskup paryski Harlay przypuścił je do sakramentów. Opustoszałe budynki pustelników w Port Royal des Champs napełniły się znowu mieszkańcami. *Robert d'Andill'y Arnauld, Antoni Arnauld, Sacy, Nicole, Tillemont, Ste-Marthe, Bourgois* i inni powrócili do dawnej siedziby, nowe przeciwko Kościołowi knując zdrady. Czasy dla jansenistów zaświtały przyjaźniejsze. Arnauld de Pomponne, syn Roberta Arnaulda, został 1671 ministrem spraw zagranicznych; Nicole i Arnauld pismami swymi przeciwko kalwinom ściągnęli na siebie przyjazną uwagę katolików.

Pokój wszakże pustelników Port-Royalu zakłócony został sporem o *regalia* (zob.); dwaj tylko biskupi mieli odwagę stanąć w tym sporze po stronie Papieża przeciwko Ludwikowi XIV, obadwaj zaś ci biskupi sprzyjali jansenizmowi. Ściągnęło to znowu na jansenistów niełaskę króla. "Tylko tych ludzi znajduję jeszcze na mojej drodze, muszę tę intrygę przydusić", mówił król 1679 r. Arnauld, nie chcąc się wypierać uczestnictwa w oporze owych dwóch biskupów i widząc z tego powodu zagrożone swoje bezpieczeństwo osobiste, uciekł (1679) z Nicole'em do Brukseli, a następnego roku do Holandii, gdy Nicole powrócił do Francji. Ale i w Holandii nie miał Arnauld pokoju, gdy w jednej broszurze swojej wystąpił za przywróceniem katolicyzmu w Anglii, a Wilhelma z Oranii nazywał "nowym Absalonem, nowym Herodem, nowym Kromwelem". Po usunięciu dwóch głównych przywódców, innych mieszkańców Port-Royalu rozpędzono, zakazano przyjmowania nowicjuszek zakonnicom, a pensjonarzy odwieziono do domu (1679); pozostałe zakonnice pozostawiono na wymarcie. Ale pomimo tych niefortunnych kolei przywódców i mieszkańców Port-Royalu, jad jansenizmu, dzięki zręcznemu wyzyskiwaniu *pokoju Klemensowego*, rozszedł się szeroko. Pod koniec XVII w. na uniwersytecie lowańskim gorliwie uprawiano "augustianizm", jak go nazywali janseniści. Van Espen (zob. *Espen*) używał tam wówczas wielkiej wziętości. Namiestnik Belgii Maksymilian Emmanuel, elektor bawarski (1692 – 1706), sprzyjał jansenistom, podobnie jak jego lekkomyślny brat, elektor arcybiskup koloński, którym podług swej woli obracał ulubieniec jego baron Karg, zapalony jansenista. Prześladowani we Francji, gromadzili się janseniści szczególniej w Holandii i stamtąd działali za pomocą piśmiennictwa. W Wiedniu książę Salm, pedagog, a później doradca cesarza Józefa I, popierał doktryny jansenistowskie. Do Hiszpanii nawet doszła ta zaraza przez kilku uczonych zakonników. Weszło już w modę uczoność łączyć z jansenizmem. W Rzymie nawet kardynał Casanate,

założyciel biblioteki kazanateńskiej, przyczyniał się pomału do wyrobienia zdania, że uczoność musi nosić na sobie odcień jansenizmu. We Francji pewna liczba biskupów sprzyjała ciągle jansenizmowi, skrycie, gdy ten był prześladowany przez rząd, jawniej, gdy srogość rządowa przechodziła. Zakon maurynów (zob. *Maurus*) tak dalece zarażony był jansenizmem, że Klemens XI zamyślał już o jego kasacie. Więcej jeszcze duch opozycji i liberalizmu kościelnego zakradł się pomiędzy oratorianów francuskich. Przede wszystkim starali się janseniści jadem swoim zaprawić pobożność chrześcijańską i w tym celu wydali wiele książek do nabożeństwa. Odznaczył się w tego rodzaju pracach Gerberon (zob.) i Mikołaj Letourneur, jeden z głównych fabrykantów racjonalistowskiego brewiarza paryskiego.

4. Ponad innymi wszakże góruje oratorianin Paschalis Quesnel (ur. 1634, † 1719), ojciec "małego Kościoła wybranych", składającego się z fanatycznych jansenistów. Za niepodpisanie formularza Aleksandra VII z 1665 r. skazany był Quesnel, przez arcybiskupa paryskiego, (1681), na wygnanie do Orleanu, ale już poprzednio zyskał on sobie rozgłośne imię, wydaniem 1671 swojego "Streszczenia moralności chrześcijańskiej, czyli uwag moralnych" (*Abrégé de la morale de l'Evangile, ou pensées chrétiennes sur le texte des quatre Evangélistes*), a 1675 dzieł św. Leona Wielkiego, z uwagami i rozprawami, pisanymi zupełnie w duchu Dominisa, co sprawiło, że Klemens X wydania tego zakazał czytać (22 czerwca 1676). Quesnel odpowiedział gniewnym protestem, gdzie oburza się, że jakaś kongregacja mnichów, pod prezydencją czerwono ubranego kleryka, ośmiela się zakazywać dzieł, jakie biskupi zaaprobowali. Ubolewa też, że podobny los spotkał wyborne, jak mówił, dziełko: "Monita salutaria Beatae Virginis Mariae ad cultores suos indiscretos" (przedruk ap. Fleury, *Historia Ecclesiastica* jako przedm. LXIII t.), podkopujące cześć Najświętszej Panny (cf. tej *Encyklopedii* VI, 117). Wygnany z zakonu 1684 r., przybył Quesnel 25 lutego 1684 do Brukseli, gdzie w ukryciu wspólnie z Arnauldem działał przeciwko Kościołowi, dopóki Arnauld nie zakończył życia na jego ręku (8 sierpnia 1694), niepojednany z Kościołem i zostawiwszy swoją przeciwko niemu protestację. Umierając, serce swoje przekazał zakonnicom Port-Royalu, a kierownictwo partii Quesnelowi, który odtąd przyjął nazwę *ojca przeora*. Quesnel odkryty w swojej kryjówce, wraz z swoim nowym współpracownikiem Gerberonem (zob.), został 30 maja 1703 uwięziony; zdołał jednak 12 września uciec i schronić się do Amsterdamu. W Brukseli pracował Quesnel głównie nad rozszerzeniem i uzupełnieniem swoich *Uwag moralnych*; mała ta książeczka, wydana 1671, obejmująca tylko tekst 4 Ewangelii, z bardzo krótkimi

uwagami, miała aprobatę *Vialarda*, biskupa z Chalons. W wydaniu 1687 *Uwagi moralne* wyszły już w 3 tomikach i obejmowały cały *Nowy Testament*; nowe wyd. 1692, ze zmienionym nieco tytułem: *Le Nouveau Testament en françois, avec des réflexions morales sur chaque verset* (Paris), wyszło już w 4 t. in-8. Aprobata biskupa Vialarda (zmarłego już 1680) przedrukowywaną była przy każdym z tych nowych wydań, choć mnożyły się w nich stopniowo błędy, i tak, gdy pierwsze, stosunkowo niewinne jeszcze wydanie, zawierało 5 błędów, drugie liczyło zdań błędnych 53, a trzecie 101. Język tego dzieła pobożny i pełen namaszczenia przewybornie służył do szerzenia pomiędzy wiernymi trucizny, stopniowo pomnażanej i tak dobrze ukrytej, że bystrego trzeba było oka na jej obnażenie. Na 2870 stronic wydania z 1692, zdania błędne, zebrane razem, zapełniają zaledwie 20 stron. W r. 1694 poczęły się podnosić skargi przeciwko temu dziełu. *Fromageau*, doktor Sorbony, wynalazł w nim 199 zdań, które by poprawić należało; przyjaciele też Quesnela pisali doń z Rzymu, że dzieło jego nienajlepszej tam używa opinii. Okazję do troskliwego rozpatrzenia tego dzieła podało nowe jego wydanie 1695, z aprobatą *Ludwika Noailles*, biskupa z Chalons.

Gdy Noailles został arcybiskupem paryskim, wyszedł w Mons 1696 "Wykład wiary katolickiej o łasce i przeznaczeniu" (*Exposition de la foi catholique touchant la grâce et la prédestination*), napisany przez zmarłego już 1678 *Marcina Barcos*. W dziele tym wyraźnie zawierało się pięć potępionych zdań janseniuszowskich, i dlatego Innocenty XII potępił je 8 maja 1697. Noailles wprzód jeszcze wydał 20 sierpnia 1696 przeciwko temu dziełu dekret, w którego redakcji wielki udział miał Bossuet. Wówczas Gerberon, wydawca owego dziełka, ogłosił 1697 bezimiennie krótką historię jansenizmu, z szyderczymi uwagami nad dekretem Noaillesa. Boleśniej jeszcze dotykało arcybiskupa inne pismo z 1698 r. pt. *Problème ecclésiastique proposé: à qui l'on doit croire* etc., gdzie autor jego pyta drwiąco, komu wierzyć: biskupowi Noailles z Chalons, który 1695 r. aprobował "Nowy Testament" czy też arcybiskupowi paryskiemu Noailles, który 1696 potępia "Wykład wiary". Jansenistowskie bowiem doktryny zawierały się tak dobrze w dziele Barcosa, jak i w "Nowym Testamencie" Quesnela. Długo podejrzewano jezuitów o autorstwo tego pisemka, przypisywano je Daniel'owi, Doucin'owi, Soatre'mu, i dopiero 1703 pokazało się, że autorem jego był jansenista *Thierry de Viaixnes*, benedyktyn kongregacji św. Witona. Noailles nie dał żadnej odpowiedzi na ów *Problem*, ale parlament potępił go 29 stycznia 1699, a niebawem (2 czerwca 1700) potępił to pismo i Innocenty XII. W obronie arcybiskupa, Bossuet wykazał, że *Problem* jest paszkwilem, że pomiędzy "Nowym Testamentem" a pomiędzy "Wykładem" wielka

zachodzi różnica; wszakże w pierwszym z tych dzieł wytknął miejsca zasługujące na usunięcie lub zmianę. Jansenistowscy radcy arcybiskupa ogłosili to pismo Bossueta, z pominięciem krytyki "Nowego Testamentu" i, w ogóle, pozwolili sobie w nim na odmiany, które żywo oburzyły Bossueta. Gdy zażądano nowej aprobaty "Nowego Testamentu" z 1699, Bossuet, po naradzie z arcybiskupem, napisał długą rozprawę, która miała być, jako przedmowa, umieszczona w nowym wydaniu; przy tym dodany był wykaz 120 miejsc, mających być zmienionymi. Ale na umieszczenie takiej przedmowy nie chciał się zgodzić ani Quesnel, ani Noailles, który uważał to za hańbiące go odwołanie poprzedniej swej aprobaty; wszakże, dla nowej edycji odmówił swego zatwierdzenia. Przedmowa Bossueta pozostała niedrukowana, i dopiero po jego śmierci dostała się w ręce Quesnela, który wydrukował ją, opuściwszy rozdział zawierający krytykę jego dzieła, i to pod fałszywym jeszcze tytułem: "Usprawiedliwienie *Uwag moralnych*" (w dziełach Bossueta, ed. Gauthier, t. 23, p. 185 tytuł ten brzmi: *Avertissement sur le livre des Réflexions morales* etc). Tymczasem poruszoną została kwestia ulubionego jansenistom milczenia przez uszanowanie, względem decyzji kościelnych i zewnętrznego im tylko poddania się.

Ażeby przeciąć drogę wszelkim wybiegom jansenistowskim, biskupi belgijscy dołączyli 1692 r. dwa dodatki do formularza Aleksandra VII. Przeciwko tym dodatkom zaprotestował fakultet lowański. Obie strony wyprawiły do Rzymu swoich posłów. Ze strony fakultetu wysłany był *Hennebel*, jeden z najznakomitszych jansenistów w Lowanium. Dnia 28 stycznia 1694 wydał Innocenty XII dekret, w którym nakazuje bezwarunkowe podpisanie formularza i potępienie 5 zdań w *naturalnym znaczeniu ich brzmienia*. Breve do biskupów belgijskich z 6 lutego 1694 było tej samej treści, ale zabraniało im wszelkich dodatków. Hennebel, zatrwożony obrotem sprawy, pisał o przegranej do swoich braci belgijskich. Ale Quesnel znalazł radę. Papież, mówił on, żąda potępienia naturalnego znaczenia owych pięciu zdań, bez względu na Janseniusza, u którego zdania te nie znajdują się w naturalnym znaczeniu, a zatem Papież skasował dekrety swoich poprzedników. Nie chciał Quesnel zwracać na to uwagi, że Innocenty XII wyraźnie potwierdzał postanowienia Innocentego X i Aleksandra VII. Powstała tedy wielka radość między jansenistami, którzy dziękowali nawet Papieżowi za jego postanowienie. Ale radość była niedługa, bo 24 listopada 1696 wydał Innocenty XII breve, w którym się dziwi, iż są ludzie utrzymujący, jakoby on miał usunąć konstytucję i formularz Aleksandra VII, gdy, przeciwnie, jak najzupełniej je zatwierdza i w swej sile utrzymuje.

Janseniści przegrali u Papieża, ale myśleli, że wygrają przed sądem opinii publicznej. Do tego miał im służyć głośny *wypadek sumienia*. Pewien jansenista, udający się za spowiednika jednego księdza, podał starannie opracowanych (przez Petitpieda, Anquetila i Perriera) siedem pytań wielu doktorom Sorbony, z prośbą o odpowiedź. Pomiędzy tymi pytaniami było jedno, czy godziło mu się rozgrzeszać swego penitenta, który jest dobrym katolikiem i pięć zdań potępia w tym znaczeniu, w jakim potępił je Innocenty XII w swoim breve do biskupów belgijskich, a nie sądzi, aby Janseniusz miał tych zdań nauczać, i dlatego zachowuje w tym punkcie religijne milczenie? Czterdziestu doktorów, a pomiędzy nimi i Aleksander Natalis, wpadli w łapkę: ponieważ wypadek taki nieraz miał miejsce i Kościół go nie potępił, przeto doktorowie odpowiedzieli, iż ksiądz ów powinien być rozgrzeszony. Pytanie było podane sekretnie i decyzja też była sekretna, ale jansenistom właśnie nie szło o sekret i ogłosili pytanie i odpowiedź, wraz z podpisami, pt. *Cas de conscience proposé par un confesseur de province... résolu par plusieurs Docteurs de la Faculté de théologie de Paris*. Wypadek ten żywo zainteresował opinię publiczną. Klemens XI potępił decyzję 12 lutego 1703, a 13 lutego pisał do króla i do arcybiskupa paryskiego (Clementis XI *Epistolae et brevia*, Romae 1729, p. 150), pobudzając ich do energicznego wystąpienia przeciwko umysłom rewolucyjnym "aby wreszcie władza królewska poskromiła tych, względem których daremnie wyczerpuje się cierpliwość Kościoła". Podejrzewano i arcybiskupa paryskiego, że dobrze wiedział wprzód o całej sprawie owego *wypadku sumienia* i że nawet obiecał ją popierać; przynajmniej, gdy mu to zarzucano w pismach publicznych, zarzutu tego nigdy nie zaprzeczył (Gueranger, *Institutions liturgiques* II, 172).

Bossuet chciał ułatwić arcybiskupowi wystąpienie przeciwko decyzji doktorów Sorbony, skłaniając ich do odwołania owej decyzji. Naprzód odwołał ją Aleksander Natalis, po nim w marcu 1703 odwołało ją 27 doktorów, a wreszcie i wszyscy inni, z wyjątkiem czterech. Ale Noailles już 22 lutego odważył się na potępienie decyzji 40 doktorów. Krok ten arcybiskupa rozdrażnił tak dalece Quesnela, iż w liście swoim do niego pisał: "Nie łudźmy się, szanowny panie, mitra i pastorał nie dają rozumu i rozsądek pod czapką biskupią jest zawsze zawodnym rozsądkiem!". Tego rodzaju zapamiętałe wybuchy nie mogły ochronić jansenistów od przegranej w tym razie. Uniwersytety: lowański (10 marca 1703), Douay (10 lutego 1704) i Sorbona (1 września 1704) wydały podobnież wyrok potępienia. Król skazał na wygnanie doktorów upornych w swym zdaniu pierwotnym. Papież chwalił (10 kwietnia 1703) królowi, że karę tę wymierzył na *Eliasza Dupin*, człowieka "nequioris doctrinae" (Clem. XI *Ep.*, p. 163). Główny cios wreszcie całej owej

sofistyce o religijnym milczeniu i zewnętrznym poddaniu się wyrokom kościelnym zadała bulla *Vineam Domini* z 16 lipca 1705. Bulla ta wręcz oświadcza, iż owo milczenie nie wystarcza (*obsequioso illo silentio minime satisfieri*), ponieważ nie tylko ustami, ale i sercem należy potępiać nauki Janseniusza. Bullę tę przyjęło zgromadzenie kleru francuskiego 21 sierpnia, a 31 sierpnia król ogłosił ją jako prawo państwa. Tylko zakonnice Port-Royalu stawiły opór i nie chciały podpisać się bez klauzuli żadnej na bullę *Vineam Domini*, jak tego domagał się arcybiskup, który niedawno co jeszcze nazywał ten klasztor przybytkiem niewinności. Na żądanie króla, Papież 27 marca 1708 udzielił pozwolenie zniesienia klasztoru, w skutek czego 29 października 1709 zakonnice były wywiezione do innych klasztorów i, żeby przeszkodzić pielgrzymkom jansenistowskim, budynki zostały 1710 z ziemią zrównane, a pochowane tu ciała zmarłe poprzenoszone na inne cmentarze.

Tymczasem "Nowy Testament" Quesnela był przedmiotem ciągłych rozbiorów i krytyk. Niektórzy biskupi zakazali go surowo w swoich diecezjach (1703 – 1707). Zuchwałe odpowiedzi jansenistów i wyzywające przechwałki samego Quesnela, że nikt mu nic niebezpiecznego nie wykaże w jego dziele, ściągały na nie coraz baczniejszą uwagę. Wreszcie 13 lipca 1708 wydał Klemens XI breve "Universi dominici gregis", zakazujące, pod klątwą, przechowywać, czytać i drukować to dzieło. Że jednak breve nakazywało egzemplarze tego dzieła spalić, powstała stąd specjalnie francuska trudność, bo drażliwy parlament był zdania, że we Francji on tylko sam może skazywać książki na spalenie. Breve nie zostało przyjęte. Janseniści radowali się i dowcipkowali z tego chybionego ciosu. Arcybiskup Noailles od 1695 przechylił się całkowicie na stronę jansenistów. Boileau, Duguet, generał oratorianów De la Tour, Le Noir i Renaudot umieli go dobrze wyzyskiwać w interesach swej partii. Wszakże sam Ludwik XIV radził arcybiskupowi, aby potępił dzieło Quesnela. Arcybiskup już zgadzał się, ale niebawem znowu zmienił zdanie. Król, podobno za radą Fenelona, prosił wówczas Papieża o wydanie bulli, potępiającej dzieło Quesnela. Noailles w przekonaniu, że bulla ta nie przyjdzie do skutku, zapewniał, że, jak tylko się ona pokaże, da świetny przykład najzupełniejszego posłuszeństwa Papieżowi. Ale król rzecz wziął na serio i dlatego swemu posłowi w Rzymie kardynałowi de la Tremouille polecił (12 grudnia 1711) prosić Papieża, aby bulla nie zawierała żadnych wyrażeń: jak motu proprio, z pełności władzy, z pewnej wiadomości itp., które by mogły razić zbyt drażliwe uszy francuskie i tym sposobem zrodzić trudności, z jakimi spotkało się wyżej wspomniane breve. Podobnąż prośbę przesłało do Rzymu wielu biskupów francuskich. Papież polecił rozpatrzenie dzieła. Gdy Noailles zmiarkował, że się na

bullę rzeczywiście zabiera, chcąc wyjść z fałszywego położenia, postanowił sam uprzednio potępić dzieło Quesnela, co było dlań tym łatwiejsze, że już król 11 listopada 1711 cofnął urzędowe pozwolenie drukowania tegoż dzieła. Ale gdy Rollet, generał minimów, i La Chausse pisali wciąż z Rzymu, że do bulli nie przyjdzie, Noailles zmienił zdanie. W tym przekonaniu pisał (22 lipca 1712) i Quesnel do Papieża, że gdy mu tylko wskażą fałszywe zdania, natychmiast je odwoła. Później (22 września) pisał znów do Papieża, z prośbą, aby wezwano go do Rzymu, iżby mógł ustnie rzecz swoją przedstawić. Ale nie było żadnej tego potrzeby, bo nie szło tam o jego osobę, lecz o jego książkę, a tę miano w Rzymie i umiano ją dobrze, bez pomocy autora, wyrozumieć.

5. Dnia 8 września 1713 wydaną została bulla "Unigenitus", potępiająca "Nowy Testament" Quesnela. Wymieniała ona szczególniej 101 zdań, jako zasługujących na odrzucenie. Zdania te były tak zestawione, że z nich okazywał się cały system zgubnej nauki nowych jansenistów. Podzielić je można na trzy klasy: pierwsza obejmuje 43 pierwszych zdań, traktujących o łasce i przeznaczeniu; w tych też zdaniach zawiera się głównie pięć potępionych zdań janseniuszowskich. Następnych 28 zdań traktuje o cnotach wiary, nadziei i miłości, o bojaźni i przeciwnych im występkach: tu wypowiedziany ów radykalny błąd jansenizmu o dwojakiej miłości, która człowieka *niepokonalnie* ciągnie do Bożych lub do ziemskich rzeczy. Ostatnich 30 zdań traktuje o sakramentach, o karności i o Kościele: powtarza się w nich najzupełniejszy richeryzm (zob. *Richer*), przenoszący władzę kościelną do ludu. W ogóle, znosi Quesnel całą istotę Kościoła i zaprzecza jego widzialności. Bulla ta, przyjęta w całym świecie katolickim bez żadnej trudności, wywołała we Francji, skutkiem intrygi jansenistowskiej, długie zawikłania. Wyszczególnione w tej bulli zdania błędne potępione były razem (*in globo*), jako fałszywe, gorszące, przewrotne, błędne, bezbożne, heretyckie itp., bez szczegółowego oznaczenia cenzury na każde zdanie z osobna. Janseniści uchwycili się tej okoliczności, dowodząc, że bulla nie jest dlatego dogmatyczną, że nie jest regułą wiary, lecz tylko dyscyplinarną, dlatego może być odmienioną i wystarcza względem niej posłuszeństwo zewnętrzne.

Na zebraniu duchowieństwa, zwołanym 16 października 1713 celem publikacji bulli, Noailles z 8 biskupami nie chcieli przyjąć bulli, utrzymując, iż jest ona ciemną, i że dlatego przed przyjęciem potrzebuje wyjaśnienia; i gdy 5 lutego 1714 wszyscy inni biskupi wysłali podziękowanie do Papieża, Noailles i jego wspólnicy wysłali z swej strony list do Papieża, z prośbą o objaśnienie swej bulli.

Ludwik XIV zagniewany na oponentów, nakazał parlamentowi zaregestrować bullę 15 lutego, czego jednak dopełniono w sposób ubliżający dla Papieża, bo z zastrzeżeniami swobód gallikańskich, praw i jurysdykcji biskupich. Gdy 1 marca Sorbona z rozkazu królewskiego miała także bullę zaregestrować, został wręczony doktorom list pasterski Noaillesa, świeżo w drukarni odbity i jeszcze mokry, jakkolwiek nosił datę 25 lutego. W liście tym arcybiskup mówił, że bulla jest ciemna, że po jej objaśnienie zwrócił się do Papieża i dlatego, pod karą suspensy, zabrania bez swego pozwolenia przyjmować tej bulli, lub robić z niej użytek. Sorbona nie dała się zastraszyć, jako zostająca pod bezpośrednią jurysdykcją papieską, i jakkolwiek stronnicy arcybiskupa: Vitasse, Leger, Habert, Dupin i inni wysilali się na przeprowadzenie rozporządzenia arcybiskupiego, wszakże większość 97 doktorów przeciwko 31 zadecydowała zaregestrowanie bulli, którą tymczasem przyjęło jeszcze 72 biskupów, którzy się przyłączyli do 40 biskupów, jacy już ją przyjęli na zgromadzeniu kleru. Tylko 7 biskupów zachowało milczenie, tak, iż wraz z poprzednimi biskupami opozycyjnymi wszystkich ich było 15.

Papież miał zamiar wystąpić surowo, a mianowicie Noaillesa, jako kardynała, pociągnąć do Rzymu do odpowiedzialności. W tej myśli pisał (8 maja) do króla i do nuncjusza w Paryżu. Król nie był temu przeciwny, ale zbierał owoc tak silnie popieranych przez siebie swobód gallikańskich, które nie pozwalały na sądzenie biskupów w Rzymie inaczej, jak dopiero w drugiej instancji. Gdy porozumiewania się z arcybiskupem do niczego nie przywiodły, zaproponował król przez swego posła (4 stycznia 1715) zwołanie soboru narodowego. Papież jednak propozycji tej był przeciwny, bo wiedział, że przy nieskończonych formalnościach, jakim by sobór ten był poddany we Francji, sprawa wątpliwy mogłaby przybrać obrót; posłał tedy (26 lutego) królowi do użycia dwa brevia do kardynała: jedno łaskawe i ojcowskie, które miało być wówczas tylko podane, gdyby Noailles podawał pewną nadzieję uległości; drugie surowe i groźne, które znów królowi nie podobało się, ponieważ zawierało niektóre wyrażenia, niemiłe uszom gallikańskim; sobór zaś narodowy uważał za tak dobry środek, iż dawał do zrozumienia, że gotów go zwołać bez papieskiego zezwolenia. Po długich tedy układach Klemens XI zgodził się na to, że naprzód miały być do oponentów wyprawione brevia, nakazujące im uległość; gdyby zaś to nie poskutkowało, wówczas wezwani być mieli przed sobór narodowy, który miał ich sądzić. 11 sierpnia otrzymał król tę odpowiedź, ale zaraz powstały nowe trudności: parlament zauważył, że niesprawiedliwą byłoby rzeczą pociągać biskupów do odpowiedzialności, skoro dotąd nie wiadomo jeszcze, czy bulla jest regułą wiary, ponieważ nie jest jeszcze pewną zgoda na nią wszystkich

biskupów świata. Ludwik XIV chory chciał jeszcze udać się do parlamentu, aby tam złamać opór jansenistowski, gdy śmierć (1 września 1715) przeszkodziła mu do tego kroku i postać rzeczy zmieniła się na korzyść wichrzycieli kościelnych.

Książę Filip Orleański, regent państwa, nie był jansenistą, ani nie sprzyjał wichrzycielom, ale rozpustny, uganiający się za rozkoszami, nie miał czasu na rozpatrzenie historii całego sporu i sądził, że cały hałas pochodził z tego, iż z jednej i drugiej strony brano rzeczy za ostro. Wziął tedy na siebie rolę pośrednika. Noailles prawie obiecał mu, że w ciągu miesiąca bullę przyjmie, i książę był zachwycony, że łagodnością tak łatwo udało mu się zrobić to, czego Ludwik XIV nie mógł dokazać pomimo tylu usiłowań. Noailles został prezesem tajnej rady i tym sposobem pozyskał wpływ przeważny na obsadzanie biskupstw. Sekta podniosła głowę. Pojawiło się mnóstwo pisemek, krytykujących i wyśmiewających bullę "Unigenitus". W Sorbonie mieli janseniści przewagę, gdy syndykiem został Jacek Ravachette. 5 grudnia 1715 uchwalono tam, że dekret przyjęcia bulli 5 marca 1715 był fałszywy i podrobiony, ponieważ owego dnia miało miejsce tylko zaregestrowanie a nie przyjęcie; nakazano więc dekret ten usunąć, a 22 doktorów, protestujących przeciwko temu, wyłączono z fakultetu. Inne uniwersytety francuskie poszły za przykładem Sorbony, a gdy biskupi występowali przeciwko uniwersytetom, parlamenty ujmowały się za nimi. Bunt wzmagał się z dniem każdym. Papież obawiał się wystąpić z całą surowością prawa, aby, urażeni tym sposobem o swe swobody gallikańskie, niektórzy biskupi francuscy nie powiększyli liczby oponentów. Postanowiwszy tedy nie zatwierdzać na przyszłość biskupów, którzy by bulli nie zaprzysięgli, wysłał (1 maja 1716) Papież dwa listy do regenta, z których w jednym go prosi, aby Noaillesa i drugich biskupów skłonił w przeciągu dwóch miesięcy do uległości, w przeciwnym bowiem razie arcybiskupowi odejmie godność kardynalską i względem wszystkich do surowszych weźmie się środków. W drugim liście ubolewa, że wszystkie spory duchowne we Francji poddawane są pod decyzję rady, której Noailles był prezesem.

Regent, idąc za radą arcybiskupa, wysłał do Rzymu jansenistę *Chevaliera*, wikariusza generalnego z Meaux, który miał Papieżowi przedstawiać wątpliwości co do bulli *Unigenitus*. Posła tego jednak Papież nie przypuścił na posłuchanie, a rokowania jego z kardynałami skończyły się na niczym. Z polecenia papieskiego starsi trzech stopni kardynałowie, próbując jeszcze ostatecznie drogi pokojowej, napisali do Noaillesa list bardzo serdeczny (16 listopada 1716), w którym go wzywali do przyjęcia bulli. Ponieważ jednak Papież mało miał nadziei w powodzenie tego listu, przeto pisał (23 listopada) nadto do księcia Orleańskiego, że, gdy wszystkie środki łagodności nie pomagają, Stolica Święta zamierza wystąpić energicznie i spodziewa się w tym względzie pomocy regenta. Do Sorbony zaś wysłał (18 listopada) bullę, odejmującą jej wszystkie przywileje papieskie. W trzecim zaś breve (20 listopada) do biskupów akceptujących bullę, utwierdzał ich

Papież w wytrwałości, zapowiadał, że bulla żadnych dalszych objaśnień nie potrzebuje i nie otrzyma, i przestrzegał, aby sami do robienia jakich objaśnień nie przystępowali. Zaledwie brevia te przysłane były do Francji, prokuratorowie kleru, w imię regenta, zakazali (12 grudnia) biskupom ich przyjęcia i nakazali natychmiastowe odesłanie rządowi. Z tym samym zleceniem wystąpiły i parlamenty, na mocy jakoby starego prawa francuskiego, że bulle i brevia nie mogły być przyjmowane bez poprzedniego *placetu*. Wielu biskupów posłuchało tego rozkazu. Proboszczowie miasta Paryża i diecezji paryskiej wystosowali do arcybiskupa adres (15 grudnia 1716), zachęcający go do oporu przeciwko bulli. Profesorowie Sorbony udali się (12 stycznia 1717) procesjonalnie do arcybiskupa, oświadczając mu swoje usługi, dopóki trwać będzie na swojej drodze. Wielu dobrze myślących chciało drogą dysput z oponentami skłonić ich do zgody i uległości. Za zgodą regenta, a staraniem kardynała de Rohan, zebrało się w pałacu kardynała na początku 1717 r. 33 biskupów akceptantów, celem porozumienia się z biskupami oponentami. Konferencje skończyły się na tym, że 1 marca czterech biskupów: *Piotr de la Broue* († 1720) z Mirepoix, *Karol Joachim Colbert* († 1738) z Montpellier, *Piotr de Langle* († 1724) z Boulogne i *Piotr Soanen* († 1740) z Senez, oświadczyło, iż przeciwko bulli "Unigenitus" zakładają *apelację do soboru powszechnego* (ap. Fleury, tom 69, p. 456); 5 marca ciż apelację swoją oznajmili uroczyście Sorbonie, która do aktu tego radośnie przyłączyła się. Regent biskupom apelującym kazał natychmiast wyjechać z miasta, a syndyka Sorbony skazał na wygnanie do Bretanii.

Biskupi akceptanci podali do regenta skargę (8 marca 1717) na zuchwałość uniwersytetów, niektórych kapituł i proboszczów, i dopraszali się o pomoc przeciwko nowoprotestantom, niepokojącym umysły, szczególniej licznymi swymi broszurami. Ale zaraza apelacji szerzyła się szybko: zakładały ją uniwersytety i dziewięciu jeszcze jansenistowskich biskupów. Brakło tylko jeszcze do tej liczby Noaillesa, który wszakże był naówczas głównym całego zamieszania sprawcą. Papież chciał jeszcze próbować, czy nie da się wzruszyć serce arcybiskupa i napisał doń w Wielki Czwartek (25 marca) list własnoręczny bardzo tkliwy (Clementis XI *Brevia*, p. 2226), ale zanim list ten nadszedł, Noailles apelację swoją podpisał (3 kwietnia) i potajemnie złożył w archiwum swojej kancelarii. O odpowiedzi, jaką po długim ociąganiu się wyprawił (8 maja) do Ojca Świętego, ten wyrzekł do kardynałów, że jest ona tylko satyrą bulli i otwartym wypowiedzeniem posłuszeństwa i obojętności nawet na kary kościelne.

Janseniści tymczasem sprawę swoją popierali i pieniędzmi. Dla interesów sekty zostawił jeden z dawniejszych przywódców *Piotr Nicole* († 1695) oratorianinowi *Fouquetowi* fundusz 40000 liwrów, jaki, na cześć posługaczki Nicole'a *Peretty*, nazywano *boîte à la Perette*. Fundusz ten powiększał się z rozmaitych źródeł,

a między innymi rocznym podatkiem, jaki w tym celu nałożyło na siebie wielu duchownych we Francji i w Belgii; prócz tego, Delore i Servien, dwaj sekretarze arcybiskupa paryskiego i biskupa z Chalons, podając się fałszywie za ich pełnomocników, wydrwili od bankierów 1800000 liwrów, a choć za to później dostali się do więzienia, pieniądze wsiąkły już w roboty jansenistowskie. Szczególniej kupowano za te pieniądze apelantów pomiędzy kanonikami, proboszczami, licencjatami, adwokatami i ksieniami. Kto publicznie bronił jednej z 101 tez Quesnela, otrzymywał 500 liwrów nagrody; suto wynagradzany był kanonik, któremu udało się przeciągnąć na stronę sekty kapitułę. Wszakże handel ten dusz szedł dosyć ciężko, bo przez 2 lata zaledwie 1800 dusz zaprzedało się sekcie. Biskup z Montpellier nie mógł kapituły swojej skłonić do zaregestrowania jego apelacji, żaden też z proboszczów jego diecezji nie chciał odczytać tej apelacji, i gdy w jednym kościele kazał ją odczytać w swojej obecności, wszystek lud wyszedł z kościoła. Biskupi z Mirepoix i z Pamiers nie mogli także znaleźć apelantów w swoich diecezjach; podobne trudności mieli i inni. Sekta utrzymała się tylko i wzmocniła słabością Noaillesa. Przeszło 10 lat około niego kręci się cała sprawa apelantów. Nie był to żaden fanatyczny sekciarz, owszem, przyznać mu należy wiele dobrych przymiotów serca, pewną pobożność, a nawet i żarliwość kościelną. Zapędził się on tak daleko na drodze buntu przeciwko Kościołowi z próżności, z dziecinnego samolubstwa, że się przyznać nie chciał, że raz zbłądził, że źle zrobił, iż zaaprobował dzieło Quesnela. Z tej słabości jego charakteru korzystali sekciarze i, raz wziąwszy go w swoje ręce, nie pozwalali na cofnięcie się.

Po daremnych jeszcze kilku próbach złamania uporu arcybiskupa, Papież 8 marca 1718 dekretem inkwizycji potępił apelację czterech biskupów, jako odszczepieńczą i heretycką, a apelację arcybiskupa jako odszczepieńczą i herezji przyjazną. Parlamenty francuskie wystąpiły przeciwko temu dekretowi, kasując go, jako pochodzący od nieuznanej kongregacji, a prześladując każdego, kto występował publicznie w obronie bulli i dekretów papieskich. W obawie tedy, aby dalsza łagodność nie doprowadziła do formalnego odszczepieństwa, bullą *Pastoralis officii* z 28 sierpnia 1718 Klemens XI ekskomunikował apelantów, jakkolwiek nie wyszczególniał ich z imienia. Deklaracje, apelacje, protestacje posypały się gradem ze strony jansenistów. Liczba sekciarzy wprawdzie nie była wielka, ale za to nadrabiali ruchliwością i krzykliwością. Ponieważ wielu biskupów nową bullę natychmiast ogłosiło, parlamenty skazywały na spalenie ich listy pasterskie. Noailles, pobudzany przez biskupów akceptantów, robił połowiczne kilkakrotnie kroki zgody, ale zawsze powstrzymany przez doradców, cofał się na dawne swe względem Kościoła stanowisko.

Śmierć Klemensa XI (19 marca 1721) ożywiła nadzieje jansenistów: zdawało im się, że nowy Papież da się ująć pochlebstwem, siedmiu tedy ich biskupów przesłało (9 czerwca 1721) list do Innocentego XIII, przedstawiając mu potrzebę skasowania bulli *Unigenitus*, w interesie pokoju kościelnego. Papież potępił zuchwały ten list, a nadto gorzko skarżył się (24 marca 1722) królowi na odszczepieńcze knowania owych biskupów.

Gdy po wczesnej śmierci Innocentego XIII, tron papieski zajął Benedykt XIII, dawniej kardynał Orsini, rozpoczęły się nowe rokowania z arcybiskupem, psute ciągle demonstracjami, oszustwami i perswazjami jansenistów. Biskupi domagali się od rządu opieki prawa przeciwko wichrzeniom apelantów i, wreszcie, udało się im zebrać synod prowincjonalny w Embrun (16 sierpnia 1727), gdzie jeden z najradykalniejszych jansenistów *Soanen*, biskup z Senez, za swój list pasterski, w którym potępia bullę *Unigenitus*, a zaleca czytanie dzieła Quesnela, został (20 września) zasuspendowany od wszystkich funkcji biskupich i kapłańskich i pozbawiony jurysdykcji, dopóki nie odwoła i nie potępi swego listu. Papież pochwalił i zatwierdził (17 grudnia) postępowanie synodu, król obiecał swoją opiekę w wykonaniu jego wyroku. Nie pomogły na nowo wzniecone apelacje i protestacje adwokatów dwunastu biskupów jansenistowskich. Soanen musiał się udać na wygnanie do opactwa Chaise-Dieu w Owernii, dokąd pielgrzymowali sekciarze, aby "więźnia Chrystusowego" uczcić; po śmierci (1740) pomieszczony w kalendarzu kościoła utrechtskiego, jako cudotwórca.

Noailles tymczasem, zrażony przewrotnością sekciarzy, stracił do nich zaufanie; krewni namawiali go do pogodzenia się ze Stolicą Świętą, a do tych przyłączyli się i ludzie jedną z nim dotąd idący drogą, jak oratorianin de la Tour, kanonik Couet i kanclerz d'Aguesseau. Wreszcie, 11 października 1728 podpisał dokument, którym z zupełną uległością przyjmuje bullę *Unigenitus*, a dzieło Quesnela i 101 zdań tak potępia, jak je potępił Papież. Janseniści puszczali jeszcze w obieg, tak za życia jak i po śmierci Noaillesa (4 maja 1729), fałszywe wieści i pisma o jego wytrwałości w poprzednim uporze, ale fałsz niebawem był obnażony. Jansenizm stracił swoją silną podporę w arcybiskupie Noailles, inni oporni biskupi poszli za jego przykładem i bezwarunkowo przyjęli bullę; tylko biskupi z Montpellier, Auxerre i Troyes obstawali przy swojej apelacji, podobnie jak i niektórzy zakonnicy. Wielu jansenistów wyniosło się do Holandii.

Złamana i obnażona w swoich intrygach, rzuciła się teraz sekta do nowego sposobu poprawienia swej sprawy. Miały jej ku temu służyć mniemane cuda. Na

cmentarzu św. Medarda w Paryżu, przy grobie żarliwego apelanta diakona *Franciszka de Paris*, zmarłego 1727, miały się dziać cudowne uleczenia (cf. *Vie de M. François de Paris*, Utr. 1729; *Relation des miracles de St. Par. avec un abrégé de sa vie*, Brux. 1731; Montgeron, *La verité des miracles*, Par. 1737; Mosheim, *Dissertationes ad historiam ecclesiasticam pertinentes* II, 307...). Wielu wpadało tam w dzikie ekstazy i spazmy, które miały odpowiednio na lud oddziaływać. Sekta okrywać się poczęła śmiesznością, jansenistów nazwano *konwulsjonistami*. Gdy, dla położenia końca tej szarlatanerii, król kazał zamurować cmentarz, apelanci prowadzili dalej swoje dzieło w domach prywatnych, przy czym ziemia, wzięta z grobu rzekomego świętego, miała zastępować nieprzystępny cmentarz.

R. 1746 Beaumont, arcybiskup paryski, wydał rozporządzenie, aby umierającym nie dawać sakramentów, jeżeli nie okażą przez kartkę spowiedniczą (*billet de confession*) z własnej parafii, że przyjęli bullę *Unigenitus*; apelanci bowiem mieli swoich własnych spowiedników i tylko dla pogrzebów wzywali pod koniec życia spowiedników katolickich. I gdy 1752 jeden z proboszczów, na mocy rozporządzenia arcybiskupiego, odmówił sakramentów pewnemu umierającemu, parlament skazał proboszcza na karę pieniężną i zagroził arcybiskupowi zaaresztowaniem dochodów, jeżeliby "podobne zgorszenie" raz jeszcze się powtórzyło. Arcybiskup odpowiedział parlamentowi, że ze swego urzędu duchownego nie ma potrzeby składać mu rachunku. Za przykładem arcybiskupa poszli inni prałaci, parlamenty zaś inne krajowe poszły za przykładem parlamentu paryskiego, w nich bowiem kryły się i wichrzyły resztki jansenizmu francuskiego. Król stanął po stronie biskupów i, gdy zawikłanie doszło do najwyższego stopnia, biskupi wraz z królem prosili Papieża o decyzję. Papież zatwierdził rozporządzenie arcybiskupa paryskiego, ale stosować je polecił tylko do znanych notorycznie przeciwników bulli *Unigenitus*. Cf. tej *Encyklopedii* II, 143.

6. Przytłumiony we Francji, w Holandii uorganizował się jansenizm w oddzielny Kościół, zob. *Utrecht*. Zob. Rapin, *Histoire du jansenisme*; Lafiteau, *Istoria della costituzione Unigenitus*, trad. dal francese d'Inn. Nuzzi, corredata di annotazioni etc., Roma 1794, 3 v. in-4; Sainte Beuve, *Port-Royal*, 1840 2 t.; Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Cologne 1738; H. Reuchlin, *Geschichte von Port-Royal*, Hamburg 1839 – 1844, 2 v.; Melch. Leydecker, *De historia jansenismi libri VI*, Trajecti ad Rhenum 1695; De Marandé, *Inconvéniens d'estat procédans du jansénisme*, Paris 1654; *Relation juridique de ce qui s'est passé a Poitiers*, Poitiers 1654; jest to na rozkaz królowej Anny napisana o jansenistach

wiadomość przez *Jana Filleau*, adwokata królewskiego w Poitiers. *Filleau* początek jansenizmu wywodzi tu ze sprzysiężenia sześciu osób, dokonanego w Bourgfontaine. Osobami tymi, które pierwszymi tylko literami są oznaczone, miały być: *Du Vergier de Hauranne*, *Korneliusz Jansen*, *Filip Cospeau*, dr. Sorbony, późniejszy biskup w Nantes i Lisieux, *Jan Piotr Camus*, *Robert Arnauld d'Andilly* † 1674 i *Szymon Vigor* † 1624. Wiadomość o owym sprzysiężeniu podaje *Filleau* od pewnego kapłana, który był siódmym w tym spisku. Celem spisku było postawienie deizmu na miejsce Kościoła, środkami miało być: 1) zatamowanie źródła życia chrześcijańskiego, przez utrudzenie przystępowania do sakramentu pokuty i eucharystii; 2) poniewieranie w opinii tych księży, którzy by nie dali się wciągnąć do służenia interesom sprzysiężenia; 3) zamiana monarchicznej organizacji Kościoła na arystokratyczną, jako środek osłabiający przeciwnika. Janseniści przypisywane sobie sprzysiężenie burgofonckie (za którym przemawia i *Marandé*) nazywali diabelskim wymysłem, wszakże uderzającą jest rzeczą, że nie napisali żadnego kategorycznego odparcia owego wymysłu. Gdy w 100 lat później jezuici zebrali fakty dziejów jansenistowskich w dziele *La réalité du projet de Bourg-Fontaine*, Paris 1758, 2 v. (łacińskie tłum. wyszło 1764 w Augsburgu), ugrupowawszy je w pewien porządek wykazywali, że wszystkie zabiegi jansenistów odpowiadają programatowi, podanemu 1654 r. przez Jana Filleau, i tym sposobem sprawdzają rzeczywistość spisku burgofonckiego, parlament paryski kazał 21 kwietnia 1758 spalić to dzieło. *Karol Clémencet* (zob.) napisał przeciwko temu dziełu 1143 stronnic, pt. *La vérité et l'innocence victorieuses de l'erreur et de la calomnie*, Cologne 1758, 2 v., gdzie mówi o Ojcach Kościoła, o jezuitach itp., ale nie zbija twierdzenia, że janseniści postępowaniem swoim stwierdzali podejrzenie o działaniu podług naprzód przyjętego przeciwko Kościołowi planu. Lucchesini, *Historia polemica Jansenismi*, 1711. Cf. R. Bauer, *Geschichte der Auflehnung gegen die Päpstliche Auctorität* (w "Stimmen aus Maria-Laach" IV, 265... 331... VI, 17... 147... VII, 167... 492...).

Bp Michał Nowodworski

~~~~~~~~

Artykuł z: *Encyklopedia Kościelna* podług Teologicznej Encyklopedii Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób wydana przez X. Michała Nowodworskiego. Tom VIII. (*Ibas. – Jezuaci*). Warszawa. W DRUKARNI CZERWIŃSKIEGO I SPÓŁKI, ulica Śto-Krzyzka Nr 1325. 1876, ss. 537-561 (hasło: **Janseniści**).
~~~~~~~~

Błąd kardynalny

Lefebryzm: herezja "uznawania i sprzeciwu"

Ks. Benedict Hughes CMRI

~~~~~~~~

Było to dzieło jego życia. Po wielu latach studiów i pracy nad traktatem, ukończył go w końcu na krótko przed śmiercią. Biskup Ypres w swojej pracy nad nauką św. Augustyna o łasce wyznał, że chce wyjść poza powszechnie akceptowane nauczanie o łasce i odnaleźć "prawdziwą" doktrynę (pomimo definicji Soboru Trydenckiego, który odbył się w poprzednim stuleciu). W stosunkowo młodym wieku 52 lat dotknęła go nagła choroba, przez co jego dzieło *Augustinus* pozostało nieopublikowane. Niemniej jednak zostało ono wydane pośmiertnie w 1640 roku przez jego przyjaciół, dwa lata po jego śmierci.

Trudnym, jeśli nie wręcz niemożliwym, zadaniem byłaby właściwa ocena szkód wyrządzonych duszom przez dzieło *Augustinus*, zawierające szereg herezji. Mimo że Korneliusz Janseniusz (Jansen) oświadczył, iż poddał nauczanie zawarte w swoim dziele osądowi Stolicy Apostolskiej, herezja, którą zapoczątkował, a która przez ponad 200 lat wyrządziła Kościołowi niewyobrażalne szkody, znana jest wszakże od jego imienia – jansenizmem.

Dostrzegając błędy doktrynalne i potencjalne szkody dla dusz, jakie przedstawiało sobą nowe nauczanie, grupa teologów z Sorbony opublikowała listę pięciu głównych błędów zawartych w tym dziele. Powstały spór skłonił Stolicę Apostolską do zbadania dzieła, co zaowocowało potępieniem pięciu heretyckich tez przez papieża Innocentego X w 1653 roku. Trzy lata później potępienie to powtórzył papież Aleksander VII.
~~~~~~~~

Trudno byłoby w pełni oszacować szkody, jakie przez ponad 200 lat wyrządziła duszom książka Korneliusza Janseniusza, mimo że sam autor twierdził, iż podda jej nauczanie doktrynalne osądowi Stolicy Apostolskiej.

Janseniści nie zamierzali jednak ugiąć się wobec papieskich orzeczeń. Nowatorską doktrynę propagował w szczególności protegowany Janseniusza, Jean du Vergier de Hauranne, znany szerzej jako opat de Saint-Cyran. Ich przyjaźń, nawiązana na długo przedtem, jeszcze w czasach seminarium, miała okazać się nieobliczalnie szkodliwą, wprowadzając do Kościoła francuskiego truciznę, od której ani upomnienia biskupów, ani proklamacje państwowe, ani nawet bulle papieskie nie były w stanie całkowicie go uwolnić przez następne 250 lat. W szczególności de Saint-Cyran przekazał herezję wspólnocie zakonnej w Port Royal, zarządzanej przez matkę przełożoną Anielę Arnauld.

Ten dom zakonny pod Paryżem miał liczne grono przyjaciół i wyznawców, ze względu na to, że w ówczesnej epoce rozluźnienia obyczajowego obowiązywały tam stosunkowo surowe reguły życia zakonnego. Wśród tych przyjaciół znalazła się rodzina matki Arnauld. Jeden z krewnych, dr Antoine Arnauld, opublikował niewielką książeczkę "O częstym przystępowaniu do Komunii świętej" (*De la fréquente Communion*). To właśnie ta książka wyrządziła tak nieobliczalne szkody, zwłaszcza że przemawiała do zwykłego człowieka, podczas gdy nauki Janseniusza zawarte w dziele *Augustinus* dotyczyły zasad teologicznych wykraczających poza wiedzę większości osób świeckich. Ta konkretna książka, nauczająca, że tylko osoby doskonałe powinny przystępować do Komunii, wzbudziła lęk przed przyjmowaniem Komunii świętej, który został ostatecznie pokonany dopiero przez św. Piusa X na początku XX wieku.

To właśnie o klasztorze w Port-Royal wizytujący biskup powiedział: "Te zakonnice są czyste jak anioły, ale pyszne jak szatany". Klasztor został ostatecznie zamknięty w 1661 roku, a w 1710 roku zburzono go na rozkaz króla Ludwika XIV. Jednak jansenizm nadal się szerzył. W 1713 roku został on ponownie potępiony przez Stolicę Apostolską, tym razem przez papieża Klemensa XI. To właśnie ten sam papież wysłał św. Ludwika Marię Grignion de Montfort jako misjonarza apostolskiego do Francji – świętego, którego działalność była nieustannie i na wszelkie sposoby zwalczana przez jansenistów. W pewnym stopniu rygoryzmowi jansenistów przeciwdziałało nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego; niemniej jednak herezja ta, z jej przesadnym naciskiem na sprawiedliwość Bożą i heretyckimi poglądami na temat łaski, nadal wyrządzała krzywdę duszom aż do XX wieku.

Współczesny błąd

W naszych czasach istnieje równie zgubna nauka, będąca wynikiem wielu wcześniejszych herezji. Dotyczy ona autorytetu władzy i nieomylności papieża. Wiemy, że po ogłoszeniu dogmatu o nieomylności papieża przez Sobór Watykański w 1870 roku wielu odmówiło przyjęcia tego dogmatu i odłączyło się od Kościoła, nazywając się "starokatolikami". Wielu pozostało w Kościele, ale do tego stopnia rozwodniło nauczanie, że zminimalizowano autorytet papieża. Te idee były wynikiem wcześniejszych herezji, takich jak gallikanizm i koncyliaryzm. (Zobacz artykuł *Whole and Undefiled* [*Cała i nieskalana*] w "The Reign of Mary", nr 171).

W dzisiejszych czasach w tradycjonalistycznych kręgach nierzadko spotyka się pogląd, że nieomylność papieża jest tak rzadka, iż korzysta się z niej tylko raz lub dwa razy na stulecie. Inni nauczają, że papieskie osądy i decyzje muszą być poddawane analizie i odrzucane jeśli nie są "zgodne z tradycją". Te i podobne koncepcje plenią się obficie w tym, co można nazwać "ruchem tradycjonalistycznym". Ta nauka lub koncepcja głosi, że można uznać autorytet władzy papieskiej, a jednocześnie odmówić posłuszeństwa. Co więcej, głosi ona, że w obecnych okolicznościach należy poddawać papieskie orzeczenia własnemu osądowi, decydując, co przyjąć, a co odrzucić.

Ta niebezpieczna koncepcja, będąca swego rodzaju neogallikanizmem, była często potępiana przez wiernych księży i biskupów. W rzeczywistości to nic innego jak to, co uczynił Luter w odniesieniu do Pisma Świętego, podporządkowując jego interpretację własnemu osądowi, a nie osądowi Kościoła założonego przez Chrystusa. Praktyka ta stawia prywatny osąd ponad autorytetem kościelnym; niszczy pojęcie Magisterium; osłabia nauczanie Soboru Watykańskiego (1870) dotyczące nieomylności papieskiej oraz podważa całą teologię katolicką dotyczącą natury Kościoła, założonego przez Chrystusa. Nie sposób przecenić szkodliwych skutków tak zgubnej doktryny.

Zbiór tych współczesnych błędów określa się potocznie nieco nieporęczną nazwą herezji "uznawania i sprzeciwu" – co oznacza, że można uznawać daną osobę za prawdziwego papieża, a jednocześnie sprzeciwiać się jej nauczaniu i decyzjom. Praktyka ta jest jednak całkowicie sprzeczna z tym, czego Kościół katolicki zawsze nauczał. Oto zaledwie kilka z wielu przykładów nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, które surowo potępia takie podejście:

> "Wyroku zaś Stolicy Apostolskiej, ponad którą nie ma wyższej władzy, nikt nie może odrzucać ani też poddawać osądowi" (Sobór Watykański, 18 lipca 1870).
>
> "Co dobrego wynika z głośnego proklamowania dogmatu o zwierzchnictwie św. Piotra i jego następców przy takiej postawie? Co dobrego niesie ciągłe powtarzanie deklaracji wiary w Kościół katolicki i posłuszeństwo Stolicy Apostolskiej, kiedy czyny zadają kłam tym wspaniałym słowom?" (papież Pius IX, *Quae in Partiarchatu,* 16 listopada 1872).

"Kościół katolicki zawsze uważał za schizmatyków tych wszystkich, którzy z uporem sprzeciwiają się władzy jego prawowitych duchownych a zwłaszcza jego Najwyższego Pasterza oraz każdego, kto odmawia wypełniania ich nakazów" (papież Pius IX, *Quartus supra,* 6 stycznia 1873).

"Wśród katolików – niewątpliwie w wyniku obecnych nieszczęść – są tacy, którzy, dalecy od zadowolenia się pozycją «podwładnych», jaką zajmują w Kościele, uważają się za uprawnionych do udziału w jego zarządzaniu lub przynajmniej sądzą, że wolno im analizować i oceniać działania władz na swój własny sposób" (papież Leon XIII, *Epistola Tua,* 17 czerwca 1885).

Takie cytaty z nauczania Kościoła można by mnożyć niemal w nieskończoność, dowodząc, że wierni muszą pokornie podporządkowywać się naukom i nakazom prawdziwego papieża, nie oceniając jego decyzji. W rzeczywistości niemożliwe byłoby znalezienie jakiegokolwiek precedensu lub nauczania Kościoła, które by wspierało sprzeciwianie się papieskiej władzy, jak to czynią obecnie niektórzy rzekomi tradycyjni katolicy. Jak powiedział Chrystus Pan do swoich Apostołów: "Kto was słucha, mnie słucha; a kto wami gardzi, mną gardzi" (Łk. 10, 16).

Wskazanie źródła

Fakty te skłaniają do zadania najbardziej logicznego pytania: "Skąd więc wzięła się ta ewidentnie niekatolicka idea? Jakie jest jej źródło?". Skoro tak wielu rzekomych tradycjonalistów przyjęło poglądy wyraźnie sprzeczne z nauczaniem Kościoła, jak do tego doszło? Prosta odpowiedź brzmi: nie ma wątpliwości, że arcybiskup Marcel Lefebvre jest źródłem ideologii "uznawania i sprzeciwu". Jako wybitny przeciwnik liberalizmu i ekumenizmu *Vaticanum II* był uważany za przywódcę ruchu oporu wobec "reform" tego soboru. Po założeniu międzynarodowego Bractwa Kapłańskiego Św. Piusa X (FSSPX) jego autorytet jeszcze bardziej wzrósł w oczach wielu osób, które były zdezorientowane błędnymi naukami *Vaticanum II*. Z czasem jego reputacja osiągnęła niemal mityczny status "Atanazego naszych czasów". Wielu członków założonego przez niego bractwa ma nadzieję i modli się, aby pewnego dnia został kanonizowany.

Nie jest to próba podważenia reputacji arcybiskupa w oczach księży i wiernych, którzy go szanują. Jest to po prostu próba wskazania źródła błędnych poglądów zawartych w haśle "uznawać i sprzeciwiać się". Okres bezpośrednio po *Vaticanum II* był z pewnością czasem pełnym niepewności dla katolików, którzy poszukiwali wskazówek. Dzięki swojej pozycji arcybiskup Lefebvre stał się autorytetem, którego każde słowo traktowano jako ostateczne.

Podobnie jak wielu katolików, arcybiskup zdawał sobie sprawę, że to, co od czasu *Vaticanum II* propagowano w imię katolicyzmu było heretyckie. Jego *sensus catholicus* buntował się przeciwko nowościom liturgicznym, ekumenizmowi,

fałszywej wolności religijnej itp. Nigdy jednak nie był w stanie dojść do wniosku, że to sam "papież" ponosi za to odpowiedzialność. Próbując "uratować" "papieża" (wówczas Pawła VI), stworzył w efekcie system, który wyrządził tak wiele szkody katolickiemu myśleniu. Jak napisał ks. Noël Barbara w liście otwartym do Bractwa Św. Piusa X w 1993 r.: "Wszystkie wasze wysiłki zmierzają nie do obrony doktryny papieskiej nieomylności, która została poważnie nadszarpnięta przez modernistów i wielu tradycjonalistów, ale raczej do jej maksymalnego ograniczenia".

Najwyższy czas, aby kapłani Bractwa Św. Piusa X dostrzegli te błędne poglądy panujące wśród wiernych i skorygowali je, gdyż lefebryzm wyrządza szkodę duszom, pozbawiając je zdrowych nauk Kościoła. Jest to nowatorska nauka, której nie uznałby żaden z wielkich świętych minionych wieków.

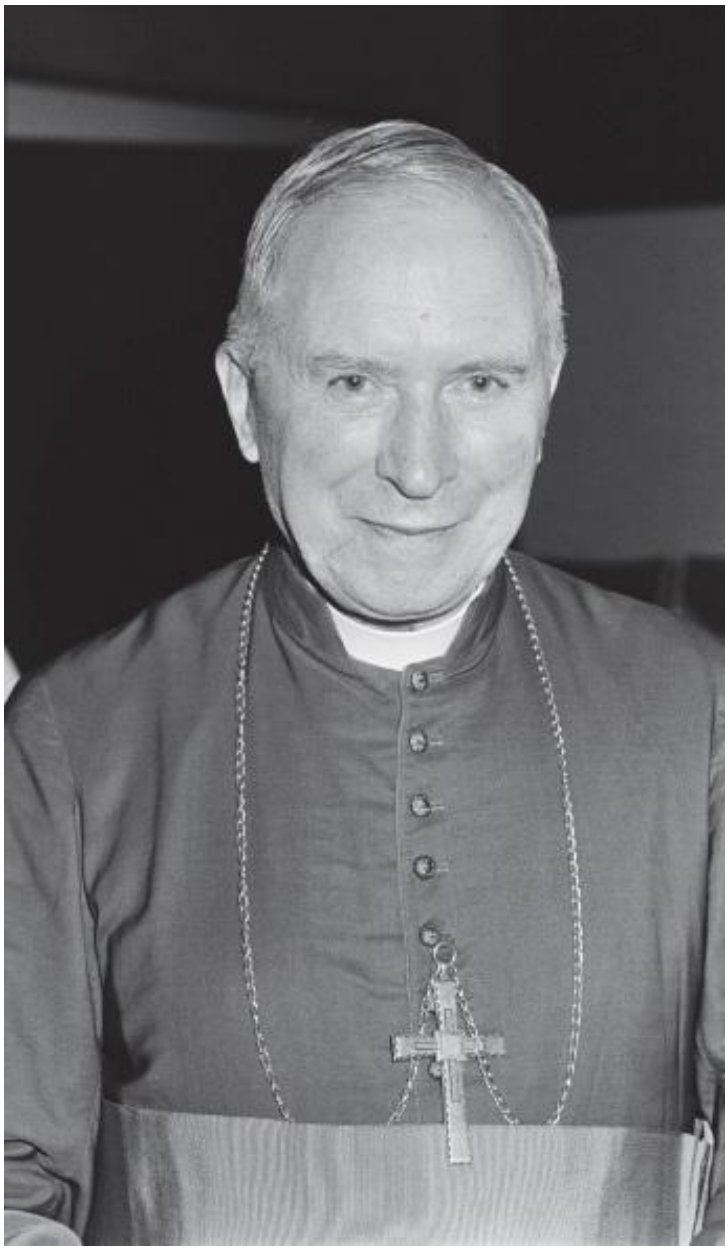
Czego naucza lefebryzm?

Wierni księża i biskupi katoliccy słusznie niepokoją się zgubnym wpływem idei lefebryzmu, które przenikają sposób myślenia tak wielu osób w ramach tzw. "ruchu tradycjonalistycznego". Nauka ta zawiera szereg zasad, z których niektóre są heretyckie, a inne co najmniej niebezpieczne. Chociaż nie zamierzamy tutaj przedstawiać pełnego wykazu tych idei, poniżej wymieniono niektóre z bardziej znanych:

- zwyczajne, powszechne Magisterium Kościoła nie jest chronione nieomylnością;
- najwyższa władza Kościoła może ogłaszać prawa szkodliwe dla dusz;
- najwyższa władza Kościoła może popełniać błędy w procesach kanonizacyjnych;
- dopuszczalne, a nawet konieczne jest krytykowanie papieża;
- wierni muszą być nieposłuszni władzy Kościoła, gdy są przekonani, że leży to w ich najlepszym interesie duchowym;
- wierni muszą decydować, kiedy mogą, a kiedy nie mogą być posłuszni władzy Kościoła;
- wierni powinni pouczać i reformować władzę Kościoła, gdy zbłądziła;
- dopuszczalne jest ustanowienie władzy innej niż władza Kościoła i przeciwnej jej do kierowania wiernymi (mianowicie przełożonych Bractwa Kapłańskiego Św. Piusa X);
- i tak dalej.

Nie ma to bynajmniej stanowić wyczerpującej listy, a jedynie prostą ilustrację mojego twierdzenia, że obecnie w ruchu tradycjonalistycznym plenią się błędy teologiczne. Poglądy te są szczególnie rozpowszechnione w Bractwie Św. Piusa X, którego księża i przełożeni konsekwentnie je propagują.

Dlaczego jednak Bractwo Św. Piusa X nie potrafi jasno dostrzec tych błędów, na które często zwracano uwagę (w naszym czasopiśmie i gdzie indziej) wraz z cytatami źródeł odnoszących się do autentycznej nauki katolickiej? Uważam, że przyczyną jest fundamentalny błąd, który leży u podstaw wszystkich innych błędów Bractwa Św. Piusa X.



Reputacja arcybiskupa Lefebvre'a urosła do niemal mitycznego statusu "Atanazego naszych czasów", tak że on sam wraz z przełożonymi FSSPX stali się autorytetem innym i przeciwnym wobec autorytetu Kościoła założonego przez Chrystusa.

A na czym polega ten zasadniczy błąd? Jest to wiara, przekonanie, że arcybiskup Lefebvre, założyciel Bractwa Św. Piusa X był świętobliwy i dzięki temu został obdarzony przez Boga wyjątkową zdolnością jasnego dostrzegania, jaką drogą powinien podążać dzisiaj wierny katolik. Zrozumiałe jest, że członkowie Bractwa pragną wierzyć, iż ich założyciel był świętobliwy i czerpał z wyjątkowego natchnienia. Chodzi jednak o to, że mylił się w swoich ostatecznych wnioskach dotyczących natury problemu, przed którym stoimy.

Jeśli księża i biskupi Bractwa Św. Piusa X pragną naprawdę uczcić pamięć swojego założyciela, mogą to uczynić pozostając w pełni katolikami. Muszą w pełni uświadomić sobie skalę problemów przed którymi stoimy dzisiaj i zareagować na nie trzymając się tego, czego przez wieki nauczali papieże, sobory i teologowie. Muszą porzucić tę "przykrojoną" teologię, która stanowi odejście od tego, czego Kościół nauczał w przeszłości.

Przypomina mi to wywiad udzielony przez jednego z biskupów Bractwa Św. Piusa X jakieś 20 lat temu. Dziennikarz z konserwatywnego czasopisma ciągle pytał biskupa, jak może usprawiedliwić ignorowanie i nieposłuszeństwo wobec tego, co uważał za prawdziwą władzę katolicką. Po pewnym okresie kluczenia i unikania odpowiedzi biskup w końcu stwierdził, że arcybiskup Lefebvre podążał taką drogą i wierzy, iż arcybiskup został powołany przez Boga, by prowadzić nas w tych czasach. Innymi słowy, nie potrafił powołać się na żadnego teologa ani nauczanie Kościoła, by uzasadnić swoje stanowisko.

Filozofowie nazwaliby ten rodzaj rozumowania (a mianowicie teologiczne uzasadnienie odrzucenia tego, co Bractwo Św. Piusa X uznaje za prawdziwy autorytet katolicki, wyłącznie na tej podstawie, że taką drogą podążał arcybiskup Lefebvre) błędem logicznym zwanym *ad verecundiam*. Mamy nadzieję, że członkowie Bractwa Św. Piusa X ponownie rozważą swoje stanowisko teologiczne i uhonorują swojego założyciela, podążając za prawdziwie katolicką teologią. Niech pamiętają, że wielu wiernych szuka u nich kierownictwa. Jako dobrzy pasterze muszą karmić tych wiernych doktryną prawdy.

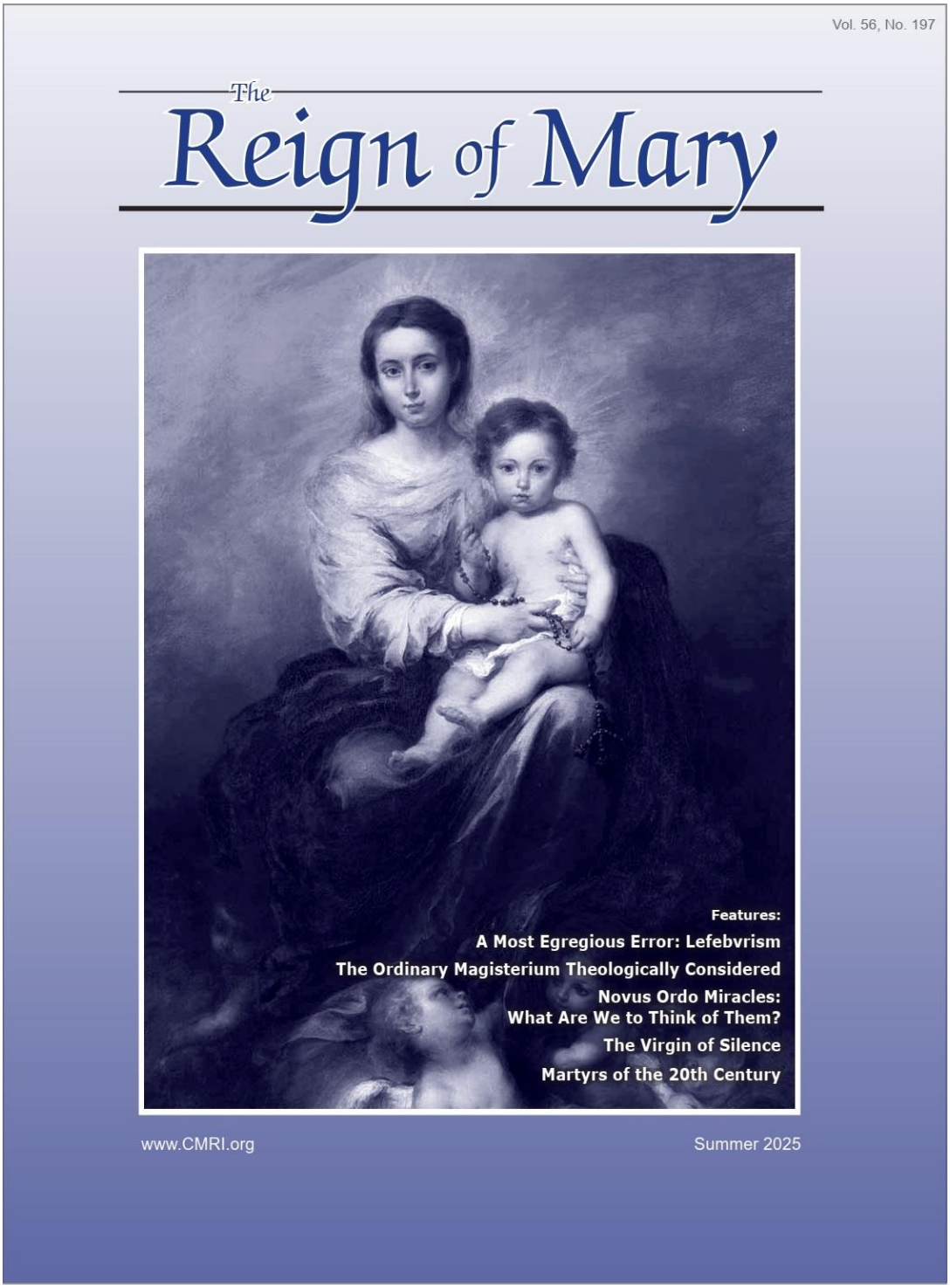
Nadszedł czas, aby wszyscy, którzy dostrzegają błędy płynące z modernistycznego Watykanu – a w szczególności od człowieka, który twierdzi, że jest papieżem – dokonali wyboru: albo pokornie podporządkować się człowiekowi, którego uznają za papieża albo dojść do wniosku, że z powodu jego uporczywej herezji nie może on być prawdziwym następcą św. Piotra, a zatem

jego roszczenia do papiestwa należy całkowicie odrzucić. Nie można mieć ciastka i zjeść ciastka. A już na pewno nie można trwać w przekonaniu, że ktoś jest papieżem, a jednocześnie sprzeciwiać się jego zarządzeniom. Jest to całkowicie niekatolickie.

Ks. Benedict Hughes CMRI

Artykuł z czasopisma "The Reign of Mary", nr 197, Summer 2025 (www.cmri.org)

Z języka angielskiego tłumaczył Mirosław Salawa



ECÔNE – koniec, kropka

(Rozprawa z 1982 r.)

KS. NOËL BARBARA

~~~~~~~~

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA

WSTĘP

HISTORIA

- Narodziny Ecône
- Niejasne okoliczności
- Pierwsze trudności
- Stracona okazja
- Próby pertraktacji
- Od kompromisu do niesprawiedliwości
- Pojawienie się lefebryzmu

DOKTRYNA

- Usprawiedliwienie *praxis*
- Dopasowanie słów do okoliczności
- Odmowa wyznania wiary
- Zaślepienie
- Aneks
~~~~~~~~

DZIEŁO

Niesolidne seminarium

Mentalność partyjna

Ciężkie, ciasne rozumki

Kolektywne samozadowolenie

Hegemonia

Aneks

ROZRACHUNEK

Zmarnowane powołanie

Pora na braterskie skarcenie

KONIEC, KROPKA

Ślepa uliczka

Mocni w wierze

~~~~~~~~

ECÔNE – koniec, kropka

(Rozprawa z 1982 r.)

KS. NOËL BARBARA

~~~~~~~~

Cały dramat abp. Lefebvre polega na tym, że odstąpił on od swojego powołania.

Wydaje się być niewątpliwym, iż Bóg wybrał go, by dając świadectwo wiary bronił Kościoła. W każdym bądź razie, tak się to nam przedstawiało, dlatego też pomagaliśmy i wspieraliśmy go. Dla obrony wiary nie zawahał się on dobyć miecza i oskarżyć *Vaticanum II* nazywając go "soborem schizmatyckim". Z drugiej zaś strony prawdą jest, że nawet w swych najbardziej klarownych wypowiedziach używał niepokojących sformułowań. Lecz zaufanie, jakie w nim pokładaliśmy nakazywało nam traktować je jako pewien rodzaj zręcznych, politycznych zwrotów, a nawet "gałązek oliwnych" wyciągniętych do tych członków neokościoła, którzy byliby skłonni je przyjąć.

Niestety! Te złudzenia nie trwały długo i w 1979 roku musieliśmy przyjąć do wiadomości: abp Lefebvre odmawiał wypełnienia Bożego wezwania.

~~~~~~~~

WSTĘP

W deklaracji z 8 listopada 1979 roku, abp Lefebvre postanowił, by każdego, kto odmówi podążania jego śladem w pertraktacjach z neokościołem traktować jak pariasa. Deklaracja ta była znakiem końca długiej ewolucji i usunęła wszelkie istniejące jeszcze wątpliwości dotyczące intencji jej autora. Dotąd, jawił się on w obliczu *Vaticanum II* jako świadek katolickiej wierności. Od tamtej pory przyjął postawę wojowniczego obrońcy prawa do istnienia konserwatywnej orientacji w łonie organizacji, którą dotychczas określał mianem kościoła schizmatyckiego (1). *Union pour la Fidélité* powstało natychmiast po tej zmianie frontu: w tej atmosferze targowiska, biernie akceptowanej niemal wszędzie, koniecznością stało się podtrzymywanie za wszelką cenę głosu katolickiej prawdy.

Aby abp Lefebvre i jego Bractwo opamiętali się podejmowano wówczas liczne kroki – zarówno prywatne jak i publiczne. Niestety, były to daremne wysiłki, gdyż nieustannie spotykaliśmy się z milczącym lekceważeniem, nie licząc rzadkich odpowiedzi, z których każda była mocno obraźliwa (2).

Na łamach *Forts dans la Foi* zamieszczaliśmy liczne objaśnienia, usiłując zbadać problem we wszystkich jego aspektach, nie wahając się ponownie rozważyć każde zagadnienie od podstaw (3). Próżny trud! Bractwo Św. Piusa X podobnie jak i jego sprzymierzeńcy w sercu lub w poglądach, arogancko zignorowali wszelkie tego rodzaju usiłowania. Zdarzyło się kilka wyjątków przerywających ciszę: mozolne próby przedstawienia pozorów istnienia teoretycznych podstaw faktycznie schizmatyckiej postawy abp. Lefebvre, czego konsekwencją było pozorne odpieranie katolickiej doktryny, którą mieliśmy okazję przypomnieć. Szeroko rozpowszechniano te prace, chociaż były one godne pożałowania (4). W obliczu tych *teoretycznych etapów na drodze do schizmy*, powtórzyliśmy nasze ostrzeżenia, ale znowu na próżno (5). W tym okresie, wydawało się, iż wszystko będzie się działo podobnie jak w przeszłości. "Tradycjonalistyczni" katolicy zachowują swe drobne praktyki, zaś Bractwo Św. Piusa X rozwija się – a wraz z nim "nowa" nowa religia – nie tylko na marginesie "oficjalnego kościoła, który nie jest Kościołem" (6), lecz również i przede wszystkim poza Kościołem katolickim.

* * *
~~~~~~~~

Czy aby mogło to jeszcze długo trwać? W żaden sposób. Dla nas przynajmniej nadszedł czas, by położyć kres tej sprawie. Zrobiliśmy wszystko, co było w naszej mocy, okazując cierpliwość i zrozumienie, za co być może powinniśmy być nawet i zganieni, lecz teraz nadszedł czas byśmy przemówili głośno, to znaczy byśmy w syntetyczny sposób wyjaśnili naturę i powagę działań abp. Lefebvre, wskazali wynikające z tego dla każdego obowiązki i wyciągnęli z nich praktyczne konsekwencje. Aby zaprezentować to wyjaśnienie publikujemy niniejszą pracę. Z pewnością, niektórzy przyjmą to tak samo jak całą resztę naszych pism, z pogardą i sarkazmem. To jednak, z wielu powodów nie powstrzyma nas przed jego rozpowszechnianiem. Przede wszystkim, dlatego że *musimy* głosić prawdę, na chwałę Pana Naszego i Jego Kościoła, jak również i dla dobra wiernych, którzy pobłądzili. Naszym pierwszym i głównym pragnieniem jest podobanie się Bogu. Wiemy, że czyniąc tak zadowolimy też tych wszystkich, którzy kochają prawdę, między innymi naszych wiernych abonentów, a wraz z nimi wielu innych pragnących poznać więcej faktów, aby zrozumieć co się dzieje. To właśnie dla nich piszemy, dla nich i dla wszystkich, których obecna sytuacja przygnębia i wprowadza w niepokój.

Nie musimy też dodawać, że piszemy również dla abp. Lefebvre i dla tych, którzy są z nim związani. Przypuszczamy, że grupowy odruch nakaże im powstrzymać się od przeczytania stronic naszego tekstu i że będą raczej woleli uciec przed nimi w swoje mrzonki. Jednak może się zdarzyć, że niektórzy spośród nich zareagują inaczej i zrozumieją, że faktycznie jest to do nich ostatni apel o odzyskanie utraconej równowagi. Powinni wiedzieć, że nie jesteśmy ich wrogami. Mamy po prostu nadzieję, że zebrane tutaj fakty wywołają u nich zbawienny wstrząs: prawda nie zawsze jest miła do słuchania, ale jest wyzwalająca.

Co więcej, piszemy dla tych wszystkich, którzy aż dotąd posiadali powierzchowny i bardzo niepełny pogląd na *sprawę Lefebvre'a*, według wyrażeń stosowanych przez prasę: katolicy pogrążeni w niepewności, bojaźliwi przeciwnicy, nawet ci w różnym stopniu odpowiedzialni za nowy kościół. Zarówno jednym jak i drugim chcemy wyjaśnić, że działań abp. Lefebvre'a nie należy mylić z wyznawaniem wiary katolickiej wobec rewolucji wprowadzonej przez *Vaticanum II*.

I wreszcie, zwracamy się szczególnie do tych wszystkich, którzy nie będąc bezpośrednio podporządkowani abp. Lefebvre stali się jego zdecydowanymi

sprzymierzeńcami i zwolennikami. Mówimy tu o wielkiej liczbie "tradycjonalistów", a szczególnie o tych, którzy w mniejszym lub większym stopniu im przewodzą, o słynnych *chefs de file* [pierwszych w szeregu żołnierzach – przyp. tł.] będących dzisiaj nieco marginalizowanymi przez bardziej wojownicze elementy Bractwa Św. Piusa X. Aż do chwili obecnej okazywali się zaciekle wrodzy wszystkim naszym poczynaniom, troskliwi o utrzymanie ścisłej blokady wobec nas i solidarni z abp. Lefebvre nawet w jego najgorszych poczynaniach (7). Tak więc, niniejsze opracowanie zostanie przez nich *a priori* zignorowane, nakażą by go nie czytać albo nawet nie dotykać (8) – bo nigdy nic nie wiadomo, tak będzie bezpieczniej. Ale prawdę mówiąc, wszystko to nie robi na nas zbyt dużego wrażenia. Wiemy, że będziemy czytani i że nasze przesłanie zostanie usłyszane.

~~~~~~~~

Przypisy:

(1) Między innymi 29 lipca 1976 w Ecône.

(2) Por. *Forts dans la Foi*, nr 3 NS, ss. 193-236.

(3) Ponieważ postępowaliśmy w ten sposób, może się wydawać, że brak jest ciągłości między nową i starą serią naszego pisma. Tak jest nadal obecnie, według ks. Coache pragnącego uczynić z tego argument przeciw nam i naszym rzekomym mutacjom. Jak gdyby błędem niewybaczalnym było zagłębianie się i objaśnianie chrześcijańskiej doktryny.

(4) Szczególnie w swobodnych wynurzeniach ks. Williamsona (por. *Forts dans la Foi*, nr 2 NS, ss. 101-126) lub ks. Le Pivain, nie pomijając ostatniego zestawienia faktów G. Salet'a (por. dodatek do *Forts dans la Foi*, nr 9 NS).

(5) Por. *Forts dans la Foi*, nr 7 NS, ss. 1-12.

(6) Zgodnie z wypowiedzią abp. Lefebvre z 27 czerwca 1980 (por. *Fideliter*, nr 16, s. 9).

(7) Na przykład, "poczciwy" ks. Coache, doktor Prawa Kanonicznego, który pokrywa milczeniem bezprawne, a nade wszystko nieważne delegacje do udzielania sakramentu bierzmowania przyznawane zwykłym księżom Bractwa Św. Piusa X.

(8) To jest grzech! "Poczciwy" ks. Coache zapewnia nas o tym: "Wydanie tej książki jest «bardzo niegodziwym czynem». Nie bierzcie w tym udziału, nawet przez ciekawość «staniecie się winnymi»" (podkreślenie autora, *Combat de la Foi*, 25 stycznia 1982, s. 6).

~~~~~~~~

HISTORIA

Podobnie jak wielu innych konserwatywnych biskupów, abp Lefebvre szybko zdał sobie sprawę z tego, iż *Vaticanum II* wkroczyło na ścieżkę, która nie była katolicką: "Podczas Soboru byliśmy świadomi niebezpieczeństwa, że wiara nie doczeka się takiego potwierdzenia jak to było w przeszłości" (1). Lecz tak samo jak wielu innych, również i on pozwolił się złapać w sidła innowatorów (2).

W ciągu dwu pierwszych sesji odgrywał dość dyskretną rolę, interweniując głównie w celu ujawnienia nieprawowiernych i dwuznacznych aspektów tekstów soborowych. Pod koniec drugiej sesji, z kilkoma innymi biskupami wystosował do Pawła VI list, zaklinając go "by miał się na baczności wobec dwuznacznych słów, które znalazły się w soborowych tekstach". Lecz w tym samym czasie abp Lefebvre sporządził do wiadomości katolików wyraźnie pozytywny bilans prac soborowych, opierając się w dużej mierze na przemówieniu Pawła VI wygłoszonym na zamknięcie drugiej sesji (3). Prócz złej analizy faktów, należy niewątpliwie dostrzec w nim również wyraz wielkiego zaufania do papieża: "Żyjemy w czasach, gdy rzeczywistość nadprzyrodzona i działanie Ducha Świętego jest widzialne, namacalne. Zapytajcie soborowych obserwatorów; nie znajdą oni wystarczająco wymownych słów dla wyrażenia nam swoich powinszowań i słów zazdrości z posiadania Biskupa, któremu dana została najwyższa władza nad Kościołem, Biskupa, do którego możemy się zwrócić, kiedy wątpliwość lub niejasności nas przygniatają, w którym znajdujemy gwarancję Światła" (4).

Później, w obliczu wywrotowej powodzi, która już wówczas przyjęła pełne rozmiary, arcybiskup Lefebvre wspólnie z niewielką mniejszością biskupów usiłował zorganizować opozycję. Został jednym z głównych animatorów *Coetus Internationalis Patrum*. Jednakże C.I.P., albo nie wiedząc jak, albo będąc niezdolnym zareagować w sposób, który jak dziś widzimy był wówczas konieczny, zdołał jedynie zmusić innowatorów do bardziej starannego ukrywania swoich herezji. Przy zamknięciu soboru, abp Lefebvre odrzucił tylko dwa teksty: konstytucję o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes* i deklarację o wolności religijnej *Dignitatis Humanae*. Przyjął wszystkie pozostałe, w szczególności dogmatyczną konstytucję o Kościele *Lumen Gentium*, dekret o ekumenizmie *Unitatis Redintegratio* i deklarację o Kościele i religiach niechrześcijańskich *Nostra Aetate*.

NARODZINY ECÔNE

Dla arcybiskupa Lefebvre, od 1962 roku Przełożonego Generalnego Ojców Ducha Świętego, okres posoborowy rozpoczął się we względnym przemilczaniu. Tym niemniej, przy wielu okazjach opłakiwał on niszczycielskie skutki wprowadzenia soborowych reform. W grudniu 1966 roku, w odpowiedzi na ankietę autorstwa kardynała Ottavianiego, tłumaczył, że wszędzie szerzy się wątpliwość i zamieszanie, których przyczyną jest sam sobór: "ogólnie rzecz biorąc, za każdym razem, **kiedy sobór wprowadzał innowacje osłabiało to pewność** prawd nauczanych przez autentyczne Magisterium Kościoła jako definitywnie przynależnych do skarbca Tradycji" (5). Jednakże, tak samo jak wielu innych wiernych katolików w tym okresie, pokładał swoje zaufanie w Pawle VI, jako osobie mogącej uzdrowić sytuację.

W 1968 roku soborowa reforma dotknęła go bezpośrednio. Paweł VI nakazał zgromadzeniom zakonnym przeprowadzenie nadzwyczajnych posiedzeń kapituły w celu dostosowania się do ogólnie obowiązujących norm *aggiornamento*. Chodziło tu głównie o odebranie władzy przełożonym zakonów i przekazanie jej komitetom zarządzającym. Ojcowie Ducha Świętego przegłosowali tę zmianę; aby więc przeciw temu zaprotestować abp Lefebvre udał się do Rzymu. Nic tam nie wskórawszy, stwierdził tylko, że wszystkie te przewroty posiadały aprobatę Pawła VI. Nie protestując publicznie, przedłożył swoją rezygnację i rozpoczął ubiegać się o to, co miało stać się wcześniejszą emeryturą. Jak wielu innych biskupów, w tym momencie mógł zakończyć swą działalność – rozczarowany, anonimowy i zapomniany. Jednakże wkrótce Opatrzność popchnęła go z powrotem w wir działania.

W roku jego rezygnacji, kilku francuskich seminarzystów zmartwionych szybkim upadkiem seminariów przybyło do biskupa, którego szczególne zainteresowanie formacją kapłanów było im dobrze znane. Skierował ich do francuskiego seminarium w Rzymie kierowanego przez Ojców Ducha Świętego. Kiedy nie przyniosło to pożądanych wyników, abp Lefebvre postanowił osobiście zająć się powołaniami kapłańskimi.

Na własne ryzyko zaangażował się w przedsięwzięcie bez uprzednio opracowanego planu działania: "Nigdy wcześniej nie miałem intencji, by działać w ten sposób, nigdy nie mówiłem sobie: zbuduję seminarium, zrobię to w taki a taki sposób, w tym a tym miejscu" (6). Bez wcześniejszego zastanowienia nad sytuacją w

Kościele i środkami jej naprawy, chciał po prostu odpowiedzieć na potrzeby powołań czyniąc ponownie to, co zawsze.

W czerwcu 1969 roku, w szwajcarskim Fryburgu założył dom dla seminarzystów, mając upoważnienie i zachętę miejscowego biskupa, abp. Charriere. Planowano, że kandydaci do kapłaństwa będą studiowali na miejscowym uniwersytecie – przypuszczalnie wciąż tradycyjnym. W tym samym czasie w związku z rosnącą liczbą chętnych, abp Lefebvre nabył dom w Ecône, niewielkiej wiosce w Valais. Bardzo szybko zorientował się, że nauki przekazywane we Fryburgu zaczęły oddalać się od katolickiej doktryny, w związku z czym zdecydował się na założenie swojego własnego seminarium w Ecône (7).

Na początku nadał swemu dziełu kanoniczny status bractwa, zgromadzenia życia wspólnotowego bez ślubów na wzór zgromadzeń tworzonych na potrzeby misji zagranicznych, składającego się z kapłanów, zakonników i zakonnic. 1 listopada 1970 roku abp Charrière podpisał dekret o utworzeniu *Fraternité sacerdotale internationale Saint-Pie X*. W lutym 1971 roku nadszedł list z wyrazami zachęty od kardynała Wrighta, prefekta Kongregacji ds. Duchowieństwa, potwierdzający aprobatę hierarchii dla tej inicjatywy, podjętej z należnym poszanowaniem prawa i władz.

NIEJASNE OKOLICZNOŚCI

Do powstania Bractwa w wielkiej mierze przyczyniły się okoliczności. W 1969 roku zostało wydane nowe *Ordo Missae*i szybko narzucone we wszystkich miejscach kultu, prowokując żywe reakcje sprzeciwu w wielu krajach, zwłaszcza we Francji. Perturbacje prawne towarzyszące wprowadzeniu nowej mszy i publikacja Krótkiej Analizy Krytycznej podpisanej przez kardynałów Ottaviani i Bacci dodały otuchy kapłanom i wiernym w podjętej decyzji o odrzuceniu nowego porządku mszy i kontynuowaniu odprawiania mszy świętego Piusa V. Zaczęli się oni organizować, tworzyć stowarzyszenia, – nazywane przeważnie Stowarzyszeniami Św. Piusa V – które, po pewnym czasie, gromadziły już znaczącą część wiernych. Z początku, abp Lefebvre nie miał nic wspólnego z pojawieniem się tego ruchu, lecz bardzo szybko został przez niego wchłonięty.

W rezultacie wraz ze zwiększaniem się liczby ośrodków tradycyjnej mszy, zaczęto się do niego samorzutnie zwracać i zachęcać do działania. Jego publiczny wizerunek uczynił go człowiekiem właściwym do pokierowania opozycją wobec reformy liturgicznej. Znana była jego konserwatywna przeszłość i wiedziano, że był

jednym z najbardziej aktywnych oponentów na soborze. Domagano się powrotu mszy, domagano się kapłanów, a oto tutaj był biskup, który chciał zachować tradycyjną Mszę i założyć tradycyjne seminarium. Co więcej, był on akceptowany przez hierarchię. Zdawało się, iż został zesłany przez Opatrzność dla wypełnienia tego zadania, nie widziano więc żadnego powodu, aby nie prosić o pomoc i nie wspierać go.

Tak więc arcybiskup Lefebvre znalazł się w centrum uwagi i wydawał się przejawiać chęć odpowiedzi na życzenia przeciwników nowej mszy. Jednak w rzeczywistości, w całej tej sprawie istniało od samego początku nieporozumienie lub przynajmniej pewna dwuznaczność. Z jednej strony, abp Lefebvre utrzymywał zawsze, że jest w dobrych stosunkach z tym, co pewnego dnia określi mianem "oficjalny kościół". Twierdził nawet, że był jedynym, który wprowadza wytyczne *Vaticanum II* odnośnie formacji duchowieństwa. Przedstawiał Bractwo Św. Piusa X jako **dzieło mające podtrzymywać to co najistotniejsze, stanowić wyspę katolicyzmu, gdzie wokół prawdziwych kapłanów, zachowane będą: msza, sakramenty, katechizm, i w którym Kościół, gdy tylko burza ucichnie, znajdzie solidny fundament, na którym będzie można ponownie go odbudowywać**. Z drugiej strony, księża i wierni, którzy od początku zmobilizowali się do obrony prawdziwej religii widzieli w arcybiskupie Lefebvre świadka i wzór przeciw nowościom okresu posoborowego. Pewne jest, że w tym okresie nikt jeszcze w pełni nie rozumiał powagi sytuacji. Nie brakowało przesłanek do dokonania właściwej oceny, ale wówczas całą energię absorbowała obrona Mszy. W każdym razie już rozumiano, że *Vaticanum II* powinno zostać odrzucone w całości i zastanawiano się nad odpowiedzialnością Jana XXIII, a przede wszystkim Pawła VI. A zatem spodziewano się wiele po abp. Lefebvre, więcej niż on sam skłonny był uczynić.

W tego typu sytuacji szybko musiały pojawić się trudności. Stowarzyszenia, które działały na rzecz obrony Mszy niepokoiły się miękkością charakteru okazywaną przez arcybiskupa Lefebvre. Nie zadowalały ich jego deklaracje. Głosząc nieustannie, że pragnie czynić tylko to, co zawsze czynił Kościół, zdawał się nie przejmować tym, co działo się w Rzymie ani też zasadniczymi problemami spowodowanymi przez *Vaticanum II*. Gdy w kilku opracowaniach poparto odrzucenie nowej mszy, nie okazał on nimi żadnego szczególnego zainteresowania. Niekiedy nawet wydawał się być wrogo nastawiony, nie argumentując jednakże swojego stanowiska. Ci, którzy liczyli na wsparcie dla swoich wysiłków z zaskoczeniem odkryli, że wzajemna pomoc możliwa jest jedynie na warunkach korzystnych dla Bractwa Św. Piusa X (8). Krótko mówiąc, już na tym wczesnym

etapie arcybiskup Lefebvre nie w pełni spełnił pokładane w nim nadzieje przez wiernych katolików. Tym niemniej to właśnie on był tym, który w tych początkowych momentach pobudził do działania wiele katolickich sumień.

PIERWSZE TRUDNOŚCI

Przez pierwsze lata Bractwo Św. Piusa X systematycznie się rozrastało. Seminarium w Ecône przyciągało ludzi wszelakiego rodzaju, chociaż głównym źródłem nadal był krąg "tradycjonalistów". Od 1973 roku pozakładano nowe domy we Włoszech, Francji i Stanach Zjednoczonych.

A zatem wydawało się, że wszystko jest na najlepszej drodze. Zadowolony ze swojej pracy, abp Lefebvre tryskał optymizmem. Był przekonany, że soborowa hierarchia popiera go, tym bardziej, że sukces jego seminarium nie przestawał – według niego – prawie wszędzie wzbudzać, o ile nie podziw to, przynajmniej żywe zainteresowanie. W październiku 1973 tryumfalnie oświadczył: "Niewątpliwie nasze mocne oparcie na Tradycji Kościoła wywołuje pewne zastrzeżenia ze strony niektórych biskupów, gdyż wydajemy się być przeciwni soborowemu *aggiornamento*. Jednakże zdumiewający sukces Bractwa Św. Piusa X stanowi tu problem. Dlaczego młodzi ludzie z prawdziwym powołaniem zgłaszają się tak licznie do tego seminarium, gdy tymczasem inne seminaria pustoszeją? Z roku na rok odczuwamy, że pierwotny sprzeciw zmienia się osobliwie i zaskakująco. Wielu już biskupów kontaktowało się z nami osobiście lub listownie prosząc o kapłanów. W ostatnich miesiącach nadeszło pięć próśb o wysłanie profesorów do dużych seminariów i propozycje parafii.

Otrzymaliśmy z Rzymu dyspensy, które pozwalają nam sądzić, że nasze Bractwo faktycznie posiada prawo do inkardynacji, chociaż podlega ono tylko prawu diecezjalnemu. Ponadto, z dobrze poinformowanego źródła dostaliśmy zapewnienie, że Ojciec Święty udziela błogosławieństwa naszemu apostolatowi" (9).

Z perspektywy czasu, ta deklaracja wydaje się śmieszna i może wyglądać na naiwne mrzonki. Nie ma jednak wątpliwości, że abp Lefebvre był wówczas przekonany, że Bractwo rozprzestrzeniające się jak plama oleju może zostać uznane przez Pawła VI. Było to pomylenie własnych życzeń z rzeczywistością.

Już w 1972 roku, po plenarnym posiedzeniu francuskiego episkopatu, w stosunku do Ecône zaczęto używać terminu "dzikie seminarium". Tym niemniej szykany naprawdę rozpoczęły się w listopadzie 1974 roku przybierając formę

wizyty kanonicznej przeprowadzanej przez komisję mianowaną przez Pawła VI, składającą się z kardynałów Garrone, Wright i Tabera. Skandaliczne uwagi wizytatorów i sam fakt tego typu potraktowania wywołał u arcybiskupa Lefebvre zaskoczenie i zdenerwowanie. Zareagował gwałtownie i bezwzględnie zaatakował "soborowy Rzym", w którym uprzednio pokładał swe nadzieje. W deklaracji wydanej 21 listopada 1974 w Rzymie odmówił "podążania za **Rzymem przejawiającym neomodernistyczne i neoprotestanckie tendencje**, które wyraźnie ujawniły się na Drugim Soborze Watykańskim oraz tuż po nim w reformach z niego wynikających". Abp Lefebvre po raz pierwszy rzeczywiście uznał istnienie radykalnej niezgodności między Kościołem Jezusa Chrystusa, a kościołem *Vaticanum II*. Rzym odpowiedział szorstko. W maju 1975 roku arcybiskup Lefebvre został poinformowany przez kardynałów Garrone, Wrighta i Tabera, że jego wypowiedzi są w każdym punkcie nie do przyjęcia. Wobec odmowy wycofania się z tego stanowiska, komisja kardynałów położyła kres "legalnemu" istnieniu seminarium.

Od tego momentu, Bractwo Św. Piusa X znalazło się w stanie "nielegalności". Jego zwierzchnik pozostał jednak nie mniej zdeterminowany, by kontynuować swoje dzieło. Lecz poza pewnymi uwagami dotyczącymi bezprawnego charakteru zastosowanych wobec niego sankcji, arcybiskup Lefebvre nie skorzystał z okazji udzielonej mu przez Opatrzność, by odpowiedzieć na nasuwające się pytania, zwłaszcza dotyczące jurysdykcji prześladowców. Według niego trudności sprowadzały się do następującego dylematu: "Czy mam być **posłuszny** ryzykując utratę wiary, czy też być **nieposłuszny** i działać dla zachowania i kontynuacji Kościoła" (10). Od tamtej chwili nigdy nie przestał uchylać się od pytania, które zadawał sobie każdy wierny katolik: Czy Paweł VI jest papieżem? Uniknął go wysuwając rozwiązanie, które przeciwstawiało Tradycję żywemu Magisterium: "Podziwiamy Papieża, jako echo Tradycji i wiernego przekaziciela depozytu Wiary. Przyjmujemy nowości pozostające w ścisłej zgodności z Tradycją i Wiarą. Nie uważamy się za związanych posłuszeństwem wobec nowości sprzeciwiających się Tradycji i zagrażających naszej Wierze" (11). Chociaż nie uczynił z tego absolutnej reguły, teoria ta – protestancka z inspiracji – stała się fundamentem linii postępowania abp. Lefebvre. W praktyce, nadal nie przestawał mówić, że pozostaje w jedności z soborową hierarchią i prowadzi z nią dialog, lecz na co dzień lekceważył jej autorytet. Przejawiło się to szczególnie w licznych nieprawidłowościach kanonicznych. Bractwo Św. Piusa X praktycznie wszędzie zakładało swoje przeoraty bez najmniejszego względu na jurysdykcję miejscowego

biskupa. Tego rodzaju postawa wróżyła źle na przyszłość, ale co bardziej rozsądni ciągle mieli nadzieję, że wydarzenia skłonią arcybiskupa Lefebvre do bardziej realistycznego spojrzenia na sprawę. W 1976 roku sądzili, że owa chwila właśnie nadeszła.

STRACONA OKAZJA

Pomimo scysji w maju 1975 roku, 29 czerwca arcybiskup Lefebvre wyświęcił trzech księży. W ciągu następnych miesięcy usiłował nawiązać kontakt z kościołem soborowym, zabiegając o audiencję u Pawła VI, w przekonaniu, że mógłby dowieść słuszności swojej postawy oraz swoich dobrych intencji. Prosił na próżno; Rzym nie miał najmniejszej ochoty na dialog; wręcz przeciwnie, usiłował skłonić "buntowniczego biskupa" do poddania się, grożąc mu sankcjami. Paweł VI formalnie zakazał mu dokonywania nowych święceń. Szykowała się próba sił z lata 1976. Wyrokiem Opatrzności arcybiskup Lefebvre kolejny raz znalazł się pod murem.

29 czerwca – pomimo wszystkich nagan – przeprowadził nowe święcenia. W odpowiedzi na to, dnia 1 lipca, Paweł VI nałożył na wyświęconych kapłanów suspensę *a divinis*. 29 lipca ta sama sankcja uderzyła w prałata Ecône, który tego samego dnia odpowiedział niedwuznaczną deklaracją: "**Ten soborowy kościół jest kościołem schizmatyckim, ponieważ zrywa z Kościołem katolickim wszystkich wieków**". Sierpień był miesiącem wstrząsających oświadczeń. Abp Lefebvre nieustannie obstawał przy herezji i schizmie *Vaticanum II* i jego kościoła. Lecz jednocześnie mówił o "interpretowaniu soboru w świetle Tradycji" i żądał już "by pozwolono mu na eksperyment Tradycji". Tak osławiona dziś Msza w Lille, w rzeczywistości została narzucona abp. Lefebvre. Pierwotnie nie chciał z niej uczynić publicznej manifestacji, ale zaczęły docierać do niego listy wiernych ze wszystkich regionów oznajmiających swe przybycie. Tak więc obrócił tę akcję na własny użytek powiadamiając wszystkie stowarzyszenia i w ten sposób Msza w Lille stała się symbolem. Pomimo całego rozchwiania sytuacji, panowała atmosfera stanowczości. Wielu chciało wierzyć, że nadeszła decydująca konfrontacja i że pojawił się w końcu nowy Atanazy, by rzucić klątwę na Pawła VI i jego kościół; ale wydarzenia w Lille okazały się niewypałem. Abp Lefebvre tak zakończył swoją homilię: "Jakże byłoby to proste gdyby każdy biskup, w swojej diecezji, oddał do naszej dyspozycji, do dyspozycji wiernych katolików jeden kościół i powiedział: «Tutaj, ten kościół jest wasz». Kiedy pomyślę, że biskup Lille oddał kościół muzułmanom, to nie wiem dlaczego nie mogłoby być jednego kościoła dla katolików wiernych Tradycji. W ten

sposób problem zostałby definitywnie rozwiązany. I o to będę prosił Ojca Świętego, jeśli zechce mnie przyjąć: «Ojcze Święty, pozwól nam na eksperyment Tradycji. Pośród wszystkich eksperymentów, jakie się obecnie przeprowadza, pozwól nam przynajmniej na doświadczenie z tym, co istniało przez dwadzieścia stuleci!»".

Zamiast anatemy, abp Lefebvre wysunął roszczenie – w imię ekumenizmu i wolności religijnej – o równe traktowanie "tradycjonalistów" w obrębie soborowego kościoła. Nie chcąc w to uwierzyć, wierni katolicy woleli widzieć w tym taktyczny ruch, oddając się nabożnym interpretacjom. W rzeczywistości, odmawiając takim działaniem dania świadectwa, gdy Opatrzność go do tego wzywała, biskup wszedł w fazę kompromisów i zaprzeczania, co miało go daleko zaprowadzić. Konsekwencje tego, dużo rozleglejsze niż wydarzenia 1976 roku zostały szeroko opisane w prasie i zaowocowały wprowadzeniem do światowej świadomości poglądu, że abp Lefebvre jest osamotniony w swej opozycji wobec *Vaticanum II* (12).

PRÓBY PERTRAKTACJI

Dzień po mszy w Lille proces degradacji uległ przyśpieszeniu. 5 września, po zakończeniu pierwszej mszy odprawionej przez młodego kapłana Bractwa, dzięki pośrednictwu Michela de Saint-Pierre doszło do spotkania pewnego włoskiego księdza z abp. Lefebvre. Ów ksiądz przekonał arcybiskupa, by napisał do Pawła VI. 11 września "zbuntowany biskup" klęczał u stóp Pawła VI, prosząc go o pozwolenie na eksperyment z Tradycją: "Wystarczy, że powiesz tylko słowo". Na skończonej audiencji wyraził zdziwienie, że do spotkania doszło już po dwu dniach i oświadczył: "Chyba zrozumieli, że nie jestem sam; wzięli pod uwagę fakt, że mój punkt widzenia podziela niemal 52% francuskich katolików. Być może boją się zgubnych konsekwencji rozłamu" (13). **W rzeczywistości Paweł VI i hierarchowie nowego kościoła – którym trudno było ekskomunikować wiernego biskupa, nie okazując tym samym swej własnej apostazji – unieszkodliwili go przez dialog. Zaś abp Lefebvre tym łatwiej wkroczył do ich gry, gdyż usposobiła go do tego rezygnacja z docierania do samego źródła problemu.** Każdy znalazł w tej grze to, czego szukał. Dla soborowego Rzymu sprawa Ecône w rzeczywistości była już zakończona. Co się tyczy abp. Lefebvre, to dialog umożliwiał mu zabezpieczenie swego dzieła, do którego nade wszystko był przywiązany.

Czas oporu zakończył się, a rozpoczął okres pertraktacji. Jednakże nowy kościół nie oddał ani piędzi ziemi. Abp Lefebvre przyznał to bez skrępowania:

"W rzeczywistości, nie widzimy żadnego znaku powrotu do tradycji, lecz wręcz przeciwnie, wprowadzanie ekumenizmu i komunizmu. Najniezwyklejsze innowacje nigdy nie spotykają się z publiczną naganą ze strony Rzymu. Tylko ci, którzy zachowują katolicką wiarę są prześladowani i potępiani" (14). Ten truizm jednakże nie osłabił jego determinacji. Co więcej, w tym samym czasie, gdy dopominał się negocjacji mnożył swoje przeoraty i udzielał sakramentu bierzmowania w każdej diecezji. Rozwój ten był złudny, a Mgr. Lefebvre, który lubił myśleć, że dobro samo z siebie ma zdolności dyfuzyjne, nieprzerwanie domagał się oficjalnego uznania, w przekonaniu, że Tradycja sama nieuchronnie narzuci się ruchowi wyłonionemu z soboru: "Podobnie jak wy **żywię nadzieję na pokojowe współistnienie w Kościele powszechnym przed- i po-soborowych obrzędów**. Niech pozwolą kapłanom i wiernym wybrać, do której «rodziny rytu» wolą przynależeć. Poczekajmy następnie, aż upływ czasu pozwoli poznać Boski wyrok odnośnie wartości każdego z nich w prawdzie i zbawiennej skuteczności dla Kościoła katolickiego i dla całego chrześcijaństwa" (15). Ton demobilizacji obecny w wypowiedzi biskupa *tradycjonalistów* – gdyż tak zaczęto go traktować – dał do zrozumienia tradycjonalistom, że próba dobiegła końca.

Po śmierci Pawła VI, a wkrótce potem Jana Pawła I, pojawił się Jan Paweł II. Chociaż wszystko wskazywało, że Jan Paweł II zamierzał doprowadzić do końca budowę nowego kościoła – szczególnie jego program w encyklice *Redemptor Hominis* – to prosty fakt zniknięcia ze sceny Pawła VI, niezbyt popularnego wśród tradycjonalistów, wzmacniał pokusę osiągnięcia pojednania.

OD KOMPROMISU DO NIESPRAWIEDLIWOŚCI

Abp Lefebvre spotkał się z Janem Pawłem II 16 grudnia 1978 roku. Po rozmowie dał wyraz swoim poważnym zastrzeżeniom. W niebywale swobodnym stylu mówił o człowieku, którego uznawał za prawowitego następcę świętego Piotra: "Mogę stwierdzić, że zdaje się on być zasadniczo zgodny z soborem i jego reformami; nie sądzę, by je kwestionował. Bezsprzecznie ma to bardzo poważne znaczenie, ponieważ opowiada się on za ekumenizmem, za kolegialnością i za wolnością religijną" (16). Mimo tego, jeszcze 24 grudnia pisał do Jana Pawła II prosząc o uznanie i ponowne zjednoczenie z soborowym kościołem: "Ojcze Święty, prosimy cię byś wypowiedział tylko jedno słowo... «możecie robić swoje»: «zezwalamy na swobodne wykonywanie tego, czego Tradycja przez wieki używała dla uświęcenia dusz». Jakąż trudność przedstawia sobą taka postawa? Żadną".

Ten krok wywołał głęboki niepokój pośród wiernych katolików, zaostrzony jeszcze bardziej przez odpowiedzi, jakich abp Lefebvre udzielił rzymskiej Kurii. Odpowiedzi te wskazywały na to, że duchowny zaczął stosować szczególnie pogmatwany zestaw usprawiedliwień, jak również na nieuporządkowane przywiązanie do ratowania swojego dzieła, oraz na odmowę zmierzenia się w doktrynalnych pojęciach z rzeczywistym problemem (17). Niepokój wzmógł się jeszcze bardziej, gdy w ramach Bractwa fakt nieuznawania Jana Pawła II za papieża stał się przyczyną nakładania sankcji: nagany dla kilku kapłanów, odmowa wyświęcenia, itd.

W lecie 1979 roku nastąpił dalszy rozwój wypadków. Ks. du Chalard, kapłan Bractwa Św. Piusa X wystarał się o audiencję u Jana Pawła II dla pewnej grupki francuskiej młodzieży przebywającej we Włoszech na urlopie. Jan Paweł II był gorąco oklaskiwany; wszyscy wyśpiewywali hymny pochwalane na cześć papieża (18). Niektórych zaniepokoił ten nagły napad szaleństwa, lecz abp Lefebvre wzmocnił go jeszcze udzielając mu dodatkowo swojej aprobaty 8 listopada 1979 roku. Przedstawił swoje stanowisko odnośnie nowej mszy oraz Jana Pawła II i dopilnował, aby zostało ono opublikowane w licznych broszurach i artykułach. Sofizmat zawarty w kilku linijkach tekstu pozwolił mu wymieść za jednym zamachem wszystkie dogłębne studia dotyczące nieważności nowej mszy. Co do kwestii papieża, istota jej rozwiązania zawierała się w takim stwierdzeniu: "**Zagadnienie widzialności Kościoła jest zbyt nieodzowne do istnienia jego samego, by Bóg mógł je pomijać przez dziesięciolecia**" (19).

Nie poprzestając na tym, abp Lefebvre oskarżał wszystkich, którzy myśleli inaczej o schizmatycką mentalność. W wewnętrznym biuletynie dodał do swojego stanowiska groźbę sankcji: "Bractwo Św. Piusa X nie może tolerować u siebie takich członków, którzy by odmawiali modlić się za papieża i twierdzili, że wszystkie msze *novus ordo missae* są nieważne" (20). Oczywiście doszło po tym do czystek wewnątrz Bractwa. Wszyscy ci którzy nie uznawali Jana Pawła II za papieża zostali wezwani do podporządkowania się. Jedni zagłuszyli swoje sumienie i pozostali; inni zostali bez ceregieli odprawieni przy zlekceważeniu prawa kanonicznego. "Tradycjonalistyczni przywódcy" poszli krok w krok za abp. Lefebvre. Księża Coache i Ducaud-Bourget, Dom Gérard – przeor benedyktynów z Bedoin bez skrępowania obrażali wiernych katolików. W 1980 roku rozpoczęła się era "tradycjonalistycznego sekciarstwa".

POJAWIENIE SIĘ LEFEBRYZMU

Pertraktacje z soborowym kościołem mogły mieć teoretycznie trzy możliwe zakończenia: uzyskanie prawa dla nurtu "tradycjonalistycznego", przyłączenie się do nowego kościoła albo obranie drogi rozłamu. Nowy kościół jednakże nie był zainteresowany przyznawaniem "tradycjonalistom" jakichkolwiek praw (21); w ogóle ich nie potrzebował. Pod względem liczebnym są niczym (22); a to jest właśnie to, co liczy się dla soborowych przywódców. Zaniechawszy obłożenia ich anatemą arcybiskup Lefebvre odrzucił tym samym jedyną broń, jaka mogłaby mu zapewnić zwycięstwo. Ograniczając się do zwykłego żądania prawa do istnienia dla kierunku wspieranego liczbą zwolenników znikomą w porównaniu z masą stronników *Vaticanum II*, wplątał się w naturalizm bez wiarygodnych środków, a tym samym wykopał własny grób. Jeśli chodzi o zwyczajne przyłączenie się do nowego kościoła, to wiążące się z tym kwestie były zbyt doniosłe by można je było rozważać bez utopijnego dobijania targu (23). Poza tym i nade wszystko, minione lata wytworzyły psychologiczne pęknięcie między "tradycjonalistami" i innowatorami, które było praktycznie niemożliwe do naprawienia. Jednym rozwiązaniem jakie pozostało otwarte była droga schizmy.

A zatem począwszy od swojego oświadczenia z 8 listopada 1979 roku, abp Lefebvre trzymał się dokładnie sprecyzowanej linii: głośno i otwarcie głosić swoje synowskie przywiązanie do ówczesnej hierarchii, a szczególnie do Jana Pawła II, uznając ich pełną prawowitość; i uporczywie we wszystkim odmawiać im posłuszeństwa w imię "prawa do dokonania eksperymentu tradycji".

To, iż abp Lefebvre był nieposłuszny we wszystkich kwestiach jest faktem, który nie trudno wykazać. Ponadto kontynuował on swoje dzieło dokładnie tak jak je rozpoczął. Mając w pogardzie nigdy nie uchyloną karę suspensy, lekceważąc jurysdykcję soborowych biskupów, których prawowitość uznawał, arcybiskup wyświęcał, bierzmował i otwierał nowe przeoraty. Nie szanując wciąż obowiązującego w Kościele prawa przyznawał delegacje do udzielania sakramentu bierzmowania swoim kapłanom. Krótko mówiąc, był nieposłuszny.

Nieskrępowany sprzecznościami, abp Lefebvre i wszyscy inni podążający jego śladem wychwalali Jana Pawła II, nie baczą na nic, co od niego pochodziło z wyjątkiem może rzadkich słówek mających jeszcze posmak Tradycji. Czasami miało to komiczny aspekt. W lutym 1980 roku, w Ecône zaśpiewano *Te Deum*: Jan Paweł II uwolnił tradycyjną mszę i podziękował arcybiskupowi Lefebvre za jego działalność.

Następnego dnia, czytając list *Dominicae Cenae* wszyscy osłupieli: Jan Paweł II uroczyście zatwierdził nowe *Ordo* i teologię, która go zainspirowała. 15 czerwca 1980 roku abp Lefebvre pojechał do Paryża udzielić sakramentu bierzmowania. Lecz ze względu na podróż Jana Pawła II po Francji zmienił jego datę. Tak wyraził się o tej smutnej maskaradzie: "Papież we Francji jest jak haust tlenu pochodzący z Rzymu. Bo papież – czego by nie mówiono – jest zawsze papieżem. Ta podróż była zatem radością dla katolików, lecz jest cień, który pada na tym obrazie: sytuacja Kościoła jest katastrofalna, tragiczna i bolesna". Uwalniając swojego papieża od wszelkich podejrzeń, dodał: "Liturgia została mu narzucona. Mógł wprawdzie odmówić uczestniczenia w tym, co miało miejsce w St. Denis, a co było rzeczą skandaliczną... Pewnego dnia papież podziękuje nam za podtrzymanie Tradycji". Po próbie zamachu na życie Jana Pawła II, abp Lefebvre powiedział w homilii 29 czerwca 1981: "Musimy stwierdzić, że Męka Kościoła trwa; Męka manifestująca się nawet, że tak powiem, w zdrowiu Głowy Kościoła. **Papież w pewien sposób na własnym ciele znosi Mękę Kościoła...**".

Podczas gdy abp Lefebvre wkraczał na tę absurdalną ścieżkę, utworzono *Union pour la Fidélité*, aby nie brać żadnego udziału w zaślepieniu arcybiskupa. Na różne sposoby próbowano go oświecić, lecz każda próba spotykała się z nieprzyjazną odmową. Tylko jeden raz abp Lefebvre przyjął dwóch wysłanników *Union pour la Fidélité*, lecz odpowiedź na ich argumenty sprowadzała się do prośby, by "dano mu spokój" (24).

Poważniejsze było to, że gdy katolicka doktryna, była mu przeciwna i wskazywała na to, że jego postawa jest błędna, abp Lefebvre zaczynał wdawać się w doktrynalne manipulacje trącące herezją. On sam nie narażał się osobiście, jako że pracę wykonywali inni, jednakże wyraźnie godził się na to. Jego wysiłki odnosiły się do dwu zagadnień. Chciał usprawiedliwić swoje nieposłuszeństwo zarówno na płaszczyźnie kanonicznej jak i teologicznej. Dlatego był zmuszony wysuwać z jednej strony "doktrynę Magisterium ograniczającego nieomylność" Kościoła i rzymskiego papieża jedynie do nowych definicji dogmatycznych oddzielając nauczanie od przekazu Depozytu Wiary (25), a z drugiej strony "teorię warunkowego posłuszeństwa i autorytetu opartego na przyzwoleniu", dobrze skrywanymi pod formułami wyglądającymi na kanoniczne (26).

* * *

Po wypowiedziach swoich "teologów" i "kanonistów", abp Lefebvre z każdym dniem coraz bardziej udowadniał, że dąży do rozstrzygnięcia, nawet jeśli miałoby się ono dokonać za cenę schizmy. Soborowy kościół uznawany przez niego za Kościół katolicki nie ustępował ani na centymetr i pozostawiał sytuację samej sobie chcąc doprowadzić do jej rozkładu. Co do Bractwa Św. Piusa X, to rozwija się ono nadal. Abp Lefebvre wyświęca kapłanów, jego przeoraty się mnożą, zakładane są seminaria, szkoły i "uniwersytety". Prawo i teologia są ponownie odkrywane na potrzeby sprawy.

W ten sposób narodził się "mały lefebrystyczny kościół".

~~~~~~~~

Przypisy:

(1) Przemówienie wygłoszone 20 kwietnia 1976 na zjeździe międzynarodowych katolickich stowarzyszeń.

(2) Por. na ten temat, *Le devoir des catholiques* (Obowiązek katolików), *Forts dans la Foi* 1981.

(3) Po drugiej sesji soboru, stawiając kropkę pod zachowaniem następcy Piotra, 21 stycznia 1964, dodatek do pisma *Itinéraires*, nr 81. Zdumiewająca jest w tym pozytywnym bilansie swoboda wypowiedzi jakie padały podczas dyskusji i we wszystkim, czego dokonano podczas dwu pierwszych sesji: konstytucja o liturgii, dekret o środkach społecznego przekazu, Objawieniu, episkopacie, itd.

(4) Op. cit., s. 16.

(5) Abp Lefebvre, *J'accuse le Concile* (Oskarżam sobór), Saint-Gabriel 1976, s. 109.

(6) Konferencja w Wiedniu, 9 września 1975.

(7) Początkowo nie wiedząc czy powinien założyć niezależne seminarium czy też wysyłać swoich seminarzystów na uniwersytet, abp Lefebvre zasięgał rad u kardynała Journet. Kardynał odpowiedział: "Nie wysyłaj wszystkich swoich seminarzystów na uniwersytet. Załóż dom formacyjny. 80% twoich seminarzystów nie nadaje się do studiów uniwersyteckich" (wg relacji abp. Lefebvre, "Des prêtres pour demain", St. Gabriel 1973, ss. 10-11). Pesymizm kardynała odnośnie kandydatów do kapłaństwa abp. Lefebvre okazał się uzasadniony.

(8) Świadectwem tego jest list ks. Coache do ks. Nöela Barbary, z dnia 21 lutego 1974: "Spotkałem się z abp. Lefebvre w Albano. Przyjęto mnie bardzo dobrze; ugoszczono obiadem i noclegiem. Jednakże wracam bardzo rozczarowany (co do przyszłości Sprawy). Mimo jego miłych i uprzejmych słów, jasne jest, że abp Lefebvre odmawia współpracy w kwestii seminarium; jego życzliwość to rodzaj sympatycznej «neutralności» (to, co powiedział w Lille na swojej konferencji odnośnie Seminarium – według tego, co oświadczył mnie samemu – wyraźnie wskazuje, że nie chce mieć nic wspólnego z naszą działalnością, prócz tego, że gorąco ją aprobuje, podobnie jak
~~~~~~~~

inicjatywę każdego innego tradycjonalisty, która wydaje się mu być właściwa). Kiedy poprosiłem, aby wspomniał w swoim biuletynie o naszej fundacji i współpracy – której jak powiedział wiele zawdzięcza – odmówił. Powiedziałem mu, że ludzie nie zrozumieją jego milczenia w kwestii działalności seminarium (na co oświadczył, że być może w końcu napisze parę linijek, ale w taki sposób by pokazać, że nasze seminarium nie ma nic wspólnego z jego dziełem). Jest bardzo wyczulony na reakcję biskupów z jednej strony, a z drugiej na to, że inni tradycjonaliści mogą go oskarżyć o identyfikowanie się z *Combat de la Foi*. Powiedziałem mu, że to nie może być kwestia utożsamiania się, lecz że prawda musi być podstawą wszystkiego i że właśnie bazując na prawdzie powinien okazać nam szczególną sympatię i współpracę i w razie potrzeby pójść na kompromis". W liście z 21 maja 1974 roku, ks. Coache dodał: "Wracając jeszcze do Seminarium, to właśnie w tej kwestii abp Lefebvre okazuje się winny. On sam może mieć kapłanów, ale nie będzie się narażał udzielając nam pomocy. Zamierzam poinformować ofiarodawców, że nie otrzymujemy od niego żadnej pomocy".

(9) *Lettre aux amis et bienfaiteurs* (List do przyjaciół i dobroczyńców), nr 5, 3 października 1973.

(10) *Lettre aux amis et bienfaiteurs* (List do przyjaciół i dobroczyńców), nr 9, 3 września 1975.

(11) Ibid.

(12) Ostatecznie dziennikarze zrozumieli jaką przysługę wyświadczyli arcybiskupowi Lefebvre. Bardzo postępowy Henri Fesquet napisał w *Le Monde* z 17 września 1976 roku: "Czy dla katolików nie nadeszła pora, aby z jednej strony zmienić temat rozmów i zainteresowań, a z drugiej – dla niektórych przynajmniej – by nie zrobić z abp. Lefebvre ofiary, a nawet męczennika. Ecône jest raczej mylnym posunięciem aniżeli dramatem". Zdaje się, iż od tego czasu dziennikarze pozostawili abp. Lefebvre w pogardliwym zapomnieniu, zgodnie z życzeniami soborowego kościoła. "Z tego co mi wiadomo, o ile Watykan nie wydał w tym roku żadnej deklaracji w związku ze święceniami dokonanymi przez abp. Lefebvre, to w żaden sposób nie oznacza to, że zmienił stanowisko wobec niego. Jest on nadal suspendowany i bardzo dobrze zdaje sobie sprawę z tego, że nie ma żadnego prawa do dokonywania święceń... **Watykan wie dobrze, że każda nowa deklaracja na ten temat sprawia, że środki masowego przekazu poświęcają abp. Lefebvre dużo miejsca, co z kolei prowadzi do wzrostu jego znaczenia.** Wystarczy zastanowić się nad tym, co się działo w lecie 1976 roku, kiedy niemożliwością było otworzyć gazetę albo włączyć radio, by nie znaleźć artykułu albo audycji na temat abp. Lefebvre" (list od arcybiskupa Marsylii, Rogera Etchegaray, do G.H. 1 lipca 1981).

(13) *Le Monde,* 14 listopada 1976. Sądzimy, że opinia abp. Lefebvre, jakoby popierała go większość francuskich katolików jest zbyt optymistyczna.

(14) *Lettre aux amis et bienfaiteurs* (List do przyjaciół i dobroczyńców), nr 13, 17 października 1977.

(15) List do przewodniczącego *Una Voce*, 17 września 1976.

(16) *Cor Unum*, październik 1979.

(17) Powrócimy do tych odpowiedzi w dalszej części.

(18) Przytoczmy tu na przykład, uwagi Msgr. Ducaud-Bourget dla stacji radiowej *Europe* Nr 1 i zrelacjonowane przez "Republicain Lorrain" 20 marca 1980: "Wszystko, co Jan Paweł II od początku swego pontyfikatu oficjalnie nauczał jest całkowicie zgodne z Tradycją. Nauczanie papieża pokrywa się z tym, czego uczono mnie przez 80 lat". Zdarza się, że pamięć w wieku 80 lat nie zawsze jest tak dokładna.

(19) "Boże cię uchowaj, Panie! Nie przyjdzie to na ciebie. A on obróciwszy się, rzekł Piotrowi: Idź za mną szatanie! Jesteś mi zgorszeniem, bo nie rozumiesz, co jest Bożego, ale co jest ludzkiego" (Mt. XVI, 22-23). Chwiejna wiara abp. Lefebvre to zbyt mało by negować fakty.

(20) *Cor Unum*, listopad 1979.

(21) Świadczy o tym wypowiedź Pawła VI do Jeana Guittona: "Ta msza św. Piusa V, którą widzimy w Ecône, staje się symbolem potępienia Soboru. W żadnym wypadku nie zgodzę się na to, by potępiano Sobór symbolem. Gdybym wyraził zgodę na ten wyjątek, cały Sobór zostałby podważony, a w konsekwencji jego apostolski autorytet" (Jean Guitton, *Paul VI secret*, DDB 1979, s. 132).

(22) Ankieta na temat używania łaciny i mszy św. Piusa V przeprowadzona przez kardynała Knox wykazała, że 0,22% z biskupów, którzy na nią odpowiedzieli, popierało zezwolenie na prawdziwą mszę, jako mniejsze zło, w celu uniknięcia kłopotów. Ten odsetek reprezentuje obiektywną wagę "tradycjonalistów" na świecie. W świetle tego, twierdzenie abp. Lefebvre o tym, że 52% francuskich katolików podziela jego poglądy jest śmieszną przesadą.

(23) Czy możemy sobie wyobrazić, że księża, Aulagnier, Bolduc, Lorens opuszczają swe uprzywilejowane pozycje i zostają prostymi wikariuszami na "czerwonych przedmieściach"?

(24) Por. *Forts dans la Foi*, nr 3 NS, s. 214.

(25) Por. między innymi, już wspomniane tezy ks. Williamsona, przedstawione i obalone w *Forts dans la Foi*, nr 2 NS.

(26) Por. między innymi, tezy Maître Roger Lefebvre, opublikowane w piśmie *Fideliter* (nr 20, marzec-kwiecień 1981), a obalone w *Forts dans la Foi*, nr 7 NS.

~~~~~~~~

DOKTRYNA

Dzieje abp. Lefebvre i jego działalności począwszy już od *Vaticanum II* są bogate w nauczanie dotyczące doktryny osoby, która najczęściej znana jest przez deformujący pryzmat pochlebstw, wzgardy lub po prostu fałszywych informacji. Biskup "tradycjonalistów", żelazny biskup, zbuntowany biskup, nowy Atanazy: tak wiele tytułów, których, jak mówiono, sam arcybiskup Lefebvre nie cenił zanadto, a które nie odzwierciedlały prawdy.
~~~~~~~~

Wszystko to, co zwykło się nazywać "sprawą Ecône" uczyniło z abp. Lefebvre osobę publiczną. Wszystkie jego przemówienia zostały zrelacjonowane przez prasę, bądź też rozpowszechnione w licznych książkach. Co do jego czynów i posunięć, to dla kogoś, kto w ostatnich latach żył w środowisku "tradycjonalistów" nie tracąc zainteresowania sprawami Kościoła, zasadnicza ich część jest znana. Wszystko to składa się na bogaty materiał, z którego można wydobyć doktrynę abp. Lefebvre.

Kryzys, który Kościół obecnie przechodzi zmusił katolików do postawienia sobie znacznej liczby pytań, które można zgrupować według trzech kategorii: sobór, msza i papież. Mieliśmy prawo oczekiwać od abp. Lefebvre, biskupa, następcy Apostołów, członka Kościoła nauczającego, iż rzuci on jakieś światło na te zagadnienia. Jego działalność sprawiła, że obowiązek ten stał się jeszcze bardziej naglący. Otóż, paradoksalnie, argumentacja rozwinięta przez niego w ostatnich latach jest często naznaczona wyraźnie niespójnym, a czasami nawet niezrozumiałym stylem. Gdy tylko sobór i papież były tematem wypowiedzi, abp Lefebvre wyraził niemal wszystko, wszystko i przeciwieństwo wszystkiego, od najbardziej pochlebnych tez dotyczących soborowej apostazji, aż do najostrzejszych.

Jak praktycznie wszyscy, którzy od początku sprzeciwili się *Vaticanum II*, abp Lefebvre rozpoczął od działania motywowanego nie czym innym jak instynktem wiary (1). I to było normalne. Ale za tą pierwszą zdrową reakcją nie nastąpiła próba doktrynalnego wyjaśnienia. Lubił on powtarzać swoim oponentom, że się nie zmienił i w tym właśnie punkcie miał słuszność. Jego dzisiejsze uzasadnienia nie różnią się niczym od tych, które podawał wczoraj. Jednakże jak prawe by one wtedy nie były, stały się one **niezmiennym pretekstem anomalnych praktyk** (*praxis*). Nawet najbardziej naglące okoliczności – mowa tu szczególnie o wydarzeniach 1976 roku – nie skłoniły arcybiskupa do poważnego potraktowania sprawy. Wielokrotnie udzielał zdumiewających wypowiedzi, lecz ostatecznie zawsze uchylał się od dania świadectwa wiary, w momencie, gdy okoliczności tego od niego wymagały.

USPRAWIEDLIWIENIE *PRAXIS*

Od czasu założenia seminarium abp Lefebvre nadał swojemu przedsięwzięciu uzasadnienie, które stało się odtąd motywem przewodnim: *Vaticanum II* pogrążyło Kościół w bezprecedensowym kryzysie; przede wszystkim najważniejsze jest zachowanie wiary i podtrzymywanie jej przez mszę, sakramenty i nauczanie katechizmu; dlatego konieczne jest formowanie kapłanów trzymając się przy tym tego, co Kościół zawsze czynił; jeżeli pozostaniemy wierni Tradycji nie ma ryzyka,

że zbłądzimy. "Trzymamy się ściśle wszystkiego, w co wierzono i praktykowano w kwestii wiary, moralności, nabożeństw, nauczania katechizmu, formacji kapłanów, zwyczajów Kościoła w Kościele wszechczasów, a co zostało skodyfikowane w księgach wydanych przed modernistycznym wpływem soboru, oczekując jednocześnie by prawdziwe światło Tradycji rozproszyło ciemność, która przesłania niebo wiecznego Rzymu. Czyniąc tak... jesteśmy przekonani, że pozostajemy wierni Kościołowi" (2). "To dlatego założyłem seminarium: abyśmy mieli dobrych kapłanów i świętych kapłanów i żeby Kościół mógł nadal trwać. To dlatego nieskończenie dobry Bóg postawił mnie na tej drodze" (3). Jak widzimy, abp Lefebvre pozostawia innym zadanie rozpędzenia mroków ciemności, sam zaś przyjmuje natychmiast postawę czysto obronną: "Moi współpracownicy i ja nie działamy przeciw komuś, przeciw osobom czy instytucjom. Pracujemy by budować, kontynuować to, co Kościół zawsze czynił i nic poza tym. Nie jesteśmy związani z żadnym ruchem, z żadnym stronnictwem czy też z jakąkolwiek konkretną organizacją. Jesteśmy przywiązani do Kościoła rzymskokatolickiego i pragniemy kontynuacji kapłaństwa w Kościele rzymskokatolickim. Nic poza tym... Chcemy wypełniać dzieło Kościoła" (4).

Trzeba przyznać, że wywód abp. Lefebvre jest dość zachęcający. Istotnie, w trudnych czasach mocne trzymanie się tego, czego Kościół zawsze nauczał i co robił jest bardziej niż kiedykolwiek konieczne i stanowi zabezpieczenie przed zbłądzeniem. Jednakże, jak nie urzekającym by ten argument nie był, to jest on sam z siebie niewystarczający. Szczególnie, że jego natychmiastową konsekwencją jest pojawienie się poważnego pytania. Katolik nie może pojmować Tradycji w oddzieleniu od żywego Magisterium, wykonywanego przez kolegium biskupów, a w pierwszym rzędzie przez Papieża. Abp Lefebvre odwołuje się do Tradycji w opozycji do *Vaticanum II*, praktycznie wbrew wszystkim biskupom i wbrew "papieżowi". Taka postawa nosi wszelkie znamiona buntu. Jeżeli jednak jest słuszna, to nadal jest absolutnie konieczne, by przedstawić jej teoretyczne fundamenty.

Z drugiej strony, odwoływanie się do Tradycji przeciw innowatorom nakłada obowiązek zwalczania tych ostatnich, a w przypadku biskupa jest to obowiązek szczególnie naglący, jako że jest on szczególnie predysponowany do obrony wiary. A fakt, że inni biskupi aż dotąd nie uczynili tego co należy, w niczym nie usprawiedliwia apatii arcybiskupa Lefebvre. Zadowalanie się wykonywaniem tego, co zawsze w przeszłości czyniono, na przykład kształceniem kapłanów tak jak

odbywało się to w XIX wieku – z, jak wiadomo, wspaniałymi wynikami – zupełnie nie przystaje do powagi obecnej sytuacji. Drży się na samą myśl, co by to było, gdyby ludzie Soboru Trydenckiego udzielali wypowiedzi w stylu abp. Lefebvre.

W końcu, o ile jest prawdą, że kształcenie kapłanów jest czymś nieodzownym, to jednak niemniej konieczne jest by uprzednio zapewnić im możliwość wykonywania owej posługi. Założenie, że będą mogli ją wykonywać na trwałej podstawie, w opozycji do oficjalnej hierarchii oznacza wybór drogi schizmy, chyba że wykaże się, iż to hierarchia jest nieprawowita, i że pracuje się nad przywróceniem prawdziwej, katolickiej hierarchii. Przyjęcie, że dokonają tego w ramach soborowego pluralizmu jest niczym innym jak hołubieniem złudzenia. Złudzenia, ponieważ soborowy kościół nigdy nie zgodzi się na uznanie abp. Lefebvre *de jure*, chyba że za cenę wygórowanych ustępstw. Urojeniem jest również spodziewanie się, że porządek w Kościele może zostać przywrócony przez wiernych i paru kapłanów – nawet gdyby to byli kapłani Bractwa Św. Piusa X – pozostających na peryferiach hierarchii oraz w opozycji do trwale osadzonych uzurpatorów, których oszustw nawet nie chcą zdemaskować. Abp Lefebvre hołubił każdą z tych mrzonek, jedną po drugiej. Zwłaszcza druga z nich nieustannie powracała w jego przemówieniach: "Z zadowoleniem można odnotować, że w katolickim świecie, zmysł wiary u wiernych odrzuca nowości i przywiązuje się do Tradycji. Właśnie stamtąd nadejdzie prawdziwa odnowa Kościoła. A ponieważ nowości te zostały wprowadzone przez duchowieństwo zarażone modernizmem, to dlatego właśnie najpilniejszym i najkonieczniejszym zadaniem w Kościele jest kształtowanie głęboko katolickiego duchowieństwa. Temu właśnie dziełu się poświęcamy" (5). "Biskupi zadecydują o miejscu i porze dla tej Tradycji. Jedność od razu odbuduje się na poziomie Biskupa diecezjalnego. Z drugiej strony, jakież korzyści dla Kościoła: odnowa seminariów i klasztorów; wielka gorliwość w parafiach. W ciągu kilku lat biskupi zdumieją się odnalezieniem ducha pobożności i uświęcenia, o których sądzili, że znikły na zawsze" (6). Jak abp Lefebvre mógł poważnie wierzyć, że msza św. Piusa V odprawiana w soborowych kościołach mogłaby zdobyć przychylność wiernych? Jak mógł naprawdę sądzić, że wierni samorzutnie porzuciliby rozwiązłość dla wymagającej moralności? Jak mógł naprawdę wierzyć, że prawda postawiona na równej stopie z błędem ostatecznie zatriumfuje? Czy on rzeczywiście w to wierzył?

Abp Lefebvre, który wyznawał, że jest katolikiem, a do tego biskupem, wiedział, że Kościół jest apostolski, i że jest niepojęte, aby odnowa Kościoła mogła

być przeprowadzona bez biskupów, a tym bardziej przeciwko nim. Jednak mimo wszystkich uwag jakie mu uczyniono, nie przestał obwarowywać się za swoją koncepcją "kształcenia kapłanów, w taki sposób w jaki to Kościół zawsze czynił". Broniąc swego dzieła często mówił, że święci nie postępowali inaczej (7). Abstrahując od jawnie błędnej natury argumentu, powinniśmy wiedzieć, że naśladowanie świętych nie polega na odtwarzaniu, uczynek po uczynku, ich działań i przedsięwzięć, lecz na naśladowaniu ich cnót, w okolicznościach wybranych dla nas przez Opatrzność. Każdy wie, że abp Lefebvre był porównywany do św. Atanazego. On sam cytował tego świętego na usprawiedliwienie własnego zachowania (8). Lecz gdyby św. Atanazy zadowolił się kształceniem kapłanów, zostawiając na boku obietnice dane Kościołowi przez naszego Pana, świat teraz byłby ariański.

Tak więc nieustanne usprawiedliwienia abp. Lefebvre były niepoważne zważywszy na wagę podjętych przez niego działań i powagę sytuacji. Śmieszne są, ale za to wygodne jako sposób na zrzucenie z siebie nie cierpiącego zwłoki obowiązku. Są zarazem urzekające. Wielu ludzi pozwoliło się przez nie wprowadzić w błąd, podobnie jak dało się zbałamucić sprzecznymi wypowiedziami abp. Lefebvre, tak różnymi w istocie, że każdy mógł znaleźć w nich coś zgodnego ze swoim upodobaniem.

DOPASOWANIE SŁÓW DO OKOLICZNOŚCI

W ten sposób abp Lefebvre raz na zawsze wybrał sobie linię postępowania, jak bardzo by ona nie była skrajna i nieprzewidywalna. Niemniej jednak, szybki przegląd jego oświadczeń po *Vaticanum II* może wywołać wrażenie, że wręcz przeciwnie, abp Lefebvre zmienił poglądy i to w wielu okolicznościach. Znajdujemy tam sporo bardzo sprzecznych elementów.

Jednego dnia abp Lefebvre ostro krytykował *Vaticanum II*: "Odrzucamy i zawsze odrzucaliśmy pójście w ślady Rzymu o tendencji neomodernistycznej i neoprotestanckiej, która wyraźnie zaznaczyła się podczas Drugiego Soboru Watykańskiego, a po Soborze we wszystkich wynikających z niego reformach" (9). Dodał ponadto, że: "Błędne jest twierdzenie, że reformy nie mają swoich korzeni w Soborze" (10), że "**oficjalne posoborowe reformy i tendencje bardziej niż jakikolwiek dokument ukazują oficjalną i zamierzoną interpretację Soboru**" (11) i że "dlatego jest niemożliwe by jakikolwiek świadomy i wierny katolik przyjął tę Reformę i **w jakikolwiek sposób** mógł się jej poddać" (12). Innym razem abp

Lefebvre deklarował swą gotowość "**podpisania deklaracji przyjmującej Drugi Sobór Watykański interpretowany zgodnie z Tradycją**" (13). Pewnego dnia grzmiał on przeciw "mszy Lutra", która "zakłada inną koncepcję katolickiej religii, inną religię" (14). W kategoryczny sposób wyszczególnia nawet powody swojego sprzeciwu: "Niech nie będzie tu żadnych wątpliwości, to nie jest kwestia różnicy zdań między abp. Lefebvre i Papieżem Pawłem VI. **Tu chodzi o radykalną niezgodność między Kościołem katolickim, a kościołem soborowym, mszą Pawła VI stanowiącą symbol i program soborowego kościoła**" (15). Podkreślał poważne niebezpieczeństwa, jakie niesie z sobą nowa msza: "Katolicko-protestancka msza, zatrute od tej chwili źródło, które wywołuje nieobliczalne zniszczenia... **Ekumeniczna msza prowadzi w logiczny sposób do apostazji**" (16). Ale już innym razem abp Lefebvre nie wstydził się rozważać współistnienia dwóch rytów. Dokonywał rozróżnienia między "dobrymi" i złymi nowymi mszami. Nie przekreślał nawet uczestnictwa w nowej mszy w celu wypełnienia niedzielnego obowiązku: "Uważam, że nie można opuszczać żadnego publicznego aktu religijnego i w związku z tym, jeżeli msza jest odprawiana w sposób pełny szacunku i nie świętokradzki, **to sądzę, że właściwa jest obecność na tej niedzielnej mszy w celu spełnienia obowiązku**" (17). Jednego dnia abp Lefebvre traktuje soborowy kościół, jego hierarchię a szczególnie jego "papieża" jak schizmatyków: "**Wszyscy, którzy współpracują przy realizacji tego przewrotu, akceptują i przynależą do tego nowego soborowego kościoła... popadają w schizmę**" (18). A już kiedy indziej zniża się do proszenia owych "schizmatyków" o wciąż przez niego wyczekiwane uznanie: "Ojcze Święty, przez wzgląd na cześć Jezusa Chrystusa, na dobro Kościoła, na zbawienie dusz, błagamy cię byś wymówił jedno słowo, jedno słowo: «kontynuujcie»" (19). Na tym musimy zakończyć prezentację wszystkich sprzeczności abp. Lefebvre, by spróbować je wyjaśnić.

A oto pierwsza myśl jaka się nam nasuwa. Wydarzenia powinny były zmusić abp. Lefebvre do wyjaśnienia stanowiska. To, że jego wypowiedzi ulegałyby zmianie, byłoby jak najbardziej naturalne; niepokojące było coś przeciwnego. Ale to wytłumaczenie nie zadziałało. Pokazaliśmy, że działalność abp. Lefebvre opierała się na usprawiedliwianiu, które się nie zmieniło. Sam to potwierdza: "**Uważam, że mogę powiedzieć, iż nie zmieniłem swojej opinii w tych sprawach**" (20). Z drugiej strony, krótka analiza jego słów wskazuje, że w tych samych okolicznościach był zdolny wypowiedzieć jedną rzecz, jak i jej przeciwieństwo. I tak na przykład dużo było rozmów na temat "gorącego lata" 1976 roku i faktem jest, że pod ciśnieniem wypadków, ton nieco przybrał na sile. Dnia 29 lipca pod wpływem wstrząsu jakim

była suspensa *a divinis*, abp Lefebvre oświadczył: "**Ten soborowy kościół jest kościołem schizmatyckim, ponieważ zrywa z Kościołem katolickim wszystkich wieków...**". "Ten soborowy kościół jest schizmatycki, ponieważ obrał sobie jako podstawę swojego uwspółcześniania zasady stojące w opozycji do zasad Kościoła katolickiego". "**Kościół, który zatwierdza tego rodzaju błędy jest zarówno schizmatycki jak i heretycki. Soborowy kościół nie jest zatem katolicki**". Po czym, niespełna tydzień później, tak mówił o soborze: "Nie odrzucam go w całości. **Przyjmuję sobór o tyle o ile jest zgodny z Tradycją**" (21). Jeszcze lepiej, w wywiadzie dla gazety "Le Figaro" przeszedł samego siebie. Po powtórzeniu tych twardych słów z 29 lipca i zakwestionowaniu legalności Pawła VI zakończył tymi słowami: "A zatem, cokolwiek się zdarzy, jesteśmy najzupełniej zdecydowani kontynuować nasze dzieło odnawiania katolickiego kapłaństwa w przeświadczeniu, że nie możemy oddać lepszej przysługi Kościołowi, papieżowi, biskupom i wiernym. Niech tylko pozwolą nam na eksperyment tradycji" (22).

Niektórzy dopatrywali się w tych sprzecznościach taktycznych posunięć. Gdyby naprawdę tak było, już samo to byłoby wystarczająco haniebne. W rzeczywistości wszystko to dowodzi, że abp Lefebvre nie miał żadnej doktryny. Wierny raz przyjętemu sposobowi postępowania, tzn. bezkarnej realizacji swojego dzieła, przeciwdziałał wobec mogących mu zagrozić wydarzeń, w taki sposób by je chronić i siebie usprawiedliwiać. Czy nie jest to zbyt pochopny wniosek? Niestety nie; by się o tym przekonać wystarczy tylko pokrótce przypomnieć dzieje Bractwa Św. Piusa X.

Początkowo, abp Lefebvre mówił, że pragnie czynić to, co Kościół zawsze czynił. Jednakże, ponieważ działanie wbrew soborowi ekumenicznemu nie jest w Kościele prawdziwie tradycyjnym postępowaniem, odwołał się do pojęcia soboru "duszpasterskiego" spodziewając się, że tym sposobem uratuje nieomylność rzymskiego Papieża i Kościoła: "Nie możemy niczego zmienić w Soborze Trydenckim, podczas gdy Drugi Sobór Watykański był soborem duszpasterskim, który słusznie uniknął angażowania się w dogmatyczne definicje i dlatego mógł być tym, czym był" (23). Następnie przyszła kolej na wydarzenia z lat 1975-76. Ingerencje z Rzymu rozdrażniły abp. Lefebvre. Jego dzieło stanęło pod znakiem zapytania. To właśnie wtedy wyraził bardzo cierpkie opinie, które słyszeliśmy. Czy abp Lefebvre zgłębił poważne zagadnienia doktrynalne, nad którymi nie mógł się nie zastanawiać? Czy w końcu zrozumiał, że trzeba zerwać z soborową sektą? Czy w końcu zabrał się za wypełnianie swojego biskupiego obowiązku? W rzeczywistości,

nie zrobił żadnej z tych rzeczy. Abp Lefebvre nie zmienił się; jego słowa, to słowa wypowiadane na potrzebę chwili, w zależności od okoliczności (24). Dowodem na to jest fakt, że gdy tylko wszczęto pertraktacje z Pawłem VI, powrócił do łagodniejszych wypowiedzi dzięki czemu jego dzieło mogło rozwijać się w spokojnej atmosferze. Nieco później kilku kapłanów i seminarzystów – nie bardziej zwiedzionych przez Jana Pawła II niż przez Pawła VI – zaniepokoiło się kwestią papieża oraz uzasadnieniami działań abp. Lefebvre. Kolejny raz jego dzieło znalazło się w niebezpieczeństwie. Wówczas opublikował swoje "ostateczne" przemyślenia dotyczące tych palących tematów i oddalił wprowadzających zamęt. A kiedy *Union pour la Fidélité* dołożyła starań, by wskazać nielogiczności w uznawaniu Jana Pawła II za Papieża przy jednoczesnym nie słuchaniu go we wszystkim (25), arcybiskup wypuścił na arenę "teologów", którzy pośpieszyli z udoskonalaniem herezji dotyczącej zwyczajnego Magisterium Papieża i Kościoła, co w rzeczywistości było powtórzeniem dawnych protestanckich i gallikańskich herezji.

Tak więc abp Lefebvre nie przyjął wydarzeń – chcianych lub dopuszczanych przez Opatrzność od założenia Bractwa – jako okazji do poszukiwania prawdy, zebrania się w sobie i wypełnienia swych obowiązków biskupa, lecz potraktował je jedynie jako atak na jego dzieło. O różnorodności tych ataków świadczą jego wypowiedzi, sprzeczne ze sobą, ale mające jeden punkt wspólny: wszystkie pojawiły się w wyłącznym celu chronienia mrzonki, którą zdecydował się zrealizować wbrew wszystkiemu.

Czyniąc to, abp Lefebvre skrzywdził wielu ludzi, głównie tych katolików, którzy do zrozumienia potrzebowali pewnego czasu. **Celem abp. Lefebvre było raczej dobro jego dzieła, niż dobro Kościoła**. Lecz wyrządzając krzywdę wiernym, którymi bez ograniczeń się posługiwał, a bez których Bractwo Św. Piusa X byłoby dzisiaj niczym, sam poniósł szkodę odmawiając przy wielu okazjach świadectwa wiary.

ODMOWA WYZNANIA WIARY

Abp Lefebvre zdawał sobie sprawę, jak sam to stwierdził, że Kościół przeżywa obecnie wyjątkowy kryzys, niewątpliwie najpoważniejszy w jego historii. Wiedział również, że głównym problemem jest prawowitość przywódców soborowego kościoła. Ciążyła na nim szczególna odpowiedzialność wskazania rozwiązania tego problemu, nie po to tylko by rozstrzygnąć o takim czy innym sposobie działania oraz odpowiedzieć na oczekiwania katolików, ale również by

przed całym światem dać świadectwo, że soborowy kościół nie jest Kościołem Chrystusowym, że jego przywódcy są oszustami. Tak się stało, że abp Lefebvre rozważał tę kwestię. I tak, w liście wysłanym 6 października 1978 do czterdziestu kardynałów – w tym do Karola Wojtyły – napisał: "**Papież, zasługujący w pełni na to miano, prawdziwy następca Piotra nie może deklarować, że poświęci się wprowadzaniu w życie Soboru i jego reform**. Czyniąc tak, zrywa ze wszystkimi swoimi poprzednikami, a w szczególności z Soborem Trydenckim". Trudno byłoby o lepsze sformułowanie problemu i podstawę jego rozwiązania. Jednakże na dalszy jego ciąg trzeba było stale czekać, a okazja była wyjątkowa.

Ohydne przyzwyczajenie

Ogólnie rzecz biorąc, zanim abp Lefebvre rozwinął sam kilka błędnych lecz wygodnych tez lub ktoś inny zrobił to dla niego zawsze zadbał o to, by przedstawiając je móc się zaraz potem z nich wycofać, odsuwając je na odległą przyszłość lub powierzając je innym. Już w 1973 roku mówił: "Ach, ale czegóż oczekujecie? Musimy być posłuszni naszym biskupom, musimy być posłuszni papieżowi, musimy być posłuszni Rzymowi. Sam nie wiem: powiedziałbym, że **nie chcę rozważać tych spraw**, że pragnę zbawić swoją duszę, że pragnę osiągnąć życie wieczne, a wiara mi je wyjedna. Dlatego raczej wolę umrzeć niż porzucić moją wiarę. A cokolwiek sprzecznego z wiarą by mi mówiono – kategorycznie odrzucę" (26). W ten sam sposób wykręcał się w 1976 roku: "Od początku pontyfikatu Pawła VI przed sumieniem i wiarą każdego katolika stanął poważny problem. Jak może papież, prawdziwy następca Piotra, cieszący się asystencją Ducha Świętego kierować najgłębszą destrukcją Kościoła, rozgrywającą się w przeciągu tak krótkiego czasu, czego żadnemu herezjarsze nigdy nie udało się dokonać? Na to pytanie trzeba będzie pewnego dnia udzielić odpowiedzi, lecz **pozostawmy ten problem** teologom i **historykom**; rzeczywistość zmusza nas do praktycznej odpowiedzi zgodnie z radą św. Wincentego z Lerynu" (27). Odrzucenie tej próby, skandaliczne dla każdego chrześcijanina, a tym bardziej skandaliczne dla biskupa, wyziera kolejny raz z deklaracji, którą abp Lefebvre szeroko upowszechnił w listopadzie 1979 roku: "Błogosławieni ci, którzy żyli i umarli nie musząc zadawać sobie tego rodzaju pytań!" (28).

Inny przykład jasno ukazuje, że abp Lefebvre odmawiał wyznania wiary, aby lepiej zabezpieczyć doczesne powodzenie swego dzieła. Wiemy, że z atakowania soborowej deklaracji o wolności religijnej uczynił – jakże słusznie – swoją specjalność. Pomimo tego, pomimo tego... Na konferencji w Angers, 23 listopada

1980 roku abp Lefebvre oświadczył: "Musimy mieć nadzieję, że wraz z Papieżem Janem Pawłem II sprawy same się ułożą, ja wcale nie straciłem nadziei, że on te kwestie rozwiąże..." "Prosimy tylko, by, o ile to możliwe, nie roztrząsać zanadto teoretycznych problemów, by **pozostawić na boku kwestie, które nas dzielą, takie jak na przykład wolność religijna**. Nie jesteśmy zobowiązywani do rozwiązania tych wszystkich problemów teraz, czas przyniesie wyjaśnienie, rozwiązanie...". Trzeba jasno sobie uświadomić: Abp Lefebvre, który tak często głosił, że przyjęcie wolności religijnej wyznawanej przez *Vaticanum II* równałoby się zanegowaniu praw Chrystusa nad światem, sam nie proponuje niczego innego jak ukrycie Królewskiej godności Pana naszego pod korcem, jeśli tylko pozwoliłoby mu to na wejście w łaski soborowego kościoła. Lecz czy nie rozumiał on, że usiłując doprowadzić swe bezowocne pertraktacje do satysfakcjonującego zakończenia podporządkowuje wiarę katolicką powodzeniu swego dzieła?

Chwila prawdy

By zakończyć tę kwestię, musimy zrelacjonować również konfrontację abp. Lefebvre z Kongregacją Doktryny Wiary. Istotnie, abp Lefebvre chciał by wszystkie elementy tej konfrontacji zostały zebrane w specjalnym numerze pisma *Itinéraires* i podane do publicznej wiadomości (29). Jako wprowadzenie, abp Lefebvre zacytował swą odpowiedź skierowaną do dawnego Świętego Oficjum oskarżającego go o dzielenie Kościoła: "Kiedy pomyślę, że jesteśmy w budynkach Świętego Oficjum, które jest wyjątkowym świadkiem Tradycji i obrony katolickiej Wiary nie mogę powstrzymać się od wrażenia, że jestem u siebie w domu i że to ja, którego nazywacie «tradycjonalistą» powinienem was osądzić. Tradycja wyobraża przeszłość tak niezachwianą jak ten budynek, liberalizm zaś nie ma żadnego fundamentu i przeminie. Pewnego dnia Prawda odzyska swoje prawa". Jak sam abp Lefebvre przyznaje, była to świetna okazja do osądzenia i potępienia soborowego kościoła i doprowadzenia do triumfu Prawdy.

Punktem kulminacyjnym konfrontacji była rozmowa prowadzona w dniach 11 i 12 stycznia 1979 roku. Musimy tu pokrótce opisać jak do niej doszło. Pierwszy list kardynała Šepera do abp. Lefebvre był datowany na 28 stycznia 1978 roku. Do tego listu dołączony był kwestionariusz, który abp Lefebvre wypełnił dnia 26 lutego. Jego odpowiedź została uznana za niekompletną, a 16 marca otrzymał kolejne żądanie wyjaśnień, które musimy tu przytoczyć niemal w całości:

"1. Odnośnie *Ordo Missae*:

a) katolik nie może poddawać w wątpliwość zgodności z doktryną wiary sakramentalnego obrzędu ogłoszonego przez Najwyższego Pasterza;

b) ...

c) ...

2. Wasze ogólne deklaracje (na temat autorytetu Drugiego Soboru Watykańskiego i Papieża Pawła VI) łączą się z praktyką, która prowadzi do postawienia sobie pytania: czy nie mamy do czynienia z ruchem schizmatyckim? W rzeczy samej, wyświęcacie kapłanów wbrew formalnej woli Papieża i bez «litterae dimissoriae» wymaganych Prawem Kanonicznym – czego nie zaprzestaliście po otrzymaniu suspensy *a divinis* – wysyłacie tych kapłanów do przeoratów, gdzie wykonują posługę bez upoważnienia miejscowego ordynariusza; wygłaszacie przemówienia mające na celu rozpowszechnianie waszych poglądów w diecezjach, w których biskupi nie udzielili wam pozwolenia; czy tego chcecie czy nie, wraz z kapłanami, których wyświęciliście zaczynacie tworzyć grupę, która przypuszczalnie stanie się dysydencką wspólnotą kościelną.

3. Uważacie, że wyświęceni przez was kapłani posiadają jurysdykcję udzielaną przez Prawo Kanoniczne w sytuacjach wyższej konieczności. Czy nie jest to sugestia jakoby prawowita Hierarchia przestała istnieć?

4. Papież posiada «supremam potestatem iurisdictionis» «non solum in rebus quae ad fidem et mores sed etiam in iis quae *ad disciplinam et regimen* Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent» (Concilium Vaticanum I, Constitutio *Pastor Aeternus*, DS 3064) (30), tak więc należne mu posłuszeństwo nie ogranicza się do kwestii doktrynalnych.

5. Przez wasze wypowiedzi na temat podporządkowania się Soborowi oraz posoborowym reformom Pawła VI – wypowiedzi pozostające w zgodności z całym postępowaniem, a zwłaszcza z nielegalnymi święceniami kapłańskimi – popadliście w poważne nieposłuszeństwo, które w logicznej konsekwencji prowadzi do schizmy".

Co byśmy nie sądzili o przymiotach i intencjach najemników nowego kościoła, musimy przynajmniej przyznać, że stawiają oni konkretne pytania. Czy można zakwestionować sakramentalny ryt ogłoszony przez Papieża? Jeżeli ten ryt jest

obiektywnie wątpliwy, to czy człowiek, który go ogłosił może być Papieżem? Czy postępowanie podobne do postępowania abp. Lefebvre uznającego soborowych przywódców za prawowitych nie oznacza wyboru drogi do schizmy? Albo czy takie działanie nie zakłada, że prawowita władza przestała istnieć? Czy katolik może ograniczyć zakres swojego posłuszeństwa wobec Papieża jedynie do kwestii doktrynalnych? Naprawdę można stwierdzić, że powyższe pytania znacznie ułatwiły abp. Lefebvre zadanie.

Jak bardzo zadziwiające mogłoby się to wydawać, abp Lefebvre nie dbał o udzielenie odpowiedzi. Będąc dalekim od rozpatrzenia całego kwestionariusza punkt po punkcie, zadowolił się wysyłaniem paru "ogólnych refleksji na temat sytuacji Kościoła od Drugiego Soboru Watykańskiego..." i kilku "szczegółowych myśli". "Ogólne refleksje" nie dały odpowiedzi na pytania, ale były tylko powtórzeniem jego niezmiennych przemówień. Co do "szczegółowych myśli" to nie spełniły lepiej swego zadania. Uzasadniały nieposłuszeństwo wobec papieża przy wykorzystaniu encykliki Leona XIII *Libertas praestantissimum* kosztem pomieszania jednego, świętego, katolickiego i apostolskiego Kościoła z dowolną naturalną społecznością przy pominięciu cechy nieomylności.

Tak więc na takich podwalinach doszło do rozmowy 11-12 stycznia 1979 roku. Nie będąc w stanie przytoczyć tutaj całej debaty, ograniczymy się do przytoczenia dwóch pierwszych pytań modernistów oraz odpowiedzi jakich na nie udzielił abp Lefebvre. Są one najbardziej znamienne.

1. PYTANIE:

"Czy z tych zeznań mamy wnioskować (31), że według was, Papież przez ogłoszenie i wprowadzenie nowego *Ordo Missae* oraz ogół biskupów, którzy go przyjęli, założyli i zgromadzili wokół siebie wyraźnie nowy «soborowy» Kościół zasadniczo niezgodny z Kościołem katolickim?".

ODPOWIEDŹ ABP. LEFEBVRE:

"Chciałbym przede wszystkim zauważyć, że określenie «soborowy Kościół» nie jest moje lecz abp. Benelli, który zażądał w oficjalnej korespondencji, by nasi kapłani i seminarzyści *podporządkowali się* «soborowemu Kościołowi».

Uważam, że w koncepcji nowej Mszy, a nadto w całej Reformie Liturgicznej przejawia się duch modernistycznych i protestanckich dążności. Sami protestanci potwierdzają to i sam abp Bugnini domyślnie to przyznał stwierdzając, że Reforma

Liturgiczna została podjęta w duchu ekumenicznym. (Mogę przygotować studium wykazujące, w jaki sposób dostrzec protestancką mentalność w nowym Ordo Missae)".

2. PYTANIE:

"Czy utrzymujecie, że wierny katolik mógłby myśleć i uważać, że sakramentalny obrzęd – w szczególności ryt Mszy – zaaprobowany i ogłoszony przez Papieża, mógłby nie być zgodny z Wiarą katolicką lub «favens hearesim»?".

ODPOWIEDŹ ABP. LEFEBVRE:

"Obrzęd ten sam w sobie nie wykłada katolickiej wiary w tak klarowny sposób jak dawne Ordo Missae, a w konsekwencji może sprzyjać herezji. Jednakże nie wiem, komu należałoby to przypisać, ani nie wiem czy Papież jest za to odpowiedzialny.

Co najbardziej zdumiewa to fakt, że Ordo Missae o posmaku protestanckim, a zatem «favens haeresim», mogło zostać ogłoszone przez rzymską Kurię".

Warto zwrócić uwagę na to jak powściągliwość odpowiedzi abp. Lefebvre kontrastuje z doniosłością zadanych mu pytań. Okazja była niepowtarzalna. Podczas gdy najemnicy nowego kościoła zwykle ograniczają się do niespójnych wypowiedzi, w tym szczególnym dniu zadawali pytania z nadzwyczajną precyzją. Czy było to z ich strony wynikiem pomyłki? Czy z drugiej strony, ośmieleni pisemnymi odpowiedziami – które prałat już do nich nadesłał – wiedzieli, że ustąpi i mieli nadzieję, że tym sposobem obrócą sytuację na swoją korzyść? Jakkolwiekby nie było, Opatrzność chciała, by te pytania zostały postawione; a siłą rzeczy należy zauważyć, że abp Lefebvre odmówił udzielenia odpowiedzi. Został wezwany do opowiedzenia się czy wraz z *Vaticanum II* narodził się nowy kościół czy też nie i czy ten kościół jest, czy też nie jest sprzeczny z Kościołem katolickim. Przepytywali go ci, którzy byli wilkami przebranymi za pasterzy. Odpowiedź jest prosta. Arcybiskup sam stwierdził, że to on powinien ich osądzać. A tymczasem, po wykonaniu piruetu – kilku niewyraźnych uwag na temat ducha reformy – wycofał się. Już po raz wtóry nowy kościół stawiając pytanie wydał na siebie wyrok potępienia. Czy rozsądny katolik mógłby utrzymywać, że Papież Świętego Kościoła mógłby promulgować to, co on, abp Lefebvre, tylokrotnie nazywał "mszą Lutra"? I po raz drugi się wycofał. Przez szacunek obowiązani jesteśmy uważać, że niewiedza, co do odpowiedzialności "papieża" za nowe "ordo missae" jest ignorancją udawaną, pożałowania godną ucieczką. Pytanie to nie mogło go

zaskoczyć, gdyż było mu stawiane po raz trzeci na przestrzeni roku: rok na przygotowanie jedynie możliwej odpowiedzi. Czy jego fałszywi sędziowie zadziałali przez pomyłkę czy podstęp, faktem jest, że abp Lefebvre nie wypełniając swojego obowiązku sam się potępił tracąc prawo do osądzenia ich w imię wiary i w oczach wszystkich postawił się poza Kościołem. Faktem pozostaje, że odmówił wykonania tego, czego żądała od niego Opatrzność: wyznania wiary, dania świadectwa, że soborowy kościół nie jest Kościołem i że jego przywódcy to oszuści.

ZAŚLEPIENIE

Począwszy od odmowy wyznania wiary, sprawy zaczęły przybierać znacznie gorszy obrót. Owocem tego strasznego fiaska była deklaracja z 8 listopada 1979 roku, akt narodzin tego, co nazwać trzeba "lefebryzmem". Z jednej strony abp Lefebvre ślepo ignorował zarzuty, które stawiała mu katolicka doktryna (32), a z drugiej błogosławił wszystko, co sprzyjało jego własnemu uporowi.

Sam będąc ślepcem, prowadził innych ślepców. Jego doktrynalna świta składała się z bezwarunkowych zwolenników, niedopominających się o zasady, zręcznych w ich naginaniu, którzy ważyli i osądzali wszystko w relacji do jego *praxis*. Istnieją różne trendy, kwitnie doktrynalny zamęt, ale czy ma to jakieś znaczenie (?), byle tylko praktyki biskupa Lefebvre nie były kwestionowane. "Lefebryzm" wzbogacił się, w miarę upływu czasu, doktrynalnymi przyczynkami, pozornie bez większej spójności, z których wszystkie miały na celu oczyszczenie biskupa z wszelkich podejrzeń.

Mówimy to wyraźnie: miały na celu oczyszczenie biskupa z wszelkich podejrzeń. "Lefebrystyczni myśliciele" nie byli zainteresowani przedstawieniem elementów katolickiej nauki mogących poprzeć ich stanowisko. Nade wszystko chodziło im o obronę ich mistrza przed atakami prawdziwej doktryny i wynalezieniem ripost o pozornie tradycyjnym aspekcie.

I tak, w maju 1980 dostrzegliśmy pojawienie się protestanckich sofizmatów ks. Williamsona, potem w styczniu 1981 (33) gallikańskich proklamacji kanonika Berthod, alias P. René-Marie. W kwietniu ukazały się chaotyczne dywagacje zainspirowane teorią Rousseau na temat Prawa Kanonicznego autorstwa Rogera Lefebvre, potem komunikat o "świętym oporze" w maju, a w końcu, w lutym 1982 – oczekując czegoś lepszego – fałszerstwa Georgesa Saleta, alias Michela Martina. Zastanawiamy się, dlaczego abp Lefebvre nigdy bezpośrednio nie przykłada swojej ręki do wytwarzania tej przegniłej mieszanki najbardziej klasycznych herezji.

Nawet podpisany przez niego komunikat, ukazał się całkiem wyraźnie jako praca ks. Coache. Czy był on świadomy wysoce sztucznego charakteru tych wytworów? Czy obawiał się kompromitacji swojego imienia w wytworach napisanych w duchu, który aż nazbyt wyraźnie nosił na sobie ślady złej woli? Tak czy inaczej abp Lefebvre ciągle je wspierał i zatwierdzał.

ANEKS

Dwie haniebne próby

Dla usprawiedliwienia tego niedopuszczalnego stanowiska, wszyscy stronnicy abp. Lefebvre przyjęli tę samą postawę: za wszelką cenę starali się sprowadzić oczywiste fakty do zwykłych hipotez, a najpewniejszą doktrynę do rangi prywatnych opinii, co następnie umożliwiło im demaskowanie naszej "nieznośnej" pretensji do posiadania prawdy. Tą drogą, każdy dochodził do granic swych możliwości i wyobraźni. Niektórzy z nich byli wybitnie uzdolnieni w zaawansowanej sofistyce. Mniej powszechna jest wiedza o tym, że abp Lefebvre sam dawał przykład. Zobaczmy jaki użytek robił on z logiki.

LOGIKA ABP. LEFEBVRE

Jeden z naszych przyjaciół, ksiądz Delmasure, posłał naszą książkę *Le devoir des catholiques* arcybiskupowi Lefebvre. Ten ostatni wkrótce potem odpowiedział mu w następujący sposób:

"Dlaczego upierasz się przy popieraniu tych którzy pogubili się w fałszywej logice z powodu nie przestudiowania przesłanek?

Uproszczenia są zwykle sprzeczne z rzeczywistością. Łatwo jest powiedzieć: oficjalnym kościołem jest kościół soborowy, soborowy kościół jest heretycki, a więc papież, który przewodniczy temu kościołowi jest heretykiem i nie jest papieżem".

"Istnieje pewien niuans pomiędzy stwierdzeniem, że soborowy kościół jest niekatolicki, a stwierdzeniem, że jest heretycki. Wielu biskupów, kapłanów i wiernych nie jest już katolikami, są oni liberałami, w większym lub mniejszym stopniu modernistami, ale mimo to nie są heretykami w kanonicznym sensie tego słowa. Żaden papież tego nie orzekł, nawet św. Pius X...".

"W pełni zgadzam się ze wszystkimi oskarżeniami wysuniętymi wobec Papieża i Watykanu, ale nie z wnioskiem z nich wyciągniętym. Wykracza on poza przesłanki" (34).

Zanim skomentujemy te zadziwiające stwierdzenia, przypomnimy stanowisko podtrzymywane w naszej książce, postawę całkowicie zgodną z katolicką nauką i faktycznym stanem sprawy:

"Pierwsza przesłanka większa" – Magisterium Powszechne rzymskiego Papieża, samodzielnie albo wraz z biskupami z nim zjednoczonymi na soborze, jest nieomylne.

"Pierwsza przesłanka mniejsza" – Paweł VI, samodzielnie i na soborze, korzystał z wszystkich pozorów takiego magisterium; podobnie Jan Paweł II, który kontynuował jego dzieło.

"Pierwszy wniosek i druga przesłanka większa" – Według wszelkich zewnętrznych pozorów, ich nauczanie jest zatem nieomylne.

"Druga przesłanka mniejsza" – Istnieje sprzeczność między treścią tego, czego uczyli albo nakazywali Kościołowi powszechnemu, a doktryną uprzednio zdefiniowaną w sposób niereformowalny.

"Wniosek ogólny" – Pod warunkiem, że 1 główna przesłanka pochodzi z wiary, wynika stąd wniosek, że nauczanie *Vaticanum II* ogłoszone i wprowadzane przez Pawła VI i potwierdzone przez Jana Pawła II nie jest nauczaniem Kościoła oraz że ani Paweł VI ani Jan Paweł II nie mogą być uznawani za papieży.

To, co abp Lefebvre przedstawia jako nasz sylogizm nie ma zupełnie nic wspólnego z tym co powyżej przeczytaliśmy:

"Przesłanka większa" – Oficjalny kościół to kościół soborowy.

"Przesłanka mniejsza" – Soborowy kościół jest heretycki.

"Wniosek" – A zatem papież, który przewodniczy temu kościołowi jest heretykiem i nie jest papieżem.

Nieuczciwość jest tak rażąca, że nie potrzeba tu żadnego komentarza. Jednakże, bądźmy wielkoduszni i puśćmy to płazem. Ostatecznie, mimo bardzo nieprecyzyjnego sformułowania, rozumowanie, które abp Lefebvre nam przypisuje nie jest tak bardzo mylne. Niewątpliwie to ono tak wzbudza jego zrozumiałe oburzenie. Czy przesłanka większa jest fałszywa? Czy fałszem jest identyfikowanie "oficjalnego kościoła" z "kościołem soborowym"? Wydaje się jasnym, że organizacja, która oficjalnie przybiera formę katolickiego Kościoła – lecz tak naprawdę tylko

obłudnie się pod niego podszywa – rzeczywiście jest tym, co jej przywódcy ochoczo nazywają "kościołem soborowym". Sam abp Lefebvre często im to zarzucał. I na odwrót, ten "soborowy kościół" w oczach świata posiada wszelkie oficjalne pozory.

Czy zatem przesłanka mniejsza jest fałszywa? Właśnie to biskup chce nam dowieść: "Istnieje rozróżnienie pomiędzy stwierdzeniem, że soborowy kościół jest niekatolicki, a stwierdzeniem, że jest heretycki". I jest to prawdą. Nie jest on koniecznie tylko heretycki; być może jest on również schizmatycki, albo apostatyczny, a najprawdopodobniej posiada wszystkie te trzy cechy jednocześnie. Lecz nie to próbuje nam powiedzieć abp Lefebvre: "Wielu biskupów, kapłanów i wiernych nie jest już katolikami, są oni liberałami, w większym lub mniejszym stopniu modernistami, ale mimo to nie są heretykami w kanonicznym sensie tego słowa". I dodaje tę głęboką uwagę – chodzi o, jak przeczytaliśmy, dzisiejszych modernistów: "Żaden Papież tego nie orzekł, nawet św. Pius X".

Pewne jest, że żaden papież nie oświadczył, że ludzie nowego kościoła są heretykami w kanonicznym rozumieniu tego słowa. Jeśliby nawet udzielony im został dar prorokowania, to nie wyraziliby tego tymi słowami. W rzeczywistości modernista, tak jak luteranin, jak nestorianin, nie jest heretykiem w kanonicznym sensie tego słowa, aż do momentu, gdy uporczywie nie przylgnie do błędów, które głosi. Tak więc dzisiaj nie wszyscy, którzy są po stronie nowego kościoła są bezwzględnie heretykami w kanonicznym rozumieniu, to znaczy nie są poza Kościołem.

Lecz jeśli żaden papież tego nie orzekł, to również żaden papież nie potwierdził czegoś przeciwnego, to znaczy, że nie będąc katolikiem można jednak pozostawać wewnątrz Kościoła. Cóż zatem abp Lefebvre chciał nam powiedzieć? Być może jego pióro wyprzedziło myśl; być może napisał "nie są już katolikami", podczas gdy myślał "nie są już *w pełni* katolikami". Bądźmy po raz kolejny dobroduszni i przymknijmy na to oko. Ale wówczas jeszcze bardziej zaskakujący jest wniosek jaki arcybiskup wyciąga, a który z pewnością wykracza poza przesłanki. W jego opinii, jak również w naszej, "wielu biskupów, kapłanów i wiernych nie jest już (w pełni) katolikami, są oni liberałami, w większym lub mniejszym stopniu modernistami, ale mimo to nie są heretykami w kanonicznym sensie tego słowa". Ale wówczas, co z innymi? Z tymi, którzy uporczywie trwają w swoich błędach? Z tymi, którzy dopuścili się publicznej apostazji? Ci z pewnością są heretykami w kanonicznym rozumieniu tego słowa. Papieże – nawet św. Pius X – i prawo kanoniczne przewidzieli ich przypadek: "Każdy, kto by po otrzymaniu

chrztu, zachowując miano chrześcijanina, uporczywie zaprzeczał albo poddawał w wątpliwość jedną z tych prawd, w które trzeba wierzyć boską i katolicką wiarą – jest heretykiem" (35).

Niewątpliwie abp Lefebvre był tego świadomy. Dlaczegóż zatem musi, jakby dla przyjemności, wypaczać nasze stanowisko, a wraz z nim naukę katolicką, którą powyżej ponownie przedstawiliśmy? Rozważmy przez chwilę następujący fakt: nasza książka nie stała się przedmiotem żadnego publicznego komentarza ze strony głównych obrońców ruchu "tradycjonalistycznego". Wszyscy oni potraktowali ją jak gdyby nie istniała. Abp Lefebvre uczynił to samo, przynajmniej publicznie. List, który powyżej zacytowaliśmy był wyjątkiem, lecz była to prywatna korespondencja, a nawet mimo to nie wspomina wyraźnie tytułu pracy! Metodą "odparcia zarzutów" wyprodukował tylko kilka sofizmatów przedstawionych w formie twierdzeń. Taka postawa jest haniebnym wykręceniem się od obowiązku, ale również niechlubnym przyznaniem: biskup bardzo dobrze znał podstawę zagadnienia, jedyną, jaka obecnie może stanąć przed sumieniami tych, którzy nadal są katolikami. Jednak uparłszy się by go uczciwie nie poruszać i uwolnić się od tego, co go niepokoiło, jako pierwszy gotów był do skorzystania z logiki kłamstwa. Abp Lefebvre chciał nas zdyskredytować, lecz sam się zhańbił. Nie jest on niestety jedyny.

ZWOLENNIK MAGISTERIUM

Spośród tych, którzy popierali niespójne wypowiedzi abp. Lefebvre, przywołamy nazwisko G. Saleta, który pod pseudonimem Michel Martin, wydawał wielokrotnie powielane pismo *De Rome et d'ailleurs*. Nr 26 tego pisemka, zaledwie się pojawił, został entuzjastycznie przyjęty przez *lefebrystów* oraz parę innych osób, które rychło przywitały z radością to *mistrzowskie* rozprawienie się z naszą książką. Mieliśmy już okazję ukazać ile ta praca jest warta (36), toteż nie będziemy do niej wracać. Zwrócimy jedynie uwagę na jeden punkt, który świadczy o nadzwyczajnej przebiegłości tego inżyniera teologii G. Saleta (37).

Według niego, pomyliliśmy się zasadniczo stwierdzając, że *nauczanie* Pawła VI, a wraz z nim soboru, przybrało pozory powszechnego magisterium Kościoła. Dlaczego? Po prostu dlatego, że wbrew najoczywistszym przejawom, Paweł VI i jego sobór zupełnie niczego nie nauczali. A to dopiero kopernikańskie odkrycie *Vaticanum II*! Pod każdym dokumentem ogłoszonym na uroczystej sesji przez J.B. Montiniego, nie mniej uroczysta formuła oznajmiała wolę Pawła VI nauczania Kościoła powszechnego, ale mamy ją zlekceważyć oraz zmusić się do uznania za

niejasne tego, co jest oczywiste: "... To wszystko, co wyrażone zostało w niniejszej Konstytucji dogmatycznej, w całości i w poszczególnych punktach zyskało uznanie Ojców Soboru. My zaś, *na mocy udzielonej Nam przez Chrystusa władzy apostolskiej*, wraz z Czcigodnymi Ojcami *w Duchu Świętym zatwierdzamy, postanawiamy, ustalamy* i *nakazujemy*, by to co zostało uchwalone na Soborze, *zostało ogłoszone* na chwałę Boga. W Rzymie, u Świętego Piotra, dnia 21 listopada roku 1964, Ja, Paweł, Biskup Kościoła katolickiego" (38). To jednak wyrażenie jeszcze nie wystarcza, by powstrzymać naszego miłośnika paradoksu od następującego komentarza: "Paweł VI oraz sam sobór na różne sposoby okazywali wolę, nie obligowania wiernych do przyjęcia soborowego nauczania" (39). Znakomita asekuracja, którą G. Salet przywołuje na poparcie swych tez uciekając się do kolejnego sofizmatu, którego istota jest następująca: "Aby mówić o nieomylności, trzeba mieć adekwatne zamanifestowanie (wyraźne albo domniemane, lecz wystarczające) woli Magisterium nałożenia na cały Kościół wiążącego go zobowiązania". Aż do tego miejsca, nie ma żadnych nieporozumień; G. Salet wyważa otwarte drzwi: "Wolę tę we wszystkich ekumenicznych soborach, aż do *Vaticanum II* wyraża bardzo wyraźnie krótka, lecz potężna formuła «Anathema sit»". Doskonale, ale gdzie to nas zaprowadzi? U dołu strony, gdzie jest o tym mowa, G. Salet oświadcza, że "encyklika typu, *Quanta Cura* jest nieomylna (ponieważ zawierała potępienia). Czy, wobec tego, inne encykliki pozbawione są nieomylności, dlatego że nie zawierają żadnych potępień? Czy promulgowanie przez św. Piusa V Mszału rzymskiego jest omylne, ponieważ zupełnie niczego nie potępia? Doprawdy osobliwa to koncepcja, by pozbawiać rzymskiego Papieża prawa pozytywnego nauczania prawdy, albo przynajmniej gwarancji, że faktycznie jest to nauczanie Samego Chrystusa.

Naturalnie, G. Salet dostarcza nam ostatecznych "dowodów" swoich twierdzeń. Zwróćmy uwagę na co się powoła, ażeby dowieść, że *Vaticanum II* nie tylko nie miało intencji nauczania Kościoła powszechnego, lecz co więcej, pomimo uroczystych promulgacji, posiadało wyraźną wolę, by nie nauczać? Otóż, to bardzo proste, na cztery deklaracje ogólnej natury, nie mające nic wspólnego z tematem. Przed otwarciem soboru Jan XXIII powiedział, że pragnie "użyć raczej leku miłosierdzia niż oręża rygorów", a Paweł VI zawtórował mu w *Ecclesiam Suam*: "[Kościół] może postawić sobie za cel wyszukiwanie zła, które się w świecie panoszy, i publicznie go potępiać... Wydaje się nam jednak, że Kościół... może nawiązać ze społeczeństwem takie stosunki, które lepiej oddają istotę dialogu". Z tych tekstów, które stanowią zbiór deklaracji intencji głównych aktorów *Vaticanum II*, G. Salet dedukuje jakoby, Paweł VI nie zamierzał nauczać Kościoła

powszechnego. Jesteśmy sami zdumieni, znając wysiłki czynione przez tego człowieka, by narzucić wszystkim katolikom swoją utopię poprzez użycie i nadużycie stosownych dla jego urzędu uprawnień. W rzeczy samej, G. Salet jest gotów użyć wszelkich argumentów na poparcie swojej teorii. Czy zdaje sobie sprawę, że przekracza granice przyzwoitości? W każdym razie jego praca kończy się niejasno: "Jest najzupełniej pewne, że w porównaniu z dwudziestoma poprzednimi soborami ekumenicznymi, *Vaticanum II* jest przypadkiem *atypowym*" (*Atypowy* sobór? Dużo bardziej atypowy jest sposób rozumowania naszego fantazyjnego *zwolennika*). "Jest to ewidentnie zaskakujące i a priori trudne do przyjęcia", "ale wynika to wprost z katolickiej doktryny". Na tym pozostawmy tego Mistrza, by mógł sobie sam przyznać certyfikat doskonałej ortodoksji i już więcej o tym nie mówmy. Tego typu błazeństwa hańbią swoich autorów.

~~~~~~~~

Przypisy:

(1) Gdy w wyjątkowych okolicznościach dusza mająca dobrą wolę zetknie się z czymś, co przedstawia trudność dla jej wiary, trudność której złośliwość podważa wiedzę z prawd wiary posiadaną przez duszę, instynkt wiary zaczyna działać i pozwala duszy przezwyciężyć ową trudność. Dusza przezwycięża to nie za pomocą rozumu (czego nie jest w stanie dokonać) lecz nadprzyrodzonym odruchem, instynktem wiary, będącym normalną reakcją u tych, którzy są pobudzani Duchem Jezusa. Gdy trudność zostanie raz przezwyciężona, a instynkt spełni swoją rolę, to jego wyraźne działanie ustaje. Dusza, zakosztowawszy boskiej prawdy, musi następnie działać samodzielnie, by lepiej przyswoić tę przelotnie spostrzeżoną prawdę, oświecając swą wiarę poprzez studia doktryny i przez rozwijanie swej cnoty wykonywaniem aktów wiary.

(2) Deklaracja z 21 listopada 1974 roku.

(3) *Gardons la foi* (Zachowajmy wiarę), St. Gabriel 1974.

(4) *Un évêque parle* (Biskup przemawia), DMM 1974, s. 208.

(5) *Lettre aux amis et bienfaiteurs* (List do przyjaciół i dobroczyńców), nr 18, niedziela Quasimodo 1980.

(6) List do Jana Pawła II, 24 grudnia 1978.

(7) Cokolwiek by arcybiskup nie mówił, to dzikie seminaria, święcenia bez zezwolenia, bierzmowania i spowiedzi bez jurysdykcji są praktykami sprzecznymi z tym, co zawsze czynił Kościół. Z wyjątkiem heretyko-schizmatyków, którzy nie uznają katolickiego Kościoła za jedyną arkę zbawienia i nie należą do niego, nigdy żaden biskup ani święty nie otwierał seminarium, uniwersytetu, miejsca kultu, nawet prywatnego, ani nie udzielał sakramentów bez uprzedniego zezwolenia ordynariusza, a tym bardziej nie czynił tego lekceważąc jego zakazy, bez wcześniejszego ujawnienia jego herezji, a w konsekwencji publicznego działania, jak to w swoim czasie uczynił św. Atanazy.
~~~~~~~~

(8) Pisemna odpowiedź do Kongregacji Doktryny Wiary, 13 stycznia 1979.

(9) Deklaracja z 21 listopada 1974.

(10) *Cor Unum*, nr 1, s. 6.

(11) *Lettre aux amis et bienfaiteurs*, nr 9, 3 września 1975.

(12) Deklaracja z 21 listopada 1974.

(13) Odpowiedź do Kongregacji Doktryny Wiary, w czasie rozmów 11-12 stycznia 1979.

(14) *Le coup de Maître de Satan*, St. Gabriel, s. 12.

(15) Komunikat dla agencji France-Presse, 12 lipca 1976.

(16) *Lettre aux amis et bienfaiteurs*, nr 14, 19 marca 1978.

(17) List do pani T., z 15 marca 1974. List ks. Coache do ks. Nöela Barbary z 21 lutego 1974 jest dosyć instruktywny: "Najgorszą rzeczą jest kwestia Mszy. On wcale nie lubi ks. de N. (powtórzył mi to ponownie i powiedział, że nie ma z nim żadnych kontaktów); jednak ich stanowiska są prawie takie same; w rzeczy samej, **abp L. przedstawił mi swój punkt widzenia: lepiej mieć nową mszę, niż nie mieć mszy w ogóle; by nie ryzykować utraty wiary**, bezpieczniej jest pójść na nową mszę, niż nie pójść w ogóle. Sprawia wrażenie, że nie chce roztrząsać tej sprawy. Ja zresztą, otrzymuję ostatnio dużo listów od korespondentów, którzy są zgorszeni postawą Mgr. L.". Na szczęście dla ich wiary, kapłani i wierni, którzy od wielu lat próbowali już wszystkiego, by uratować mszę, nie poszli za radą abp. Lefebvre. Gdyby to zrobili, to zresztą szybko zostałby sam. Możemy dodać, że odnośnie nowej mszy, abp Lefebvre wiedział jak połączyć czyny ze słowami i dać przykład. 30 czerwca 1980 roku, przy okazji pogrzebu członka swej rodziny, wraz z ks. Simoulin *aktywnie uczestniczył* we "mszy Lutra", całkowicie według nowej modły.

(18) *Le Figaro*, 4 sierpnia 1976.

(19) List do Jana Pawła II, 24 grudnia 1978.

(20) Deklaracja z 8 listopada 1979.

(21) *France-Soir*, 4 sierpnia 1976.

(22) *Le Figaro*, 4 sierpnia 1976.

(23) *Gardons la foi*, St. Gabriel 1974, s. 25. Abp Lefebvre dodaje uwagę, której teologiczną głębię każdy może docenić: "Gdyby papież zwołał dogmatyczny sobór, Duch Święty ochroniłby go swoją asystencją, i to wszystko nie mogłoby się wydarzyć; raczej sprawiłby, że **bomba atomowa** spadłaby na bazylikę św. Piotra... cóż poradzić, było to niemożliwe". Nieomylność Kościoła chroniona za pomocą **bomby atomowej** jest teologiczną opinią, zdecydowanie bardzo na czasie, ale z pewnością niegodną biskupa.

(24) We wcześniej wspomnianej odpowiedzi skierowanej do Kongregacji Doktryny Wiary abp Lefebvre w ten sposób "uzasadnia" swoje wypowiedzi: "**Jeśli w moich przemówieniach użyłem nieco radykalnych sformułowań, to trzeba to przypisać literackiemu stylowi**".

"Kościół schizmatycki", "kościół heretycki" – literacki styl prałata z Ecône jest dość dosadny, ale wycofanie się z niego jest zupełnie godne pożałowania.

(25) W *Combat de la Foi* z 25 marca 1982 roku, ks. Coache rozróżnia między "nieposłuszeństwem wobec konkretnych dekretów, a odmową uznania *zasady posłuszeństwa* wobec Papieża" (jego podkreślenie), aby lepiej potwierdzić, że w praktyce stosuje tylko to pierwsze. Czy ks. Coache żartuje? Bardzo chcielibyśmy wiedzieć, w czym jest on posłuszny Janowi Pawłowi II. W rzeczywistości, podobnie jak wielu jego zaprzyjaźnionych "tradycjonalistycznych przywódców", jest nieposłuszny we wszystkim... z wyjątkiem kwestii honorariów za msze. To bardzo wątły grunt, by mógł stanowić model posłuszeństwa. Hipokryzja ks. Coache nie wystarcza by ukryć jego rzeczywistą "odmowę uznania zasady posłuszeństwa wobec Papieża".

(26) *Gardons la foi*, St. Gabriel 1974, s. 24. Nie można nie dostrzec luterańskiego charakteru tej wypowiedzi: gwarantem wiary, "latarnią Prawdy" jest Rzym, tzn. żywe Magisterium realizowane głównie przez Papieża, a nie indywidualne sumienie, nawet biskupa.

(27) *Le Figaro*, 4 sierpnia 1976.

(28) "I owszem, błogosławieni, którzy słuchają słowa Bożego i strzegą go" (Łk. XI, 28).

(29) *Mgr. Lefebvre et le Saint-Office* (Mgr. Lefebvre i Święte Oficjum), nr 233, maj 1979. Pochodzą stamtąd wszystkie przytoczone cytaty.

(30) Papież posiada "najwyższą władzę jurysdykcji" "nie tylko w rzeczach wiary i moralności, lecz także w tym, co dotyczy karności i rządzenia Kościołem na całym świecie".

(31) Kilka wypowiedzi abp. Lefebvre podano wcześniej.

(32) "Pragnę uniknąć wszelkich kontrowersji w tej sprawie. To dlatego **nie odpowiadam na żaden list dotyczący dyskusji na te tematy**. Uważam, że mam **dosyć pracy** z wrogami Kościoła, żeby jeszcze **tracić czas** dla tych, którzy będąc kiedyś współpracownikami, obecnie zwą się naszymi nieprzyjaciółmi" (list do ks. Siegela, 1 października 1981). Zauważmy, że pragnienie pozostania katolikiem oznacza zakwalifikowanie się do kategorii wrogów abp. Lefebvre.

(33) Por. *Una Voce Helvetica*, styczeń 1981. Cytujemy tylko parę słów: "Zgodność z Tradycją jest zatem podstawowym warunkiem dla nieomylności zwyczajnego Magisterium". Kanonik Berthod czuje się jeszcze zobligowany do dodania następującej definicji: "Nie oznacza to podporządkowywania Magisterium swobodnym badaniom...".

(34) List z 12 lutego 1982.

(35) Kanon 1325, par. 2.

(36) Zobacz *Forts dans la Foi*, Dodatek do nr 9 NS.

(37) *De Rome et d'ailleurs*, nr 26, s. 17.

(38) Formuła kończąca soborowe konstytucje i deklaracje (tu z *Lumen Gentium*).

(39) Ten nonsens przedstawiony został na s. 18, nr 27 tego samego pisma.

~~~~~~~~

DZIEŁO

Wykazaliśmy, że abp Lefebvre był człowiekiem, któremu brakło doktryny, za wszelką cenę zdecydowanym działać według swojego planu. Jak wielu innych mógł paść ofiarą błędu, jeśli nie umyślnego to przynajmniej takiego, w którym jego przyzwolenie było w niewielkim stopniu zaangażowane. Jednak całe jego zachowanie wskazuje na coś przeciwnego. Jego działalność była wynikiem mocno ugruntowanej woli, całkowicie obojętnej na różne usilne prośby chyba, że chodziło o ich odrzucenie. Opatrzność wielokrotnie wzywała go do przedstawienia motywacji działań, wyciągnięcia z nich wszystkich konsekwencji i wypełnienia biskupiego obowiązku. Głuchy na te sygnały, abp Lefebvre przyjmował zachodzące wydarzenia jako kłopotliwe przeszkody, które, w jego rozumieniu, należało wszelkimi sposobami usunąć lub pominąć milczeniem.

Tak więc zrozumieliśmy, że "lefebryzm" to po pierwsze i nade wszystko praktyka (*praxis*) polegająca na tym, by w imię Tradycji – rozumianej tutaj w niewłaściwym sensie, w oddzieleniu od żywego Magisterium – działać **we wszystkim** na przekór władzom uznawanym za Kościół. Z upływem lat, niezmienne usprawiedliwianie tej praktyki zrodziło system, który ewidentnie nie miał na celu oddania rzeczywistości, lecz raczej forsowanie koncepcji rzeczywistości, która pozwoliłaby na to, by Dzieło (przez wielkie D) pozostało nienaruszone. Tego rodzaju system, który wszystko osądza i wszystko usprawiedliwia jest ideologią.

Ideologię cechuje to, że więzi zarówno jej autorów jak i ich ofiary. Im więcej czasu upływa, tym trudniejszy staje się powrót do prawdy, choćby tylko z powodu przewrotów, które siłą rzeczy towarzyszą takiej sytuacji. W dodatku, przy zniekształconym spojrzeniu na rzeczywistość, zatraca się pociąg do prawdy i w rezultacie do etycznego postępowania. Ideologia sama w sobie zawiera karę: zaślepienie rozumu i zatwardziałość serca. Niestety "lefebryzm" nie stanowi żadnego wyjątku od reguły. Konsekwencje zaś są brzemienne dla abp. Lefebvre. Następstwa są również ciężkie dla osób zostających pod jego opieką oraz dla dzieła, którym kierował: gdyż Bractwo Św. Piusa X jest stworzone w pełni na obraz i podobieństwo swojego założyciela.
~~~~~~~~

NIESOLIDNE SEMINARIUM

Ecône utrzymuje, iż kształci "prawdziwych i świętych kapłanów". Lecz rzeczywistość jest mniej optymistyczna. Kapłanów Bractwa Św. Piusa X wyróżnia raczej żałosny poziom. Wszyscy mieliśmy okazję znosić nudne kazania, naszpikowane banałami, nieścisłościami językowymi ledwo skrywającymi niewiedzę, jeśli zgoła nie otwartą herezję. Jeden ksiądz twierdzi, że nowa msza jest ważna, że jest to sakrament, ale nie ma żadnej ofiary, podczas gdy inny z jego kolegów oświadcza, że na ołtarzu nie ma prawdziwego ciała Pana naszego (1). Takie przykłady można mnożyć. Jeżeli z kolei przysłuchamy się tym, którzy są uważani za bardziej uczonych, doznamy tego samego zamętu. Ks. Aulagnier, redaktor czasopisma *Fideliter*, celuje w swobodnej i liberalnej egzegezie biednego ojca Schwalma, który jest już u kresu wytrzymałości (2). Zezwala, aby w jego piśmie ukazywały się zaskakujące ciekawostki, typu: to dzięki grzechom żydów czasów Mojżesza zasłużyliśmy na Odkupiciela (3). Co do Institut Universitaire Saint-Pie X (Instytutu Uniwersyteckiego Świętego Piusa X), to jest on kierowany przez ks. Lorans, lecz jak przyznają sami zainteresowani, jedynie datki z zewnętrznych źródeł mogły oddalić jego upadek. Wszystkie te słabostki byłyby znośne, a nawet zabawne, gdyby nie kontrastowały z ogromnym samozadowoleniem (4). Ks. Simoulin, kapłan abp. Lefebvre'a, rad nierad, świadczy o tym, co wierni muszą znosić ze strony jego kolegów i jego samego, chociaż z reguły nie są zbytnio wymagający jeśli chodzi o jakość kapłanów: "Niech mi będzie wolno wyrazić gorycz wielu młodych kapłanów wychodzących z Ecône. Pobożni i wykształceni świeccy od dawna próbują ich «dotrzeć» jako, że są oni młodzi i niedoświadczeni, nie zważając na to, że być może są wrażliwi. Jedni poddają w wątpliwość doktrynalną czystość nauczania w Ecône, podczas gdy inni kwestionują inteligencję lub kompetencję kapłanów, którzy stamtąd wychodzą" (5). To zeznanie jest może i naiwne, lecz świadczy o stanie faktycznym.

Istnienie takiego stanu rzeczy wśród tych, po których oczekuje się podboju świata dla prawdziwej religii może wydawać się zaskakujące. Będzie to mniej zadziwiające, jeśli rozważymy zasady, na których opiera się formacja przekazywana w Ecône. Zasady te nie wywodzą się bezpośrednio z doktryny, lecz raczej z pragmatyzmu abp. Lefebvre: prymatu ilości nad jakością, pragnienia takiego samego jak w przeszłości kształcenia kapłanów, chęci uciszania wszystkich pytań, które mogłyby wywołać trudności.

Już ukazaliśmy złudzenia abp. Lefebvre co do decydującego wpływu jego dzieła na przekór soborowym dążeniom zniszczenia Kościoła. W jego przekonaniu, konieczne jest by przede wszystkim zapewniać sakramenty i w tym względzie wszędzie być obecnym. W jego opinii pszenica musi niechybnie wziąć górę nad kąkolem, przy czym nie trzeba przykładać zbyt wielkiej uwagi do jakości pszenicy. Nie może zatem dziwić, że po pierwsze kładą nacisk na ilość: kapłani Ecône mają być jednookimi w królestwie ślepych.

Przejawia się to wyraźnie w rekrutacji seminarzystów. Warunki wstępu są niezbyt wymagające: matura, rekomendacja kapłana *tradycjonalisty*, wizyta u rektora seminarium, w istocie, czysta formalność. Nie ma praktycznie żadnego sprawdzenia osobistej wartości, znajomości doktryny czy prawdziwości powołania kandydata (6). To samo przejawia się w szybkości awansów. Abp Lefebvre ma zwyczaj przyśpieszania (7) święceń, kiedy wymaga tego zajęcie terytorium przez Bractwo Św. Piusa X. Z drugiej strony, świeżo wyświęceni kapłani nie mający żadnego doświadczenia życia w stanie kapłańskim, ani nawet praktycznego życia poza komfortową strefą ochronną Ecône, zostają, bez żadnego okresu przejściowego "panami w Izraelu", jedni uzyskują tytuły przeora, dyrektora szkoły, zwierzchnika uniwersytetu, inni profesora filozofii (8). Niewątpliwie brak selekcji i szybkość promowania ostatecznie mogłyby być usprawiedliwione jeśliby się okazało, że ich formacja odpowiada potrzebom czasu, ale tak nie jest: bardzo często jest wręcz odwrotnie.

Abp Lefebvre pragnie mieć takich kapłanów, jak to niegdyś było, to znaczy – nie ma to być oskarżeniem wobec kapłanów minionych czasów – kapłanów, którzy byliby pobożni, lecz nie wyuczeni i to w czasach, gdy okoliczności wymagają, by byli oni równie pobożni lecz nade wszystko starannie wykształceni. Powielając wady seminariów obecnego stulecia, wypuszcza on kapłanów tak samo źle przygotowanych jak wszyscy pozostali, którzy dali się porwać zawierusze *Vaticanum II* (9).

Stan faktyczny jeszcze bardziej pogarsza się wskutek chęci utrzymania seminarzystów i księży w nieznajomości punktów doktryny, które powinny stanowić ich rację bytu. W Ecône lekceważy się autorytet "papieża" nie podając powodów, kwestionuje się ważność nowych sakramentów, nie mówiąc dlaczego. Co więcej, odmawia się udzielenia wyjaśnienia tym, którzy o to proszą, a już sam fakt stawiania pytań jest uważany za niestosowność lub za przejaw złej woli (10). Seminarzyści abp. Lefebvre są zatem formowani w rzekomo uniwersalny sposób,

jak gdyby musieli żyć poza czasem, i to pod pretekstem czynienia tego, co Kościół zawsze czynił. W rzeczywistości, odmawia się im środków pomocnych do zmierzenia się z aktualną sytuacją w Kościele. Dla zachowania pozorów przekazuje się im tylko tyle wiedzy, ile jest konieczne.

Tak więc, już z założenia, wiedza przekazywana w Ecône jest przeciętna. Ta mierność jest utrzymywana kwalifikacjami profesorskiego personelu. Kryterium decydującym o tym czy ten lub inny człowiek powinien uczyć nie jest, w pierwszym rzędzie, rzeczywista katolicka wiedza, lecz zgodność z poglądami "Monseigneura": kolejna anomalia w całej tej sprawie. Na przestrzeni lat, profesorowie, którzy tam pozostają, albo przystosowali się do "lefebrystycznego" modelu albo też są jego produktami. W gruncie rzeczy najlepsi z nich zadowalają się przekazywaniem czysto teoretycznej wiedzy, a ich nauczanie jest zestawem zagadnień z wykładów w przeciętnym seminarium z okresu międzywojennego.

Do tego dochodzi brak właściwego sprawdzania zdobytej wiedzy. Poza wyjątkami głębokiego nieuctwa, każdy seminarzysta zdaje egzaminy. I do tego znów dochodzi brak ukierunkowania studiów. W Ecône kształci się jak się może, albo jak się chce. W rzeczywistości ci, którzy sami się douczają, robią to wbrew duchowi seminarium, wbrew swoim profesorom i zwierzchnikom (11). Na to wszystko nakłada się duchowość seminarium. Na tym polu – przy braku wspólnego ukierunkowania – dominuje różnorodność z trzema odrębnymi szkołami myślenia. Najbardziej wymagający, stojący za ks. Barrielle i jego delfinem księdzem Williamsonem, odwołują się do wzoru ignacjańskiego. Inni, za ks. Cottard, zainspirowani są duchowością, o której trudno powiedzieć czy jest dominikańską czy karmelitańską, ale która na pewno jest otwarcie liberalna. I w końcu, najliczniejsi, podążając za ks. Tissier de Mallerais przyjmują "duchowość Monseigneura". Według samych zainteresowanych, zapożyczona jest ona z duchowości św. Franciszka Salezego, a polega rzekomo na dążeniu do osiągnięcia pokory i łagodności. Być może ktoś mógłby tak pomyśleć patrząc na ich zewnętrzną postawę. Jednak jeżeli się trochę bardziej zagłębić, okazuje się, że nie jest tak kolorowo. Wystarczy tylko jednemu z heroldów tej szkoły zadać jedno niewygodne pytanie, by natychmiast zostać zganionym za brak pokory i zgorzkniałą gorliwość. Według nich, prawdziwa pokora polega na nie sprzeciwianiu się arcybiskupowi. Jeżeli dodamy do tego sporą dawkę klerykalizmu i apologię drogi pośredniej pomiędzy liberalizmem a katolicyzmem, to uzyskamy lepsze pojęcie o "duchowości Monseigneura". Reszta to nic więcej jak tylko pozy: rozdawanie świętych obrazków, słodkawy ton głosu, nabożna postawa, wpółprzymknięte oczy, pochylona głowa i złożone rączki.

To, co właśnie przedstawiliśmy, w dużej mierze wyjaśnia tezę wysuniętą we wstępie do tego rozdziału. Błędy i infantylność biuletynu *Fideliter*, doktrynalne ubóstwo kapłanów z Ecône i wszystkie tego przejawy to ewidentne owoce seminarium. W tych okolicznościach zaskakujące jest to, że Bractwo Św. Piusa X idzie dalej swoją drogą, pozornie bez większych problemów. W rzeczywistości, duchową i doktrynalną jałowość Ecône w dużej mierze dopełnia "lefebryzm", to znaczy kult – szczery lub nie – poświęcony działalności i osobie biskupa. Ludzie Ecône myślą jak "Monseigneur" i przyjmują jego system. Są dostrojeni do "Monseigneura" i idą śladami wszystkich jego metamorfoz, bez względu na to jak bardzo dziwaczne by one nie były. Naśladują człowieka, którego uważają – albo udają, że uważają – za świętego. Skutek końcowy jest taki, że nie ma żadnej realnej sprzeczności między wyrażonym przez abp. Lefebvre pragnieniem kształtowania kapłanów, a konkretnymi wynikami jego pracy. Sprzeczność jest tylko pozorna. Dla prałata z Ecône, sprawą najdonioślejszą jest wyświęcanie kapłanów, mnóstwa kapłanów, którzy byliby mu wierni. Nade wszystko najważniejsze jest posiadanie służalczych wykonawców; i to do tego stopnia, że Bractwo Św. Piusa X kształci raczej bojowników aniżeli katolickich kapłanów.

MENTALNOŚĆ PARTYJNA

Dla Bractwa Św. Piusa X, które odrzuciwszy – w osobie swojego zwierzchnika – solidne oparcie na doktrynie katolickiej i odwróciwszy się ostatecznie od niej w celu przyjęcia systemu, stało się konieczne dla zapewnienia spójności uchwycenie się pewnych wolności mało związanych z normalnym sprawowaniem władzy. Jak to ma zawsze miejsce w ideologicznych grupach, konieczne było znalezienie innej jednoczącej zasady. W ten sam sposób, w jaki "duch Marca" – tj. Marca Sangniera – inspirował ruch Sillonu, potępiony przez św. Piusa X na początku tego wieku, podobnie "duch Monseigneura" ożywia całe Bractwo.

Charyzmatyczne przywództwo

Dla abp. Lefebvre sytuacja była pod pewnymi względami wolna od napięć. Był on jedynym biskupem w swojej organizacji i jedynym, który posiada władzę udzielania święceń. Z tego powodu nie musiał się obawiać, iż stanie się ofiarą wewnętrznych kłótni. Jego władza – jeżeli nadal możemy tak to nazywać – była wykonywana gładko, oscylując między sekciarską bezkompromisowością i najgłębszym liberalizmem zależnie od tego czy "lefebrystyczna" ideologia wchodziła czy też nie wchodziła w rachubę (12). Dla jego podwładnych, sztuka ta

była ryzykowna. Dla nich była to kwestia trzymania się wytyczonej linii, która – przy braku prawdziwej doktryny – sprawiała czasem niespodzianki. Być, albo nie być w łaskach u "leadera" – to decydowało o przetrwaniu w Bractwie Św. Piusa X.

Od chwili założenia Bractwo w pewnej mierze wybrało bytowanie pomiędzy dwiema kategoriami: wierności "tradycji" i "wierności" soborowym papieżom. Stronnicy ruchu skutecznego przyłączenia się do nowego kościoła z jednej strony oraz ci optujący za zerwaniem z nim z drugiej, przez pewien czas łudzili się, że są jedynymi istniejącymi grupami. Bardzo się mylili; gdyż przeżycie w Ecône zależy od przynależności, bez względu na opinię, do trzeciej grupy – wiernopoddańczego uwielbienia dla postawy arcybiskupa (13).

W takich warunkach nieuniknione było powstawanie kolejnych kryzysów, z których każdy pociągał za sobą kolektywną czystkę: w 1972 roku, ks. Masson, pierwszy przełożony seminarium wraz z trzema profesorami i dwudziestoma seminarzystami – chcieli oni wziąć udział w nowym *ordo missae*; w 1974 roku popierający podporządkowanie się soborowym przywódcom; w 1977 roku, twardy rdzeń liberałów po próbie puczu; w tym samym roku, pierwsze nagany dla tych, którzy byli zaniepokojeni orientacją abp. Lefebvre; od 1978 do 1980, wszyscy, którzy odmówili uznania Jana Pawła II i odważyli się to powiedzieć zostali jeden po drugim wyeliminowani; w 1981 roku, profesor ks. Cantoni i kilku seminarzystów dołączyło do soborowego kościoła. Zjawisko dotknęło również pojedynczych kapłanów: i tak w 1980 roku, ks. Samson opuścił Bractwo Św. Piusa X, ponieważ nie rozumiał jak pogodzić praktykę Ecône z katolicką doktryną podporządkowania się Magisterium (14).

Co byśmy nie sądzili o motywach tego czy innego przełomu – przyczynach czasami sobie przeciwstawnych – faktem jest, że te kolejne przesilenia miały skutek prewencyjny w stosunku do wszelkiej zbaczającej tendencji i uczyniły obecną atmosferę w Bractwie Św. Piusa X męczącą i duszącą dla każdego, kto nie miał opinii ugodowego "lefebrysty". Skądinąd owe czystki stanowiły akty niesprawiedliwości niegodnej wspólnoty, a tym bardziej wspólnoty zakonnej, katolickiej i wyraźnie ujawniały wzgardę abp. Lefebvre wobec ludzi, dobra dusz i dobra Kościoła. Wszyscy, którzy je przetrwali – aktywnie lub jako obserwatorzy – wiedzą, że zamiast przejawu normalnego sprawowania władzy były one przypadkami samowolnego działania, naruszania prawa, szantażu przy święceniach, grupowego nacisku. Coś takiego jak wykluczenie ze wspólnoty zakonnej jest sprawą poważną, tymczasem abp. Lefebvre nigdy nie podawał

jasnych powodów usunięć, o których zadecydował, nigdy też nie dawał obwinionemu sposobności do obrony. Te czystki, uderzające raz z jednej raz z drugiej strony, ukazują również wyraźnie w jakim zamęcie pozostawiano zasadnicze kwestie. Widzimy też wewnętrzny dramat niektórych kapłanów, takich jak ks. Samsona i ks. Cantoniego, którzy zdawszy sobie sprawę z tego, że Ecône pociągnęło ich na złą drogę, uznali za właściwe dołączenie do nowego kościoła, gdyż nie nauczono ich zdrowej doktryny (15).

Wydaje się, iż obecnie Ecône wkroczyło w stabilną fazę. Obce ciała zostały usunięte, a sumienia stłamszone. Dla abp. Lefebvre najistotniejszą rzeczą jest to, by Dzieło kwitło. Dla seminarzystów zasadniczą rzeczą jest to, by biskup zechciał ich wyświęcić. Jednakże, ponieważ fundamentalne kwestie pozostają nierozstrzygnięte, każde poważne wydarzenie teoretycznie może sprowokować nowy kryzys. Istnieje pewien rodzaj milczącej umowy, w której każda ze stron czerpie korzyści: od jednej strony za wszelką cenę oczekuje się święceń kapłańskich, a od drugiej wymaga się uciszenia sumień, – zwłaszcza, gdy mają jeszcze trochę zdrowego rozsądku – żąda się, aby każdy służalczo przestrzegał wytyczonego kierunku. Do konfrontacji nie dojdzie, o ile żadna ze stron nie złamie warunków umowy (16).

Kult jednostki

Zadanie polegające na przyswojeniu sobie "ducha Monseigneura" bezsprzecznie powoduje utratę chęci do zdrowego rozumowania. Jego skutkiem końcowym jest większy wzgląd na osobę biskupa niż na przylgnięcie do jakiegokolwiek ideału. Zawsze istniały osoby gotowe podążać za kultem jednostki, ale w Ecône stało się to integralnym elementem, częścią składową systemu. Gdyż Ecône to przede wszystkim jeden człowiek: abp Lefebvre. Wszystko jest na nim zogniskowane i wszystko się na nim opiera. Członkowie Bractwa Św. Piusa X są przede wszystkim jego uczniami; doktrynalne problemy i dobro Kościoła stoją dopiero w następnej kolejności. Co więcej, tym co "lefebryści" najbardziej ganią u osób krytykujących sposób postępowania biskupa są nie tyle wysuwane argumenty – niektórzy są nawet gotowi je przyjąć – co fakt rzucania oszczerstw na osobę abp. Lefebvre. Nawet ci, którzy musieli znosić jego szykany za niestosowanie się do jego praktyki (*praxis*) rzadko ośmielali się zaatakować go otwarcie, niewątpliwie są to nieświadome ofiary kultu jednostki.

Kult realizowany jest zarówno kolektywnie, jak i indywidualnie. "Lefebryści" prześcigają się w zasypywaniu pochwałami swojego "świętego". Mamy tu na myśli

książkę ks. Marziac, komiczną w swym służalczym schlebianiu (17). Myślimy też o jubileuszu 1979 roku, kosztownym przedsięwzięciu całkowicie poświęconym sławieniu tego, który jest Biskupem, przez duże B (18). Od 1976 roku, "lefebryści" nie przegapiliby, za nic w świecie, okazji by "swojemu" przechodzącemu biskupowi odśpiewać "*Tu es Petrus*". Niewątpliwie w umysłach wielu z nich w mniejszym stopniu było to przejawem wyśpiewania wierności soborowemu papieżowi, co wyrazem ich niezawodnego przywiązania do biskupa "tradycjonalistów", a być może nawet bezsensownej nadziei.

Gdy kult oddawany osobie abp. Lefebvre, wyraża się w formie indywidualnej, wówczas przybiera rozmiary wątpliwe, jednakże bardziej zabawne. I tak, kapłani Bractwa Św. Piusa X świadomi od czasu do czasu absurdalnej natury niektórych wypowiedzi zwierzchnika, nie wahają się przywoływać na usprawiedliwienie jego niezrównane cnoty (19). Czasami sprawy przybierają otwarcie komiczny obrót. Przypomina nam się wiersz – łaskawie zaopatrzony w adnotacje dla oświecenia przypuszczalnie nieświadomych czytelników – który ks. Jean Paul André zadedykował abp. Lefebvre z okazji 10 rocznicy założenia Bractwa Św. Piusa X (20).

Dla uniknięcia wszelkich nieporozumień: kult oddawany prałatowi Ecône rzadko miewa szczery charakter, bardzo zaś często jest interesowny; tyleż samo odnosi się to do praktykujących go, co i do samego przedmiotu kultu. Ten kult służy abp. Lefebvre, a on wcale nie jest temu przeciwny. W szczególności, wybawia go od konieczności usprawiedliwiania swoich czynów przed osobami pozyskanymi już dla jego sprawy, które nawet nie muszą o nich słuchać. Święcenia, bierzmowania, wsparcie finansowe, utrzymanie klienteli są dla nich wystarczająco warte zachodu, by zadać sobie trud schlebiając mu (21). Nawet gdyby nie miało to przynieść żadnych korzyści, poświęcając czas na jego wychwalanie uwalniają się od konieczności myślenia.

Nietolerancja i wolnomyślność

Dużo rozwodziliśmy się nad koniecznością współzawodnictwa w służalczości wobec przełożonego, która winna cechować każdego, kto chce należeć do Bractwa Św. Piusa X. Zważywszy na pragmatyzm abp. Lefebvre, łatwo sobie wyobrazić tego konsekwencje w kwestii doboru ludzi. Później zresztą powrócimy do tego tematu. Z pewnością w Bractwie nie brakuje takich, którzy porzucili to co uprzednio służyło im za inteligencję; dla nich rozwiązanie jest proste: pozwólmy abp. Lefebvre myśleć za nas. Są też i tacy, którzy całkowicie nie odrzucają myślenia, jako że prawo

posiadania własnej opinii nie jest odebrane "lefebrystom", pod warunkiem, że we właściwym momencie potrafią zachować milczenie. Pozwala im się myśleć, lecz muszą być dość mało spostrzegawczy, ażeby móc stłumić swe sumienia, kiedy zajdzie taka konieczność (22). W ostateczności, fakt nieuznawania Jana Pawła II może być dopuszczalny, należy tylko powstrzymać się od nadawania temu rozgłosu. Niektórym kapłanom proponuje się stanowiska w jakimś mało znanym przeoracie, gdzie ich "anormalność" stanowiłaby małe ryzyko kolidowania z oficjalną linią. Podobnie, roztropni stronnicy o. Guérarda des Lauriers… przez długi czas mogli pozostawać podwładnymi abp. Lefebvre, aż do ostatnich miesięcy. Jeszcze dzisiaj, ks. Philippe Laguérie – przekonany "guérardien", który prywatnie nie robi z tego żadnej tajemnicy, żyje wygodnie w Bractwie Św. Piusa X. Musi tylko zapłacić cenę przystosowania swojego sumienia (23). Sam ks. Aulagnier, zwierzchnik francusko-belgijskiego dystryktu, nie kryje sympatii do katolickiego, zdrowego rozsądku, gdy nadarzy się okazja (24). Był jednakże wystarczająco "rozważny", by nagiąć swoje preferencje, gdy abp Lefebvre ujawnił swoje stanowisko. Od tego czasu ks. Aulagnier irytuje się nie mogąc rozerwać Jana Pawła II i jego kościoła. Jego serce skłania się na prawo, ale interesy prowadzą do utrzymywania pozycji centroprawicowej, podległej wszelkim korektom, które mogą mu narzucić kolejne kaprysy zwierzchnika. Ani ks. Aulagnier, ani ks. Laguérie nie są odosobnionymi przypadkami.

Bez względu na to czy odłożyli na bok całą inteligencję, względnie wybrali bojaźliwe milczenie płaszczącego się sumienia, wynik jest ten sam. Ci, którzy pozostają w Bractwie Św. Piusa X – z bardzo małymi wyjątkami – składają ofiarę partyjnej dyscyplinie. Bardziej niż katolickimi kapłanami, są oni znakomitymi "lefebrystycznymi" bojownikami.

CIĘŻKIE, CIASNE ROZUMKI

Abp Lefebvre zawsze pragnął i nadal pragnie księży, wielu księży. Pod tym względem oczywiście mu się powiodło i nie zmarnował żadnej okazji, by powinszować sobie takiego sukcesu. Jednak doktrynalna i duchowa pustka Bractwa Św. Piusa X oraz atmosfera partyjna, która się w nim panoszy najwyraźniej nie pozostają bez wpływu na jakość wyników tego przedsięwzięcia. Można wśród nich napotkać mniej lub bardziej wierne kopie charakterystycznych cech abp. Lefebvre, nie będących zwykle atrybutami katolickiego kapłana: w szczególności niezdolność uzasadnienia swoich czynów oraz zatwardziałość serca.

Nie zamierzamy ponownie analizować tego, co już roztrząsaliśmy: żałosnego poziomu członków Bractwa Św. Piusa X. Jednak musimy zwrócić uwagę na jedną bardzo poważną sprawę. Wszystkich, którzy zajmują miejsca w "lefebrystycznym" systemie wzywa się do wykonywania posługi w wyjątkowych lub nawet anormalnych okolicznościach. Każdy zostaje skonfrontowany ze światem, który nigdy przedtem nie był tak wrogi prawdziwej religii. Wszyscy są skłaniani do podejmowania przygniatającej odpowiedzialności: kierownictwa duchowego, kierowania wspólnotami, szkołami itd. A tymczasem żaden z nich nie potrafi uzasadnić tego, co robi.

Wiemy, że sam abp Lefebvre nie palił się do tego; a owa nieumiejętność zwielokrotnia się z kolei wśród jego wiernych podwładnych. Dzieło prałata Ecône odznacza się tym, że nie wnosi żadnego wkładu do dyskusji na tematy doktrynalne. Ani wewnętrzny biuletyn *Cor Unum*, ani ogólnie dostępne, o dużym nakładzie, pismo *Fideliter* nie są i nie chcą stanąć na wysokości zadania. Czasami jednostki, tylko w swoim własnym imieniu, zapędzają się w uczone dyskusje, ale zawsze w publikacjach o możliwie najbardziej ograniczonym nakładzie, zniechęcające w formie i jak wcześniej wspomnieliśmy, zawsze w celu retrospektywnego usprawiedliwiania, i to za wszelką cenę, praktyk abp. Lefebvre. Co do kapłanów z samego rdzenia, to nie chcą nawet mówić o doktrynie. Przy pierwszej próbie zadowalają się udzielaniem tych samych wyświechtanych wymówek: nie jesteśmy Kościołem nauczającym, pozostawmy to teologom, pozwólmy działać "Monseigneurowi", on wie dokąd podąża – zrozumcie, on myśli za nas; bądźmy pokorni, itd. Przyciśnięci trochę bardziej, używają argumentu-maczugi: atakujesz abp. Lefebvre (25).

Taka doktryna nie może wytworzyć etycznych zachowań. Dla wiernych skłonnych otworzyć oczy i spojrzeć jasno na sytuację, kapłani Bractwa Św. Piusa X jawią się generalnie jako "ciężkie, ciasne rozumki". Prawdą jest, że to znów po raz kolejny zwierzchnik dał im przykład. Uparcie podążając swoją ścieżką, sprzeciwia się wszystkiemu, co mogłoby stanowić dla niego przeszkodę, albo rzucić cień na jego dzieło. Uważany jest za człowieka miłego, łagodnego i pokornego. Wszyscy, którzy spotykają go po raz pierwszy tak o nim myślą, tym bardziej, że potrafi okazać się zmienny, nieuchwytny i może używać różnorakiego, nawet sprzecznego języka, dostosowanego do swoich korzyści i swojego rozmówcy. Jednak prawdziwa osobowość abp. Lefebvre nigdy nie przejawiała się tak wyraźnie jak wtedy, gdy się mu sprzeciwiało albo gdy się mu w jakikolwiek sposób przeszkadzało. Wtedy okazywał się wobec ludzi obojętny i niemiły.

Objawiało się to wyraźnie w jego zachowaniu w stosunku do kapłanów albo seminarzystów, którzy opuszczali Bractwo Św. Piusa X, bądź z powodu wierności Janowi Pawłowi II, bądź odmawiając uznania go za papieża albo z jakiejkolwiek innej przyczyny. Z punktu widzenia katolickiego przełożonego powinni być postrzegani jako zbłąkane owce, które, w ramach moralnego obowiązku, należałoby przyprowadzić z powrotem do owczarni. Jednakże abp Lefebvre nigdy nie traktował ich w ten sposób. Dla niego stanowili jedynie uciążliwość. Na ich usilne prośby o wyjaśnienie albo wysłuchanie, miał tylko jedną odpowiedź, i to pozbawioną wszelkiej życzliwości: nie zgadzasz się ze mną, to odchodź (26).

Tak samo, Msgr. Lefebvre – który jest biskupem, chociaż czasami patrząc na jego zachowanie można o tym nie pamiętać – powinien udzielić odpowiedzi, każdemu będącemu w błędzie, używając argumentu, który nie powinien być bezpodstawnym stwierdzeniem, niezwiązanym z nauką katolicką. Ci, którzy próbując go oświecić mieli "czelność" okazać mu miłosierdzie, otrzymywali w nagrodę: w najlepszym wypadku – milczenie, a w najgorszym – jadowite odpowiedzi. Ks. Barbara mógł tego doświadczyć przy wielu okazjach. Już w 1977 roku – będąc obiektem ordynarnego ostracyzmu ze strony bezkompromisowych "lefebrystów" – 3 grudnia podjął ryzyko napisania listu z pytaniem o powód takiego stanu rzeczy. List był nadzwyczaj pełen szacunku (27). Za to odpowiedź z 8 grudnia, już nie tak bardzo. Pośród innych uprzejmości, biskupowi wymknęła się taka łaskawa szpilka: "Zważywszy na stan ducha, w jakim ksiądz się znajduje, zastanawiam się jak jeszcze udaje się księdzu modlić". W 1980 roku, ks. Barbara napisał znów listy datowane na 23 lutego i 2 czerwca – każdy z nich tak samo pełny szacunku jak pierwszy – miał na celu przypomnienie abp. Lefebvre jego obowiązków, jako katolickiego biskupa. Afront musiał być nie do przyjęcia, ponieważ adresat nie uznał nawet za właściwe by na nie odpowiedzieć (28).

Tę oschłość i surowość, tym bardziej skandaliczną, że pochodziła ze strony człowieka, który otrzymał pełnię kapłaństwa i powinien być "dobrym pasterzem", można w różnym natężeniu spotkać wśród kapłanów Bractwa Św. Piusa X, chociaż niektórzy z nich niewątpliwie są tego nieświadomi (29). Dochodzi do tego fakt, że komfortowy kokon Ecône nie przygotowuje w żadnym wypadku do stawienia czoła aktualnej rzeczywistości. W rezultacie, młodzi kapłani, którzy z niego wychodzą są zupełnie oderwani od rzeczywistości: nierealistyczni odnośnie warunków, w których muszą realizować swoje kapłaństwo, nierealistyczni, co do swoich prawdziwych możliwości, nierealistycznych w odniesieniu do codziennego

życia wiernych, itd. Karmieni złudzeniami, że są "apostołami dni ostatecznych" (30), korzystają z niemal absolutnego monopolu, wiedząc, że są wyczekiwani przez wiernych znajdujących się w sytuacji, w której nie mogą być zbyt wybredni. Upoważnieni do komfortowego życia znanego w ich zakonnej wspólnocie, wszędzie gdzie trafią działają jak gbury, bez oglądania się na tych, którzy przygotowali im grunt, czasami wywalczony kosztem gorzkich zmagań, obojętni na stawiane im zarzuty – bo czyż nie są oni kapłanami "Monseigneura"? – bezlitośni w stosunku do tych, którzy mają śmiałość, by nie naginać się do ich widzimisię (31). Ukształtowani w foremce płytkiego seminarium, nie posiadając innego rozumu czy sumienia niż to Biskupa Lefebvre, obarczeni misjami, których nie mogą właściwie wypełnić, ci znakomici wojownicy działają nie jak kapłani lecz jak barbarzyńcy.

Stan faktyczny jest bardziej gorszący dla wiernych nadal ich wspierających, ponieważ te "ciężkie, ciasne rozumki" nauczyły się subtelnych kościelnych zwyczajów i dopuszczają się nieprawości pod zewnętrznymi pozorami – i to wyłącznie zewnętrznymi – pobożnej i łagodzącej postawy. Rzeczywistość jest jeszcze bardziej skandaliczna, ponieważ Bractwo Św. Piusa X, dalekie od praktykowania pokory stosownej do swoich możliwości, nieustannie wynosi się nad innych.

KOLEKTYWNE SAMOZADOWOLENIE

Za niezrównanym poczuciem własnej wartości ukrywa się mierność dzieła abp. Lefebvre. Dla Bractwa Św. Piusa X pozory są dużo ważniejsze niż rzeczywistość. Jego członkowie celują w prezentowaniu świetnego schematu organizacji, rzeczywiście dobrze wyposażonej: międzynarodowych seminariów, dystryktów, przeoratów, domów dla zakonników, zakonnic, klasztorów, szkół, uniwersytetów, itd. Ten blichtr pozwala przymknąć oko na całą resztę. I znów, ilość przedkłada się nad jakość. Sam abp Lefebvre wyspecjalizował się w podkreślaniu rozwoju swego dzieła. Oprócz uwag o postępie, zawsze odwlekanych, "porozumień" z Rzymem, jego *Lettres aux Ami et bienfaiteurs* są zawsze naznaczone ekspansjonistyczną euforią: tutaj zbudowano szkołę, tam otwarto seminarium, nie przestajemy się rozwijać, itd.

Niezbędne jest znalezienie faktycznego wyjaśnienia tego wzrostu. Dla założyciela Ecône nie ma nic łatwiejszego: "najwidoczniej Bóg błogosławi" jego dziełu, jak pisze w przedmowie broszury pieczołowicie opracowanej przez jego seminarzystów i skromnie zatytułowanej: "Bractwo Św. Piusa X. Dzieło Kościoła.

Cud Ecône" (32). Według abp. Lefebvre i jego czcicieli nie może tu chodzić o nic mniejszego jak o cud. Broszura, którą wspomnieliśmy zawiera na przykład odkrywczy rozdział pod tytułem "spojrzenie wstecz", który przytoczymy niemal w całości:

"Od jedenastu lat Bractwo Kapłańskie Św. Piusa X okazuje w ciągły i nieprzerwany sposób swoje przywiązanie do Świętego Kościoła rzymskokatolickiego, do wszystkich jego instytucji, do całej jego doktryny a szczególnie do jego kapłaństwa, do Świętej Ofiary Mszy i do wielowiekowego **Magisterium, które znajduje w Tradycji swój pełny i życiodajny wyraz**" (33).

"Tak więc spojrzenie retrospektywne na Bractwo począwszy od przygotowań i początków istnienia sięgających 1 listopada 1970 roku, **wyraźnie ukazuje niezawodne działanie Opatrzności, nie tylko w wydarzeniach, lecz również w trwałości jego formy i ostatecznego celu, prężności jego wzrostu, pomimo wewnętrznych i zewnętrznych przejść**".

"Od samego założenia... **Bractwo nie przestało wzrastać w niemal cudowny sposób**" (1 stycznia 1981 liczyło 44 domy rozrzucone po całym świecie).

"**I jeżeli jest prawdą, że w jego wzroście zaznaczył się cud, to przejawił się także w fakcie, że owego wzrostu nie powstrzymały dzikie ataki postępowych biskupów i duchowieństwa Francji oraz Szwajcarii, ani kardynałów rzymskiej Kurii.**

Jest zupełnie oczywiste, że z ludzkiego punktu widzenia te wewnętrzne i zewnętrzne przeciwności powinny były zniszczyć Dzieło.

Świadkowie tych wydarzeń są zgodni. Dzieło utrzymało się przy życiu tylko dlatego, że jest kontynuacją Kościoła..." (34).

A zatem "lefebryści" widzą w sukcesie "Dzieła" ewidentny znak, że są przez Boga błogosławieni, ponieważ przedłużają istnienie Kościoła. Argument jest dobrze obliczony na to, by ze względu na swą prostotę wywarł wrażenie na nieświadomych i słabych. Cały jego efekt polega na powieleniu obiegowego samozadowolenia heretyko-schizmatyków, jak np. kalwinów, widzących w materialnym sukcesie – zauważyliśmy już jak pieczołowicie biskup Lefebvre i jego stronnicy podkreślają ilościowy wzrost – znamię ich predestynacji. "Lefebryści", usatysfakcjonowani swoją nagrodą tu na ziemi, nie przestają tego wyolbrzymiać zapewniając, że są jedynymi "przez Boga błogosławionymi". Tak dalece są o tym

przekonani, iż myślą, że wszystko jest dopuszczalne, a w szczególności przywłaszczenie sobie lub zniszczenie wszystkiego, co niezależnie od nich, albo bez nich, zostało zrobione dla Kościoła.

HEGEMONIA

"Tradycjonalistami" byli początkowo kapłani, a przede wszystkim ludzie świeccy, którzy widząc zachowania duchowieństwa oraz liturgiczne i sakramentalne innowacje okresu posoborowego, podjęli inicjatywę o zerwaniu z nowym kościołem. Napotykając na obojętność, pogardę albo nienawiść większej części biskupów i księży, rozpoczęli starania o zachowanie prawdziwych sakramentów i prawdziwego katechizmu. Dokonali tego w najtrudniejszych okolicznościach. Z materialnego punktu widzenia ich siła była i jest znikoma, ich kapłani nieliczni, ich prowizoryczne budynki marne. Z moralnego punktu widzenia są przedmiotem złośliwości, stykają się z apatią przeważającej większości, nie posiadają przywódców ani organizacji. Oznacza to, że nie robią tego dla przyjemności, lecz dlatego, że bardziej lub mniej jasno zdają sobie sprawę z tego, iż w grę wchodzi coś poważnego. Może nie mieli czasu na przeprowadzenie kompletnej i dokładnej analizy, ale instynkt wiary ostrzegł ich, że powinni działać. Jeszcze nie w pełni rozumieli rzeczywiste rozmiary kryzysu, a zwłaszcza nie interesowali się tak naprawdę soborem, lecz wielu z nich wyraźnie dostrzegło potrzebę studiowania katolickiej nauki po to, by jaśniej ją zrozumieć i móc oprzeć na niej swoje stanowisko.

W tego typu sytuacji, pojawienie się abp. Lefebvre i jego Bractwa Św. Piusa X mogło być zbawienne. I tak powinno być. Wystarczyłoby, aby abp Lefebvre zdecydował się być prawdziwym biskupem i zwalczać nowe błędy orężem zdrowej doktryny. To, co nastąpiło potem pokazało, że okazał się biskupem, który nie sprostał wymaganiom, jakie postawiła przed nim Opatrzność. Co gorsza, będąc dalekim od spełnienia oczekiwań tych, którzy na niego liczyli, wykorzystał ich wyłącznie na pożytek własnej działalności.

A zatem środowisko "tradycjonalistów" już istniało, nie licząc Bractwa Św. Piusa X, przynajmniej w kilku krajach, a zwłaszcza we Francji i w Meksyku. Tego rodzaju przedsięwzięcie niewątpliwie nigdy nie mogłoby rozkwitnąć z pełną energią bez w/w środowiska, od początku sympatyzującego ze sprawą. Jakże mogło być inaczej? We wszystkim ufali abp. Lefebvre. On ze swej strony okazywał się łaskawy i taktowny wobec tych, którzy zaczynali działać bez niego.

Obiecywał im kapłanów w bliskiej przyszłości. Jeśli już wówczas mógł się nosić z intencjami hegemonii, to środki jakimi dysponował nie pozwalały na wprowadzenie ich w życie. Wydawałoby się, że przewidywał dla siebie bardzo nierzucającą się w oczy rolę. Czyż nie powtarzał, że pragnie jedynie "kształcić dobrych kapłanów, jak za dawnych czasów" i że nie ma zamiaru być biskupem "tradycjonalistów"?

Jednak z upływem lat, podczas gdy odmawiał wypełnienia swego obowiązku, a jego Bractwo kwitło, postawa abp. Lefebvre uległa zmianie. Wbrew wszystkim jego zaprzeczeniom, okazywało się, iż jednak faktycznie jest przywódcą "tradycjonalistów". Korzystał z ich słabości, by tym lepiej zapewnić sobie dominację. Działał w ten sposób, iż wszystkie ich dokonania legły pod egidą jego Bractwa.

Od tego czasu, Bractwo Św. Piusa X osiągnęło taki poziom rozwoju, że przyznaje sobie prawo do czynienia absolutnie wszystkiego i że zamierza odtąd być – przynajmniej w praktyce, a coraz bardziej i w teorii – konieczną i obowiązująca drogą do katolickiej wierności. Będąc dalekie od okazania wdzięczności tym, którzy jeszcze bez niego od dawna prowadzili walkę i bez których by nie zaistniało, zaczyna się od nich domagać żeby znikli robiąc miejsce wszechpotężnemu dziełu abp. Lefebvre.

W praktyce hegemonia Bractwa Św. Piusa X przybiera ściśle klasyczną formę. Polega to na lokowaniu się w każdym miejscu. Nie byłoby w tym nic gorszącego, gdyby się to nie odbywało bez żadnego względu na uprzednio istniejącą sytuację. Wysiłki i dokonania wiernych katolików nie znajdują w oczach "lefebrystycznego kościółka" większego uznania aniżeli urzędujący biskupi, których uznają za prawowitych. Dla wiernych wybór jest prosty: pozwolić się wchłonąć albo walczyć. Pierwsze rozwiązanie nie jest tak proste jakby można przypuszczać (35). Co do drugiego, jest ono nieuniknione dla każdego kto ma zamiar pozostać katolikiem wolnym od "uścisku" abp. Lefebvre. Stając wobec oporu, Bractwo Św. Piusa X nie waha się przystąpić do współzawodnictwa (36). Nieważne, że ten, kto ma być zdeptany, całe życie pracował dla Kościoła, nie ma znaczenia, że przygotował grunt, musi zniknąć. Taka sytuacja nie niesie żadnego ryzyka dla małego "lefebrystycznego" kościoła, zawsze pewnego wsparcia ze strony światowych kręgów. Co więcej, gorliwi członkowie Bractwa Św. Piusa X trzymają w rezerwie pewną ilość najbardziej niemoralnych metod wykorzystywanych po to by przełamać opornych: kłamstwo, oszczerstwo a nawet – czemu by nie? – szantaż za pomocą sakramentów (37).

Na pierwszy rzut oka, zadziwiające może się wydawać takie zachowanie ze strony tych, którzy twierdzą, że nie mają żadnej innej intencji niż wykonywanie "dzieła Kościoła". Jednak w rzeczywistości, praktyczna hegemonia Bractwa Św. Piusa X wypływa z wewnętrznej logiki. Porzuciwszy katolicką naukę, będąc przekonani, że kontynuują istnienie Kościoła, zawzięci w swoich schizmatyckich praktykach, abp Lefebvre i jego gorliwi stronnicy już nie działają na rzecz Kościoła, lecz na własny rachunek.

Zaskakujące jest także to, że tak niewielu katolików przeciwstawiło się ekspansjonizmowi Bractwa Św. Piusa X. Chociaż tu i ówdzie dają się słyszeć pierwsze sygnały alarmowe (38), trzeba wyraźnie przyznać, że znaczna większość "tradycjonalistów" poszła za abp. Lefebvre. Jakie by nie były ich początkowe intencje, to energiczna reakcja przeciw nowej religii skutecznie i faktycznie skłoniła wielu do krótkowzrocznego przeniesienia swej nadziei na męża opatrznościowego, który – jak się spodziewali – wszystko ocali.

Abp Lefebvre utrzymuje, że wypełnia "misję Kościoła". Niestety rzeczywistość jest inna. Sprawuje on charyzmatyczne kierownictwo nad swym dziełem bez powołania się na autorytet jakiegokolwiek katolickiego zwierzchnika. Ma własnych wojowników, twardych i niedouczonych sekciarzy. Mimo wszystkich kierowanych do niego ostrzeżeń, odwrócił się od katolickiej prawdy i wykuł własną doktrynę, wiodąc za sobą swoje Bractwo do upadku. Odtąd Bractwo żyje w zachwycie nad własnym rozwojem, co jest jego własnym końcem. Zamierza wchłonąć wszystko, co pragnie być katolickie, a co jeszcze pozostaje poza nim. Lokuje się wszędzie, równolegle z nowym kościołem, którego prawowitość, niemniej jednak, uznaje. Krótko mówiąc, Bractwo Św. Piusa X stało się "nowym" nowym kościołem z własnymi strukturami i prawami (39). Określając je jeszcze krótszym terminem – słowem, które wywołuje przerażenie, lecz ściśle wyraża sens – jest to sekta.

Zakończymy długim cytatem: "Co się tyczy obrzędów, często przedstawialiśmy tutaj nasz punkt widzenia: **jesteśmy za zachowaniem liturgii św. Piusa V** (mszy i brewiarza, przyjmując dla tego ostatniego reformy św. Piusa X), śpiewu gregoriańskiego zalecanego jeszcze przez Papieży Pawła VI i Jana Pawła II. Co do czterech kanonów mszy Pawła VI, **nie uważamy i nigdy nie twierdziliśmy, że są one nieważne** lecz, że nie odpowiadają potrzebom wiernych naszej wspólnoty. Spróbujemy zrewidować nasze stanowisko, jeżeli Ojciec Święty zakaże odprawiania Świętej Ofiary według rytu trydenckiego. Na wszystkich mszach odprawianych przez kapłanów naszej wspólnoty wymieniane jest w Kanonie imię

Ojca Świętego: «*Una cum famulo tuo papa nostro Joanne Paolo*». **Nasza wspólnota w żaden sposób nie solidaryzuje się z tymi, którzy negują istnienie, zwierzchnictwo czy też władzę papieża**. Jeśli chodzi o strój i zwyczaje życia, zależy nam na zachowaniu, lecz bez popadania w przesadę, praktyk duchowieństwa parafialnego z dawnych czasów. **To właśnie skromnie staramy się dać i przekazać**. Nie proponujemy czystego i sekciarskiego tradycjonalizmu, lecz tradycjonalizm w sposób możliwie najlepiej, jak potrafimy, przystosowany do świata współczesnego". Do wiadomości czytelnika dodamy, że wbrew pozorom, to oświadczenie nie pochodzi od abp. Lefebvre, ale od sekciarzy Kościoła Łacińskiego w Tuluzie (40).

ANEKS

Sprawa sumienia

"System Ecône" przejawia tendencję do spłaszczania sumień. Jego najbardziej rzucającym się w oczy skutkiem jest wywrócone wychowanie moralne, przez które na członków Bractwa wywierana jest presja okazywania służalczej uległości panującej w ich grupie ideologii. W przeważającej ilości wypadków taki stan rzeczy osiągany jest bez wielkich trudności, jednakże jest kilka wyjątków. Dwa niżej opisane przypadki obrazują rodzaj dramatu jaki mogą spowodować.

Rozgoryczenie: przypadek ks. Samsona

30 marca 1980 roku, młody kapłan, ks. Samson, napisał list, w którym wyjaśnił powody opuszczenia Bractwa rok wcześniej. Niemożliwe jest przytoczenie tutaj czterech stron tekstu, jednakże jego krótkie fragmenty ukażą sedno sprawy. Ks. Samson uważa, że głównym uzasadnieniem podawanym przez abp. Lefebvre swoim kapłanom i seminarzystom jest zachowanie mszy św. Piusa V. Przyznaje, że tym, co go zaniepokoiło był fakt, iż Paweł VI uczynił nowe *ordo missae* obowiązującym i dlatego postawa abp. Lefebvre była nieposłuszeństwem wobec autorytetu tego, kogo on, podobnie jak prałat, uznawali za prawowitego papieża:

"Poza wszelkimi kwestiami rytu, wchodzi tu w grę kwestia wiary w Ducha Świętego, który rządzi Kościołem i kieruje go ku wszelkiej Prawdzie (Jan XVI, 13). Odmowa przylgnięcia do Magisterium wyrażonego przez Drugi Sobór Watykański jest przeszkodą, która wprowadziła Ecône na ścieżkę schizmy. Jeżeli przyznamy, jak to robi Ecône, że Kościół omylił się podczas *Vaticanum II*, to musimy z tego logicznie wywnioskować, że zawiódł w sprawowaniu swej misji i że Bramy Piekielne go przemogły. To właśnie skłoniło abp. Lefebvre do stwierdzenia w *Le*

coup de Maître de Satan: «jak pogodzić rozpowszechnianie i praktykowanie przez Rzym liberalnych błędów z nieomylnością Kościoła i Papieża?». Wnioskuję z tego, że to nie Rzym jest w błędzie, lecz Ecône, które niestety utraciło zmysł Kościoła.

W ten sam sposób, w *J'accuse le Concile*: «Duch, który panował na Soborze i zainspirował tak wiele niejasnych i wieloznacznych oraz otwarcie błędnych tekstów nie był Duchem Świętym». Pojawia się wątpliwość, gdzie odnaleźć Ducha Świętego: w Kościele i jego Magisterium, czy może gdzie indziej?".

W tych streszczających list ks. Samsona spostrzeżeniach ujawnia się cały dramat. Kapłan ten nauczył się katolickiej doktryny na temat autorytetu władzy. Wie, że gdy Papież naucza Kościół powszechny, to jest on nieomylny. Wie, że odmowa podporządkowania się papieżowi, którego się uznaje za prawowitego pasterza całego Kościoła, jest postawą schizmatycką i odrażającą. Jako że w Ecône nie udzielono mu szczegółowego wyjaśnienia ciężaru doktrynalnych błędów zawartych w soborowych tekstach i ponieważ, co więcej, zadowolono się podawaniem fałszywych i dziwacznych uzasadnień opierania się ustalonej władzy, której prawowitość spodobało się im uznawać, to kapłan ten dokonał wyboru. Pomiędzy schizmą z zamiłowania do konserwatyzmu oraz tym, co wydawało mu się być katolickim posłuszeństwem – wolał on katolickie posłuszeństwo.

W rzeczywistości, ks. Samson był w błędzie, gdyż prawdziwy problem powinien zostać postawiony w następujący sposób – czego on nie dostrzegł: nauczanie, które według *Vaticanum II* jest jakoby autentycznym nauczaniem Kościoła, zaprzecza w formalny sposób doktrynie zdefiniowanej w przeszłości w nieomylny i ostateczny sposób przez papieży i sobory. Taki jest stan faktyczny, ale kto w Ecône na poważnie zadał sobie trud, aby wykazać ten fakt? I z tej wątpliwości należy wyciągnąć wniosek: Paweł VI – który ogłosił Kościołowi powszechnemu doktryny uprzednio potępione przez Magisterium – postępując tak nie mógł być papieżem; wręcz przeciwnie pokazał tym aktem, że utracił całą jurysdykcję i był nikim więcej jak tylko samozwańcem. Kto w Ecône miał odwagę powiedzieć tę prawdę ks. Samsonowi? Stawiając pytanie, trzeba na nie udzielić odpowiedzi: nie znalazł się nikt, rzecz jasna.

Tak więc możemy zrozumieć czyn księdza, którego sumienie niedostatecznie poinstruowane przez tych, których obowiązkiem było jego uformowanie, pozostaje prawe w opisanych okolicznościach. Wszelako obiektywnie, jest to skandaliczny bałagan.

Normalizacja: przykład amerykański

Moralna presja wywierana na członków Bractwa w celu uzyskania od nich doskonałej zgodności z praktykami przełożonego czasami prowokuje odejścia, ale znacznie częściej mniej zauważalne pójście na ugodę. Wśród różnych przypadków tego rodzaju, wspomnimy jeden, mniej znany francuskim czytelnikom. Dotyczy on grupy trzech czołowych członków Bractwa Św. Piusa X w Stanach Zjednoczonych, księży: Clarence'a Kelly'ego, Anthony'ego Cekady i Daniela Dolana. Ci trzej kapłani, podejrzani w oczach abp. Lefebvre z powodu ich swobody wypowiedzi na temat nowego *ordo missae* oraz Jana Pawła II, zostali zobowiązani do podpisania dokumentu, z którym abp Lefebvre osobiście zwrócił się do nich 29 maja 1980 roku. Pismo to, zredagowane w języku angielskim, jest krótkie:

"Wasz Przełożony i Biskup wymaga od was, by jako odpowiedź pytającym, co powinno się sądzić o papieżu, mówić: «praktyka i stanowisko Bractwa od jego założenia» (41). I nie powinniście publicznie wyrażać opinii, czy to ustnie czy też pisemnie, sprzecznej ze stanowiskiem Bractwa, ani na temat papieża, ani nieważności «*ex se*» *Novus Ordo*.

By się jaśniej wyrazić; odnośnie kwestii papieża, praktyką Bractwa jest skłaniać się za prawowitością, przyznając przywilej wątpliwości; co do Novus Ordo: stanowisko Bractwa nie rozstrzyga czy jest ze swej natury, «ex se» nieważny. Jednakże Bractwo przyznaje, że ostateczne rozwiązanie tych kwestii musi koniecznie przypaść Magisterium Kościoła w przyszłości, kiedy normalność zostanie przywrócona".

Tekst jest podpisany przez abp. Lefebvre i trzech kapłanów pociągniętych do odpowiedzialności.

Wyraża się w tym cała schizmatycka orientacja Ecône. W Bractwie, ktoś działa, ktoś prowadzi "politykę", stosuje "praktykę", ale ktoś zakazuje sobie – i innym – podania teoretycznego uzasadnienia swoich czynów. Abp Lefebvre jest całkowicie odpowiedzialny za tę sytuację, a jego odwołania do jakichś późniejszych rozstrzygnięć w kwestiach zasadniczych chwili obecnej, pokazują wyraźnie pogardę, w jakiej ma potrzeby moralnego sumienia.

Lwi kontrakt

W tych miejscach, w których istniały katolickie ośrodki przed pojawieniem się Bractwa, dla osiągnięcia hegemonii tego ostatniego wykorzystano ukryte

machinacje. Jednakże w tych krajach, gdzie Bractwo posiada monopol na sakramenty, panuje surowe prawo serca z kamienia w rodzaju najgorszego ekonomicznego liberalizmu. I tak, w Stanach Zjednoczonych grupom katolików świeckich proponuje się "stowarzyszenia" na podstawie całkowicie lwich kontraktów. Wymownym tego świadectwem jest poniższy list ks. Bolduc, przełożonego dystryktu południowo-zachodniego Stanów Zjednoczonych.

A oto pełne tłumaczenie:

The Society of Saint Pius X

SAINT MARY'S COLLEGE

Post Office Drawer 159

St. Marys, Kansas 66536

Telephone (913)437-2471

3 czerwca, 1980

Płk. Jack Looney

4009 Van Buren N. E.

Albuquerque, New Mexico 87110

Drogi pułkowniku Looney:

Dziękuję za powiadomienie mnie o twoich zamiarach odnośnie Bractwa Św. Piusa X. Katolickie kaplice tradycyjne bardziej niż kiedykolwiek odkrywają **korzyści istniejące ze znalezienia się pod egidą Bractwa**. Jako że członkowie waszej rady wyrazili pragnienie uzyskania informacji na temat ich powinności wobec Bractwa oraz powinności Bractwa wobec kaplicy na wypadek gdyby przyłączenie doszło do skutku, zwracam się do was w tym krótkim liście, by wyjaśnić tę sprawę.

Przede wszystkim, Bractwo zobowiąże się do przysyłania kapłana na niedzielną Mszę w Albuquerque. Mogę Pana zapewnić, że wasz terminarz Mszy nie zostanie naruszony i że wyznaczę tam kapłana tak szybko jak to będzie możliwe. Po drugie, Bractwo zawsze będzie miało obowiązek zapewnienia wam Mszy, sakramentów i kapłana. W zamian za to, Bractwo oczekiwałoby, że zostanie mu **przekazane** w akcie o poprawnej i właściwej formie **całe mienie**, na osobę

arcybiskupa Lefebvre poprzez jego przedstawiciela, Przełożonego Dystryktu Południowo-Zachodniego. Oznacza to, że Bractwo przyjęłoby wszelkie długi i zastawy hipoteczne. Bractwo musiałoby również możliwie najszybciej uzyskać osobowość prawną w stanie Nowy Meksyk.

Co się tyczy powinności kaplicy wobec Bractwa, oczekiwalibyśmy by suma około 100 dolarów była wysyłana comiesięcznie do centrali dystryktu w St. Marys, w stanie Kansas, tytułem udziału we wspieraniu organizacji "matki". Od czasu do czasu oczekiwalibyśmy także, żeby kaplica w dodatkowy sposób partycypowała w szkoleniu seminarzystów i zakonników. Wszystkie inne fundusze byłyby wykorzystywane na potrzeby miejscowe.

Zważywszy na to, iż Bractwo jest **jedyną tradycyjną katolicką organizacją** posiadającą seminaria, stanowi **jedyne zgrupowanie mogące na przyszłość zapewnić kapłanów**. Dlatego też **uważam, że wasza kaplica zabezpieczyłaby swoją przyszłość przynależąc do Bractwa.**

Jeżeli jest coś, w czym mógłbym wam pomóc, proszę dać mi znać. Omawiałem tę sprawę z arcybiskupem podczas jego wizyty i wyraził zgodę na przyjęcie kaplicy Albuquerque.

Zapewniam o naszych modlitwach.

Z Maryją Niepokalaną

Ks. Hector L. Bolduc

Przełożony Dystryktu Południowo-Zachodniego

Bractwo Św. Piusa X

~~~~~~~~

Przypisy:

(1) Ks. Simoulin głosząc kazanie "O zbawienie duszy Kościoła" (sic) na Wielki Post 1981, w kościele pod wezwaniem św. Mikołaja z Chardonnet (Saint-Nicolas-du-Chardonnet). Błędy i nieścisłości księdza, otoczonego aureolą ledwie półrocznego kapłaństwa zostały opublikowane w książce, do której przedmowę napisał zresztą Msgr. Ducaud-Bourget. Przegląd *Itinéraires* decydując się nadać jej pewien rozgłos, nalegał jednak na skorygowanie młodzieńczych błędów księdza. A ponieważ tym samym jego pycha, została dotknięta do żywego, ksiądz uznał za właściwe, wydanie i rozpowszechnienie śmiesznej i jadowitej broszury pod tytułem "Boże, broń mnie przed moimi przyjaciółmi. Przed wrogami obronię się sam". Powrócimy jeszcze do tej broszury, ponieważ stanowi dobrą charakterystykę kapłanów Bractwa Św. Piusa X. Odnośnie tej sprawy, por. *Itinéraires* nr 261, marzec 1982.
~~~~~~~~

(2) Por. zwłaszcza *Fideliter*, nr 16, gdzie ks. Aulagnier uznaje dziecko za przyczynę stanowiącą cel istnienia rodziny.

(3) *Fideliter*, nr 23, s. 22.

(4) Samozadowolenie, które czasami osiąga szczyty *komicznej afektacji*. Ks. Lorans, otrzymawszy tytuł rektora Instytutu Uniwersyteckiego Świętego Piusa X (L'Institut Universitaire Saint-Pie X) po kilku miesiącach kapłaństwa, uznał za wskazane wygłosić *wykład inauguracyjny* w górnolotnym stylu, którego pompatyczność była nieadekwatna do skromności przedsięwzięcia:

"Każdy człowiek z natury pragnie poznania, ponieważ między jego intelektem a prawdą istnieje związek, który nie jest akcydentalny lecz esencjonalny – w języku Szkoły, związek nie predykamentalny ale transcendentalny...".

"Metoda scholastyczna, która wyraźnie odróżnia w zdaniu podmiot od predykatu, w sylogizmie przesłankę większą od mniejszej, ta ascetyczna metoda wydawała mu się nie dość poetycka, w greckim znaczeniu tego słowa".

"Ta poetycka nobilitacja, która wynosi ludzkie poznanie na poziom poznania anielskiego i boskiego prowadzi dalej, na krótką metę, do ontologicznej nobilitacji, która czyni z człowieka boga, a z filozofii gnozę...".

W języku Szkoły i w greckim znaczeniu słowa, trzymając się ich wygładzonego języka, nazywa się to "funkcjonować ponad swoimi możliwościami".

(5) Broszura już cytowana.

(6) Niektórzy byli zaskoczeni widząc swoje nazwiska na liście seminarzystów już podczas pierwszej wizyty u rektora seminarium.

(7) Albo "bombardowania" (tj. przyśpieszania) według wyrażenia używanego przez ks. Simoulin w *Fideliter*, nr 26, s. 15.

(8) Taki jest przypadek na przykład ks. de la Tour, któremu koledzy delikatnie dokuczali z powodu jego ograniczonych umiejętności w ożywianiu kolatorstwa.

(9) Myślimy o dramacie pewnych księży-robotników, wrzuconych w brutalność świata, bez żadnej innej formacji poza kilkoma pytaniami z krótkiego kursu i wskazówkami z nieodpowiedzialnych źródeł.

(10) W Ecône nie udziela się praktycznie żadnych nauk na temat Drugiego Soboru Watykańskiego, nowych obrządków albo reform kanonicznych. Na początek zajmują się nową mszą, ponieważ niektórzy seminarzyści zbyt swobodnie traktują tę kwestię. Ks. Barrielle natomiast w wolnej chwili może opowiedzieć o objawieniach Najświętszej Panny ze Shawinigan, która ukazała mu się pewnego wieczoru na konferencji. Podobno prawdą jest, że Panna Maryja powiedziała mu, że ks. Barbara nie ma racji. Cóż za gratka!

Zamęt, jaki panuje w kwestii nowych obrzędów osiąga poziom farsy. I tak, seminarzyści nie są pewni ważności święceń ks. Cottard. Wiemy na pewno, że był on wyświęcony przez abp. Lefebvre według nowego rytu. Poza tym, opinie się różnią. Abp Lefebvre nie chce wyjaśnić tej sprawy – moglibyśmy zapytać, dlaczego. Niektórzy seminarzyści starannie unikają uczestnictwa we mszach wątpliwego kapłana: do tego stopnia – na przykład – że pewien ceremoniarz z Ecône postąpił tak, by jego przyjaciele nie musieli uczestniczyć we wspólnotowej mszy, kiedy odprawiał ją ks. Cottard.

(11) To częściowo wyjaśnia, dlaczego większość z tych, którzy opuścili seminarium z powodu nie uznawania Jana Pawła II jest teraz wśród stronników O. Guérarda des Lauriers, którzy, jak wiemy, odznaczają się alergią na wszelkiego rodzaju dyscyplinę.

(12) Świetny przykład liberalizmu: Księża Kelly i Bolduc, kapłani tego samego dystryktu w Stanach Zjednoczonych, nie potrafiąc żyć w dobrych stosunkach, wzajemnie złożyli skargę na siebie do swojego przełożonego, który zadecydował o podziale dystryktu czyniąc każdego z kłótliwej pary zwierzchnikiem swojej części.

(13) Abp Lefebvre jest niedoścignionym mistrzem sztuki drogi pośredniej. W 1977 roku, zdecydował się zerwać z Office de la Rue des Renaudes i chociaż odmawiał przedyskutowania tej kwestii, to zabronił swoim podwładnym uczestnictwa w kongresie w Lozannie. "Anty-liberałowie" uradowali się. Lecz kolejna konferencja prowadzona przez ich zwierzchnika, była skierowana przeciw nim. Podobnie, zakazał członkom Bractwa brania udziału w obozach mieszanego ruchu młodzieżowego. Ponownie "anty-liberałowie" się ucieszyli. Jednakże kampania prowadzona przez ks. Blin spowodowała zmianę decyzji prałata, który cofnął swój zakaz. Ci w Bractwie, którzy zachowali jeszcze godność albo przytomność umysłu doświadczyli tym sposobem prawdziwego okresu "*douche écossaise*" nim zrozumieli prawdziwe intencje biskupa.

(14) Por. poniżej w Aneksie, "Rozdrażnienie: przypadek ks. Samsona".

(15) Nie znamy intencji tych kapłanów. Jednak jest całkiem jasne, że to, co mówiono do nich w Ecône na temat nowej mszy i *Vaticanum II* nie przygotowało ich na to, co miało ich spotkać. Odkrywając pewnego dnia katolicką doktrynę, która była przed nimi skrywana – w szczególności nieomylność powszechnego Magisterium – a nie będąc przekonani co do wewnętrznego zła nowego *ordo missae* oraz soborowych tekstów, z łatwością odpadli od wiary.

(16) Możemy sobie wyobrazić chaos wewnątrz Bractwa, po śmierci abp Lefebvre. Zaprawdę, nie jest to hipoteza, na której uwzględnienie są przygotowani jego najwierniejsi podwładni.

(17) *Mgr. Lefebvre, wschodzące czy zachodzące słońce*, N.E.L., 1979.

(18) Wśród "tradycjonalistów" stało się zwyczajem zwracanie się do abp. Lefebvre, "Monseigneur" bez podania bliższych personaliów. Zwyczaj ten niektórych irytuje. Tak więc, na posiedzeniu redakcji przygotowującej "Itinéraires", A. B. uznał za konieczne przypomnieć zebranym, że "Monseigneur" nie jest jedynym biskupem na ziemi.

(19) Ks. B, wezwany do wyjaśnienia powtarzanych postulatów swojego zwierzchnika o pozwolenie na "eksperyment Tradycji", uznał za stosowne usprawiedliwić niedorzeczność sformułowania niezrównaną cnotą pokory "Monseigneura".

(20) Ten poemat był już komentowany w naszym piśmie (Por. nr 4 NS). Przedstawiamy nową, niepoprawioną wersję: "Jakiś czas temu zasugerowano mi – zastanawiam się więcej niż kiedykolwiek dlaczego, po tym co właśnie usłyszeliśmy, (jako że prawdziwi poeci odczytali przede mną swe piękne wiersze) – by z okazji tej rocznicy poetycko wyrazić, w miarę możności, kilka pięknych myśli. Nie wiem czy myśli, które udało mi się pochwycić są piękne, ani czy ich sformułowanie jest poetyckie, ale chętnie złożę ci, Monseigneur, w formie sonetu, ten hołd synowskiego oddania:

«Soyez Béni mon Dieu: vous veillez sur le mond.

Si votre oeuvre est ruinée par ceux qui vous trahissent,

Vous suscitez un homme, afin qu'il rebâtisse.

Une sublime fois, face aux péchés immondes,

L'Homme-Dieu est venu. En rachetant nos âmes,

Il nous fit connaître le prix de la souffrance.

C'est l'Epouse aujourd'hui, (L'Epouse de Jésus-Christ, c'est l'Eglise catholique)

que déchire la lance (la lance qui perça le côté de Notre-Seigneur en Croix)

Dans l'amour de la chair (au sens de saint Paul dans ses épîtres : l'amour des choses du monde) est la cause du drame.

Mais il y a dix ans, un Prince de l'Eglise s'est levé.

Il résiste, accepte de souffrir

Pour paître ses brebis, malgré l'atroce crise.

En sa Fraternité, nous lui serons unis,

En pensons voir, un jour, pour lui, le ciel s'ouvrir.

Car sur la charité il a fondé sa vie.

("Nous avons cru en la charité" est la devise de Mgr Lefebvre)».

"Bądź błogosławiony Boże: Ty czuwasz nad światem.

Gdy Twe dzieło zdrajca zrujnował

Powołujesz człowieka, by je odbudował.

Gdy niegdyś, Bóg-Człowiek zstąpił na ziemię,

Wziął na Siebie brud grzechów, obmył nasze dusze,

Dał nam zrozumieć cenę cierpienia, cierpiąc katusze.

Oto Oblubienica kruszy dziś włócznię. (*Oblubienicą Jezusa Chrystusa jest Kościół katolicki*)

(*włócznia, która przebiła bok Pana naszego na Krzyżu*).

W miłości ciała przyczyna dramatu.

(*w znaczeniu używanym w listach Św. Pawła: miłość spraw doczesnych*)

Lecz dziesięć lat temu, powstał Książę Kościoła.

On opiera się, on cierpi

By paść swe owce, mimo strasznego kryzysu.

W jego Bractwie, będziemy z nim zjednoczeni,

Wyczekując, aż pewnego dnia niebo nad nim otwarte ujrzymy,

Gdyż na fundamencie miłości życie swe on zbudował.

(«*Uwierzyłem miłości*» – *dewiza abp. Lefebvre*)".

(21) Widok proponowany przez pewnych "tradycjonalistycznych przywódców" jest dość przykry. Pomimo różnicy zdań z abp. Lefebvre i z racji samych tych różnic, nieustannie głoszą swe niezawodne przywiązanie do niego, wiedząc że gdyby wskazał ich na odrzucenie, to przez to niechybnie utraciliby swych zwolenników, a tym samym środki egzystencji.

(22) Jak na przykład księża: Kelly, Cekada i Dolan. Por. poniżej w Aneksie, "Normalizacja: przypadek amerykański".

(23) Przystosowanie polegało czasem na nie odmawianiu modlitwy "*pro pontifice*" przy adoracji Najświętszego Sakramentu, zastępując ją grą na organach. Dzisiaj ksiądz wybrał prostszą metodę: śpiewa modlitwę nie myśląc.

(24) W Castres, na Wielkanoc 1979 nie odmówił modlitwy "*pro pontifice*"; to jedna z metod przypodobania się tym, którzy mu towarzyszyli. Podobnie, w refektarzu jego przeoratu w Suresnes zachodząc się od śmiechu odczytał *Forts dans la Foi*, nr 59/60, które streszcza wszystkie najsurowsze wypowiedzi abp. Lefebvre na temat soborowego kościoła.

(25) W jego broszurze cytowanej powyżej, ks. Simoulin z braku argumentów, używa takiej końcowej insynuacji: "Wielu ludzi świeckich... zdaje się odczuwać skrywaną przyjemność w dyskredytowaniu abp. Lefebvre i jego Bractwa poprzez jego kapłanów, których on wykształcił i w których pokładał ufność". Przedstawianie sprawy w ten sposób jest odwróceniem ról. To kapłan Bractwa Św. Piusa X hańbi abp. Lefebvre. Czyja to jest wina?

(26) Por. to, co powiedział o jednym ze swoich seminarzystów, któremu właśnie pokazał drzwi: "Sytuacja jest jasna, dokładnie taka jak tych młodych kapłanów, którzy opuścili nas, by pójść inną drogą niż Bractwo". "Tak długo jak pozostaje w tych swoich przekonaniach, bezcelowe są wszelkie próby kontaktu ze mną, czy to pisemne czy spotkanie. **Odmawiam, i bezspornie mam do tego prawo, wchodzenia w jałowe dyskusje... Wybrał inną wspólnotę; niech w niej żyje**" (List do ks. Siegela, 1 października 1981).

(27) Zawierał na przykład ten wstęp: "Zapewniam cię, że jeśli w tym liście miałoby się okazać coś dla ciebie ubliżającego, cofam to zawczasu i nie chciałbym tego nigdy napisać, ponieważ jak ci już niejednokrotnie mówiłem, a Bóg mi świadkiem, że nie kłamię, żywię dla ciebie szacunek nie tylko z powodu pełni twego kapłaństwa, lecz ponadto niekłamaną kapłańską sympatię. Od bardzo wielu lat nigdy nie omieszkałem polecać cię Bogu w «Memento» każdej z moich Mszy".

(28) Wszystkie szczegóły były opublikowane w *Forts dans la Foi*, nr 3 NS, ss. 222-236. Wielu innych prócz ks. Barbary musiało potwierdzić niewiarygodną zjadliwość abp. Lefebvre. I tak, M. Denoyelle, dyrektor belgijskiego periodyku *Mysterium Fidei* napisał *wiele* pełnych szacunku listów, aby przywieść biskupa do opamiętania. Jedyną jego odpowiedzią było: "Jego Eminencja abp Marcel Lefebvre prosi, żeby pan Denoyelle już nie wysyłał do niego *Revue Mysterium Fidei*, ani do seminariów Bractwa. Z wyrazami poważania i zapewnieniem o modlitwie. 3 lipca 1981" (por. *Mysterium Fidei*, Dossier fraude Ecône).

(29) Akta opublikowane w *Forts dans la Foi*, nr 3 NS zawierały także dwa listy, jeden z 9 maja 1980 do wszystkich członków Bractwa Św. Piusa X, drugi z 9 sierpnia 1980 do wszystkich Przeorów i Przełożonych Domów Formacji Bractwa. Pierwszy nie doczekał się odpowiedzi. Co do drugiego, ks. Tissier de Mallerais, rektor seminarium w Ecône, odpowiedział tak stanowczo jak tylko mógł odrzucając go i odsyłając nie przeczytany. Ks. Aulagnier zrobił to samo, dodając: "Księże, jestem zmuszony powiedzieć, że twoja działalność napawa mnie niesmakiem. Z pozdrowieniami".

(30) Ks. Barrielle i kilku innych zdecydowali zastosować do nich te słowa św. Ludwika Marii Grignion de Montfort.

(31) Musimy jeszcze raz przytoczyć cytat z broszury ks. Simoulin zwracając uwagę, że mówi o sobie w trzeciej osobie: "Autor jest kapłanem, mimo wszystko. Załóżmy, że można roztropnie i z szacunkiem się z nim nie zgadzać, gdy wypowiada się na temat ruchu liturgicznego, telewizji albo łapania motyli, jednakże nie możemy tego uczynić, kiedy **wyposażony w brzemię i władzę wynikającą ze stanu kapłańskiego głosi wiarę Kościoła**". Moglibyśmy wykazać, że ów młody kapłan, przemawiający z ambony kościoła St. Nicolas du Chardonnet, żąda od wiernych posłuszeństwa, którego on sam odmawia swojemu "papieżowi" Janowi Pawłowi II mówiącemu z wysokości Stolicy Piotrowej. Zacytujmy go tylko raz jeszcze w nadziei, że może sam siebie zrozumie: "Trzeba czuwać bacznie nad swoją własną doktryną zanim się ją skonfrontuje z nauką Kościoła. Dla tego celu można sięgnąć do kilku bardzo dobrych katechizmów, dla dorosłych lub dla dzieci".

(32) *Editions Saint-Gabriel*, marzec 1982.

(33) Nasze podkreślenie. Cały błąd abp. Lefebvre jest tutaj wyraźnie wykazany. Jeżeli jest prawdą, że Depozyt Wiary jest ponad Magisterium tak jak Chrystus jest ponad swoim Wikariuszem, to niemniej jednak fałszywe jest stwierdzenie, że Magisterium znajduje swój wyraz w Tradycji. Wprost przeciwnie, to Kościół decyduje ostatecznie, co jest Tradycją, to funkcją żywego Magisterium jest być autentycznym jej świadkiem. Protestantyzm odwołuje się do Pisma Świętego przeciw nauczaniu Kościoła. Odwołując się do Tradycji przeciw Magisterium, abp Lefebvre w prostej linii podąża drogą wolnego badania.

(34) Ustępy pogrubione są podkreślone przez autorów.

(35) Por. poniżej w Aneksie, "Lwi kontrakt".

(36) Na przykład, we Francji, w Marsylii, Nantes, Lille, Tours, Strasburgu, Lyonie.

(37) W Meksyku, dla naprawienia sytuacji, która okazała się fatalna dla Bractwa Św. Piusa X, księża Faure i Williamson nie zawahali się chodzić – ponosząc wielkie wydatki – od jednego opornego do drugiego, donosząc każdemu wielkie kłamstwa, jakoby inni już się podporządkowali. We Francji, M. Mazier de Montbrillant, odmawiając przekazania Stowarzyszenia Świętego Piusa X z Anjou, którego jest prezesem zaczął być ciągany po sądach za oszustwa powstałe z imaginacji łaskawych "lefebrystycznych" kapłanów. W USA, ks. Bolduc, przełożony południowo-zachodniego dystryktu, swobodnie skorzystał ze swego sakramentalnego monopolu ustanawiając tyranię, o czym świadczy jego list z 19 maja 1981 roku do pana i pani B., podpisany przed publicznym notariuszem i zawierający taki znaczący ustęp: "Niniejszym listem pragnę was poinformować, że ani wy ani wasi synowie, D. i B., nie możecie nigdy odwiedzać ani postawić nogi w St. Mary's College, ani na terytorium należącym do Bractwa Św. Piusa X. Jeśli to zarządzenie zostałoby naruszone, użyję wszelkich prawnych środków koniecznych by je wyegzekwować i pociągnę was bezpośrednio do odpowiedzialności za wszelkie konsekwencje wynikające z jego naruszenia. **Gdyby któreś z was odczuło potrzebę przystąpienia do Sakramentów (a wielce zalecam rozważenie tego**), **winniście się ze mną skontaktować, bezpośrednio mnie powiadomić i umówić na prywatny termin zależnie od mego uznania. Nie może to być uczynione za pośrednictwem żadnego innego kapłana lub członka Bractwa, poza mną**".

(38) Por. Zawiadomienie Comité International de Coordination d'Associations Catholiques (Międzynarodowego Komitetu ds. Koordynacji Katolickich Stowarzyszeń), z 18 października 1981 zatytułowane: "Kilka refleksji na temat obecnej sytuacji...".

(39) Por. "Rozporządzenia dotyczące uprawnień i praw, którymi dysponują członkowie Bractwa Świętego Piusa X" z 1 maja 1980. Abp Lefebvre udziela zwykłym kapłanom władzy bierzmowania, oszukańczo powołując się na motu proprio *Pastorale Munus* (z 30 listopada 1963). Nie można wystarczająco wyrazić powagi takiego czynu, który komuś, kto by nie wiedział, że w Kościele istnieje Prawo mógłby wydawać się nieszkodliwym, ale który stanowi jeden z najbardziej przemożnych dowodów na to, że abp Lefebvre naprawdę ma zamiar być głową autokefalicznego kościoła.

(40) Kwartalny biuletyn o obronie Wiary i zachowaniu Tradycji, *Foi et Tradition*, nr 76, maj-czerwiec 1981.

(41) W oryginale: "To give us an answer to those who ask what one should think about pope: the practice and attitude of the Society since its origin". Jest to zatem oczywiście sprawa podawania "partyjnej wersji" jako odpowiedzi na zasadnicze pytania zadane przez osoby postronne; nie zaś obiektywna odpowiedź, nawet czysto spekulatywna. Nie tylko w Stanach Zjednoczonych ta lekcja została przerobiona przez młodych bojowników Bractwa. Wielu z naszych czytelników doświadczyło tego w tym czy innym czasie.

~~~~~~~~

ROZRACHUNEK

Cały dramat abp. Lefebvre polega na rozminięciu się z powołaniem. Powołanie jest wyborem domagającym się w zamian ofiarowania siebie samego bez żadnych ograniczeń. Duchowi pisarze komentując wezwanie bogatego młodzieńca i jego odmowę spowodowaną posiadaniem wielkich bogactw (Mt. XIX, 16-24), wskazują na naglącą konieczność pozbycia się wszelkiego nieuporządkowanego przywiązania do wszystkich dóbr doczesnych. Takie wyrzeczenie może sięgać bardzo daleko. Wystarczy przypomnieć sobie wezwanie Abrahama, od którego Pan Bóg zażądał ofiary, nie tylko ze swego kraju i rodziny, ale nawet z jedynego syna, którego doczekał się w swym podeszłym wieku, i przez którego to właśnie Boskie obietnice mogły się urzeczywistnić. Wiara w całej swej niezrozumiałości domaga się podobnego wyrzeczenia, ponieważ zobowiązuje nas do posiadania nadziei nawet wbrew samej nadziei (Rzym. IV, 18).

ZMARNOWANE POWOŁANIE

Wydaje się niezaprzeczalnym, że abp Lefebvre został wybrany przez Boga, aby bronić Kościół przez głoszenie Wiary. W każdym razie, takim się nam jawił i to dlatego popieraliśmy go i pomagaliśmy mu. Faktycznie, miło jest pamiętać, oddając mu honor, że był jedynym katolickim biskupem, który powstał, by spełnić swój obowiązek "biskupa", "obrońcy", "Doktora Wiary". Dla obrony wiary, nie zawahał się użyć swego miecza i oskarżyć *Vaticanum II* o to, że był "schizmatyckim soborem". Wtedy to, zyskując aprobatę prawdziwego Kościoła, który rozpoznał w nim głos Dobrego Pasterza (Jan. X, 14), przyjął nieustraszony język naszego Pana (Mt. V, 37). Z wielką klarownością oświadczył: "Ten soborowy kościół jest kościołem schizmatyckim... Kościół, który zatwierdza tego rodzaju błędy jest zarazem schizmatycki i heretycki. Ten soborowy kościół jest zatem niekatolicki. W miarę jak papież, biskupi, kapłani czy wierni przystają do tego nowego kościoła, oddzielają się od Kościoła katolickiego" (1).

Podówczas nigdy nie dopuszczaliśmy myśli, aby autor tak jasnych i tak katolickich wypowiedzi mógł zawieść nasze oczekiwania. Dlatego też – powtórzmy to – w zaufaniu pomagaliśmy mu i popieraliśmy go. Niewątpliwie, nawet w swych najbardziej wyrazistych oświadczeniach używał wprawiających w zakłopotanie wyrażeń, lecz zaufanie, które w nim pokładaliśmy kazało nam traktować je jedynie
~~~~~~~~

jako zręczne formuły, dyplomację, a być może nawet jako gałązki oliwne kierowane do ludzi nowego kościoła, którzy zechcieliby je przyjąć. Niestety. Te złudzenia nie trwały długo i w 1979 roku musieliśmy poddać się wymowie faktów. Abp Lefebvre odmawiał odpowiedzi na wezwanie Boga.

Św. Mateusz relacjonując w Ewangelii odmowę bogatego młodzieńca, kładzie nacisk na motywy tej decyzji. Młody człowiek "miał majętności wiele" (XIX, 22). A jako że nie był oderwany od tych dóbr, myśl porzucenia ich uniemożliwiła mu odpowiedź na wezwanie Mistrza. Wielki majątek tego zamożnego człowieka nie polegał jedynie na tym, co posiadał, ale także na osobistym wyobrażeniu sposobu osiągnięcia królestwa Bożego. Bez wątpienia, ten bogaty młodzieniec pragnął osiągnąć zbawienie gdyż pytał Jezusa, co ma uczynić by je uzyskać (Mt. XIX, 16), jednakże nie potrafił się zdecydować na porzucenie wszystkiego, co posiadał, aby dojść do Boga.

Właśnie to odnajdujemy w zachowaniu abp. Lefebvre. Przez zbieg okoliczności wszedł w posiadanie seminariów, uniwersytetów, klasztorów, konwentów i przeoratów. Traktowany przez wielu jako człowiek Opatrznościowy, ofiara wizerunku stworzonego przez ludzi, obsypywany był honorami. A dzisiaj, jest pochłonięty utrzymaniem tego całego dobytku.

Jednakże Bóg nie po to go wybrał. Jest biskupem i został wybrany po to by być obrońcą Kościoła, by głosić wiarę, by budzić swoich współbraci w biskupstwie, by gromadzić owieczki porzucone przez swoich pasterzy, a w konsekwencji, by demaskować i potępiać na mocy biskupiego autorytetu władzy nowych herezjarchów, którzy niszczą Kościół i Wiarę. Zdajemy sobie sprawę, że wykonanie tego wszystkiego wymaga prawdziwego heroizmu. Wiemy szczególnie dobrze, jakiej potrzeba odwagi by zdemaskować wpływowe osobistości dzisiejszych czasów i rzucić na nich klątwę, ryzykując utratę zarówno majętności jak i reputacji. Jednak to właśnie tego wymaga pierwsze przykazanie: miłowania Boga ponad wszystko i więcej niż siebie samego.

Abp Lefebvre naprawdę pragnie bronić Kościoła, tylko że przez sprowadzenie Boga do swego własnego punktu widzenia, to znaczy przez zachowanie nabytych dóbr i reputacji. W tym celu, kompletnie lekceważy wypełnienie swojego obowiązku polegającego m.in. na przywołaniu innych biskupów, tak jak gdyby ci ostatni mieli się okazać rywalami (2). Dlatego woli wszczynać dialog z tymi, których powinien potępić. Pozwolił się złapać w pułapkę, którą moderniści na niego

zastawili. Co zyskał? Nic. Dlaczego? Ponieważ nowy kościół, który nie może iść na żadne ustępstwo bez zniszczenia samego siebie, gardzi nim podtrzymując jednocześnie jego złudzenia, gdyż wie, że jest on ich najlepszym sprzymierzeńcem. Wyniki widać wyraźnie. Katolicy, którzy w 1976 roku trzęśli soborowym kościołem, po deklaracji z listopada 1979 podzielili się, a znaczna ich część weszła na drogę schizmy i herezji.

Założyciele nowej religii w przeważającej części nie byli potworami czy wrogami, którzy przeniknęli do serca Kościoła by go zniszczyć; byli nade wszystko liberałami. Uznając za możliwe połączenie światła i ciemności, zbliżyli się do świata tak daleko jak tylko mogli, mimo iż jawił im się on w każdej formie buntu przeciw Bogu. W swoim pragnieniu zbliżenia i zjednoczenia, zaszli tak daleko, że wykroczyli poza granice ortodoksji i oddzielili się od prawdziwego Kościoła Chrystusowego.

Nieroztropność abp. Lefebvre była właśnie tego rodzaju. On również chciał spróbować zaakceptować wszystko, aż do błędu, lecz interpretowanego zgodnie z Tradycją. Jednakże Nasz Pan przestrzegł nas: "Lecz niech mowa wasza będzie: tak, tak; nie, nie. A co nadto więcej jest, od złego jest" (Mt. V, 37). "Schizmatycki sobór, który odwrócił się plecami do Tradycji i zerwał z Kościołem przeszłości", "błędy jednocześnie zarówno schizmatyckie jak i heretyckie" w żaden sposób nie mogą zostać przyjęte przez katolicką duszę, ponieważ jak katolik wie, w osądzie Tradycji, tego rodzaju sobór i tego rodzaju doktryny zostały już potępione i muszą być odrzucone jako heretyckie. Prałat z Rickenbach był porównywany do biskupa Aleksandrii. Czy możemy sobie wyobrazić, tylko przez moment, św. Atanazego akceptującego teorie Ariusza, chociażby interpretowane zgodnie z tradycją Nicei? Już sama myśl o tym napełniłaby go oburzeniem. Chociaż mogło to go kosztować wypędzeniem z diecezji i prześladowaniami, jako że był prawdziwym uczniem Jezusa, jego mowa brzmiała zawsze "Tak" dla wyznania wiary i "Nie" dla błędu.

Apostoł mówi jednoznacznie: "Nie błądźcie: Bóg nie pozwoli naśmiewać się z siebie" (Gal. VI, 7). Apostoł opisuje również dokładnie największą karę Nieba: "...za to, że nie przyjęli miłości prawdy, aby byli zbawieni. Dlatego podda ich Bóg działaniu błędu, aby uwierzyli kłamstwu" (II Tes. II, 10). Zamiast przyznania się do błędu i powrotu do katolickiej nauki, abp Lefebvre dla usprawiedliwienia swojej schizmatyckiej postawy, skłonił swoich stronników do opracowania całej teorii o posłuszeństwie i władzy, której heterodoksję już wykazaliśmy. Jednocześnie ujawniły się inne typowe konsekwencje duchowego zaślepienia: zatwardziałość

serca, zgorzkniała gorliwość, skutki władzy usiłującej podzielić i zmiażdżyć wszystko, co nie ugina się przed nowym Goliatem oraz pogarda – jeśli nie nienawiść – dla każdego, kto nie przyjmuje jego sposobu myślenia.

"Jeśliby zaś zgrzeszył przeciw tobie brat twój, idź, a upomnij go" (Mt. XVIII, 15). Abp Lefebvre nie dopełnił tego obowiązku braterskiego miłosierdzia, ani wobec nas, jeżeli nie mieliśmy racji, ani w stosunku do braci w biskupstwie. Uwaga Kaina "czyż jestem stróżem brata mego?" (Rodz. IV, 9) cechuje całe jego postępowanie. Zatwardziałość jego serca jest taka, że pozostał głuchym nawet na kierowane do niego błagania. Takie usztywnienie stanowiska abp. Lefebvre może być tylko konsekwencją jego przywiązania do swych dóbr. I jak tu nie wspomnieć słów Pana Jezusa: "Zaprawdę powiadam wam, iż bogaty trudno wejdzie do królestwa niebieskiego" (Mt. XIX, 23).

PORA NA BRATERSKIE SKARCENIE

"Jeśliby zaś zgrzeszył przeciw tobie brat twój, idź, a upomnij go wobec siebie i jego samego; jeśli cię usłucha, pozyskasz brata twego". To właśnie w odpowiedzi na ten rozkaz naszego Pana próbowaliśmy najpierw rozwiązać te nieporozumienia za pośrednictwem prywatnej korespondencji. Kiedy ten ruch spotkał się z pogardliwą ciszą, poszliśmy za drugą radą naszego Pana: "Ale jeśli cię nie usłucha, weź z sobą jeszcze jednego albo dwóch, aby na zeznaniu dwóch albo trzech świadków opierała się wszelka sprawa". Gdy przeor Bédoin, Dom Gérard odmówił, wyznaczyliśmy dwóch członków naszej Unii, by poszli i zanieśli osobiście następny prywatny list arcybiskupowi Lefebvre, i kolejny raz na próżno. Po czym, zgodnie ze słowami naszego Pana: "A jeśliby ich nie usłuchał, powiedz Kościołowi". Oto dlaczego nadaliśmy naszym próbom charakter publiczny, mając nadzieję, że prałat zda sobie sprawę ze zgorszenia, jakie spowodował, a uświadomiwszy sobie powagę sytuacji, w końcu okaże skruchę. I znów nie było żadnego efektu. "A jeśliby i Kościoła nie usłuchał, niech ci będzie jako poganin i celnik" (Mt. XVIII, 15-17). Taka jest obecna sytuacja.

Zapewniamy czytelnika, że nie uważamy siebie ani za Kościół ani Magisterium i nie przypisujemy sobie żadnej jurysdykcji. Jednakże, choć nie jesteśmy Kościołem, należymy do Kościoła i należąc do Kościoła mamy nie tylko prawo, ale i obowiązek poznania nauki, życia nią i głoszenia jej oraz nalegania "...w porę, nie w porę: przekonywania, proszenia, karcenia z wszelką cierpliwością i nauką" (II Tym. IV, 2). Pouczanie przez przywoływanie katolickiej doktryny,

naleganie w porę i nie w porę, karcenie, grożenie przez przywoływanie kar nakładanych przez Kościół za te dokładnie przewinienia, wszystko to cierpliwie czyniliśmy, zwłaszcza w naszym piśmie. I dzisiaj nadal to czynimy.

Mamy prawo i obowiązek przywoływać i głosić katolicką naukę i demaskować jako heretyków tych, którzy uporczywie wyznają doktryny bądź przyjmują postawy już wcześniej potępione przez Magisterium. Gdyż – nie zapominajmy – niezmienne decyzje Magisterium zachowują swą moc obowiązującą nawet w czasie wakatu Stolicy Apostolskiej. A ponieważ Kościół jest Ciałem żywym – zawsze bezpośrednio kierowanym przez Chrystusa, który obiecał pozostać z nami aż do końca czasów, zawsze ożywianym przez Ducha Świętego będącego jego duszą – to nie przestaje posiadać poprzez swych członków tego instynktu przetrwania, który występuje u wszystkich istot żywych. Kiedy pasterz przemienia się w najemnika, to obowiązkiem każdego z nas i wszystkich bez wyjątku jest podnieść alarm.

To właśnie dla wypełnienia tego obowiązku pragniemy, w końcu, publicznie zdemaskować abp. Lefebvre i ostrzec ludzi by się mieli przed nim na baczności. Jego zachowanie jest schizmatyckie. Prawo Kościoła stanowi: "Schizmatykiem jest ten, kto przyjąwszy chrzest i nie porzuciwszy miana chrześcijanina, uporczywie odmawia albo podporządkowania się Papieżowi albo pozostawania we wspólnocie z członkami, którzy mu podlegają" (3). To, że Jan Paweł II jest tylko uzurpatorem w niczym nie zmienia sytuacji abp. Lefebvre. Każdy, kto zabija człowieka, który nie jest jego ojcem, ale którego on bierze za swego ojca popełnia grzech ojcobójstwa. W ten sam sposób, abp Lefebvre jest schizmatykiem, gdyż jest całkowicie nieposłuszny człowiekowi, którego uznaje za papieża. Dla usprawiedliwienia swojego postępowania powołuje się na heretyckie przesłanki, uporczywie negując nieomylność papieża zdefiniowaną na Soborze Watykańskim. W konsekwencji, miłość, która każe miłować Boga ponad wszystko, czyni naszym obowiązkiem publiczne zerwanie z nim oraz z tymi, którzy zdecydowali się na udział w jego schizmie. Taki jest nakaz naszego Pana: "Niech ci będzie jako poganin i celnik" (Mt. XVIII, 17).

Co się tyczy wiernych, to powinni pamiętać, że Kościół zawsze zakazywał "*communicatio in sacris*" z heretyko-schizmatykami. Nawet, jeśli któreś z ich sakramentów są ważne, wiernych obowiązuje formalny zakaz ich przyjmowania, z wyjątkiem spowiedzi w niebezpieczeństwie śmierci (4).

Czy taki stan rzeczy musi pozostać? Nie, gdyż ciągle pozostaje jeszcze łaska Boża. Dlatego pragniemy ponownie zwrócić się z apelem o nawrócenie do wszystkich, którzy pobłądzili. Adresujemy go najpierw i przede wszystkim do abp. Lefebvre. Jeszcze raz wzywamy go, by z miłości do Chrystusa ukrzyżowanego i Jego Kościoła rozważył na nowo swoje stanowisko, by zrozumiał swój błąd i naprawił go. Bez względu na to jakie byłyby jego intencje, które nie nam osądzać, przypominamy mu o czym pisaliśmy do niego w 1980 roku. Został on wybrany przez Boga nie tylko jako ochrzczony, ale jako biskup. Otóż, pierwszym i podstawowym obowiązkiem biskupa nie jest bierzmowanie, wyświęcanie kapłanów czy zakładanie przeoratów, lecz obrona i przekazywanie Depozytu Wiary. Biskup, który nie wyda samego siebie (II Kor. XII, 15), nie może zapewnić przekazania Depozytu Wiary, poświęcając się dla dusz, tak by również inni biskupi powstali i wraz z nim zapewnili ciągłość prawowiernej sukcesji apostolskiej po to, by możliwie najszybciej Kościół mógł znowu mieć papieża. Abp Lefebvre uporczywie wzbraniał się przed wypełnieniem tej pierwszej powinności swojego urzędu, tej Boskiej woli wyrażonej wobec niego. Nie pozostaje mu nic innego jak tylko żałować tego, wyznać swoją winę i odpokutować.

Niezaprzeczalnie, nawrócenie jest zawsze bardzo bolesne dla ludzkiej natury, ale łaska Boża, której nigdy nie brakuje jest z nami również, ponieważ nikt nie jest kuszony ponad swe siły. Tym, co się liczy – jak zapewnia nas Ewangelia – to nie jest to by dobrze zacząć, ale by wytrwać do końca.

~~~~~~~~

Przypisy:

(1) Deklaracja z 29 lipca 1976 roku.

(2) Odrzucił on prośbę, skierowaną do niego kilka lat temu przez ks. Barbarę, by skontaktować się z innymi biskupami i przekonać ich do powstania i wyznania wiary.

(3) Kanon 1325, par. 2.

(4) Te zasady powinny kierować nastawieniem przyjętym wobec abp. Lefebvre oraz tych kapłanów, którzy obstają przy podążaniu za nim jedną drogą. Musimy sprecyzować, że niemniej jednak niektórzy kapłani Bractwa Św. Piusa X nie są schizmatykami, a przynajmniej jeszcze nimi nie są, o ile jeszcze całkowicie nie zaadoptowali praktyk i fałszywej doktryny swojego biskupa. Nie zmienia to faktu, że im więcej mija czasu, tym bardziej się kompromitują, a ich zachowanie staje się bardziej gorszące. Na koniec musimy dodać, że istnieje jeden problem, którego nie mogą uniknąć: z jakiego tytułu rozgrzeszenie udzielane przez kapłanów Bractwa, którzy uznają prawowitość Jana Pawła II i biskupów na urzędach, byłoby ważne kiedy ci hierarchowie nie udzielają im żadnej jurysdykcji i pozytywnie zakazują sprawowania tej posługi?
~~~~~~~~

~~~~~~~~

KONIEC, KROPKA

Koniec, kropka – powiedzieliśmy: albowiem któregoś dnia trzeba podsumować. Nic nie może ujść próbie prawdy. Abp Lefebvre i jego organizacja są w schizmie; jest to nieprzyjemne, niemniej jednak prawdziwe. Kuszące jest wprowadzanie wątpliwości, tam gdzie wszystko jest jasne, przedłużanie dociekań, tam gdzie mamy już odpowiedź, a to z tej przyczyny, że odpowiedź jest brzemienna w kosztowne i rozdzierające konsekwencje. Wiemy to: "Nie mniemajcie, że przyszedłem pokój zsyłać na ziemię. Nie przyszedłem zsyłać pokoju, ale miecz. Przyszedłem bowiem oddzielić człowieka od ojca swego i córkę od matki swojej i synową od świekry swojej. I będą nieprzyjaciółmi człowieka domownicy jego" (Mt. X, 34-36).

Z jakiego powodu Bóg zezwala na zło? Gdyż jest wystarczająco potężny by wyprowadzić z niego dobro: "Wiemy zaś, że miłującym Boga, wszystko dopomaga do dobrego" (Rzym. VIII, 28). Bóg dopuścił kryzys, który wstrząsa Kościołem, by oczyścić wiarę swoich dzieci, "aby próba waszej wiary, daleko cenniejsza niż złoto (które w ogniu próbują) okazała się ku chwale i czci i sławie w objawieniu Jezusa Chrystusa" (I Piotr. I, 7).

Bóg przyzwolił również na upadek abp. Lefebvre. Dobrem jest móc wskazać, że ten upadek stał się dla niektórych okazją do zbawiennego przebudzenia. Może nią być jeszcze dla wielu. Lecz aby przejść zwycięsko próbę i nad nią zapanować, trzeba umiłować *jedyny* język prawdy i przyjąć mądre spojrzenie na rzeczywistość.

ŚLEPA ULICZKA

"Tradycjonalistyczni przywódcy" stosują w praktyce podwójny język. Są pozory, i jest rzeczywistość. Pozorem jest doskonała jedność między nimi, oraz między nimi a Bractwem. W ich ołowianym języku, wszystko jest na najlepszej drodze w najlepszym ze wszystkich możliwych światów; na każdym kroku mówią o ich "drogim Monseigneur", o "znakomitym i poczciwym ks. Coache", itd. Jednak za tymi oficjalnymi pozami istnieje inna rzeczywistość, inny język zarezerwowany dla wtajemniczonych. Z tego punktu widzenia, czytanie ich licznych broszur jest bardzo pouczające. Dowiadujemy się z nich, na przykład, że *poczciwy* ks. Coache, rzecznik wielkiego zbratania się "przywódców" – w tym abp.
~~~~~~~~

Lefebvre – zakończonego komunikatem z 28 maja 1981 roku (1), miał niejakie problemy z uzyskaniem poparcia, gdy usiłował wciągnąć swych kolegów do wspólnego działania. Wystarczy uważnie przeczytać "Combat de la Foi" ażeby zrozumieć mentalność jego autora, a pośrednio także pozostałych. W wieczór ogłoszenia słynnego komunikatu, *poczciwy* ks. Coache rzucił pomysł wielkiego zjazdu w Rzymie. W swojej ulotce z 7 czerwca pisze: "Liczę na wielką frekwencję wszystkich, na pomoc moich kolegów a zwłaszcza głównych przywódców. Msgr. Lefebvre, z którym się konsultowałem w Rickenbach i we Flavigny, patrzy przychylnie na ten projekt, ale liczę na dużo więcej, to znaczy albo na jego oficjalny patronat albo na jego udział jako pielgrzyma (i to markowego pielgrzyma)...". Ale *poczciwy* ksiądz otrzymał swą zapłatę: nie doczekawszy się na żadną reakcję wobec swoich planów, musiał z pewnym zakłopotaniem odwołać demonstrację i przekształcić ją w pielgrzymkę do Lourdes. Po raz kolejny liczył na poparcie swych drogich kolegów i swego "drogiego Monseigneur" w tym niezbyt kompromisowym miejscu, i po raz kolejny się rozczarował. W jego ulotce z 25 stycznia 1982 roku czytamy: "Moja obrona Monseigneura jest tym bardziej bezstronna, że wiem iż nie mógł on nigdy znaleźć czasu by przybyć i przewodniczyć wielkiej procesji Bożego Ciała w Monjavoult albo Flavigny, albo wielkiemu Zjazdowi w Rzymie czy Lourdes, honorując tym inne Ruchy: ale on jest tak rozchwytywany!".

Po tym szczerym wyznaniu, podjął ostateczną próbę: "Jeśli zdołacie, swoimi licznymi listami przekonać Msgr. Lefebvre do przybycia, nie po to by przewodniczył jeżeli nie jest to jego wolą, ale by wygłosił doktrynalną konferencję o Najświętszym Sakramencie w jednym z trzech dni, byłoby to wspaniałe". Co do wspaniałości, to 25 marca ks. Coache napisał taką gorzką relację: "Nie wiem dlaczego ale niektórzy dobrzy i wierni kapłani, niektórzy młodzi kapłani z przeoratów grymaszą na temat Pielgrzymki albo nawet są jej przeciwni; jest to niewątpliwie spowodowane nieporozumieniem i ta postawa nie pochodzi od ich zwierzchników". Nieporozumienie czy też nie, cierpliwość ks. Coache ma swoje granice, tak więc w tej samej ulotce wpadł na pomysł skrytykowania pewnych księży Bractwa Św. Piusa X. Ostrzegając przed nauczaniem Jean Borelia, wypalił morderczy strzał w kierunku Instytutu Uniwersyteckiego Świętego Piusa X (Institut Universitaire Saint-Pie X): "Na wykładzie tego profesora wygłoszonym w tradycyjnym Domu Formacyjnym, co dziesiąta linijka zawierała modernistyczne, pro-heretyckie lub panteistyczne sformułowanie, ale – z tego co mi wiadomo – nikt nie miał nic przeciwko temu".

Ks. Coache nie jest osamotniony w znajdowaniu swoich kozłów ofiarnych. Przypomnijmy na przykład cięte słowa bardzo światowego, choć nieco dotkniętego zębem czasu Msgr. Ducaud Bourget, zamieszczone w "Monde et Vie" z 26 lutego 1982 roku: "Mogę wam powiedzieć, że fałszywych braci, którzy szkalują nas absurdalnie można już napotkać na szpaltach tradycjonalistycznych biuletynów i przeglądów. Oskarżano mnie o to, że jestem masonem, że zboczyłem z drogi, że nie głoszę już katolickiej nauki, itd. Wszystko to byli ludzie świeccy z teologicznymi zapędami, którzy lepiej by zrobili gdyby najpierw zajrzeli do katechizmu". Moglibyśmy w tym miejscu pomyśleć, że miał tylko na myśli ohydnych redaktorów Boc'a, lecz ciąg dalszy wszystko wyjaśnia: "lepiej by zrobili gdyby najpierw zajrzeli do katechizmu, aby dowiedzieć się czym jest Msza św. zanim zaczną krytykować w śmieszny i nienawistny sposób kazania niektórych z naszych znakomitych kapłanów...". W rzeczywistości, ten były dygnitarz Zakonu Maltańskiego nie miał żadnej innej ambicji jak tylko ustrzelić wielkiego obrońcę tradycji, zasłużonego Jeana Madirana. Jeden z jego współpracowników ośmielił się wskazać na łamach *Itinéraires* grube błędy ks. Simoulin, protegowanego Msgr. Ducaud Bourget.

Moglibyśmy długo ciągnąć listę tych rozrachunków, ale wystarczy przeczytać pisma tych wszystkich miłych "przywódców", aby zbudować się rzeczywistą głębią więzi rzekomej jedności, które wzajemnie ich wiążą: zobaczycie jak oni się miłują!

Uważamy, że w rzeczywistości fakt ten nie jest ludziom całkowicie nieznany. W tym kręgu huczącym od pogłosek, obytym z plotkami z zakrystii, wielu ludzi wie co ten lub tamten człowiek może myśleć. Faktycznie, znaczna liczba *tradycjonalistów* jest przychylna, gdyż mimo wszystko każdy w tym dwulicowym języku może odnaleźć to, co mu najlepiej odpowiada: ostatecznie zasadniczą rzeczą jest to, by każdy za wszelką cenę spokojnie posuwał się naprzód w swoim kieraciku, w którym cudownie harmonizują się "msza z dziecinnych lat" z cotygodniowymi gazetowymi doniesieniami o drobnych wewnętrznych utarczkach (2).

W jakim kierunku podobny stan rzeczy może ewoluować? Rozumie się samo przez się, że w niedalekiej przyszłości Bractwo odetnie dla siebie lwią część. Wszyscy pozostali podupadają i będą zmuszeni poddać się albo zbankrutować. Z tego powodu, obserwujemy teraz podział na dwie grupy ludzi: jedni usiłują znaleźć sobie miejsce w *lefebrystycznej* ewolucji, natomiast inni próbują uratować to, co jeszcze można.

Pierwsza grupa, która prowizorycznie łączy Madirana i Sallerona, z *Itinéraires* i *Présent*, Michela de Saint-Pierre z *Credo* i jego świecką mądrością, *Entente Catholique de France* i kilku innych, stanowi rodzaj *partii ruchu*, gotowej rozważać dowolny kompromis możliwy do uzyskania od nowego kościoła – jeśli nie fotel prezydencki, to przynajmniej wygodny taboret. Druga grupa, która łączy światowego-klerykała Ducaud-Bourget, pechowego ks. Coache i tych wszystkich tęskniących za starymi, dobrymi "tradycjonalistycznymi" czasami, jest *partią ładu*, której konserwatyzm jest tudzież żałosny tudzież jawnie niespokojny (3).

Polityczne terminy, użyte tu w celu porównania nie zostały niewłaściwie zastosowane. Faktem jest, że wszyscy ci ludzie, którzy do niedawna wydawali się obrońcami wiary zwrócili się w kierunku naturalizmu. Wszyscy spodziewają się rozwiązania obecnego kryzysu odwołując się do swej czysto ludzkiej "kombinacji". Szczycą się swą pracą, sami sobie wystawiają świadectwo i lubią pokazywać swoje materialne sukcesy, choć przez takie działanie sami siebie niszczą. W oczach Boga, jaką ma wartość jeden klasztor wart milion franków, lista majętności długa na trzy strony, jeśli nie wartość brzęczącego mosiądzu lub dźwięczącego cymbała? Szczególnie będzie tak z czysto ludzkiego punktu widzenia. I właśnie z tej przyczyny to ogromne oszustwo będzie miało swój kres. Pokrętna mowa *przywódców* jest kłamliwa i z tego kłamstwa nic nie pozostanie. Choć na krótką metę wolno mu istnieć, to na dłuższą metę doprowadzi to nieuchronnie do klęski.

Co więcej, nie stanie się tak wyłącznie dlatego, że upływ czasu destrukcyjnie wpływa na wszystko, czas, który zdołał już osłabić wiarę większej liczby ludzi, ale również z prostego powodu wewnętrznej ewolucji.

Ze strony nowego kościoła jest oczywiste, że perspektywy są całkowicie zablokowane. Oficjalnie, być może mogliby oni zaakceptować Canossę, to znaczy publiczne i skruszone wycofanie ze swego stanowiska, ale w praktyce jest bardzo mało prawdopodobne: gdyż moderniści pełni są nienawiści i chcą ni mniej ni więcej tylko śmierci swoich wrogów. Cała reszta to mrzonki. Ale prawdę mówiąc, kto wśród protagonistów połączenia w to wątpi? W rzeczywistości, żaden z obecnych gorących stronników Jana Pawła II "jako takiego" (prawdziwego Jana Pawła II oni nie chcą znać) nie ma najmniejszego zamiaru podporządkowania się hierarchom nowego kościoła. Prawda jest taka, że są oni wszyscy autokefaliczni. I znów Bractwo jest tutaj na krawędzi pokrętnego języka: podczas gdy bojownicy są nakłaniani do rozwijania tez usprawiedliwiających ugruntowaną władzę wrogów Kościoła, to nie będą nimi związani i będą dążyć do zupełnego uniezależnienia i staną się autonomiczną sektą.

Widzimy, że przyszłość w żadnym razie nie jest zależna od *rzeczywistych* negocjacji z nowym kościołem, lecz raczej od "post-lefebryzmu". Obecnie cienka glazura pozorów jedności utrzymywana jest w nienaruszonym stanie przez obecność abp. Lefebvre; ale on nie jest wieczny, a przyszłość jest obiecująca. Logicznie, jest całkiem możliwe, że wszystko może się załamać po jego odejściu. Jego obecność pozwala podtrzymywać mit jedności tradycjonalistów, przynajmniej przed postronnymi ludźmi. Ale co później? Czy można sobie wyobrazić księży Coache, Ducaud-Bourget i Dom Gerarda całujących pierścień biskupa Aulagnier? Sprawa taka jak kłótnia między Madiranem a ks. Simoulin może być teraz zaklajstrowana, przynajmniej by ratować pozory, ale każdy posiadający minimalny wgląd w rzeczywistość sytuacji wie jak niepewna jest równowaga. Kiedy człowiek zesłany przez Opatrzność odejdzie, tlący się teraz ogień niechybnie rozpali się w pożar.

MOCNI W WIERZE

To dlatego każdy powinien dobrze zrozumieć, że nie ma przyszłości dla niczego prócz *Union pour la Fidélité*. Wyjaśnienie tego jest bardzo proste.

Po pierwsze, jedynie katolicka doktryna może zatriumfować. *Unia* nie ma żadnej własnej doktryny tylko broni pewnej nauki Kościoła, a w każdym razie całkowicie opiera się na pragnieniu, by działać według niej. W przeciwieństwie do tego, "tradycjonalistyczni liderzy" wynajdują swe własne doktryny, co jest nieuczciwe, ponieważ za każdym razem twierdzą, że są doskonale zgodni z ortodoksją, jednakże nigdy nie dostarczają na to dowodów prócz swych własnych twierdzeń, a w ich braku paru, okrojonych cytatów.

Ponadto, *Union pour la Fidélité* jest zjednoczona. Jest to niewybaczalny grzech dla wszystkich indywidualistów, którzy nieustannie jeżą się na samą myśl posłuszeństwa. To także właśnie dlatego *Unia* istnieje pomimo nieludzkiego traktowania jakiemu została poddana od samego początku powstania. W sercu *Unii* nie ma żadnego rozłamu i nie jest to jakaś niewyraźna konfederacja, lecz konsekwentne i spójne ciało, tak jak każda chrześcijańska społeczność musi być spójna, na obraz samego Kościoła, "który jest w sobie spoisty" (Ps. CXXI, 3). Indywidualiści, których nie brak wśród "tradycjonalistów" nie mogą zrozumieć pokoju, który wynika z jedności. Dlatego właśnie wzajemnie się rozdzierają i dlatego też znikną.

I w końcu, *Union pour la Fidélité* ma przyszłość, ponieważ jako jedyna patrzy w przyszłość usiłując nie tylko "ożywić kult naszego dzieciństwa", ale w jeszcze większym stopniu by zrealizować to co jest konieczne dla ratowania Kościoła. Ponadto, to ocalenie, które stanowi cały przedmiot jej aspiracji, jest już z góry zapewnione.

Możecie powiedzieć, że to puste zapewnienia i bezpodstawne twierdzenia. To prawda, że jeżeli chodzi o siłę jesteśmy mniej niż nieznaczącą drobiną: jesteśmy niczym, albo prawie niczym. Będąc niezgodnymi z każdym, wzgardzonymi nawet przez tych, którzy aż do wczoraj byli naszymi braćmi w katolickiej wierności, nie pozostało nam nic jak tylko zniknąć, zgodnie z życzeniem wielu. Chyba że ufność położymy nie w samych sobie (jakże moglibyśmy dać się na to skusić w podobnych warunkach?) ale w Tym, który nas umacnia. Wówczas będziemy mieć pewność, że nasz Pan nie zamknie ust tym, którzy Go wychwalają.

A zatem, każdy powinien zrozumieć, że słowa Apostoła stosują się do nas "niby zwodziciele, a prawdomówni, niby tajemniczy, a dobrze znani, niby umierający, a oto żyjemy, niby karani, a nie uśmierceni, niby smutni, a zawsze weseli, niby ubodzy, a wzbogacający wielu, niby nic nie mający, a posiadający wszystko" (II Kor. VI, 8-10). W istocie, jesteśmy godni zaufania, ponieważ nie chcemy żadnej innej nauki jak tylko naukę Świętego Kościoła, jedynej prawdy najwyższej. Jesteśmy *znani*, gdyż poza wzgardą, która jest nam okazywana oczywiste jest, że jesteśmy wszystkim niewygodni i każdy to wie. *Żyjemy*, ponieważ mimo wysiłków wszystkich tych, którzy nas nienawidzą ciągle istniejemy; trwamy dzięki Bożej łasce. *Radujemy* się, bo nasze sumienie jest spokojne, a nasze rozumienie jest pełne: im dalej idziemy, tym lepiej widzimy, że to co głosimy jest w całkowitej zgodności ze zdefiniowaną prawdą. Dla nas wszystko jest proste. Dla nich wszystko jest skomplikowane, zmuszeni są do umysłowej akrobatyki, przez którą sami siebie zwodzą. *Posiadamy wszystko*, ponieważ służąc naszemu Panu i Jego Kościołowi już otrzymaliśmy nagrodę.

Dlaczego zatem muszą być oni tak tępi i tak pełni nienawiści, wszyscy ci "tradycjonalistyczni liderzy" tak uważnie obserwujący nasz najmniejszy ruch, mając nadzieję, iż będzie błędny, co dałoby im okazję do wydania zajadłego pomruku? Dlaczego tak zdecydowanie starają się sprowadzić głoszoną przez nas katolicką doktrynę do rangi zwykłej "opinii" (którą wzorem masonów są gotowi z góry włączyć do swej kakofonii). W rzeczywistości, odpowiedź jest bardzo prosta: jeżeli uważają nas za "głównego wroga", gdy jednocześnie entuzjastom *Vaticanum II* oddają ustne honory, to dzieje się tak dlatego ponieważ prowadzimy ich do śmiertelnej konfrontacji z katolicką doktryną, z której dla ich wolnomyślicielstwa wynikną konsekwencje nie do zniesienia. Jakże nierozumnymi się okazują: albowiem jarzmo Pana jest słodkie a Jego brzemię lekkie. Jednak wolą nas zwalczać, ponieważ jest to dla nich jedynym sposobem ochrony ich letnich złudzeń, którymi godzą to, co do pogodzenia niemożliwe, katolicką wierność i pępowinę utrzymującą ich na łonie nowego światowego kościoła. Powinni jednak wiedzieć, że "nikt nie może dwom panom służyć" (Mt. VI, 24).

Jeżeli zachowują się w taki sposób, to tylko po to by zachować swoją indywidualność, o którą są tak zazdrośni, że nie chcieliby jej utracić za żadną cenę. Lecz to właśnie to przywiązanie rozproszy ich, gdyż "wszelkie królestwo rozdzielone przeciwko sobie będzie spustoszone" (Mt. XII, 25).

Jeśli chodzi o nas, którzy widzieliśmy jak upadają kolumny Kościoła, błagamy Boga by zachował nas w pokornej, pełnej czci bojaźni: "Kto więc mniema, że stoi, niech patrzy, żeby nie upadł" (I Kor. X, 12). A za prorokiem Habakukiem (III, 16-19) powtórzmy:

"Usłyszałem, i wzruszył się żywot mój, od głosu zadrżały wargi moje.

Niech wejdzie zgnilizna w kości moje, i pode mną niech się rozmnoży.

Abym odpoczął w dzień utrapienia, abym wstąpił do ludu naszego przepasanego.

Albowiem figa nie zakwitnie, i nie będzie owoców w winnicach.

Zawiedzie owoc oliwy, i pola nie dadzą żywności.

Owca będzie odcięta z owczarni, i nie będzie bydła u żłobów.

A ja będę się w Panu radował i będę się weselił w Bogu Jezusie moim.

Bóg Pan jest mocą moją, i postawi jako jeleni nogi moje.

I po wysokościach moich poprowadzi mię zwycięzca psalmy śpiewającego".

~~~~~~~~

Przypisy:

(1) Por. *Forts dans la Foi*, nr 7 NS, ss. 3-5.

(2) Ciche porozumienie między "tradycjonalistycznymi przywódcami" a wiernymi, do których mówią językiem kłamstw zbytnio nie zaskakuje. Ci nasi czytelnicy, którzy pragną głębiej przyglądnąć się tej kwestii powinni zajrzeć do książki wzgardzonej w "tradycjonalistycznych" kręgach (co nie dziwi) napisanej przez dwóch profesorów Instytutu Świętego Piusa X, Cl. Polin'a i Cl. Rousseau, *Les illusions de l'Occident*. "*Mutatis mutandis*", zrozumieją oni, że nie tylko w ZSRR narkotyzujący się ma nieuporządkowaną sympatię do narkotyku, który go zabija.

(3) Por. wspomniany już komunikat Międzynarodowego Komitetu Katolickich Stowarzyszeń.

~~~~~~~~

Tekst oryginalny: Père Noël Barbara (a), *Ecône point final*, "Forts dans la Foi". Organe de L'Union pour la Fidélité, 2è trimestre 1982. Nouvelle série, nº 10, str. 90.

Wersja angielska: *Ecône full stop*, "Fortes in Fide" (Internet).

Z języków francuskiego i angielskiego tłumaczyli Iwona Olszewska i Mirosław Salawa

MANUALE

THEOLOGIAE DOGMATICAE

~~~~~~

DE ECCLESIA

AUCTORE

ANSELMO STOLZ O. S. B.

~~~~~~~~

Caput V.

De civitate Dei

Cum numerus fidelium in dies augeretur et finis mundi, quem primi Christiani imminentem putabant, non statim adveniret, universalitas seu catholicitas Ecclesiae perfectius cognoscebatur; insuper relationes arctiores Ecclesiae ad nationes et respublicas oriebantur et natura harum relationum investigabatur. De istis duobus, de Ecclesiae universalitate seu catholicitate et de relationibus eius ad societatem civilem, sub titulo "civitatis Dei" est agendum.

1. De Ecclesiae catholicitate (1)

Materia proponitur per explicationem articuli Symboli: *Credo Ecclesiam catholicam*.

Non constat, quonam tempore articulus iste Symbolo sit insertus. Notio tamen composita "Ecclesia catholica" tempore postapostolico iam occurrit et mox terminus technicus facta est.

Catholicitatem Ecclesiae intelligunt auctores moderniores multi de universalitate propagationis ad omnes populos. Ecclesia est catholica, "quoniam in omni gente, populo, natione, sexu, condicione longe lateque patet" (2). De hac nota iam antiqui auctores egerunt, probantes contra haereticos (praesertim S. Augustinus contra Donatistas) Ecclesiam Christi debere esse universalem, cum apostoli ad omnes gentes missi sint; unde pars haeretica Donati – sic S. Augustinus – non potest esse vera Christi Ecclesia, cum in Africa tantum exsistat (3).

Quomodo tamen catholicitas Ecclesiae salvaretur, si maior pars fidelium ab ea deficeret, immo si Ecclesia (quod absurdum forsitan non est) ad unam provinciam restringeretur?

Respondet M. Cano (*De locis theologicis*, 4, 6, ad 13): "Satis est Ecclesiam semel in toto mundo esse fusam, ut etiam tum vere catholica dicatur. Nempe eadem Ecclesia est, eandemque fidem tenet, quam apostoli in universa terra vulgarunt". Similiter S. Robertus Bellarminus (*De notis Ecclesiae*, 4, 7).

Alii respondent, hypothesim fidem christianam tali modo decrescere esse impossibilem.

Alii loquuntur de universalitate spirituali Ecclesiae seu de universalitate iuris, quae nunquam deerit, et ex qua resultat universalitas extensionis, quae tamen deficere posset.

Ad quaestionem solvendam recurrendum est ad significationem originalem vocis καθολικός. Ad rem est textus S. Irenaei (*Adversus haeraeses*, 3, 11, 8): "Quoniam enim quattuor regiones mundi sunt, in quo sumus, et quattuor principales spiritus (καθολικα πνεύματα) et disseminata est Ecclesia super omnem terram, columna autem et firmamentum Ecclesiae est Evangelium et Spiritus vitae, consequens est, quattuor eam habere columnas undique flantes incorruptibilitatem et vivificantes homines.... Et propter hoc quattuor data sunt testamenta catholica (καθολικαι διαθηκαι) humano generi". Catholicus videtur hic significare id, quod totam speciem replet; praeter id, quod catholicum nominatur, aliud huius speciei non datur.

Notio composita "Ecclesia catholica" prima vice adhibetur a S. Ignatio in Ep. ad Smyrnenses (8, 2): "Ubi comparuerit episcopus, ibi et multitudo sit, quemadmodum ubi fuerit Christus Jesus, ibi catholica est Ecclesia". Cf. inscriptionem Martyrii S. Polycarpi: "... omnibus ubique terrarum sanctae et

catholicae Ecclesiae paroeciis". Terminus "Ecclesia catholica" primarie videtur hic significare Ecclesiam unice veram, unicam, quae omnibus patet. Unde significatio originalis sic explicari potest: Ecclesia catholica est Ecclesia, quae pro omnibus ut unica societas salutis exsistit; praeter eam alia non datur, et omnes homines eam sequi tenentur.

Ex hac significatione fundamentali alia, exprimens universalitatem extensionis, originem duxit, quia de facto omnes gentes vel credentes ex omnibus gentibus ad Ecclesiam pervenerunt. Per hanc universalitatem ad extra se manifestat Ecclesiae catholicitas, quam nunquam amittere potest.

2. De Ecclesiae ad societatem civilem relationibus (4)

Ecclesia universalis et visibilis, monarchice gubernata, relationem ad societatem civilem necessario habet; multa enim Ecclesiae praecepta vitam socialem et practicam tangunt.

Intendens omnes homines ad unitatem regni Dei colligere, Ecclesia plurimum impeditur per maximas diversitates nationum et populorum, quae unitati hominum obsunt (5).

Constitutio imperii alicuius universalis, in quo perfecta unitas generis humani, per peccatum amissa, restitueretur, est impossibilis et contra Dei voluntatem. Est impossibilis, quia exigeret destrui proprietates nationales multarum gentium; est contra Dei voluntatem, quia Deus hanc unitatem ut gratiam specialem regni Dei hominibus est collaturus. Haec gratia in unitate Ecclesiae quodammodo iam possidetur (6). Unde genus humanum in duas dividitur civitates: Dei nempe et mundi huius, quarum prima fideles, altera infideles omnium temporum continet (7).

Ex dictis relationes Ecclesiae, in qua unitas generis humani quodammodo iam reparatur et homines ad civitatem Dei coguntur, ad societatem civilem diiudicari debent.

Recentiores Romani Pontifices (imprimis Leo XIII in Litteris encyclicis "Immortale Dei") relationes inter Ecclesiam et societatem civilem sequenti modo magis determinant:

1. Ecclesia et societas civilis non sunt separandae; "constat quippe, pertimesci ab impudentissimae libertatis amatoribus concordiam illam, quae semper rei et

sacrae et civili fausta exstitit et salutaris" (Dz 1867). Unde maxime in rebus mixti iuris concordia est appetenda (Dz 1870).

2. Status non est omnium iurium origo et fons, unde nec pollet iure nullis limitibus circumscripto (Dz 1739).

3. "Quidquid igitur est in rebus humanis quoquo modo sacrum, quidquid ad salutem animorum cultumve Dei pertinet..., id est omne in potestate arbitrioque Ecclesiae; cetera vero, quae civile et politicum genus complectitur, rectum est civili auctoritati esse subiecta" (Dz 1866).

4. "Nulla per se reprehenditur ex variis reipublicae formis, ut quae nihil habent, quod doctrinae catholicae repugnet, eaedemque possunt, si sapienter adhibeantur, et iuste in optimo statu tueri civitatem" (Dz 1871).

P. Anselmus Stolz OSB

~~~~~~~~

De Ecclesia. Auctore Anselmo Stolz O. S. B., Friburgi Brisgoviae MCMXXXIX (1939). HERDER & CO., TYPOGRAPHI EDITORES PONTIFICII, pp. 55-57. (*Manuale Theologiae Dogmaticae*. Auctoribus Anselmo Stolz O. S. B. et Hermanno Keller O. S. B., Fasciculus VII. *De Ecclesia*).

Notae:

(1) J. A. Möhler, *Die Einheit der Kirche und das Prinzip des Katholizismus* (1825); O. Rottmanner, *Catholica*, in: "Revue Bénédictine", 1900, 1 sqq.; De Poulpiquet, *Essai sur la notion de catholicité*, in: "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1909, 19; Fr. Heiler, *Urkirche und Ostkirche* (1937) 1-19.

(2) M.Cano, *De locis theologicis*, 4, 6, ad 13. Cf. *Dict. apolog.*, I, 1285.

(3) Fr. Hofmann, *Kirchenbegriff*, 199 sq.

(4) L. Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi*. II: *De habitudine Ecclesiae ad civilem societatem* (1922).

(5) A. Stolz, *Theologie der Sprache*, in: "Benediktinische Monatschrift", 1935, 121 sqq.; "La Vie spirituelle", 1937, (86) sqq.

(6) S. Augustinus, de dono linguarum disserens, ait: "Unus homo signum erat unitatis; omnes linguae in uno homine, omnes gentes in unitate" (Serm. 266, 2). Unde et frequens oppositio inter narrationem turris babylonicae et miraculum linguarum diei Pentecostes, v. g. Serm. 271.

(7) S. Augustinus, *De civitate Dei*, 15, 1, 1; Hofmann, 487, 492.
~~~~~~~~

KARTA
Z DZIEJÓW
UNIWERSYTETU KRAKOWSKIEGO

ANTONI MAŁECKI

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

~~~~~~~~

W pierwszych dniach lipca 1448 roku ujrzał się Uniwersytet Krakowski w nader trudnym położeniu. Całe grono członków tego ciała naukowego zostało zawezwane przed króla. Salę tronową zapełnił świetny tłum dworzan królewskich, świeccy senatorowie i dostojnicy królestwa, biskupi prawie z całej Polski i Litwy, kapituła katedralna i co tylko było znakomitego w stolicy. Na tronie zasiadł młody, od roku zaledwie królem polskim koronowany Kazimierz Jagiellończyk. Obok niego – zajął miejsce odpowiednie swojej godności Legat papieski. Wszystko wskazywało na to, że chwila to uroczysta i że chodzi o rzecz jakąś niepowszedniego znaczenia. Kiedy na dany znak poważne grono akademików, z kilkudziesięciu osób złożone, z schylonymi czołami przybywało przed ten majestat najwyższej władzy: utkwili w nich wzrok wszyscy obecni z natężoną ciekawością, a na wielu twarzach wyczytać było można i inne jeszcze, górujące nad ciekawością uczucia – współczucie, obawę, niechęć. Król przyjął przybywających z zachmurzonym obliczem.

Zostali zapytani mistrzowie Szkoły Głównej Krakowskiej, dlaczego sami jedni w całym królestwie odmawiają posłuszeństwa papieżowi Mikołajowi V?

Zabrał głos na to jeden z ich grona, prawdopodobnie rektor owego roku, mistrz Jakub, doktor teologii i równocześnie przełożony stradomskiego św. Jadwigi klasztoru Bożogrobców Jerozolimskich. Oświadczył w imieniu Uniwersytetu, w
~~~~~~~~

słowach pokornych wprawdzie, ale stanowczych, że gdyby Mikołaja za papieża uznali, to by działali wbrew przekonaniu i sumieniu swojemu. Albowiem Akademia Krakowska zajęła wraz z całym katolickim światem, a mianowicie z wszystkimi uniwersytetami, stanowisko po stronie Soboru Bazylejskiego i uważa sobie za obowiązek konieczny, wytrwać na tym stanowisku. Ojcem świętym, przez Sobór Bazylejski za papieża uznanym, jest Feliks V, któremu i oni także zaraz po jego wyniesieniu w posłuszeństwo się oddawszy, pragną dochować tej wierności do końca.

Przełożenia Legata rzymskiego, a może i którego z biskupów, którzy ażeby zachwiać to postanowienie akademików, przypominali im, że się obecnie wszystkie rządy i narody już soboru tego zaparły na rzecz Mikołaja V – nie sprawiły żadnego skutku. Odpowiedzieli na to doktorowie krakowscy, że co było przed 14 laty powszechnie poczytanym za prawdę, jest w ich oczach niewzruszoną prawdą i dzisiaj. Złego przykładu drugich nie godzi się naśladować. Na koniec zakończyli obronę swoją oświadczeniem, że się chętnie dadzą odwieść od przekonania swojego: ale tylko silniejszymi dowodami, aniżeli te, którymi się powodują i powodowali dotychczas. Dopóki nie usłyszą takich dowodów, nie godzi im się w sprawie tak świętej działać wbrew sumieniu i przekonaniu. Mieliżby sami kłam niejako zadać owym naukom, które od lat przeszło trzydziestu ludowi z ambon, a młodzieży akademickiej z katedr swoich głosili? Jakżeby mogli, mimo tego że trwają przy dawniejszych zapatrywaniach, zacząć mówić teraz przeciwnie – tylko dlatego, że im czynić tak nakazano? Co by świat na postępowanie takie powiedział?

Po takiej odpowiedzi odprawiono ich w niełasce do domu. Namyślano się, co uczynić. W dniach następnych przyzywano uniwersytet przed króla po raz drugi i trzeci, i nawet czwarty. Zawsze z tym samym skutkiem. Legat doradzał i prosił króla o ostateczne środki – odebranie beneficjów, rozpędzenie nieposłusznych, uwięzienie najwinniejszych. I nie szczędzono też gróźb tych bynajmniej na posłuchaniach następnych. Ale i to wszystko żadnego nie sprawiło wrażenia (1). Nastąpiło tedy w całym Krakowie we wszystkich warstwach społecznych wielkie naprężenie umysłów. Mistrzowie bowiem Szkoły Krakowskiej otoczeni byli czcią powszechną. Stanowili aż po dni owe w rzeczach Kościoła dotyczących zastęp mężów, ostatnie dzierżących słowo. Teraz ujrzano ich w waśni z tronem, prawie w buncie przeciw Stolicy Apostolskiej. Widziano ich zagrożonych albo odjęciem katedr, albo utratą całej moralnej podstawy, którą trudem i zasługą sobie zdobyli. O pojednaniu lub ustępstwach nie mogło być ani mowy. Nikt więc nie przewidywał,

jak się to skończy i co z tej burzy, czarnymi chmurami nad akademią wiszącej, wyniknie.

Nim opowiem dalszy przebieg tej sprawy, widzę się w konieczności, ażeby być rozumianym, cofnąć się cokolwiek w przeszłość. Będę się starał zestawić w szczupłych ramach szczegóły, które sobie uprzytomnić należy, ażeby z jednej strony zrozumieć, jak mógł Uniwersytet Krakowski, tak twardo zawsze stojący przy prawej katolickiej nauce, znaleźć się wtedy na pochyłości, na jakiej go tu widzimy – z drugiej zaś strony, jakie były przyczyny, dla których w kraju naszym naówczas rząd państwa i hierarchia kościelna zajęły w sprawie tu poruszonej stanowisko tak przeciwne dawniejszym swoim zapatrywaniom.

Znane powszechnie są wstrząśnienia w łonie Kościoła w wieku XV. Wiadomo, że wynikły one w bezpośrednim następstwie z owego przez lat przeszło 70 trwającego przeniesienia stolicy Kościoła zachodniego do Awinionu, które historia niekiedy nazywać zwykła wygnaniem babilońskim. Trwało ono przez ciąg panowania siedmiu papieży, od roku 1305-1377. Ich nieobecność tak długa w Rzymie, a pobyt w obrębie kraju pod obcym rządem, choć w mieście z dawna należącym do posiadłości papieskich, miały ten skutek, że zamęt polityczny w państwie kościelnym coraz więcej się wzmagał, a zawisłość osoby Ojca świętego od królów francuskich, także z postępem czasu rosnąca, przekraczać nareszcie zaczynała miary godziwe. Ażeby tym niewłaściwościom położyć koniec, postanowił ostatni z tych siedmiu papież, Grzegorz XI, powrócić do właściwej chrześcijaństwa stolicy. Przybył do Rzymu – na razie z częścią tylko kolegium kardynałów – w r. 1377; lecz nim zdołał pozałatwiać to wszystko, co się łączyło z powziętym przezeń zamiarem, zapadł w niemoc i zakończył przedwcześnie życie w roku następnym. Na śmiertelnej już pościeli wydał rozporządzenie – w zbawiennej myśli, że tym sposobem zapewnia skutek postanowieniu swojemu nawet pomimo zgonu, który wszystko mógł udaremnić – rozporządzenie mówię, ażeby otaczający go kardynałowie (było ich wszystkich 16), natychmiast po jego śmierci, i to koniecznie w Rzymie, nie czekając na resztę członków grona kardynalskiego, którzy w Awinionie zostali, przystąpili do wyboru jego następcy. Rozporządzenie to, wydane jako wyjątkowe i tylko usprawiedliwione nagłością chwili, o tyle się rozmijało z dawnym zwyczajem i z ustawą przepisaną w takich wypadkach, że według tejże ustawy wybór papieża był aktem całego kolegium kardynalskiego; teraz zaś miała go dokonać część tylko owego grona, w liczbie szesnastu, bez udziału reszty kolegium, to jest owych siedmiu kardynałów, którzy zostali byli we Francji.

Stało się zadość woli zgasłego papieża. W czasie i miejscu przez niego oznaczonym nastąpił jednomyślny, przez wszystkie 16 głosów zgodnie dokonany wybór Urbana VI, rodem Włocha i męża tejże samej dążności, co jego poprzednik.

To właśnie spowodowało dwór francuski, z niechęcią na to patrzący, że mu się wymykała z ręki sposobność wywierania i nadal wpływu na osobę i otoczenie papieży, do wytężenia wszelkich intryg, aby udaremnić wszystko, co zaszło. Ujęto sobie kardynałów, którzy nie brali udziału w wyborze Urbana. Przeciągnięto na tę stronę kilku i z owych szesnastu, którzy wprawdzie należeli do tej czynności, w dniach jednakże następnych zrażeni zostali przez nowego papieża szorstkim jakimś, jak mówili, jego z nimi postępowaniem. Wzięto za pretekst do protestacji ową wyjątkową nieregularność w sposobie co tylko dokonanego wyboru, która zaszła, jak głosili, w myśl nieprawnego rozporządzenia i odbyć się miała pod niedozwolonym naciskiem ludności rzymskiej. Z tych wszystkich przyczyn potrafiono tego dokazać, że się to całe stronnictwo grona kardynalskiego w innym miejscu zgromadziło (w Fondi w Neapolitańskim), obiór Urbana obwołało za niebyły i żaden, a natomiast wybrało na papieża Francuza, oddanego całą duszą dworowi francuskiemu. Przybrał on jako papież imię Klemens VII i natychmiast wybrał za rezydencję swoją znowu Awinion, wraz z wszystkimi kardynałami, którzy stali po jego stronie.

W taki to sposób ujrzał świat dwie naraz głowy zachodniego Kościoła, dwie Stolice Apostolskie, dwa grona kardynałów, które wszystkie wykluczały się wzajem. Papieże rzucili wzajemnie na siebie klątwę i nastało wielkie zgorszenie i zamieszanie w całym chrześcijańskim świecie.

W pierwszej chwili można się było spodziewać, że z śmiercią jednego lub drugiego papieża to rozdwojenie władzy skończy się. Dalsza przyszłość okazała jednakże, że to złe było chroniczne. W zawieruchach i w coraz się więcej potęgującym rozbudzeniu namiętności – przy biorącym coraz bardziej górę zepsuciu w łonie obydwóch kardynalskich kolegiów, które potem więcej niż wszystko inne dało powód do owego powszechnego, ze wszystkich narodów i wszystkich stanów słyszeć się dającego domagania reformy Kościoła w głowie i członkach, zapomniano najzupełniej o potrzebie przywrócenia Kościołowi przede wszystkim jedności. Cały szereg papieży, obieranych jeden po drugim, rezydujących w Rzymie. I drugi podobny szereg, po awiniońskiej stronie

(2). Ta schizma, jak ją nazywano Kościoła zachodniego trwała przez lat 40, od r. 1378-1417.

W pierwszych latach dogadzało to sponiewieranie władzy papieskiej niektórym rządom, Francja mianowicie upatrywała w tym swoje korzyści. Popierały ją w tych intrygach państwa niektóre, połączone z nią w politycznych widokach. Ale z czasem i Francji było tego zgorszenia w Kościele i chrześcijaństwie zanadto. Zaczęły głowę podnosić różne sekciarstwa, np. wiklefistów w Anglii (1376...), husytów w Czechach (1400), które nie tylko w wierze nowości głosiły, ale i pod społecznym, pod politycznym względem nic dobrego nie wróżyły królom i rządom.

Pragnęli tedy już wszyscy końca tego zgorszenia. Ale jak go można było dokonać? Anty-papieże trzymali się władzy swojej oburącz. Ustąpić z tronu żaden z nich nie chciał. Przyszło do tego, że w początku XV w. Francja obydwom już papieżom, nie tylko rzymskiemu, lecz i swojemu awinionskiemu odmówiła posłuszeństwa. Uczynił to również i Uniwersytet Paryski, a za jego przykładem i inne jeszcze wszechnice.

W takim stanie rzeczy było to zgoła koniecznym i naturalnym zwrotem umysłów, że wszyscy utkwili oczy, jako w jedynym sposobie przywrócenia ładu w Kościele, jako w jedynym porcie nadziei – w instytucji chrześcijańskiej Soborów powszechnych.

Gdy ster naczelny nawy Piotrowej niewiadomo w czyich się rękach prawnie i po Bożemu znajdował, zdawało się jedyną radą na to, zgromadzić w jedno miejsce wszystkich uprawnionych do zabierania głosu w tej wielkiej radzie powszechnego Kościoła i przez ich głosy, pod natchnieniem Ducha Świętego, wątpliwości rozstrzygnąć.

Toteż w r. 1409 zebrał się sobór w Pizie. Został zwołany – nie przez papieży, gdyż ci o takim sądzie o sobie i na siebie nie chcieli słyszeć, lecz przez obydwa kolegia kardynałów, pozyskanych już dla tej myśli i o tyle już do siebie zobopólnie zbliżonych. Na ich głos zebrało się w wiosennej porze owego roku około 800 prałatów i przedstawicieli Kościoła z rozlicznych krajów, toż doktorów teologii reprezentujących uniwersytety. Z kraju naszego zasiadali pomiędzy nimi Piotr Wysz, biskup krakowski a zarazem kanclerz akademii, Jan biskup lubuski, jakiś kanonik płocki imieniem Stanisław, zastępujący w tym zgromadzeniu swego biskupa i kapitułę, Mścisław opat tyniecki, i kilku innych jeszcze, z imienia nam niewiadomych.

Sobór Pizański zgromadził się w tym przede wszystkim zamiarze, aby orzec, który z papieży jest prawdziwy i prawowity. Ażeby rzecz tę według prawa kanonicznego zgłębić, zaproszono ich obydwóch, aby się przed zgromadzeniem stawili. Żaden z nich nie chciał jednak wystawić się na możliwość niekorzystnego dla siebie orzeczenia ani też uznać takiego niejako trybunału nad sobą. Zostali tedy osądzeni zaocznie. Dnia 5 czerwca 1409 ogłoszono jednego i drugiego, to jest tak Grzegorza XII, który dotąd panował w Rzymie, jak Benedykta XIII w Awinionie, a natenczas już właściwie przesiadującego w Hiszpanii, w Paniskoli, za intruzów i schizmatyków. Obu złożono nieodwołalnie z godności. Przystąpiono do wyboru nowego na ich miejsce papieża, dokonanego tym razem przez oba już pojednane kolegia kardynałów, razem tworzących 23 głosy, z których dawniej 13 uznawało Grzegorza, a 10 Benedykta. Wszystkimi 23 głosami jednomyślnie został obrany papieżem Aleksander V. Radowano się w duszy, wznoszono dzięki do Boga, że w tej osobie znalazł Kościół pojednanie i przywrócenie czci swojej. Ale radość miała trwać krótko. Obydwaj bowiem złożeni z godności swojej papieże zaprotestowali przeciwko wszystkiemu, co sobór w Pizie uczynił. Ogłosili – i w tym względzie prawo kościelne zupełnie przemawiało za nimi – że bez papieża nie ma soboru. Warunek i znamię prawności soborów powszechnych stanowi to, aby były zwołane przez usta Ojca świętego, aby on je osobiście lub przez zastępcę swego otworzył, aby posiedzenia odbywały się pod prezydencją jego legatów, aby zapadające uchwały otrzymały sankcję papieską. Bez tych znamion prawowitości żadne, by też najliczniejsze zjazdy duchowieństwa nie mogą mieć znaczenia koncyliów ekumenicznych czyli soborów cały Kościół prawowierny przedstawiających. A że zjazd w Pizie był właśnie od początku do końca w taki tylko sposób odbyty, więc to wszystko, co na nim postanowiono, rzeczywiście nie mogło mieć żadnego zgoła znaczenia. Obaj przeto owi papieże obstawali przy swojej władzy i za złożonych z godności nie chcieli i nie mogli być uważani. Z swojej strony i nowo obrany papież Aleksander V obstawał przy swoim wyniesieniu. Skończyło się tedy na tym, że co miał Sobór Pizański jedność Kościołowi przywrócić, to przeciwnie nieład i zamieszanie powiększyło się jeszcze. Było bowiem od tego czasu już trzech papieży. Benedykta, w Paniskoli dwór swój utrzymującego, Hiszpana rodem, uznawała Hiszpania i także Szkocja. Grzegorza, który teraz osiadł w Gaecie, podtrzymywał Neapol i pewna część Niemiec. A Aleksander przez resztę tylko świata katolickiego uznawany był głową Kościoła i rządcą jego najwyższym. Osiadł w Rzymie i objął rządy nad państwem papieskim mimo wszystkich wątpliwości podnoszonych przeciw prawności jego wyboru.

Nie na tym jednakże koniec. W roku następnym 1410, Aleksander V zszedł z świata. Kardynałowie rzymscy, to jest ci którzy jego byli zwolennikami, zgromadzili się co prędzej w Bolonii – w liczbie 16, i dali głosy swoje (Bóg raczy wiedzieć, z jakiej przyczyny) temu właśnie z pośród grona swojego, którego przeszłość dziwnie była zszargana, a i teraźniejszość nie uchodziła za lepszą od tej przeszłości. Sponiewieranie majestatu Stolicy Świętej dosięgło tedy szczytu swojego, kiedy tym właśnie między trzema antypapami, który stosunkowo najwięcej mógł mieć pozorów prawowitej godności, który na własnym tronie Piotra św. zasiadł, to jest w jego rzymskiej stolicy, który na koniec równie, jak już jego poprzednik, przez największą liczbę państw i narodów katolickich za Ojca świętego był uznawany, kiedy tym właśnie papieżem został Jan XXIII, osławiony w dziejach Kościoła.

Już niedługo po wyniesieniu swoim widział to Jan XXIII, że mu się władza z ręki zwolna usuwa. Panowanie jego, z przyczyn własnej już jego osobistości, nie rokowało trwania długiego. Główną jego podporą był jeszcze Zygmunt cesarz niemiecki, ów niedoszły król polski po śmierci Ludwika Węgierskiego i przez całe życie swoje wróg Polski i Władysława Jagiełły. Choć wichrzyciel i daleki w sposobie, jakim rządził powierzone sobie narody, od chrześcijańskich zasad, nie mógł on jednak jako władca cesarstwa być obojętnym na to wszystko, co się działo w Kościele. Domagano się ze stron wszystkich, a szczególniej też w samych Niemczech, nowego powszechnego soboru. Zygmunt nie mógł się prądowi temu opierać. Co większa, miał on nawet własne swoje przyczyny, dla których go musiał pragnąć. Chodziło bowiem o zaprowadzenie jakiegoś ładu w łonie czeskiego narodu, który tak blisko obchodził tego Luksemburczyka. Od r. 1409 Hus i Czesi w otwartym już trwali buncie przeciw władzy papieża. Odwoływali się oni do powszechnego soboru, który o różnicach wiary przez Husa głoszonej i o zatargach jego z Rzymem miał wyrok ostateczny wydać. Spodziewano się wtedy jeszcze z obojej strony, że na tej drodze przyjdzie do jakiego porozumienia. Zygmunt upatrywał, że tędy dla niego ścieżka do tronu czeskiego.

Wszystko się więc składało na to, żeby był zwołany sobór powszechny. Zwołany zaś koniecznie być musiał w prawny kanoniczny sposób, to jest przez samego papieża, jeżeli nie miały się powtórzyć nadaremne próby pizańskie. Dołożył przeto cesarz wszelkich usiłowań u Jana XXIII, z którym jedynie jako papieżem utrzymywał stosunki, ażeby on z swego ramienia i dobrowolnie wydał bullę zwołującą koncylium.

Ulegając takiemu naciskowi, zagrożony różnymi niebezpieczeństwy dla swojej władzy, widząc w tym jedyną możność utrzymania się na tronie, wydał ją choć z ciężkim sercem ów papież. Powołał na listopad roku 1414 do Konstancji panujących z całego katolickiego świata, biskupów i wszystkie uniwersytety, których znaczenie w wiekach owych w przedmiocie wiary i prawa kościelnego miało nierównie większą doniosłość, aniżeli obecnie.

Powitano tę zapowiedź zebrać się mającego soboru w całej Europie zachodniej z niepodzieloną radością. Przywiązywano do niego ważność wielką i nadzieje rozległe. Obiecywano sobie i żądano od zgromadzonych na nim: zasadniczego uchylenia w samym zarodzie wszystkich tych nieszczęść, jakim Kościół tak boleśnie a już od tak dawna podlegał. Nazywano tę to właśnie potrzebę *reformatio morum in capite et in membris Ecclesiae*. Żądano przywrócenia jedności Kościoła w jego widomej głowie. Spodziewano się zażegnania burzy, jaka nauce chrześcijańskiej groziła ze strony nowowierstwa czeskiego. Polska spodziewała się krom tego wszystkiego jeszcze i jakiejś ulgi, jakiejś interwencji skutecznej w swoich nigdy końca żadnego doczekać się nie mogących zatargach z chytrym Zakonem, który i teraz przed to całego chrześcijaństwa zebranie niósł z bezczelnością, sobie tylko właściwą, kłamliwe bo sfałszowane pergaminy swoje jako niby dowody prawności swych uroszczeń i krzywd rzekomych, zadawanych mu przez nasz naród.

Toteż nie widziano na żadnym przedtem synodzie, od tak dawna jak chrześcijaństwo istniało, ani tak licznego ani równie świetnego zgromadzenia. Wszyscy bowiem panujący katolickiego świata, wszystkie biskupstwa i prowincje kościelne, wszystkie reguły zakonne, wszystkie uniwersytety przysłały na ów sobór delegatów, przedstawicieli lub naczelników swoich. Liczono kardynałów, arcybiskupów i biskupów przybyłych z całego świata 346; niższych prałatów i doktorów teologii więcej jak pół tysiąca; świeckich panów i książąt, a między tymi znajdował się osobiście i cesarz, znacznie nad półtora tysiąca. Cały ogół obcych osób, zgromadzonych do Konstancji z przyczyny tego soboru, dochodził liczby 100000, jak to podają wzmianki współczesne.

Zważywszy na tę mnogość, na ten przepych i świetność zgromadzenia soborowego, i porównywając z tym wszystkim pozbawioną moralnego uroku i czci nawet należnej osobistość Jana XXIII, który także na sobór zjechał i zagaił go ściśle podług kanonicznych przepisów, nie będziemy się zbytecznie nad tym dziwili, że się mogła urodzić myśl w głowie męża głębokiej nauki i skądinąd dalekiego od kacerskich zachcianek, kanclerza Paryskiej Akademii Gersona, myśl niewątpliwie w

najrdzenniejszej zasadzie swojej niezgodna z katolicyzmem, ale wtedy z konieczności łatwo trafiająca do przekonania, myśl mówię, że sobór powszechny, jeżeli tylko został zwołany kanonicznie, to jest z ramienia samejże Stolicy Apostolskiej, może się w dalszym swoim przebiegu obyć bez współudziału papieża i w rzeczach dotyczących wiary tudzież dyscypliny kościelnej ma władzę nad każdym pojedynczym człowiekiem, choćby nim nawet był i sam papież.

Mamy tu więc przed sobą samo zrodzenie tej głośnej w dziejach kościelnych doktryny, która odtąd przez jakie pół wieku dogmatycznie panowała nad umysłami. Jest to właśnie owa idea, dla której i za którą uniwersytet nasz krakowski w r. 1448 gotów był znosić nawet prześladowanie. Przypatrzmyż się jeszcze bliższym okolicznościom, które dały na Konstancyjskim Soborze hasło do wyrzeczenia onej zasady, ażeby się przekonać, że w ówczesnym położeniu Kościoła była to prawie konieczność.

Czynność Soboru Konstancyjskiego zaczęła się przede wszystkim od obrad, w jaki sposób załatwić monstrualność potrójności papieży. Na pierwszym zaraz posiedzeniu pełnym (w samym początku roku 1415) zapadła taka uchwała, że wszyscy trzej papieże mają na razie złożyć swoje godności, aby natomiast mógł być jeden prawdziwy papież obrany. Pamiętna i zachowana jest świetna mowa, powiedziana przy tej to sposobności przez jednego z polskich członków soboru, przez Andrzeja Laskarego z Gosławic, biskupa-nominata poznańskiego, pt. *Oratio paraenetica ad papam Joannem XXIII de humilitate papam decente spontaneaque Papatus abdicatione* (3), w której bardzo zręcznie i wymownie wykazuje papieżowi konieczność przychylenia się do tej uchwały (4).

Jakoż na drugim walnym posiedzeniu (dnia 2-go marca 1415) przyrzekł to uczynić obecny na nim Jan XXIII, pod warunkiem jeżeli i drudzy obaj papieże podobnie sobie postąpią; a nawet obwieścił światu to swoje postanowienie osobną bullą.

Jakże się zdziwić i oburzyć musiało całe zgromadzenie soboru, kiedy w 18 dni po wydaniu tej bulli, Jan XXIII znienacka i potajemnie wyjechał z Konstancji, a z nim i całe jego stronnictwo, z siedmiu kardynałów złożone.

Teraz nie pozostawało nic innego do uczynienia, jak albo powiedzieć sobie, że pozbawiony prezydencji papieskiej sobór nie ma żadnego znaczenia i powinien rozjechać się do domu, pozostawiając nieład w Kościele i trzech papieży przy władzy nadal, na czasy, jako przewidywać należało, może wieczyste –

albo nie zważając na to co zaszło, przystąpić do zamierzonego wyboru nowego Ojca świętego i obdarzyć świat chrześcijański czwartym jeszcze antypapieżem – albo wreszcie to uczynić, co sobór wtedy rzeczywiście uczynił na wniosek owego paryskiego kanclerza. Myśli Gersona, wprowadzającej w poczet pewników kościelnych zupełnie nowy pierwiastek, przetwarzającej monarchiczny dotąd ustrój Kościoła więcej jak w konstytucyjne państwo, co mówię, przetwarzającej go prawie więcej jak w rzeczpospolitę, boć i w republikańskich rządach nie ma ani parlamentów, bez współdziałania naczelnika państwa, ani też ustaw, bez jego zatwierdzenia – myśli tej mówię nie przyklasnęli wprawdzie wszyscy na soborze owym obecni. Mianowicie usunęło się od obrad nad owym wnioskiem wielu z pomiędzy biskupów. Ale ogromna większość zgromadzenia, zwłaszcza zaś uniwersytety, ten sztab główny ówczesnej wiedzy i nauki prawa kanonicznego i dogmatyki, oburącz się tej zasady chwyciły i zamieniły na następujących sesjach soboru całą Gersona doktrynę w ustawy odtąd obowiązywać mające.

Dnia 6 kwietnia r. 1415, na piątym powszechnym posiedzeniu, przez usta biskupa polskiego Jędrzeja Gosławskiego został z woli i wskutek uchwały całego zgromadzenia wygłoszony uroczyście dekret soboru, że koncylium powszechne, prawnie zwołane i kanonicznie rozpoczęte, ma wyższość i nad samym papieżem.

A ponieważ takim prawnie zwołanym soborem i kanonicznie otwartym był niezawodnie sobór w Konstancji: przystąpiono zatem niezwłocznie (tym razem już bez wszelkiej obawy, że się powtórzą bezskuteczne eksperymenty soboru w Pizie) do zrobienia całkowitego użytku z tej nowo nabytej władzy. Jan XXIII został dnia 29 maja (1415) złożony z swojej godności. Grzegorz XII, posłuszny orzeczeniu soboru, złożył dobrowolnie swoją tiarę już 4 lipca tegoż roku. Z trzecim antypapą, z Benedyktem XIII, głuchym na wszystkie prośby i groźby, w dalekiej zabarykadowanym Hiszpanii, najtrudniejsza była rada. Po wyczerpnięciu wszelkich środków pojednawczych, użytych nadaremnie, trzeba było na koniec i jego wyzuć zaocznie z przywłaszczonej i nieprawnie posiadanej godności, co jednak nastąpić mogło dopiero 26 lipca 1417 r. I teraz to dopiero, po oczyszczeniu w taki sposób pola ze wszystkich zawad, dokonany został w dniu 11 listopada 1417 w Konstancji, pod bokiem obradującego w nieprzerwanym toku synodu, uroczysty i wszystkim pożądany wybór Marcina V, którego wszystkie bez wyjątku i bez wahania narody katolickie, wszystkie uniwersytety i rządy uznały prawym i jedynym władcą Kościoła chrześcijańskiego (5).

Trwająca od lat 40 schizma zachodnia ustała *ipso facto* wraz z jego na tron rzymski wstąpieniem.

W kilka miesięcy po wyniesieniu Marcina V, Koncylium Konstancyjskie spełniwszy swoje główne zadanie, zakończyło czynności. Stało się to pod koniec kwietnia 1418 r. Przy tej sposobności papież zatwierdził powzięte przez ten sobór uchwały, jednakże z pewnym i to zgoła niejasnym ograniczeniem. Uświęcił powagą swoją te w ogóle między dekretami owymi, które zapadły, jak się wyraził, *conciliariter*, czyli – które zapadły zgodnie z odnośnymi tradycjami i zasadami Kościoła. Czy do ich liczby należała i owa uchwała wyższości soborów nad papieżem? Zdawałoby się, że nie. To jest, zdawałoby się tak dzisiaj. Ale w ówczesnych okolicznościach nikt w całym chrześcijaństwie nie mógł inaczej rozumieć, jak tylko że i to już stało się uświęconym nawet przez papieża pewnikiem. Albowiem całe papiestwo Marcina V stało i upadało razem z ową zasadą. Jej on tylko zawdzięczał jako papież swój prawowity charakter. Kiedy go bowiem obierano, a i w dalszych jeszcze latach, żyli wszyscy trzej papieże. Wyzucie tych papieży z godności, dokonane właśnie tylko na mocy owej zasady, z konieczności musiało być uważane za ważne i prawomocne. Inaczej bowiem i wyniesienie Marcina V także by żadnej prawomocy nie miało. A cały świat katolicki, i on sam przecież także, uznawał tę prawomocność.

Przejdźmy teraz do dalszego stadium tej sprawy, to jest do Soboru Bazylejskiego (1431 do 1449).

Ponieważ już w chwili kończącego się poprzedniego (konstancyjskiego) soboru pojmowano to jasno, iż się rozjeżdżają członkowie jego, nie spełniwszy całego dzieła, dla którego się zgromadzili: uchwalono przeto jeszcze w Konstancji, aby odtąd co lat dziesięć zbierały się regularnie te powszechne zgromadzenia kościelne. Dla nagłości zaś załatwienia piekących już wtedy pytań, miał się najbliższy sobór już za lat pięć zgromadzić do Pawii, a następny miał się odbyć po nim w lat siedem – w miejscu mającym się czasu swego bliżej oznaczyć. Cesarz Zygmunt należał do gorąco popierających ten program, a i nowo obrany papież przyrzekł go wypełnić bez oporu.

Jakoż po latach pięciu dotrzymał Marcin V danego słowa. W r. 1423 zjechał się i rozpoczął obrady swoje sobór w Pawii, musiał wszelako dla grasującej w owym mieście zarazy być niezadługo przeniesiony w inne miejsce – do Sieny, gdzie jednakże także nie mógł pełnej rozwinąć czynności z tego powodu, że szczupła tylko liczba przedstawicieli Kościoła z krajów niewłoskich wzięła w nim udział. Oddalenie Sieny i morowe powietrze były tego przyczyną.

Wskutek tych przeszkód skończyły się obrady w Sienie na załatwieniu niektórych tylko spraw najnaglejszych, pomniejszego znaczenia; a zapowiedziany został już wtedy przez Marcina V nowy, za lat 7 zebrać się mający sobór powszechny w miejscu więcej dla wszystkich krajów dogodnym – w Bazylei.

Przy zbliżającej się chwili otwarcia tego soboru, wydał papież, wielkie do niego przywiązujący znaczenie, w roku jeszcze 1429 w osobnej bulli uroczyste na rok 1431 do Bazylei zaproszenie wszystkich, których to dotyczyło. W miesiącu zaś lutym 1431 r. zamianował legatem swoim, prezydować i zastępować go tam mającym, kardynała Juliana Cesariniego. Równocześnie oznaczył jako czas, w którym nastąpi otwarcie – miesiąc marzec owego roku.

Godzi się twierdzić, że gdyby wszystkie te rozporządzenia obdarzonego powszechnym zaufaniem papieża, który rzeczywiście pragnął oprzeć wewnętrzny spokój Kościoła na trwałych i istotnych podstawach, były się mogły w jego duchu i pod jego zbawiennym sterem wykonać: nie byłoby nastąpiło, co niżej opowiedzieć nam przyjdzie. Godzi się także przypuszczać, że nawet może byłaby ludzkość uchroniona i od tych późniejszych burz religijnych, których świadkiem miał być wiek XVI i dalsze czasy, tak boleśnie niekiedy czuć się dających aż do dni naszych. Tak jednakże być nie miało.

Już w kilka dni po zamianowaniu Cesariniego legatem, Marcin V zakończył życie. W dniu 3 marca 1431 został następcą jego Eugeniusz IV, mało do niego z usposobień podobny.

Na razie wprawdzie miało wszystko i po jego już wyniesieniu takie pozory, jak gdyby się na tronie papieskim nic nie zmieniło. Sobór miał przyjść i teraz jeszcze do skutku, i pod tym samym legatem, i w tymże roku, i w Bazylei. Ale znamionowało to w ogóle teraźniejszego naczelnika Kościoła, że się wszystkiego lękał, niczemu i nikomu nie ufał, a działał chwiejnie i niestanowczo.

Przyszły sobór miał przed sobą bardzo rozległe zadanie. Chodziło o rozwiązanie owego, od tylu lat ciągle powtarzanego problematu: *reformare mores in capite et in membris Ecclesiae*. Domagał się tego i teraz znowu cesarz Zygmunt, aby wnijść w jakiś *modus vivendi* z husytami czeskimi, bynajmniej nie usuniętymi z widowni przez spalenie Husa w Konstancji. Miano z nimi ułożyć konkordat jakiś, kompaktaty, jak to nazywano naówczas. Komunia pod obiema postaciami stanowiła ich najważniejsze żądanie. Miano na koniec rozprawić się i pojednać z odszczepionym jeszcze od Focjusza czasów Bizancjum. Grecy rzekomo sami

pragnęli tego powrotu na łono powszechnego Kościoła. Wisiała im nad karkami potęga Turków. Potrzebowali od zachodu zbrojnej pomocy. Bez pojednania się z Stolicą Apostolską nie mogli ani marzyć o tym politycznym sojuszu. Zmiękli przeto w schizmatyckich swoich odosobnieniach, choć stanowczej do tego woli u nich nie było, jak to miała okazać bliska przyszłość. Z tych widoków możliwego starcia się całego chrześcijaństwa z muzułmańskim najazdem wynikała jeszcze jedna wielka potrzeba, jeszcze jedna ważna pozycja, wzięta na porządek dzienny Soboru Bazylejskiego – uśmierzenie wszelkich niesnasek i wojen w świecie zachodnim, zaprowadzenie w tej części Europy powszechnego pokoju, jako warunku możności wspólnego wystąpienia w obronie wschodniego cesarstwa.

Otóż właśnie ten tak rozległy program działania trwożył Eugeniego, jeżeliby się obrady odbywać miały w miejscu tyle od niego oddalonym, jak Bazyleja. Szczególnie zaś przykro mu było słyszeć o zamiarach i skłonnościach do czynienia jakichkolwiek ustępstw husytom. Czekał więc tylko na sposobność, żeby mimo pierwotnej i z jego niby strony zgody na Bazyleję – zmienić to postanowienie.

Sposobność taka wnet się znalazła. Członkowie soboru zjeżdżali się w ciągu r. 1431 do Bazylei powoli. Jeszcze w wrześniu tak mało ich tam było, że Cesarini od tygodnia do tygodnia zagajenie odwlekać musiał. Wystawiono papieżowi, że w części przyczyną tego tak leniwego przypływu były rozruchy z powodu wojny jakiejś między księstwem austriackim a Burgundią, toczonej w tamtejszej okolicy. Z drugiej strony posłowie z Grecji do Rzymu objawiali życzenie, aby miejscem synodu mogło być jakie bliższe dla nich miasto we Włoszech. Z tych wszystkich przyczyn zdobył się nareszcie papież na krok, którego przedtem uczynić nie śmiał. Przysłał legatowi swemu do Bazylei polecenie (d. 12 listopada 1431 r.), aby z całym zgromadzeniem tam już obecnym przeniósł się do Bolonii. Polecenie to przyszło za późno, a było stylizowane tak niestanowczo i jakby warunkowo, że kardynał źle je zrozumiał i uważał za rozkaz tylko ewentualnie wykonać się mający, to jest w takim jedynie razie, gdyby sobór dla jakich przyczyn nie mógł przyjść w Bazylei do skutku. A ponieważ w owym już czasie przyczyn takich nie było, bo i liczba przybyłych tymczasem po trosze znacznie już wzrosła i trudności z powodu wojny zostały już zażegnane, a przeniesienie się do Bolonii dla północno-niemieckich i francuskich i angielskich członków soboru z równymi, jeżeli nie z większymi jeszcze było złączone trudnościami, jak przybycie do Bazylei dla Greków: – więc rozumiał Cesarini, że postąpi sobie zupełnie w duchu papieża i odpowiednio potrzebie, jeżeli pozostanie przy pierwszym postanowieniu. Otworzył przeto

uroczyście i jak najściślej kanonicznie sobór ów w Bazylei. Pierwsza pełna sesja odbyła się d. 14 grudnia (1431).

W kilkanaście dni po otwarciu posiedzeń przyszła formalna już bulla Eugeniego IV, która uchylała stanowczo zamiar odbycia soboru tego gdzieindziej, jak we Włoszech, i powołująca wszystkich niezwłocznie do Bolonii. Była datowana dnia 18 grudnia 1431 roku, a więc – w niewiadomości tego, co się tymczasem stało w Bazylei – w 4 dni po uroczystym i prawnie już dokonanym zaczęciu tego soboru. Mocy wstecz działającej mieć oczywiście nie mogła i posłuchu też nie znalazła.

W pierwszej chwili pocieszali się wszyscy w Bazylei nadzieją, że to pokrzyżowanie rozkazów zaszło tylko przez nieporozumienie. Spodziewano się, że po wystawieniu rzeczy w świetle prawdziwym, łatwo się Eugeni da skłonić do cofnięcia tej swojej bulli. Przypuszczenia te jednakże niezadługo się okazały mylnymi. Papież obstawał nalegliwie przy swoim i uważał "*conciliabulum*" (jak je pogardliwie nazywał) bazylejskie za rozwiązane. To wzbudziło nieufność przeciwko niemu, zwątpienie w szczerość jego pobudek. Zaczęto patrzeć na Ojca świętego takimi znowu oczami, jakimi niegdyś Konstancyjczycy spozierali na Jana XXIII. Rozpisano listy do wszystkich panujących i do uniwersytetów, żeby na sobór jak najliczniej się gromadzili, nie pytając o bulle rzymskie (6). Odczytano na pełnych posiedzeniach dekrety konstancyjskie o ważności soboru prawnie rozpoczętego, chociaż się od niego potem papież albo legat jego usunie; o niemożności rozwiązania soborów tak rozpoczętych bez przyzwolenia ich samych na to; o obowiązku posłuszeństwa dla tej najwyższej reprezentacji Kościoła, nawet ze strony papieży... Dekrety te miały, jak to wyżej już okazałem, mimo wszystkiego co by dziś o nich powiedzieć można, w owym czasie rzeczywiście pozytywną ważność ustaw obowiązujących. I nie dziwić nam się dzisiaj, że posłano nareszcie do papieża wezwanie, aby się osobiście lub też przez zastępców swoich do soboru przyłączył. A kiedy to nie nastąpiło, postawiono Eugeniego (w grudniu r. 1432) w stan oskarżenia, a w r. 1433 na koniec i zasuspendowano go w jego władzy.

Ujrzał się wtedy Eugeniusz najzupełniej odosobnionym i opuszczonym przez wszystkich. Zjazd elektorów niemieckich (1433 r. we Frankfurcie) wręcz i otwarcie zachęcał Sobór Bazylejski do wytrwania na tej drodze. Inni panujący, a szczególniej cesarz niemiecki, równie stali po stronie soboru. Wszystkie uniwersytety z zapałem się oświadczyły za jego sprawą. Nie pozostało przeto papieżowi wśród takich okoliczności, jak pogodzić się z Ojcami w Bazylei zgromadzonymi i postarać się o to, aby mu zaufanie swoje wrócili. W styczniu 1434 r. przystąpił więc do soboru,

rozwiązanie jego poprzednie odwołał, kazał się odtąd w jego obradach zastępować aż przez pięciu umocowanych do tego kardynałów – i w ten dopiero sposób wyjednał uchylenie swojej suspensji. Tak więc cały dotychczasowy przebieg soboru otrzymał teraz mimowolne ze strony samego papieża uprawnienie. Tok dalszych jego działań przybrał w każdym razie, od owej chwili począwszy, najzupełniejszy charakter legalności.

W tym stanie rzeczy i po takich dopiero zajściach poprzednich, przyłączyła się do zgromadzenia bazylejskiego i delegacja polska. Aż dotąd nie mieli w nich udziału Polacy – jak się zdaje, dla tej głównie przyczyny, że w tych latach od 1431-1433 wszystkie umysły w kraju naszym zaprzątnięte były wojną, którą trzeba było równocześnie w różnych stronach prowadzić z buntującym się rusko-litewskim stronnictwem Świdrygiełły, i z Krzyżakami. Dopiero w ciągu 1433 pierwsi rozbici do szczętu, drudzy do zawarcia pokoju z Polską, dość korzystnego dla niej, przymuszeni zostali (7).

W roku więc 1434, w miesiącu maju, tuż przed zgonem Władysława Jagiełły, wysłani zostali na sobór jako przedstawiciele korony i kościoła polskiego: Zbigniew Oleśnicki, biskup krakowski, Stanisław Ciołek, biskup poznański, i Mikołaj Lasocki, dziekan i kanonik krakowski. Od uniwersytetu w delegacji, pewnie razem z tamtymi pojechali: Dersław z Borzynowa, dr prawa kanonicznego i rektor akademii w r. 1434, archidiakon krakowski; Mikołaj z Kozłowa, dr i profesor teologii, kanonik katedralny krakowski, Jakub z Paradyża, zakonu Cystersów i dr teologii. Do tych przyłączył się jeszcze mistrz Stanisław z Sobniowa, późniejszy proboszcz katedralny trydencki, naówczas profesor uniwersytetu w wydziale sztuk wyzwolonych. – Wskutek śmierci królewskiej, która zaszła już w kilka dni po ich wyjeździe (d. 31 maja) i o której oni dowiedzieli się w drodze, bawiąc właśnie w Poznaniu, nastąpiła ta zmiana w składzie polskiej delegacji, że Zbigniew Oleśnicki nie jadąc już dalej, wrócił z Poznania do domu, a zamiast niego, już po wstąpieniu na tron Władysława Warneńczyka, podążył do Bazylei z urzędowym doniesieniem o wyniesieniu młodego króla i jako trzeci królewski do soboru delegat Jan z Brzezia, kanonik gnieźnieński i poznański (późniejszy biskup krakowski) (8).

W obecności tych to mężów z narodu naszego i z ich czynnym odtąd udziałem toczył się dalszy przebieg Soboru Bazylejskiego, który niezadługo przeszedł na nowo w burzliwe stadium. Eugeniusz mimo swojego przystąpienia do niego, często tak sobie poczynał, jak gdyby go wcale nie dotyczyły uchwały bazylejskie. Członkowie zjazdu, czując prawny (ze stanowiska ówczesnych

okoliczności) grunt pod stopami, i ośmieleni pierwszym swoim zwycięstwem, zanosili na to do niego samego skargi. Z tych skarg wytworzyły się już r. 1435 gorzkie wyrzuty. Widząc, że to nic nie pomaga, zaczęto grozić. Groźby rozdrażniały papieża. Ciągłe domagania się Greków o przeniesienie soboru do Włoch, więcej miały u niego wagi, niż pragnienie utrzymania zgody w własnym swoim obozie. Posłużyły one nawet niezadługo za pretekst do wystąpienia na nowo w roli, na której już raz źle wyszedł. Dnia 29 czerwca 1437 r. ogłosił bullę, mocą której Sobór Bazylejski otrzymał rozkaz bezwarunkowy, bezzwłocznie przenieść się do Ferrary. Na to nastąpiły ze strony zniecierpliwionego soboru w krótkich po sobie odstępach coraz dalej sięgające cenzury: powołanie papieża do odpowiedzialności – postawienie go zaoczne w stan oskarżenia – w roku 1438 (dnia 24 stycznia) tymczasowa suspensja – a na koniec i zupełne, stanowcze raz na zawsze zrzucenie go z papieskiej godności, wyrzeczone d. 25 czerwca owego roku.

Gdy się to działo, Eugeniusz zajmował się już wyłącznie złudnym ale pięknym marzeniem nawrócenia Greków przez Sobór Ferrarski. Otworzył go dnia 10 stycznia 1438 r. w obecności kardynałów i bardzo wielu biskupów, szczególniej włoskich, którzy porzucili Bazyleję, wierni i posłuszni papieskiemu wezwaniu. Dwa te kościelne zgromadzenia mimowolnie przedstawiają nam, dzisiaj na nie patrzącym, dwa typowe antagonizmy, przypominające późniejsze hasła. W Ferrarze głównie Włosi i południe Europy – a w Bazylei przede wszystkim germańska północ. W Ferrarze najwyższa urzędowa hierarchia – a w Bazylei niezmierna liczebna większość inteligencji, przybyłej z wszechnic wszystkich krajów z tej strony Alp. Byli jednakże i tutaj w niemałej liczbie biskupi, i to nawet reprezentujący całe narodowe kościoły...

W miesiącu marcu (1438) miał Eugeni tę radość, że mógł wprowadzić do miejsca obrad, przybyłych co tylko z Grecji: cesarza bizantyńskiego Jana VII Paleologa z licznym a dostojnym świeckim jego orszakiem, Józefa patriarchę konstantynopolskiego, otoczonego 700 duchownymi wszelakich stopni, Bessariona, metropolitę nicejskiego, Marka, metropolitę z Efezu, zaciętego wroga sprawy, dla której niby przybywał... W sierpniu (1438) przybył jeszcze metropolita kijowski Izydor, wyobraziciel Rusi i zarazem pełnomocnik patriarchy antiocheńskiego, i kilku innych.

Dysputy teologiczne z Grekami, utrudniane nad miarę zaciętą opozycją metropolity Marka, szły mimo to dość pomyślnie. Z początkiem następnego roku (1439) musiało się całe to zgromadzenie przesiedlić do Florencji z powodu zarazy,

która wybuchła w Ferrarze; i tutaj to w miejscowej katedralnej świątyni d. 6 lipca 1439, wśród powszechnej radości obu narodów została nareszcie podpisana obustronnie unia Kościoła wschodniego z rzymskim, nazywana w dziejach niedoszłą Unią Florencką z tego powodu, że jak wiadomo, tak długo trwała, dopóki ci goście Eugeniusza IV nie powrócili do domu. Pozostali jej wiernymi tylko Bessarion i Izydor Kijowski, których też obu niedługo potem papież zaszczycił kardynalską purpurą...

W tej to chwili, kiedy jawnym się już więc stało, że owe wielkie nadzieje pokładane na Grekach, nadzieje mówię olśnienia całego świata potężnym rezultatem unii ze Wschodem, omyliły Eugeniusza IV: przystąpił Sobór Bazylejski do ostatecznego kroku, jaki na drodze dotąd przebytej mógł jeszcze być uczyniony. Przystąpił do wyboru papieża z swego ramienia. Został nim dnia 30 października 1439 r. Feliks V Sabaudczyk. Przyjął tę godność prawie niechętnie, po bardzo długim wahaniu się – w samym końcu roku 1439. A przybył do Bazylei i objął władzę dopiero w czerwcu 1440.

Gdy wskutek tego odnowiły się ze wszystkimi następstwami dawne stosunki rozdwojenia w Kościele: obaczmy, na jakie się teraz zwolennictwa podzielił świat katolicki.

Za Eugenim oświadczyły się w pierwszej chwili właściwie tylko Włochy (nie całe) i część hiszpańskiego narodu. Nieco później dopiero (wrzesień 1440) przystąpił do tego i król francuski, niemniej Szkocja i Węgry.

Feliksa uznały za jedynie prawego papieża Piemont i Sabaudia, Mediolańskie księstwo, Szwajcaria, Anglia i Aragonia, które to wszystkie kraje popierały tym samym sprawę i Soboru Bazylejskiego.

Utworzyła się jeszcze i trzecia grupa, która zajęła stanowisko sobie tylko właściwe. Stanowczo wprawdzie uznawała i ona także przez całe następne lata prawność Soboru Bazylejskiego; względem obydwóch papieży jednak zachowywała stosunek (jak to nazywano wtedy) neutralności, zasadzającej się na tym, że była dla obydwóch papieży równie uprzejmą w formach, a nie hołdowała żadnemu. Grupę tę tworzyły Niemcy i Polska (z wyjątkiem oczywiście Akademii Krakowskiej, ta bowiem równie jak wszystkie uniwersytety, nie wyjmując i paryskiego, stanęła silnie i twardo przy papieżu Feliksie).

To – dziwnym może dziś niejednemu wydające się zachowanie Polski ówczesnej, uznamy za usprawiedliwione w ówczesnych okolicznościach, kiedy

sobie przypomnimy, że wieść urzędowa o istnieniu znów dwóch papieży przyszła do kraju naszego w czasie prawie bezkrólewia. Od kwietnia bowiem 1440 bawił już nasz Warneńczyk w drugim swym państwie, z którego nigdy już do ojczyzny nie miał wrócić.

Pozbawiony władzy najwyższej naród, radził sobie jak mógł z dnia na dzień. A jeżeli chodzi o utworzenie sobie bliższego wyobrażenia usposobień jego kolejnych, jakie przebywał wobec tych przesileń w Kościele: to zwróćmy oczy na zachowanie się Zbigniewa Oleśnickiego, nad którego nikt wtedy w Polsce nie ucieleśniał w swojej osobie lepiej ani tego, co narodowe ani co katolickie.

Aż do roku 1440 zostawał biskup krakowski w uległości i dla Eugeniusza IV i dla Soboru Bazylejskiego po równo, mimo trwających między soborem a papieżem niesnasków. Ofiarowaną sobie przez Eugeniusza godność kardynała rzymskiego przyjął w roku 1440 i używał tego tytułu (9). Niemniej widzimy go przejętego uczuciami odpowiednimi temu jego stanowisku względem Ojca świętego w pewnym liście do kardynała Juliana, pisanym w styczniu 1440 r. z Lublina (10).

Kiedy jednak po przyjęciu dostojeństwa papieskiego przez Feliksa V i przybyciu jego do Bazylei, zostało i przez tego także papieża wyprawione do Polski poselstwo z zawezwaniem do obediencji: zawahał się biskup krakowski. Było to w miesiącach, ile wnosić można, jesiennych roku 1440 (11).

Aby rozwikłać zawiłość położenia, zawezwani wtedy zostali, jak się zdaje, przez samego biskupa Oleśnickiego mistrzowie Szkoły Krakowskiej do złożenia zdania swego w tej sprawie. Zdała akademia tę pracę na najwytrawniejsze i najdzielniejsze siły z całego grona swojego: na Jana Elgota, doktora prawa kanonicznego, oficjała-kanonika katedralnego i zarazem wikarego *in spiritualibus* generalnego diecezji krakowskiej, na Tomasza ze Strzępina, także doktora prawa i kanonika (później był biskupem krakowskim), na Wawrzyńca z Raciborza, profesora teologii i kanonika u św. Floriana, na Benedykta Hesse z Krakowa, profesora teologii i dziekana w tejże kolegiacie święto-Floriańskiej, i na Jakuba z Paradyża, cystersa i teologa słynnego, który świeżo z Bazylei wtedy powrócić musiał, bywszy tam przez lat kilka świadkiem naocznym wszystkiego jako delegat uniwersytetu. Wszyscy ci mężowie, po większej części posiwiali w służbie nauki i na dostojeństwach kościelnych, zaszczycani już po kilka razy w życiu poprzednim berłem rektorskim, i wielkim a trwałym zawsze darzeni zaufaniem kardynała-biskupa, złożyli jednomyślnie na piśmie wywody swoje,

opiewające bezwarunkowo na korzyść Feliksa V. Ta jednomyślna, stanowcza, gruntownym rozbiorem rzeczy poparta opinia najwyższej w kraju że się tak wyrażę instancji naukowej, nie dziw że i na Oleśnickim sprawić musiała wrażenie. Przechylił się – widocznie wtedy dopiero – w osobistych swych przekonaniach ku stronie bazylejskiego papieża. Tytułu kardynała, jako nadanego sobie przez jego przeciwnika, od owego czasu zupełnie przestał używać. A kiedy – w ciągu już roku 1441 – Marek Bonfili (tak się nazywał poseł Feliksa V do Polski) oświadczył życzenie zawiezienia tych traktatów akademickich do przeczytania Ojcu świętemu do Bazylei: polecił Zbigniew Oleśnicki Tomaszowi Strzępińskiemu zlać je wszystkie w głównej treści w jedną redakcję i złożył powstały w taki sposób memoriał do rąk tego posłannika papieża (12).

Traktat krakowski został w Bazylei przyjęty z uniesieniem. Wyrywano go sobie z rąk, podziwiano jasność i siłę wywodów, przepisywano na wyścigi, rozsyłano na wszystkie strony. Akademia Paryska, której go także w odpisie udzielono, tak się nim ucieszyła, że jeszcze w roku 1442 przysłała, jedynie z tego powodu, list pełen uwielbienia do uniwersytetu naszego (13). A samże Feliks V podziękował profesorom za niego z swojej strony osobnym listem z dnia 8 listopada 1441 roku (14).

Nie dość na tym. Ponieważ Marek Bonfili za powrotem swoim do Bazylei (w r. 1441 – w lecie) nie tylko mu ten akt niezachwianej wierności akademików złożył, ale jeszcze i o zachowaniu się Zbigniewa Oleśnickiego w tej sprawie, jak ze wszystkiego widać, najkorzystniejsze zdał przedstawienie: wyniósł przeto biskupa krakowskiego, właśnie dopiero teraz, Feliks V i ze swego ramienia do godności kardynała z tytułem św. Anastazji, przysyłając mu nie tylko bullę nominacyjną, lecz od razu i kapelusz, którego mu wyczekujący Eugeniusz IV ani czasu swego, ani też dotąd nie był przysłał (15).

Oprócz tego, co także warto nadmienić, przysłał papież przy tejże sposobności posła swojego, znanego nam już Marka Bonfili, drugim nawrotem do Polski i to na stały, a przynajmniej na dłuższy już pobyt w Krakowie w tym charakterze. A wraz z Bonfilim przybyli do kraju teraz (pod koniec r. 1441) i owi delegaci uniwersyteccy z r. 1434, jako mężowie zaufania przydzieleni do tej ambasady papieskiej, to jest Dersław z Borzynowa i Stanisław Sobniowski, ostatni oprócz tego wyniesiony już wtedy na proboszcza katedralnego w Trydencie (16).

Zapewne w tymże czasie spotkał zaszczyt kardynalskiej purpury, z ręki tegoż papieża, i drugiego jeszcze księcia Kościoła w Polsce. Był nim Wincenty Kot z Dębna, prymas i arcybiskup gnieźnieński (17).

Te prześcigające wszelkie oczekiwania łaski papieskie, te tak skwapliwie przezeń zawiązywane urzędowe stosunki z Polską, były niewątpliwie wśród ówczesnych okoliczności dla biskupów naszych raczej powodem kłopotu, aniżeli radości. Lecz trudno było cofnąć to wszystko, co się już stało. Wypadało wobec tego faktu dokonanego dać bodaj osobiście jakiś wydatniejszy objaw usposobień że tak powiem domowych, mianowicie trzeba było koniecznie albo odrzucić albo przyjąć zaszczyt ofiarowany.

Rzeczy tak stały w tym czasie, że tytuł kardynałów przyjęli obydwaj. Co do Prymasa, nie możemy wprawdzie w dzisiejszym stanie wiadomości o jego życiu udzielić o tym bliższych szczegółów i zmuszeni jesteśmy poprzestać na tym suchym twierdzeniu (18). Za to wiemy o Zbigniewie Oleśnickim na pewno, że najdalej w miesiąc po przywiezieniu mu nominacji papieskiej wysłał do Bazylei znanego nam już z powyższego opowiadania profesora Jana Elgota, z poleceniem złożenia Feliksowi V obediencji w jego imieniu i podziękowania za przysłane zaszczyty. Wywiązał się Elgot z tego polecenia w sposób stanowczy, w świetnej, wielkie wrażenie na wszystkich obecnych wywierającej mowie, mianej tam w styczniu r. 1442 na publicznym posiedzeniu soboru. Mowa ta zachowała się w całości aż do dni naszych (19).

Kiedy tak społeczeństwo nasze i biskupi ton nadający pod naciskiem samych zdarzeń przechodzili już prawie poza linię neutralności: nie brakło jednakże i na prądzie przeciwnym, który ich niebawem zwrócił na stanowisko dawniejsze. Ten prąd wychodził z Węgier. Nadmieniło się już wyżej, że Węgry chyliły się od razu raczej ku rzymskiej kurii. Król nasz Władysław, podlegając tym miejscowym usposobieniom, najdalej w roku 1442 zostawał jako panujący węgierski w stanowczych już stosunkach z Eugeniuszem IV. Marzyli obydwaj razem o wielkiej lidze zachodnich książąt w obronie cesarstwa wschodniego i chrześcijaństwa. Legat rzymski, ten sam Julian Cesarini, który otworzył był Koncylium Bazylejskie, a potem z niego był odwołany, bawił już wtedy prawie ciągle przy jego boku. On to także miał go w roku 1444 zaprowadzić na pole Warny, gdzie łatwowierność swoją tak samo życiem przypłacił, jak i nasz król idący za jego radą.

Otóż ta stanowczo rzymska polityka Warneńczyka naszego począwszy od roku 1442 stanowiła hamulec przeciw przerzuceniu się Polski w stronę przeciwną. Król Władysław nie wymagał wprawdzie od Polaków, aby już w czasie jego nieobecności w kraju stanęli w kwestii kościelnej po tejże stronie, co węgierska korona. Wiedział, że przymus podobny w narodach pozbawionych obecności i bezpośredniej pieczy panującego, a zwłaszcza w naszym narodzie, zamęt umysłów by tylko sprawił (20). Ale wymagał wytrwania przynajmniej w neutralności aż do jego powrotu. Temu żądaniu nie mogli się biskupi nasi opierać. I tak to się jedynie tłumaczy, że chociaż mniej już serdeczne stosunki między Bazyleją a Krakowem utrzymywały się w następnych latach, Marek Bonfili jednak przebywał tutaj stale (21), Oleśnicki otrzymywał od soboru ciągle różne pomniejszej wagi zlecenia, bywał mianowany z roku na rok legatem Feliksa na jakąś część krajów polskich itd. Ponad tym wszystkim górowały wszelako urzędowne pozory biernego wyczekiwania i zawieszenia. Były zaś widne w tym mianowicie, że od tej pory biskup krakowski wcale i nigdy już nie używał tytułu kardynała – ani św. Pryski ani św. Anastazji – a tak samo postępował sobie i arcybiskup gnieźnieński. Co do osoby papieżów była tedy neutralność zupełna. Nie przestrzegano jej zaś jedynie, przynajmniej w diecezji krakowskiej, w stosunku do Soboru Bazylejskiego. Ten bowiem przez wszystkie owe lata (aż do r. 1447) był tu zawsze uważany za najwyższą prawną reprezentację Kościoła, co twierdzić śmiało możemy na podstawie wszystkich dokumentów z kancelarii Oleśnickiego czy to przezeń osobiście, czy przez jego kapitułę wydanych (22).

Ten stan rzeczy w kraju naszym nie zmienił się i po roku 1444, kiedy przyszły najprzód wieści o klęsce warneńskiej, a potem i o śmierci królewskiej. Owładnął żal całym narodem. Znaczną część winy przypisywano za wszystko dworowi rzymskiemu. Trwano mimo tego jednak na stanowisku zajętym aż do koronacji Kazimierza Jagiellończyka, którego na tron polski wstąpienie z wiadomych z historii przyczyn przyszło do skutku dopiero w roku 1447. W tej to dopiero chwili nastąpił nagły i zaledwie przewidywany zwrot w stosunkach Polski ze Stolicą Apostolską. Miał on dwie przyczyny; jednęśmy już powiedzieli, drugą upatrujemy w tym, że i na tronie papieskim zaszła zmiana panującego. W lutym bowiem roku 1447 umarł Eugeniusz IV. A dnia 6 marca zajął jego miejsce dawno już w całym chrześcijaństwie z wielkiej nauki, ducha prawdziwie pojednawczego i cnót rozlicznych znany kardynał Tomasz de Sarzano – jako papież, głośnego w dziejach imienia Mikołaj V.

W chwili koronacji Kazimierza Jagiellończyka (d. 25 czerwca 1447) leżało już na stole królewskim pismo tego papieża, urzędownie donoszące Polsce o jego na Stolicę Apostolską wstąpieniu. Wysłannik Feliksa, Marek Bonfili, z swojej strony także bawił ciągle jeszcze w Krakowie i domagał się posłuchania. Nadeszła zatem chwila powzięcia na koniec postanowienia w tej sprawie tak długo trzymanej w zawieszeniu.

Zabrano się do roztrząsania jej w radzie królewskiej zaraz po ukończeniu koronacyjnych uroczystości. Szale przechyliły się od razu na stronę Mikołaja V.

Wiadomym było, że nie tylko osobiste tego męża zalety czyniły bardzo prawdopodobnym prędzej czy później zwycięstwo jego nad przeciwnym stronnictwem, ale że i rokowania kurii rzymskiej z rządem niemieckim, lubo jeszcze w tajnikach cesarskiego gabinetu trzymane, daleko już postąpiły. Fryderyk cesarz jeszcze za życia Eugeniusza IV zaczął już wchodzić na tę drogę porozumienia. Zrazu również jak jego poprzednicy zwolennik neutralności – zaczął się później oswajać z myślą skorzystania po swojemu z tej rozterki w Kościele, to jest zużytkowania jej na rzecz swojej władzy cesarskiej. Za pewne ustępstwa, zapewniające mu więcej niż dotąd wpływu w rzeczach dotyczących Kościoła, gotów był oświadczyć się z obediencją już i Eugeniuszowi. Począwszy od r. 1445 już stanowczo, choć jeszcze potajemnie, toczyły się o to układy.

Niepoślednim czynnikiem a raczej głównym sprawcą takiego przeobrażenia się polityki cesarskiej, był człowiek, znany zrazu tylko z gładkości pióra, który później miał dostąpić najwyższych w świecie zaszczytów i zająwszy to świetne stanowisko, dał się też nieraz i naszemu narodowi poznać ze stanowczej dla wszystkiego co polskie nieżyczliwości. Mówię o Eneaszu Sylvim Piccolominim. Prawdziwy ten karierowicz, w młodości autor bardzo śliskich, pisanych po łacinie romansów, potem gorący zwolennik Bazylejskiego Soboru, jeden z jego sekretarzy i redaktor aż do roku 1442 największej liczby rozsyłanych po całym świecie odezw tego soboru, następnie uważany za prawą rękę i głównego doradcę papieża Feliksa, przez którego był używany do różnych znoszeń się jego z cesarzem Fryderykiem III – dał się przy tej sposobności poznać na dworze cesarskim z niepospolitej zręczności dyplomatycznej i humanistycznego ukształcenia, jakim celował. Podobał się Fryderykowi III, uzyskał tytuł *poëtae laureati*, gdyż pisywał i wiersze, a na koniec przeszedł w stałą cesarską służbę, jako sekretarz nadworny. Z zapalonego stronnika soboru i Feliksa V przetworzył się teraz w zwolennika niemniej gorliwego popłacającej tu wtedy zasady neutralności. W r. 1445 zaczął nawiązywać ogniwa

porozumiewań między panem, któremu służył, a Eugenim, do którego często jeździł w posyłkach. Papież ten z swojej strony także od razu umiał ocenić zalety niepoślednie Piccolominiego. Mimo drażliwej jego przeszłości i dzieł w obronie soboru popisanych, obdarzył go łaską swoją i zaufaniem, a wreszcie i sekretarzem go swoim zamianował (już 1446 roku). Od tej pory dokładał wszystkich sił swoich przyszły ten biskup triestyński, a na samym końcu kariery i papież (Pius II), ażeby cesarza przeprowadzić stanowczo na stronę Rzymu. W r. 1447 ułatwiła mu to zadanie niemało śmierć Eugeniego i przyjście do władzy w Kościele takiej świetnej osobistości, jaką był Mikołaj V. Po takiej zmianie – przechylenie się całych Niemiec na stronę Rzymu nie mogło już być wątpliwym. Konkordat wiedeński z r. 1448 już się wtedy układał, a przyrzeczenie cesarskie, że jeśli tego będzie potrzeba, użyje się i świeckiego ramienia na to, żeby sobór z Bazylei usunąć – także poufnie zostało już wyrzeczonym. (Do jawnego zaś oświadczenia się Fryderyka III za Mikołajem przyszło nareszcie w miesiącu sierpniu 1447).

Owoż takie to było położenie tej sprawy, kiedy się rada królewska w Krakowie w końcu jeszcze czerwca do jej roztrząśnięcia zabrała. A choć jej owe tajone jeszcze wtedy układy cesarza z Rzymem w głównych zapewne tylko dopiero znane były zarysach: to jednak i to już wystarczało, by się przyczynić do owego obrotu rzeczy, jaki teraz w Polsce już i z osobistych na Mikołaja V względów postanowiono wykonać, a za którym rozważywszy wszystkie okoliczności, już i sam nawet Zbigniew Oleśnicki przemawiał.

Król Kazimierz Jagiellończyk przychylił się do tej rady senatu. Czyniąc złożenie obediencji ze strony państwa swojego nowemu papieżowi jednakże poniekąd jeszcze zawisłym od niektórych warunków, które mu w formie próśb przez polskich posłów do Rzymu niezwłocznie wyjeżdżających przedłożone być miały (23), podpisał akta i listy rzeczy tej dotyczące już dnia 6 lipca 1447.

Od owej chwili aż do powrotu poselstwa polskiego z Rzymu, w miesiącu maju 1448, upłynęło kilka miesięcy. Odbywał się właśnie wtedy sejm w Lublinie, kiedy razem z tymi posłami przybył do Polski z odpowiedzią papieską legat Mikołaja V, Jan Chrzciciel, biskup kameryński. Przywiózł królowi w darze od Ojca świętego różę złotą, błogosławieństwo i podziękowanie za synowskie jego dla Stolicy Apostolskiej uczucia, niemniej także i przychylenie się do pewnej, niezbyt zresztą rozległej cząstki owych próśb do niego zaniesionych (24). W ówczesnych okolicznościach musiało to już wystarczać. Przyjęto więc legata w Lublinie z

należnym uszanowaniem, i sprawa kościelna w taki sposób co do Polski zdawała się być załatwioną zupełnie.

Teraz to przyszła kolej na uniwersytet, ażeby także rolę swoją odegrał.

Uniwersytet Krakowski patrząc na to wszystko, co się na dworze królewskim i w niektórych też innych państwach działo od roku w zakresie sprawy Kościoła, widział się z dnia na dzień w położeniu coraz przykrzejszym. Dla tych ludzi surowych zasad, czerpiących pochop działania i całą swoją siłę z dna nauk którym byli oddani, a zgoła nie pytających o polityczne kombinacje i światowe pobudki, wydawał się ten nawrot powszechny w stronę coraz bardziej górować teraz zaczynającą po prostu lekkomyślnością, jeżeli nie czymś i gorszym jeszcze. Toteż jeszcze w owej chwili, kiedy zaraz po koronacji królewskiej zasiadła była rada biskupów i panów do uchwalenia owych postanowień z r. 1447, błagała już wtedy akademia króla Kazimierza, by się zbytecznie nie spieszył i nie dokładał ręki do dzieła, które w jej przekonaniu nie ma słuszności za sobą. Jeżeli już nie chce żadną miarą popierać Synodu Bazylejskiego, niechby do roku poczekał jeszcze, co przy pomocy Bożej z tego zawikłania naturalnym biegiem rzeczy wyniknie. Na co miałaby wpływać na to polityczna rachuba? – Głos ten profesorów krakowskich nie został wtedy wysłuchany. Od tego czasu położenie soboru pogorszyło się jeszcze – lecz nie w ich sumieniu i przekonaniu! Dla nich, to co raz uznali za prawdę, pozostawało prawdą, choćby się jej wyrzec mieli i wszyscy książęta świata...

Nie będziemy się dziwili, że stojąc tak stale przy powziętych raz przekonaniach, w wyłącznej służbie czysto-kościelnym pryncypiom, daleki też był i teraz ten uniwersytet od tego, żeby uczestniczyć w owych wszystkich uroczystościach, których widownią stał się Kraków za przybyciem tutaj legata z Lublina. Kiedy mu tu teraz wszyscy – świeckie stany i duchowni, rządowe władze i miejskie – w najrozmaitszy sposób składali hołdy: sami tylko mistrzowie tej wszechnicy tak sobie postępowali, jak gdyby legata wcale w mieście nie było.

Rzecz stanęła na ostrzu, kiedy dnia 20 czerwca, w kilka dni po przybyciu legata, nareszcie i sam król z Lublina wrócił, i kiedy mu to doniesiono o wszystkim.

I teraz to nastąpiło owo publiczne, dla uniwersytetu nieopisanie przykre zawezwanie tej korporacji przed tron, senat i dwór cały królewski, któryśmy już opisali na wstępie (25). Wiadomo nam już także z tego opisu, że się ta scena powtarzała w mniej więcej podobny sposób po cztery razy – zawsze z równym, to jest najzupełniej ujemnym skutkiem.

Wśród różnych uwag, którymi starano się skruszyć opór akademików, usłyszeli oni z ust legata papieskiego także i odwołanie się na to, że obecnie wszystkie już uniwersytety na świecie porzuciły sprawę Feliksa V. Zaledwie do wiary podobnym wydawało się to twierdzenie naszym obrońcom soboru. W ówczesnym stanie utrudnionej komunikacji miast i krajów pomiędzy sobą, było to dla nich rzeczywiście niespodziewaną a przygnębiającą nowiną. Kiedy zatem zaczęto im grozić ostatecznymi następstwami, na jakie się wystawiali swoim uporem: zaklęli się na wszystko, co im tylko było świętego, że w tej chwili wprawdzie niepodobna im jest uczynić, czego od nich żądają; ale prosili o kilka tygodni zwłoki, aby się znieść mogli z innymi uniwersytetami i wyrozumieć, jakie powody skłonić je potrafiły do porzucenia sprawy, której do niedawna jeszcze z tak niezłomnym przekonaniem broniły. Jeżeli te powody są silne, na prawie Bożym oparte i wyższe nad to wszystko, co oni dotąd u siebie poczytywali za prawdziwe i pewne: to bez wahania rzucą się i oni także z posłuszeństwem synowskim do stóp papieża Mikołaja V.

Biskup kameryński nie zgadzał się na takowe odroczenie ostatecznego szturmu do tej jedynej jeszcze w świecie twierdzy z powiewającą soborową chorągwią. Doradzał użyć doraźnych oblężniczych narzędzi, najgrubszego kalibru, i zakończyć dzieło natychmiast. Król Kazimierz, biskup Oleśnicki i największa część rady królewskiej byli innego zdania. Mimo wszystkiego co zaszło, nie odmawiali oni szacunku swego tej szczupłej załodze nieprzyjacielskiej, z takim poświęceniem i męstwem murów swoich broniącej. Przychylono się do żądanego rozejmu.

Przez dni następne ruch był wielki po wszystkich kolegiach akademickich. Zbierano się, projektowano, obradowano. Układały się bowiem listy do różnych głośniejszego imienia uniwersytetów, za których przeważną sprawą i radą czasu swego Sobór Bazylejski wydał zapadłe postanowienia swoje. Opisywano w nich całe położenie obecne Akademii Krakowskiej – zajścia z legatem rzymskim i z królem – niebezpieczeństwo grożące itd. Zapytywano, czy to prawda, żeście wy przeszli na stronę Mikołaja? I dlaczegoście to uczynili? Powiedzcie powody wasze, abyśmy i my za przykładem waszym pójść mogli...

Z tymi listami do uniwersytetów w Paryżu, Wiedniu, Lipsku, Erfurcie, Kolonii i także do Soboru Bazylejskiego, wyruszali między 17 a 28 lipca (1448) prawie codziennie w drogę różni członkowie korporacji akademickiej – z poleceniem nie wracania inaczej, jak z odpowiedzią. Do Bazylei i do Paryża wyprawieni zostali profesorowie Mikołaj z Działoszyc i Jakub ze Stradomia, doktor teologii. Innych nazwiska nie są wiadome. Z naprężoną ciekawością wyglądano, jaką przywiozą odpowiedź.

Niedługo na nią czekano. W drugiej połowie sierpnia już się zaczęli zjeżdżać z powrotem wysłani ci do różnych krajów koledzy i przechowują się do tej pory w tutejszej bibliotece uniwersyteckiej kopie współczesne wszystkich listów, które ze sobą przywieźli (26).

Przypatrzmy się bodaj streszczonej osnowie tej ciekawej korespondencji, tak nam żywo stawiającej przed oczy paralelę zachowania się naszej akademii w tej sprawie a innych uniwersytetów.

Najprzód nadszedł list od Akademii Wiedeńskiej, datowany d. 12 sierpnia 1448 roku.

Z tej odezwy niewiele się nasi mistrzowie dowiedzieli. List ten opiewa, że zapytania Krakowian tyle w sobie zawierają punktów trudnych do rozwiązania, że odpowiedzieć na nie w takiej krótkości czasu jest prawdziwym niepodobieństwem. Ale w czasie dogodniejszym może potrafi Uniwersytet Wiedeński odpowiedzieć kiedyś jeszcze na te ważne pytania (27).

Odpowiedź z Lipska, pod datą dnia 26 września, była zupełnie w duchu ówczesnej scholastyki ułożona kazuistycznie. – Że władza soboru nad papieżem jest wyższa, powiada Lipski Uniwersytet, to nie podlega najmniejszej wątpliwości. Podpisaliśmy wszyscy czasu swego rezolucję, że winien każdy posłuszeństwo Soborowi Bazylejskiemu. Przy tej zasadzie stoimy i dzisiaj jeszcze niezłomnie. Ale zachodzą tu niejakie jednak trudności. Kiedy się cesarz rzymski i nasz książę saski wraz z innymi książęty i biskupami oświadczyli za Mikołajem, wtedy orzekliśmy następujący dylemat: Jeżeli w owej chwili, kiedy Eugeniusz IV był składany z papiestwa, miał Sobór Bazylejski jeszcze ważność prawnie istniejącego i powszechnego soboru: to i dziś Feliksowi V być posłusznym należy. Jeżeli zaś ważności tej wtedy nie miał: w takim razie słusznie uczynili książęta nasi, że się Mikołajowi poddali. Czy zaś było tak, czy owak – tego my rozstrzygnąć nie możemy, bo w owej chwili z grona naszego nikt w Bazylei nie zasiadał (?). Ale w podobnych razach każdy się trzymać tego powinien, co mu drudzy powiadają, którzy to wiedzą. Cesarz i nasz książę saski, a nawet i arcybiskup nasz, powiadają nam, że wiedzą, iż wtedy nie było to już prawdziwe koncylium. I jest ich kilku, a my tylko jedni jesteśmy. A snadniej wierzyć dwom coś twierdzącym, aniżeli jednemu, który przeciwnie utrzymuje. Przyjęliśmy tedy, co nam ci wszyscy powiedzieli, zwłaszcza że i Pismo św. uczy, że biskupa swego każdy słuchać powinien. A choćbyśmy się tu i pomylili co do samej istoty prawdy: to szkodzić

nam to nie może, ponieważ się w tym razie mylimy podług wszelkich przepisów sylogizmu. – Pomimo tego wszystkiego jednak, jeżeli wasz uniwersytet ma dowody rozumowe albo z Pisma św. na to, że koncylium w owym czasie nie było rozwiązane: toście go bronić powinni ze wszystkich sił waszych. A prześladowania się nie lękajcie, albowiem napisano jest: "Błogosławieni, którzy dla sprawiedliwości znoszą prześladowanie...".

Uniwersytet Erfurcki, w liście z dnia 3 października bardzo krótkim ale uprzejmym, omija główne pytanie i nic o tym zgoła nie pisze, co sam uczynił i dlaczego to uczynił. Ubolewa za to z całej duszy nad nieszczęściem, że wszechnica tak świetnej sławy, tak przez pisma swoje odznaczona zaszczytnie w dziejach tego soboru, znosić teraz musi takie przykrości! Biblijnym stylem kończą jednak odezwę swoją wypowiadając nadzieję, że Bóg dobry i miłosierny wyrwie z tej toni uniwersytet polski.

Najlepsze ze wszystkich były listy z Kolonii, dwa zupełnie sobie przeciwne, obydwa zresztą tej samej daty (jeszcze z dnia 17 września 1448). W jednym z nich piszą to samo prawie, co Akademia Lipska, że w niewiadomości zostając co do wielu ważnych szczegółów, z pytaniem tym połączonych, wolał się Uniwersytet Koloński nie sprzeciwiać woli cesarza i kolońskiego arcybiskupa, pana swojego – i dlatego poddał się Mikołajowi V. W drugim liście dała mniejszość jak widać mistrzów kolońskich wyraz zapatrywania swojego, czując całą niewłaściwość twierdzenia, w tamtym liście wyrzeczonego, jakoby i Kolonia, najkrzykliwsza właśnie na bazylejskich obradach, uniewinniać się teraz mogła nieznajomością rzeczywistego przebiegu rzeczy. Pisze tu tedy ta druga połowa mężów owej wszechnicy przede wszystkim o tym: że czyny ich kolegów krakowskich przejmują ich uwielbieniem, podziwem i współczuciem najwyższym. Przyrównywa Krakowian do jednych Machabeuszów, których także ani najstraszniejsze następstwa od bronienia świętej prawdy nie zdołały powstrzymać. Nadto rozwodzi się nad niewątpliwością pewniku, wyrzeczonego przez dwa koncylia powszechne, jasnego jak słońce na niebie, że sobór ma władzę i nad papieżem. Ale kończy potem wywód stwierdzeniem faktu, który wcale nie rymuje z taką teorią, to jest przyznaniem, że szkoła kolońska w rzeczy samej uznała prawność Mikołaja V. A to dlatego, ponieważ w tym zawikłanym zdarzeniu były, jak się wyrażają, okoliczności podobne do obłoku, zaciemnionego wód nieprzezroczystych wyziewem, który jasność kwestii zasłonił i możność pobłądzenia ułatwił. Ażeby się przeto broń Boże nie pomylić: woleliśmy odłożyć zbadanie tej wielkiej kwestii na później, a

tymczasem – by nie płynąć przeciw prądowi – pójść potulnie za przewodem księcia arcybiskupa naszego i cesarza. Jeżeliśmy zaś wstępując na tę drogę zbłądzili: zostawiamy odpowiedzialność za to im obydwom, jako winowajcom za wszystko (28).

Na samym ostatku odebrany i stosunkowo też najszczerszy był list od Akademii Paryskiej (z dnia 3-go października 1448). Przyznała w nim ta korporacja otwarcie, że przeszła do przeciwnego obozu jedynie przez wzgląd na wysokie ukształcenie teraźniejszego Ojca świętego i za przykładem swojego króla i także i innych książąt, którzy prawie wszyscy hołd złożyli Mikołajowi V. Pytanie zasadnicze zupełnie zostawiając na uboczu, rozwodzi się tylko o potrzebie jedności w Kościele Bożym. Kończy wreszcie uwagą, że ją to mocno oburza, gdyby Uniwersytet Krakowski miał z tej przyczyny doznawać rzeczywiście prześladowania. Donosi, że równocześnie udaje się i ze swojej też strony do sprawiedliwości króla polskiego i prosi go, aby tego nie czynił.

W taki sposób przyszła tedy Akademia Krakowska do przekonania, że rzeczywiście opuściły wszystkie uniwersytety sprawę soboru. Powzięła jednak i tę pewność, że się to nie stało z przyczyn, którymi podług jej zdania należało się jedynie w takiej sprawie kierować, ale raczej wbrew przekonaniu, dla przymusu, z obawy, idąc za przykładem rządów i królów, słowem z pobudek niczego nie dowodzących – światowych. Przekonała się, że się teraz one po części największej wstydzą tego co uczyniły, i same nie wiedzą, w jakich słowach przyznać to swoje odstępstwo.

Właśnie przeto postanowiła szkoła nasza i teraz jeszcze wytrwać na stanowisku zajętym, a to tym bardziej, że ją i sobór, do którego się także z zapytaniem co ma czynić udała, prosił usilnie w odpowiedzi swojej, już nie z Bazylei, ale z Lozanny do niej pisanej (dnia 26 sierpnia 1448 (29)), aby go nie opuszczała w tej chwili najkrytyczniejszej, która niedługo w ten lub ów sposób skończyć się musi, ponieważ zaczęły się już rokowania z rzymskim dworem papieskim przy pośrednictwie państw niektórych, pragnących pojednania w Kościele na zasadach czyniących zadość wszystkim sumieniom.

Jakoż rzeczywiście toczyły się już wtedy takie układy między Feliksem a Mikołajem przy pośrednictwie Francji, Anglii i Sycylii.

Król nasz Kazimierz nie nalegał już odtąd więcej na uniwersytet i zostawiał rzeczy te najchętniej własnemu naturalnemu biegowi. Oświadczył on był biskupowi kameryńskiemu przy jego odjeździe z Krakowa, że życzy sobie, ażeby o tym

wszystkim, czego był tutaj świadkiem, opowiedział Ojcu świętemu. Co Mikołaj V osądzi, co względem uniwersytetu rozkaże, to król wykona świeckim swoim ramieniem. Ale aż do nadejścia takich poleceń, powstrzymywać się woli od wywierania przymusu.

Co większa, uczyniono teraz ze strony polskiej kroki do Rzymu, które miały na celu złagodzić tam przykre wrażenie złożonych doniesień o Uniwersytecie Krakowskim. Jest przechowana kopia listu z r. 1448, wprawdzie bez bliższej daty i także bez wymienienia osób, przez którą i do której był list rzeczony pisany (30) – widocznie jednak odnosi on się do chwili, którą teraz mamy przed sobą, prawdopodobnie pochodzi od Zbigniewa Oleśnickiego, a przeznaczony był do dojścia jaką drogą pośrednią do wiadomości samego Ojca świętego. W tym piśmie dawniejsze około Kościoła zasługi tej korporacji krakowskiej i szczerota jej przekonań nawet i po tym wszystkim, co zaszło, znalazły wyraz należytego uznania i poparcia. List ten stara się tedy usprawiedliwić umiarkowanie i oględność, z jaką sobie rząd polski i miejscowa biskupia władza postępują z tym zastępem zwolenników soboru. "Stoją oni tutaj (wyraża się autor listu), jako czujni stróżowie wiary. Ich to tylko usilność, ich nigdy niezmordowane trudy zawaliły murem bramę do domu królestwa tego przed powodzią husytyzmu, walącego się strumieniami z narodu tak nam ze wszech miar bliskiego. Już ten jeden wzgląd nakazuje takie z nimi postępowanie, aby to, czego nauczali dotychczas i co nadal będą głosili, mogło mieć wiarę i moc i cześć w kraju naszym"...

W tym samym duchu pojmował także i papież Mikołaj V ówczesne położenie Kościoła. Umiał on w pełnej światła i umiarkowania mądrości swojej odróżnić krzykackie wichrzycielstwo sekciarzy od stałości przy zasadach raz z przekonaniem powziętych i dyktowanych sumieniem. Wiedział, że przymus i gwałty nie zapewnią Kościołowi jedności. I on przeto poszanował przekonanie Akademii Krakowskiej. Nie tylko nie wywierał żadnego na niej przymusu, ale nawet źle przyjął swego legata i podobno go wcale, kiedy do Rzymu powrócił, przed oczy swoje przypuścić nie chciał za to tak niewcześnie gorliwe wystąpienie jego w Krakowie, tylko kompromitujące imię jego i powagę papieską.

Akademia Krakowska czekać przeto mogła już teraz spokojnie końca układów, które z coraz większą pewnością dojścia do skutku zbliżały pożądaną dla wszystkich chwilę zupełnego pojednania się obu stronnictw kościelnych. Dnia 7 kwietnia 1449 r. nastąpiło zobopólne wyrównanie wszelkich różnic i trudności. Feliks V w Genewie złożył dobrowolnie tiarę i uznał Mikołaja prawym papieżem.

Z swojej strony Mikołaj uznał w nim pierwszego między kardynałami i legatem swoim na Sabaudię go zamianował. Uchylono wszystkie cenzury duchowne, na kogokolwiek z przyczyn soborowych rzucone. Uznano i zatwierdzono znaczniejsze nominacje, dokonane w czasie rozdwojenia Kościoła. Kardynałowie Feliksa, uznani za takich i przez Mikołaja V, dali mu teraz i swoje głosy. Sobór Lozański zakończył dobrowolnie swoje czynności i sam ogłosił, że jest zamknięty (31). Wszystko to dokonało się za obustronną zgodą i wróżyć sobie teraz już było można na pewne, że się poczyna w dziejach Kościoła lepsza epoka.

W końcu kwietnia 1449 otrzymali profesorowie krakowscy od rozchodzącego się już soboru z Lozanny urzędowe zawiadomienie (z dnia 16 i 25 kwietnia) o wszystkim tym, co tam tymczasem zaszło (32). Zwolnieni z obowiązku wierności względem Feliksa, mogli oni już teraz, bez narażenia się na zarzut lekkomyślnego, wszelkiej pozbawionego konsekwencji przerzucania się z jednego do drugiego obozu, zanieść hołd swój przed jedynego na cały świat katolicki zwierzchnika chrześcijaństwa – z tym poczuciem wewnętrznego zadowolenia, że spełnili swój obowiązek, nawet wśród trudnych okoliczności.

Złożyli broń, ale dopiero na rozkaz własnego wodza – sami jedni, którzy go nie odstąpili do końca.

Akt piśmienny submisji Uniwersytetu Krakowskiego, przesłany Mikołajowi V, pisany z wielką godnością, nosi datę z dnia 3 lipca 1449 (33). Już przed tym czasem wypowiedział ustnie papieżowi uczucia te w imieniu akademii i za pośrednictwem Zbigniewa Oleśnickiego, jako biskupa jej i kanclerza, wysłannik tegoż do Rzymu, Jan Długosz, słynny historyk. Jemu także dane było załatwić i drugą sprawę, ściślej niżby zdawać się mogło z tym przedmiotem związaną, a przez ten cały czas mimo ciągłych starań nie rozstrzygniętą, to jest przywieźć do Polski ostateczne zatwierdzenie ze strony Mikołaja V kardynalskiej godności Oleśnickiego (34).

Antoni Małecki

~~~~~~~~

Karta z dziejów Uniwersytetu Krakowskiego. Rzecz na posiedzeniu publicznym Akademii Umiejętności krak. dnia 4 Maja 1874 r. w skróceniu odczytana przez Antoniego Małeckiego. Odbitka z II-go tomu *Sprawozdań Wydz. Hist.-Fil. Akad. Umiejęt.*, W Krakowie, W DRUKARNI UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO pod zarządem Ignacego Stelcla. 1874, str. 64.

Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności. Tom II. W Krakowie. NAKŁADEM AKADEMII. W DRUKARNI UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO pod zarządem Ignacego Stelcla. 1874, ss. 63-124.
~~~~~~~~

Antoni Małecki, *Z przeszłości dziejowej. Pomniejsze pisma*. Tom II. Kraków. NAKŁAD G. GEBETHNERA I SPÓŁKI. WARSZAWA GEBETHNER I WOLFF. 1897, ss. 159-212.

Przypisy:

(1) Zapiska współczesnej ręki w Kalendarzu kapitulnym krakowskim. "Monumenta Poloniae Historica", II, 911.

(2) Po rzymskiej stronie: Urban VI († 1389), Bonifacy IX († 1404), Innocenty VII († 1406), Grzegorz XII. Po awiniońskiej: Klemens VII († 1394), Benedykt XIII († 1424).

(3) Mamy ją wydrukowaną w wielkim dziele Hermana HARDTA (*Magnum oecumenicum Constantiense Concilium*).

(4) Inni z narodu naszego na tym soborze obecni, o ile z osoby i nazwiska są nam wiadomi, bo nie wiemy o wszystkich, byli następujący: z biskupów, Mikołaj Trąba arcybiskup gnieźnieński, Jan Kropidło, biskup kujawski, Jakub Kurdwanowski, płocki, i wyżej wspomniany Gosławski, mianowany biskup poznański. Z panów świeckich, zastępujących króla polskiego, Jan z Tuliszkowa kasztelan kaliski i Zawisza Czarny z Garbowa. Z profesorów Uniwersytetu Krakowskiego słynny kanonista, dawniej w Pradze, następnie w Krakowie, Paweł syn Włodzimierza (*Paulus Vladimiri*) herbu Dołęga, doktor dekretów, kanonik i kustosz katedralny krakowski, rektor uniwersytetu w r. 1415; jako też Piotr Wolfram, licencjat prawa kanonicznego i kantor kolegiaty wiślickiej. Wolfram jednakże został tam przez uniwersytet wysłany dopiero w roku 1416, podczas gdy Paweł uczestniczył w działaniach soborowych od samego początku. O czynności tego męża w Konstancji daje w przybliżeniu wyobrażenie ogromny foliant różnych własnoręcznych pism jego, pisanych tamże w ciągu roku 1415 i 1416 po największej części w przedmiocie zatargów między Krzyżakami i Polską, będący obecnie własnością Biblioteki Zakładu Ossolińskich we Lwowie. Mieszczą się jednak w tym foliancie i inne rozprawy Pawła, traktujące o rzeczach na soborze roztrząsanych. Szczególnie ciekawą jest krótka, brulionowym sposobem rzucona konotatka, w której ten, jak go skądinąd znamy, gorliwy obrońca prawej katolickiej nauki, zestawił punkty pożądanych jego zdaniem dla pomyślności Kościoła reform. Mianowicie uważał on za takowe: 1° Zniesienie Annatów pobieranych przez kurię rzymską przez rok pierwszy po nadaniu beneficjów duchownych. 2° Pozostawienie kapitułom wolnego wyboru biskupów i innych prałactw. 3° Zaniechanie mniej słusznego przenoszenia biskupów z jednej katedry na drugą. Przede wszystkim zaś 4° Oględniejsze niż dotąd postępowanie przy nadawaniu kardynalskich godności, co główną będzie, jak się wyraża, podwaliną lepszego powodzenia w Kościele katolickim.

(5) Tu warto wspomnieć, że przy tej to sposobności, kiedy się zabierano do wyboru papieża, jednym z nader bliskich tego najwyższego zaszczytu, wielu liczącym stronników, był i nasz arcybiskup gnieźnieński Mikołaj Trąba.

(6) Zobacz je w Zbiorze Koncyliów MANSIEGO, w tomie XXX, na str. 112 i 227.

(7) Czy ze strony Uniwersytetu Krakowskiego nie była wysłana jaka delegacja do Bazylei jeszcze przed rokiem 1434? tego rozstrzygnąć nie mogę. Niepodobnym to wprawdzie nie jest. Wiadomo bowiem skądinąd, że uniwersytety w północnej Europie występowały na tym soborze solidarnie i że się między sobą względem tego jeszcze r. 1429 znosiły. Tak np. przybyło jeszcze w roku rzeczonym na wiosnę do Wiednia czterech delegatów od Akademii Paryskiej i mieli narady z profesorami wiedeńskimi. (Aschbach, *Geschichte der Wiener Universität*, str. 262). Wskutek tego znajdowała się reprezentacja wiedeńskiej wszechnicy w Bazylei już od początku r. 1432. O bytności tych paryskich wysłanników w Krakowie nie udało mi się dotąd nigdzie wprawdzie napotkać wzmianki; ale przypuścić należy, że przynajmniej listowne porozumiewania i tutaj zapewne były, z czego by wynikało prawdopodobieństwo udziału mistrzów krakowskich w soborze od pierwszego jego początku. Z drugiej strony nie jest jednakże niepodobieństwem, że się Akademia Krakowska oglądała za hasłem, wyjść w tej mierze mającym od rządu i od biskupów polskich, i że dopiero z posłami państwa i kościoła polskiego razem tam podążyła. Że zaś ci tak późno się do Bazylei wybrali – tego przyczynę g ł ó w n ą upatrywać wprawdzie należy w owych wojnach, o których wspominam w tekście; były jednak oprócz tego i inne jeszcze powody prawdopodobne, które warto tu przynajmniej zaznaczyć. Sobór Bazylejski, zaraz w początku swego istnienia, przez niezręczne i wielką zdradzające nieznajomość stosunków wmieszanie się do wewnętrznych spraw politycznych Polski zraził sobie Jagiełłę, jak przypuszczać należy. Trwała w r. 1431 wojna domowa z bratem króla Władysława, książęciem Świdrygiełłą. Że to był bunt najpodlejszej natury, wywołany ciągłym podbechtywaniem zewnętrznych wrogów kraju, to jest Krzyżaków i cesarza Zygmunta, którzy warcholstwo i głupotę Świdrygiełły, a burzliwość jego podwładnych na swoją korzyść wyzyskiwali, to wiadomo z dziejów każdemu. Otóż odebrał król polski od Soboru Bazylejskiego, złożonego z ludzi biegłych wprawdzie w teologii, ale przystępnych lada czyim podszeptom, bo nie wiedzieli, co się gdzie dzieje na świecie, zaraz w r. 1431 list z przyganą i cały pełny morałów o grzeszności wszelkich wojen między chrześcijańskimi panującymi, a cóż dopiero z własnym rodzonym bratem!... "Wolałbyś, powiada mu w nim sobór, obrócić ten twój zapał wojenny na Turka!". (Więc gdy mu brat wiarołomny, nadużywający przez całe swoje życie jego dobroduszności, zagarniał połowę jego królestwa i zaprzepaszczał właśnie dziedzicznych jego poddanych, miał go Jagiełło w arkadyjsko-seraficznym uniesieniu pewnie jeszcze za to uściskać!). Śmieszność tego wystąpienia dosięga szczytu, kiedy jeszcze rozważymy, że równocześnie z tym listem poszedł drugi od soboru do Wielkiego Mistrza Krzyżaków, z poleceniem, aby miłościwą swą interwencją pogodził między sobą zwaśnionych braci. (Ten miał ich godzić, który cały ów międzynarodowy pożar rozdmuchał i podtrzymywał i swoją drogą najeżdżał właśnie wtedy i pustoszył całe przestrzenie kraju polskiego!!).

Obydwa listy *in extenso* znajdują się w zbiorze MANSIEGO, tom XXX, str. 66 i 68.

Przez cały rok 1432 i 1433 posyłane były znowu nieustające skargi na Polaków i ich króla do Soboru Bazylejskiego to od cesarza, to od zbuntowanych przywódców ruskich, to od Krzyżaków (od tych po kilka razy), to od Świdrygiełły, który choć całą duszą nienawidził katolicyzmu, przybiera tu maskę wielkiego katolika. Skarżyli go o najrozmaitsze przestępstwa – że to tyran dla poddanych, że to burzyciel powszechnego pokoju, że się sprzysiągł z husytami i depce nogami wszystko co katolickie... (Mamy te listy u MANSIEGO w tomie XXX, str. 249, 528, 534, 607, 626).

Zdaje się wprawdzie, że Bazyleja nie wdawała się już wtedy w te rzeczy i składała te piśmidła *ad acta* – przynajmniej nie widać już odpowiedzi na to ze strony soboru; ale stosunki jego do Polski były jakieś zakwaszone i nie mogły w żaden sposób nęcić do niego Polaków, ile że zrażać ich mogły także i zatargi soborowe z papieżem. Dopiero kiedy właśnie to naprężenie stosunków Bazylei a Rzymu przybrało miary ostateczności – w czasie suspensji Eugeniusza IV: począł sobór się oglądać za poparciem strony swojej po wszystkich krajach i wyprawił w r. 1433 do Polski wysłannika swojego w osobie Idziego, biskupa rozeńskiego, który nic już nie wspominając o polityce, wręczył Jagielle list nalegliwie proszący, aby i polski naród wziął czynny udział w obradach soborowych, nie zważając na intrygi papieża. (Daje go MANSI w t. XXIX, str. 422). To więc dopiero poselstwo z Bazylei sprawiło, że się Polacy zbliżyli do soboru. A mogło to teraz przyjść do skutku tym łatwiej, że z jednej strony właśnie się uporali już z wojną, z drugiej zaś papież pogodził się w początku r. 1434 z soborem i uprawnił działania jego.

(8) Powtarzające się w różnych naszych podręcznikach twierdzenia, jakoby do poselstwa tego należeli jeszcze i Jan Elgot profesor uniwersytetu i kanonik krakowski, oraz Sędziwoj Czechel, magister sztuk wyzwolonych, nie mają żadnej podstawy. Obydwaj wyjechali za granicę dopiero w końcu r. 1441, pierwszy wprawdzie do Bazylei, ale w zupełnie innej sprawie, jak się to niżej jeszcze szczegółowo opowie; drugi zaś do Paryża, w sprawie własnego wykształcenia, o czym przekonywa Nr CXIV w *Kodeksie dyplomatycznym Uniwersytetu Krakowskiego*, Tom II. – Do grona posłów bazylejskich należał pośrednio jeszcze i Mikołaj z Błonia dr prawa kanonicznego i przez czas pewien profesor uniwersytecki krakowski, ale jedynie w charakterze kapelana biskupa Ciołka, towarzysząc mu prywatnie w tej podróży.

(9) Zamianowanie Zbigniewa kardynałem, z tytułem św. Pryski, przez Eugeniusza IV, zaszło jeszcze 1439 r. w grudniu, razem z wyniesieniem do tej godności Bessariona, Izydora Kijowskiego i innych 14 biskupów z różnych narodów. (Papież chciał w tej krytycznej dla siebie chwili wzmocnić wszędzie swoje stronnictwo). Urzędowe doniesienie o tym zamianowaniu werbalnym dojść mogło Zbigniewa dopiero w ciągu r. 1440. A choć mu jeszcze razem z aktem nominacyjnym nie przysłano i kapelusza – symbol zupełnej, a nie przyrzeczonej tylko kreacji: – to jednak złożył Oleśnicki podobno i za to dzięki Eugeniuszowi IV, jak przynajmniej o tym sam później (w listach swoich z r. 1447, danych w dziele M. Dzieduszyckiego o tym biskupie, Tom II, Nr. 18 i 20 w dodatkach) papieża Mikołaja V zapewniał. A zatem niezawodnie przyjął tę godność. Równie także jest faktem, że przez pierwsze trzy kwartały roku 1440 tytułował się "kardynałem św. Pryski", np. jeszcze w przywileju nadawczym dla Bożogrobców krakowskich z d. 12 października 1440 r., przywiedzionym u Nakielskiego w Miechowii, str. 465.

(10) List ten, wyjęty z manuskr. Uniwersytetu Krakowskiego, zamieścił hr. M. Dzieduszycki w dziele "Zbigniew Oleśnicki", jako Nr 2 w dodatkach do II tomu. Był pisany z okazji doniesionego i Oleśnickiemu przystąpienia do Unii Ormian.

(11) W każdym razie już po 13 sierpnia 1440 r., w którym to dniu dopiero stanął biskup w Krakowie z powrotem z swojej podróży do Węgier, dokąd towarzyszył królowi Władysławowi, dla objęcia tronu tam jadącemu w miesiącu kwietniu.

(12) Traktat ten przechował się do dni naszych. Ma taki tytuł: "*Almae Universitatis cracoviensis Super auctoritate sacrorum generalium Conciliorum, universalem Ecclesiam repraesentantium tractatus continens adhaesionem per ipsam universitatem factam sacro Basiliensi concilio et SS. Domino nostro Felici papae*". Zaczyna się zaś słowami, wręcz zwróconymi do Zbigniewa Oleśnickiego, kardynałem już i tutaj nie tytułowanego: "*Reverendissimo in Christo Patri, Domino nostro Episcopo cracoviensi, almae Universitatis Studii cracoviensis Cancellario dignissimo, Rector, Doctores et Magistri universitatis eiusdem devotas in Domino orationes*". Znajduje się pismo to w Bibliotece Uniwersytetu Krakowskiego w mss. *folio* oznaczonych Nr. 251 oddziału Historycznego, 50 i 308 oddz. Teologicznego, i w kwartancie Nr. 664; niemniej między manuskr. w rzymskiej Watykańskiej Bibliotece jako Nr 32 w oddziale Ottoboniańskim; i także w florenckiej Medycejsko-laurencjańskiéj Bibliotece jako Nr 12 w oddziale XVI. Oprócz tego jest ono także i drukowane w Piotra ALLEGRINIEGO "Novae eruditorum deliciae", Firenze, r. 1788, tom II.

Owe zaś poszczególne traktaty akademickie krakowskie, poprzednio napisane, przechowuje krakowska uniwersytecka biblioteka w rękopisach, oznaczonych Nr. 43 i 194 oddz. Teol., a 418 i 770 oddz. Hist. (*folio*).

(13) List ten zamieszczono w II tomie *Kodeksu Dyplomatycznego Uniwersytetu Krakowskiego* jako Nr 119.

(14) Zobacz go w tymże *Kodeksie*, jako Nr 107.

(15) Akt nominacji Zbigniewa Oleśnickiego przez Feliksa V kardynałem św. Anastazji, datowany d. 19 listopada 1441, daje w zupełności w swym dziele o Oleśnickim hr. M. Dzieduszycki, między dodatkami do II tomu dołączonymi jako Nr 3. Wydobył go z papierów archiwum kapituły krakowskiej. – Przywiózł do Krakowa pod koniec roku 1441 to pismo papieża wraz z kapeluszem osobny wysłannik Feliksa V, Jakub de Chiaves.

(16) Ten czas powrotu obydwóch tych profesorów z soboru do Krakowa wynika niewątpliwie z listu Feliksa powyżej wspomnionego z dnia 8 listopada 1441, który od niego uniwersytet otrzymał.

Beneficjum trydenckie musiało być Sobniowskiemu nadane przez księcia mazowieckiego Aleksandra, niegdyś ucznia, a w r. 1422 i rektora także Akademii Krakowskiej, który piastował wtedy biskupią godność diecezji Trydenckiej z tytułem patriarchy akwilejskiego, a oprócz tego także był od Feliksa otrzymał (jeszcze w r. 1440) nominację na kardynała. (Był to – przez siostrę swoją Cymbarkę – wuj Fryderyka III, obranego w r. 1440 cesarzem niemieckim).

(17) Nie wiemy tego dokładnie dotąd, kiedy właściwie zaszło wyniesienie prymasa na kardynała. W dziele Alfonsa CIACONIEGO (*Vitae et res gestae Pontificum romanorum et Cardinalium*) w edycji z r. 1677, w tomie II na str. 945 i nast. podają w notach przypiśnicy do tej edycji, jako czas rzeczonej nominacji, rok 1444. Polegać na tym wszakże nie można, gdyż widocznie z niepewnych oni źródeł wiadomości swoje czerpali, skoro i czas nominacji, wiadomy nam dobrze skądinąd, Oleśnickiego mylnie podali.

(18) Faktem jest to jedno tylko, że dopiero d. 4 października 1447 roku zrzekł się Wincenty prymas polski urzędownie tytułu kardynała, choć go i w poprzednich latach faktycznie już nie używał. Z tego wynika, że na razie, w pierwszej chwili, musiał go zatem przyjąć.

(19) Że ją miał Elgot jeszcze przed dniem 26 stycznia 1442 r. i że był słuchany z rozrzewnieniem przez wszystkich zgromadzonych: tego się dowiadujemy z nader ciekawego listu, pisanego przez jednego z ówczesnych jego słuchaczów, Stefana de Catiis de Navarra, do Mikołaja Lasockiego, bawiącego już natenczas w Węgrzech przy boku króla. List ten znajdujemy zamieszczony w całości w dziele J. Muczkowskiego "Rękopisma Radymińskiego" na str. 131 i nast.

Co się zaś tyczy twierdzenia mego, które zresztą już i Muczkowski przy powyższej sposobności bez ogródki wypowiedział, że Elgot w imieniu biskupa krakowskiego złożył wtedy wyłączną obediencję Feliksowi V, razem z oświadczeniem, że z rąk jego kardynalstwo przyjmuje: o tym przekona każdego bodaj ten jeden ustęp z mowy ówczesnej jego wyjęty: (Znajduje się ona w manuskr. Biblioteki Uniwersytetu Krakowskiego oznaczonym Nr. 43 oddz. Teol. na str. 404).

"*Quodsi adhuc sinceritatis suae* (Zbigniewa Oleśnickiego) *argumentum propinquius exigitur, innotuit, reor, iam orbi universo, quam constanter capellum sibi a Gabriele olim Eugenio papa oblatum etiam usque in praesens, crebro ut susciperet pulsatus, non modo non recipere, sed ne tenui quidem ictu oculi visere duxit. Taceo autem, quam devotus quantumque gratus fuerit, dum haec ipsa dignitas sibi a Tua majestate, o Pater SS. deferretur; quam invalidae sunt omnes voces meae*" itd.

Chociaż w powyższych słowach na karb tylko krasomówczej dosadności położyć należy to "*ne tenui quidem ictu oculi visere duxit*", to jednak reszta wynurzeń niewątpliwie określała rzeczywiste usposobienia ówczesne Oleśnickiego. A przypuścić razem z autorem "Zbigniewa Oleśnickiego", którego zapatrywań na cały stosunek tego biskupa do Soboru Bazylejskiego w ogóle podzielać w żaden sposób nie mogę, mimo całego zresztą szacunku, jaki mam dla jego pięknego dzieła, przypuścić mówię, że wysłannik przekroczył dane sobie zlecenie: tego nie dozwala ta okoliczność, że go i za powrotem z tej podróży widzimy w dobrych stosunkach i z Oleśnickim i najzaufańszymi tegoż domownikami, np. Janem Długoszem. Tego wszystkiego być by nie mogło, gdyby był Elgot przekroczył swoją instrukcję. Takie skompromitowanie osoby Oleśnickiego byłoby musiało co najmniej pociągnąć za sobą utratę urzędu *Vicarii generalis* na całą diecezję. A to nie nastąpiło.

(20) Możemy tu przytoczyć bardzo charakterystyczny przykład tej przezornej i powściągliwej ostrożności jego w działaniu w stosunku z Polską. Kiedy się Eugeniusz dowiedział, że go Feliks V uprzedził w przesłaniu Zbigniewowi Oleśnickiemu kapelusza kardynalskiego, postanowił odzyskać sobie tego biskupa przesyłając mu natychmiast (teraz dopiero!) i od siebie kapelusz. Wiózł mu go już w r. 1442 Julian Cesarini. W drodze do Polski zatrzymał się ten kardynał w stolicy Węgier i zawiadomił o tym i króla. Władysław znając położenie chwilowe w własnym swym kraju, odradził mu wykonać to zlecenie papieskie. Prosił, żeby to odłożyć aż do jego z Węgier do Polski powrotu. Nie wiedział bowiem, jakby to teraz było przyjęte w Krakowie. Słowem, unikał wszystkiego, co wpłynąć tam mogło na rozkołysanie umysłów.

(21) Widzimy go nawet zapisującego się w roku 1446 do Albumu Uniwersytetu Krakowskiego. Napisano tam na str. 151: "*Magister Marcus Bonifilii precentor Barsolensis, sacre theologie professor de Cathalonia, domini regis Aragonum de villa Castillionis dioc. Gerundensis, 1446 a.*".

(22) Prawie w każdym z nich znachodzimy stałą klauzulę: "*Sacrosancto Concilio generali Basiliensi praesidente*", albo "*Sacra generali Synodo Basiliensi auctorisante*, albo *durante*". A o papieżach ani słowa. Trwało to od samego początku tych waśni między Bazyleją a Rzymem aż do końca roku 1447.

(23) Warunki czyli prośby owe były następujące: nadawanie wszelkich beneficjów duchownych (a więc i biskupstw) miało być zawisłym od woli i wyboru korony – przez 6 lat służy królowi prawo pobierania dziesiątej części od dziesięcin kościelnych, jako też użycia świętopietrza całego, na rzecz potrzeb krajowych – na koniec uznanie Zbigniewa Oleśnickiego w jego kardynalskiej godności.

(24) Przysłanie Oleśnickiemu kapelusza przyobiecano "dla pewnych przyczyn" na później. Z dziesięcin duchownych dozwolono tyle pobrać "na potrzeby wojenne przeciw Tatarom", żeby to nie przekroczyło sumy 10000 dukatów. Przyznano koronie rozdawnictwo 90 pomniejszych beneficjów, bliżej nie oznaczonych.

(25) Mamy to opisane dość szczegółowo przez jakiegoś współczesnego członka kapituły krakowskiej, całą duszą jak widać stronnika akademii, w "Kalendarzu kapitulnym krakowskim". ("Monumentów Pol.", T. II, str. 911). Jako też w listach uniwersytetu, zupełnie zgodnych z tamtą zapiską, o których rzecz będzie niżej. – Zobacz i Długosza o tym wzmiankę (*Hist*. V, 49-50) która zdradza jego wtedy stanowisko po stronie akademii.

(26) Wszystkie te listy, tak od krakowskich profesorów pisane, jak i odpowiedzi uniwersytetów postronnych na nie, zawiera w sobie "Kodeks dyplomatyczny uniwersytecki krakowski" w tomie II. Zamieścił je także w oryginale łacińskim już i Wiszniewski na końcu tomu IV swojej "Historii Literatury", ale z bezlikiem błędów bardzo utrudniających ich rozumienie.

(27) Gdyby się byli chcieli rozpisać profesorowie wiedeńscy o okolicznościach, które ich przeprowadziły do obediencji Mikołajowi V: to byliby donieśli mniej więcej co następuje: Kiedy się cesarz Fryderyk III edyktem swoim z dnia 21 sierpnia 1447 otwarcie oświadczył za Mikołajem, zawezwano zaraz potem i uniwersytet tamtejszy do złożenia temu papieżowi hołdu swojego. Uniwersytet ten stał aż do r. 1442 stanowczo za Feliksem; w rzeczonym zaś roku, uwzględniwszy okoliczności czasu, zajął urzędownie stanowisko neutralności, choć wydziały teologiczny i artystyczny i potem jeszcze w skłonnościach swoich wewnętrznych trwały przy dawniejszych zapatrywaniach. Teraz więc – w sierpniu 1447 – na wezwanie, ażeby stanowczo i bez ogródki uznali sprawę Mikołaja V, powstała w murach uniwersytetu wrzawa wielka, szczególniej w obu wymienionych wydziałach. Na ten opór, tak na razie jaskrawy, oświadczono ze strony dworu, że się nieposłusznym odbierze beneficja i zamknie płacę. To skutkowało. Zmiękły najprzód fakultety jurydyczny z medycznym, które już i dawniej mniej gorąco brały do serca tę sprawę; a za ich przykładem poszły później także i inne.

W październiku 1447 przyjmował Wiedeń uroczystym pochodem wjeżdżającego do miasta legata papieskiego, kardynała Jana Carvajal. Kazano i uniwersytetowi do tej procesji należeć. Stawiano tu zrazu znowu opór, zwłaszcza ze strony Artystów. Ale się dali namówić innym wydziałom wreszcie i mistrzowie sztuk wyzwolonych do wzięcia w tym udziału, choćby w ubiorze nieurzędowym. W parę dni później byli wszyscy nawet i z wizytą u kardynała. (Z Aschbacha).

(28) Zabawnym komentarzem do tych dwóch listów jest trzeci jeszcze list łaciński z Kolonii, także w Kodeksie dypl. krak. oddrukowany, z dnia 19 września, a więc o 2 dni od nich późniejszy. Pisze go... pedel koloński, imieniem Sebastian jakiś – do kolegów swoich krakowskich. (W wiekach średnich pedele uniwersyteccy nie rekrutowali się z wysłużonych feldfeblów i podoficerów, jak dzisiaj, ale zazwyczaj z biednych studentów, i zdarzali się między nimi czasem nawet ludzie graduowani). Otóż donosi w nim ów Sebastian, że list Akademii Krakowskiej spadł – mówiąc stylem dzisiejszym – jak bomba między mędrców kolońskich i że przyszło między nimi do strasznej zwady, jak w karczmie, kiedy na posiedzeniu powszechnym jedni obstawali za wysłaniem pierwszego listu, drudzy zaś, którym żal było, że nie uczynili i nie czynią tego co Krakowianie, upierali się przy drugiej odpowiedzi. Przy tej sposobności nie tai też autor listu owego własnych swoich zapatrywań w kwestii schizmy kościelnej i choć mętnym nieco stylem, jak na pedela umiejętnie wchodzi w szczegółowy rozbiór takowej. Widać stąd, jak to pytanie sięgało wtedy aż w najniższe warstwy społeczne i rozbudzało namiętności w dalekich kołach. – O profesorach swoich wyraża się pedel koloński z oburzeniem. Wytyka im niestałość przekonania i zdradę własnych lepszych swych zasad, nauk i postępków dawniejszych – jedynie przeto, aby gonić za łaską potężnych tego świata i nie wystawić się na przykrości. Widać z tego tyle przynajmniej, że i tam ustąpienie było tylko skutkiem postrachu i przymusu.

(29) W tym czasie bowiem na rozkaz cesarza Fryderyka musiał się sobór usunąć z Bazylei i prowadził dalsze swoje działania w Lozannie.

(30) Znajduje się w zbiorach Zakładu imienia Ossolińskich we Lwowie, w rękopisie Nr 601 na str. 19.

(31) Długosz, *Hist.* V, 61.

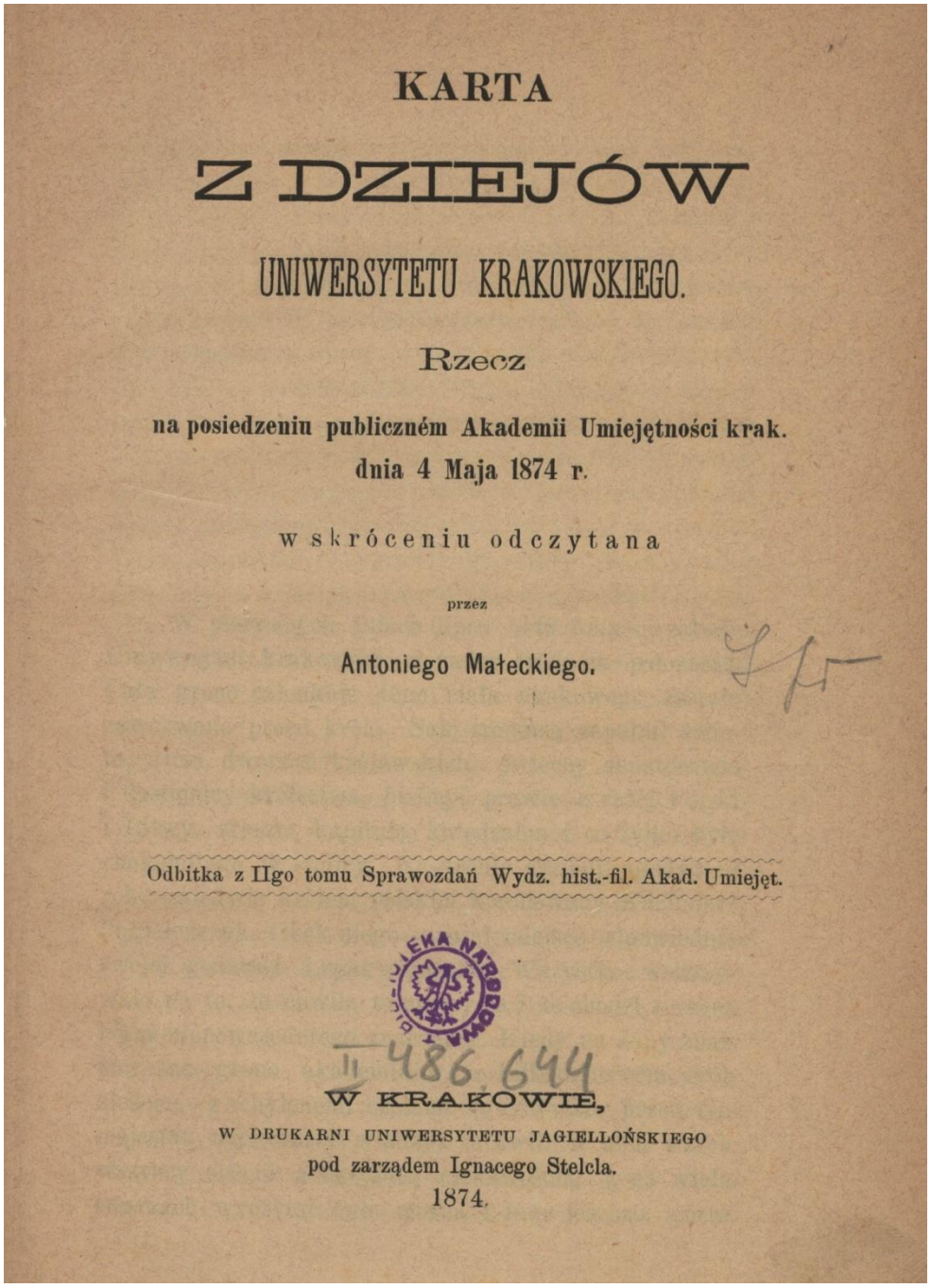
(32) Zobacz te pisma w Kodeksie dypl. uniw. w tomie II jako Nr. 149 i 150.

(33) Mamy ten akt submisyjny w wyżej wspomnianym Kodeksie jako Nr 160.

(34) Bulla Mikołaja V, nadająca biskupowi krakowskiemu z jego ramienia kardynalski kapelusz, datowana jest dnia 29 lipca 1449, i można ją znaleźć w *Hist.* Dług. (V, 63), a stąd i w dziele hr. M. Dzieduszyckiego. Przewleczenie się tej sprawy od roku 1447 aż do tej chwili nie było skutkiem, jak to wszyscy o tym piszący, a także i co tylko wspomniany autor sądzi, żadnych intryg, ani prymasa, ani Wielkopolan, ani wreszcie króla samego; lecz po prostu było to tylko następstwo położenia całej tej sprawy. Przekona o tym dowodnie każdego samo zestawienie dat wszystkich, które tego dotyczą, i porównanie ich z sobą. Że prymas i Wielkopolanie mogli zazdrościć Oleśnickiemu zaszczytu, przez który otrzymywał prym niejako ponad arcybiskupem, będąc w krajowej hierarchii niższym od niego: nie jest rzeczą niepodobną. Że przedstawienia w tym czasie mogły z ich strony, a później nawet i ze strony króla samego być zanoszone do Rzymu: i temu nie będę przeczył. Powiem nawet, że się to w części przyczynić mogło do odwleczenia tej rzeczy. Ale gdyby nie było innych przyczyn, nierównie od nich silniejszych: nie byłoby to mogło wystarczyć na tak długie powstrzymanie papieża od spełnienia przyrzeczenia, które dał Oleśnickiemu jeszcze w r. 1447, a które potem ciągle "dla pewnych powodów" odraczał. Bo słowo papieskie przecież więcej znaczyło, niż intrygi gnieźnieńskie.

Właściwą przyczyną zwłoki być mogło jedynie to, że Mikołaj V w Zbigniewie Oleśnickim, po mowie Elgota bazylejskiej z roku 1442, widział tylko kardynała nie Eugeniusza, ale Feliksa: a takich kardynałów było w Europie i więcej, z którymi wszystkimi postąpić sobie należało według jednej zasady. Czekać więc musiał papież chwili, w której by okoliczności pozwalały mu załatwić tę kwestię wspólnie i na raz. Jakoż ją załatwił dopiero w roku 1449, kiedy sprawa ze soborem i z Feliksem V stanęła jasno. Gdyby prymas Wincenty z Dębna był dożył owego roku († 1448): byłby musiał i on także zostać teraz uznanym jako kardynał na mocy układu z dnia 7 kwietnia 1449, należąc do tejże kategorii.

Przyrzeczenie Mikołaja V dane Oleśnickiemu jeszcze w roku 1447, że mu przyśle kapelusz, uważam za akt prostej roztropności, liczącej się z wielkim wpływem tego biskupa w kraju. Mogło być tym śmielej dane, że papież chciał zgody ze soborem i wiedział, że się to prędzej czy później tak musi skończyć.



KARTA

Z DZIEJÓW

UNIWERSYTETU KRAKOWSKIEGO.

Rzecz

na posiedzeniu publicznem Akademii Umiejętności krak.
dnia 4 Maja 1874 r.

w skróceniu odczytana

przez

Antoniego Małeckiego.

Odbitka z IIgo tomu Sprawozdań Wydz. hist.-fil. Akad. Umiejęt.

BIBLIOTEKA NARODOWA
II 486.644

W KRAKOWIE,
W DRUKARNI UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO
pod zarządem Ignacego Stelcla.
1874.

FILOZOFIA I JEJ ZADANIE

KS. MARIAN MORAWSKI SI

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

~~~~~~~~

ROZDZIAŁ I.

Ogólne pojęcie filozofii i jej zadania

Rozmaite orzeczenia filozofii – Wspólna ich treść – Co to jest umiejętność a co filozofia. – Z danego pojęcia filozofii wyprowadza się: początek filozofii – zarys jej zadania teoretycznego – zarys jej zadania praktycznego – treść jej stosunków do innych umiejętności i do religii – znaczenie imienia Filozofii.

Co to jest filozofia? Nie idzie nam tu o kategoryczne orzeczenie filozofii, dane w myśl pewnego filozoficznego systemu i zawierające w zarodku ten system; takich orzeczeń mamy dziś pod dostatkiem, ale idzie o to, co w ogólności rozumieją ludzie pod tym imieniem filozofia? jaka jest istotna treść tego pojęcia, tak powszechnego u wszystkich wykształconych narodów?

Otóż na pierwszy rzut oka zdaje się, że nie podobna zakreślić pojęcia filozofii ogólnego i bezwzględnego, że różne wieki i różne szkoły zupełnie co innego pod imieniem filozofii rozumiały. Najdawniejsi mędrcy, o których wspomina historia, zdają się pojmować filozofię jako moralną człowieka doskonałość; znane jest to słowo Pitagorasa, w którym streszczał filozofię: *επου Θεω*, "naśladuj Boga". Tę samą myśl znajdujemy u Ojców Kościoła greckich, podług których filozofia tyle znaczy, co doskonałość chrześcijańska. Według chrześcijańskich filozofów pierwszych wieków po Chrystusie: Justyna, Tacjana, Atenagorasa, filozofia zależy na poznaniu Słowa w Jego istocie i w Jego objawach (1). U Platona jest ona dociekaniem idei odwiecznych i niezmiennych, które się w rzeczach zmysłowych odzwierciedlają.
~~~~~~~~

Arystoteles znowu pojmuje ją jako zbadanie najgłębszych czyli pierwszych przyczyn i początków wszechrzeczy (2). Nowa szkoła niemiecka zdaje się zbliżać do Platona, o ile że zasadza filozofię na poznaniu Absolutu, lecz określa ją w najrozmaitsze sposoby: już to jako zwrot jaźni w siebie, już jako intuicję bytu bezwzględnego, to znowu jako badanie bezwzględnej prawdy, jako znajomość syntezy wszech przeciwieństw, itd. Wreszcie w rozmaitych czasach odzywają się głosy, które zbiór wszystkich nauk czyli wszechwiedzę nazywają filozofią; tak u stoików przyjętym było to orzeczenie: wiedza rzeczy boskich i ludzkich; podobnie określa filozofię Cycero (II offic. 2): *Scientia rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus hae res continentur*.

Wobec tego chaosu pojęć i określeń możemy przecież twierdzić, że ludzie zawsze mniej więcej to samo pod imieniem filozofii rozumieli, ale nie u wszystkich to pojęcie było równie jasnym – przy tym każdy wychodził z swego stanowiska, miał na względzie swój system – stąd różności w określeniach, w których przecie łatwo wspólny rdzeń wykazać.

A najpierw od razu widzimy, że w mniemaniu wszystkich filozofia jest jakąś nauką ogólną, obejmującą pewnym sposobem całość wszystkiego, co może być przedmiotem myśli ludzkiej. Tę ogółowość filozofii wszystkie wspomniane orzeczenia, lubo pod rozmaitymi względami, wyrażają. Dalej choć wszelki przedmiot, a zatem wszelka nauka pewnym sposobem do filozofii należy, jasna jednak rzecz, że pojedyncze nauki z swymi drobnostkowymi szczegółami nie są istotnymi częściami filozofii. Nikomu nie przyszło na myśl prostą gramatykę, rymotwórstwo, bibliografię zaliczać do rzeczywistej filozofii. Zatem filozofia nie jest to samo, co wszechwiedza; orzeczenia zaś, które ją opisują jako zbiór wszystkich umiejętności i wszelkiej wiedzy, mają w myśli swych autorów znaczenie pewnym sposobem ograniczone. I tak Arystoteles, powiedziawszy, że filozof powinien wszystko wiedzieć, dodaje zaraz, że wszystkiego s z c z e g ó ł o w o umieć nie potrzebuje: *επιστασθαι παντα τον σοφον, μη καθεκαστον εχοντα εριστημην αυτων* (3).

Przyszliśmy więc do tego, że filozofia w ogólnym mniemaniu obejmuje pewnym sposobem całość wiedzy ludzkiej, a jednak nie jest wszechwiedzą, ogarnia wszystkie umiejętności, a jednak od wszystkich się różni. Czymże więc jest? "Składem – odpowiada Bako – wszystkich praw ogólnych, na których inne wszystkie umiejętności stoją" (4). Aby tę myśl wyświecić i uzasadnić, trzeba nam wglądnąć w samo pojęcie umiejętności. Umiejętność, mówili starzy, jest to znajomość rzeczy w jej przyczynach, *cognitio per causas*. Istotnie, kto tylko zna fakt

lub zbiór faktów, ten ma jedynie wiedzę pospolitą – wiadomość; umiejętną zaś wiedzę ten tylko posiada, kto doszedł do przyczyny faktu; innymi słowy, mamy o czymś wiedzę umiejętną, gdy wiemy nie tylko, że jest, ale też dlaczego jest. Przyczyna więc tu znaczy tyle, co u starych *ratio ontologica* – powód przedmiotowy, tj. wszystko, co daje odpowiedź na to zapytanie: dlaczego rzecz jest? lub dlaczego jest taką? (5). Tak pojmowano umiejętność nie tylko w wieku Platona i Arystotelesa, ale też za czasów Bakona, Kartezjusza i Leibnitza (6). Dzisiejszy jednak pozytywizm odrzuca to pojęcie umiejętności, a określa ją jako wiedzę zbiorową mnóstwa zjawisk sprowadzonych do ogólnego prawa. W tym określeniu tkwi fałszywa i sceptyczna pozytywizmu zasada: że same tylko zjawiska znamy, o przyczynach zaś nic nie wiemy; tkwi też fałszywy wniosek: że badania przechodzące zakres zjawisk, umiejętnymi być nie mogą. Jednakowoż jest też w nim coś prawdy: to, że umiejętność z natury swej jest ogólną i fakty pojedyncze sprowadza do praw powszechnych, to zaś nie sprzeciwia się bynajmniej naszemu orzeczeniu, lecz owszem je dopełnia: wiedza umiejętna dlatego właśnie dąży do ogólności, że dąży do przyczyn. W rzeczy samej przyczyny faktów i zjawisk już są od nich ogólniejsze, bo wiele takowych od jednej przyczyny pochodzi; stąd umiejętność każda skupia i do jakiejś jedności sprowadza, w jakiś ogół garnie to, co w prostej wiadomości było mnogim, rozstrzelonym i pojedynkowym. Lecz przyczyny bezpośrednie mają znowu swoje dalsze i głębsze przyczyny, a tym samym jeszcze ogólniejsze; te znowu są wynikiem przyczyn jeszcze ogólniejszych i głębszych – i tak dalej aż do pierwszych przyczyn wszech rzeczy. Zatem im jaka umiejętność do dalszych dociera przyczyn, tym jest głębszą i oraz tym ogólniejszą, tym więcej przedmiotów sprowadza do coraz wyższych jedności, tym więcej umiejętności szczegółowych pod siebie niejako zagarnia i staje się ich podstawą.

Zgłębianie więc ostatnich, czyli pod innym względem pierwszych przyczyn wszechrzeczy jest przedmiotem jednej najogólniejszej i najwyższej umiejętności, podstawy wszystkich innych – a tą umiejętnością jest filozofia. Oto znaczenie wyżej przytoczonych słów Bakona. Nie jest to zresztą jego odkrycie; już wiekami przed nim to samo treściwiej wypowiedziano: *Philosophia est scientia rerum omnium per causas ultimas*.

Taka jest istota filozofii. Tak ją też w ogóle pojmują ludzie z mniejszą lub większą świadomością czyli ta jest treść powszechnego pojęcia filozofii. I tak, nawet w szczególnych umiejętnościach, zaciekanie się do głębszych przyczyn, do prawd ogólniejszych, zowiemy filozofią tych umiejętności: tak rozumiemy filozofię prawa,

filozofię historii, filozofię fizyki itp. Również wytłumaczenie owych najwyższych pojęć, z których wychodzą inne umiejętności i w szczegółowe ich zastosowania się zapuszczają – jak byt, ciało, duch, natura, przestrzeń, ilość, prawo – uważamy za przedmiot właściwy filozofii. W końcu, na to samo pojęcie filozofii schodzą określenia pozornie tak rozmaite, które nam przeszłość przekazała.

Arystoteles prawie tymi samymi słowy przedmiot filozofii określa: "Pierwsze przyczyny i początki rzeczy". U Platona przedmiotem filozofii są idee, bo w jego teorii idee są pierwszym wszystkiego początkiem. Z tegoż powodu u Hegla przedmiotem właściwym filozofii jest pojęcie bezwzględne, u Fichtego jaźń (*das Ich*), u Kanta prawa naszego myślenia, u św. Justyna i u współczesnych filozofów chrześcijańskich *Λογος*, Słowo odwieczne, w którym widzą wszystkich rzeczy początek, i którego ślady i odblaski z nieskończoną harmonią stopniowane w stworzeniach odkrywają. Wreszcie, ponieważ teoria z istoty swej do praktyki się odnosi, tak u Pitagorasa, jak i u św. Chryzostoma, treścią filozofii jest: iść za Prawdą, naśladować Boga, *επου Θεω*. Słowem, od rozmaitych orzeczeń filozofii odtrąciwszy to, co jest tylko zastosowaniem osobnych systemów, wynikiem rozmaitych zapatrywań, odkrywamy wszędzie jeden i ten sam rdzeń, jedno wspólne pojęcie.

Rozbierając dalej to pojęcie filozofii, znajdujemy w nim i ślad jej pochodzenia, i główną myśl jej zadania, i zarys jej stosunków do innych umiejętności i do religii – i w końcu powód owego chwalebnego a odwiecznego jej imienia: filozofia tj. żądza mądrości, mądrość.

Poczynając od pochodzenia filozofii – widać już z danego pojęcia, iż niekoniecznie prawda, co mówi Herbart i wielu za nim powtarza, że początkiem filozofii jest *skepsis*, wątpienie, że "pierwszą chwilą filozofii jest chwila, w której człowiek poczyna wątpić i pyta sam siebie, co jest prawdą w przemijającym dramacie świata" (7). Dawniej ten rodowód filozofii zostawiono sceptykom i indyjskim Braminom (8), a uważano za jej początek uczucie podziwu (*το θαυμαζειν*); i w tym się zgadzają, chociaż skądinąd tak przeciwne szkoły Platona i Arystotelesa. Istotnie dwojaki jest sposób dziwienia się: umysł płytki i powierzchowny nie dziwuje się, jak tylko zjawiskom nadzwyczajnym, niespodziewanym; a ten podziw albo marnie w nim zamiera, albo rodzi tylko strach i zabobon; umysł zaś wyższy nad każdą i najpospolitszą rzeczą zastanawia się, z podziwem pyta sam siebie: czym to jest, dlaczego, jakim sposobem powstało? podziw ten rodzi żądzę dociekania przyczyn i tak powstaje umiejętność, a tym samym trybem filozofia:

gdyż filozofia, według powyższej osnowy, jest samym szczytem innych umiejętności i zależy na badaniu ostatnich przyczyn, nie zaś, jak przypuszcza zdanie przeciwne, na szukaniu, czy jest jaka prawda, czy człowiek nie jest w ciągłym złudzeniu i obłędzie? Takowe zagadnienia nie stanowią natury, ale chorobę filozofii.

Co się tyczy zadania filozofii, z danego jej pojęcia wypływa, że filozofia ma być podstawą całej wiedzy teoretycznej człowieka, a oraz (w porządku przyrodzonym) kierownicą całej jego praktyki, czyli moralnego dążenia. Rzecz w krótkości wyjaśnię: skoro filozofia jest badaniem pierwszych przyczyn wszechrzeczy, wypada, że jej zadaniem teoretycznym jest rozwiązać najwyższe zagadnienia, od których wszystkie inne gałęzie wiedzy ludzkiej zawisły – uchwycić tych wszystkich zagadnień wnętrzny związek – wszystko do prawdziwej sprowadzić jedności. Któż co chwila nie postrzega, że ponad tym rojem poziomych zagadnień, którymi się tyle rozmaitych umiejętności skrzętnie zatrudnia, unoszą się wielkie, ogólne, doniosłe pytania – pytania, które przechodzą zakres specjalnych umiejętności, a od których mniej lub więcej tych wszystkich umiejętności zdobycze zawisły. Fizycy rozprawiają o różnych ciałach, o ich przymiotach i siłach – ale co jest ciało? co siła? skąd pochodzą materia i siła? Fizjologowie badają różne kształty, objawy i warunki życia – ale co jest życie? skąd się ono bierze? Matematycy ścigają w nieskończoność stosunki liczb i kształtów – ale co to jest ilość? czym jest przestrzeń? Prawnicy, politycy, ekonomiści rozbierają prawa, dociekają sposobów zabezpieczenia dobrobytu i szczęścia narodów – ale skąd pochodzi ostatecznie prawo i różnica złego i dobrego? na czym zależy istotne szczęście ludzkości? Mistrzowie sztuki wytwarzają piękno, to słowem, to harmonią, to pędzlem albo dłutem przeróżne jego postacie jawią – ale jaka jest istota piękna? gdzie mieszka ideał i jaką drogą na ziemię zstępuje? A dalej czymże jest ta myśl, która wszystkie umiejętności i sztuki tworzy? jakie jej prawa? jakim sposobem prawdy doścignąć może? – Wreszcie jaki jest początek wszystkiego: świata i człowieka? Do jakiego celu i jaką drogą wszystko dąży? – Oto zadanie filozofii; na te wszystkie pytania ona ma odpowiedzieć; od niej wszystkie umiejętności mają brać swe pierwsze zasady i jej mają odnosić swe ostatnie zdobycze, by ona wszystko zważyła, osądziła, w należytym postawiła miejscu i wszystko do najwyższej sprowadziła syntezy.

Nie wymaga się, jak się rzekło, od filozofii, aby wszystko na wskroś przenikła, aby wypowiedziała o wszystkim "prawdę bezwzględną" (9), boć to jest człowiekowi niepodobnym: człowiek jest stworzeniem ograniczonym, a przestwór prawdy

nieskończony. Ale jednak filozofia powinna nam dać prawdziwy pogląd na wszystko, powinna nas zaprowadzić na najwyższy szczyt, z którego byśmy mogli oglądać cały widnokrąg prawdy człowiekowi dostępnej. Z tego szczytu nie można wprawdzie dostrzec wszystkich szczegółów rzeczy w nizinach rozścielonych, nie zawsze można przeniknąć ich istotę – *μη καθεκαστον εχοντα επιστημην αυτων*, ale z tego szczytu widzi się każdą rzecz w jej właściwym miejscu, widzi się wszystkich rzeczy prawdziwe kształty, proporcje i stosunki, widzi się, w jakiej harmonii wszystko się piętrzy aż do najwyższych przyczyn i kojarzy w doskonałą jedność. Z tego szczytu jeden filozof, o bystrzejszym oku, dokładniej harmonię szczegółów dostrzega, aniżeli drugi, którego wzrok mniej przenikliwy; ale każdy, który na ten szczyt trafił, ma tym samym prawdziwy pogląd na wszystkość. Kto się zaś wpół drogi zatrzymał i nie doszedł do samego szczytu, ten ma tylko filozofię połowiczną, ten nie zna całości. A kto na inny szczyt się wspina, ten nie ma wcale filozofii prawdziwej, ale mylną i fałszywą.

Tak istotnie pojmowano zadanie filozofii: otwórzmy jakie chcemy filozoficzne dzieło, stare czy nowe, pogańskie czy chrześcijańskie, wszędzie znajdujemy tę samą dążność, to samo wytknięte zadanie. Lubo częstokroć filozof zdaje się o tym zadaniu nie pamiętać, ono zawsze, niby gwiazda filozofii, nad nim świeci i przewodniczy mu w ciemnych drogach myśli; w rzadkich tylko chwilach staje przed nim w swej olbrzymiej postaci; a tylko niektórym wybrańcom dano było odkryć, że ta jedność, do której dąży filozofia, nie zależy ani na grze przyczyn podrzędnych, ani też na sztucznym ukształtowaniu jednolitego schematu, ale na wykryciu panującej nad wszystkim i we wszystkim utajonej jednej myśli Bożej, – tej myśli Bożej, która u Platona zowie się *θεια σοφια*, a u św. Justyna *Λογος, ο εστι Χριστος*.

Lecz oprócz tego zadania teoretycznego, ma jeszcze filozofia, jak się rzekło, zadanie praktyczne, moralne. Wynika to z samego jej pojęcia; bo skoro filozofia dochodzi najwyższych początków i celów, to przede wszystkim cel człowieka i drogę do tego celu wskazać powinna; a jeśli każda umiejętność odnosi się pewnym sposobem do praktyki, z powodu przyrodzonego związku rozumu z wolą i czynem, tym więcej umiejętność najwyższa, obejmująca cały obszar naszych działalności duchowych, ma nie tylko rozum oświecać, ale też postępkami człowieka kierować; jest to też widocznym w powszechnym sposobie pojmowania filozofii i w całych jej dziejach: zawsze filozofia poczuwała się do tego zadania, zawsze filozofowie stawiali za cel swej nauki: drogę cnoty i szczęśliwości, *bene beateque vivere*, *ευδαιμονια*.

Ale jakże ma filozofia spełniać to zadanie? Niezawodnie do niej należy wytknąć w sposób umiejętny najwyższy cel człowieka, wyprowadzić i uzasadnić podstawy i prawidła moralności, określić zasady ludzkiego społeczeństwa; lecz mylnie by się na rzecz zapatrywał, kto by na rozbiorze tych kwestii etycznych ograniczyć chciał moralne filozofii zadanie; a jeszcze mylniej, kto by sądził, jak niektórzy nowsi filozofowie, z którymi się poniżej zapoznamy, że część teoretyczna filozofii może się sprzeciwiać części praktycznej, że rozum spekulatywny (jak oni mówią) może odrzucać, co rozum praktyczny każe przypuszczać. Taka przeciwność jest jawnie niedorzeczną, boć przecież jedna i nieodmienna jest prawda, wobec której każdy rozum, czy on się spekulatywnym czy praktycznym zowie, musi się skłonić (10). Jeśli w teorii dowiedzionym jest, że istnieje Bóg osobowy, toć i w praktyce winienem Mu służyć, a jeśli w teorii nie ma Boga, albo jest tylko Bóg nieosobowy, panteistyczny, to i w praktyce nie mam rozumnego powodu oddawania mu czci religijnej.

Również mylnym jest owo jednostronne pojmowanie zadania praktycznego filozofii: nie część jej, ale cała filozofia powinna kształcić, uszlachetniać, powiem nawet, w pewnym zakresie udoskonalać człowieka, i również kształcić, uszlachetniać, udoskonalać społeczeństwo. Powiedziałem: cała filozofia – bo tę moralną doniosłość nie tylko etyka mieć powinna, ale swoim sposobem i logika i metafizyka i wszystkie inne filozofii części. Może to twierdzenie wyda się komu paradoksem, a jednak jest to szczera prawda. Niezawodnie "krytyka" (właściwie logika) Kanta, zaprzeczająca przedmiotowości pojęciom Boga i duszy, inny wywiera wpływ moralny, aniżeli krytyka Balmesa, broniąca tej przedmiotowości; metafizyka Schellinga i Hegla, osadzająca w człowieku najwyższy rozwój Absolutu czyli Bóstwa, inaczej wpływa na życie, aniżeli metafizyka Kartezjusza, uznająca nad człowiekiem Boga osobowego. Zatem to zadanie praktyczne, o którym mówimy, nie jest w filozofii osobnym działem, czymś odrębnym od zadania teoretycznego, ale tylko drugą jego stroną. Filozofia spełnia to zadanie, dając prawy rozwój i odpowiedni pokarm najwyższym władzom człowieka; spełnia je, ucząc człowieka prawdy o najważniejszych zagadnieniach jego życia; spełnia je, utwierdzając i objaśniając zasady, stanowiące podwaliny społeczeństwa; przede wszystkim zaś spełnia filozofia to zadanie, wznosząc ducha ludzkiego ponad poziom doczesności, ku pierwszej wszech przyczyn, *w której nie masz odmiany, ani zaćmienia na przemianę* (11), i w której filozofia okazuje początek, wzór i koniec wszechrzeczy.

Jakoż, wynosząc tę moralną filozofii doniosłość, jak ona w istocie na to zasługuje, zrobić trzeba pewne zastrzeżenia. Najpierw zawsze pamiętać musimy, że nie jesteśmy istotnie w porządku czysto naturalnym, w którym właściwie

filozofia byłaby najwyższą przewodniczką i panią; ale (jak nas naucza wiara) wyniesieni jesteśmy z łaski Bożej do porządku nadnaturalnego, w którym sama filozofia, jako wiedza czysto rozumowa, nikogo do prawdziwej szczęśliwości, to jest do zbawienia nie doprowadzi; – w sferze nadprzyrodzonej, tylko nadprzyrodzone czynniki, jak łaska i wiara, skutecznymi być mogą. Po drugie pamiętać należy (co w innym rozdziale udowodnimy), że nawet w sferze prawd przyrodzonych, póki nie zajaśniało na ziemi światło Ewangelii, filozofia grzęzła w wielu błędach etycznych wielkiej doniosłości, w czasach zaś chrześcijańskich o tyle tylko się z nich dźwigała, o ile (świadomie lub nieświadomie) zwracała oczy ku światłu Objawienia. Zatem, w niniejszym stanie rzeczy: filozofia nie jest w tej mierze najwyższą instancją; aliści zawsze ma ona swój moralny moment, zawsze prawdą zostaje, cośmy wyżej powiedzieli, że filozofia, gdy jest tym czym być powinna, uszlachetnia człowieka, wznosi go, uzdalnia pod względem przyrodzonym do dobrego, wiele złego uchyla. A nie tylko na wybrańców swoich wpływ wywiera, ale z uniwersytetów i dzieł uczonych oddziaływa ona na całe piśmiennictwo, na wychowanie młodzieży, stąd zaś na opinię i rządy. A tak wpływa na losy społeczeństw i do ich dobra i szczęścia przyczynić się może. Z drugiej zaś strony, gdy filozofia nie jest tym czym być powinna, wówczas jej doniosłość praktyczna obraca się na zgubę nie tylko pojedynczych ludzi, ale i całych społeczeństw – czego smutne dowody w swoim miejscu obaczymy.

Z tego stanowiska ocenić można, jak wielka jest odpowiedzialność filozofii, jak każdy jej błąd w kwestiach zasadniczych (nawet czysto spekulatywnych) ma wielką doniosłość, jak ciężki jej grzech, gdy zamiast prowadzić do Prawdy, prowadzi na manowce błędu, zamiast podawać zdrowy pokarm rozumowi i sercu, podaje mu truciznę.

Dodać jeszcze trzeba, że strona praktyczna filozofii jest tak ściśle spojona z teoretyczną, że wywiązanie się z zadania praktycznego, czyli moment moralny jest dla każdej filozofii kamieniem probierczym jej prawdziwości spekulatywnej. Zrozumieli to ludzie najmniej podejrzani o stronniczość dla religii. Znane są wiekopomne słowa filozofa Werulamskiego: *Leviores haustus in philosophia a Deo abducunt, pleniores reducunt*. A koryfeusz panteizmu naszego wieku niemniej pamiętne zostawił wyznanie: "Co rzymska moralność, mówi Schelling, orzekła o pożyteczności: *Nihil utile nisi quod honestum*, to samo stosuje się do badania prawdy; filozofia, która się szanuje, nigdy nie wyzna, że do niereligijności prowadzi" (12).

Następnie z danego pojęcia filozofii wynika, jak się rzekło, pojęcie jej stosunku już to do innych umiejętności, już to do religii. Ponieważ każda umiejętność, jakeśmy widzieli, jest znaniem pewnego przedmiotu w jego przyczynach, filozofia zaś jest wiedzą wszystkiego w pierwszych przyczynach, wynika, że filozofia ma się do wszystkich innych umiejętności, jak fundament do murów, filarów i innych części gmachu. Filozofia z jednej strony jest umiejętnością osobną, różną od innych, gdyż inne mają za przedmiot pewne działy wszechświata, ona ma za przedmiot wszystkość; różną też, jak się rzekło, od zbioru wszystkich umiejętności czyli od wszechwiedzy, gdyż ta ogarnia wszystkie wszechrzeczy względy i przyczyny, nawet bliższe i bezpośrednie, filozofia zaś takowe pomija, zostawiając je szczegółowym naukom i bada tylko przyczyny najwyższe. Stąd wszechwiedza nieprzystępną jest dla umysłu człowieka, filozofia zaś nie tylko jest dlań przystępną, ale jest najszlachetniejszym jego zadaniem i poniekąd obowiązkiem.

Z drugiej strony filozofia nie jest tak oddzieloną od innych umiejętności, jak one oddzielone są między sobą. Związek między nimi bywa zwykle tylko przypadkowy, o ile że jedna posługuje się drugą, ale związek każdej z nich z filozofią jest konieczny i z istoty rzeczy wynikający, gdyż każda umiejętność, jakeśmy wyżej zauważyli, ma za punkt wyjścia jakąś daną filozoficzną, a zatem stoi na fundamencie filozofii – filozofia jest, jak trafnie orzekł Fichte, nauką umiejętności, *die Wissenschaftslehre*. Co by się stało z naukami przyrody, gdyby filozofia (co nie daj Boże) przyznała słuszność Berkleyemu i wykazała, że świat widzialny jest tylko ułudą i wcale przedmiotowo nie istnieje? Co by się stało z matematyką, gdyby filozofia uznała tezę Kanta, że zasady matematyczne są *syntetycznymi a priori*, że zatem nie mamy gwarancji o ich przedmiotowej ważności? – Wiem, że uczeni, oddający się takowym umiejętnościom, w ogóle mówiąc, biorą śmiało takowe dane, jako dane przez naturę, niby skały znalezione w gruncie, i na ich powierzchni bezpiecznie budują, nie pytając, na czym te skały stoją i jakiej są natury, tj. nie troszcząc się ani o zbadanie pewności przedmiotowej, ani o zgłębienie treści pojęć i jestestw, na których budują – jakimi są: ilość, ciało, ruch, przestrzeń, czas, siła, natura itp. Wszelako, jakkolwiek uczeni czynią się niezależnymi od filozofii, to nie znosi bynajmniej zależności przedmiotowej samych umiejętności. Można zaiste uprawiać rozmaite nauki, biorąc ich podstawy z poręki natury lub powagi innych; nie każdy bowiem ma obowiązek być zawołanym filozofem; atoli głębsze i bystrzejsze umysły, tacy Bakonowie, Klarkowie, Newtonowie, Leibnitze, czuli zawsze tę wnętrzną i konieczną zależność wszystkich nauk od filozofii, bo czuli potrzebę zdawania sobie sprawy z wszystkiego i przenikania aż do gruntu rzeczy – i przeto byli filozofami.

Inaczej się ma stosunek filozofii do religii. Zagadnienie to zawiłe, które chcąc wyłuszczyć, trzeba przede wszystkim rozróżnić dwojakie religii pojęcie: religię przyrodzoną i religię objawioną. Ta ostatnia istnieje faktycznie, ale nie z konieczności rzeczy, gdyż objawienie, jak i cały porządek nadprzyrodzony, nie jest czymś bezwzględnie koniecznym, lecz łaską z wolnej woli Bożej pochodzącą. Gdyby więc nie było religii od Boga objawionej, istniałaby prawem natury religia przyrodzona, tj. religia zależałaby w sferze teoretycznej na prawdach, które sam rozum zdoła odkryć o Bogu i o stosunkach Jego do człowieka; w sferze zaś praktycznej na obowiązkach, które by się dały z tychże prawd rozumowo wyprowadzić (13). Zatem, ponieważ zagadnienia dotyczące Boga należą do najwyższych, a przeto wchodzą w sferę filozofii, religia w takim stanie rzeczy zlewałaby się istotnie z filozofią, teoria religii stanowiłaby szczyt filozofii teoretycznej, a praktyka religii schodziłaby się z zadaniem praktycznym filozofii. Stąd widzimy u wszystkich filozofów, którzy objawienia albo nie znają, albo nie uznają, pewną dążność do ukształcenia filozoficznej religii, dążność z takiego ich stanowiska słuszną i konsekwentną.

Ale mając przed sobą fakt objawienia, czyli uznawszy za pewnik, że religia chrześcijańska jest od Boga objawiona, mamy już inny stosunek między religią a filozofią. Religia objawiona wymaga wiary, tj. bezwzględnego uznania prawd od Boga podanych, dla powagi Boga nauczającego; filozofia zaś nie jest wiarą, ale wiedzą przez przyczyny, tj. uznaniem prawdy dla zbadanych jej przyczyn i powodów; wiara mówi: tak trzymam, bo Bóg tak naucza; filozofia mówi: tak twierdzę, bo wiem, dlaczego tak jest. Na tym właśnie, tj. na podmiotowym powodzie uznania prawdy, zależy kardynalna różnica między filozofią a wiarą i religią objawioną. Przedmiotowo bowiem, lubo także zachodzi pewna różnica, o ile że wiara chrześcijańska zawiera niejedne prawdy, przechodzące zakres rozumu i filozofii, a filozofia ogarnia nie jedną kwestię, nie wchodzącą w zakres religii, jednakowoż po większej części filozofia i religia spotykają się w tej samej dziedzinie: te same zagadnienia o naturze i nieśmiertelności duszy, o istnieniu, osobowości i różnych przymiotach Boga, o prawie natury itp. – należą zarówno i do religii i do filozofii. Można nawet powiedzieć, że nie ma zasady tak wyłącznie do wiary należącej, żeby nie dotykała filozofii, a odwrotnie nie ma ważniejszej kwestii filozoficznej, która by była obojętną dla religii (14). Stąd powstaje nader ścisły stosunek między jedną a drugą, którego to stosunku wyraźne określenie i jasne pojęcie, jest rzeczą niezmiernej wagi dla każdego myśliciela, przede wszystkim zaś dla katolika, który ma w jednym umyśle

pomieścić prawdę filozoficzną i prawdę wiary. Atoli ważność tego przedmiotu wymaga, abyśmy go w osobnym rozdziale podjęli i to dopiero po bliższym obeznaniu się z różnymi filozofii kierunkami.

Jeszcze słowo o samym imieniu filozofii. Imię to chwalebne, które jej wszystkie wieki i wszystkie wykształcone narody przyznawały, ma także swą rację w wyłożonym powyżej filozofii pojęciu. Mądrym w jakiejkolwiek rzeczy nazywamy tego, kto tę rzecz bierze w sposób głębszy, wie jej dalsze przyczyny, zapatruje się na nią ze stanowiska wyższego; w spekulacji mądrym jest, kto nie poprzestając na powierzchownym poznaniu, idzie do gruntu rzeczy, umie powiedzieć ostatnie dlaczego; mądrym w znaczeniu praktycznym czyli moralnym jest człowiek, który się nie rządzi zmiennymi mniemaniami, nie zmierza do podrzędnych celów, ale rządzi się zasadami, dąży prosto do najwyższego celu, podług najwyższej spraw ludzkich modły. "Mądrość więc w pełnym tego słowa znaczeniu zależy – jak wnosi św. Tomasz – na poznaniu pierwszego początku i końca wszech rzeczy i na prawym dążeniu do tego celu" (15). "To co nazywamy mądrością – uważa Arystoteles – zależy zdaniem wszystkich na badaniu pierwszych przyczyn i początków wszech rzeczy": *Την ονομαξομενην σοφιαν περι τα πρωτα αιτια και τας αρχας υπολαμβανουσιν παντες* (16). Filozofia jest więc prawdziwie mądrością; dlatego też pierwszych badaczy przyczyn zwano mędrcami, *σοφοι*; ale następcy ich nie ważąc się nosić tak szczytnego imienia nazwali się skromniej *φιλοσοφοι*, tj. przyjaciółmi mądrości, szukającymi mądrości. Jakoż dopełnienie to nie jest tylko przypadkowym, ale ma też istotny powód w naturze rzeczy. Mądrość zupełna jest własnością Boga, człowiekowi niedostępną – bo tylko Bóg wszystko aż do ostatnich przyczyn nieomylnie przenika, On tylko zna doskonale siebie, najwyższą wszystkiego przyczynę; człowiek zaś tylko zdąża do poznania najwyższych przyczyn, a wciąż je lepiej i głębiej poznawając, wciąż w tym dążeniu pozostaje. Mądrość więc człowieka nie tyle jest mądrością samą jak raczej żądzą, szukaniem, dociekaniem mądrości, której pełnia w Bogu się znajduje: – co wybornie wyraził Plato, nazywając filozofię: *ορεξις της θειας σοφιας* – żądza boskiej mądrości.

Słowo więc filozofia wyraża najdoskonalej istotę rzeczy, którą filozofią nazywamy, wyraża też jej podwójne zadanie, teoretyczne i moralne, wyraża nawet jej znamię ograniczenia i postępu – jest zatem najwłaściwszym jej imieniem; – a imię to odwieczne stoi ponad zmiennymi teorii i słownictw kolejami (17). Wynalazcą tej nazwy ma być Pitagoras. Ten, według opowiadania Cycerona (18), zapytany od Leonta, księcia Fliazów, jakiej się sztuce oddaje,

odpowiedział, że sztuki żadnej nie posiada, ale jest filozofem. Leont dziwując się nowej i pięknej nazwie, zapytał, co to są filozofowie? Są to, odrzekł Pitagoras, rzadcy ludzie, którzy wszystkim innym wzgardziwszy, pilnie badają naturę wszechrzeczy i dlatego zowią się przyjaciółmi mądrości.

~~~~~~~~

Filozofia i jej zadanie, przez Ks. Mariana Morawskiego T. J., Wydanie drugie uzupełnione. We Lwowie 1881, ss. 23-39.

Ks. Marian Morawski, PROFESOR UNIW. JAGIELLOŃSKIEGO. *Filozofia i jej zadanie*. Wydanie trzecie niezmienione. W Krakowie. SPÓŁKA WYDAWNICZA POLSKA. 1899, ss. 1-18.

Przypisy:

(1) *Κατα την του παντος Λογου, ο εστι Χριστου, γνωσιν και θεωριαν*. Justin. *Apol.* II, 8.

(2) *I Metaph.* c. 2.

(3) *I Metaph.* c. 2.

(4) *De dignitate et augmento scientiarum*.

(5) Od tego powodu przedmiotowego, który odpowiada na pytanie "dlaczego to jest", różni się powód podmiotowy (*ratio logica*) odpowiadający na pytanie: "dlaczego tak sądzimy lub twierdzimy". Jeżeli powód podmiotowy jest ten sam, co przedmiotowy, wiedza jest umiejętną, jeżeli zaś jest inny, np. samo postrzeżenie (empiria) albo powaga drugiego, wtedy będzie tylko wiadomością.

(6) *Vere scire est scire per causas*. Baco, *Nov. Org.* II.

(7) Kremer, *Wstęp Wykładu filoz.*

(8) Księgi Veda nauczają, że póki mamy świat, ludzi i siebie samych za istoty rzeczywiste i odrębnie istniejące, jesteśmy w stanie złudzenia i snu. Gdy zaś poznajemy, że tylko Brahma sam istnieje i nic oprócz niego nie masz, wtedy dopiero się przebudzamy i poczynamy być mądrymi – filozofami. Okrom słowa "Brahma" to samo czytamy u wielu dzisiejszych filozofów.

(9) To słowo "prawda bezwzględna", którym Kremer i inni wyrażają przedmiot i oraz zadanie filozofii, zawiera częstokroć myśl panteistyczną z Heglizmu pochodzącą, że człowiek będąc najwyższym Bóstwa rozkwitem, może i powinien posiąść wiedzę bezwzględną, tj. bezwzględnie zrównaną z wszechświatem (*cognitionem comprehensivam*). Jeżeli zaś prawda bezwzględna ma tylko znaczyć prawdę wiedzy, która pod żadnym względem nie jest fałszem, chociaż nie pod każdym względem wyrównywa przedmiotowi, wówczas nie tylko filozofia, ale każda umiejętność do takiej prawdy zmierza. W końcu wyraz "prawda bezwzględna" o tyle tylko służyć może za orzeczenie zadania filozofii, o ile się sprowadzi do znaczenia naszego określenia, że właściwością filozofii jest: iść do szczytu prawdy.
~~~~~~~~

(10) Rozum spekulatywny i rozum praktyczny, które pewni nowsi filozofowie tak dalece rozróżniają, nie są w istocie dwiema różnymi władzami, ale jedną i tą samą władzą poznawczą, która o ile służy do poznania przedmiotu, nazywa się rozumem teoretycznym, czyli spekulatywnym, o ile zaś tak nabytą wiedzą przyświeca woli i kieruje postępkami, nazywa się praktycznym. Obacz św. Tomasza *Sum. theol.*, p. I, q. 79, a. 11.

(11) List św. Jakuba I, 17.

(12) W mowie mianej w Berlinie 15 listopada 1841.

(13) Kościół zawsze nauczał, że rozum ludzki zdolny jest przyrodzonymi siłami przyjść do poznania Boga prawdziwego i głównych względem Niego obowiązków; a Sobór Watykański ostatecznie tę naukę zatwierdził, jako dogmat: Ses. III, Can II, I. "*Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit*".

(14) Z powodu tego zetknięcia się filozofii z wiarą w przedmiocie, wielu autorów uważa za potrzebę dopełnić określenia filozofii pojęciem n a t u r a l n o ś c i (*scientia naturalis, naturali rationis lumine acquisita*), celem odróżnienia jej od wiary, która jest nadnaturalną i od teologii, która jest umiejętnością wiary. Sądzimy jednak, że takowa poprawka jest co najmniej zbyteczną, bo już przez to filozofia różni się istotnie od wiary i teologii, że się opiera na znaniu wewnętrznych przyczyn i powodów rzeczy, wiara zaś na powadze Boga.

(15) *Summa contra Gent.* I, 1.

(16) Arystoteles, *Metaph.* I, 2.

(17) Pierwszy po tylu wiekach wystąpił *ex professo* przeciwko temu imieniu P. Dr. Molicki, wnosząc, aby nadal świat nazywał filozofię T a g m o n l o g i ą ! Powodem zaś tej zmiany ma być: że słowo f i l o z o f i a nie wyraża istoty tej umiejętności i tylko przypadkowym sposobem dostało się jej za nazwę. Gdyby filozofia nie miała innego prawa do swego zaszczytnego imienia, prócz dwudziestopięciowiekowej preskrypcji to już by wystarczyło, aby wszelkie w tej mierze reklamy uniemożebnić. Ale zresztą nie potrzeba daleko szukać, by w samym pojęciu filozofii upatrzyć istotną tej nazwy rację. W każdym razie imię f i l o z o f i a więcej nam mówi o jej naturze, aniżeli słowo T a g m o n l o g i a .

(18) *Tuscul.* V, c. 8.

Modernizm w książce polskiej

Ks. Dr Maciej Sieniatycki

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE

~~~~~~~~

II.

Objawienie, wiara, dogmat według modernistów

Zdaniem modernistów rozumem nie można dojść do poznania Boga, ani do wiary. A więc czy mamy z tego powodu oddać się czarnej rozpaczy? Bynajmniej, odpowiadają moderniści, bo jest inna droga dojścia do prawdy religijnej, droga osobistego doświadczenia. Jest to pozytywny punkt systemu modernistów, tak jak eliminacja intelektualizmu z religii stanowi jego element negatywny. Postaramy się odnośne, porozrzucane po książce zdania modernistów i naszego Autora zestawić w pewną systematyczną całość.

"Bóg się daje poznać w bezpośrednim, wewnętrznym doświadczeniu" (str. 269). W jaki sposób się to dzieje? Bóg, budzi w duszy naszej śpiący gdzieś na dnie podświadomości "zmysł religijny". Na czym on polega? "Ze strony negatywnej streszcza się ów zmysł w buncie przeciw skończoności, w świadomości, że nigdy nic na świecie ukoić nas nie zdoła" (str. 292). Ze strony pozytywnej zmysł religijny jest to "pociąg ku czemuś, co niby gwiazda jakaś ciemna stanowi dla nas źródło niepokoju, bezsenności ducha" (*ibid.*), to "tęsknota za bytem wyższym", to "głód Boga w sercu człowieka, to głos Boga, który go z nędzy doczesnego istnienia wydobywa i ku sobie podnosi" (wstęp, XIII). Ale czy się nie mylimy, czy to rzeczywiście jest głos Boga? Autor najpierw kategorycznie twierdzi bez dowodu, że "nie może być ani bezpodstawną, ani bezprzedmiotową tęsknota za bytem wyższym z siłą taką i namiętnością wybuchająca, nie jest ona tylko marzeniem płonnym, lecz rzeczywistym przeczuciem rzeczy przed okiem zmysłowym ukrytych, jest doświadczeniem wewnętrznym wysoko ponad poziom dowodów
~~~~~~~~

rozumowych wzniesionym" (XII-XIII). Ale jakby tchnięty przeczuciem, że mimo wszystko jaki niedowiarek mógłby żądać dowodu na te twierdzenia, podaje go na str. XV: "Wgłębiamy się w źródła niepokoju tego i widzimy wówczas, że sam pryncyp woli naszej, uganiającej się za nieskończenie dalekim i niedościgłym celem, nie jest czymś rdzennie naszym, czyli, że w woli naszej jest coś jej obcego, a wyższego, coś, czego ona pozbyć się nie może, słowem coś, co jej pierwszy pęd nadaje. To coś jest głosem Boga, a niepokój serca, – bezwiednym Jego szukaniem". "Gdyby pierwiastka boskiego w nas nie było, Bóg nie obchodziłby nas wcale" (352). "Nie pragnąłby człowiek Boga, gdyby Go nie było, nie szukałby, gdyby go nie pchała potrzeba wewnętrzna" (390).

W zmyśle tedy religijnym każdego człowieka objawia się Bóg. Objawia swe istnienie i inne prawdy o sobie. By jednak te objawienia w sobie dostrzec, trzeba się starać o czystość serca przez walkę ze złem w sobie. Wtedy sumienie pokieruje naszym zmysłem religijnym w kierunku prawdy i w miarę oczyszczania serca coraz nowszych i doskonalszych będziemy doznawać objawień. Stąd to "sumienie jest tym wielkim mistrzem wewnętrznym co uczy religii, sumienie jest najbliższym ze wszystkich narzędzi poznania, którymi rozporządza człowiek" (182). Nie rozum, ale sumienie prowadzi do Boga. "Im bardziej wsłuchujemy się i stosujemy do sumienia, tym silniej nas oświeca" (193). W poszukiwaniu prawdy trzeba wyjść od moralnego obowiązku... Kto zgodnie z nim żyje, temu otwierają się oczy i poznaje prawdy religijne... Czyny dobre, są drogą do poznania prawdy (217). Przez walkę ze złem zdobywamy "bezpośrednią, eksperymentalną pewność Boga i boskiego porządku we wszechświecie" (371).

Czymże więc jest wiara? "Wiara jest wizją Boga, oczywiście bardzo niewyraźną, jednak wizją osobistą, nie zaś wierzeniem opartym na tym, co się słyszało" (325).

Co jest przedmiotem wiary? Bardzo niewiele. Wiara nasza streszcza się, zdaniem modernistów, w jednym, w tym tylko, że Chrystus, Zbawiciel świata, przyszedł zwiastować ludziom dobrą nowinę o nadchodzącym królestwie Bożym i że przeto powinniśmy oczyścić siebie ze wszelkiej skazy, ażeby zbliżyć panowanie Chrystusa. Oto istota Chrześcijaństwa. – "Wszystko inne w nauce Kościoła jest dopuszczalne, nieraz pożądane, ale nigdy nie obowiązujące" (345).

A dogmaty katolickie, czymże te są i czy trzeba w nie wierzyć? Dogmaty wiary, "które nam Kościół podaje: Trójca Święta, stworzenie, upadek, wcielenie,

odkupienie, zmartwychwstanie, niebo i piekło, aniołowie i szatani – są analogią, są próbą bliższego określenia tego wiekuistego Dobra, w świetle którego człowiek powinien kształcić uczucie swoje i wolę" (326). Co należy rozumieć przez analogię objaśniają słowa: "Wizja zmartwychwstania ciał uplastycznia wizję nieśmiertelności, – nic więcej... W zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystusa mamy symbol pełni Jego transcendentalnego życia, ale symbol, nie substancję" (355).

"Słusznie nazwano *Credo* symbolem wiary, bo symbolem jest, czyli znakiem, godłem, analogią prawdy a nie współmiernym jej wyrazem" (295). Symbole owe są wyrazem doświadczeń religijnych całego Kościoła, są wyrazem *sensus communis* wiernych. Bo wszyscy wierni przez osobisty kontakt z Bogiem i z zaświatem odbierają objawienia i Kościół daje tylko wyraz w dogmatach onym objawieniom. Zwłaszcza Święci w Kościele są najdoskonalszym organem objawień, dlatego "Święci stanowią o tym, co jest prawdą, a co fałszem" (299). Papież "powinien być głosem żywych, czyli najlepszych, świętych – i tylko wówczas papież jest nieomylny" (309). "Wielka wizja, którą nam daje Kościół czerpie moc swoją ze zbiorowego doświadczenia jednostek, które ją przyjęły jako odpowiednią ich naturze, albowiem dla każdej z nich była ona indywidualnym przeżyciem, każda mogła i może ją wyrazić po swojemu, świeże i żywe piętno myśli własnej na nią nakładając" (395). Prawda jest nieskończoną, przeto "wierzenia dogmatyczne nie mogą ani wyczerpać jej, ani zamknąć"... "ofiarują to tylko, czego nie wolno odrzucić, nie zaprzeczając jej zarazem, a dają do zrozumienia, iż poza tym jeszcze zakres jej rozciąga się daleko w nieskończoność; wskazują one kierunek, lecz nie nakładają kajdanów" (259).

Oto najważniejsze poglądy modernistów, z książki naszego Autora wyjęte, na istotę objawienia, wiary i dogmatu. Przypatrzmy się teraz wartości tych poglądów.

* * *

Bóg daje się bezpośrednio poznać za pośrednictwem zmysłu religijnego!

Nie myślimy przeczyć, bo codzienne doświadczenie to stwierdza, iż człowiekowi jest za ciasno na świecie. Rozdźwięk, jaki panuje między ideałem w duszy noszonym a rzeczywistością, musi wywoływać w duszach myślących i szlachetniejszych, bolesny smutek i pragnienie lepszego życia, w którym by ideały nasze mogły być ziszczone. Ograniczenie fizyczne, intelektualne, nędza moralna, pełno niedoskonałości nawet w najlepszych, ustawiczna walka słuszności, sprawiedliwości z siłą materialną, gwałtem, przemocą i bardzo częste zwycięstwa

tych ostatnich nad pierwszymi, to wszystko wobec ideału, jaki człowiek w duszy nosi, ideału piękna, dobra, sprawiedliwości, pokoju, nieograniczonej wiedzy, słowem jakiejś bezmiernej szczęśliwości sprawia, że nam to życie cięży, a za innym, lepszym się oglądamy i ku niemu wzdychamy. To wszystko prawda, ale czy odczucie nędzy tego żywota, a z drugiej strony owe wysokie ideały, ku którym wzdychamy, czy to jest rzeczywiście "głód Boga, głos Boga, który człowieka z nędzy doczesnego istnienia wydobywa i ku sobie podnosi"? Czy w rzeczy samej "pryncyp woli naszej, uganiającej się za nieskończenie dalekim i niedościgłym celem nie jest czymś rdzennie naszym", ale czymś obcym... głosem Boga? Innymi słowy, czy "zmysł religijny", objawiający się niezadowoleniem z rzeczywistości a tęsknotą za lepszą przyszłością można uważać za objawienie się Boga?

Odpowiadamy, że w każdym razie nie można stwierdzić, iż ów zmysł religijny jest głosem Boga, gdyż jest on "czymś rdzennie naszym", z naszej rozumnej natury płynącym.

Człowiek jako istota rozumna dostrzega z łatwością ograniczoność swoją i wszystkiego co go otacza. Dręczą go często choroby, patrzy na śmierć swych najdroższych, doświadcza utraty zdrowia, sił, majątku itp., widzi więc znikomość doczesności; mimo odkrycia wielu prawd, rozumie jak szerokie jeszcze pole do zbadania, jak wiele wątpliwości w tym co wiemy; choćby doszedł do pewnego stopnia moralnej doskonałości, widzi jednak nędzę moralną drugich, a i w sobie pełno wad, przywar, słabości. Z drugiej strony obdarzony zdolnością abstrakcji, usuwając w myśli te wszystkie niedostatki, jakie w sobie i w drugich spostrzega, tworzy sobie ideał nieograniczonej prawdy, bezwzględnego piękna, sprawiedliwości, cnoty itp. Za tym ideałem idzie pożądanie, pragnienie, by się gdzieś ten ideał urzeczywistnił. Wszak poeci np. pewnie nie mają objawień w znaczeniu religijnym, a jednak wiodą nas w "krainę ułudy", opisują nam światy, gdzie mieszka sprawiedliwość, piękno, dobro, swymi genialnymi myślami, jakby w zaświatach zaczerpniętymi roztwierają dla myśli ludzkiej nowe horyzonty i nieraz stają się na długie wieki gwiazdami przewodnimi narodów.

A więc owo niezadowolenie z rzeczywistości i tęsknota za innymi światami niekoniecznie musi być głosem Bożym i objawieniem się Boga – może być bardzo dobrze tylko wyrazem naszej rozumnej natury. Czy temu ideałowi przez umysł stworzonemu, a przez wolę upragnionemu odpowiada rzeczywistość, z obecności tego ideału w duszy naszej bezpośrednio, bez dowodu wiedzieć nie możemy. Z objawienia zewnętrznego wiemy, że tak jest; rozum za pomocą argumentacji

również dochodzi do wniosku, że natura nas nie myli, ale dochodzi tylko za pomocą ścisłej argumentacji, bo bezpośrednio tego wiedzieć nie można, gdyż ideał wytworzony w umyśle, a urzeczywistnienie tego ideału, to dwie rzeczy całkiem różne.

Przyznając naturze ludzkiej zdolność wytwarzania idei nadzmysłowych i obudzania w sobie pragnień pozaświatowych, nie myślimy zaprzeczać, iż się to dzieje, przynajmniej w wielu razach, przy pomocy łaski Bożej. Bez tej nadprzyrodzonej pomocy zapewne wielu nie wzniosłoby się do pożądań ponad doczesność wybiegających. To jednak nie zmienia stanu rzeczy w naszej kwestii. Obecność owej nadprzyrodzonej pomocy nie da się w żaden sposób stwierdzić doświadczeniem. Ponieważ człowiek posiada zdolność fizyczną wzniesienia się ponad doczesność, przeto nigdy nie można wiedzieć, czy to się stało własnymi siłami czy przy pomocy łaski. Zresztą owa nadprzyrodzona pomoc w niczym doświadczalnie nie zmienia naturalnego stanu duszy. Nie można tedy ani doświadczeniem ani nawet rozumowaniem sprawdzić, że w danym wypadku Bóg z nami współdziałał. Wobec tego łaska Boża nie może być dla nas doświadczalnym dowodem obecności Bożej, działania w nas Boga, a tym samym nie może być dowodem istnienia Boga.

Na potwierdzenie swej teorii podaje Autor taki argument: "Gdyby pierwiastka boskiego w nas nie było, Bóg nie obchodziłby nas wcale", i znowu: "Nie pragnąłby człowiek Boga, gdyby Go nie było, nie szukałby, gdyby go nie pchała potrzeba wewnętrzna".

Argument ten także nie przekonuje. Człowiek pragnie Boga posiąść, kiedy się już przekonał, że istnieje. Starzy dobrze mówili: *Ignoti nulla cupido*. Człowiek nie ma jakiegoś instynktu, któryby nim bezwiednie kierował w stronę Boga tak, jak zwierzęciem kieruje instynkt w stronę pokarmu. Owo niezadowolenie ze świata obecnego a tęsknota za czymś doskonalszym nie jest właściwie bezpośrednią tęsknotą za Bogiem, ale za takim stanem rzeczy czy za takim światem, w którym by owych ograniczeń nie było, jakie w tym świecie na każdym kroku napotykamy. Jest to pragnienie szczęścia bez przymieszki zła, ale bez wyraźnego zaznaczenia konkretnego przedmiotu, który nam to szczęście dać może. Oczywistą jest rzeczą, że za pomocą refleksji dochodzimy rozumowaniem do przekonania, że szczęście, jakiego serce pragnie, może dać tylko Bóg, istota Nieskończona; ale to już suponuje skądinąd nabytą znajomość Boga, bo samo owo nieokreślone pragnienie szczęścia tej znajomości bezpośrednio nie daje.

Czy niezadowolenie z obecnych warunków życia i wyrywanie się duszy do ideału, objaw powszechny natury ludzkiej, czy nie może służyć za podstawę do poznania Boga?

Owszem, i na tym powszechnym fakcie opierał się u Ojców, u scholastyków i po dziś dzień opiera się u chrześcijańskich filozofów i teologów eudajmonologiczny czyli z pragnienia szczęścia argument na istnienie Boga. Boć jest rzeczą widoczną, że niezadowolenie z doczesności i szukanie ideału w zaświatach ma swój grunt w gonieniu człowieka za szczęściem. Świat dzisiejszy nas nie zadawala, bo braki w nim napotykane wywołują w nas przykrość, uczucie ograniczenia, boleść – stąd pragnienie takich warunków, gdzie by człowiek mógł pełną piersią odetchnąć, gdzie by nasze pragnienia, nienasycone na ziemi, mogły być zaspokojone, byśmy zamiast ustawicznie poszukiwać tego, co nam niedostaje, byli w pełni posiadania wszystkiego dobra, wszystkiej prawdy i piękna. Moderniści nic nowego tedy nie wymyślili, wysuwając pragnienie szczęścia serca ludzkiego jako punkt wyjścia do poznania Boga. W tym atoli pobłądzili, że to, co jest tylko punktem wyjścia do argumentu istnienia Boga, oni wzięli za sam argument; objaw płynący z rozumnej natury ludzkiej wzięli za objawienie się Boga.

Argument eudajmonologiczny opiewał w krótkości tak: Jest człowiekowi wrodzonym pragnienie szczęścia. Pragnienie to jest powszechnym. Pragnienia wrodzone i powszechne muszą być spełnione. Ale żadne stworzenie tego pragnienia zaspokoić nie jest w stanie. Więc istnieje Bóg, który je zaspokoi.

Nie może być tutaj naszym zadaniem rozwijać i uzasadniać przesłanki owego argumentu. Kilka tylko słów musi wystarczyć. Faktu pragnienia szczęścia nie potrzebujemy udowadniać. Fakt ten jest tak powszechny i z doświadczenia własnego i drugich znany, że wystarczy tylko nań wskazać, aby go tym samym udowodnić. Że świat obecny tych pragnień nie zaspokoi, wystarczy powołać się na modernistów, którzy właśnie w tym powszechnym niezadowoleniu ze świata widzą aż błysk objawienia się Boga. Ale czy przesłanka opiewająca: pragnienia wrodzone muszą być spełnione, czy ta przesłanka jest prawdziwą? Tak. Jeśli nie chcemy przypuścić, że staliśmy się igraszką natury, która dała nam popęd nieziszczalny nigdzie, a więc, że człowiek – korona dzieł natury, nie powiódł się naturze, jest dziełem poronionym, to z konieczności musimy też przyjąć, że to szczęście w życiu przyszłym musi być osiągniętym, a że tego szczęścia przedmiotem nie może być żadne stworzenie, tylko nieskończone Dobro, więc jest Bóg. Natura nic nie czyni na próżno, bezcelowo. Twory niższe od człowieka jak

zwierzęta, idąc za popędami natury znajdują przedmiot do ich zaspokojenia. Gdyby człowiek nigdzie nie mógł zadowolić swych najszczytniejszych pragnień, nawet bez swej winy, stanowiłby wyjątek w naturze.

Wielką rolę w poznaniu Boga i prawd objawionych przypisują moderniści, jak słyszeliśmy, sumieniu. "Sumienie jest wielkim mistrzem religii, jest najbliższym narzędziem poznania Boga, nie rozum, ale sumienie prowadzi do Boga". Ponieważ i na tym punkcie pojęcia modernistów są mętne, wykazują dużo przesady, zastanowimy się i nad tym punktem bliżej.

Czym jest sumienie? Sumienie jest sądem, że czynność, jaką zamierzamy wykonać jest dobrą lub złą i zarazem jest obowiązującym nakazem, by dobry uczynek spełnić, złego zaniechać. Któż ten sąd wydaje i kto obwieszcza obowiązek? Kto jest sędzią? Nie kto inny tylko rozum ludzki i wola rozumem oświecona. Rozeznać bowiem między dobrem a złem nikt inny nie zdoła tylko rozum ludzki. Czy rozum sądzi według swego prawa, a wola sama od siebie nakłada obowiązek? Bynajmniej. Sędzia musi mieć normę sądzenia między złem i dobrem. Jest nią prawo. Sędzia sam prawa nie tworzy, ale je tylko stosuje do poszczególnych czynności ludzkich, orzeka czy te czynności są z prawem zgodne czy nie. Tak i nasz rozum. Rozum praw nie stwarza, ale je tylko, jako już istniejące, poznaje i według nich osądza dany czyn człowieka. A któż jest prawodawcą? Prawodawcą dla człowieka może być tylko Bóg. On tylko bowiem jeden może jako Stwórca nałożyć stworzeniu obowiązek posłuszeństwa prawu. Stąd i słuszne prawa ludzkie dlatego tylko mają moc obowiązującą, iż się opierają na prawie Bożym, nakazującym słuchać legalnej władzy. Prawa Boże zawierają się już to w pozytywnym objawieniu Bożym, już to w samej naturze stosunków przez Boga zrządzonych. Stąd podział prawa Bożego na objawione i naturalne. Zadaniem tedy sumienia jest poznać prawo Boże, zastosować go do danego zamierzonego lub już spełnionego czynu, ogłosić w imieniu prawa Bożego obowiązek spełnienia względnie zaniechania czynu, po czynie zaś udzielenia pochwały lub nagany czynu.

Kant oderwał etykę od Boga. Oparł ją na człowieku, na kategorycznym imperatywie. Człowiek sam nadaje sobie prawo, sam sobie nakłada obowiązek, sam go wykonuje (1). Etyka tego rodzaju schlebia próżności ludzkiej, bo człowieka emancypuje od Boga i stawia go na miejscu Boga: "będziecie jako bogowie, wiedząc dobre i złe", dlatego z takim aplauzem została przyjętą. Mimo to wisi ona w powietrzu i gdyby etyka na takich w rzeczy samej podstawach się opierała, jak chce Kant, nikogo by nie obowiązywała, bo człowiek równego sobie człowieka

zobowiązać we własnym imieniu nie może. Jeszcze mniej może człowiek sam siebie zobowiązać, raz, że nie ma wielkiego sensu, by ktoś sam sobie był prawodawcą i wykonawcą prawa, po wtóre, bo w takim razie tak, jak się ktoś sam związał prawem, tak też sam się może od prawa zwolnić. Ów zaś kategoryczny imperatyw Kanta, o którym nikt nie wie skąd pochodzi i co zacz, a przecież nakładający istocie rozumnej obowiązek, to ubliżenie godności rozumnej istoty, która oczywiście jest obowiązaną słuchać "imperatywów", ale musi wiedzieć wprzód, kto je wydaje i że wydający ma prawo po temu. Ów imperatyw kategoryczny Kanta to coś z tajnych władz konspiracyjnych, które wydają rozkazy, a nikt tych władz nie zna, ani wie, gdzie przebywają. Takie władze tylko w anormalnym stanie społeczeństwa powstać mogą. Gdyby kto chciał w owym "imperatywie" widzieć głos Boży, objawienie się Boga, byłoby to, naprzód wbrew systemowi Kanta, który Boga usuwa od wpływu na moralność, a po wtóre byłoby to twierdzeniem, wymagającym gruntownego, ścisłego udowodnienia, którego dotąd z kantystów nikt nie uskutecznił.

Wróćmy atoli po tej koniecznej dygresji do kontynuowania naszej kwestii o sumieniu. Widzieliśmy tedy, że sumienie jest rozumem praktycznym, które prawo ludzkie czy Boskie zastosowuje do konkretnego czynu i orzeka, czy było wykonane czy przekroczone, ewentualnie przed czynem ogłasza istnienie obowiązku spełnienia pewnych czynności, – zaniechania innych.

Sumienie może być fałszywe i prawdziwe. Że może być sumienie także fałszywym, doświadczenie poucza i rozum to łatwo pojmuje. W starożytności i dziś jeszcze u narodów pogańskich niejednemu zapewne nakazywało sumienie składać ofiary fałszywym bogom, a przecież było to sumienie fałszywe.

Prześladowanie prawdziwej religii odbywa się pewnie przez niejednego wyznawcę fałszywych religii pod wpływem nakazu sumienia, a przecież sumienie w tym razie jest fałszywym. Niejednej zapewne już zbrodni dokonano pod wpływem fałszywego sumienia.

Rozum też jasno widzi, że tak być musi. Sędzią czynu, powiedzieliśmy, jest rozum ludzki. A rozum może się przecie mylić. Może się mylić twierdząc, że pewne prawo istnieje, choć w rzeczywistości nie istnieje i odwrotnie. Może się mylić w aplikacji prawa. Może sądzić, że pewne prawo w danym wypadku ma zastosowanie, choć go w rzeczywistości nie ma. I dlatego było już z góry do przewidzenia, że Bóg tak, jak nie pozostawił swych dogmatów roztrząsaniu rozumowi poszczególnych ludzi, tak nie pozostawi i swej etyki dowolnej

interpretacji sumienia ludzkiego, ale ustanowi nieomylnego sędziego, któryby nieomylnie ogłaszał i tłumaczył prawo Boże. Takim tłumaczem prawa Bożego jest papież, są biskupi w łączności z papieżem pozostający. Sumienie wiernych Kościoła ma się urabiać według prawa Bożego, interpretowanego nie podług własnego zapatrywania, ale według interpretacji Kościoła. Bo w religii pozytywnie objawionej, jaką jest religia katolicka, nie wolno mieć ani swoich dogmatów religijnych, ani swej etyki, tylko tę, której naucza nieomylna władza. I dlatego z tego, że ktoś twierdzi, przypuśćmy w najlepszej wierze, iż głosi pewną naukę, bo mu tak sumienie każe, lub postępuje według pewnych zasad etycznych, zgodnie ze swoim sumieniem, bynajmniej nie wypływa, że on posiada obiektywną prawdę lub postępuje według słuszności. Na urobienie jego fałszywego sumienia tak jak i na urobienie fałszywego sądu mogły wpłynąć przeróżne okoliczności: brak odpowiedniej wiedzy religijnej, opinia publiczna, fałszywe światopoglądy, uprzedzenia, namiętności, wychowanie domowe i szkolne itd. Katolik dobry, widząc, że jego zapatrywania są niezgodne z nauką Kościoła, potępione przypuśćmy przez papieża, nie będzie nigdy ich podtrzymywał, zasłaniając się swym sumieniem i przeciwstawiając je Kościołowi, ale swe sumienie według nauki Kościoła skoryguje. O ile kto zawinił, iż doszedł do fałszywego sumienia, trudno nieraz osądzić i osądzenie musimy zostawić Bogu, ale to pewna że kto głosi coś sprzecznego z nauką papieża, gdy ją tenże jako nauczyciel Kościoła ogłasza, ten ma sumienie fałszywe i nie powinien się zasłaniać sumieniem, ale swe sumienie naprawić według nauki Kościoła.

W świetle tych rozważań każdy oceni wartość następujących słów Autora: "I z góry można było przewidzieć... że wielu z nich ów «wiekuisty namiestnik Chrystusa, prorok, prawodawca i kapłan», którym jest sumienie, doprowadzi do zatargu z widzialną głową Kościoła – i że pomimo tego w niewzruszonej pozostaną pewności, iż są w Kościele, albowiem, jak nauczał Towiański, «tylko grzech własny człowieka, nie zaś obca czyja bądź wola, może go z Kościoła wykluczyć»".

Ci wszyscy, którzy popadli w zatarg z głową Kościoła (ma tu Autor na myśli Tyrrella i modernistów) nie mogą się zasłaniać sumieniem, bo jako katolicy wiedzieli lub mogli o tym wiedzieć, że ich sumienie było w tym razie "samozwańczym namiestnikiem Chrystusa, fałszywym prorokiem, fałszywym prawodawcą i kapłanem". Pewność, że pozostali w Kościele, choć ich papież wykluczył, polegała też na złudzie i nic w tym powaga (*sic!*) Towiańskiego nie zmieni!

Jaki jest wpływ sumienia na poznanie Boga? Właściwie to raczej poznanie Boga ma wpływ na sumienie, a nie odwrotnie. Im lepiej, żywiej Boga poznajemy, tym i sumienie nasze staje się lepsze, delikatniejsze. Kto ma fałszywe pojęcie o Bogu, ten będzie miał także i sumienie fałszywe. A zatem znajomość Boga poprzedza formowanie się sumienia, a nie odwrotnie, jak chce Autor, sumienie prowadzi do poznania Boga. Bo sumienie nie jest jakimś wrodzonym instynktem, któryby nam, nawet bez uprzedniego poznania z naszej strony, wskazywał nasze obowiązki i prowadził do Boga, ale sumienie jest głosem, nakazującym nam spełnić obowiązki, nałożone przez Boga, już poprzód poznanego. Każdy rozumny, zanim się poczuje do pewnych obowiązków, musi wprzód wiedzieć, skąd te obowiązki pochodzą, kto je nakłada i czy ma do tego prawo. Tylko obowiązki imperatywu Kantowskiego są takim *deus ex machina*, gdzie nikt nie wie, czemu jest obowiązany spełnić to lub owo, kto mu to nakazuje, czy ma prawo nakazywania itp.

Sumienie jeśli jest prawdziwe, wpływa na głębsze i dokładniejsze poznanie Boga; jeśli człowiek idzie za prawdziwym sumieniem i życie jego staje się czystym niezamąconym namiętnościami, to i znajomość Boga w nim rośnie. Sprawdza się na nim już tu na ziemi, co powiedział Pan Jezus: "Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają", tj. widzą Jego działanie w natchnieniach łaski, w przyrodzie, w zdarzeniach szczęśliwych i w klęskach, podczas gdy oddani namiętnościom mają umysł i serce jakby gęstą mgłą przysłonięte, iż Boga nigdzie nie widzą. A więc zdania Autora: "Sumienie jest wielkim mistrzem religii, jest najbliższym narzędziem poznania Boga; nie rozum, ale sumienie prowadzi do Boga" są przesadnymi, o ile podają sumienie za drogę, wiodącą do poznania Boga, są zaś prawdziwymi w tym znaczeniu, że kto idzie stale za prawdziwym sumieniem, ten nabiera z czasem głębszej znajomości Boga. Nie sumienie mu ją daje, ale rozum, wiara i łaska, a sumienie tylko usuwa grzechy, namiętności, a tym samym usuwa przeszkody działaniu rozumu, wiary i łaski.

3. Skoro zapatrywania modernistów na objawienie, zmysł religijny, sumienie są błędnymi, musi też być błędną ich teoria o wierze, która się cała na tamtych pojęciach opiera. "Wiara, zdaniem modernistów, jest wizją Boga osobistą, nie zaś wierzeniem opartym na tym, co się słyszało" (325).

Wykazaliśmy już, że tzw. zmysł religijny wcale nas nie prowadzi do Boga, nie może nam tedy dawać wizji Boga. Zmysł religijny nie jest objawieniem się Boga, ale wyrazem rozumnej natury ludzkiej. Ponadto dodajemy, że teoria modernistów o bezpośrednim kontakcie z Bogiem jest w zasadzie zwietrzałą teorią ontologów o

bezpośrednim widzeniu Boga, jest sentymentalizmem niemieckich filozofów w guście Jacobi'ego, opiera z racjonalistycznymi protestanckimi teologami religię na uczuciu i osobistym doświadczeniu. Twierdzi, lecz niczym nie uzasadnia, że gdy człowiek doznaje uczuć religijnych np. tęsknoty za ideałem, to się mu Bóg wtedy objawia, tak, jak gdyby wykluczoną była pomyłka brania własnych przywidzeń za objawienie Boże. Indyferentyzm religijny byłby rezultatem tego systemu, boć w każdej religii doznawać można religijnych doświadczeń, które każdy może uważać za objawienie Boże. Nie ma racji, stojąc na stanowisku systemu modernistów, uważać objawienia Chrystusowe za jedynie prawdziwe. Mahometanin, zupełnie słusznie ze stanowiska systemu modernistów, może uważać Mahometa za prawdziwego, a Chrystusa za fałszywego proroka. Twierdzenie, że Kościół katolicki jest jedynie prawdziwy, bo w nim przechowuje się najdoskonalej duch Chrystusowy, nie polepszy sytuacji, bo jest zanadto ogólnikowe, a protestantowi i prawosławnemu ta pełnia ducha Chrystusowego w Kościele katolickim wyda się raczej zepsuciem pierwotnej, jak mówią, prostoty ducha Kościoła przez Chrystusa założonego. Modernizm pozbawia Kościół katolicki dowodów, opartych na Piśmie św., na historii, na rozumie, a zostawia mu jako dowód tylko oddziaływanie na wrażenia ludzkie, a wiadomo jak wrażenia są osobistymi, zależnymi od kultury danego osobnika, od jego sympatii czy antypatii, miłości czy nienawiści, od uprzedzeń do danego przedmiotu. Od indyferentyzmu tylko jeden krok do agnostycyzmu, a od tego do ateizmu. Modernizm chce bronić ludzkość swym systemem przed ateizmem, a sam ją w ateizm wtrąca.

"Wiara, powiada Autor, nie jest wierzeniem, opartym na tym, co się słyszało". W takim pojęciu wiary mieści się, zdaniem Autora, "krzycząca tautologia logiczna". "Wiara, tak dowodzi tautologii Autor, jest uznaniem prawdy tego, co nam mówią, ponieważ wierzymy temu, kto mówi. Prawdę zaś religii objawia nam sam Bóg przez pełnomocników swoich w Kościele, wierzymy przeto, jak orzeczono na soborze watykańskim, *propter auctoritatem Dei revelantis*, wierzymy, bo Bóg kazał wierzyć, czyli wierzymy, ponieważ już wierzyliśmy. Zdając sobie sprawę z tej krzyczącej tautologii logicznej, ojcowie soboru dodawali, że wiara jest cnotą nadprzyrodzoną. Czyli w przeciwieństwie do prawd naukowych, które się narzucają, prawdy wiary wymagają pomocy woli, która wyręcza niedostateczność wszelkich dowodów rozumowych czy moralnych" (388).

Przede wszystkim jest co najmniej brakiem taktu i trąci lekkomyślnością posądzać Ojców Soboru Watykańskiego, gdzie był zgromadzony kwiat

umysłowości katolickiej, o układanie orzeczeń dogmatycznych, w których się popełnia "krzyczącą tautologię logiczną". Gorzej jeszcze posądzać tychże Ojców o świadome podawanie wiernym jako definicji tego, co jest krzyczącą tautologią logiczną. Najgorzej, gdy się posądza tych Ojców, że dla ratowania sytuacji uciekają się do nadprzyrodzonej pomocy Bożej, która ma pokryć ich tautologię i pomóc do przemycenia i zaszczepienia "głupstwa" (w sensie Autora mówię) w umysłach wiernych. Na tym ustępie, na jednym zresztą z wielu, dowodnie się pokazuje, jak Autor rzuca na prawo i na lewo oskarżenia, nie zdając sobie sprawy z doniosłości takiego postępowania.

A teraz wróćmy do argumentacji Autora. W argumentacji przytoczonej zdradza Autor, tak jak zresztą w całej omawianej części książki, ogromną konfuzję pojęć. Przede wszystkim nie rozróżnia pojęcia wiedzy od wiary. Wiedza jest widzeniem prawdy, bezpośrednim lub pośrednim. W to, że świat istnieje, że całość jest większą od części, że twierdzenie Pitagorasa jest prawdziwe, nie potrzebuję wierzyć, bo to wiem, widząc te prawdy czy przez doświadczenie, czy przez ich oczywistość, czy wreszcie przez dowód jak przy twierdzeniu Pitagorasa. Ta wiadomość tylko przenośnie może się nazywać wiarą. Wiarą w ścisłym znaczeniu jest uznanie jakiego twierdzenia za prawdziwe na słowo drugiego, na jego porękę, dla jego powagi. Powaga drugiego zastępuje tutaj racje. Oczywiście, by wiara moja była rozumną, muszę, nim na czyje słowo uwierzę, wprzód przekonać się (nie wierzyć, ale wiedzieć), że ten, na czyje słowo mam wierzyć, zasługuje na wiarę, tj. że może znać to, o czym twierdzi i jest tak uczciwym, że mię w błąd nie chce i nie może wprowadzić.

Wiara religijna jest uznaniem pewnego zdania za prawdę dlatego, że Bóg mi tę prawdę objawił. Tutaj powagą, dla której przyjmuję pewną prawdę, jest Bóg. Zanim ją przyjmę na słowo Boże, wprzód u d o w a d n i a m sobie rozumem, że Bóg istnieje i że prawdę, w którą mam wierzyć, rzeczywiście objawił. Objawienie tej prawdy udowadniam jako fakt na podstawie źródeł historycznych, jakimi są Pismo św. i tradycja. Ponieważ zbadanie faktu objawienia pewnej prawdy nie jest łatwym, więc mogę, nie badając sam, polegać na autorytecie Kościoła, o którym wiem (nie wierzę na razie, ale wiem), bo to łatwo wykazać z Pisma św., jako dokumentu historycznego, że został przez Chrystusa ustanowiony i jest nieomylnym w ogłaszaniu prawd objawionych. Stąd katechizmowa definicja wiary: wierzyć znaczy uznawać za prawdę co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje. Autorytet Boga jest racją formalną mej wiary, Kościół jest wiernym tłumaczem objawienia Bożego.

Skoro poznałem (nie uwierzyłem na razie), że Bóg istnieje i ani omylić się, ani w błąd mię wprowadzić nie może, nadto skoro przekonałem się, że pewną prawdę objawił, przekonałem się przez własne badanie, albo Kościół katolicki mi to powiedział, o którym wiem, że się mylić nie może, wtedy całkiem rozumnie i legalnie obudzam w sobie akt wiary w pewną prawdę, opierając się na powadze Boga. Widzenie prawdy bezpośrednie czy pośrednie, jak to bywa przy wiedzy, zastępuje mi tutaj powaga Boża. Tak, jak kiedy wiarogodny człowiek mi coś mówi, ja zbadawszy jego wiarogodność, wierzę na jego słowo, tak tutaj, we wierze religijnej, przekonawszy się o istnieniu Boga i fakcie objawienia wierzę na słowo Boga. Gdzież w tym procesie owa "krzycząca tautologia logiczna"?

Autor twierdzi, "że wiara nie jest wierzeniem, opartym na tym co się słyszało", a Apostoł św. Paweł uczy iż "wiara ze słuchania, a słuchanie przez słowo Chrystusowe" (Rom. 10, 17).

Do wiary jest potrzebną łaska. Łaska, zdaniem Autora, razem z wolą ludzką ma wyręczyć "niedostateczność wszelkich dowodów rozumowych czy moralnych". I tu jest pewna konfuzja pojęć. Według nauki Kościoła w akcie wiary biorą udział i rozum i wola i łaska. Sobór Watykański stanowczo podkreśla udział rozumu w akcie wiary. Uczy, iż uznanie prawd wiary nie jest ślepym pociągiem duszy – *motus animi caecus* – ale posłuszeństwo wierze jest zgodne z rozumem. W kanonie 3 potępia Sobór tych, którzy mówią, iż "ludzie bywają pociągani do wiary tylko wewnętrznym, osobistym doświadczeniem albo objawieniem prywatnym". Pius X każe składać wyznanie wiary w tę prawdę, iż "wiara nie jest ślepym zmysłem religijnym, wybuchającym z kryjówek podświadomości, lecz prawdziwą zgodą rozumu".

Jakie zadanie przypada rozumowi we wierze?

Przede wszystkim musi udowodnić przesłanki wiary: istnienie Boga, Jego prawdomówność, istnienie objawienia, względnie pewnej objawionej prawdy, w którą w danym wypadku mamy wierzyć. Wcale zaś nie jest potrzebną rzeczą, jak Autor myśli, by rozum każdą prawdę objawioną udowadniał, jak się udowadnia prawdy matematyczne. Raz, że między prawdami objawionymi są tajemnice, których wewnętrznej oczywistości wykazać nie można. Są i takie, które rozum ściśle udowodnić może np. nieśmiertelność duszy, ale takiego udowodnienia nie potrzeba do aktu wiary. Wystarczy wiedzieć, że te prawdy zostały objawione, by można w sobie obudzić akt wiary w te prawdy. Zadaniem rozumu jest najwyżej dowieść, że dana objawiona prawda nie sprzeciwia się rozumowi, że jest możliwą.

Po tym przygotowaniu umysłu przez rozum przychodzi do działania wola. Ponieważ niektóre z prawd objawionych tj. tajemnice są niewidoczne dla rozumu, – inne choć mogą być udowodnione – mogą nasuwać przynajmniej nieroztropne wątpliwości, a wszystkie bywają wierzone nie dla oczywistości wewnętrznej, ale dla powagi objawiającego Boga, przeto rozum sam przez się nie jest skłonny do uznania tych prawd. Bo rozum, o ile nie pozostaje pod wpływem innych władz duszy, tylko te prawdy uznaje, których oczywistość jest mu jawną i to jawną nie dla powagi zewnętrznej ale dla racji wewnętrznych. Ponieważ przy wierze nie ma tej oczywistości, wskutek tego wola musi skłonić rozum, by się na prawdy objawione zgodził. Wola widzi w przyjęciu tych prawd dobro pewne dla siebie, dlatego skłania rozum do ich przyjęcia. Każe rozumowi lekceważyć trudności, podnoszone przeciw prawdzie objawionej, skoro ma udowodnione, iż pewna prawda jest rzeczywiście przez Boga objawioną. W aktach rozumu i woli pomaga łaska. Łaska pomaga do usunięcia uprzedzeń do prawdy objawionej. Łaska oświeca rozum, że ten dostrzeże dostateczność argumentów na dowód, iż ta prawda jest objawioną i że rozumowi się nie sprzeciwia. Trudności, które wydawały się pierwotnie wielkimi, maleją pod wpływem łaski. Łaska pociągnie wolę ku tej prawdzie odsłaniając jej piękno, dobroczynne skutki dla życia i dla wieczności. Łaska osłabia namiętności, które się buntują przeciw uznaniu tej prawdy, bo widzą w tym dla siebie śmierć a przynajmniej wielkie ścieśnienie. Łaska dodaje męstwa do pokonania wszystkich, nieraz przykrych konsekwencji w życiu, idących za przyjęciem danej prawdy. Tysiączne motywy, oczywiście z rozumem zgodne, może łaska podsunąć rozumowi i woli tak, że człowiek w końcu dobrowolnie zgadza się na uznanie objawionej prawdy i obudza w sobie w nią akt wiary. Skoro już człowiek uwierzył prawdzie objawionej, dalszym działaniem rozumu może być pogłębienie zrozumienia tej prawdy, usunięcie trudności przeciw niej podnoszonych itp. Oto krótki szkic genezy aktu wiary. Wcale nie ma w nim tego absolutnego panowania rozumu i bezwzględnej jego przewagi. O tyle rozum występuje o ile potrzeba, by akt wiary był aktem rozumnym. Wola i łaska odgrywają w tym akcie wielką rolę. Łaska i dobra wola jest potrzebną nie na to, aby "wyręczyć niedostateczność wszelkich dowodów rozumowych czy moralnych", ale by usunąć te wszystkie przeszkody, które zasłaniają rozumowi wzrok, by mógł dostrzec dostateczność dowodów, po wtóre, by rozum skłonić by mimo pewnych jeszcze trudności, nie opierał się prawdzie. Bo jak już powiedzieliśmy rozum, choć ma dostateczne motywy do przyjęcia prawdy, gdyż przesłanki wiary są mu dostatecznie udowodnione, mógłby jednak danej prawdy nie przyjąć, gdyż ją ma przyjąć dla powagi Boga, a rozum,

kiedy się na sobie jedynie opiera, przyjmuje tylko te prawdy, których oczywistość bezpośrednio lub pośrednio widzi, jak to się rzecz ma przy prawdach matematycznych i wielu innych prawdach naturalnych.

4. Dogmaty są symbolami, analogiami prawdy, są próbą bliższego określenia wiekuistego Dobra np. wizja zmartwychwstania ciał uplastycznia wizję nieśmiertelności, nic więcej...

Moderniści muszą przyznać że ich pojęcie dogmatu różni się zasadniczo od pojęcia, jakie przez 19 wieków nieprzerwanie istniało w Kościele i po dziś dzień istnieje. Dotąd zawsze wierzono, czy weźmiemy na uwagę czasy Apostolskie, czy okresy późniejsze, że dogmat zmartwychwstania ciał należy dosłownie rozumieć o rzeczywistym zmartwychwstaniu naszych ciał... Nikomu na myśl nie przyszło przypuszczać, że zmartwychwstanie ciał to tylko "symbol nieśmiertelności", innymi słowy, że ciała nie zmartwychwstaną, a dogmat zmartwychwstania ciał uplastycznia tylko nieśmiertelność duszy, a może tylko wieczną pamięć czynów na ziemi dokonanych. Tych, którzy w dogmaty nie wierzyli tak jak brzmiały dosłownie, wykluczano z Kościoła, nazywano heretykami. Więc przez 19 wieków Kościół był w błędzie, boć zmartwychwstanie ciał jako symbol, a realne zmartwychwstanie ciał, to niebo a ziemia; jakiegoś łącznika, by te dwa pojęcia pogodzić, nie ma! Cóż takiego zaszło, że dotychczasowe pojęcie dogmatu, będące w spokojnym posiadaniu Kościoła przez 19 wieków, należy na gwałt wymienić na inne? Czy może o drobnostkę idzie taką, że nie warto się o pojęcia sprzeczać? Skądże ta rewizja pojęć?

Moderniści nie mają do tego żadnych podstaw pozytywnych czy to na Piśmie św., czy na tradycji opartych, przeciwnie i Pismo i tradycja głośno woła przeciw nim – oni chcą tylko dogodzić nowym prądom myśli dzisiejszej jak agnostycyzm, pozytywizm, materializm i inne. Dla dogodzenia tym prądom skoszlawili pojęcie objawienia, dla nich psują pojęcie dogmatu.

Ponieważ agnostycyzmowi i empiryzmowi nie podobają się dowody, oparte na cudach i proroctwach, a na nich fundowało się objawienie zewnętrzne, więc trzeba było zarzucić objawienia zewnętrzne. Dogmaty katolickie nie podobają się też owym prądom, więc dla uspokojenia przedstawicieli onych prądów moderniści tłumaczą, że dogmaty to tylko symbole pewnych ogólnych prawd chrześcijańskich. Tym chętniej to, bo to odpowiada ich pojęciu objawienia. Objawienie modernistów ma tak nieokreśloną i szczupłą treść, że niepodobna żądać od nich jakichś

określonych prawd, szczegółowych dogmatów. Niechęć do świata, tęsknota za ideałem nieskończonego Dobra, oto wszystko, co stanowi ich objawienie. Żądać od tego rodzaju objawienia, by się tam znalazło miejsce na Trójcę Świętą, Wcielenie Syna Bożego, obecność Chrystusa w Eucharystii itd., byłoby żądać niemożliwości, bo w objawieniu według pojęcia modernistów nikt jeszcze nie doświadczył tych szczegółowych prawd. A przecież coś z dogmatami katolickimi trzeba było zrobić, inaczej jeszcze by kto pomyślał, że objawienie modernistów, w którym nie ma owych prawd, musi być chyba niekatolickie czyli fałszywe. Więc powiedziało się, że i w modernizmie są dogmaty, ale one są wyrazem wysiłku bliższego określenia najwyższego Dobra, są symbolami. Ale czy nie było rozumniej zamiast przystosowywać się do pojęć prądów wspomnianych zbadać wartość tych prądów, wskazać źródła ich obłędu i rozprawić się z nimi? Czy moderniści może są przekonani o prawdzie tych prądów? W takim razie trzeba podać argumenty tego przekonania i zwalczyć wprzód argumenty obozu przeciwnego. Twierdzenie, że trzymanie się w religii dawnych pojęć odstręczy świat inteligentny od religii, nie jest jeszcze dowodem, że dotychczasowe pojęcia dogmatu są fałszywe, a nowe prawdziwe!

Rzecz jest widoczna, że zmiany pojęcia dogmatu nie mogą moderniści uzasadnić ani historią, ani Pismem św., więc chwytają się apriorystycznych argumentów. Aprioryzm w sprawie tak wielkiej wagi jest zawsze niebezpiecznym, bo o pobłądzenie w tej metodzie bardzo łatwo.

Głównym argumentem, dlaczego dogmaty są symbolami, analogiami, a nie współmiernymi prawdy jest ten, że Bóg jest istotą nieskończoną, a to, co nieskończone, nie da się inaczej pojąć ani wyrazić jak tylko analogią.

Jest dwojaka analogia. Jedna, która podaje nam prawdziwe pojęcie rzeczy i jej przymiotów, jakkolwiek nie daje nam pojęcia sposobu w jaki rzecz i jej przymioty istnieją, ani stopnia intensywności przymiotów.

Dzieło zawsze odbija na sobie przymioty swego twórcy. Czyni to mniej lub więcej doskonale, zależnie od doskonałości dzieła, ale zawsze w pewnym stopniu to czyni. Z książki można poznać wiedzę, inteligencję autora, jego poglądy na różne sprawy, nieraz nawet jego wartość moralną. Tak samo obraz, rzeźba, dzieła muzyczne itd. ujawniają przymioty odnośnych artystów. Rzecz prosta, że malarz, poeta, rzeźbiarz, muzyk nie musi w każde swe dzieło przelać całego swego kunsztu, stąd dzieła nawet tego samego mistrza będą raz doskonalsze, innym razem mniej

doskonałe, ale jedne i drugie odzwierciedlają zdolności artystyczne twórcy. Na podstawie dzieł wytwarzamy sobie pojęcie o twórcy. Twórca może być daleko genialniejszym muzykiem, malarzem, wodzem, administratorem, niż my sobie myślimy na podstawie jego dzieł, które nie odbijają w całej pełni jego przymiotów, ale przymioty te, które mu przypisujemy na podstawie jego dzieł, rzeczywiście posiada, lubo może w wyższym stopniu.

Podobnie rzecz się ma i z dziełami Bożymi. Dzieła te tak przyrodzone jak i nadprzyrodzone odbijają na sobie z koniecznością przymioty Boże: mądrość, wszechmoc, dobroć itd. Oczywiście dzieła Boże odzwierciedlają nam przymioty Boże tylko niedoskonale. Bóg jest niesłychanie mędrszy, piękniejszy, miłosierniejszy, sprawiedliwszy niż to mogą nam Jego dzieła na sobie odbić. Mimo to jednak pojęciu naszemu o dobroci, mądrości itd. Boga, wytworzonemu na podstawie dzieł Bożych odpowiada rzeczywistość choć nie co do stopnia i sposobu, w jaki te przymioty w Bogu istnieją. Sposób bytu Boga, bytu Jego przymiotów, ich intensywność przewyższa nasze pojęcie, ale rzecz odpowiadająca naszemu pojęciu znajduje się w Bogu. Jasno to przedstawia św. Tomasz (p. 1, q. 13, a. 3): "Boga poznajemy z doskonałości stworzeń, pochodzących od Niego. Te doskonałości są w Bogu w sposób wyższy niż w stworzeniach. Umysł atoli nasz pojmuje je według sposobu, w jaki się znajdują w stworzeniach i stosownie do tego, jak je pojmuje tak je też wyraża w nazwach. W nazwach tedy, którymi się posługujemy mówiąc o Bogu, należy baczyć na dwie rzeczy: na doskonałości, wyrażone nazwą jak dobroć, życie itd. i na sposób określenia tych doskonałości. O ile się ma na względzie to, co oznaczają nazwy, to nazwa w ł a ś c i w i e przypada Bogu i b a r d z i e j w ł a ś c i w i e niż samym stworzeniom... O ile atoli ma się na względzie sposób, w jaki nazwy oznaczają przymioty, to nazwy niewłaściwie są użyte o Bogu, bo sposób w jaki oznaczają przymioty, przypada tylko stworzeniom". Ponieważ sposób, w jaki istnieją przymioty w Bogu, odpowiadające naszym pojęciom, jest odmienny od tego, w jaki te przymioty posiadają stworzenia, nam bliżej nieznany, przeto trzeba zgodnie z prawdą powiedzieć i mówili scholastycy, że nasze pojęcia o Bogu są prawdziwe, ale nie mają identycznego znaczenia (*non sunt univoca*) z tym, w jakim się ich używa o przymiotach stworzeń, są analogicznymi. Analogia ta, jak widać z przedstawienia dopiero co podanego daje prawdziwe pojęcie o przymiotach Bożych, jakkolwiek sposób istnienia tych przymiotów w Bogu i stopień intensywności jest nieskończenie różny i doskonalszy, niż nam to pojęcia analogiczne ze stworzeń zapożyczone wyrazić mogą.

Jest inna jeszcze analogia zwana także metaforą. Tak np., gdy mówimy o łąkach oświeconych blaskiem słonecznym, iż się śmieją, jest to metafora, stąd wzięta, iż między obliczem człowieka śmiejącego się a łąką słońcem oświeconą jest pewne, ale tylko zewnętrzne podobieństwo. Śmiech jest właściwością tylko człowieka, jako istoty rozumnej, łące przypisuje się niewłaściwie tylko. Atoli dla zewnętrznego podobieństwa, mianowicie podobieństwa radości, jakie sprawia widok oblicza uśmiechniętego człowieka i widok blaskiem słońca przesyconej łąki, porównanie jest uzasadnione. Na tego rodzaju analogii opierają się wszystkie poetyckie przenośnie. Kiedy mówimy o Bogu i człowieku, że i Bóg i człowiek jest mądry, to choć o Bogu ten wyraz jest tylko analogicznym, przecież to, co pojęciu mądrości odpowiada, i w Bogu i w człowieku się znajduje, choć w inny sposób w Bogu, a w inny w człowieku; – lecz kiedy o człowieku i łące mówimy, że człowiek i łąka się śmieje, to śmiech tylko jest w człowieku, a łące się tylko przypisuje. Taka jest różnica między jedną a drugą analogią.

Pojęciu metaforycznemu, użytemu o Bogu, nie odpowiada w Bogu żaden przymiot, przynajmniej nie w tej formie, jak to metaforyczne pojęcie wyraża. Dlatego pojęcie metaforyczne jest tylko uplastycznieniem, symbolem jakiegoś duchowego przymiotu w Bogu. Tak np. Pismo św. mówi o Bogu, iż jest ogniem pożerającym: "Bo Pan, Bóg twój, jest ogień trawiący, Bóg zawistny" (Deut. 4, 24). Jest to metafora. Bóg nie jest ogniem, ale ogień wszystko niszczący jest dobrym symbolem karzącej a potężnej sprawiedliwości Bożej. Kiedy zaś mówimy o Bogu, że jest mądry, sprawiedliwy, miłosierny, to te wyrazy, choć analogiczne, nie są wcale metaforami ani symbolami przymiotów Bożych, lecz oznaczają rzeczywiste przymioty, w Bogu istniejące. Moderniści, a za nimi nasz Autor, nie uwzględniają różnicy, jaka zachodzi między analogią a metaforą i dlatego wszystkie pojęcia, jakie mamy o Bogu, nazywają metaforami i symbolami – a wyraz "analogia" biorą tylko w znaczeniu "metafory i symbolu". Takie zapatrywanie mija się z prawdą, bo nasze pojęcia o Bogu tylko niektóre są metaforami, inne zaś są analogiami, to prawda, ale ta analogia nie przeszkadza im, że są prawdziwymi i właściwymi.

(Dok. nast.).

Ks. Dr M. Sieniatycki.

~~~~~~~~

"Przegląd Powszechny", Tom CXXXI (lipiec, sierpień, wrzesień 1916) ss. 49-56, 279-294. Kraków 1916.

Przypisy:

(1) Zobacz moją rozprawę: *Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska*, w "Przeglądzie Powszechnym" z r. 1913, czerwiec i lipiec.
~~~~~~~~

POJĘCIE O BOGU

w chrześcijaństwie i u filozofów

(Ciąg dalszy)

KS. ANTONI LANGER SI

~~~~~~~~

V.

Dowody istnienia Boga. – Ich treść. – Ich dzieje. – Znaczenie słowa "Bóg". – Zasada przyczynowości. – Własności przyczyny. – Stosunek sprawcy do materii i wzoru. – Pierwszy dowód. – Ruch w świecie. – Konieczność pierwszej siły.

Staje przed nami, bez świetnych i uczonych pozorów, pierwsza zasada dzisiejszej pseudofilozofii: "Żadnego Boga nie ma, przynajmniej takiego nie ma, o jakim wiara marzy". Prawda: udało się wielu nowatorom zatrzeć pojęcie o Bogu w tysiącach dusz; te wzdragają się już przed nabożeństwem i wiarą. Ale, czy jaki rozumny powód skłania naukę do tego, żeby zaprzeczała bytności Boga? Nauka za nic ma pozorne dowody, jakie w oczach tych ludzi uchodzą za stanowczy cios dla idei Boga. Nie nauka, tylko namiętność znajduje jakąś siłę w tych dowodach.

Czy nie ma nabierać otuchy wierzący rozum a cieszyć się serce przywiązane do wiary, kiedy widocznie okazuje się, że najzawziętsi nieprzyjaciele Boga do walki z Nim porywają się bez żadnego oręża? Tak samo podnosi się umysł i krzepi wiara na widok podstaw, na których polega nasze pojęcie o Bogu. Trzecia to myśl, jaką chcieliśmy wziąć pod rozwagę; bo zamiarem naszym naukowo usprawiedliwić wiarę w objawienie, a do tego trzeba pierwej rozumowo uzasadnić, że istnieje Bóg, który może dać objawienie.

Mija już trzydzieści wieków, odkąd filozofia starannie bada dowody istnienia Boga; i nie mało ich już uznała a wszystkie opiera na jednej głównej myśli: świat przy zmiennym stanie swoim zależy od niezawisłego sprawcy i zachowawcy, musi mieć stwórcę. W tej j e d n e j myśli, z większą albo z mniejszą ścisłością zgłębianej i
~~~~~~~~

wyrażanej, mieszczą się wszystkie dowody. Już Księgi Starego Zakonu (1) rozwijają tę myśl tak jasno, dokładnie i z taką powagą przejmującą, że czegoś gorszego niż lekkomyślności dopuszczają się ci, co pomiatają tą ideą, jakby niegodną myśliciela. Sprawiedliwość oddali jej Platon (2) i Arystoteles (3), mężowie wybitni pośród starożytnych pogan: z tej myśli wysnuli swoje dowody o istnieniu Boga.

Odkąd stanęło chrześcijaństwo, zastępy ojców i apologetów wystąpiły i za oręż przeciw pogaństwu tę samą myśl obrały, w ślad za samym św. Pawłem (4). Scholastyka w wiekach swojego życia, pod wpływem najbystrzejszych umysłów, przy zamiłowaniu najmniej dościgłych badań, nie zdołała wpaść na lepszą myśl, z której rozwinęłaby nowy dowód na obecność Boga. Taka zgoda przez tysiące lat miałaby być rękojmią za rzetelność zasady, na której oparł dowody swoje nawet Kościół, oświecony objawieniem Boskim. Dopiero krytyka Kanta nieszczęśliwie uwięzła w wątpliwościach i wznieciła obawy, czy te dowody na naukowej polegają podstawie. Kant ogólnie zaprzeczył naszym pojęciom zgodności z podmiotem i możliwości poznania przedmiotu, jakim jest sam w sobie (5). Zatem nie było potrzeba szczególnych zarzutów, które by Kant postawił przeciw pojęciu o Bogu; wystarczały tylko ogólne poglądy, z których powstawały wątpliwości Kanta o wszystkim, prócz własnej myśli.

Jak każdy błąd, tak Kanta krytyka niedługo panowała w świecie; pozostała tylko wątpliwość, która z niej wyrodziła się, co do dowodu o istnieniu Boga. Ta zapuściła szkodliwe korzenie w sercach skłonnych do sceptycyzmu i wydała gorzkie owoce: raz po raz wytwarzała zarzuty przeciw dawnym wywodom; nie przepuściła żadnemu zdaniu w nich; każde słowo poddawała najsurowszym sądom i odrzucała z wyrazem potępienia. Nieszczęściem, dali się porwać prądowi czasu filozofowie chrześcijańscy, a nawet pewni teolodzy i utrzymywali, że naukowo nie można dowieść istnienia Boga. Postąpili tak w myśli, że podniosą stanowisko wiary. Płonne zamiary! Jakże wiara ma wydawać się rozumną, jeżeli nie przedstawia się rozumnie podwalina całej wiary, istnienie Boga?

Dlatego w tej rozprawie zamierzam: wyłożyć najprzód dowód że Bóg istnieje, wyłożyć jasno i krótko, starodawnym sposobem katolickich szkół; potem zbadać i skonstatować jego siłę. Do tego celu nie znam innej drogi, jak badanie wszystkiego, co zarzucają przeciwnicy. Przekonamy się, czy wytrzymają rozumną ocenę, choćby łagodną, zasady, którymi usiłują zwalczyć dowody o Bogu. Jeżeli te zasady, mimo starań obrońców, ostać się nie zdołają, za słuszny uznamy dowód, który przez tysiące lat przekonywał najuczeńszych.

Żeby dowodzić, że jest Bóg, trzeba jasno wiedzieć najpierw, co tym imieniem wyrażamy. Nierzadko o Bogu mówią filozofowie bez wiary nawet, a pod tym słowem rozumieją nie chrześcijańskiego Boga, tylko coś dziwnego i niewłaściwego. Bo czyż nie dziwactwem np. ten Bóg, którego tak opisuje Schopenhauer: "wiara rozdzieliła ogół rzeczy na dwie części, na świat i niebo; po świecie roją się ludzie, na niebie siedzi Bóg; aż tu przychodzi astronomia i usuwa niebo, bo rozciągnęła świat tak, że już na niebo miejsca nie ma; z niebem przestaje istnieć sam Bóg". Za nim powtarza tę bajkę Strauss, wielki prorok nowej wiary. Czy ci ludzie czytali kiedy i zrozumieli katechizm?

Zawsze jasno pojmowało Boga chrześcijaństwo; a gdy w najnowszych czasach fałszywa filozofia poczęła to pojęcie bluźnierczo wykrzywiać, myśl chrześcijańska znalazła wyraz najwierniejszy, w orzeczeniu watykańskim: "Święty Kościół powszechny, apostolski i rzymski wierzy i wyznaje, że jest Bóg jeden, prawdziwy i żywy, Stwórca i Pan nieba i ziemi, wszechmocny, wieczny, niezmierny, nieogarniony, nieskończony w rozumie, woli i wszelkiej doskonałości, który będąc jedną, pojedynczą, zupełnie niezłożoną, niezmienną i duchową istotą, powinien być uznany jako istotnie i rzeczowo od świata odrębny, sam w sobie i przez się najszczęśliwszy i nade wszystko, co prócz Niego istnieje i pojąć się może, niewymownym sposobem wyższy". Tej istoty istnienia chcemy dowieść a nie żadnej innej, i dowody swoje chcemy obronić przed wszystkimi pociskami nowych zasad. Przedstawimy te dowody, jak ich uczyła stara filozofia, wyrażeń tylko użyjemy przyjętych w obecnym stanie nauki; przejdziemy również przeciwne dowody i ocenimy je podług niezachwianych zasad dawnych mistrzów.

Treść dawnych dowodów polega na istotnym prawie myślenia, które filozofia nazywa zasadą przyczynowości, a które w zwyczajnej mowie wyraża się jasnymi i prostymi słowy: nic się nie dzieje bez dostatecznej przyczyny.

Rzadko kto wątpił, czy to prawdziwa zasada. W połowie XIV wieku wystąpił z taką wątpliwością Mikołaj z Autrecourt, ale sam w końcu wyrzekł się tego zdania przed paryską akademią. W nowszych czasach Hume i Kant odnowili te wątpliwości; u Kanta wynikło to z jego teorii o umysłowej wiedzy, podług której wszelkie nasze pojęcia, a więc i pojęcie przyczyny nie pochodzą właściwie od przedmiotu i nie wyrażają przedmiotowo prawdy, ale tylko subiektywne prawo. Ale już przestarzeli i Hume i Kant. W ostatnich czasach stanęła znów zasada przyczynowości na pierwszorzędnym miejscu. Prawda, że moniści jej zakreślają ciasny obręb, uznają jedynie działalność mechanicznego ruchu, przyczynę jej widzą

tylko w żywej sile i jej skutkom przypisują wszelkie zmiany w świecie. Ale nie obalają pierwszej podwaliny nauki, że "nic nie dzieje się bez dostatecznej przyczyny".

I słusznie; tej zasady domaga się zdrowy rozum. Jak tylko dziecko dojdzie do używania rozumu, zaczyna swoje nieskończone pytania: czemu to? skąd to? przez które chce zrozumieć wszystko, co się dokoła dzieje. Ta zasada konieczna w życiu, tym bardziej w nauce, której nie ma inaczej. Cóżby to za nauka, np. przyrodnicza, która uwięzłaby w zjawiskach i rozróżniała ich odmiany a nie starała się ich oprzeć na właściwych przyczynach? W każdym kroku życia postępujemy z myślą i ukrytym przekonaniem o tej zasadzie. Niech lekarz bada chorego: czy zadowoli się, że pozna objawy słabości? Nie; stara się zrozumieć jej początek i przyczynę, żeby do tego zastosować radę. Co tylko stanie się w sposób niezwykły, wznieca naszą ciekawość do pytań o powodach tego. Dlaczego to? Bo nam widoczne, że każdy przypadek ma przyczynę dostateczną. Czy nie do rzeczy postępuje urzędnik w przypadku nagłej śmierci, kiedy szuka, kto jej winien i ze śladów wnosi o walce między zbrodniarzem a zabitym? Wątpić o tym najpierwszym prawie naszego myślenia, znaczy wątpić w ogóle o swoim rozumie. Ale dodać jeszcze musimy słowo, żeby ogarnąć całą doniosłość zasady przyczynowości.

Co to właściwie znaczy: p r z y c z y n a? Przyczyna jest tym, co swoim działaniem przeprowadza jakieś jestestwo z n i c o ś c i do b y t u. To, co przez działanie przyczyny powstaje jest s k u t k i e m. Działanie przyczyny jest czworakie; dlatego szkoła rozróżniała dawniej cztery rodzaje przyczyn (6); pozwalam sobie na przykładzie wyjaśnić różnice między nimi. Stańmy w watykańskim muzeum przed grupą Laokoona. Dwa główne pytania nasuwają się widzom na pierwsze spojrzenie: Co to? Czyja to rzeźba? Któż odpowie na pierwsze pytanie, że to jest marmur? Odpowiedź taka byłaby prawdziwą, ale niedokładną. Posąg jest z m a r m u r u, ale nie jest bryłą bez formy żadnej, marmur jest tylko m a t e r i ą, która zachowała się w całej swojej istocie i z wszystkimi własnościami w posągu i nadała jemu swoją właściwą cechę. Oprócz tej materii jest w posągu coś, bez czego nie byłby Laokoonem; tym jest f o r m a. Ta oznaczona forma daje posągowi także swój byt i swe przymioty, bez niej mógłby być inny posąg, lecz nie Laokoon. Materia i forma są wewnętrznymi poniekąd przyczynami dzieła, sprawiają, że posąg jest tym, czym jest, tworzą go. Stąd jedno nazywa się materialną przyczyną, drugie formalną. Ich działalność polega na tym, że całym swoim bytem wpływają na powstanie czegoś nowego; materia i forma stanowią części całego dzieła. Ale jak dostała się t a

forma tej materii? Przez rzeźbiarza; ten dał materii taką formę swoją pracą. Nie jest on wewnętrzną częścią posągu, jak materia i forma, ma byt osobny, swoją przemyślną pracą wytworzył dzieło, jest jego przyczyną sprawczą. A przecie posąg niemało dostał od niego! W jego umyśle istniała pierwej cała forma jako wzór myślny, przyczyna pierwowzorowa, co prowadziła całą pracę. Posąg dostał od mistrza swoje przeznaczenie i zadanie (myśl dzieła), jak, w tym wypadku, przedstawienie kary, jaką zadaje bóstwo za zuchwałe wkraczanie w swoje zamiary. Każda cząsteczka posągu jest świadectwem niezwykłej zdolności rzeźbiarza, zdolnego wytworzyć arcydzieło za pomocą dłuta jako przyczyny narzędnej. A co pobudza mistrza do tworzenia dzieła? Nie wiemy. Ale przedstawiło się rzeźbiarzowi coś tak powabnego i pięknego, że pod jego wpływem przyłożył rękę do kamienia i stworzył arcydzieło. To dobro było celem, przyczyną celową, tym, co osiągnąć zamierzył mistrz, czy to sława, czy zysk czy cokolwiek innego. Spostrzegamy tu zapewne, jak schodzą się różne przyczyny, zdolne do udziału przy wywołaniu danego skutku tak, że każda ma swój sposób przyczyniania się do wydania dzieła.

Przy używaniu rozumu musimy koniecznie stosować się do praw myśli, a te zmuszają nas szukać we wszystkim nie jakiej bądź tylko przyczyny ale dostatecznej. Czyż zwyczajnie nie ma i złych i dobrych skutków w każdej sprawie? i czy nie składamy tych szkód i tych pożytków na karb tego wszystkiego, co przyczyniło się do samej sprawy? Im piękniejsze dzieło, tym dzielniejszy sprawca, zdatniejsza materia, stosowniejsze narzędzia, wznioślejsze natchnienie; im dzieło gorsze, tym więcej ganimy sprawcę, jego narzędzia, materię itd.

Ten nasz zwyczaj dowodzi, jak przejęliśmy się przekonaniem, że skutek nie ma w sobie nic, co nie pochodziłoby od przyczyny. Kto zastanawia się nad skutkiem, nigdy nie wpadnie na myśl, żeby do tego badać tylko część przyczyn. Niech inny kamień służy za materiał do posągu, posąg już przestanie być czym jest. Inny rzeźbiarz nie obrobi tak samo tego samego materiału; inna myśl w dziele zmieni je do niepoznania; inny cel inaczej przedstawi tę samą myśl; inne narzędzia nie zdołają przyczynić się do tej samej doskonałości w wykończeniu.

Na tym nie zatrzymujemy się i zastanawiając się nad naszymi najgłębszymi przekonaniami dochodzimy do drugiej zasady o własnościach przyczyny: co tylko przypisujemy skutkowi, to, przynajmniej w równym stopniu, musimy przypisać przyczynie albo zbiorowi przyczyn. Bo cokolwiek by miał skutek, ponad to co by miała przyczyna, to już byłoby bez przyczyny. Więc pod żadnym względem niemożliwe w skutku, co przechodzi władzę i byt przyczyny.

Skutek może nie dorównywać przyczynie; i wielki mistrz może czasem coś lichego zrobić z najpiękniejszego marmuru. Ale nigdy nie może być coś doskonałego skutkiem lichej przyczyny. Stąd wrodzona nam konieczność, z jaką musimy wnioskować o doskonałości przyczyny i doskonałości skutku.

Teraz już jesteśmy na drodze, po której rozum dochodzi do pewności o istnieniu Boga. Tę drogę określą bliżej jeszcze dwie uwagi o stosunku, w jakim znajduje się sprawcza przyczyna do materiału z jednej strony, a z drugiej do przyczyny celowej i do wzoru. W każdym działaniu, widzimy zawsze jakąś rzecz podlegającą wpływowi przyczyny sprawczej. Taka rzecz jest materiałem, działalność przyczyny sprawczej na nią tworzy w niej formę. Stąd nasuwa się samo przez się pytanie: czy każda przyczyna sprawcza potrzebuje takiej istoty za przedmiot działania, na którym by wyraziła formę? Poszukajmy odpowiedzi. Rzeźbiarz, co tworzy posąg, koniecznie potrzebuje materiału i do tego stopnia od niego zależy w pracy swojej, że jemu w części zawdzięcza wartość swego dzieła; on zdoła tylko formę wyrazić na danej materii, nie może ze siebie materii wraz z formą wydać. Inaczej byłby zupełnie niezawisły w działaniu i tylko jego własna siła stanowiłaby o wszystkim w dziele; konieczna potrzeba materiału i narzędzi dowodzi, że przyczyna sprawcza nimi związana. Przyczyna zupełnie niezawisła, nie skrępowana okolicznościami, nie potrzebuje do działania materiału, sama go wydaje razem z formą, tworzy uformowany materiał; i odwrotnie, dzieło wytworzone całkowicie przez przyczynę, w materii i formie, nie z materiału tylko uformowanego przez przyczynę sprawczą, zmusza nas do wydania sądu, że utworzyła je niezawisła przyczyna. Jest to prawda sama przez się oczywista, udowodniona widocznym związkiem samych pojęć. Dawne szkoły jednym głosem uznawały ją (7).

Sprawcza przyczyna zawiera w sobie dalej przyczyny celową i typową; o tym nie podobna wątpić, chociaż dzisiejsi materialiści temu przeczą. Żadna przyczyna nie działa i nie skutkuje, dopokąd nie usposobi się do tego. Bo przyczyna, kiedy wywiera moc swoją, musi mieć do tego powód: nic nie działa i nie dzieje się przypadkiem, wszystko potrzebuje dostatecznej przyczyny; więc przyczyna musi mieć powód do wywierania wpływu swojego. Tym powodem nic nie może być, prócz własnego dobra, które osiąga przyczyna swoim działaniem, a znajduje je albo w samej działalności, albo w wyniku działania (8). Takie dobro, pobudka do działania przyczyny, nazywa się celem, który przyczyna zamierza wykonać. Czemu twórca posągu Laokoona wolał pracę od bezczynności i zamiast spoczynku

obrał wytężenie sił. Jakiś powód skłonił jego umysł do tego przedsięwzięcia; za środek do jakichś celów służyła jego praca: co przez nią zamyślał, to było celem działania. Cel w pracy rozumnej bywa dwojaki. Może być celem dzieła samo jego przeznaczenie, do którego stosuje twórca swój pomysł; i to jest cel przedmiotowy. Tak np.: wskazywać godziny jest celem zegarka i jego właściwym przeznaczeniem. Przy tym celu, wynikłym z przeznaczenia dzieła, może jego twórca mieć inny, który zamyśla spełnić używając pierwszego celu za środek; i to jest celem osobistym. Tak np.: zegarmistrz nie tak myśli o podawaniu godzin, jak o zarobku; uczciwy zysk jest celem osobistym. Czasem ten dwojaki wzgląd wydaje tylko jeden cel i rzeźbiarz w pracy swojej może właśnie zamierzać to, co jest przeznaczeniem samego dzieła. Tak łatwo można przypuścić, że twórca Sykstyńskiej Madonny nie miał innego zamiaru, jak to, co jest właściwym obrazu przeznaczeniem: okazać majestat Matki Boskiej.

A nawet widzimy, że nierozumne istoty nie działają bez celu. Ptak buduje gniazdo przemyślnie, jak najlepszy budowniczy, jak najstosowniej do przeznaczenia; a wszystkie ptaki jednego rodzaju tak samo budują, jakby wszystkie pracowały na jeden wzór. Czy to dzieje się przypadkiem? Czy to może prosty przypadek, że każda zięba właśnie tak buduje gniazdko, a nigdy inaczej ? Więc nawet w nierozumnych istotach zdarza się widzieć pracę z celem, tj. nadają swoim dziełom właściwe przeznaczenie. Nie mają jednak wrodzonej władzy poznawania celu, do którego przemyślnie dążą, nawet nie rozumieją, że ich praca zmierza do czego; więc musiały dostać od jakiej rozumnej istoty popęd do działania z celem, tj. zostały poddane pod prawidła działania celowego, przez istotę ogarniającą zadanie ich własnego bytu i przeznaczenie ich pracy. Nie zgodzić się na to, znaczyłoby tyle, co przyjąć za prawdę, że może być skutek bez przyczyny, świat pełen rozumnego porządku, jako skutek, a nierozumna istota jako przyczyna. Stąd widzimy potrzebę wnoszenia o rozumnej przyczynie wszystkiego, co nosi na sobie znamię rozumnego tworu. Nie zawsze bezpośrednia przyczyna posiada rozum; w takim razie musimy wnosić, że poza szeregiem nierozumnych narzędzi, znajdziemy sprawcę rozumnego, bez którego nie mogłyby istnieć zjawiska, które spostrzegamy, choćby po najdłuższym szeregu bezpośrednich przyczyn, do pośredniej i pierwszej musimy dojść zawsze.

Ale działanie z celem wymaga także koniecznie przyczyny pierwowzorowej. Mechanik bierze się do budowania maszyny; ma przed oczyma cel swojej pracy, ale tego nie dosyć do jej wykonania: cel daje sprawczej przyczynie tylko popęd do

działania, jeszcze jej brak prawidła, według którego urządziłaby swoją czynność stosownie do przeznaczenia dzieła. To prawidło daje wzór w myśli; ze świadomością celu powstaje w umyśle mechanika, obraz całej maszyny, tworzą się w umyśle pojedyncze szczegóły, wyjaśniają się ich stosunki i określa się ich związek. Po wykończeniu dopiero tego obrazu zacząć się może praca. Tak cel pobudza do czynu przyczynę sprawczą, z niego rodzi się umysłowy obraz, według niego powstaje rozumne dzieło. Przyczyny nierozumne mogą pracować przemyślnie i osiągać cel pracy, choć nie mają świadomości wzoru; ale nie bez niego odbywa się ich praca. Ptak pewnie nie ma przy budowie swojego gniazdka myśli o wzorze tego dzieła, ale i to pewne, że gniazdo z jego pracy powstaje podług wzoru. Skąd by inaczej można podziwiać to bijące w oczy podobieństwo, w pracach różnych ptaków jednego rodzaju i w corocznej budowie gniazdka każdego z nich? Działa według stałego wzoru przyczyna bezpośrednia, a nierozumna: więc pośrednia przyczyna musiała przed sobą mieć ten wzór i do niego zwrócić nieświadome skłonności przyrody nierozumnej. Stąd to dzieło nie tylko z celem, ale także podług pierwszego wzoru, choć ten pewnie nie snuje się jej w myśli, ale tak rządzi jej skłonnościami, że związek działań w nierozumnych istotach wykonuje ten wzór nieświadomie. Gdzie tylko widzimy przyczyny, których działanie jest bez poznania celu i wzoru, a bez wątpienia odpowiada celom i wzorom, tam mamy świadectwa o wyższej przyczynie, o początku całej przyrody, o źródle, z którego wszystkie twory, nawet nierozumne, dostały w udziale dążność do celu i naśladowanie wzoru, dążność konieczną, nazywaną wrodzonym popędem, wrodzonym poczuciem, wrodzoną siłą. Ta pierwsza przyczyna musi także znać wzór do naśladowania i zmierzać do celu; inaczej znów mielibyśmy skutek bez przyczyny, skutek wykonany według stałego wzoru, bez wzoru żadnego.

Jest to kilka myśli z obfitej nauki o przyczynie, badanej starannie i głęboko przez dawne szkoły (9). Do tej podwaliny zasad wszelkiej nauki, wrócili także nowi filozofowie (10). Dowodzi to, jak ta podwalina dotykalnie oczywista każdemu.

Zobaczmy teraz, jak dowody istnienia Boga przedstawiają się podług nauki św. Tomasza.

W dążeniu do znajomości Boga poczynamy zawsze od świata; drogą do tej znajomości jest przeświadczenie, że musi mieć przyczynę wszystko, co dzieje się i pierwiastek bytu, cokolwiek istnieje. Ale świat z rozmaitych względów zwraca na siebie naszą uwagę; dlatego dowód ten, który zwykle nazywa się kosmologicznym rozmaitą może mieć osnowę.

Świat zwraca na siebie uwagę najprzód przez swój ruch: dlatego ruch jest pierwszą drogą co nas prowadzi do Boga, *prima et manifestior via*. Tą drogą szli Platon (11) i Arystoteles (12); znał ją Augustyn (13); śladami św. Tomasza (14) szła nią scholastyka, wyrównała i ułatwiła ją zupełnie dla każdego, kto tylko umie myśleć. Wejdźmy na tę drogę.

Cokolwiek spostrzegamy na świecie, wszystko jest w ciągłym ruchu, to jest w ciągłych zmianach. Tu widzimy ruch mechaniczny, tam pracę życia, wszędzie przejście z jednego stanu w drugi, co było tylko możliwym przechodzi w rzeczywistość, *a potentia ad actum*. Najmniejsza cząsteczka, najbardziej znikoma drobina, wszystko to mogłoby przez tysiące lat spisywać dzieje swoich przemian, swojego ruchu, przypadków i kolei bez końca. Więc pewne, co św. Tomasz mówi: "*aliqua moventur in hoc mundo*", a słusznie mógłby nawet powiedzieć: "*omnia*"...

A nie mniej z drugiej strony pewne, że cokolwiek przechodzi w ruch, to swój stan zmienia przez działanie drugiej istoty. *Omne autem, quod movetur ab alio movetur*. I daje się zupełnie udowodnić to zdanie. Prawo przyczynowości stanowi podstawę oczywistej prawdy, że dostatecznej przyczyny potrzebuje każda zmiana, co spotyka jakiekolwiek jestestwo. Wszędzie zaś, gdzie jeden stan rzeczy przechodzi w inny, gdzie zdarza się jaka bądź zmiana, tam coś musiało rozstrzygnąć przejście i zmianę, tam jakaś przyczyna stanowczo wpłynęła. Inaczej znaleźlibyśmy coś bez odpowiedniej przyczyny. Skądże tedy ostatecznie pochodzi to działanie które sprawia zmianę? Pierwszą przyczyną nie może być nigdy rzecz sama zmienna, musi być coś od niej odrębnego. Różne sposoby indukcji dowodzą tego. Mechaniczna praca w ciałach inaczej oczywiście nie może istnieć. Masa ciała fizycznego nie zdoła nigdy przejść z ruchu do spoczynku bez siły zewnątrz siebie; tak samo bez niej nie zmieni spoczynku w ruch, ani jednego stanu połączenia w drugi. Równie widoczną jest rzeczą, że chemiczne zmiany w przyrodzie ciał powstają tylko wskutek działania przyczyn zewnętrznych. To samo prawo rządzi także przyrodą w pracy życia. Żywy ustrój ma w sobie tylko zdolność do pracy którą odbywa wewnątrz siebie; ale ta zdolność nie jest pierwszym początkiem przemian wewnętrznych, nie jest ich dostatecznym powodem; musi dostać popęd i zasiłek do działania.

W roślinnym życiu jest to zupełnie widoczne. Prawda, że roślina ma zdolność do pracy we własnych przemianach, do samodzielności w swoim rozwoju i wzroście; ale wiele zewnętrznych wpływów sprawia, że używa swojej zdolności; światło i ciepło, powietrze i wilgoć, ziemia i kruszce w niej skutecznie przyczyniają się do przysposobienia zdolności rośliny i wywołują ich pracę przy rozwoju, wzroście i dojrzewaniu nasienia.

Czy inaczej się rzecz ma w zmysłowym życiu zwierząt? Zupełnie dzieje się to samo. Pewnie, zwierzęta zdołają odprawiać wewnętrzne prace, ale potrzebują popędu, żeby tej zdolności skutecznie używać, a przy tym zależą od zewnętrznych przyczyn. Dlaczego raz jest bezczynna, drugi raz działa? Przecie nie bez przyczyny. Wrażenie, uczucie, rozbudza wewnętrzną zdolność i daje jej popęd. Ale nie podobno zwierzęciu doznać wrażenia, ani uczucia bez podniecającego z zewnątrz przedmiotu.

Ani w duchowym życiu ponad zmysłami, nie ma żadnej zmiany bez wpływu przyczyny, co by działała z zewnątrz. Każdą myśl, jaką w umyśle wytwarzamy, winniśmy wrodzonemu popędowi do prawdy; każde postanowienie, na jakie wolą zdobywamy się, mamy z naszej skłonności do dobrego. Więc możemy odbywać pracę duchową, wrodzonej zdolności do tego możemy użyć; ale żeby zastosować nasze zdolności do czynu musielibyśmy mieć wrodzoną zależność od prawdy i dobrego.

Wiele w nas i przy nas jest rozmaitych prawd i tak samo wiele rozmaitych dóbr; ale nie ma w nas samych przyczyny, żeby każda szczególna prawda prawdą właśnie była a dobro dobrem. Nie od nas zależy prawda i dobro, nie tworzymy ich; przeciwnie sami od prawdy i dobra zależymy. Tylko ten umysł, co w sobie wszystko poznaje, nie potrzebuje przechodzić z myśli do myśli i dlatego nie podlega zmianom; także wola nie może podlegać różnym wpływom ani zmieniać się, kiedy widzi w sobie wszelkie dobro i nic nie kocha oprócz siebie ani nie pragnie nic więcej, bo niezależna od niczego, niczego nie potrzebuje. Dlatego przeciwnie, każda zmiana myśli, każda różnica życzeń i przedsięwzięć bez wątpienia dowodzi, że umysł potrzebuje z zewnątrz poruszenia, żeby wyjść z bezczynności; *ab alio movetur omne, quod movetur*. To wszystko jest także widoczne z innego względu. Wiecznie i niezmiennie prawdziwą jest każda prawda, jakkolwiek bądź zmienny i znikomy jej przedmiot; jakkolwiek bądź nikłe i znikome dobro pragniemy otrzymać, zawsze ten pierwiastek dobroci, który rozstrzyga nasz wybór, jest niezmienny i wieczny. Stąd najoczywiściej wynika, że u nas rozum i wola potrzebują do działania impulsu, który daje właściwie tylko wieczna prawda, prawda bezwzględna, dobro wieczne i bezwzględne, odzwierciedlone w znikomym przedmiocie, w których uczestniczy, co nas porusza. Ale wieczna prawda i wieczne dobro nie istnieje w nas jak w niczym na świecie; więc bądź co bądź zewnątrz siebie szukać musimy wiecznej prawdy i wiecznego dobra (15). Tak samo pewne w duchowym życiu nawet, że zewnętrzne mają źródło zmiany w naszych myślach i

działaniach woli. Więc nie da się zaprzeczyć zdanie powszechne że "wszystko co rusza się, z zewnątrz poruszenia potrzebuje". *Omne, quod movetur, ab alio movetur*.

A teraz znów przychodzi pytanie, czy najbliższa przyczyna ruchu w drugiej istocie także podlega zmianie? Może podlegać, ale to tylko odwleka ostateczną odpowiedź i pociąga za sobą nowe pytania o przyczynę, aż dojdzie się do pierwszego źródła ruchu, do pierwszej przyczyny, co ruch sprawić zdoła, ale sama nie może być od niczego poruszoną. Inaczej musielibyśmy błądzić w nieskończonym szeregu przyczyn, z których każda zmienna a nie ma w nich żadnej, co by od niczego nie zależała i pierwsza sprawiała ruch. Taki zaś szereg jest niedorzeczny: bo gdzie nie ma pierwszej przyczyny, tam nie ma także drugiej i trzeciej i żadnej następnej, bo te wszystkie nie mogą wywierać żadnego skutku i sprawiać zmiany, jeżeli nie są pod wpływem pierwszej. Więc trzeba w rzędzie przyczyn dojść do pierwszej, źródła wszelkich zmian, chociaż w sobie samym niezmiennego.

A tę niepodległą i pierwszą przyczynę nazywamy Bogiem; *ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum*. Ale skąd tę istotę uważamy za Boga? Otóż mamy Istotę, co nie ulega żadnej zmianie, nie przechodzi ze stanu jednego w drugi i dlatego nie może udoskonalić się, dlatego nie ma ani początku ani końca, musi być bezwzględną doskonałością, bo zmiennym i nikłym jest wszystko, co zawiera się między niczym a nieskończoną doskonałością. Taka bezwzględna pełność wszelkiej doskonałości nosi imię "Bóg".

Metafizyczną pewność mamy o każdym zdaniu w przebiegu dowodu, który tu podaliśmy; siły swojej nie czerpie z wiedzy doświadczalnej i nie zależy od zdobyczy naukowych. Zasługuje on na pierwsze miejsce między wszystkimi dowodami, choć średniowieczne szkoły ubrały go niepokaźnie. On zbija, zwalcza poglądy i wywody panteistyczne, burzy zasadę nauki o bezwzględnym bycie, co się zawsze rozwija, z niczego się wydobywa własnymi siłami i znów w nicość wpada, co zawsze postępuje i wydoskonala się i mieć nieskończonej doskonałości nigdy nie może, co cierpi katusze bytu, jakimi nawet poganie nie obarczają bóstwa. (C. d. n.)

X. Antoni Langer.

~~~~~~~~

"Przegląd Powszechny", Rok drugi. – Tom VI (kwiecień, maj, czerwiec 1885), Kraków 1885, ss. 231-244.
~~~~~~~~

Przypisy:

(1) Ks. Mądrości, rozdz. 13.

(2) *Phaed*.

(3) *Metafizyka*, ks. 12, rozdz. 7.

(4) Do Rzym. r. I.

(5) Por. "Przegląd Powszechny", t. 3, str. 98.

(6) Arystoteles, *Metafizyka*, ks. I, r. 3.

(7) Św. Tom. *c. gent.*, ks. 1, r. 16, n. 6, 7 itd.; *Conimbricenses* o fiz. Aryst. ks. 8, r. 2, pytanie 1; Suarez, *Metafiz.* disp. 20, sect. 1.

(8) Św. Tom. *c. g.*, ks. 3, r. 2.

(9) Św. Tom. *c. g.*, ks. 3, r. 2, *Summa* 1, 2, pyt. 1, *de veritate* pyt. 3 i 8; Suarez, *Metafiz.* disp. 25; Leibnitz, *Dzieła filoz.*, wyd. Endmanna, str. 106; Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, II t., część VII, rozdz. III.

(10) Baer, *Mowy* 2 cz. *Celowość w ustrojonych ciałach*, Petersburg 1876; Paweł Janet, *Przyczyny celowe*, ks. 1.

(11) *Fedon*.

(12) *Metafizyka*, ks. XII, r. 7.

(13) *Wyznania*, ks. 7., r. 17; *O woln. wyborze*, ks. 2, r. 3-13.

(14) *Summa* cz. 1, pyt. 2, art. 3; *c. g.*, ks. I, r. 13; *in metaph.* lect. 6, 7; Szkot, ks. I, dyst. 8, pyt. 5; *Conimbr.*, *in Phys.* ks. 8, r. 6, pyt. 1, a. 3; Suar., *Metaph.*, disp. 29, s. 1; Maurus, *filoz.* tom 4, cz. 2, p. 8.

(15) Św. Augustyn i późniejsze szkoły, a przedtem już Arystoteles, umieli tę myśl dalej prowadzić. Czy wieczna prawda i wieczne dobro, mogłyby nie mieć samoistnej rzeczywistości? Miałoby to być tylko oderwane pojęcie, albo subiektywne prawo kantowskie? Przyjąć to wszystko, znaczy pogrążyć się w przepaść wątpliwości. Mrzonką bez rzeczywistości ma być wieczna prawda, umysłowa dźwignia całej dążności do poznania prawdy: więc musimy uważać za mrzonkę, każdą pojedynczą prawdę. Urojeniem ma być bezwzględne dobro, które w pojedynczych dobrach podnieca nasze pragnienia: skądże więc cokolwiek dobrego może mieć w sobie siłę do poruszenia naszej woli? co może zasłużyć na naszą miłość? Nie tylko pojedyncze prawdy poznajemy, sądzimy także o nich, a to podług zakonu wiecznego i niezmiennego. Więc prawdy nie tylko istnieją wiecznie, niezmiennie, ale i łączą się trybem wiecznym i niezmiennym. Panują nad nami z nieuniknioną koniecznością. Ale musi mieć jakieś źródło ta potęga prawdy, źródło dostateczne do tego, żeby wyjaśnić jej wieczność, niezmienność i tę żelazną konieczność, z jaką nakłada umysłowi prawa. Tego źródła nie ma w pojęciu oderwanym. Szukać go w iluzji umysłowej, byłoby tylko spychać pytanie na inne pole, bo skąd by powstała taka wieczna iluzja, na którą burzy się nasza namiętna miłość swobody. Więc potrzeba istoty rzeczywistej, wiecznej, koniecznej, na której się opiera wszelka prawda, od której zupełnie zależy nasz umysł, stworzony dla prawdy. Tym źródłem wszelkiej prawdy jest Bóg, Prawda wieczna. Później wrócimy do tej uwagi, żeby pokazać, jak w Bogu zawiera się istota prawdy, jej podwalina i zakon jej poznawania.

~~~~~~

Omnia ad honorem Omnipotentis Dei, Virginis Mariae et Ecclesiae Romanae!

OMNIA SUB CORRECTIONE S. MATRIS ECCLESIAE.

© ***Ultra montes*** (www.ultramontes.pl)

Cracovia MMXXVI, Kraków 2026
~~~~~~