

**Ks. DR FRANCISZEK GABRYL**

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE

**IDEA EWOLUCJI  
W TEOLOGII KATOLICKIEJ**



KRAKÓW 2020

[www.ultramontes.pl](http://www.ultramontes.pl)



# Idea ewolucji w teologii katolickiej <sup>(1)</sup>

KS. DR FRANCISZEK GABRYL

PROFESOR UNIwersYTETU Jagiellońskiego w Krakowie

## I.

Kiedy ów wielki przyjaciel Polski, papież Pius IX, w swej bulli konwokacyjnej: *Aeterni Patris Unigenitus* z dnia 29 czerwca 1868 r. zapowiedział zwołanie soboru powszechnego na dzień 8 grudnia 1869 r., wywołał ten fakt potężne wrażenie w całym świecie, świadczące o tym, że kwestie religijne należą bądź co bądź do najdonioślejszych. W sferach katolickich radowano się niezmiernie z tego faktu, bo był on dowodem

żywołności tej instytucji, którą liberalizm ówczesny podawał za strupieszalą, i już się gotował do jej pogrzebu. Protestanci, anglikanie i Kościoły wschodnie dyzunickie, zaproszone przez papieża do wzięcia udziału w soborze, odtrąciły rękę podaną do zgody; liberalizm zżymał się na samą myśl, że jego zasady będą na soborze roztrząsane i potępione. Również rządowi w niesmak posłała zapowiedź przyszłego soboru, jak o tym świadczy okólnik ministra spraw zagranicznych w Bawarii, księcia Hohenlohego, do wszystkich rządów w Europie, a wzywający je do zajęcia silnego stanowiska przeciw uroszczeniom ultramontanów.

Prawdziwa atoli burza zerwała się dopiero wówczas, kiedy w jezuickim czasopiśmie: *La civiltà cattolica* ukazała się 6 lutego 1869 r. w formie artykułu korespondencja z Francji, donosząca, że rząd Napoleona III wielce się obawia, iżby sobór nie przystąpił do uchwalenia dogmatu nieomyślności papieża, czego natomiast katolicy francuscy bardzo pragną. Przeciwno temu artykułowi natychmiast wystąpiły dzienniki: *Le Public*, inspirowany przez rząd francuski, oraz liberalno-katolickie *Le Français* i *Le Correspondent*, a dziekan paryskiego wydziału teologicznego ks. Henryk Maret ogłosił pierwszą część swego dzieła: *Du concil général et de la paix religieuse*, w którym stanął w obronie arystokratyczno-monarchicznego ustroju Kościoła w myśl zasad gallikanizmu, ogłoszenie zaś dogmatu o nieomyślności papieża nazwał zamachem szkoły ultramontańskiej na prawdziwą konstytucję Kościoła. W Niemczech augsburska *Allgemeine Zeitung* umieściła 5 artykułów obszernych pióra Jana Józefa Ignacego Döllingera, prof. historii kościelnej w Monachium; artykuły te wyszły osobno jako broszura pt.: *Der Papst und das Concil. Von Janus*; w ślad za tą broszurą jak z rogu obfitości posypały się artykuły, artykułiki i pamflety skierowane przeciw dogmatowi nieomyślności papieskiej. W Austrii cały prawie episkopat był nader nieprzychylnie usposobiony dla myśli ogłoszenia nowego dogmatu, jak o tym świadczy memoriał biskupa praskiego kard. Schwarzenberga. Nie potrzeba dodawać, że w takiej chwili nie mogło zabraknąć i łóż francuskich. Jakoż grono wolnomularzy francuskich wniosło prośbę do Wielkiego Wschodu francuskiego, aby zwołano ogólne zgromadzenie wszystkich "pracowni" francuskich, na którym miano uchwalić zebranie się wszystkich masonów kuli ziemskiej w celu zademonstrowania przeciw soborowi powszechnemu. We Włoszech na wniosek hr. Józefa Ricciardiego wydano odezwę do wszystkich braci trójkątowych włoskich i zagranicznych, aby w dniu otwarcia soboru zastępcy wszystkich łóż zgromadzili się w Neapolu.

Nawet kiedy już się sobór zebrał i rozpoczął swą działalność, nie ustawała opozycja ze strony wielu biskupów przeciw ogłoszeniu dogmatu. Na ich czele stanął kard. Rauscher z Wiednia oraz kard. Schwarzenberg z Pragi, a biskupi Dupanloup, Maret, Hefele i inni nie przestawali dowodzić ustnie i za pomocą artykułów, że ogłoszenie dogmatu nieomyślności na pewno narazi Kościół na wielkie szkody. Z poza soboru wtórował im chór gazeciarzy, bałamucących opinię publiczną, jakoby przez orzeczenie nieomyślności papieżowi miała być wszechwiedza przyznana, co przecież byłoby prostym bałwochwalstwem; pouczano, że nieomyślność ta będzie się rozciągała na wszystko, co papież powie, że papież swoje urojenia będzie podawał za artykuły wiary, wobec czego powstanie źródło nigdy niewysychające konfliktów z nauką; straszono rządy, że papież na mocy tego dogmatu będzie mógł uwalniać poddanych od przysięgi wierności i składać panujących, jak w wiekach średnich, według swego widzimisię, słowem zapowiadano skutki jak najgorsze dla postępu cywilizacyjnego, nawet dla spokojnego pożycia Kościoła z państwami. Różne korporacje naukowe, między innymi niektórzy profesorowie naszej Wszechnicy Jagiellońskiej, słały adresy hołdu i uznania do Monachium dla Döllingera, który zacięcie zwalczał sam dogmat nieomyślności papieża, a co smutniejsze, niektórzy biskupi francuscy nie wahali się wzywać pomocy Napoleona III przeciw zamiarom soboru.

Wobec takiego stanu rzeczy trafnie powiedział biskup z Augoutême, Cousseau, że to, co antyoportuniści nazwali niestosownym, stało się wręcz koniecznym (*Quod inopportunum dixerunt, necessarium fecerunt*); takiemu fermentowi musiano położyć koniec. Dnia 23 kwietnia 1870 r. wniosło 150 Ojców soboru podanie do Ojca Świętego, aby pozwolił z pominięciem innych kwestii przystąpić do obrad nad prymatem i nieomyślnością papieża w Kościele katolickim. Papież po dłuższym wahaniu się przychylił się w końcu do tej prośby. Jeszcze wtedy nawet antyoportuniści nie dawali za wygraną, ale przez mowy przewlekłe i liczne chcieli przeciągnąć debaty jak najdłużej, licząc na to, że wskutek upałów letnich dalsze posiedzenia zostaną odroczone. Nie na wiele przydał się ten środek parlamentarny, gdyż na wieść o wybuchu wojny prusko-francuskiej uchwaliła większość Ojców soboru przejść do rozprawy szczegółowej. Przeciwno temu wniosło 55 biskupów z kardynałem Schwarzenbergiem na czele dnia 17 lipca deklarację do papieża, oświadczając, że pozostają przy przekonaniu, iż ogłoszenie dogmatu nieomyślności jest nie na czasie, ale też nie chcą na posiedzeniu publicznym głosować za pomocą formuły: *non placet*. Już nazajutrz, tj. 18 lipca 1870 r., odczytał biskup

Valenziani słynną konstytucję dogmatyczną o Kościele, za którą z 535 Ojców soboru tylko 2 biskupów nie głosowało; kiedy zaś skrutatorowie soborowi dokładnie zliczyli głosy, powstał Pius IX i udzielił uchwale swej aprobaty, powiadając donośnym głosem: "Decreta et canones, qui in Constitutione modo lecta continentur, placuerunt omnibus Patribus, duobus exceptis, Nosque sacro approbante Concilio illa et illos, ita ut lecta sunt, definimus et apostolica auctoritate confirmamus".

Jak wiadomo, uchwale soboru poddał się bez wyjątku cały episkopat rzymsko-katolicki; natomiast rząd austriacki odpowiedział na nią, za sprawą liberalnego ministra Stremayera, zerwaniem konkordatu pod pretekstem, że po orzeczeniu nieomyślności papieskiej stał się papież inną osobą prawną, aniżeli nią był w chwili zawierania konkordatu w r. 1855; w Niemczech rząd pruski i bawarski doprowadził do utworzenia sekty starokatolików, a Kościołowi zewsząd robiono zarzut, że ukuł nowy, przedtem nieznaną dogmat (2).

## II.

Zatrzymałem się nieco dłużej nad sprawą ogłoszenia dogmatu nieomyślności papieża, bo chciałem dać przykład narodzin dogmatu.

Czy jednak to wyrażenie: narodziny dogmatu – jest trafne? Czy można je brać w znaczeniu literalnym, dosłownym? Czy naprawdę to dogmat nowy, w Kościele przedtem zupełnie nieznaną?

Tak, i nie. Jeżeli bowiem idzie o rzecz samą, nie ulega wątpliwości, że Ojcowie Soboru Watykańskiego nic nowego nie ogłosili, tylko przypomnieli to, w co Kościół katolicki wierzył od dnia swego założenia. Czy zagłębimy do ksiąg św. Nowego Zakonu, czy przetrzaskniemy dzieje Kościoła w wiekach ubiegłych od pierwszego poczynając, czy zapytamy o zdanie uczniów apostołskich i Ojców Kościoła, we wszystkich tych źródłach napotkamy niezbite dowody, że zarówno papież, jako następcy Piotra św., pamiętali o słowach do niego przez Zbawiciela wyrzeczonych: "Paś owce moje, paś baranki moje", "Tyś jest opoka, a na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie przemogą go", "Szymonie, Szymonie, oto szatan pożądał was, aby was przesiał jako pszeniczkę, lecz ja prosiłem za tobą, aby nie ustała wiara twoja, a ty zwróciwszy się niekiedy utwierdzaj bracię twoją", i praktycznie wykonywali urząd najwyższych nauczycieli w Kościele, jak też pamiętał o tych słowach Kościół i przekonanie papieży podzielał. O tej wierze świadczą niepoślednie

fakty zatwierdzania przez papieży uchwał soborów w rzeczach wiary i obyczajów tak, że uchwały przez papieża nie zatwierdzone, nigdy też nie zyskały mocy obowiązującej w Kościele. Papieże sami, nie wzywając wcale pomocy soborów, potępiali herezje za ich czasów istniejące. Tak papież Hyginus potępił r. 155 herezje Cerdona i Valentina, papież Wiktor I r. 196 Teodota, Zefiryn r. 215 Montana, Kornelius r. 253 Nowacjan, Feliks r. 273 Pawła z Samosaty, Damazy przed Soborem Konstantynopolitańskim potępił herezje Sabeliusza, Macedoniusza i Eunomiusza, tak, że św. Augustyn nie wahał się napisać, iż o wiele więcej herezji zostało potępionych bez soborów, aniżeli przez sobory. Co więcej, różni heretycy udający się do Stolicy Apostolskiej o zatwierdzenie swych nauk błędnych, samym tym faktem świadczyli o powszechnej wierze w nieomyłne nauczycielstwo papieża. Nikt też naprawdę nie wątpił o tym w Kościele, i trzeba było dopiero schizmy papieskiej, iżby wiara w nieomyłne nauczanie papieża uległa zaciemnieniu pod wpływem doktryny, głoszącej wyższość soboru nad papieża. Lecz już w niedługi czas potem Sobór Florencki niedwuznacznie określił w swej nauce o prymacie papieża także i nieomyłność jego nauczania, chociaż w sposób formalny nie orzekł tej nauki jako artykułu wiary katolickiej. Toteż zebrany pod wpływem Ludwika XIV synod w Meaux orzekł pod przewodnictwem Bossueta dnia 4 maja 1682 r., że dekrety papieskie w rzeczach wiary nie są same przez się nieodwołalne i nieodmienne, chyba że zostały wydane za zgodą całego episkopatu. Jednak papieże nie przestali piętnować tej nauki jako fałszywej i niezgodnej z wiarą objawioną, w czym niewątpliwie mieli słuszość po swej stronie.

Skoro tedy Sobór Watykański nie wymyślił nowej prawdy, przedtem w Kościele nieznaney, to na czymże polegała nowość w ogłoszeniu dogmatu nieomyłności papieskiej? Na tym, że aczkolwiek prawda ta od samego zarania istnienia Kościoła znajdowała się w rzędzie prawd przez Chrystusa Pana objawionych, jednak wyraźnie jako taka nie była przez urząd nauczycielski Kościoła podana wiernym do wierzenia pod grozą wykluczenia z Kościoła katolickiego i popadnięcia w herezję formalną w razie jej nieuznania. Kto więc przed ogłoszeniem owego dogmatu przez Sobór Watykański zaprzeczał nieomyłność papieską, nie był jeszcze heretykiem formalnym, choć bronił zdania materialnie heretyckiego; przeciwnie po ogłoszeniu dogmatu ten, kto by go świadomie i dobrowolnie zaprzeczał, staje się heretykiem i przestaje być członkiem Kościoła katolickiego. Sobór tedy watykański nie stworzył całkiem nowej prawdy, a tylko tę, która się znajdowała w skarbcu prawd objawionych,

ujął w formułę odpowiednią, dokładnie oznaczając, kiedy, wśród jakich warunków i w jakiej materii głowa Kościoła katolickiego jest nieomylną; po prostu sobór, mówiąc językiem teologów, zamienił prawdę, która sama w sobie była dogmatem, w artykuł wiary, w stosunku do nas.

### III.

Otóż jak z dogmatem nieomylności papieża w rzeczach wiary i obyczajów, tak samo ma się rzecz z mnóstwem innych dogmatów, innych artykułów wiary. Nie mogło nawet być inaczej, biorąc rzeczy po ludzku. Wszak założyciel religii katolickiej, Chrystus Pan, nie zakładał szkoły filozoficznej, tylko zgromadzenie wiernych, mających po wszystkie wieki wyznawać tę samą naukę objawioną, a z tą swoją nauką, z tą swoją dobrą nowiną nie do klas wykształconych, lecz w pierwszym rzędzie zwracał się do prostaczków. Rzecz przeto jasna, że zniżając się do ich sposobu myślenia i mówienia przedkładał im prawdy najwznioślejsze w sposób prosty, przystępny ich rozumieniu, często posługując się w tym celu prostymi, a tak miłymi przypowieściami i konkretnymi przykładami. Nie inaczej postępowali apostołowie, bo i oni nie wyszli ze szkół filozofów, i oni zbliżali się przede wszystkim do ludzi swej sfery społecznej, budowali Kościół Boży w ścisłym tego słowa znaczeniu od dołu, od ludu, a tylko Paweł św. nie wahał się wystąpić z nową nauką w areopagu ateńskim. Kiedy przeglądamy karty Pisma św. Nowego Zakonu, spotykamy tam prawdy niesłychanie ważne, przytoczone jakby mimochodem, w słowach zwięzłych, bez układu naukowego, bez formuł i wyrażeń naukowych. Są to perły i drogie kamienie, lecz nieoprawione w ramy systematu, ani nie wystawione tak na światło, aby można było od razu dojrzeć całą ich piękność wewnętrzną lub podziwiać bogactwo ich treści; są to ziarna, które z biegiem czasów miały się rozrósć w potężne foliały Summ teologicznych. Co więcej, apostołom nie szło o to, aby dokładnie i w zupełności opisać wszystkie nauki, które słyszeli z ust Chrystusa Pana, nie zamierzali podać gotowego, wykończonego na wszystkie czasy kodeksu; owszem wręcz oni oświadczają, że wiele innych rzeczy ustnie podali, a tylko wymagają, aby wierni strzegli i zachowywali równie dobrze to, co pisemnie, jak to, co ustnie zostało im powierzone.

Postać rzeczy ulegać zaczęła zmianie, kiedy nowa nauka ogarniać zaczęła coraz szersze masy, wśród których nie tylko prostaczkowie sami, lecz i umysły oświecześniejsze się znajdowały.

Przestały wystarczać pierwotne, konkretne, a nieokreślone formy dogmatu, trzeba było precyzować pojęcia, by mogły stawić czoło przeróżnym trudnościom filozoficznym.

I tak, żeby rzecz objaśnić konkretnym przykładem – dogmat, że Chrystus jest Bogiem i człowiekiem zarazem, dopóki mieścił się w formule prostszej i jakby opisowej, łatwo trafiał do wiary pierwszych chrześcijan. Oczywiście jednak nie mogły wnet nie powstać pytania: Co w Chrystusie jednym, co dwoistym? Jak się to dzieje, że Bóg może być człowiekiem, że nieśmiertelny może cierpieć i umierać itp.

Takie pytanie zadali sobie Cerynt i Ebion jeszcze za dni św. Jana Apostoła, a nie widząc innego wyjścia przy rozwiązaniu poruszonej trudności i pozornej sprzeczności, wpadli na pomysł, że Chrystus Pan nie mógł posiadać ciała rzeczywistego ludzkiego, tylko pozorne. W ten sposób zrodziła się herezja Docketów. Kamień raz ruszony, toczył się dalej, przyszli Gnostycy, Patrypasjanie, po nich Ariusz, po Ariuszu Nestoriusz, Eutyches i Sergiusz, a tak poczynając od pierwszego aż do VIII wieku Kościół był bezustannie szarpany przez herezje, wyrastające jak grzyby po deszczu we wschodniej części Kościoła, a wszystkie te herezje mają za podkład stosunek dwóch natur, Boskiej i ludzkiej w Chrystusie Panu, lub stosunek Jego do dwóch innych Osób Trójcy Świętej. Urząd nauczycielski Kościoła nie mógł pozostać obojętnym na błędy, musiał je zwalczać, a chcąc to uczynić, musiał ze swej strony dokładnie wyłuszczyć, jak należy pojmować Chrystusa Pana, musiał swą naukę sprecyzować, ująć ją w stałą formę, skryzalizować w dogmat nienaruszalny. Trzeba więc było z jednej strony jasno i wyraźnie oznaczyć stosunek dwóch natur w Chrystusie Panu, a z drugiej strony określić stosunek Jego do Boga Ojca i do Ducha Świętego. Tego znów nie można było uczynić nie wezwawszy na pomoc pojęć metafizycznych natury, osobowości, istoty rzeczy i istnienia, i wielu innych, a tak teologii przychodziła filozofia z pomocą. Jakoż w rzeczywistości sobory, poczynając od nicejskiego, posługiwały się i wprowadzały do swych dekretów wyrazy takie, jak τριάς, μόνας, ένας, υπόστασις, ουσία, ομοούσιος, θεάνθρωπος, ενανθρώπησις, ενσωμάτωσις, ένσαρκος, θεοτόκος, θεομήτωρ, a których na próżno szukalibyśmy w Piśmie św. Za pomocą tych wyrażen i odpowiadających im pojęć wyłuszczał Kościół dokładniej i wszechstronniej prawdę objawioną, że Chrystus Pan jest i Bogiem prawdziwym i człowiekiem prawdziwym w jednej wszelako osobie i to Boskiej.



Jeszcze Kościół nie ukończył swej pracy nad dokładnym sformułowaniem nauki o osobie Chrystusa Pana, gdy oto w innej dzielnicy, na wybrzeżach Afryki zjawiał się wróg nowy, podkopujący wartość i znaczenie dzieła odkupienia, szerzący bałamutne teorie o moralnej wartości natury ludzkiej, zaczepiający objawioną naukę o grzechu pierworodnym, umniejszający znaczenie łaski Bożej dla dzieła zbawienia poszczególnych ludzi. Znowu tedy Kościół nauczający musiał w tę stronę wzrok swój skierować, musiał się zająć wyłuszczeniem, wyjaśnieniem prawd zaczepionych i wymieść błęd z dziedzinca swej nauki. Miał więc słuszność biskup Hippony, św. Augustyn, kiedy omawiając znaczenie herezji dla rozwoju nauki katolickiej, pisał: "Wiele rzeczy ukrywało się w Piśmie św., ale kiedy wyrzucono heretyków i ci swymi rozprawami wzburzyli Kościół Boży, objawiło się, co było odkryte i zrozumiano wolę Bożą. Wśród ludu Bożego ukrywało się wielu takich, którzy mogli byli jak najlepiej znać Pismo św. i je wyklądać, a którzy nie podawali rozwiązania trudności, bo nie było oszczerców. Czyż bowiem dokładnie wykładano naukę o Trójcy Świętej, nim szczebrać zaczęli Arianie? Czyż mówiono poprawnie o pokucie, nim się Nowacjanie zaczęli sprzeciwiać? Podobnież nie rozprawiano dokładnie o chrzcie św., póki nie zaczęli się sprzeciwiać z zewnątrz się znajdujący rebaptyzanci, ani też o jedności Chrystusa nie mówiono poprawnie, aż kiedy dopiero rozdzielenie dawać się poczęło we znaki chorym braciom" (3).

Herezje więc mimo swej woli spełniały wobec dogmatyki katolickiej mniej więcej tę rolę, jaką spełniają stany patologiczne organizmu ludzkiego dla celów poznania fizjologii i terapii ludzkiej. Jak np. zjawiska afazji, aleksji i im podobne doprowadziły z czasem do wskazania dokładnego tych miejsc w korze mózgowej, których uszkodzenie powodowało wspomniane zjawiska chorobliwe, tak i herezje nastęrczały urzędowi nauczycielskiemu Kościoła sposobności do rozglądnięcia się dokładniejszego w skarbcu prawd objawionych, do rozwinięcia tego, co nie dość było rozwinięte, do wyłożenia prawd zaczepianych w taki sposób, żeby dokładność wyrażen nie zostawiała miejsca wątpliwościom i nie dopuszczała błędnego rozumienia prawdy objawionej.

Jednak herezje tylko pośrednio wywierały wpływ na rozwój teologii katolickiej, ale nie były zgoła jedyną przyczyną owego rozwoju. Wszak urząd nauczycielski Kościoła odebrał prawdy objawione w spuściznie nie na to, aby je trzymał pod korcem, ale na to, aby je ogłaszał wiernym, których znowu obowiązkiem jest wiedzieć, w co, jak i dlaczego mają wierzyć. W ślad za tym ujawniała się konieczność przystosowania prawd wiary do pojętności wiernych,

bo owe prawdy miały stanowić treść ich wierzeń religijnych a zarazem stanowić regułę postępowania w życiu codziennym. Trzeba więc było wiernym podawać prawdy objawione nie tylko w sposób jakiś uporządkowane, ażeby je wierni mogli sobie zapamiętać, lecz je stosownie objaśniać, rozwijać i przystosowywać do poszczególnych wypadków, gdyż ani Chrystus Pan, ani apostołowie, podobnie jak każdy inny prawodawca, nie mogli wchodzić we wszystkie szczegóły drobne, względem których jakaś prawda objawiona mogła znaleźć zastosowanie. Drogą do tego celu wiodącą były dedukcje z prawd objawionych, już to że wysnuwano wnioski z przesłanek, które obie były prawdami objawionymi, już też jedna objawiona, a druga prawdą rozumową. Bardzo wiele prawd, które z czasem ogłoszono jako dogmaty lub pewniki katolickie, temu właśnie źródłu zawdzięcza swe powstanie. Kiedy monotełeci wystąpili z twierdzeniem, że w Chrystusie Panu możliwa jest tylko jedna wola i to Boska, gdyż inaczej mógłby powstać spór i rozdwojenie między wolą Boską a ludzką w jednej i tej samej osobie, przypominano im ze strony katolickiej, że przecież jest objawioną prawdą, iż Chrystus Pan jest prawdziwym człowiekiem, a ponieważ do całości natury ludzkiej należy i wola ludzka, przeto w Chrystusie Panu należy przyjąć dwie wole, Boską i ludzką, niepomieszane, niezlane w jedną. Kiedy Nestoriusz powołując się na fakt, że Najświętsza Maryja Panna nie dała swemu Synowi Boskiej natury, wystąpił z żądaniem, iżby Jej nie nazywano Bogarodzicielką (θεοτόκος), tylko rodzicielką Chrystusa (χριστοτόκος), znów katolicy argumentowali, że ponieważ to, co Najświętsza Maryja Panna porodziła, było w jednej osobie i człowiekiem i Bogiem, przeto w całej pełni zasługuje Ona na nazwę Bogarodzicy (θεοτόκος).

Tą pracą dedukowania a zarazem systematyzowania i uzasadniania prawd religijnych zajmują się teologowie. Nie stanowią oni co prawda sami przez się autentycznego urzędu nauczycielskiego, jednak stojąc pod jego nadzorem i w jego imieniu pracując przygotowują swymi pracami materiał dla przyszłych orzeczeń dogmatycznych. Ponieważ zaś ludzie są ludźmi bez względu na to, czy zajmują się świecką nauką czy teologiczną, więc też i między teologami nierzadkie są spory przy wykładzie lub uzasadnieniu tej i owej prawdy religijnej. Urząd nauczycielski nie zawsze się miesza do tych sporów, zwłaszcza jeżeli nie przekraczają granic dozwolonej swobody zdań, lub jeżeli przedmiotem sporów jest jakiś szczegół mniej ważny dla całości nauki katolickiej. Jednak i tak się zdarzało, że Kościół nauczający opuszczał rolę biernego widza i czynnie wkraczał w spory teologów. Tak np. Sobór Wiennejski (1311) orzekł: "Ponieważ się okazało, że odnośnie do skutków chrztu u dzieci teologowie różne podzielali

zdania, bo jedni mówią, iż mocą chrztu bywa dzieciom odpuszczana wina, ale nie była im udzielana łaska; inni natomiast utrzymują, iż w chrzcie bywa im odpuszczana wina a zarazem wlewane cnoty i łaska poświęcająca, przeto my, zważając w ogóle na skuteczność śmierci Chrystusa, która w czasie chrztu wszystkim ochrzczonej bez różnicy bywa stosowana, sądziliśmy, że za zgodą świętego soboru należy nam rozstrzygnąć się za drugą opinią, która utrzymuje, że zarówno dzieciom jak i dorosłym bywają w chrzcie wlane łaska poświęcająca i cnoty, jako za prawdopodobniejszą i z orzeczeniami Ojców św. oraz teologów dzisiejszych więcej zgodną" (4). Podobnie postąpił czwarty Sobór Laterański w sporze między opatem Joachimem a Piotrem Lombardem. Ten ostatni dowodził, że jest w Bogu natura, która ani nie rodzi, ani nie jest zrodzona, ani też od nikogo, ani od niczego nie pochodzi. Opat Joachim nazwał to twierdzenie herezją, utrzymując, że tylko w tym znaczeniu można mówić o jednej naturze trzech osób Trójcy Świętej, w jakim powiadamy, że np. wielu ludzi stanowi jeden Kościół. Otóż Ojcowie soboru wystąpili w sposób dość surowy przeciw nauce Joachima i ją właśnie jako heretycką potępili. Ta zaś praca teologów w wysnuwaniu konsekwencji, owo rozwijanie nauki przekazanej odnosiło się nie tylko do sfery prawd czysto spekulatywnych, ale i do innych dziedzin życia religijnego. Wszak religia ma być przewodniczką człowiekowi w ciągu całej jego pielgrzymki ziemskiej, i to zarówno jednostkom, jak społeczeństwu. Otóż życie niesie z sobą rozmaite potrzeby, potraça o rozmaite zagadnienia etyczne, społeczne, kościelno-polityczne. Trzeba więc było określić bliżej naturę samego Kościoła jako społeczności wiernych, oznaczyć ramy jego władzy, stosunek tej władzy do świeckiej władzy oraz do wiernych, należało rozwinąć etykę, aby ją przystosować do potrzeb życia chrześcijańskiego wśród zmiennych jego warunków doczesnych, wyłożyć naukę o sakramentach i innych środkach zbawienia. Rezultaty tej pracy i tego rozwoju już w znacznej części zostały ujęte w ciągu tylu wieków w formę dogmatów nienaruszalnych, inne czekają jeszcze swej kolei.

Nie można również zapominać o jednym jeszcze czynniku, pod którego wpływem krystalizowała się nauka katolicka. Tym czynnikiem jest filozofia. Różne były koleje wzajemnego stosunku teologii i filozofii. Nieraz szły one zgodnie obok siebie, wzajem sobie oddając różne usługi; długi czas chroniła teologia filozofię od zupełnej zguby, przechowując ją nader gościnnie w cieniu cel zakonnych; ale ponoć najczęściej przybierała filozofia postawę antagonistki i niosła zarzewie niepokoju w przybytki teologii, tym niebezpieczniejsze, że czyniła to pod obłudną maską przyjaciółki. Toteż

mniej zaszkodziły nauce katolickiej namiętne napaści Celsusa, aniżeli idee Platona, Filona i Plotyna, przed których zgubnym wpływem nieraz nawet Ojcowie Kościoła ustrzec się nie zdołali. Chcąc odeprzeć skutecznie idee błędne filozofii, musiał Kościół pogłębiać i ubezpieczać własną naukę i wykazywać dlaczego na uroszczenia filozofii zgodzić się nie może. Dość w tym celu przypomnieć dzieje Awerroizmu, przyjmującego jeden i wszystkim ludziom wspólny umysł czynny jako źródło naszych idei, a która to nauka wywołała orzeczenie Soboru Laterańskiego, że każdy człowiek posiada indywidualną duszę rozumną; znane są też dzieje twierdzenia, że coś może być prawdą w filozofii, choć nią nie jest w teologii i na odwrót, co znów skłoniło Ojców Soboru Watykańskiego do dokładnego odgraniczenia sfer właściwych teologii a filozofii, wiary i rozumu.

A jak z filozofią, ma się też rzecz i z umiejętnościami świeckimi. Wprawdzie nie jest rzeczą Kościoła uprawa nauk; tym mniej do niego należy wskazywać, czym się mają zajmować i jakich używać metod badania naukowego. O ile jednak nauki dotyczą zagadnień, które należą także i do skarbcza prawd objawionych i te zagadnienia rozwiązują w duchu przeciwnym nauce objawionej, to Kościół, jako stróż tej nauki, musi się zająć rezultatami, do których nauki świeckie doszły i nie może nie orzec w celu uchronienia wiernych przed błędem, że te rezultaty są niezgodne z prawdami objawionymi. Przypuśćmy, że nauka za pewnik podaje, iż rodzaj ludzki nie pochodzi od jednej pary, jak to w w. XVII utrzymywał Izaak Peyrere w swej hipotezie o istnieniu preadamitów, to nie potrzeba dowodzić, iż ów pewnik rzekomy pozostawałby w sprzeczności oczywistej z dogmatem grzechu pierworodnego i potrzebą odkupienia całego rodzaju ludzkiego. Tak samo zaprzeczanie duchowości i nieśmiertelności duszy ludzkiej nie może być rzeczą dla nauki objawionej obojętną. Twierdzenia dzisiejszych historyków religii, iż wszystkie formy wierzeń religijnych jednako są historycznie uzasadnione, lub że wszystkie religie są bez wyjątku objawem czysto naturalnym, albo że Żydzi o własnych siłach doszli poprzez fetysyzm, animizm, politeizm do swej religii monoteistycznej, wszystko to są kwestie, którymi Kościół nauczający w miarę potrzeby i swego uznania będzie się musiał zająć i przeciwstawić im swoją naukę na źródłach Objawienia opartą.

#### IV.

Z tego, co się dotąd rzekło, okazuje się, jak ciasno zapatrywali się na naturę nauki objawionej dawni teologowie protestanccy, jak Leonard Hutter

(† 1616), Jakub Quenstedt († 1688) i inni, podług których wszystkie dogmaty mają się znajdować w Piśmie św., a prócz nich nikomu, nawet aniołowi nie wolno tworzyć nowych dogmatów (5). Ich atoli następcy dobrze to rozumieli, że rozwój jakiejś nauki, to oznaka jej żywotności, a zastój i zasklepienie się, to oznaka martwoty. Toteż wsparci na zasadzie prywatnego natchnienia przy czytaniu Pisma św. i folgując nieokiełznanemu krytycyzmowi, doprowadzili w niedługim czasie do tego, że z Pisma św. pozostały w ich rękach tylko strzępki a treść religii objawionej tak przekształcili, iż z niej tylko nazwy pozostały.

Zgoła inaczej postępuje Kościół i teologia katolicka. Dla nich rozwój nie oznacza tego samego, co zmiana istotna. Pomimo swego rozrostu olbrzymiego jest dogmatyka katolicka ze swej istoty tą samą, której nauczali w innej tylko szacie zewnętrznej apostołowie. Nie przybył do niej żaden istotnie nowy dogmat; jest w niej niewątpliwie wzbogacenie ale tylko formalne, nie zaś materialne, jest rozwój, lecz tylko logiczny, a nie ontologiczny. Skarbiec bowiem prawd, które Kościół miał strzec i wiernym do wierzenia podawać, został zamknięty z śmiercią ostatniego apostoła; po tym momencie wchodziła w życie zasada *depositum custodi*, "strzeż tego, co zostało przekazane", i dlatego wszystkie herezje wszystkich czasów potępiał Kościół li tylko na podstawie faktu, że były nauką nową, że się nie zawierają ani w Piśmie św., ani w tradycji apostołowej. Na próżno tedy Karol Guignebert dla udowodnienia tezy, że "dogmat jest organizmem żywym, że się rodzi, rozwija się, zmienia się, starzeje i umiera, że życie porywa go z sobą nie pozwalając mu zatrzymać się w miejscu, i że życie go porzuca, kiedy się dopełniła liczba jego dni" (6), powołuje się na naukę Chiliastów, podług której Chrystus Pan miał przyjść powtórnie na ziemię, aby założyć Królestwo Swoje, mające trwać 1000 lat. Jako docent historii chrystianizmu w Sorbonie powinien Guignebert wiedzieć, że co innego jest opinia prywatna teologów lub choćby niektórych Ojców Kościoła, a co innego cież Ojcowie jako świadkowie i stróżowie katolickiej nauki apostołowej. Tylko ta ostatnia nie może ulegać zmianie, bo to, co jest prawdą pozostać nią musi na zawsze; natomiast chiliazm, opierający się na błędnym rozumieniu pewnego wiersza z Objawień św. Jana apostoła, zawsze, nawet w czasach swego istnienia, był poczytywany za mniemanie prywatne, a nie za naukę przez Boga objawioną a przez Kościół podaną wiernym jako artykuł wiary. Jest też nieprawdziwe dalsze twierdzenie Guigneberta, jakoby nauka o czci świętych a zwłaszcza cała Mariologia powstała nagle, w długi czas po wieku apostołskim. Tym twierdzeniem zdradził się Guignebert, iż zgoła nie rozumie, na czym polega rozwój nauki katolickiej i co może być orzeczone, jako dogmat wiary.

Nim prawdę jakąś orzecze Kościół nauczający jako dogmat katolicki, wprzód musi być ponad wszelką wątpliwość wykazane, że ta prawda jest bezpośrednio lub pośrednio objawiona. Toteż nim Kościół usty Piusa IX ogłosił dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, wprzód badano skrzętnie i wszechstronnie, czy ta prawda faktycznie należy do prawd objawionych i dopiero po osiągnięciu wyniku dodatniego przystąpiono do jej orzeczenia dogmatycznego. Oburzenie wiernych w Carogrodzie, kiedy z ust swego patriarchy Nestoriusza posłyszeli na kazaniu, iż Najświętszej Maryi Panny nie można nazywać Bogarodzicą, tylko Rodzicielką Chrystusa, powinno było Nestoriusza pouczyć, że wystąpił z nauką nową, wiernym nieznaną i że lud przez 4 wieki wręcz przeciwnego był zdania. Aż do czasów Nestoriusza lud wierzył, że Najświętszą Maryję Pannę należy zwać Bogarodzicą, tak jak przez 18<sup>1/2</sup> wieków kwitła wśród katolików wiara, że Najświętsza Maryja Panna została bez grzechu pierwородnego poczęta. Nie zjawiała się owa wiara nagle, nie została stworzona, wymyślona przez Kościół, który to tylko uczynił, że swym orzeczeniem tę naukę zadokumentował, jako od Boga objawioną. Po prostu Guignebert pomieszał dwie, całkiem różne rzeczy: motywy, pobudki ogłoszenia jakiejś prawdy za dogmat katolicki, z naturą danej prawdy jako objawionej. Pobudki, jak widzieliśmy, mogą być rozmaite i w rozmaitych czasach się zjawiać, ale same owe pobudki nie mogą decydować o tym, czy dana prawda jest objawiona. Przez 18 wieków i lat 70 wierzył Kościół katolicki w nieomylność orzeczeń papieskich w rzeczach wiary i obyczajów i tę wiarę w wieloraki sposób objawiał, póki nie nadszedł moment stosowny do uznania jej uroczycie za dogmat katolicki. Guignebert zna pisma Wincentego Leryneńskiego, gdyż się na nie powołuje; szkoda, że nie dość pilnie w nich się rozglądął, gdyż Wincenty byłby go sam pouczył, jak należy pojmować rozwój dogmatów katolickich. W słynnym swym *Commonitorium* r. XXII pisze Lirinensis: "Lecz może ktoś powie: czyż więc w Kościele Chrystusowym nie istnieje żaden postęp religii? Owszem, niech będzie i to jak największy. Któżby bowiem ludziom był tak nieprzyjazny, tak Boga nienawidzący, iżby ów postęp chciał powstrzymać. Tak jednak, aby to był wzrost wiary, a nie jej zmiana. Do wzrostu bowiem należy, aby w sobie samej każda rzecz się zwiększała, do zmiany natomiast, aby coś przechodziło w coś innego. Konieczną więc jest rzeczą, aby wzrastała i silnie się rozwijała tak poszczególnych jak wszystkich, tak jednego człowieka jak w całym Kościele, odpowiednio do stopni lat, jak i wieków wiedza i mądrość, atoli w swoim wyłącznie rodzaju, mianowicie co do tego samego dogmatu,

tego samego sensu, co do tego samego znaczenia. Niech więc religia naśladowuje naturę ciał, które z biegiem czasu powiększają swoją ilość i ją rozwijają, zawsze jednak pozostają tym, czym były. Wielka wprawdzie istnieje różnica między kwiatem młodości a dojrzałą starością; jednak ci sami są starcami, którzy niegdyś byli młodzieńcami tak, że chociaż ulega zmianie stan i układ tego samego człowieka, mimo to jedna i ta sama jest jego natura, jedna i ta sama osoba". Skoro tedy z jednej strony suma prawd, które apostołowie przekazali, nie może się powiększać materialnie przez dodawanie do nich nowych prawd objawionych, gdyż inaczej nie miałyby żadnego sensu słowa apostoła Pawła św. do Galatów, że "choćby anioł z nieba przepowiadał nad to, cośmy wam przepowiedzieli, niech będzie wyklęty" (I, 8); a z drugiej strony niezaprzeczenie można mówić o historii dogmatów, to ów rozwój tak tylko rozumieć należy, iż Kościół dla rozmaitych powodów prawdy objawione i do opowiadania przekazane wyluszczał, wyświeślał przez rozwinięcie owych cech logicznych, które w danej prawdzie zawierały się materialnie, ale formalnie nie były pierwotnie rozwinięte i wyraźnie nie były podane wiernym do wierzenia.



## V.

Taki atoli rozwój możliwy jest wyłącznie tam, gdzie nieomylny urząd nauczycielski daje zupełną gwarancję, iż nauka przez niego podana, nie jest czysto ludzkim wymysłem, lecz nauką objawioną. Te dwa pojęcia: nauka od Boga objawiona, a stróż i nauczyciel nieomylny tej nauki tak do siebie przynależą, iż nie można pomyśleć jednego bez drugiego. Rozumiał to doskonale ów słynny konwertyta, a później kardynał Jan Henryk Newman, kiedy jeszcze teologiem anglikańskim będąc, pisał: "Jeżeli chrześcijaństwo jest religią społeczną – a jest nią z pewnością – i jeżeli się opiera na pewnych ideach uznanych jako Boże, albo też polega na wierze, i jeżeli te idee mogą być w rozmaity sposób rozumiane (*have various aspects*) oraz sprawiać rozmaity skutek na rozmaite umysły, stając się konsekwentnie źródłem wielorakiego rozwoju, prawdziwego lub fałszywego, albo jedno i drugie, jak się to okazało, to cóż za potęga okaże się dostateczną, aby stawić czoło i zadośćuczynić tym sprzecznym warunkom, jeżeli nią nie będzie najwyższa powaga kierująca i jednocząca sądy indywidualne na mocy Bożego prawa i uznanej mądrości?... Jeżeli chrześcijaństwo jest i społeczne i dogmatyczne a nadto postanowione dla wszystkich wieków, to po ludzku mówiąc musi ono mieć nauczyciela nieomylnego" (7). Właśnie nie co innego, tylko studium nad rozwojem dogmatów chrześcijańskich zaprowadziło Newmana na łono Kościoła katolickiego.

Otóż gdzie brak tego nauczyciela nieomylnego, tam Kościoły, jak się to stało z Kościołami wschodnimi, żyć mogą tylko spuścizną wieków minionych. Jakoż Kościoły wschodnie, niezłączone z papieżem nie posunęły się ani na krok dalej poza ramy rozwoju, jakie osiągnęła nauka katolicka do chwili ich odszczepieństwa. "Die anatolische Kirche, pisze Katenbusch, ist alt geworden. Man sieht noch die Linien des Antlitzes der patristischen Kirche, aber diese Linien sind verschoben. Das Antlitz der modernen Kirche ist verwittert, es erscheint schlaff, wenn man sein Bild aus der Jugendzeit daneben hält. Wenn man das Gesicht der patristischen Kirche ein Kindergesicht nennen darf – man darf es gewiss nur in einzelnen Merkmalen – dann mag man das Gesicht der heutigen anatolischen Kirche ein altes Kindergesicht nennen" (8). Nie posuwa się też i Cerkiew rosyjska naprzód, lecz trzyma się kurczowo formuł, które niegdyś wyniosła ze wspólnej owczarni, jakby się lękała, że zmiana najmniejsza może jej organizm przyprawić, jeżeli nie o śmierć zupełną, to przynajmniej o ciężką chorobę.



Nie rozwija się ona, nie umie swym działkom tak łamać chleba nauki objawionej, aby zaspokoić głód ich dusz i dlatego to w jej ciele tak strasznie rozwieliło się sekciarstwo, które pożera najlepsze jej soki; jej formalizm i zaskorupiałość świadczą najlepiej, że to konar obumarły, oderwany od pnia zielonego i pozbawiony soków ożywczych z nieba.

## VI.

Jak daleko atoli ów rozwój dogmatów może się posuwać? Czy można się spodziewać, że przez wyłuszczenie w sposób wyżej wskazany treści dogmatów poszczególnych dojdziemy kiedyś do tego, iż tę treść wyrozumiemy zupełnie tak, jak pod wpływem rozwoju umysłowego jesteśmy w możności zrozumieć, zgłębić treść nawet bardzo zawiłych zagadnień matematycznych lub innych nauk? Takie nadzieje nieraz żywiono w ciągu wieków, zwłaszcza wśród innowierców; z obozu katolickiego wyraz najsilniejszy tej nadziei dał Antoni Günther (1785 – 1861) pod wpływem filozofii Hegla i Schellinga. Dla Hegla religia, to doskonała wolność, oparta na samowiedzy ducha bezwzględnego w duchu ludzkim. Duch bowiem ludzki ma świadomość, że *de iure* jest wyższy ponad wszelkie ograniczenia, które stoją na drodze jego pełnemu rozwojowi. Na zarzut, że w takim razie duch bezwzględny byłby kreacją skończonego ducha ludzkiego, ma Hegel odpowiedź gotową, że to byłoby prawdą, ale tylko dialektycznie, czyli w porządku poznawania, które musi mieć za punkt wyjścia skończonego ducha a wznosić się ku bezwzględnemu; lecz w porządku ontologicznym duch bezwzględny jest i pierwszą przyczyną sprawczą i pierwszą przyczyną celową, gdyż on oznacza istotę rzeczy, które się mają rozwijać póki się nie staną czymś jednym z nim samym.

Religie tedy historyczne są stopniami rozwoju ducha, który zmierza do tego, aby się stał naprawdę duchem bezwzględnym, jakim jest potencjalnie. Jest rzeczą historyka wskazać ideę przewodnią każdej religii, ideę, która ze swej strony wskazuje miejsce, przypadające danej religii w etapach rozwoju ludzkości w ducha bezwzględnego. Historyk będzie mógł rozróżnić stan niemowlęcy religii, i tu należą religie ludów dzikich; dalej okres młodzieńczy, w którym duch dobija się dla siebie pewnej dozy wolności; tu należą: religia żydowska jako religia tego, co jest wzniosłe, religia grecka jako wyraz kultu piękna, i religia rzymska jako kult prawa i celowości. Chrześcijaństwo jako religia absolutna odpowiada dojrzałemu wiekowi ludzkości. Filozofia powinna ze symbolów, mitów i dogmatów każdej epoki wykryć ideę, którą one chcą wyrazić, ale której wyrazić nie potrafią sposobem oderwanym. Religia bowiem

i filozofia posiadają treść tę samą; lecz religia, jako mająca swe źródło w uczuciu, w sercu i w wyobraźni, wyraża za pomocą szaty symbolów, a więc w sposób niedoskonały, tę samą prawdę, którą filozofia wypowiada ściśle rozumowo i naukowo. Nie zatrzymywał się też Hegel ze swoją filozofią u bram prawd, które katolicka teologia zwie i ma za tajemnice, ale i te starał się w duchu swego systemu wyrozumieć i wyjaśnić.

Otóż zdawało się Güntherowi, przepojonemu zasadami filozofii Hegla, że dogmaty katolickie są formułami tylko czasowymi, w których się mieści pewne znaczenie, pewien oznaczony sens prawd religijnych, odpowiadający danej epoce kultury chrześcijańskiej. Apostołowie opowiadali słowo Boże stosownie do wykształcenia, jakie posiadali. Ojcowie Kościoła, mający po największej części wykształcenie filozoficzne, posiadali też lepsze i jaśniejsze zrozumienie prawd Bożych, aniżeli rybacy galilejscy. Jeszcze w stopniu wyższym trzeba powiedzieć to samo o teologach czasów późniejszych, tak, że w miarę rozwoju pojęć filozoficznych wierni mogą dojść do coraz doskonalszego poznania prawd religijnych, a z czasem do ich zupełnego wyrozumienia. Wiara bowiem nie może się różnić zasadniczo od filozofii, i w niej też znajduje ona swe konieczne uzupełnienie, swe dokonanie; wiara jest tylko niepełną wiedzą i właśnie dlatego musi we filozofii szukać swego dopełnienia. Kto ma wiedzę, ten nie potrzebuje wierzyć; a kto ma wiarę, ten widocznie nie doszedł jeszcze do wiedzy pełnej. Wprawdzie wiara i wiedza zawsze razem być muszą na świecie, ale nie dlatego, jakoby jedna miała się różnić zasadniczo od drugiej, ale dlatego, że nie wszyscy ludzie mogą się wznieść na wyżyny wiedzy. Skoro tedy Ojcowie Kościoła, jako mający więcej wiedzy od apostołów, lepiej od nich prawdy religijne rozumieli; a znów Ojców przewyższali w tym względzie myśliciele chrześcijańscy wieków późniejszych, to uzasadniona jest nadzieja, iż nadejdzie moment, kiedy pod wpływem kultury filozoficznej znikną szranki, dzielące prawdy wiary od prawd rozumowych i prawdy pierwszego rodzaju będą tak dobrze przystępne rozumowi człowieka, jak i prawdy filozoficzne (9).

Wiele z tych myśli głównych przyswoili sobie moderniści dzisiejsi, zwłaszcza Alfred Loisy i Edward Le Roy. Objawienie Boże jest podług nich niczym innym, tylko rodzajem doświadczenia wewnętrznego, a akt wiary jest tylko pewnym związkiem duszy z Bogiem, wyrazem jej wznoszenia się ku Bogu. Wobec tego dogmaty nie są wyrazem historycznie danej prawdy, lecz wyrazem wewnętrznych doznań religijnych. Człowiek bowiem tak dla samego siebie, jak i dla innych ujmuje w szatę wyrazów to, czego doznał w swym

stosunku do Boga. Wszelako na nazwę dogmatu nie zasługują czysto osobiste przeżycia religijne; dogmaty religijne mamy dopiero wówczas, kiedy jakaś społeczność ujmuje swe doświadczenia i przeżycia religijne i te jako normę do wierzenia swym członkom podaje. Wobec tego formuły te są zależne od każdorazowego stanu kulturalnego społeczności wiernych, bo materiału do wyrażenia owych formuł religijnych dostarczają pojęcia i mowa danej epoki. Każdy bowiem myśli i mówi odpowiednio do czasów, w których żyje i to nie tylko o zwykłych przedmiotach, lecz i o sprawach religijnych; ze zmianą czasów zmieniają się więc poglądy, zmienia się też znaczenie wyrazów. Tym samym i dogmaty muszą się stosować do wymogów danej chwili, a więc nie wyrażają one prawdy bezwzględnej, tylko względną, gdyż przedstawiają to, co ludzie w pewnym momencie czasu sądzili o swym stosunku do Boga. "Le sens les dogmes, powiada Le Roy, est avant tout pratique et moral. Le catholique obligé de les admettre, n'est astreint par eux qu'à des règles de conduite, non pas à les conceptions particulières. Aussi n'est-il pas condamné à les recevoir comme les simples formules littérales" (10).

Za daleko zaprowadziłaby nas krytyka szczegółowa błędów Günthera i modernistów. Wystarczy zwrócić uwagę na to, iż tak Hegel, Günther, jak i moderniści zapominają o różnicy zasadniczej między religią przyrodzoną a objawioną przez Boga. Religia przyrodzona jest zbiorem prawd i obowiązków, do których odkrycia dojść może człowiek wyłącznie o własnej sile rozumu, zastanawiającego się nad stosunkiem człowieka do Boga. Zbiór tych prawd i obowiązków stanowi przedmiot nauki, zwanej teologią przyrodzoną, która znów jest częścią pewną filozofii. Jeżeli tedy Hegel i Günther utrzymują, że filozofia i teologia mają ten sam przedmiot, może to być prawdą tylko odnośnie do poznania religijnego czysto rozumowego, aczkolwiek i w tym razie nie pokrywa się teologia z filozofią, której przedmiotem badania jest nie tylko Bóg, ale świat i człowiek; żadną zaś miarą nie może to być prawdą w odniesieniu do religii objawionej, która może oprócz prawd, przystępnych rozumowi ludzkiemu, zawierać także prawdy, przechodzące zdolność pojmowania rozumu ludzkiego. Tak się właśnie ma rzecz z religią chrześcijańską, która oprócz prawd takich, jak np. istnienie Boga, nieśmiertelność i duchowość duszy ludzkiej, wolność woli itp., a które rozum ludzki i bez objawienia Bożego może poznać, zawiera prawdy takie, jak istnienie trzech Osób Boskich, wcielenie Syna Bożego, Jego sakramentalne przebywanie w Eucharystii itd., a które słusznie nazwano tajemnicami. Otóż w religii przyrodzonej, może z postępowaniem kultury zwiększać się zasób prawd rozumowych o Bogu i stosunku człowieka do Boga, może też

zajść fakt, że postęp cywilizacji zupełnie usunie pewne błędne wierzenia religijne. Inaczej się ma rzecz z religią rzeczywiście przez Boga objawioną. Ponieważ wyłącznie od Boga zależało, czy wszystkie prawdy przez Niego objawione, czy tylko niektóre mają być przystępne rozumowi ludzkiemu, więc filozofia, jeżeli zgodnie z prawdziwym stanem rzeczy chce sądzić o rzeczach, nie może *a priori* określać, że wszystkie prawdy religijne zostaną przez rozum ludzki zgłębione na wzór prawd, które stanowią właściwą dziedzinę dociekań filozoficznych. Nie filozofii tedy, lecz teologii nadprzyrodzonej jest rzeczą wskazać, które prawdy religijne można całkowicie poznać, a które znów pozostaną tajemnicami dla człowieka w czasie jego ziemskiej pielgrzymki. Przez złamanie tych szranków dojść można tylko do tego, do czego doszła teologia protestancka, do zanegowania najbardziej zasadniczych, podstawowych prawd religii chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo takie, jak je pojmował Günther a za nim moderniści, jest wytworem ich wyobraźni, a nie chrześcijaństwem takim, jak je historia przedstawia; zasady ich teologii dadzą się z pożytkiem zastosować do religii Zoroastra lub Buddy, ale nie do religii Chrystusowej. Teologia katolicka ani nie może, ani nie chce podzielić losu teologii protestanckiej.

*Ks. Fr. Gabryl.*

---

Artykuł z czasopisma "Przegląd Powszechny", Rok dwudziesty ósmy. – Tom CXII (październik, listopad, grudzień 1911), Kraków 1911, ss. 301-322. (a)

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześniono; ilustracje od red. *Ultra montes*).

### **Przypisy:**

(1) Odczyt.

(2) Zob. Biskup ks. dr. Józef Sebastian Pelczar, *Pius IX i jego pontyfikat*, wyd. II, tom III. Przemyśl 1908, str. 496 n. oraz Th. Grandérath, *Geschichte des Vaticanischen Concils*. Herder 1903 – 1906.

(3) Por. *Enarrat. in Psal. LIV*, n. 28; P. L. XXXVI, col. 643; *De civitate Dei*. XVI, c. II, 1.

(4) Por. Denzinger, *Enchirid.*, n. 411 (483).

(5) Por. Palmieri Aurelius, *Il progresso dommatico nel concetto catholico*. Firenze 1910, str. 7.

- (6) Zob. Charles Guignebert, *L'evolution des dogmes*. Paris 1910, str. 1, 221.
- (7) Por. John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine 14-th impression*. London 1909, str. 89, 90.
- (8) Por. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*. T. I. Freiburg 1892, str. 272. – Palmieri Aurelio, dz. w. prz., str. 44.
- (9) Por. Dr. Albert Stöckl, *Geschichte der neueren Philosophie*. II Bd. Mainz 1883, str. 362 n.
- (10) E. Le Roy, *Dogme et critique*. Paris 1907, str. 22. Por. także Chr. Pesch SJ, *Theologische Zeitfragen*. Vierte Folge. Freib. im Breisg. 1908, str. 157 n.; 45-50, 62 n.
- (a) Por. 1) Ks. Dr Franciszek Gabryl, a) [Ateizm](#). b) [Polska filozofia religijna w wieku XIX. Ks. Karol Surowiecki \(1754 – 1824\)](#). c) [Polska filozofia religijna w wieku XIX. Ks. Stanisław Chołoniewski \(1792 – 1846\)](#).
- 2) Ks. Dr Maciej Sieniatycki, a) [Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna](#). b) [Zarys dogmatyki katolickiej](#). c) [System modernistów](#). d) [Modernizm w książce polskiej](#). e) [Problem istnienia Boga](#). f) [Dogmatyka katolicka. Podręcznik szkolny](#). g) [Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska](#). h) [Modernistyczny Neokościół](#).
- 3) Ks. Andrzej Dobroniewski, [Modernizm i moderniszc](#).
- 4) Abp Antoni Szlagowski, a) [Wiara w pojęciu katolickim, a modernistycznym](#). b) [Wiara w życiu](#). c) [Prawda według nauki Kościoła, oraz twierdzeń modernistów](#). d) [Zasady modernistów \(modernistarum doctrina\)](#).
- 5) Ks. Marian Morawski SI, a) [Filozofia i jej zadanie](#). b) [Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym](#).
- 6) Ks. Jan Rosiak SI, a) [Chrystus mistyczny](#). b) [Idąc nauczajcie](#). c) [Tu es Petrus](#). d) [Wiara i "doświadczenie religijne"](#). e) [Suarez. 1548 – 1617](#).
- 7) Ks. Jacek Tylka SI, a) [Dogmatyka katolicka](#). b) [Traktat o Kościele Chrystusowym](#). c) [O obojętności, czyli indyferentyzmie w rzeczach religii](#). d) [O własnościach religii](#). e) [O cnotach heroiczych](#).
- 8) Bp Władysław Krynicki, [Dzieje Kościoła powszechnego](#).
- 9) Ks. René-Marie de la Broise SI, [Religia i religie](#).
- 10) Ks. Stanisław Miłkowski, [O modernizmie](#).
- 11) Św. Wincenty z Lerynu, [Pamiętnik \(Commonitorium\). Rozprawa Pielgrzyma o starożytności i powszechności wiary katolickiej przeciw niezbożnym nowościom wszystkich kacerzy](#).
- 12) Bp Franciszek Lisowski, [Św. Tomasz z Akwinu o rozwoju dogmatów](#).

13) "Przegląd Kościelny", a) [Kilka uwag o historii dogmatów.](#) b) [Jurysdykcja kościelna i jej uzupełnienie.](#) c) [Kardynał Franzelin.](#)

14) Ks. Antoni Langer SI, a) [Rozwój wiary.](#) b) [Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów.](#) c) [Człowiek w stosunku do religii i wiary.](#) d) [O objawieniu.](#) e) [Św. Tomasz z Akwinu i dzisiejsza filozofia.](#) f) [Kardynał Jan Chrzyciel Franzelin i jego znaczenie w katolickiej nauce.](#) g) [Kazanie o Kościele.](#) h) [Kazanie na uroczystość Opatrzności Boskiej.](#) i) [Kazanie na uroczystość św. Barbary](#)

15) Ks. Franciszek Hettinger, [Nieomyślność Papieża.](#)

(Przyp. red. *Ultra montes*).



( [HTM](#) )

© *Ultra montes* ([www.ultramontes.pl](http://www.ultramontes.pl))

Cracovia MMXX, Kraków 2020