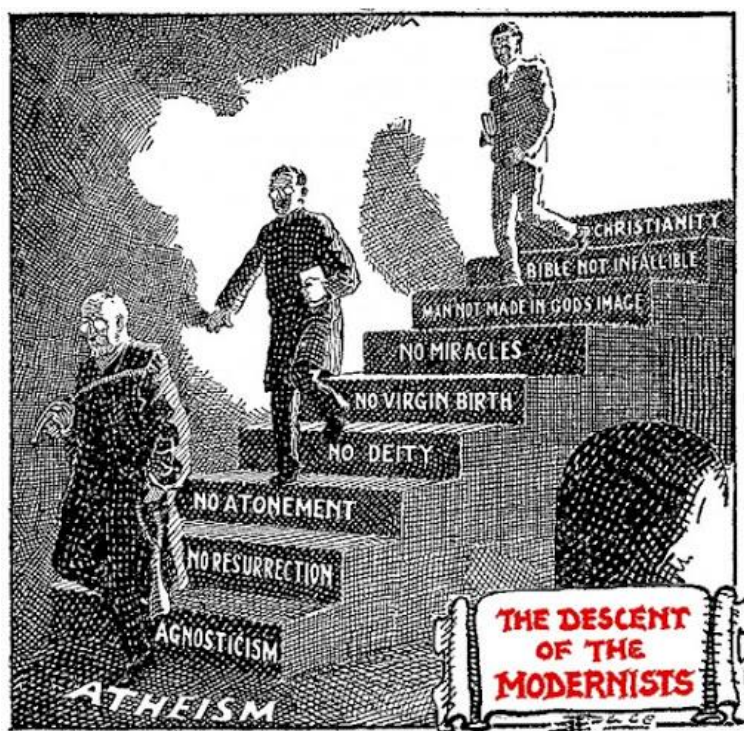


Ks. DR ANDRZEJ DOBRONIEWSKI



# MODERNIZM I MODERNIŚCI



KRAKÓW 2021

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

# TREŚĆ

	Str.
<b>Wstęp</b> .....	3
<b>I. Z dziejów ruchu modernistycznego</b> .....	7
1. Przed encykliką <i>Pascendi</i> .....	7
2. Po encyklice .....	12
<b>II. Co to jest modernizm?</b> .....	17
1. Modernistyczna filozofia religii .....	17
2. Wiara modernistów .....	23
3. Teologia modernistów .....	26
4. Historia i krytyka modernistów .....	31
5. Apologetyka modernistów .....	35
6. Modernistyczne reformy .....	38
7. Pojęcie modernizmu .....	39
8. Nazwa modernizmu .....	47
<b>III. Źródła modernizmu</b> .....	49
1. Źródła zewnętrzne .....	49
2. Źródła wewnętrzne .....	53
<b>IV. Ocena modernizmu</b> .....	55
1. Modernizm w świetle wiary .....	56
2. Modernizm w świetle wiedzy .....	61
3. Reformizm .....	76
<b>Zakończenie</b> .....	87
<b>Literatura</b> .....	91



# Modernizm i moderności

KS. DR ANDRZEJ DOBRONIEWSKI

## Wstęp

"Oto w pokoju gorzkość moja największa" (Izaj. 38, 17). Tymi słowami wskazał i określił po raz pierwszy Pius X w alokucji, wypowiedzianej dnia 17 kwietnia 1907 do nowokreowanych kardynałów smutne położenie i niebezpieczeństwo, grożące wierze i Kościołowi ze strony tzw. modernizmu. Wobec tego wroga wewnętrznego maleją w swej grozie – zdaniem Ojca Świętego – nawet zdarzenia wywołane we Francji prześladowaniem rządu; bolesne one, lecz nagrodzone sownie niejedną pociechą... "Wiadomo przecież, że nie lękał się wówczas Kościół, gdy szły edykta cesarów przeciw pierwszym chrześcijanom, by wybierali między śmiercią lub służbą Chrystusa, ponieważ krew męczenników była nasieniem nowych wyznawców wiary. Ale bolesna walka, która każe Kościołowi powtarzać: *Oto w pokoju gorzkość moja największa*, to walka pochodząca ze zboczenia umysłu, zapoznającego jego nauki i wznoszącego w świecie okrzyk owego buntu, który wygnał buntowników z nieba. A właśnie takimi buntownikami są ci, którzy wyznają i rozszerzają podstępnie potworne błędy o rozwoju dogmatu, o powrocie do czystej ewangelii, tj. wolnej, jak powiadają, od tłumaczeń teologii, od orzeczeń soborów i zasad ascetycznych, o uwolnieniu się spod wpływu Kościoła sposobem jednak nowym, bo bez buntu, aby nie być od niego odcięty, a bez poddania się mu, aby pozostać przy własnych przekonaniach, wreszcie o przystosowaniu się do czasów we wszystkim w mówieniu, w pisaniu i w głoszeniu jakiejś miłości bez wiary". Chodzi tu – jak łatwo osądzić – nie o jedną herezję, ale o zbiór wszystkich herezji, zmierzający do obalenia fundamentów wiary i zniszczenia chrześcijaństwa. "Tak do zniszczenia chrześcijaństwa" – powtarza z naciskiem Papież – "albowiem Pismo święte nie jest dla tych nowożytnych heretyków żywym źródłem wszelkich prawd wiary, lecz książką zwyczajną, jak każda inna; natchnienie odnosi się tylko do nauk dogmatycznych, rozumianych wszakże według ich tłumaczenia i prawie się nie różni od poetyckiego natchnienia Eschyła i Homera; Kościół jest prawowitym tłumaczem Biblii, ale poddanym prawidłom tzw. wiedzy krytycznej, która

rządzi teologią i czyni ją swą niewolnicą. Na koniec w tradycji wszystko jest względne i podległe zmianom, a stąd powaga Ojców bez znaczenia. A te wszystkie i inne niezliczone błędy wykładają w dziennikach, pismach periodycznych, ascetycznych książkach, a nawet w powieściach, osłaniając je dwuznacznymi wyrazami i mglistymi formami, aby mieć zawsze otwartą furtkę do obrony, aby ujść oczywistego potępienia i chwycić w swe sidła niebacznych".

Kiedy treść tej alokucji doszła do wiadomości szerokiego świata katolickiego, można było słyszeć i czytać głosy: czy nie za wiele pesymizmu, czy naprawdę miałyby być tak źle, jak Ojciec Święty przedstawia? Niestety, ukazały się niebawem dekrety Stolicy Apostolskiej i zaszły wypadki, które dostarczyły nowych szczegółów i dowodów, że o jakiejś przesadzie mówić tu nie można. I tak dnia 3 lipca 1907 r. wydała Kongregacja Inkwizycji dekret, potępiający 65 twierdzeń, niezgodnych z nauką Kościoła. Nowy ten "Syllabus" potwierdzony w całej osnowie przez Piusa X (dnia 4 lipca) zaczyna się nie bez powodu słowem: *Lamentabili*, bo i liczba i treść potępionych też nasuwa smutne refleksje. Sześćdziesiąt pięć też – to liczba wielce pokaźna, zwłaszcza że dotyczą tylko dziedziny dogmatyczno-biblijnej. Syllabus Piusa IX ma przeszło 80 też, ale też obejmuje wszystkie niemal dziedziny nauki i życia chrześcijańskiego. Jeszcze smutniejsze odnosi się wrażenie z treści nowego syllabusa, gdyż tezy potępione zaczepiają same podstawy wiary i Kościoła, jako to: powagę urzędu nauczycielskiego Kościoła (tezy 1-8), natchnienie i prawdziwość Pisma św. (9-19), istotę objawienia i wiary (20-26), Bóstwo Jezusa Chrystusa (27-38), naturę i boski początek Sakramentów (39-51), organizację Kościoła Chrystusowego (52-57), wreszcie niezmiennosc nauki chrześcijańskiej (58-65).

Urzędowym komentarzem syllabusa nazwać można encyklikę "Pascendi dominici gregis" z dn. 8 września 1907 r. Jak poprzednie tak i ten dokument najważniejszy w naszej kwestii zawiera wiele ustępów, z których przebija się głęboka boleść i smutek Ojca chrześcijaństwa. "Przyznać należy – mówi zaraz na wstępie – że w ostatnim czasie pomnożyła się niesłychanie liczba nieprzyjaciół krzyża Chrystusowego, którzy usiłują sposobami zupełnie nowymi i chytrymi zniszczyć ożywczą potęgę Kościoła, a nawet gdyby zdołali, zburzyć do szczytu królestwo Chrystusowe. Dlatego nie możemy dłużej milczeć, aby się nie zdawało, że zaniedbujemy najświętszą powinność naszą... zmusza zaś Nas do bezzwłocznego zabrania głosu przede wszystkim ta okoliczność, że zwolennicy błędów nie znajdują się już dzisiaj wśród otwartych wrogów, ale –

co jest rzeczą najbardziej bolesną i zawstydzającą – ukrywają się w samym łonie i wnętrzu Kościoła i są niewątpliwie o tyle szkodliwsi, o ile trudniej ich rozpoznać... Nie z zewnątrz bowiem, ale z wewnątrz pracują nad zgubą Kościoła, i dlatego niebezpieczeństwo tkwi w samych niejako żyłach i wnętrznościach Kościoła i tym pewniejsza grozi mu szkoda, im lepiej go znają. A nadto przykładają siekiere nie do gałęzi i latorośli, ale do samego korzenia, tj. do wiary i najgłębszych jej drgnień. Ugodziwszy zaś w ten korzeń nieśmiertelności rozprawdają truciznę po całym drzewie tak, że nie pozostawiają żadnej części prawdy katolickiej nienaruszonej i nie ma żadnej, której by skazać nie usiłowali. A dalej używają tysiącznych sposobów dla wyrządzenia szkody, okazują największą przebiegłość i podstępność, bo udawają naprzemian to racjonalistów to katolików i to z takim wyrafinowaniem, że niebacznych łatwo w błąd wprowadzają. Zuchwalstwo do ostatnich posuwają granic; nie cofają się przed żadną konsekwencją, narzucając ją uporczywie i bez wahania. Tym zaś łatwiej mogą zwodzić dusze, że prowadzą życie nadzwyczaj czynne, że przykładają się gorliwie i wytrwale do wszystkich umiejętności, że większa ich część może się pochłubić surowością obyczajów. W końcu – co wyklucza niemal nadzieję poprawy – przyjęte zapatrywania taki już przewrót wywołały w ich duszy, że gardzą wszelką władzą i nie znoszą żadnych wędzideł, a dufając złudnemu doświadczeniu wewnętrznemu, usiłują zamiłowaniu prawdy przypisać to, co w rzeczywistości przypisać należy pysze i uporowi".

Surowymi wydać się mogą przytoczone słowa Papieża, atoli ich słusność stwierdza dostatecznie i dalszy ciąg encykliki, wykazującej w modernizmie stek herezji o charakterze antykościelnym, antychrześcijańskim i antyreligijnym, a także zachowanie się niektórych modernistów wobec tego dokumentu papieskiego. Zamiast zawrócić z błędnej drogi, wystąpili oni to z różnymi sprostowaniami, mającymi na celu obronę dążeń modernistycznych, to z formalną i ostrą krytyką encykliki. Spowodowało to Ojca Świętego do wydania nowego dekretu przeciw modernistom we formie "Motu proprio" z dnia 18 listopada 1907. Dzieli się on na dwie części. Pierwsza zajmuje się założoną przez Leona XIII w roku 1902 komisją biblijną, której zadaniem decydować i rozstrzygać sporne kwestie egzegetyczne. Ojciec Święty podnosi tę komisję do godności Kongregacji i nakazuje w sumieniu posłuszeństwo jej decyzjom tak przeszłym jak przyszłym. Druga część "Motu proprio" przywodzi na pamięć ostatni syllabus i ostatnią encyklikę, potwierdza oba dokumenty w całej rozciągłości i rzuca klątwę na głoszących zdania przeciwnie.

I nie skończyło się na samych słowach i groźbach, bo niestety przyszło także do ich wykonania, o czym tak mówił Papież na konsystorzu dnia 16 grudnia 1907: "Świadomi przykazania apostolskiego, by «strzec depozytu wiary», wydaliśmy przeciw nowoczesnym błędom dekret *Lamentabili* i encyklikę *Pascendi dominici gregis...* Wiadomo, jaką była na to odpowiedź błądzących. Jedni «w obłudzie mówiący kłamstwo» oświadczyli, że nie stosują się do nich słowa papieskie i usiłowali w sposób chytry ująć wyrok potępienia, inni znowu w zaciętej pysze stawili śmiały i otwarty opór. Dlatego po wyczerpaniu środków, które wskazywała miłość, musieliśmy acz ze smutkiem największym uciec się do kar kościelnych. Nie przestaniemy jednak błagać Boga, Ojca światłości i miłosierdzia, żeby błądzących sprowadzić raczył na drogę sprawiedliwości".

Przypomniawszy sobie pokrótce główne (1) dokumenty papieskie dotyczące modernizmu, możemy teraz na ich tle zaznajomić się bliżej z tym tak niebezpiecznym dla Kościoła i wiary kierunkiem religijnym. W tym celu uwzględnimy następujące pytania: Co to jest modernizm, jakie jego źródła i przyczyny i co o nim sądzić ze stanowiska wiary i wiedzy. Poprzedzimy zaś rozbiór tych pytań krótkim szkicem historycznym.

~~~~~

### **Przypisy:**

(1) Z pośród innych dokumentów papieskich dotyczących modernizmu, lubo nie mających już tak powszechnego i pierwszorzędnego znaczenia przytoczonego już to dlatego, że do jednego tylko narodu, do jednej instytucji lub osoby były skierowane, już to dlatego, że wspominają o modernizmie tylko przygodnie lub powtarzają zarządzenie dawniej wydane wymienić należy następujące: Brewe Piusa X o studium Pisma św. w seminariach włoskich z dnia 27/3 1906; list okólny "Pieni d'animo" do Arcybiskupów i Biskupów włoskich z dnia 28/7 1906; list Piusa X do rektora Institut catholique w Paryżu z dnia 6/5 1907; list do generała Zakonu Kaznodziejskiego z dnia 7/5 1907; pismo Piusa X do episkopatu prowincji lombardzkiej z dnia 2/6 1907; list pochwalny do E. Commera profesora teologii w Wiedniu za dzieło o Schellu; list pochwalny z dnia 14/3 1908 do biskupa z Limerick O'Dwyera za broszurę o pismach Newmana; odezwa Ojca Świętego do duchowieństwa katolickiego z dnia 4/8 1908; list okólny o św. Anzelmie z dnia 21/4 1909; list apostolski o Instytucie biblijnym w Rzymie z dnia 7/5 1909; list okólny o św. Karolu Boromeuszu z dnia 26/5 1910; list do Arcybiskupów i Biskupów francuskich z dnia 2/8 1910 w sprawie związku zwanego "Sillon"; Motu proprio z dnia 1/9 1910; list pochwalny z dnia 15/9 1910 do profesora uniwersytetu katolickiego we Fryburgu szwajcarskim Kaspra Decurtins'a za jego dzieło o modernizmie w literaturze.



## I.

# Z dziejów ruchu modernistycznego

Modernizm nie powstał i nie rozszerzył się w jednej chwili. Wiele błędów tego rodzaju znajduje się już w pismach teologów sprzed lat kilkudziesięciu, a nawet spotkały się prawie wszystkie z potępieniem to biskupów, to Soboru Watykańskiego, to papieży Piusa IX i Leona XIII. Zasługa Piusa X polega głównie w tym, że poszczególne błędy, które dotąd nosiły zwyczajnie nazwę liberalnego katolicyzmu zebrał w jedną całość i uwydatniwszy ich charakter niezgodny z katolicyzmem, chrześcijaństwem i religią pokazał jasno wszystkim katolikom w ogóle, a profesorom katolickim w szczególności, czego w tym względzie mają się trzymać. Wobec tego ukazanie się encykliki Piusa X trzeba uważać za wypadek pierwszorzędny, a nawet przełomowego znaczenia w dziejach modernizmu i około niego grupować inne dotyczące tej sprawy.



## 1. Przed encykliką *Pascendi*

Po Soborze Watykańskim podnieśli niektórzy protest przeciw ogłoszonemu dogmatowi nieomyłności papieskiej i pod hasłem starokatolicyzmu odpadli od Kościoła. Nie zdołali jednak pozyskać wielu zwolenników, co zda mi się, trzeba przede wszystkim przypisać niepopularności podniesionego hasła. Sam Döllinger, jakkolwiek swymi pismami i zachowaniem przyczynił się najwięcej do powstania starokatolicyzmu, formalnie nigdy doń nie przystał. Zbyt dobrze znał historię, by mógł temu kierunkowi wróżyć pomyślną przyszłość, a przejęty duchem liberalizmu, któremu tylu innych i wielkich mężów w ciągu XIX wieku hołdowało, upatrywał skuteczniejszą walkę z Kościołem w metodzie potępiającej raczej, co stare, a podnoszącej, co nowe.

U niego np. spotykamy już przesadne pochwały dla nowej metody historyczno-krytycznej, a pogardę dla scholastycznej, co według encykliki *Pascendi* uchodzi za znak i objaw bardzo wyraźny ducha modernistycznego. Niebawem znalazło się więcej takich, którzy zaczęli głosić, że nie starokatolicyzmu nam trzeba, ale nowego katolicyzmu, nowego chrześcijaństwa, a nawet nowej religii. W r. 1871, a więc tuż po Soborze Watykańskim wyszła w Paryżu książka (1), która zaleca religię nową, postępową, a opisuje ją w sposób, przypominający dzisiejszy modernizm.

Świeża pamięć dekretów Soboru Watykańskiego, z których wiele dosięgało już błędów modernistycznych, a jeszcze więcej potężny rozwój filozofii św. Tomasza, doznającej silnego poparcia ze strony Leona XIII i ułatwiającej jasne i dobre orientowanie się w chaosie pojęć filozoficznych i religijnych, powstrzymywały jakiś czas wpływ nowych haseł. Z biegiem jednak lat żądza nowości zaczęła brać coraz więcej górę; zaczęły się też ukazywać coraz nowe dekrety i encykliki, skierowane przeciw nowym prądom.

I tak w r. 1891 ukazuje się sławna encyklika o sprawie społecznej, zaczynająca się bardzo znamienitymi słowy: *Rerum novarum excitata cupido*. Gorączkowa żądza nowości – to pierwsza i najogólniejsza przyczyna nowych kierunków w dziedzinie społecznej. W dwa lata później (1893) wychodzi encyklika *Providentissimus Deus*, skierowana znowu przeciw nowym kierunkom w dziedzinie biblijnej, jakie zjawily się zwłaszcza we Francji. Niektórzy z tych postępowych biblistów poddali się orzeczeniu papieskiemu i zastosowali się do wskazówek Ojca Świętego, dotyczących studium biblijnego, inni postanowili trwać w opozycji i uporze. Do tych ostatnich należał przede wszystkim ks. Alfred Loisy, który zdobył sobie z czasem stanowisko naczelnego wodza modernistów francuskich. Równocześnie zjawila się wielka żądza nowości i w innych dziedzinach religijnych, a przede wszystkim w dziedzinie apologetyki i teologii, tj. nauk, dotyczących obrony i wykładu prawd wiary. Postawiono zasadę, że dotychczasowe metody używane przez apologetów i teologów katolickich straciły zupełnie na wartości wobec nowoczesnej filozofii i historii – i oto we Francji za sprawą głównie Olle-Laprune'a († 1898), Fonsegrive'a, Blondel'a, Laberthonniere'a powstaje tzw. immanentna apologetyka, która przy obronie wiary każe się liczyć nie z cudami, prorocत्वami itp. znakami zewnętrznymi, lecz z wewnętrznymi dążnościami religijnymi i potrzebami serca i życia. W Niemczech w duchu zbliżonym do döllingerowskiego pracują dalej Kraus i związane pod jego imieniem Towarzystwo, zaczyna rozbrzmiewać hasło "Reformkatholizismus", wymyślone



i bronione przez J. Müllera w *Renaissance*, a profesor würzburgski Schell wydaje dzieła, w których tak daleko odbiega od nauki Kościoła, że kilka dostało się na indeks (1898). W Ameryce, a niebawem i w Europie, zwłaszcza we Francji staje się coraz głośniejsze imię O. Heckera, twórcy tzw. amerykańizmu, który spotkał się również z potępieniem Stolicy Apostolskiej (1899). Drogi i cele tego amerykańizmu schodzą się już tak blisko z drogami i celami modernizmu, że ten ostatni można uważać za bezpośrednie następstwo tamtego. Aby tym łatwiej przyprowadzić innowierców do prawdy katolickiej – radzili ci reformatorzy amerykańscy – powinien Kościół stosować się więcej do cywilizacji współczesnej, zwolnić ze swej dawnej surowości co do karności i co do dogmatów zwłaszcza tych, które drażnią ucho nowoczesne; powinien zostawić swym członkom większą swobodę działania, bo już wyszli ze stanu niemowlęctwa i sami mogą dać sobie radę, powinien popierać więcej życie w świecie niż w zakonie, domagać się praktykowania więcej cnót naturalnych niż nadnaturalnych, więcej czynnych niż biernych. Wyrokowi potępiającemu poddali się wszyscy wybitniejsi zwolennicy amerykańizmu. Nie można jednak powiedzieć, żeby ta uległość była szczerą, gdy się zważy, że już następnego roku (1900) przychodzi za inicjatywą ks. Lemire'a, przy współudziale Naudet'a, Dabry'ego, Kleina, Fonsegrive'a i wielu innych, kongres w Bourges, gdzie zapadają uchwały o tendencjach "amerykanizmu" na temat głównie reformy studiów teologicznych i udziału duchowieństwa w sprawach społecznych. W tym samym roku wydaje episkopat katolicki Anglii wspólny list pasterski, który jest dowodem, że i tam hasła liberalnego katolicyzmu znalazły posłuch, bo właśnie cały list skierowany jest przeciw temu kierunkowi. W następnym roku (1901) sam papież Leon XIII uznał za rzecz konieczną wystąpić z osobną encykliką "o demokracji chrześcijańskiej", by położyć kres zamieszaniu wśród katolików zwłaszcza włoskich, gdzie na czoło ruchu społecznego zaczął się coraz więcej wysuwać ks. Murri z programem sprzecznym z encykliką *Rerum novarum*. Przypomnijmy sobie jeszcze – by pominąć inne szczegóły – wielkie powodzenie i poczytność książki Ehrharda o katolicyzmie XX wieku, a utwierdzić się musimy w tym przekonaniu, że idee liberalizmu i amerykańizmu mimo potępienia trwały dalej, dotrwały do wstąpienia na tron papieski Piusa X (1903), a nawet zaczęły przybierać coraz to groźniejszą i niebezpieczniejszą postać. Już bowiem mówiono nie tylko o reformie praktyk kościelnych, nauk teologicznych i osób duchownych, ale zaczęto występować z reformami samych podstaw katolicyzmu i chrześcijaństwa, samej istoty wiary i religii. Pod wpływem licznych krytyk wspomniany co dopiero Ehrhard zrobił pod

niejednym względem ustępstwo, ale w znacznej części pozostał wierny dawnym swoim zapatrywaniom, a nawet przypieczętował je kilku nowymi niefortunnymi wystąpieniami, tylko już nie jako profesor historii we Wiedniu, lecz w Strasburgu, dokąd się przeniósł. W Austrii miał ochotę zastąpić go profesor innsbrucki Wahrmund, ale nie dorównał mu ani inteligencją ani taktem. Także wielu duchownych czeskich przejęło się zanadto duchem liberalnym, który wieje dość wyraźnie z programu Jednoty, założonej w r. 1902, a po pięciu latach z polecenia biskupów rozwiązanej.

W Niemczech mimo potępienia dzieł Schella nie maleje, raczej wzrasta liczba jego obrońców i wielbicieli; on sam – jak widać z listów pisanych w owym czasie do rozmaitych osób – poddał się tylko zewnętrznemu wyrokowi Kongregacji. W rok po ukazaniu się programowej encykliki Piusa X, w której bierze sobie za hasło "*instaurare omnia in Christo*", ogłasza towarzystwo Krausa program podpisany przez Dr. Geberta, nawołujący również do reform i odnowy, ale i w innym kierunku niż encyklika papieska. Czasopisma: *Das XX. Jahrhundert*, *Renaissance*, a w części i *Hochland* pracują nad urzeczywistnieniem tego programu.

We Włoszech Don Murri nie tylko prowadzi dalej w dziedzinie społecznej agitację na swój sposób pojmowaną, ale i w innych dziedzinach, nie wyjmując religijnej, domaga się coraz głośniejszych i natarczywiejszych reform i zmian radykalnych. Pomagają mu biblista Don Minochi w swych *Studi religiosi*, O. Semeria Barnabita swymi konferencjami i dziełami apologetycznymi, krytyk Buonaiuti w swej *Rivista storico-critica* a przede wszystkim hr. Fogazzaro swymi powieściami i romansami o charakterze modernistycznym. Z czasem powstaje formalny murrizm, będący amerykańszem w religii, loasyzmem w egzegezie, socjalizmem w dziedzinie społecznej, liberalizmem w polityce. Ukazują się też poświęcone specjalnie temu nowemu ruchowi czasopisma, wśród których wymienić trzeba przede wszystkim mediolańskie *Rinnovamento* założone przez hr. Gallaratti-Scotti i Fogazzarę. Obok założycieli był gorliwym współpracownikiem, i to od samego początku, Jerzy Tyrrell, który choć pochodzenia angielskiego, stał się głośniejszym we Włoszech niż w Anglii. Z protestanta katolik, Jezuita i kapłan zdawał się okazywać ochotę zostania drugim Newmanem, w rzeczywistości został modernistą zaciętym do samej śmierci. Najsmutniejszym wrażeniem odbił się w kołach katolickich jego list do profesora antropologii, który spowodował wydalenie Tyrrella z zakonu. Z listu tego oraz z innych dzieł i artykułów czy w *Rinnovamento*, czy w innych

włoskich i angielskich pismach widać, że autor zaliczał się do najgorliwszych zwolenników nowych dróg i kierunków religijnych.

Dokąd zaś cały ten ruch zmierzał, zaczęło się przede wszystkim pokazywać we Francji, gdzie i najliczniejsi i najzaciętsi znaleźli się jego zwolennicy. Gdy rząd wymierzał z zewnątrz coraz to nowe ciosy przeciw Kościołowi "w imię dobra rzeczypospolitej", od wewnątrz pracowali nad tym samym "postępowi" katolicy w imię nauki. W imię filozofii obok już wymienionych, usiłuje E. Le Roy podsunąć dogmatom katolickim inne znaczenie, które się równa ich odrzuceniu; w imię nowszej krytyki biblijnej czynią to samo Loisy i Houtin; w imię krytyki historycznej czyni to samo Turmel; a w imię nowej socjologii przyczyniają się do powiększenia chaosu w dziedzinie nie tyle teoretycznej jak praktycznej demokraci Lemire, Naudet, Dabry i Sagnier ze swą organizacją "Sillon". Nawiasem dodać wypada, że wymienieni demokraci francuscy znaleźli i u nas wielbicieli; z filozofów francuskich spotkał się u nas z wielkim uznaniem O. Laberthonnière. O szerokim rozgałęzieniu modernizmu we Francji świadczyć może także wielka liczba czasopism, poświęconych specjalnie tym nowym ideom. Obok wymienionych autorów zabierało tam głos wielu innych, nie licząc się ani z zarzutami krytyków, ani z zakazami biskupów, ani z wyrokami potępienia Kongregacji.

Wobec takiego stanu rzeczy rozumiałym się stają słowa Ojca Świętego: "Oto w pokoju gorzkość moja największa", rozumiały powód jego stanowczego wystąpienia, "aby się nie zdawało – jak sam pisze – że zaniedbujemy najświętszą powinność naszą", rozumiałymi są niektóre ostrzejsze wyrażenia, skoro łagodniejsze nie odnosiły skutku, rozumiałą potrzebą i koniecznością całej encykliki. Dosadnym zaś potwierdzeniem tego wszystkiego może być dalsze zachowanie się modernistów.

~~~~~

### **Przypisy:**

(1) Alaux, *La religion progressive*.



## 2. Po encyklice

Istnieje w Rzymie zwyczaj wybijania przy końcu roku medali na pamiątkę najważniejszego zdarzenia wśród pontyfikatu panującego Papieża. W r. 1907 wybito medal z napisem: *Modernismi errore deleto*. I zaprawdę wydanie encykliki, wykazującej zgubne zasady modernizmu zasługiwało na upamiętnienie. Modernizm został przez Piusa X zwycięsko odparty nie w tym oczywiście znaczeniu, by zupełnie zniknął z powierzchni ziemi, ale miał zniknąć z Kościoła, o ile odtąd nie można już było być modernistą-katolikiem. Albo – albo: brzmiał głos Piusa X i wielu się doń od razu zastosowało: jedni oświadczając wierność Kościołowi, drudzy przechodząc otwarcie do obozu wrogiego. Trzecia grupa była takich, którzy postanowili się bronić i wytrwać na obranym stanowisku; zamiast jednak poprawić, raczej pogorszyli swą sprawę, bo cała ich obrona i upór pokazały tylko lepiej, jak potrzebną i konieczną była encyklika. Pierwsi, którzy dali wyraz swemu niezadowoleniu z powodu encykliki, byli moderniści włoscy. Na wzmiankę zasługują przede wszystkim dwie jakby anty-encykliki: jedna, która się ukazała w samym Rzymie pod tytułem "Il Programma dei modernisti" (*Program modernistów*); druga – to październikowy (1907) zeszyt *Rinnovamento*, poświęcony całej krytyce dokumentu papieskiego. Autorzy programu starają się przekonać Ojca Świętego i w ogóle czytelników o słuszności swych praw, prawości swych zamiarów i prawowierności swych przekonań. Niestety trudno tym zapewnieniom dać wiarę, gdy na tych samych stronach dają piszący jasno do poznania, że odrzucają istotne dogmaty katolicyzmu, gdy postępowanie Papieża przyrównują do postępowania Juliana Apostaty, gdy w pierwszej części zręcznie rozpisują się w tym sensie, że Papież potępia wszelką krytykę, a w drugiej części zaraz czynią wyznania, które usprawiedliwiają dokument papieski. Toteż niedługo trzeba było czekać, a na autorów spadła klątwa motywowana tym, że zawzięcie bronią potępionego już modernizmu. Z drukarni, z której wyszła odpowiedź modernistów włoskich, zaczęło od r. 1908 wychodzić czasopismo: "Nova et Vetera", które jako modernistyczne spotkało się również z potępieniem i po roku przestało wychodzić, a jego główni redaktorzy przeszli do obozu socjalistycznego.

Podczas gdy autorowie *Programu* nazwisk swoich nie wymienili, redaktorzy "Rinnovamento" więcej mieli odwagi i wystąpili przeciw encyklice i Papieżowi z otwartą przyłbicą, a chociaż już przedtem arcybiskup mediolański potępił to czasopismo, chociaż za krytykę encykliki i inne artykuły przyszedł

dekret z ekskomuniką, postanowili wydawnictwo dalej prowadzić i prowadzili do końca 1909 r. Wśród autorów, którzy w "Rinnovamento" krytykowali encyklikę był i Don Murri. Osobno wydał jeszcze w tej kwestii dwie broszury, które poszły na indeks, a sam brnąc coraz bardziej w buncie doprowadził do tego, że w marcu 1909 spotkała go ekskomunika większa. Bezpośrednim powodem tej wielkiej kary kościelnej był gorszący sojusz ze socjalistami w czasie wyborów do parlamentu i przyjęcie mandatu wbrew wyraźnemu zakazowi i normom obowiązującym katolików włoskich. W parlamencie zasiadł Murri na krańcowej lewicy, a jak daleko stoczył się po pochyłości, stwierdza już naocznie jego manifest do wyborców, w którym wzywa wprost do zajęcia Watykanu przez wojska włoskie. Te ostatnie, jak wiadomo, zatrzymały się przed bramą mieszkania Papieża. Dziś – pisze renegat Murri – należy zrównać mieszkańców Watykanu z resztą obywateli włoskich, skonfiskować dobra kościelne i majątki biskupie, znieść kongregacje religijne itd. Podobnie przemawiał i w parlamencie. Dusze renegatów są wstrętne. Tak twierdzą o Murrim i jego zwolennicy, a krótka kariera Murri'ego dowodzi, jak łatwo znaleźć się może na pochyłości człowiek zdolny, ale pyszny i małego ducha. Mniej brutalnie, ale równie otwarcie zerwał z Kościołem Don Minocchi. Wprawdzie niedługo po ukazaniu się encykliki zaprzestał wydawać *Studi religiosi*, ale na ich miejsce powstała przy jego współudziale *Vita religiosa*, potem *Bolletino dei Studi religiosi*, a kiedy z powodu konferencji, w której odmówił charakteru historycznego pierwszej księdze Pisma św., spotkało go upomnienie, a potem suspensa, odpowiedział trzema listami, drukowanymi w liberalnym dzienniku "Giornale d'Italia", że od swych zapatrywań odstąpić w imię prawdy nie myśli i nie może. Najdłużej umiał lawirować między katolicyzmem a modernizmem w swych rozprawach historyczno-krytycznych ks. E. Buonaiuti, bo dopiero we wrześniu 1910 dekretem św. Officium poszła na indeks jego "Rivista", która w ostatnim czasie stała się ogniskiem duchowym dla księży włoskich, zarażonych mniej lub więcej modernizmem. Jak przed wydaniem encykliki, tak i po wydaniu był dla modernistów włoskich pomocą i siłą Tyrrell, dopóki śmierć nie zabrała go z tego świata († 15 lipca 1909). Niemal wszystkie modernistyczne i liberalne pisma w Anglii i Włoszech ogłaszały napaści Tyrrella na encyklikę, mające głównie na celu osłabić jej znaczenie i powagę, a kiedy za to spotkała go ekskomunika, nazwał ją zbawienną i powitał jako chrzest krwi, jako środek uświęcenia dla współczesnych ludzi prawdziwie pobożnych. Jeżeli śmiałość wodza dodawała otuchy innym mniej śmiałym, to na odwrót on sam miał zachętę do wytrwania

od innych: we Włoszech przede wszystkim od redaktorów "Rinnovamento", w Anglii od dwóch również modernistów: Williams'a i barona v. Hügel. Pierwszy np. ujął się bardzo gorąco za ekskomunikowanym w "Timesie", drugi opiekował się nim do ostatnich chwil życia, a opiekował "skutecznie", bo Tyrrel zmarł, nie pojednawszy się z Kościołem.

Z najostrzejszą krytyką, skierowaną przeciw Papieżowi i jego wyrokowi w sprawie modernizmu, wystąpił przywódca modernistów francuskich Loisy w dziełku: *Rozważania nad dekretem św. Officjum Lamentabili i nad encykliką Pascendi*. Broniąc zaciekle swego stanowiska omawia w pierwszej części wszystkie propozycje syllabusa (przeważnie z jego dzieł wyjęte), a w drugiej części wywody encykliki i sili się wprost na rozmaite zarzuty to przeciw treści, to przeciw formie obu dokumentów, to przeciw osobie Papieża, posuwając się do ironicznego upomnienia, że wolno Papieżowi modernistów ekskomunikować, ale nie wolno ich obrażać. Równocześnie z tym pamfletem wydał Loisy olbrzymie dwutomowe dzieło o Ewangeliach synoptycznych, w którym prześcignął nawet Renana i przypieczętował swoją od lat trwającą apostazję w sposób tak widoczny, że nawet największych swych przyjaciół wprowadził w osłupienie. Następstwem była ekskomunika większa, którą 7/3 1908 Kongregacja Inkwizycji na Loisy'ego rzuciła. Niebawem ogłosił drukiem szereg listów, jakie już to sam pisał, już to otrzymał od innych od r. 1903 do 1908, tj. od czasu potępienia przez Rzym jego dzieł aż do potępienia jego osoby; z tych to listów jeszcze dobitniej się pokazuje, komu służył od lat Loisy – Kościołowi, czy jego wrogom. Za wierną i długoletnią służbę dla tych ostatnich otrzymał dnia 2 marca 1909 z łaski ministra oświaty, protestanta Doumergue'a, katedrę historii religii w "Collège de France", aby mógł dalej i lepiej służyć rządowi masońskiemu. Inni moderniści francuscy nie posunęli się tak daleko jak Loisy w krytyce dokumentów papieskich, ale i nie wstrzymali się od niej zupełnie.

Przeważnie chwycili się jansenistowskiego sposobu obrony, jakoby Ojciec Święty nie był dostatecznie poinformowany o sprawie modernizmu i potępiał błędy, które się nie znajdują w ich dziełach. Nie mówiąc o anonimowych odpowiedziach, wśród których w najostrzejszym tonie sformułowana była broszura pt. "Les Lendemains d'Encyclique par Catholici", z przykrością wspomnieć musimy o dwulicowym postępowaniu redaktorów czasopism: *La justice sociale*, *La vie catholique*, *Le Bulletin de la Semaine*. Kiedy dnia 13 lutego 1908 wyszedł wyrok Kongregacji Inkwizycji, potępiający dwa pierwsze czasopisma, redaktorzy ks. Naudet i ks. Dabry poddali się i zaprzestali wydawnictwa, ale uczynili to nieszczerze i niechętnie, jak świadczą

późniejsze ich słowa i czyny. Jeszcze przed ukazaniem się encykliki zawiesił Fonsegrive czasopismo "Quinzaine", redagowane w duchu jak najbardziej "postępowym", ale niebawem dał znowu wyraz swym dążnościom modernistycznym to w liście krytykującym encyklikę do redaktora "Tempsa", to jako współpracownik nowego czasopisma modernistycznego: "Bulletin de la Semaine" wraz z innymi pokrewnymi mu duchem, jak Imbart de la Tour, Blondel, P. Bureau, księżmi Klein, Hemmer, Laberthonnière, Lemire itd. Jeżeli się zważy, że ci wymienieni i w inny jeszcze sposób zaznaczyli swe sympatie do modernizmu, to musimy powiedzieć, że we Francji wieje jeszcze silnie duch modernistyczny. Niestety zbyt już daleko dało się unieść wielu prądom nowym, by mogli szybko i łatwo zawrócić z błędnej drogi. Osobna wzmianka należy się ks. Turmelowi, który w dwulicowości przewyższył wszystkich innych i niejako od razu skompromitował ogromnie ich i siebie w świecie uczonych. Oto chwycił się niesłychanej dotąd w dziejach metody, że równocześnie pod właściwym nazwiskiem pisał w duchu katolickim i udawał wierzącego i najlepszego kapłana, a pod różnymi pseudonimami (Herzoga – Dupina) w duchu modernistycznym, napadając na dogmat Trójcy Świętej, na dziewictwo Najświętszej Maryi Panny, na boski początek papieżstwa. Stąd pozostanie wielką zasługą ks. Salteta, profesora z Tuluzy, że to niecne postępowanie Turmela odkrył i w należytych przedstawił świetle. Sprawiedliwość każe dodać, że kiedy w r. 1909 Kongregacja Indeksu potępiła trzy dzieła Turmela, przyjął wyrok potępienia z uległością.

Przejdźmy teraz do krajów, zarażonych modernizmem w stopniu znacznie mniejszym niż Francja, Włochy i Anglia.

W Ameryce idee amerykańizmu nigdy nie zniknęły zupełnie; nadto znalazły w ostatnich czasach gorliwych obrońców wśród współpracowników przeglądu katolickiego *The New-York Review*. To było powodem, że z Rzymu wyszedł zakaz dalszego wydawania i redakcja doń się zastosowała (1908).

W Niemczech prowadziło jakiś czas zaciętą walkę z encykliką papieską czasopismo monachijskie *Das XX. Jahrhundert* i to prawie w każdym numerze, a chociaż z końcem 1908 r. istnieć przestało, to na jego miejsce w Weimarze zaczęło wychodzić *Das neue Jahrhundert*, aby tę walkę dalej prowadzić. Z ostrą krytyką wystąpili także znany nam już Ehrhard i profesor monachijski ks. Schnitzer; pierwszy jednak odwołał wnet co napisał. Inni wyrazili swe niezadowolenie z encykliki w ten sposób, że stali się jeszcze gorliwszymi obrońcami Schella († 1906), jego osoby i prac naukowych.

W Austrii spowodował Wahrmund na początku 1908 r. swym wystąpieniem przeciw encyklice i w ogóle przeciw Kościołowi tak wielką wrzawę, że odbiła się echem nawet w parlamencie. Ostatecznie skończyła się cała sprawa najfatalniej dla samego Wahrmunda. Z Innsbruka przeniesiono go do Pragi, gdzie znowu okazano mu wyraźną niechęć, bo powoli zaczęły wychodzić na jaw zakulisowe targi, świadczące bardzo ujemnie o bohaterze... ale nie-wolności nauki. Nie obeszło się też bez ofiar wśród modernistów czeskich, bo kilku dosięgła klątwa.

W Polsce skorzystał z ukazania się encykliki *Pascendi* A. Szech (O. Wysłouch, Kapucyn), aby upozorować swoje wystąpienie z Kościoła. Mówię upozorować, bo znających bliżej i postępowanie Szecha i dawne jego broszurki, ten krok ani zaskoczył, ani zdziwił. Więcej dziwić może spostrzeżenie, że dość wyraźne objawy modernizmu u nas zamiast zniknąć, zdają się raczej mnożyć po ukazaniu się encykliki, że wspomnę głosy niektórych pedagogów i filozofów, którzy podnoszą i zalecają religię uczucia, religię bez dogmatów, religię jakąś mistyczną, a wyrażają się z lekceważeniem o dogmatycznej, "scholastycznej", "rozumowej", głosy niektórych demokratów chrześcijańskich, którzy przypominają dużo sillonistów francuskich, głosy niektórych historyków, którzy z pewnym zadowoleniem podnoszą ciemne strony z historii Kościoła i papieżstwa, aby budzić nieufność do Rzymu. Jeżeli dodamy, że znaleźli się u nas tacy, którzy uważali za stosowne przyswoić naszej literaturze pełną bluźnierstw, trywialnych dowcipów i niesmacznych anegdot broszurę Wahrmunda, niezgodne z prawdą poglądy protestanta Pawła Sabatiera na osobę św. Franciszka i jego stosunek do Kościoła, wreszcie dzieło Harnacka: *O istocie chrześcijaństwa*, które raczej należałoby zatytułować: *O istocie nowego nie-chrześcijaństwa*, to nie możemy powiedzieć, iżby powietrze u nas było zupełnie wolne od zarazków modernizmu.

Ostatecznie ten rys historyczny możemy zamknąć trafnymi słowy czasopisma "Corrispondenza romana": "Modernizm został naprawdę przez Piusa X zwycięsko odparty, ale to rozumieć należy o modernizmie teoretycznym, doktrynalnym, radykalnym. Został bowiem jeszcze i trwa dalej stan duszy modernistycznej, a nad jego usunięciem ma pracować teologia, przypominająca bezustannie zasadnicze prawdy Kościoła świętego". I dalsze nasze wywody mają służyć temu celowi.





## II.

# Co to jest modernizm?

W odpowiedzi na to pytanie nie możemy nic lepszego uczynić, jak podać główne myśli encykliki *Pascendi*. Jeżeli się zważy, że przeszło trzy czwarte treści tej encykliki, jednej z najdłuższych, poświęcone są wykładowi nauk modernistycznych, to chyba ma się dość danych do wyrobienia sobie dokładnego pojęcia o modernizmie. Aby rzecz uczynić przystępniejszą, ujmijmy ją w formę pytań i odpowiedzi. Zdaniem Ojca Świętego "każdy modernista więcej w sobie przedstawia i łączy osób; jest on filozofem, wierzącym, teologiem, historykiem i krytykiem, apologetą i reformatorem; wszystkie więc te role należy odróżnić, jeżeli się pragnie systemy ich poznać i źródła oraz konsekwencje ich doktryn zbadać".



### 1. Modernistyczna filozofia religii

#### a) *Agnostycyzm*

**Aby zacząć od filozofa, jaką podstawę przyjmują moderniści dla swej filozofii?**

Za podstawę swej filozofii religii biorą moderniści naukę, która się powszechnie agnostycyzmem zowie.

#### **Na czym polega nauka agnostycyzmu?**

Według tego poglądu rozum ludzki jest całkowicie zamknięty w sferze zjawisk, tzn. poznaje tylko te rzeczy, które mu się okazują i w takiej postaci, w

jakiej się okazują; nie ma ani prawa, ani możliwości przekroczenia tych granic. Dlatego także nie zdoła wznieść do Boga ani poznać Jego istnienia z rzeczy widzialnych.

### **Jaki wniosek wyciągają stąd moderniści?**

Przede wszystkim ten, że Bóg nie może być bezpośrednim przedmiotem wiedzy, a kiedy mowa o historii, nie można Boga uważać za osobistość historyczną.

### **Lecz co się stanie w takim razie z teologią naturalną, co z motywami wierzenia, co z objawieniem zewnętrznym?**

To wszystko moderniści całkiem pomijają i odsyłają do intelektualizmu, który nazywają systemem śmiesznym i dawno już zamarłym, mimo, że inaczej brzmią wyraźne orzeczenia Soboru Watykańskiego.

### **Jak opiewają te orzeczenia?**

"Jeśli by kto twierdził, że Boga jednego i prawdziwego, Stwórcę i Pana naszego, nie można na pewno poznać naturalnym rozumem ludzkim światłem z rzeczy stworzonych, niech będzie wyklęty". A dalej: "Jeśli by kto twierdził, iż nie jest rzeczą możliwą ani pożyteczną, żeby Objawienie Boże pouczyło człowieka o Bogu i o czci, jaka ma być Mu okazywana, niech będzie wyklęty". A wreszcie: "Jeśli by kto twierdził, że wiarygodność Objawienia Bożego nie może być potwierdzoną przez znaki zewnętrzne, że więc ludzi ma pobudzać do wiary jedynie wewnętrzne każdego doświadczenie albo natchnienie prywatne, niech będzie wyklęty".

## *b) Immanencja życiowa*

### **Czy filozofię modernistyczną stanowi sam agnostycyzm?**

Agnostycyzm uważać należy w nauce modernistów jedynie jako stronę negatywną, pozytywna polega na tzw. immanencji życiowej.

### **Jak przechodzą moderniści od jednej do drugiej?**

Powiadają, że religia naturalna czy nadnaturalna domaga się jak każdy inny fakt wyjaśnienia. Na próżno jednak szuka się go poza człowiekiem, skoro odrzuca się teologię naturalną i przez usunięcie motywów wierzenia zamyka się dostęp do objawienia, a nawet wszelkie objawienie zewnętrzne znosi się doszczętnie. W człowieku więc samym wyjaśnienia szukać należy, a ponieważ

religia jest pewną formą życia, więc w życiu człowieka odnaleźć ją trzeba. W ten sposób dochodzą moderniści do swej zasady immanencji religijnej.

**A co uważać należy według tej nauki za ostateczną podniętę i za pierwszy objaw zjawisk życiowych, zwłaszcza religii?**

Jakąś potrzebę lub popęd jakiś; a jeżeli mowa o życiu w znaczeniu ściślejszym należy jego początek upatrywać w pewnym poruszeniu serca, które nazywamy uczuciem.

**Jakże wobec tego wypadnie określić wiarę?**

Ponieważ przedmiotem religii jest Bóg, więc wiara, będąca początkiem i podstawą wszelkiej religii, polega na pewnym uczuciu wewnętrznym, które powstaje z potrzeby tego, co boskie.

**Czy ta potrzeba Bóstwa należy do zakresu świadomości, czy też gdzie indziej jest jej siedziba?**

Jeśli się zważy, że ta potrzeba Bóstwa daje się odczuć tylko w pewnych warunkach odpowiednich, to nie może sama przez się należeć do zakresu świadomości, kryje się ona zrazu poniżej świadomości, albo – jak brzmi wyrażenie od nowszej filozofii zapożyczone – pod progiem świadomości, gdzie tajne i dotąd niezbadane jej źródło.

### *c) Początek religii w ogólności*

**A jakimże sposobem ta potrzeba Bóstwa daje początek religii?**

Nauka i historia – tłumaczą moderniści – zamknięte są pomiędzy dwiema granicami; jedną zewnętrzną jest świat widzialny, drugą wewnętrzną jest świadomość. Skoro dojdą do jednej lub drugiej granicy, dalej już posunąć się nie mogą, bo poza tymi granicami jest "niepoznawalne". Wobec tego "niepoznawalnego" – czy ono jest zewnątrz człowieka i poza światem widzialnym, czyli też ukrywa się pod progiem świadomości – wywołuje owa potrzeba Bóstwa w duszy do religii skłonny rodzaj uczucie szczególniejszego rodzaju i to bez żadnego, jak uczy fideizm, poprzedniego aktu rozumowego. Uczucie to zawiera w sobie samą rzeczywistość Bóstwa jako swój przedmiot i swoją przyczynę zewnętrzną i łączy człowieka w pewien sposób z Bogiem. To właśnie uczucie zowią moderniści wiarą i za początek religii uważają.

#### d) *Pojęcie objawienia*

##### **Co jeszcze znajdują moderniści w tym uczuciu?**

Nie samą tylko wiarę, ale nadto razem z nią i w niej – objawienie. Bo i czegoś więcej wymagać do pojęcia objawienia? Dlaczego nie można by mówić o objawieniu, albo przynajmniej o początku objawienia, gdy ono uczucie religijne wystąpi w świadomości? Dlaczego nie można by powiedzieć, że wówczas w tym uczuciu Bóg sam, jakkolwiek jeszcze niewyraźnie, odsłania się duszy? Co więcej, ponieważ Bóg jest zarazem przyczyną i przedmiotem wiary, powiedzieć można jeszcze o tym objawieniu, że i od Boga pochodzi i do Boga się odnosi, czyli, że Bóg jest jednocześnie Objawicielem i objawionym.

##### **Jakie wnioski wynikają z takiego zapatrywania?**

Stąd pochodzi przede wszystkim ono nedorzeczne twierdzenie modernistów, że stosownie do różnych punktów widzenia każda religia jest naturalną i nadnaturalną. Stąd ono używanie w tym samym znaczeniu wyrazów: świadomość i objawienie. Stąd wreszcie zasada, stawiająca świadomość religijną jako powszechną normę, która posiada wartość równą objawieniu; jej to poddać się winni wszyscy, nawet najwyższa Władza kościelna czy to w swych naukach, czy to w swych zarządzeniach, dotyczących kultu lub karności.

#### e) *Powstawanie religii w szczególności*

##### **Jak daleko według modernistów sięga wpływ uczucia religijnego?**

Jest ono nie tylko zarodkiem całej religii, ale zarazem racją wszystkiego, co w jakiegokolwiek religii było lub będzie.

##### **A jakże mamy sobie bliżej przedstawić ten twórczy rozwój uczucia religijnego?**

Początkowo było ono bezkształtne i nieokreślone, powoli jednak pod wpływem utajonego pierwiastka, z jakiego powstało, rozwinęło się wraz z postępem życia, którego, jak powiedzieliśmy, jest pewną formą.

##### **Czy w ten sposób powstała każda religia, nawet nadnaturalna?**

Tak jest, każda religia jest tylko rozwinięciem uczucia religijnego i religia katolicka nie stanowi wyjątku, boć jeśli mowa o jej pochodzeniu, to powstała ona w świadomości Chrystusa, męża posiadającego pierwszorzędne przymioty

jakich nikt nie miał przed Nim, ani mieć nie będzie, a powstała nie inaczej, jak tylko przez proces immanencji życiowej.

### **Możnaż tu mówić jeszcze o istnieniu porządku nadprzyrodzonego?**

Niestety, nie chodzi tu już o dawny błąd (pelagianizmu), który naturze ludzkiej przypisywał niejakię prawo do porządku nadnaturalnego. Posunięto się o wiele dalej, skoro ośmielono się twierdzić, że najświętsza religia nasza, zarówno w człowieku Chrystusie jak i w nas powstała sama z siebie jako dzieło natury. Zaprawdę nie ma innego sposobu, któryby zdołał silniej wstrząsnąć całym porządkiem nadprzyrodzonym.

#### *f) Udział rozumu w akcie wiary*

**Czy w rzeczach religii przysługuje uczuciu tak wyłączna rola, że rozum nie ma tu żadnego znaczenia?**

Bynajmniej, – odpowiadają moderniści. Trzeba bowiem uwzględnić, że w owym uczuciu objawia się wprawdzie Bóg człowiekowi, ale tak niewyraźnie i mgliście, że od wierzącego podmiotu bardzo słabo albo wcale nie da się odróżnić. Stąd musi jakieś światło rozjaśnić ono uczucie, aby Bóg w nim wystąpił wyraźnie. I tu właśnie ma do spełnienia zadanie rozum, którego rzeczą jest myśleć i analizować.

### **Jakże spełnia rozum to swoje zadanie?**

Oto w ten sposób, że ze zjawisk życiowych, powstających w człowieku, tworzy najpierw wyobrażenia, które potem wyraża słowami. Stąd rozpowszechniona zasada modernistów: człowiek religijny winien swą wiarę myślą wypracować.

### **Z czym można porównać to działanie rozumu?**

Z działaniem malarza, który zatarte rysy jakiego starego obrazu odświeża i rozjaśnia; tak mniej więcej tłumaczy rzecz jeden z mistrzów modernizmu.

### **Iloraka jest w tym zajęciu praca rozumu i jaki jej rezultat?**

Rozum wykonywa tu podwójną pracę: pierwszą aktem naturalnym i samorzutnym, a jej rezultat wyraża w zdaniu prostym i pospolitym; drugą aktem refleksyjnym i umyślnym, który oni zowią opracowaniem myśli, a rezultat wypowiada w zdaniach "pochodnych", tj. wysnutych z onego zdania prostego,

ale wyraźniejszych i dokładniejszych. Gdy zaś te zdania zatwierdzi urząd nauczycielski Kościoła, stają się dogmatami.

### *g) Początek i pojęcie dogmatu*

**Jakie jest w myśl dotychczasowych wywodów zapatrywanie modernistów na powstawanie dogmatu?**

Początek dogmatu upatrują moderniści w owych pierwotnych i prostych formułach, które pod pewnym względem są dla wiary konieczne, bo dopóki jasne poznanie Boga nie wystąpi w świadomości, o rzeczywistym objawieniu mówić nie można. Sam zaś dogmat zawiera według nich – jak się zdaje – tylko formuły pochodne.

**Na co głównie trzeba zwrócić uwagę, aby mieć należyte pojęcie dogmatu?**

Aby poznać istotę dogmatu, powiadają moderniści, trzeba przede wszystkim zbadać stosunek zachodzący między formułami religijnymi a uczuciem religijnym. Łatwo zaś przyjdzie to temu, który pamięta, że jedynym celem takich formuł jest dostarczenie wierzącemu środka do zdania sobie sprawy ze swej wiary.

**Jakże się przedstawia bliżej stosunek tych formuł i do wierzącego i do jego wiary?**

Pośredniczą one między wierzącym a jego wiarą: ze względu na wiarę są tylko niedokładnymi znakami jej treści czyli symbolami; ze względu na wierzącego są tylko narzędziami. Nie można zaś żadną miarą utrzymywać, żeby zawierały prawdę bezwzględną.

**Czymże więc są one formuły uważane same w sobie?**

Jako symbole są obrazami prawdy, przeto przystosowywać się muszą do uczucia religijnego z uwzględnieniem jego stosunku do człowieka; jako narzędzia, są pomostami prawdy i nawzajem dostosować się winny do człowieka z uwzględnieniem jego stosunku do uczucia.

**Czy te dogmatyczne formuły, te symbole wiary i narzędzia wierzącego, posiadają wartość stałą czy zmienną?**

Ponieważ Bóg, który jest przedmiotem uczucia religijnego, może objawiać się w nieskończenie wielu różnych postaciach, ponieważ i człowiek

wierzący może znajdować się w różnych warunkach, więc i formuły, które nazywamy dogmatami tej samej zmienności, względnie rozwojowi podlegać powinny.

### **Czy taki rozwój jest tylko możebny czy też konieczny?**

Moderniści twierdzą stanowczo, że dogmat nie tylko może, ale powinien się rozwijać i zmieniać; wynika to także z ich poglądów.

### **Z jakim poglądem modernistów wiąże się bezpośrednio obecne ich twierdzenie o koniecznej zmienności dogmatu?**

Z tym, który wywodzą z zasady immanencji życiowej, że formuły religijne, aby były naprawdę religijnymi, a nie spekulacją rozumową, muszą być żywotne i żyć życiem uczucia religijnego. Znaczący to innymi słowy: że serce ze swymi potrzebami religijnymi ma wywierać rozstrzygający wpływ na powstawanie i dalsze losy dogmatów; serce musi przyjąć i zatwierdzić formułę pierwotną, serce ma kierować pracą, która wytwarza formuły pochodne, serce ma w nich dokonywać pewnych zmian, stosownie do potrzeb uczucia i życia religijnego.



## **2. Wiara modernistów**

### *a) Religijne doświadczenie*

#### **Jaka istnieje różnica między filozofem – a wierzącym modernistą?**

Różnią się tym, że gdy modernista-filozof uznając rzeczywistość Bóstwa za przedmiot wiary, tę rzeczywistość przyjmuje jedynie w duszy wierzącego jako przedmiot uczucia i afirmacji, a wcale nie troszczy się o to, czy ona istnieje i poza owym uczuciem i afirmacją, modernista wierzący uważa natomiast za rzecz pewną rzeczywiste istnienie Bóstwa niezależnie od podmiotu wierzącego.

#### **Na czymże opiera się ta pewność człowieka wierzącego?**

Na osobistym każdym doświadczeniu. W uczuciu bowiem religijnym trzeba uznać pewnego rodzaju intuicję serca, za pomocą której

człowiek samą rzeczywistość Bóstwa obejmuje i takiej o istnieniu Boga i działalności Jego w człowieku i poza człowiekiem nabywa pewności, że ona wszelką naukową pewność znacznie przewyższa. Jeżeli zaś kto zaprzecza temu doświadczeniu (jak to czynią racjoniści), to pochodzi stąd, że człowiek taki nie chce postawić się sam w warunkach moralnych, których to doświadczenie wymaga.

Jaki bezpośrednio wypływa wniosek z całej tej nauki o doświadczeniu religijnym?

Ten, że każdą religię – nie wyjmując pogańskiej – trzeba uznać za prawdziwą. W każdej bowiem religii może być doświadczenia religijne i zdarzały się rzeczywiście; nie ma zaś słusznego powodu, żeby odmówić wartości doświadczeniom religijnym, np. Turka, a przyznać ją tylko doświadczeniom katolików. Nie czynią też tego moderniści; przeciwnie jedni skrycie, drudzy otwarcie głoszą, że wszystkie religie są prawdziwe. To tylko na korzyść religii katolickiej zdają się podnosić, że w porównaniu z innymi więcej posiada prawdy jako więcej żywotna, a zarazem, że bardziej zasługuje na miano chrześcijańskiej, jako bardziej zgadzająca się z początkami chrześcijaństwa.

### b) *Tradycja*

**Czy moderniści rozciągają zasadę religijnego doświadczenia także na tradycję?**

Tak jest, a czynią to w ten sposób, że tradycję w pojmowaniu katolickim zupełnie niweczą.

**Czymże bowiem jest dla modernistów tradycja?**

Rozumieją przez nią udzielanie drugim doświadczenia pierwotnego przez nauczanie za pomocą formuły utworzonej przez rozum. Tej zaś formule oprócz siły, którą nazywają "wyobrażającą", przypisują także pewną moc sugestywną.

**Komu i na co służy to sugestywne działanie?**

Najpierw wierzącemu, aby zbudzić uśpione może uczucie religijne i raz już doznane doświadczenie na nowo wywołać; potem służyć może niewierzącemu, aby po raz pierwszy obudzić uczucie religijne i wytworzyć doświadczenie. Tym zaś sposobem rozpowszechnia się szeroko doświadczenie religijne pomiędzy narodami nie tylko między współczesnymi przez nauczanie,



ale także wśród pokoleń potomnych bądź to przez książkę, bądź to przez podanie ustne.

### *c) Stosunek wiary do wiedzy*

#### **Co o stosunku wiary do wiedzy głoszą moderniści?**

Przede wszystkim twierdzą stanowczo, że przedmioty jednej i drugiej są i odrębne i oddzielone. Wiara bowiem odnosi się do tego, co wiedza uważa za "niepoznawalne". Dlatego też różne są wiary i wiedzy dziedziny: wiedza obraca się w zakresie zjawisk, w którym nie ma miejsca dla wiary; wiara zajmuje się rzeczami boskimi, które dla wiedzy nie istnieją. Stąd zaś wynika, że nigdy nie może powstać spór między wiarą a wiedzą, dopóki tylko każda z nich zostaje w swej dziedzinie.

#### **Czy przytoczone uwagi dadzą się także zastosować do osób i zdarzeń należących równocześnie do obu dziedzin?**

Tak jest, odpowiadają moderniści. Jeżeli bowiem ktoś zapyta, czy np. Chrystus prawdziwie czynił cuda i rzeczywiście przewidywał przyszłość, czy prawdziwie zmartwychwstał i wstąpił do nieba – zaprzeczy filozofia agnostyczna, przyzna wiara; ale z tego nie wywiąże się żadna między nimi walka. Bo raz zaprzeczy temu samemu modernista jako filozof, przemawiający do filozofów i pojmujący Chrystusa wedle danych historycznych, drugi raz przyzna jako wierzący i do wierzących przemawiający, dla którego Chrystus żyje drugim życiem przez wiarę i w dziedzinie wiary.

#### **Czy więc nie ma żadnej zależności między wiarą a wiedzą?**

Niestety nie ma, jeżeli mowa o wiedzy w stosunku do wiary, ale jest i to potrójna, jeżeli mowa o wierze w stosunku do wiedzy. Najpierw bowiem trzeba zauważyć, że w każdym fakcie religijnym, skoro od niego odejmie się Boską rzeczywistość i doświadczenie jej przez wierzącego, wszystko inne, a w szczególności formuły religijne nie przekraczają wcale dziedziny zjawisk i dlatego należą do zakresu wiedzy. Dalej, chociaż powiedziano, że Bóg jest przedmiotem samej tylko wiary, rozumieć to należy tylko o rzeczywistości Boskiej, a nie o "idei" Boga. Ta bowiem należy do nauki, która dochodzi, kiedy rozumuje w tzw. porządku logicznym, także do tego, co jest bezwzględnie i idealne i może je w swoim postępie rozwojowym zmieniać i prostować. Wreszcie człowiek nie znosi w sobie rozdwójenia: dlatego pewna wewnętrzna konieczność zniewala wierzącego do takiego godzenia wiary z wiedzą, żeby

wiara nie sprzeciwiała się ogólnemu pojęciu, jakie daje wiedza o całym wszechświecie. Tym sposobem wiedza jest naprawdę niezawisła od wiary, wiara zaś mimo zapewnienia, że leży poza wiedzą, ma się jej poddawać.

### **Jaka jest w tym względzie nauka Papieży?**

Wprost przeciwna, że przypomnimy np. Piusa IX, który tak pisał do biskupa wrocławskiego (1857): W rzeczach dotyczących religii filozofia ma być nie panią, ale sługą; nie ma ona przepisywać, w co trzeba wierzyć, ale przyjmować to, co wiara uczy, z rozumną uległością – nie badać głębokości tajemnic Bożych, ale ją czcić pobożnie i pokornie.



## **3. Teologia modernistów**

### *a) Teologiczna immanencja i symbolizm*

#### **O co chodzi modernistycznemu teologowi?**

O pogodzenie wiary z wiedzą i to nie inaczej, jak tylko przez poddanie pierwszej pod drugą.

#### **Jakiej trzyma się w tym względzie metody?**

Przyjmując te same zasady, których używa filozof, stosuje je do człowieka wierzącego; są to zasady immanencji i symbolizmu. Filozof uczy, że pierwiastek wiary jest immanentny czyli tkwi wewnątrz, wierzący dodaje, że tym pierwiastkiem jest Bóg, z tego wnosi teolog: więc Bóg jest w człowieku. Oto immanencja teologiczna. Dalej filozof jest pewny, że wyobrażenia przedmiotu wiary są tylko symboliczne, wierzący znowu jest pewny, że przedmiotem wiary jest Bóg sam w sobie; stąd wnioskuje teolog, że wyobrażenia rzeczywistości Boskiej są symboliczne. Oto symbolizm teologiczny.

## **Co sądzić o tej teologicznej immanencji i symbolizmie?**

Bardzo wielkie to błędy, niebezpieczne i zgubne, co wynika z samych konsekwencji. Symbolizm bowiem pozwala na lekceważenie formuł dogmatycznych, bo przypisuje im tylko względną prawdę i chwilową wartość, zależną od potrzeb uczucia religijnego; immanencja znów teologiczna przypomina dość wyraźnie panteizm, dla którego Bóg jest światem, a świat Bogiem.

### *b) Permanencja Boża*

#### **Jaką jeszcze zasadą posługują się moderniści w teologii?**

Zasadą, którą można nazwać "permanencją Bożą". Różni się ona od zasady immanencji mniej więcej tak, jak doświadczenie przekazane przez tradycję od doświadczenia osobistego.

#### **Gdzie stosują moderniści tę zasadę permanencji?**

Główn

ie tam, gdzie chodzi o tłumaczenie pochodzenia dzieł Boskich. Weźmy np. Kościół i Sakramenta. Według nauki modernistów, wynikającej z ich agnostycyzmu i immanencji życiowej, nie można utrzymywać, że Chrystus sam ustanowił Kościół i Sakramenty. Powstały one z czasem i powoli jako dzieła życia chrześcijańskiego. Ponieważ jednak życie chrześcijan jest dalszym ciągiem i rozwojem życia Chrystusa, w którego świadomości były zawarte wszystkie świadomości chrześcijańskie jak roślina w nasieniu, a dalej to życie w ciągu wieków dało początek Kościołowi i Sakramentom, to można całkiem słusznie powiedzieć, że ich początek pochodzi od Chrystusa i jest Boski. Podobnie i Pismo św. i dogmaty są czymś Boskim.

### *c) Zastosowanie zasad modernistycznych do poszczególnych latorośli wiary*

#### **Co moderniści sądzą o początku i istocie dogmatu?**

Zdaniem ich, jak już wyżej była mowa, powstaje dogmat z jakiegoś popędu czyli potrzeby, która zniewala umysł człowieka wierzącego, aby własnej i innych świadomości religijnej nadał więcej jasności, względnie aby zgłębił i udoskonalił pierwotną formułę myśli. Wynikiem tej pracy są pewne formuły pochodne, które potem zebrane w jedną całość czyli w jeden system naukowy i

zatwierdzone przez publiczny urząd nauczycielski jako odpowiadające świadomości powszechnej, nazywają się dogmatem.

### **Jaką jest nauka modernistów o początku i istocie kultu oraz Sakramentów?**

Utrzymują, że kult powstaje z dwóch popędów czyli potrzeb: jedna z nich domaga się jakiegoś składnika zmysłowego w religii, druga dąży do jej rozszerzania, które jest niemożliwe bez jakiejś formy zmysłowej i aktów poświęcających – zwanych Sakramentami. Co się tyczy istoty tych ostatnich, to są one tylko znakami czyli symbolami działającymi na uczucie religijne.

### **Jak zapatrują się modernistyczni teologowie na Pismo św.?**

Określają je jako zbiór doświadczeń nadzwyczajnych i wybitnych, które zdarzały się w każdej religii.

### **A o inspiracji jaką głoszą naukę?**

Nie różni się ona wcale, chyba tylko większą siłą od owego popędu, który zniewala człowieka wierzącego do wypowiedania swej wiary słowem i pismem. Coś podobnego mamy w natchnieniu poetyckim, dlatego powiedział jeden z poetów: "Jest w nas Bóg – jego działanie zapal nasz roznieca". W ten sposób można też natchnienie ksiąg św. przypisać Bogu.

### **Jak wyjaśniają moderniści początek Kościoła?**

Twierdzą, że Kościół powstał z dwojakiej potrzeby: pierwsza właściwa jest każdemu człowiekowi wierzącemu, a zwłaszcza temu, który pozyskał jakieś szczególne, pierwotne doświadczenie: człowiek taki pragnie się z swą wiarą podzielić z innymi; drugą odczuwa ogół, skoro wiarę wyznaje już większa ilość ludzi: chcą oni utworzyć społeczność, aby razem bronić wspólnego dobra, pomnażać je i rozszerzać.

### **Czymże tedy jest Kościół?**

Jest to wytwór świadomości zbiorowej, czyli zespolenie się świadomości indywidualnych, które na mocy permanencji życiowej zależne są od jakiegoś pierwszego człowieka wierzącego, a mianowicie, jeśli mowa o katolikach, od Chrystusa.

### **A skąd bierze się w Kościele władza?**

Stąd, że każda społeczność potrzebuje władzy kierującej, której obowiązkiem jest wieść wszystkich stowarzyszonych do wspólnego celu i strzec roztropnie składników całości, którymi są w stowarzyszeniu religijnym nauka i kult. Stąd w Kościele katolickim potrójna władza: dyscyplinarna, dogmatyczna i liturgiczna.

### **Z jakim poglądem należy się liczyć przy określaniu istoty i praw władzy kościelnej?**

Nie z dawniejszym "błędnym i dziś już przestarzałym", że Kościół otrzymał swą władzę z zewnątrz, tj. bezpośrednio od Boga; lecz z nowszym, który głosi, że jak Kościół powstał z zespolenia się świadomości indywidualnych, tak podobnie i władza w tym Kościele zawdzięcza swoje powstanie świadomości religijnej, której też pragnienia uwzględniać powinna.

### **Jaki winien być według modernistów stosunek Kościoła do państwa?**

Podobny temu, o jakim była mowa odnośnie do wiary i wiedzy, tylko, że tam chodziło o przedmioty, tu o cele. Jak więc obce są sobie wiara i wiedza ze względu na przedmiot, którym się zajmują, tak obce są sobie Kościół i państwo ze względu na cele, do których dążą: Kościół ze względu na cel duchowy, państwo ze względu na cel doczesny. Znaczy to innymi słowy, że trzeba rozdzielić państwo od Kościoła, katolika od obywatela.

### **Czy moderniści zadawalają się żądaniem rozdziału Kościoła i państwa?**

Bynajmniej, bo jak wiara co do składników zjawiskowych winna podlegać wiedzy, tak Kościół ma podlegać państwu w sprawach doczesnych. Tego wprawdzie nie mówią jeszcze może moderniści otwarcie, ale muszą to przyjąć jako wniosek, wynikający koniecznie z ich założeń.

#### *d) Ewolucja wiary i Kościoła*

### **Co moderniści-teolodzy uważają za główny punkt swego systemu?**

Ewolucję, bo w religii żyjącej nie ma – jak mówią – i nie może być nic niezmiennego. Dogmat więc, Kościół, kult religijny, księgi, które jako święte czcimy, nawet wiara sama – to wszystko, jeśli nie ma zamrzeć, musi ulegać prawom rozwoju.

### **Jak mamy sobie przedstawiać rozwój wiary?**

Pierwotna forma wiary była według modernistów niewyrobona i wspólna wszystkim ludziom, bo z samej natury ludzkiej i z życia ludzkiego brała początek. W miarę jednak rozwoju życiowego rozwijała się i wiara przez wzbierające wciąż uczucie religijne w świadomości.

### **Jakie były przyczyny rozwoju wiary?**

Te same, o których już była wzmianka, aby wytłumaczyć powstanie wiary. Uwzględnić tylko jeszcze trzeba ludzi nadzwyczajnych (których nazywamy prorokami, a najpierwsze wśród nich miejsce zajmuje Chrystus) już to dlatego, że ich życie i nauki otoczone były pewną tajemniczością, którą wiara przypisywała bóstwu, już to dlatego, że nowych, przedtem nieznanych nabyli doświadczeń, odpowiadających potrzebie religijnej każdego wieku.

### **Co głównie wpływało i wpływa na rozwój dogmatu?**

Głównie to, że wiara przezwycięzać musi przeszkody, pokonywać nieprzyjaciół, odierać zarzuty. Do tego dodać należy nieustanną dążność do zgłębiania tajemnic wiary. W ten sposób – by pominąć inne przykłady – rozwinęły się prawdy o Chrystusie, wiara w nim początkowo dopatrywała się czegoś boskiego, aż powoli i stopniowo dopatrzyła się i uznała Boga.

### **Co przyczyniało się i przyczynia najwięcej do rozwoju kultu?**

Potrzeba dostosowania się do obyczajów i tradycji narodów, a także potrzeba posługiwania się siłą wewnętrzną i zwyczajem uświęconą niektórych czynności.

### **A z rozwojem Kościoła jak się ma sprawa?**

Największego znaczenia jest tu ten wzgląd, że Kościół pogodzić się musi ze zjawiskami historycznymi i formami rządu świeckiego, publicznie wprowadzonymi.

### **Czy pierwsi moderniści zaczęli głosić rozwój i zmienność prawd wiary?**

Byli już dawniej tacy, a uroczyście potępił ich teorie Sobór Watykański następującymi słowy: Nauka wiary objawiona przez Boga nie jest udzielona umysłom ludzkim do wydoskonalenia jako wymysł filozoficzny, ale powierzona Oblubienicy Chrystusowej jako depozyt Boży, aby jej wiernie strzegła i

wyjaśniała nieomylnie. Dlatego należy zawsze pojmować dogmaty w tym znaczeniu, w jakim je Kościół ogłosił i nigdy nie wolno pod pozorem głębszego zrozumienia od niego odstępować.



## 4. Historia i krytyka modernistów

### a) *Zastosowanie agnostycyzmu*

**Czego najbardziej zdają się obawiać niektórzy z modernistów, poświęcający się badaniom historycznym?**

Tego, żeby ich nie uważano za filozofów; wyznają nawet, że zbywa im zupełnie na uzdolnieniu filozoficznym, a czynią to wyznaniem w tym celu, aby nikt nie sądził, że są przejęci z góry powziętymi poglądami filozoficznymi i dlatego niezupełnie – jak się mówi – "obiektywnymi".

**Czy jednak wolni są naprawdę ci moderniści od wpływów filozoficznych?**

Trudno dać odpowiedź twierdzącą; a zrozumie to łatwo, kto się ich metodzie przypatrzy.

**Z jakich filozoficznych zasad wyprowadzają historycy-moderniści swoje prawa?**

Trzy pierwsze prawa tych historyków schodzą się niemal zupełnie z takimi samymi zasadami filozofów, a są nimi zasada agnostycyzmu, przekształcenia rzeczy przez wiarę i ich zniekształcania.

**Co głosi pierwsza zasada, stosowana w historii?**

Z agnostycyzmu wynika, że przedmiotem historii równie jak nauki ścisłej są same tylko zjawiska. A więc Boga i wszelki wpływ Jego na stosunki ludzkie należy przydzielić wierze jako dziedzinie, do której wyłącznie należy. Jeżeli zaś napotka się coś złożonego z dwóch pierwiastków Boskiego i ludzkiego, jako to:

Chrystusa, Kościół, Sakramenty i wiele innych rzeczy tego rodzaju, trzeba je tak rozdzielić i rozróżnić, żeby pierwiastek ludzki przypadł historii, a Boski wierze. Stąd rozpowszechnione wśród modernistów rozróżnianie między Chrynstusem historycznym a Chrynstusem wiary, między Kościołem historycznym a Kościołem wiary, między Sakramentami historycznymi a Sakramentami wiary.

**Jakież teraz stanowisko odnośnie do pierwiastka ludzkiego zajmuje druga zasada filozoficzna historyka-modernisty?**

W myśl tej zasady trzeba pierwiastek ludzki uważać za wywyższony ponad warunki historyczne, z czego znowu wynika, że trzeba te dodatki oddzielić i przekazać wierze oraz historii wiary.

**A w jaki sposób korzysta historyk-modernista z trzeciej zasady filozoficznej?**

W ten sposób, że nawet zdarzenia, które nie przekraczają dziedziny historii, skrzętnie roztrząsa, wyłączając z nich i przekazując wierze wszystko, co nie zgadza się z "logiką faktów", albo z przymiotami osób.

**Jakiż jest ostateczny wynik tych trzech zasad w zastosowaniu np. do osoby Jezusa Chrystusa?**

Streszcza on się w twierdzeniu: że Chrystus w tzw. "realnej" historii nie jest Bogiem i nic boskiego nie zdołał, jako człowiek zaś czynił i mówił to, co mu historycy moderniści, przenosząc się w Jego czasy, czynić i mówić pozwalają.

**W jakim stosunku zależności pozostają wzajem filozofia, historia i krytyka?**

W takim, że jak historia zapożycza swe wnioski od filozofii, tak krytyka od historii.

**Jakże więc zapatruje się modernista-krytyk na dokumenty, wchodzące w zakres jego zawodu?**

Idąc za wskazówkami historyka, dzieli je na dwa rodzaje. Co z nich po wspomnianym potrójnym wyłączeniu pozostaje, to przydziela historii "realnej", resztę odsyła do historii wiary czyli "wewnętrznej".



## b) *Zastosowanie życiowej immanencji*

**Jak ujawnia się wpływ immanentyzmu u krytyka, który na mocy agnostycyzmu wyróżnił dwa rodzaje dokumentów?**

Ujawnia się twierdzeniem, że wszystko, co znajdujemy w dziejach Kościoła, trzeba wyjaśniać przez "emanację życiową". A ponieważ powodu albo warunku jakiegokolwiek emanacji życiowej trzeba szukać w jakiejś konieczności lub potrzebie, więc i każdy fakt pojmować trzeba jako następstwo potrzeby odpowiedniej, a tym samym od niej późniejsze w rozwoju historycznym.

**Cóż wobec takiego założenia czyni historyk?**

Badając na nowo dokumenty uwzględnione w księgach świętych, sporządza sobie z nich spis poszczególnych konieczności, dotyczących bądź to dogmatu, bądź kultu religijnego, bądź innych spraw, jakie w Kościele jedna z drugiej powstawały. Spis ten oddaje krytykowi, który dokumenty przeznaczone dla historii wiary rozdziela na poszczególne wieki w ten sposób, żeby z owym spisem wszystko się zgadzało.

## c) *Zastosowanie ewolucjonizmu*

**Czy zachodzi potrzeba jakiej innej jeszcze pracy ze strony krytyka?**

Ponieważ odróżnić trzeba początek jakiegoś faktu od jego rozwoju, dlatego powinien krytyk dokumenty rozdzielone już na stulecia podzielić znowu na dwie części: rozróżniając te, które odnoszą się do początku rzeczy od tych, które dotyczą jej rozwoju i znowu je uporządkować wedle czasu.

**Jakich norm powinien się trzymać w tej pracy?**

Tutaj znowu filozof ma przykazać historykowi, aby swym badaniom nadał kierunek odpowiadający zasadom i wymaganiom rozwoju.

**Jakże więc modernista-historyk, pamiętający o prawach rozwoju, będzie traktował historię?**

Jego zadaniem badać raz jeszcze dokumenty; śledzić pilnie okoliczności i warunki, wśród których Kościół żył w każdej epoce, jego siłę zachowawczą, konieczności zarówno wewnętrzne jak zewnętrzne, które go pobudzały do postępu, przeszkody, które się nasuwały – jednym słowem to wszystko, co może się przyczynić do określenia, w jaki sposób uwydatniały się prawa rozwoju.

### **Co następuje po tym pilnym badaniu?**

Historyk kreśli jakby szkic dziejów rozwoju. Przychodzi mu z pomocą krytyk i dobiera odpowiednio resztę dokumentów. Wreszcie historyk chwytą za pióro i historia gotowa.

### **Komuż ostatecznie przypisać tę historię: historykowi czy krytykowi?**

Ani jednemu ani drugiemu, tylko filozofowi. Wszystko bowiem dzieje się tu przez apriorystycyzm i to taki, w którym pełno herezji.

#### *d) Krytyka tekstu*

### **Do czego prowadzi to rozdzielenie dokumentów na różne epoki?**

Do wniosku, że ksiąg św. nie można tym autorom przypisać, którym się w rzeczywistości przypisuje.

### **Czy godzą się moderniści na tego rodzaju wnioski?**

Niestety, twierdzą bez wahania, że księgi święte, a przede wszystkim Pentateuch Mojżeszowy i pierwsze trzy Ewangelie powstały stopniowo z krótszego opowiadania pierwotnego przez dodatki, służące już to do wyjaśnienia teologicznego czy alegorycznego, już to do połączenia zdań różnorodnych.

### **Na jakiej podstawie przyjmują takie stopniowe uzupełnienia Pisma św.?**

Najpierw zdaniem ich trzeba przypuścić ewolucję życiową ksiąg św., która powstała przez ewolucję wiary i tej odpowiada. Dodają, że ślady tego rozwoju tak są widoczne, że prawie można by napisać jego historię. Wreszcie przyzywają na pomoc tak zwaną przez nich krytykę tekstu i starają się dowieść, że ten lub ów fakt albo wyrażenie nie jest na swoim miejscu i przytaczają inne racje tego rodzaju.

### **Jakie odnosi się wrażenie z krytyki modernistów, stosowanej do Pisma św.?**

Można by słusznie twierdzić, że utworzyli sobie jakby pewne wzory opowiadań i przemówień; na ich podstawie z całą pewnością wykrywają, co jest na swoim, a co nie na swoim miejscu.

## **Czy tak poczynali sobie z Pismem św. dawni święci i uczeni Doktorowie?**

Wiadomo, że nie tylko żadnych nie czynili Pismu św. zarzutów; przeciwnie im głębiej je badali, tym gorętsze składali dzięki Bogu, że w ten sposób raczył mówić z ludźmi. Ale też nie posługiwali się przy badaniu ksiąg św. tymi środkami, jakich używają moderniści; nie mieli bowiem za nauczycielkę i przewodniczkę filozofii, która rozpoczyna od negacji Boga i nie uważali samych siebie za wyrocznię.

### **Jakże w krótkości przedstawia się metoda historyczna modernistów?**

Drogę wskazuje filozof, za nim idzie historyk a dalej kolejno krytyka wewnętrzna i krytyka tekstu. A ponieważ jest właściwością przyczyny pierwszej, że udziela swojej siły przyczynom drugim, więc oczywistą jest rzeczą, że krytyka tego rodzaju nie jest właściwą krytyką, że więc nazywa się słusznie agnostyczną, immanentystyczną, ewolucjonistyczną. Dlatego też, kto przyznaje się do jej zasad i jej używa, przyznaje się tym samym do błędów w niej zawartych i sprzeciwia się nauce katolickiej.



## **5. Apologetyka modernistów**

### *a) Źródła i cele*

#### **Czy i o ile apologeta modernistyczny zależy od filozofa?**

Zależy i to pod dwojakim względem: najpierw pośrednio, o ile posługuje się historią, napisaną według wskazówek filozofa, a potem bezpośrednio, o ile zapożycza u niego zasad i poglądów. Stąd rozpowszechnione w szkole modernistów przykazanie, że nowa apologetyka powinna rozstrzygać spory dotyczące religii na podstawie badań historycznych i psychologicznych.

#### **Do jakiego celu i jaką drogą ma zmierzać nowoczesny apologeta?**

Starać się powinien o to, aby człowieka jeszcze niewierzącego doprowadzić do nabycia "doświadczenia" religii katolickiej. Podwójna zaś do tego celu prowadzi droga: jedna "przedmiotowa", druga "podmiotowa".

## b) *Metoda przedmiotowa*

### **Skąd wychodzi droga przedmiotowa i dokąd wiedzie?**

Wychodzi z agnostycyzmu i zmierza do wykazania, że w religii zwłaszcza katolickiej istnieje siła żywotna; ona to przekonywa każdego psychologa jako też rozumnego historyka, że w dziejach tej religii musi się ukrywać coś "nieznanego".

### **Jak zabrać się do przeprowadzenia tego dowodu?**

W tym celu trzeba dowieść, że dzisiejsza religia jest tą samą, którą założył Chrystus czyli, że niczym innym nie jest, jak stopniowym rozrośnięciem ziarna zasianego przez Chrystusa. Tym zaś ziarnem według modernistów jest nauka Chrystusa o bliskim przyjsciu królestwa Bożego, którego On sam miał być Mesjaszem, tj. założycielem, zesłanym przez Boga i organizatorem.

### **Co w dalszym ciągu powinien wykazać apologeta nowoczesny?**

Powinien wykazać, w jaki sposób owo ziarno zawsze "tkwiące" i "pozostające" w religii katolickiej powoli i zgodnie z historią rozwijało się i dostrajało do bieżących okoliczności, jak z nich dobierało sobie z siłą żywotną korzystne dla siebie formy dogmatyczne, obrzędowe i kościelne, jak pokonywało równocześnie przeszkody powstające, zwyciężało wrogów, przetrzymywało wszystkie prześladowania i walki.

### **Jakiego wyniku należy się spodziewać z rozważania tych czynników?**

Skoro się wykaże, że to wszystko tj. przeszkody, nieprzyjaciele, prześladowania, walki a zarazem życie i płodność Kościoła były tego rodzaju, że prawa rozwoju – mimo wszechstronnego wpływu w dziejach Kościoła, – dziejów tych dokładnie wyjaśnić nie mogą, wtedy pojawi się ono "niepoznawalne" i samo się narzuci.

### **Jaki przede wszystkim błąd trzeba wytknąć temu dowodzeniu modernistów?**

Oto zapominają w toku rozumowania o jednej rzeczy tj. że owo pojęcie "ziarna pierwotnego" zawdzięczają wyłącznie aprioryzmowi filozofa-agnostyka i ewolucjonisty, a samo ziarno określają zupełnie dowolnie, aby się zgadzało z ich teorią.

## **Co jeszcze razi ogromnie w apologetyce modernistów?**

Gdy z jednej strony usiłują przytoczonymi dowodami bronić religii katolickiej, z drugiej strony przyznają otwarcie, że w niej wiele mieści się błędów i sprzeczności. Znajdują te błędy w dogmatach, w księgach św.; głoszą, że Chrystus sam omylił się w oznaczeniu przyjscia królestwa Bożego. Co dziwniejsza starają się te błędy usprawiedliwić "prawami życia", którym i Chrystus podlegał; mają być nieraz inne od praw i logiki rozumu. Wreszcie posuwają się do takiego twierdzenia, że nie można uczyć lepiej "Nieskończonego", jak wypowiadając o Nim poglądy sprzeczne. Możeż jeszcze być coś nie do przyjęcia, gdy się sprzeczność przyjmie?

### *c) Metoda podmiotowa*

**Czy moderniści mają tylko dowody "obiektywne", aby niewierzącego przygotować do wiary?**

Mają jeszcze i dowody "subiektywne", a opierają je na teorii immanencji.

**Jaki jest cel tej metody podmiotowej?**

Przekonać człowieka, że w nim samym, w najtajniejszych głębinach jego natury i życia ukrywa się pragnienie i potrzeba jakiejś religii a nawet takiej, jaką jest religia katolicka, bo ta jest, jak mówią wprost "postulatem" doskonałego rozwoju życiowego.

**Czy można taką metodę zalecić?**

Raczej ubolewać trzeba, że są katolicy, którzy odrzucają wprawdzie immanencję jako doktrynę, ale posługują się nią w apologetyce, bo czerpią dowody na prawdziwość religii Chrystusowej jedynie z natury ludzkiej, a raczej z jej zdolności dostosowania się do porządku nadprzyrodzonego, oraz z jej potrzeby tego porządku; innych dowodów nie chcą uznawać.

**Co w ogóle powiedzieć o całej metodzie apologetycznej modernistów?**

Zgadza się ona zupełnie z ich teoriami; metoda pełna błędów, równie jak i te teorie, przydatne nie do budowania, lecz burzenia, nie do pozyskania nowych katolików, nie do utwierdzenia w wierze, lecz do prowadzenia na drogę herezji, a nawet do pozbawienia wszelkiej religii.



## 6. Modernistyczne reformy

Czy na podstawie dotychczasowych wywodów nie można by słusznie wnioskować o wielkiej żądzy nowości u modernistów?

Owszem wszystko, cośmy dotąd mówili, pokazuje aż nadto wyraźnie, że taka żądza ich ogarnia, żądza potężna i płomienna a odnosi się do wszelkich spraw katolickich.

### **Co przede wszystkim chcą odnowić moderniści?**

Filozofię, zwłaszcza w seminariach duchownych i to w ten sposób, żeby filozofię scholastyczną odesłać do historii filozofii pomiędzy inne przestarzałe już systemy, a młodzież uczyć filozofii nowoczesnej jako jedynie prawdziwej i naszym czasom odpowiadającej.

### **Jakie żądanie stawiają co do teologii?**

Podstawą teologii, którą nazywamy "naturalną" powinna być filozofia nowoczesna, zaś teologii pozytywnej historia dogmatów.

### **Jakie są inne żądania modernistów?**

Historia ma być pisana i wykładana według ich metody i prawideł nowoczesnych. Dogmaty i ich rozwój należy pogodzić z nauką ścisłą i historią. W katechizmach znajdować się powinny tylko te dogmaty, które już zreformowano i są dla ludu zrozumiałe. Co się tyczy kultu, należy zmniejszyć liczbę nabożeństw zewnętrznych i nie pozwalać na ich pomnażanie. Niektórzy jednak, hołdujący więcej symbolizmowi, okazują w ostatnim punkcie więcej pobłażliwości.

### **Jakich reform pragną odnośnie do władzy kościelnej?**

Wszechstronnych, ale przede wszystkim pod względem dyscyplinarnym i dogmatycznym. I w swym ustroju i postępowaniu winna się ona dostosować do nowoczesnej "świadomości", która zwraca się cała ku demokracji, dlatego należy przyznać jakiś udział w rządach duchowieństwu niższemu a także i świeckim i rozdzielić władzę, zanadto skupioną i

scentralizowaną. Potrzebne także zmiany w kongregacjach rzymskich, zajmujących się sprawami kościelnymi, a zwłaszcza w kongregacji św. Officjum i Indeksu.

### **Z jakimi życzeniami występują w dziedzinie moralności?**

Przyswajają sobie zasadę amerykańizmu, że trzeba przyznać pierwszeństwo cnotom czynnym przed biernymi i więcej żądać praktykowania pierwszych.

### **Czego żądają od duchowieństwa?**

Chcieliby, żeby zwróciło się do zupełnej pokory i ubóstwa a nadto zastosowało swój sposób myślenia i postępowania do przepisów modernizmu. Nie zbywa i na takich reformatorach, którzy pragną zniesienia celibatu duchownych. Zaiste, cóż jeszcze pozostaje nienaruszone w Kościele, czego by nie należało zreformować?



## **7. Pojęcie modernizmu**

Jeśli na podstawie encykliki *Pascendi* chcemy sobie utworzyć krótką definicję modernizmu, to powiemy, że modernizm jest kierunkiem religijno-teologicznym, którego punktem wyjścia jest agnostycyzm, treścią immanentyzm i ewolucjonizm, a następstwem przesadny reformizm: agnostycyzm, który głosi, że drogą rozumu do Boga i w ogóle do tego, co przekracza dziedzinę zmysłów, dojść nie można; immanentyzm, który powiada, że Bóg i wszystko, co Boskie, ma początek i podstawę w uczuciu i doświadczeniu religijnym; ewolucjonizm, który do przedmiotu wiary stosuje w całej pełni zasadę rozwoju i samym dogmatom przypisuje zmienność; przesadny reformizm, który, wynosząc co nowe a potępiając co stare, dąży do odnowy wszystkiego w Kościele (1). Jeśli jeszcze krócej chcemy zdać sobie sprawę z istoty modernizmu, to powiemy, że modernizm streszcza się w żądaniu, aby dusza wierząca nie z zewnątrz, ale z wewnątrz z siebie samej brała przedmiot wiary i w sobie szukała i odnajdowała pobudki wiary. Wiara uczuciowa i wola niezależna od wyższej powagi – oto

treść modernizmu. Do uzasadnienia tego subiektywizmu religijnego służy głównie nowoczesna filozofia, niezgodna z poglądem chrześcijańskim i tym się tłumaczy, że Papież rozpoczął wykład modernizmu od filozofii modernistycznej. Wprawdzie co do tego spotkał się z protestem ze strony niektórych modernistów, jak Loisy'ego i autorów *Programu*, zastrzegających się, że nie filozofia, lecz krytyka biblijna i historia kierowała ich pracą; atoli zauważyć musimy, że w encyklice nie chodziło Papieżowi o naukę czy sposób badania jednego tylko czy drugiego autora, jeno wszystkich razem, którzy choć różnią się w szczegółach, to jednak zgadzają się w zasadniczej myśli i do tego samego – świadomie czy nieświadomie – zmierzają celu. Przyznajemy, że ten lub ów modernista mógł się oddawać najpierw badaniom biblijnym czy historycznym, nie filozoficznym, ale cóż z tego, gdy w swych badaniach zależny jest od innych uczonych, którzy pracowali pod wpływem filozofii fałszywej. Przyznajemy także, że sami moderniści nie wypowiedzieli wyraźnie wszystkich wniosków, o których mówi encyklika, ale cóż z tego, kiedy one wynikają z ich głównej i wspólnej myśli: subiektywizmu religijnego. Carbone (w dziele swym o naukach modernistów), przytoczywszy szereg definicji modernizmu podanych przez różnych autorów, takim kończy wnioskiem: "Ta zdaje się być zasadnicza myśl modernistów: wprowadzić zupełny przewrót w dziedzinie religii, aby stworzyć nowe chrześcijaństwo do dawnego całkiem niepodobne, dogmaty zaś katolickie poddać prawom rozwoju i pozbawić je przez to wszelkiej wartości. Dowodem są usiłowania, jakie czynią moderniści, aby objawieniu, prawdom religijnym, tajemnicom, instytucjom Chrystusowym odebrać dawne i właściwe znaczenie; nie liczą się też wcale z Urzędem nauczycielskim Kościoła ani z powagą Pisma św. i tradycji; wiele prawd porządku nadnaturalnego między bajki kładą, a sakramentom wszystkim przypisują początek ludzki" (2). Według O. A. Weissa profesora z Fryburga (w Szwajcarii), który może najwięcej i przed encykliką i po niej zajmował się nowszymi kierunkami w Kościele – "modernizm jest niczym innym jak nowoczesnym poglądem na świat, przeciwnym chrześcijańskiej filozofii, teologii i moralności, a każdy, kto temu pogładowi hołduje, może być słusznie nazwany modernistą" (3).

Na dowód, że takie pojmowanie modernizmu nie jest wzięte z wyobraźni, lecz opiera się na danych rzeczywistych, niech posłuży krótkie sprawozdanie z teorii głoszonych i bronionych w dziełach główniejszych przedstawicieli modernizmu. Zaczynając od najwybitniejszego modernisty, jakim jest Loisy – znaleźć możemy w jego dziełach prawie wszystkie formy modernizmu wyłożone w encyklice *Pascendi*. Główne jednak punkty nauki Loisy'ego



dotyczą Pisma św., osoby Jezusa Chrystusa, istoty i rozwoju dogmatów, Boga samego. Co do Pisma św. przyjmuje Loisy w zupełności zapatrywania nowszych racjonalistów biblijnych. Wielu księgom Starego i Nowego Zakonu odmawia autentyczności, prawie wszystkim wiarogodności. Pierwszym zaraz księgom Starego Zakonu wyznacza inny czas powstania, o wiele późniejszy, niż przyjmują uczeni katolicy; a w pierwszych zaraz rozdziałach Pisma św. znajduje baśnie i legendy. Także pierwsze księgi Nowego Zakonu czyli Ewangelie, nie są wcale świadectwami i dowodami historycznymi, lecz wyrażają tylko pojęcia i zapatrywania pierwszych chrześcijan na osobę Chrystusa i Jego naukę, a zwłaszcza Ewangelia czwarta nie jest niczym innym, tylko rozważaniem o tajemnicach zbawienia. W Piśmie św. zarówno Starego jak Nowego Zakonu jest zdaniem Loisy'ego pełno błędów i sprzeczności, nie tylko w kwestiach historycznych, lecz i w moralnych i religijnych. Toteż nie przemawia za tym, żeby Boga uważać za autora ksiąg św., chyba w tym znaczeniu, w jakim się Go uważa za budowniczego bazyliki watykańskiej. Nic też nie przemawia za tym, żeby księgi św. uważać za źródła prawd, objawionych z nieba dla całej ludzkości, bo badania historyczno-krytyczne nad początkiem religii w ogóle, a religii izraelskiej i chrześcijańskiej w szczególności każą przyznać przy powstawaniu i rozwoju religii główny udział ludziom, zwłaszcza mężom o wyższym i żywszym nastroju religijnym. Objawienie według Loisy'ego – to nie wkraczanie Boga z zewnątrz ze swym słowem czy nauką gotową; objawienie idzie się w głębi dusz pracowitym wysiłkiem myśli, polegającym na tym, że człowiek zdaje sobie sprawę coraz doskonalej z działania Bożego na duszę.

O osobie Jezusa Chrystusa, Jego nauce i dziele wygłasza Loisy teorie tak przykre dla ucha i uczucia chrześcijańskiego, że nie podobna przy nich długo się zatrzymywać. Wystarczy wspomnieć, że Loisy nie uznaje Jezusa Chrystusa za Syna Bożego w prawdziwym tego słowa znaczeniu, a urząd Jego nauczycielski sprowadza do głoszenia bliskiego przyjścia królestwa Bożego, królestwa sprawiedliwości i miłości, do którego się wchodzi drogą pokuty i wewnętrznego odnowienia. Aby przygotować lud na przyjście tego królestwa, w którym sam miał być władcą, wybrał Chrystus kilku mężów niewykształconych, a nazwał ich apostołami. Ponieważ jednak swoim wystąpieniem wszczął wielki ruch wśród ludności, zwrócił na siebie niechętnie oko władzy, która mu śmierć zgotowała. Sprawa jednak Chrystusa nie upadła, bo uczniowie pod wpływem nadziei królestwa mesjańskiego uwierzyli, że im się Mistrz w kilka dni po swej śmierci ukazał i zaczęli głosić Go jako Mesjasza, Syna Bożego i Zbawiciela; a

nawet niektórzy zaczęli uważać Go za Boga i cześć mu Boską oddawać. I dziwić się temu nie trzeba, gdy się zważy, że nie było innego człowieka, w którym by się Bóg wyraźniej objawił niż w Jezusie Chrystusie.

Jeżeli Loisy posuwa się tak daleko, że przeczy podstawowemu dogmatowi chrześcijaństwa, jakim jest Bóstwo Jezusa Chrystusa, to oczywiście próżno byśmy szukali u niego pojmowania innych dogmatów w znaczeniu przez chrześcijan przyjętym. Uznając objawienie za akt świadomości o naszym stosunku do Boga, tłumaczy dalej Loisy, że dogmaty biorą początek z onych formuł, w które człowiek ujmuje swe doświadczenia religijne, pchany tą wrodzoną dążnością umysłu, by wrażenia przerabiać na myśli. Jak zaś doświadczenia religijne mogą się zmieniać, posiadać większy lub mniejszy stopień żywotności, tak też i ich formuły dogmatyczne mogą i powinny ulegać zmianie.

Stosuje się zaś ta uwaga tak do formuł dogmatycznych innych religii, jak i do religii chrześcijańskiej, co potwierdza zdaniem Loisy'ego historia. Bezstronny bowiem krytyk Ewangelii musi przyznać, że Pan Jezus nie wypowiedział żadnego dogmatycznego twierdzenia, ani bezpośrednio nie założył Kościoła, i nie ustanowił Sakramentów. Chrystus swą nauką o bliskim królestwie mesjańskim zapoczątkował tylko wielki ruch religijny, który wzmógł się jeszcze więcej po Jego śmierci, a owocem tego ruchu były w wierze pierwszych chrześcijan dogmaty religijne jako symbole przeważnie obrazowe i przenośne wrażeń przez osobę Chrystusa wywołanych. Krytyk może bez wielkiej trudności wskazać, jak, kiedy i gdzie te dogmaty się rodziły i rozwijały. Jeżeli Kościół mówi o dogmatach chrześcijańskich jako o prawdach, co gotowe spadły z nieba przez usta Chrystusa i Apostołów, to stoi w sprzeczności z wynikami badań historycznych i próżno zasłania się darem nieomyślności, którego nie posiada.

Kto odrzuca natchnienie Pisma św., Bóstwo Jezusa Chrystusa, powagę nieomyślnego Kościoła, tego można już słusznie posądzać o brak wiary w Boga osobowego. Jakoż w ostatnich zwłaszcza pracach, wydanych po encyklice *Pascendi*, skłania się Loisy zbyt wyraźnie do agnostycyzmu w kwestii istnienia Boga i do panteizmu.

Podczas gdy Loisy w swych wywodach powołuje się w pierwszym rzędzie na wyższą krytykę biblijną, u innych przedstawicieli modernizmu np. u Ed. Le Roy lub Tyrrella wysuwa się na pierwszy plan modernizm filozoficzny. Dla poznania systemu Ed. Le Roy wystarczy uwzględnić pokrótce jego

pojmowanie prawdy, jego zapatrywanie na problem istnienia Boga i na istotę dogmatu.

Od dawna określano prawdę jako zgodność poznania z rzeczą poznawaną i przyjmowano, że prawda jest niezmienna, zawsze ta sama; inaczej mniema wielu nowszych, odkąd w miejsce przedmiotu postawiono podmiot jako czynnik decydujący o tym, co prawdziwe. Należą tutaj i moderniści, a w pierwszym rzędzie Ed. Le Roy. Prawda, według niego, nie jest stała, niezmienna i wieczna, jak mówią filozofowie scholastyczni, lecz zmienną jak życie, które jest jej probierzem. Cokolwiek bowiem okazuje ciągłą żywotność, to jest prawdziwe, i dlatego, jeżeli chodzi o uznanie czegoś za prawdę, należy zwracać uwagę na owoce i skutki. Jeżeli jakaś teoria dobre owoce wydaje, to znak, że jest prawdziwa, w przeciwnym razie fałszywa. To pragmatyczne (*πραγμα* = działanie, skutek) czyli praktyczne pojmowanie prawdy stara się Le Roy zastosować i do prawd wiary. W tym celu usiłuje przede wszystkim obalić dotychczasowe pojmowanie, a na jego miejsce postawić nowe, "więcej dostosowane do umysłowości współczesnych uczonych". I tak w kwestii istnienia Boga krytykuje wszystkie dowody, przytaczane dotąd na istnienie Boga przez filozofów katolickich, a natomiast jako pewniejszą drogę prowadzącą do Boga, podaje osobiste każdego doświadczenie. My wszyscy – powiada – czujemy i słyszymy w głębi serc naszych jakiś głos, nawołujący nas do coraz wyższej doskonałości. Ten zaś głos zda się pochodzić od kogoś czy czegoś, co jest w nas i poza nami: w nas, gdyż w duszy czujemy one parcie ku lepszemu, poza nami, gdyż stoimy wobec ideału nieskończonej doskonałości. Otóż słyszeć ten głos i iść za nim w działaniu, to Boga samego doświadczać i nabywać o Nim takiej pewności, jakiej nie może dać żadne dowodzenie rozumowe. Podobnie w kwestii dogmatu radzi Le Roy porzucić dotychczasowe stanowisko spekulatywne, a stanąć na stanowisku praktycznym. Jeżeli bowiem upierać się będziemy przy znaczeniu rozumowym dogmatów, tj. pojmowanych jako twierdzenia, nie zdołamy nigdy rozwiązać nasuwających się trudności; raczej więc brać je trzeba w znaczeniu praktycznym, tj. jako prawidła działania, nie jako prawidła wierzenia. Pogląd swój wyjaśnia bliżej Le Roy na przykładzie trzech dogmatów: Bóg jest osobowy, Chrystus zmartwychwstał, Chrystus jest obecny w Sakramencie ołtarza. We wszystkich tych dogmatach nie należy dopatrywać się pozytywnego stwierdzenia rzeczywistości, bo dotychczasowe na to dowody nie zdołają przekonać zwolenników nowszej metody filozoficznej, lecz należy one dogmaty uważać za przepisy, określające sposób wewnętrznego i zewnętrznego zachowania się człowieka wobec

nadnaturalnej rzeczywistości. I tak np. dogmat: Bóg jest osobowy – nie jest twierdzeniem orzekającym, że Bóg jest osobą, tj. istotą od świata oddzielną, rozumną i wolną, istniejącą jako całość dla siebie, lecz przepisem praktycznym, mającym na celu unormowanie postępowania: w stosunkach z Bogiem zachowuj się tak, jak się zachowujesz w stosunkach z osobą ludzką. Podobnie dogmat zmartwychwstania Jezusa Chrystusa nie jest stwierdzeniem faktu zmartwychwstania, bo na takie cudowne zdarzenie ponownego połączenia się po śmierci duszy z ciałem filozofia nowsza nigdy się nie zgodzi, lecz jest przede wszystkim przepisem praktycznym tej treści: bądź w takim stosunku do Jezusa Chrystusa, w jakim byłbyś wobec jego śmierci lub jesteś wobec kogoś współczesnego. Także i dogmat o obecności Jezusa w Eucharystii ma przede wszystkim praktyczne znaczenie, streszczające się w tym, że wobec hostii konsekrowanej należy się zachować z takim usposobieniem, z jakim należałoby się zachować wobec Jezusa w postaci widzialnej. W świetle tych przykładów można też rozstrzygnąć i ogólniejsze zagadnienie, w jakim znaczeniu trzeba przyznać dogmatom niezmiennność, a w jakim zmienność. Są niezmiennie, o ile tę samą zawsze dążność, ten sam kierunek wyznaczają naszej działalności; są podległe rozwojowi, o ile sposób wyjaśniania formuł dogmatycznych zmienia się ustawicznie stosownie do różnych teorii, różnych czasów i ludzi.

Jeżeli jednym rzutem oka obejmiemy system Ed. Le Roy, to nie trudno dopatrzyć się w nim wszystkich trzech zasad modernistycznych, o których mówi encyklika. Jest tam agnostycyzm, skoro dowodom rozumowym na istnienie Boga nie przyznaje wartości; jest immanentyzm, skoro jako drogę, po której jedynie wznieść się można do Boga, wskazuje działanie wewnętrzne, doświadczenie życiowe; jest wreszcie i ewolucjonizm, skoro każe zerwać z dotychczasowym znaczeniem dogmatów, a zastąpić je nowym, bardzo odmiennym od dawnego.

Tym samym zasadom agnostycyzmu, immanentyzmu i ewolucjonizmu religijnego hołdował i najwybitniejszy z modernistów angielskich Tyrrell. I on bowiem przeczy, by można drogą rozumowych dowodów wznieść się do poznania Boga, a natomiast przyjmuje pewien zmysł religijny, który się różni od zmysłu naukowego, estetycznego i moralnego, a który umożliwia nam przecucie i odczucie bóstwa, zwane przez Tyrrella intuicją. To "czucie" Boga początkowo niejasne i niedoskonałe, stopniowo doskonali się w objawieniu, przez które rozumieć należy pewne wzruszenie, pewne uczuciowe dotknięcie serca, pochodzące od Boga i dające nam, nie poznanie jakiejś prawdy

wiary, ale jej wewnętrzne doświadczenie. Jako naturalna reakcja po owym nadprzyrodzonym poruszeniu serca następuje praca rozumu, polegająca na przyoblekaniu w pojęcia i sądy onych uczuć i wrażeń religijnych.

Tego rodzaju pracę rozumową jednostek starali się uzupełniać teologowie i drogą rozumowania z pierwotnych danych objawienia wyprowadzili cały system zdań i formuł, z których wiele zatwierdził Kościół i podał do wierzenia wiernym jako dogmaty. Ponieważ są to tylko symbole, które niedokładnie wyrażają treść doświadczenia religijnego, przeto nie można im przypisać bezwzględnej wartości i prawdy; w miarę nowych potrzeb życia religijnego powinny ulegać zmianie. Jeżeli np. mowa o najbliższej przyszłości, to dla niej, zdaniem Tyrrella, wskazane by było "Credo, czyli wyznanie wiary, giętkie i żywe, zdolne odzwierciedlić potrzeby duchowe ogółu, potrzeby przeszłe postępowych, potrzeby przyszłe konserwatywnych". Wprawdzie takim projektem przeciwny jest Kościół, ale trudno pójść za jego głosem, gdy inaczej mówi świadomość religijna, która jako głos samego Ducha Świętego jest i pozostanie najwyższą normą wiary.

Gdy się zna teorie przedstawicieli modernizmu we Francji i Anglii, nie potrzeba zbyt długo zatrzymywać się przy modernizmie włoskim, bo jest on tylko syntezą tamtych. I tak np. w kwestii istnienia Boga autorzy *Programu* głoszą wyraźnie agnostycyzm i immanentyzm. Objawienie pojmują jako słowo Boże, co odzywa się w duszy i dla duszy, a jego treścią nie jest jakieś abstrakcyjne pojęcie Bóstwa, lecz praktyczna wskazówka, żywa i konkretna siła, która popycha do czci Boga i spełnienia Jego woli. Co do Pisma św. przyjmują wnioski Loisy'ego. Podobne zapatrywanie, co Loisy, mają też na istotę i ewolucję dogmatów. Powiadają, że Chrystus głosił przede wszystkim bliskie przyjście królestwa duchowego, do którego otwiera wejście czystość serca i pokuta. Dogmaty chrześcijańskie o Trójcy, Bóstwie Jezusa Chrystusa, o Sakramentach itd., nie znajdują się w Ewangeliach, lecz są to pojęcia, które sobie utworzyli nauczyciele w chrześcijańskiej społeczności pod wpływem własnego doświadczenia i obcowania z uczniami Chrystusa. Te pojęcia początkowo niepewne i niejasne, z czasem pod wpływem tych samych czynników rozwijały się i wydoskonalały, a w ogóle rozmaitym ulegały i ulegać musiały zmianom i reformom stosownie do rozmaitych warunków i potrzeb różnych czasów.

Z tego krótkiego przeglądu główniejszych teorii modernistycznych wynika jeszcze wyraźniej, że trzeba przyznać słuszność nie Loisy'emu i autorom

*Programu*, zarzucającym, że Papież nie był należycie poinformowany o sprawie modernizmu, ale raczej Tyrrellowi, który odpowiadając na encyklikę, podniósł dokładność, z jaką odtworzono w niej idee modernistyczne.

~~~~~

### **Przypisy:**

(1) Z pominięciem wyrażenia obcych znajdujemy streszczony modernizm, obszerniej w sylabusie z dnia 3/7 1907, krócej w formule przysięgi przepisanej przez *Motu proprio* z dnia 1/9 1910. "Ja.... uznaję niezachwianie i przyjmuję wszystko bez wyjątku, co nieomylny Urząd nauczycielski Kościoła określił, ogłosił i objaśnił, a przede wszystkim te prawdy, które się wprost sprzeciwiają błędom współczesnym. Wyznaję tedy najpierw, że Boga, będącego początkiem i celem wszechrzeczy, można naturalnym światłem rozumu z tego, co uczynił czyli z widzialnych dzieł stworzenia poznać na pewno jako przyczynę ze skutków, a więc i udowodnić. Po wtóre: przyjmuję zewnętrzne dowody objawienia tj. dzieła Boże, a zwłaszcza cuda i prorocтва i uważam je za najpewniejsze znaki Boskiego początku religii chrześcijańskiej, a zarazem za znaki najzupełniej dostosowane do stanu umysłowości wszystkich wieków i ludzi – nie wyjmując współczesnych. Po trzeciej: wierzę także mocno, że Kościół, stróż i nauczyciel prawdy objawionej, pochodzi wprost i bezpośrednio od samego Chrystusa rzeczywistego i historycznego z czasu Jego pobytu pośród nas, a zbudowany jest na Piotrze, księciu hierarchii apostoelskiej i jego następcach po wszystkie czasy. Po czwarte: przyjmuję szczerze naukę wiary przekazaną w tym samym znaczeniu i wykładzie przez prawowiernych Ojców od Apostołów aż do nas i dlatego stanowczo odrzucam pogląd heretycki o takim rozwoju dogmatów, który przypuszcza w tychże zmianę jednego znaczenia w inne, różne od tego, jakie przedtem było w Kościele, a także potępiam wszelki błąd, który depozyt Boży powierzony Oblubienicy Chrystusowej, aby go wiernie strzegła, chce zastąpić wymysłem filozofii lub tworem ludzkiego sumienia, co powoli pracą samych ludzi powstawało i doskonaliło się – podległe i nadal takiemu doskonaleniu. Po piątą: stanowczo utrzymuję i szczerze wyznaję, że wiara nie jest ślepym zmysłem religijnym, który się wydobywa z tajników podświadomości pod wpływem potrzeby serca i skłonności woli kierowanej pobudkami moralnymi, lecz prawdziwym uznaniem przez rozum prawdy poznanej ze słuchania, uznaniem, którym uważamy za prawdę to, co Bóg osobowy, Stwórca i Pan nasz powiedział, potwierdził i objawił, a uważamy dla powagi samego Boga, Prawdy najwyższej. Nadto z należną czcią i posłuszeństwem przyjmuję potępienia, orzeczenia i wszystkie przepisy zawarte w encyklice *Pascendi* i w dekrete *Lamentabili*, a zwłaszcza te, które dotyczą tzw. historii dogmatów. Równocześnie odrzucam błąd tych, którzy mówią o możebnej sprzeczności między wiarą kościelną a historią, to znowu o niemożności pogodzenia katolickich dogmatów z rzekomo prawdziwszymi początkami religii chrześcijańskiej. Potępiam także i odrzucam zapatrywanie tych, którzy powiadają, że uczonego chrześcijańskiego łączy w sobie dwie osoby: człowieka wierzącego i historyka, jak gdyby godziło się historykowi bronić czegoś, co sprzeciwia się jego wierze lub przyjmować założenia, z których by wynikał wniosek o fałszywości lub wątpliwości dogmatów, acz niezaprzeczonych jeszcze wprost i wyraźnie. Również odrzucam taką metodę pojmowania i tłumaczenia Pisma św., która liczy się nie z tradycją Kościoła, z analogią wiary i przepisami Stolicy

Apostolskiej, lecz z poglądami racjonalistów, a krytykę tekstu uważa z karygodną lekkomyślnością za jedyne i najwyższe prawidło. Prócz tego odrzucam zdanie tych, którzy utrzymują, że uczone, zabierający się do wykładu historii teologii lub do pisania o tych rzeczach, powinien przede wszystkim wyzwolić się z uprzedniego zapatrywania już to o nadnaturalnym początku tradycji katolickiej, już to o Boskiej pomocy, przyobiecanej Kościołowi do zachowania nieprzerwanie prawdy objawionej, a następnie pisma każdego z Ojców Kościoła tłumaczyć wyłącznie według zasad naukowych bez oglądania się na jakąkolwiek wyższą powagę, z zastosowaniem tej swobody wyrokowania, jaka jest przy badaniu dokumentów świeckich. W końcu czynię ogólne wyznanie, skierowane przeciw błędowi, który głoszą moderniści, jakoby w tradycji Kościoła nie było nic Bożego lub co gorsza, pojmują ten pierwiastek Boży na sposób panteistyczny tak, że ostatecznie zostaje tylko nagi fakt, mający być oceniany jak inne fakty, a streszczający się w tym, że ludzie swą pracą, pilnością i zdolnością podtrzymują dalsze poprzez późniejsze wieki istnienie szkoły, zapoczątkowanej przez Chrystusa i Apostołów. Stoję tedy mocno i stać będę do ostatniego tchnienia życia przy wierze Ojców co do Boskiego i pewnego probierza prawdy objawionej, którym był, jest i będzie Episkopat apostolski, ustanowiony nie po to, żeby przyjmować to tylko, co najlepiej odpowiadać może kulturze każdego wieku, lecz żeby nie było nigdy innej wiary i innego rozumienia prawdy niezmiennej, głoszonej od początku przez Apostołów.

To wszystko wiernie, szczerze i w całości zobowiązuję się zachować, sumiennie strzec i ani przy nauczaniu ani w słowach ani w pismach od tego nie odstąpić".

(2) Carbone, *De modernistarum doctrinis*, Romae 1909, XIV.

(3) Por. *Linzer-Quartalschrift*, t. I, 1910.



## 8. Nazwa modernizmu

Czy modernizm jest naprawdę czymś tak nowym i modnym, jak zdaje się wskazywać jego nazwa? Nic nowego pod słońcem – można i tutaj powiedzieć. Już św. Paweł przestrzegał przed modernizmem, kiedy pisał do Tymoteusza (I, 6, 20-21): "O Tymoteuszu, strzeż tego, coć powierzono, warując się niezbożnych nowości słów i odporności fałszywie nazwanej umiejętności, którą niektórzy obiecując odpadli od wiary". Ilu było w ciągu wieków twórców herezji, tylu – rzecz można – było już modernistów, bo

wszyscy ci kacerze odrzucali jakąś dawną naukę i głosili nową, a zawsze pod pretekstem podawania czegoś odpowiedniejszego i lepszego. Wyznać jednak trzeba, że nigdy ta żądza nowości nie wystąpiła tak silnie i gwałtownie w imię wszystkich haseł nowoczesnych: wolności, oświaty, cywilizacji, kultury, nauki, postępu itp., jak w czasach ostatnich, że nigdy przedtem nie objęła tyle naraz dziedzin nauki i życia i nigdy może przedtem nie ogarnęła tyle osób duchownych i świeckich; dlatego słuszniej niż kiedy indziej otrzymała nazwę modernizmu, a dzisiejsi nowatorzy nazwę modernistów. Kto i kiedy po raz pierwszy użył tego wyrazu odnośnie do katolicyzmu postępowego i jego zwolenników, dokładnie oznaczyć nie można. Loisy przypisuje autorstwo katolikom, natomiast niektórzy pisarze katolicki twierdzą, że pierwsi moderniści włoscy zaczęli się sami tą nazwą przechwalać. Czy tak czy owak było, to w każdym razie trzeba powiedzieć, że nazwa "modernizm" bardzo dobrze się nadawała dla tego kierunku, o którym mówimy i nie dziw, że szybko i powszechnie się przyjęła. Inne nazwy jak liberalny katolicyzm, loasizm, ewolucjonizm już tak dobrze nie charakteryzują tego nowoczesnego kierunku religijnego, bo pierwszy jest właściwie tylko poprzednikiem modernizmu, drugi jest kierunkiem co prawda przywódcy modernistów, ale jednego tylko, trzeci oznacza główny punkt w nauce modernistów, ale nie jedyny; natomiast nazwa "modernizmu" najlepiej odpowiada temu kierunkowi, który za wszelką cenę, za cenę samej prawdy i moralności pożąda tego, co nowe, postępowe i modne.





### III.

## Źródła modernizmu

Aby poznać modernizm dokładnie i gruntownie, trzeba koniecznie uwzględnić jeszcze jego źródła, przyczyny i w ogóle sposób powstania. Można te źródła podzielić na zewnętrzne i wewnętrzne lub historyczne i psychologiczne. Uwzględnimy jedne i drugie nieco bliżej, trzymając się wskazówek encykliki.



### 1. Źródła zewnętrzne

Pod tym względem znajdujemy w encyklice krótką, ale dużo mówiącą wskazówkę w tych słowach: "Na drogę (zniweczenia wszelkiej religii) wszedł najpierw błąd protestancki, kroczy nią modernizm, podąży niebawem ateizm". Znaczy to innymi słowy, że źródła modernizmu tkwią w protestantyzmie. Modernizm ukazał się najpierw na gruncie protestanckim, skąd dopiero przeszczepiony został do Kościoła katolickiego tak, iż początek współczesnego modernizmu schodzi się z początkiem protestantyzmu. I rzeczywiście odkąd Luter postawił zasadę swobodnego badania i polegania w sprawach religii na własnym sumieniu i zdaniu, odtąd ujawnia się w protestantyzmie ruch do tłumaczenia religii czynnikami wewnętrznymi, podmiotowymi z wykluczeniem wszelkiej zewnętrznej powagi nauczycielskiej. Decydujący wpływ wywarli tutaj swymi teoriami bezpośrednio po Lutrze Melanchton, w czasach późniejszych i nam bliższych: Kant († 1804), Schleiermacher († 1834), Ritschl († 1889), August Sabatier († 1901) i Adolf Harnack.

Kant otrzymał od samych protestantów tytuł "filozofa protestantyzmu" i słusznie, bo jego teoria poznania nosi tak samo charakter podmiotowy, jak nauka protestancka i przez to jedna do drugiej w sam raz przystaje. Według Kanta, rozum teoretyczny do poznania tego, co jest poza światem zjawisk, wznieść się nie może; ten świat przystępny jest tylko rozumowi praktycznemu.

Ponieważ mianowicie bez Boga niemożliwe by było życie moralne i szczęśliwe, więc rozum praktyczny domaga się Jego istnienia. Na tym fundamencie budował dalej Schleiermacher z tą zmianą, że gdy Kant religijne zagadnienia przeniósł do dziedziny rozumu praktycznego, Schleiermacher wyznaczył im siedzibę w uczuciu. Tylko uczucia i czucia składają treść religii; wszystko inne jak dogmaty jest jej obce; wiara i wiedza – to dziedziny oddzielne. Teorie Kanta i Schleiermachera przyjął później i w jeden złożył system teologiczny Ritschl. Z jego nauki o sędach wartościowych, każących oceniać tezy religijne według znaczenia dla naszego życia, przegląda dość wyraźnie idea kantowska. Równocześnie jednak przyjmuje Ritschl wewnętrzne doświadczenie jako źródło wiary, a tym samym przyznaje także rację Schleiermacherowi. Mimo zarzutów, podniesionych przez Hegla, Feuerbacha, Hartmanna, Drewsa i innych przeciw temu kierunkowi teologii uczuciowej, nie stracił on dotąd dominującego stanowiska wśród protestantów, zwłaszcza, że miał we Francji gorliwego obrońcę w osobie Augusta Sabatier'a, a w Niemczech dotąd ma w osobie Harnacka.

Ku tej nowej reformacji zaczęło się zwracać i wielu uczonych katolickich i w ten sposób dali początek modernizmowi. Wprawdzie nie wszyscy chcą się przyznać do tego bliskiego pokrewieństwa z protestantyzmem i wolą jako swych nauczycieli i poprzedników wymieniać św. Augustyna, św. Franciszka z Asyżu, Newmana, ale niestety fakty mówią inaczej.

Za poprzednika modernizmu dzisiejszego uchodzi – i słusznie – amerykańizm. Otóż w tym kierunku, domagającym się jak największej swobody osobistej, widnieją już dość wyraźnie wpływy protestanckie. Pod tym względem możemy przytoczyć zdanie i wybitnego teologa protestanckiego, wspomnianego już Augusta Sabatiera, który po dłuższej charakterystyce tego kierunku, określił go jako jedną z odmian neoprotestantyzmu, i wybitnego teologa katolickiego Jansensa, który pisał: Nauka, nazwana amerykańizmem, jest w gruncie rzeczy zasadą protestancką indywidualnego natchnienia, oddaną na usługi liberalizmu i saksońskich aspiracji, niezadowolonych z przewagi wpływu romańskiego i germańskiego.

Z amerykańizmem w najbliższym związku rzeczowym i historycznym pozostają nowe systemy filozofii religijnej i apologetyki, jakie zwłaszcza we Francji zaczęły się ukazywać. I tu główną rolę odegrali filozofowie i teolodzy protestanccy a przede wszystkim Kant. W historii filozofii stanowi wystąpienie Kanta chwilę przełomową, a wpływ jego, wpływ poważny trwa dotąd.

Oślepieni tą powagą Kanta, niektórzy z katolików zaczęli w myśl jego wywodów zalecać nowe metody obrony wiary; inni poszli jeszcze dalej, bo już nie metody, ale rzeczy samej stali się obrońcami. Zdaniem ich Kant raz na zawsze położył kres wszelkim rozumowaniom i ich wartości; jeżeli jeszcze ma być mowa o religii, to ją trzeba inaczej bronić i inaczej tłumaczyć, niż dotąd. Stąd agnostycyzm i immanentyzm; agnostycyzm, który odmawia rozumowi możliwości poznania rzeczy nadzmysłowych, a więc Boga; immanentyzm, który jest następstwem agnostycyzmu. Jeżeli człowiek nie może drogą rozumu wznieść się do poznania Boga, to trzeba i religię, której przedmiotem jest Bóg, inaczej pojmować, tj. nie jako stosunek wynikający z poznania zależności stworzenia od Stwórcy, lecz jako uczucie wpływające z potrzeby Bóstwa, z tęsknoty za Bogiem. W myśl zasad agnostycyzmu i immanentyzmu, zaczęto powoli i całą teologię przekształcać, albo dokładniej mówiąc – zamiast św. Tomasza i Scholastyków, uwzględniać więcej Schleiermachera, Ritschla, Harnacka i ich uczniów.

Zasady Kanta i Kantystów nie pozostały także bez wpływu na pojmowanie historii i jej wykład zarówno u protestantów jak i katolików. Stosując więc zasadę agnostycyzmu do opowiadań historycznych, uznano za prawdziwe tylko te, których treść nie przekracza sfery doświadczalnej; inne, mówiące o osobach, słowach czy czynach nadzwyczajnych, kazano poddać szczegółowej analizie, aby wyróżnić to, co stanowi prawdziwą istotę rzeczy, od tego, co jest owocem stopniowego rozwoju pierwotnego zdarzenia. Tym sposobem punkt wyjścia agnostyczny doprowadził do ewolucyjnego pojmowania dziejów, które tym szybsze znalazło przyjęcie w historii i krytyce historycznej, że już wszechwładnie panowało w dziedzinie nauk przyrodniczych. Zastosowanie tej ewolucji do historii Kościoła i dogmatów chrześcijańskich, jakie zwłaszcza zrobił Loisy – to już najradykałniejszy wniosek, podkopujący wartość bezwzględną dogmatów i Boski charakter Chrystusa.

Agnostycyzm, immanentyzm, ewolucjonizm to idee na gruncie filozofii kantowskiej wyrosłe, a że wspólne są protestantom i modernistom, więc o bliskim pokrewieństwie tych dwóch kierunków wątpić nie można.

Potwierdzeniem tego wniosku mogą być liczne zdania i myśli w dziełach modernistów jakby żywcem wzięte z dzieł protestanckich, a zarazem wzajemne pochwały osób, wspólne narady, wspólne ataki na pisarzy katolickich. Stwierdzono np., że modernizm Loisy'ego datuje się głównie od przeczytania

książki Augusta Sabatiera, w której tenże głosi religię bez dogmatu. (*Esquisse d'une philos. de la religion*, Paris 1897). Stwierdzono, że dzieła Loisy'ego, które dostarczyły najwięcej tez do syllabusa, są powtórzeniem błędów protestantów liberalnych: Jülichera, Weissa, Meyera, Wrede'go, Harnacka i innych. Protestancki *Journal de Geneve* pisał (1908): że idee Loisy'ego nie są niczym nowym, bo prawie wszystkie zaczerpnięte są z niemieckiej egzegezy protestanckiej. Największe pochwały spotykały Loisy'ego zawsze od protestantów liberalnych, że wspomnę np. Pawła Sabatiera, osławionego autora życia św. Franciszka, który w ostatniej swej broszurce o modernistach (1909) Loisy'emu i innym przyznaje rację i zachęca ich do wytrwania w walce z Papieżem.

O modernistach włoskich: Murrin, Fogazzarze pisał protestant Ugo Janni, że to zagorzali protestanci: uczniowie Augusta Sabatier'a i Harnacka. Na potwierdzenie możemy z naszej strony dodać, że np. Murri w swym największym dziele *Battaglie d'oggi* (Walki dzisiejsze) wychwala ogromnie odczyty Harnacka o istocie chrześcijaństwa. Minocchi znowu całą wiedzę do swych studiów biblijnych czerpał z niemieckich biblistów protestanckich.

Co się tyczy autorów "Programu", to anglikański teolog Campbell, przytoczywszy dłuższy wyjątek, stwierdza, że głoszą tę samą religię Ducha Świętego bez dogmatu, jaką głosił już Schleiermacher, A. Sabatier i liberalny protestantyzm.

Wielbiciele Tyrrella zwykli go przyrównywać do Newmana, na co ostatecznie można by się zgodzić, ale z tym koniecznym dodatkiem: Newmana – protestanta, bo od czasu nawrócenia drogi obu tak bardzo się rozchodzą, że ich razem stawiać nie wolno. Newman został ozdobą i chlubą Kościoła, Tyrrell stał się na nowo protestantem czy też modernistą.

Wobec tych danych dziwić się nie można, że wielu określa wprost modernizm jako nową reformację, nowy protestantyzm albo jeszcze bliżej jako liberalny protestantyzm, jako herezję kantowską. Sam Ojciec Święty jeszcze przed wydaniem encykliki powiedział do jednego redaktora francuskiego: Kantyzm – to herezja nowożytna. Podobne zapatrywanie wypowiedziało wielu innych i to nie tylko z kół katolickich, ale i protestanckich. Dodajmy, że niektórzy moderniści np. autorzy *Programu* sami wyraźnie uznali swoim mistrzem Kanta, a za rzecz pewną przyjąć musimy, że modernizm i liberalny protestantyzm – to bracia, a duszą o b u jest kantyzm.

Lecz jakże się to stało – zapyta ktoś – że protestantyzm liberalny spotkał się z takim wzięciem i przychylnym przyjęciem u niektórych uczonych katolickich? Odpowiedzią na to będzie ustęp następny.



## 2. Źródła wewnętrzne

Nie ulega wątpliwości, że wielu uczonych katolickich zwracało się do autorów i dzieł protestanckich ze szlachetnych pobudek, żeby korzystać z wyników ich badań, żeby skuteczniej bronić wiary i Kościoła przed nieuzasadnionymi zarzutami, żeby torować drogę do wzajemnego porozumienia. Niestety nie wszyscy umieli zachować właściwą miarę, bo zamiast niekatolików pociągnąć do obozu katolickiego, oni sami poszli do obozu wrogiego. Zdaniem Ojca Świętego odegrały tu główną rolę: niewczesna ciekawość, pycha i nieznamość zdrowej filozofii.

Pierwszy zaraz bunt przeciw Bogu wyrósł na gruncie pychy i niewczesnej ciekawości, jaką rozniecił szatan w pierwszych rodzicach słowy: Będziecie jako bogowie, znający dobre i złe. Odtąd wszyscy buntownicy mieli z tych źródeł czerpać swój opór i upór. I moderniści nie stanowią wyjątku; owszem, jak widać z ich słów i postępowania, oni najlepiej rzekomo wiedzą, co dla dobra Kościoła jest potrzebne, oni też jedynie zasługują na to, by ich słuchano. "Ciekawość – czytamy w encyklice – jeżeli się jej roztropnie nie powściąga, sama jedna wystarcza do wyjaśnienia wszelkich błędów. Dlatego pisał słusznie Grzegorz XVI: Ubolewać należy bardzo nad tymi zboczeniami, do jakich dojść może rozum ludzki, gdy ktoś pożąda nowych rzeczy i wbrew przestrodze Apostoła, chciałby więcej rozumieć niż potrzeba rozumieć, a zbyt ufając sobie, mniema, że prawdy powinien szukać poza Kościołem katolickim. Jeszcze więcej do zaślepienia rozumu i wprowadzenia go w błąd przyczynia się pycha, która w teorii modernizmu jest jakby u siebie, bo znajduje tam, w którąkolwiek stronę się zwróci, pokarm dla siebie i wszelkie możliwe przybiera w niej postaci. Pycha to sprawia, że nazbyt śmiało uważają się za normę dla wszystkiego i za taką chcą uchodzić. Pycha to sprawia, że chełpią się i przechwalają, jakoby oni tylko posiadali mądrość i nadęci mówią: nie jesteśmy

jako inni ludzie, a pożądam, żeby ich z drugimi nie porównywano, przyjmują każdą nowość choćby najniedorzeczniejszą, albo ją sami wymyślają. Pycha to sprawia, że nie chcą nikomu podlegać i żądają, aby władza pogodziła się z wolnością. Pycha to sprawia, że zapominając o sobie samych, myślą jedynie o poprawie drugich, a nie mają przy tym żadnego szacunku dla władzy, choćby to była władza najwyższa. Nie ma zaiste krótszej i łatwiejszej drogi do modernizmu jak pycha".

Jakkolwiek twardą wydawać się może ta mowa Ojca chrześcijaństwa i taką wydała się niejednym, to jednak trudno coś powiedzieć na obronę modernistów, gdy się zważy ich naukę, ich postępowanie przed i po encyklice, ich krytyki, ich upór i zaciętość iście sekciarską (1).

Trzecią, może najważniejszą przyczyną modernizmu, jest nieznamość filozofii zdrowej – mówiąc dokładniej – filozofii scholastycznej. Tej nieznamości trzeba już w znacznej mierze przypisać powstanie pierwszej wielkiej "reformacji" XVI wieku. Jak bowiem wykazują nowsze studia nad Lutrem, zwłaszcza Deniflego, nie posiadał on znajomości filozofii scholastycznej z jej okresu złotego, przeciwnie wychowany był i przepojony tzw. nominalizmem. Pogląd ten odmawiał wartości przedmiotowej naszym pojęciom (przyjmował tylko wyrazy wspólne – *nomina* – na oznaczenie różnych jednostek) i dlatego nadawał się bardzo do postawienia systemu religijnego o charakterze podmiotowym. Nad udoskonaleniem i uzasadnieniem tego systemu pracowali dalej filozofowie i teologowie protestanccy; zdołali tak zaimponować nie tylko innym protestantom, ale i niektórym katolikom, że ci ostatni odwrócili się z czasem zupełnie od filozofii Ojców i Scholastyków, a zabrali się na serio do godzenia wiary katolickiej z filozofią nowszą – nie bacząc, że to w wielu i zasadniczych punktach godzenie ognia z wodą. "Wszyscy bowiem moderniści – słowa encykliki – którzy chcą jako mistrzowie występować i za mistrzów w Kościele uchodzić, wysławiają pod niebiosa filozofię nowszą a gardzą scholastyczną; przyznają się zaś do nowszej, uwiedzeni jej zwodniczym pozorem dlatego, że drugiej zupełnie nie znając, nie mieli żadnego sposobu do usunięcia zamieszania pojęć i do odparcia sofizmatów. Z zaślubin zaś fałszywej filozofii z wiarą wyłonił się ich system, który roi się od licznych i wielkich błędów". O prawdzie pierwszej części ostatniego zdania mieliśmy się sposobność przekonać w ciągu wykładu nauk modernistycznych; o prawdzie drugiej części przekonamy się z następnych uwag, wykazujących, że modernizm uzasadnić i obronić się nie da.

~~~~~

**Przypisy:**

(1) Por. jeszcze encyklikę Boromeuszową, zwłaszcza część jej drugą, gdzie Ojciec Święty prawdziwego reformatora, jakim był św. Karol Boromeusz przeciwstawia pysze i lekkomyślności fałszywych reformatorów, jakimi byli niegdyś protestanci, a dziś są modernisci.



#### IV.

## Ocena modernizmu

Modernizm mimo pięknie brzmiącej nazwy spotkał się z potępieniem Piusa X i to z potępieniem surowym i stanowczym. Oczywiście chodzi tu o modernizm religijny w znaczeniu przez encyklikę podanym. O słuszności wyroku papieskiego przekonać może już sam wykład nauk modernistycznych, przekonać może to, cośmy powiedzieli o źródłach modernizmu, zwłaszcza zewnętrznych. Nie mógł przecież Papież, świadom przykazania apostołskiego: strzeż depozytu wiary, patrzeć obojętnym wzrokiem na szerzenie się protestantyzmu w łonie Kościoła katolickiego i to protestantyzmu liberalnego, który sami protestanci, lepiej myślący i rozumiejący znaczenie wiary i religii, odrzucają i potępiają. "I my ewangelicy – pisała np. "Ewang. Kirchenzeitung" – na wiele punktów encykliki zgodzić się możemy, gdyż skierowana jest głównie przeciw nowszemu poglądom na świat mniej lub więcej niechrześcijańskim, które tutaj objęte są nazwą modernizmu, a które i my zwalczać musimy". Lecz pomijając nawet kwestię źródeł, a biorąc na uwagę rzecz samą czyli treść systemu modernistycznego, musimy uznać wyrok papieski za najślusniejszy ze stanowiska zarówno wiary jak i wiedzy.



## 1. Modernizm w świetle wiary

"Obejmując jednym rzutem oka system modernistyczny, możemy go określić jako stek wszystkich herezji". Takie słowa wypisał sam Papież o modernizmie w swej encyklice. I nie tylko osądził modernizm jako herezję nad herezje, ale nadto podał racje swego wyroku, które dadzą się w krótkości tak przedstawić. Modernizm jest herezją, gdyż zarówno jego główne zasady (agnostycyzm, immanentyzm i ewolucjonizm religijny) jak i główne punkty nauki, na wspomnianych zasadach oparte, stoją w sprzeczności z nauką Kościoła i zostały już przezeń potępione. Modernizm jest herezją nad herezje, gdyż występuje nie tylko przeciw temu lub innemu dogmatowi, lecz przeciw wszystkim, nie tylko przeciw prawdom religii objawionej, ale i naturalnej, nie tylko przeciw Kościołowi i Papieżowi, ale i przeciw Chrystusowi i Bogu samemu. Los von Rom, los von Christus, los von Gott – oto modernizm uważany w swej całej treści i następstwach. "Zaiste – pisze Papież w swej encyklice – gdyby ktoś postanowił był sobie zestawić treść i zebrać niejako esencję wszystkich błędów przeciwko wierze, ile ich było, nie mógłby dokonać tego lepiej, jak zrobili moderniści. Co więcej, ci o tyle poszli dalej, że usiłują zniszczyć nie tylko religię katolicką, ale wszelką w ogóle religię".

O zasadniczej różnicy istniejącej między nauką modernistyczną a katolicką możemy się łatwo przekonać z prostego zestawienia jednej z drugą. Weźmy przede wszystkim na uwagę naukę o wierze w ogóle. Co znaczy wierzyć? Według katechizmu katolickiego wierzyć znaczy uznawać za prawdę co Bóg objawił i dlatego, że objawił. Według katechizmu modernistów wierzyć: to odczuwać w duszy coś tajemniczego, Ignąć sercem i uczuciem do tego, co Boskie, co niepoznawalne, doznawać poruszeń i dotknięć Bożych. Gdy więc katechizm katolicki uważa wiarę za akt rozumu, nie wykluczając woli, modernizm wyznacza jej siedzibę w sercu i uważa za uczucie szczególniejszego rodzaju. Gdy katechizm katolicki jako przedmiot wiary podaje to, co Bóg objawił, a rozumie przez to pewne prawdy szczegółowe, które krótko zebrane są w Składzie Apostolskim, według modernizmu przedmiotem wiary są wewnętrzne poruszenia uczucia religijnego, które początkowo bywają bardzo nieokreślone i dopiero powoli pod wpływem pracy "żywej" stają się coraz więcej doskonałe, tak iż dadzą się ująć w formuły religijne zwane dogmatami. Gdy katechizm katolicki jako motyw i pobudkę wiary podaje powagę Boga objawiającego, który jako wszytkowiedzący, nieomylny i najświętszy ani zbłądzić ani w błąd wprowadzić nie może, katechizm modernistyczny podaje



za pobudkę wiary doświadczenie osobiste czyli powagę własnego "ja", własnych aspiracji, własnych potrzeb i korzyści.

Te same różnice istnieją przy nauce poszczególnych artykułów wiary i prawd pokrewnych, a uwydatnione zostały dosadnie w potępionych 65 tezach syllabusa, jako niezgodnych z nauką katolicką, o powadze urzędu nauczycielskiego, o Piśmie św., o objawieniu, o Chrystusie, o Sakramentach, o Kościele. Gdy np. według nauki katolickiej do Kościoła należy wykład Ksiąg św., którego się mają trzymać i uczeni, według modernistów "wykładu kościelnego Ksiąg św. nie ma się wprawdzie lekceważyć, wszakże powinien on podlegać dokładniejszemu ocenianiu i sprostowaniu przez egzegetów" (teza 2). Gdy według nauki Kościoła Bóg jest autorem Pisma św., według modernistów "ci, co tak wierzą, zdradzają zbyt wielką łatwowierność i nieuctwo" (teza 9). Gdy według nauki Kościoła objawienie jest faktem historycznym i zewnętrznym w myśl słów św. Pawła, "że Bóg wielu sposobami mówiwszy przez patriarchów i proroków, na koniec mówił przez Syna swego", według modernistów "objawienie nie mogło być czym innym, jak tylko nabytą przez człowieka świadomością o swoim do Boga stosunku" (teza 20). Gdy dogmaty w pojmowaniu katolickim są prawdami przez Boga objawionymi, o czym Kościół poręcza swą powagą, według modernistów "dogmaty, które Kościół podaje, nie są prawdami z nieba zesłanymi, lecz są wynikiem pewnego tłumaczenia faktów religijnych, które duch ludzki zdobył żmudną pracą" (teza 22). Gdy według nauki katolickiej opartej przede wszystkim na Ewangeliach, Jezus Chrystus to Bóg prawdziwy i człowiek prawdziwy, jednorodzony Syn Ojca niebieskiego, który dla nas i dla naszego zbawienia przyjął za sprawą Ducha Świętego naturę ludzką, narodził się z Maryi Panny, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion, trzeciego dnia zmartwychwstał, wstąpił na niebiosa i siedzi na prawicy Ojca; według modernistów Bóstwo Jezusa Chrystusa nie da się udowodnić z Ewangelii; miano "Syn Boży" oznacza tylko tyle, co Mesjasz; Chrystus nie zawsze posiadał świadomość swej godności mesjanicznej; Jego zmartwychwstanie nie jest właściwie faktem historycznym, lecz faktem należącym wyłącznie do dziedziny nadprzyrodzonej, który ani nie został udowodniony ani udowodnić się nie da; nauka o śmierci prześlągalnej Chrystusa nie jest nauką Ewangelii, lecz św. Pawła itp. (tezy 27-38). Gdy według nauki katolickiej Sakramenty są znakami widzialnymi, sprawującymi z ustanowienia Chrystusa łaskę niewidzialną; według modernistów "sakramenty stąd wzięły początek, że Apostołowie i ich następcy tłumaczyli myśl jakąś i zamiar Chrystusa pod wpływem pewnych okoliczności i wypadków" (teza 40); a co się tyczy działalności Sakramentów, to

według modernistów "zmierzają one jedynie do tego, aby przypominały człowiekowi obecność Stworzyciela zawsze dobroczynną" (teza 41). Gdy według nauki katolickiej Kościół zostający pod naczelnym zwierzchnictwem Papieża jako następcy św. Piotra, jest pochodzenia Chrystusowego – według modernistów "obcą była Chrystusowi myśl ustanowienia Kościoła jako społeczności, mającej trwać na ziemi przez długi szereg wieków; raczej według mniemania Chrystusa miało przyjść już w najbliższym czasie królestwo niebieskie wraz z końcem świata" (teza 52), a "Szymon Piotr nie domyślał się nawet nigdy, że Chrystus zlecił mu prymat w Kościele" (teza 55). Gdy według nauki Kościoła prawdy wiary zawsze tak rozumiano jak dzisiaj – według modernistów "główne artykuły Składu Apostolskiego nie miały dla pierwszych chrześcijan tego samego znaczenia, jakie mają dla chrześcijan nowych czasów" (teza 62).

Z uwag dotychczasowych wynika aż nadto widocznie, że modernizm jest systemem niezgodnym z nauką Kościoła katolickiego – niestety wynika jeszcze coś gorszego, a mianowicie, że jest systemem antykościelnym, antychrześcijańskim i antyreligijnym. Bo i cóż z tego, że mówi o wierze, kiedy dawnemu jej określeniu zupełnie inne podsuwa znaczenie; cóż z tego, że mówi o Kościele, kiedy pojmuje go inaczej niż katolicy; cóż z tego, że mówi o Chrystusie, kiedy dodaje, że nauka Kościoła i historia każą w Nim uznawać tylko zwykłego człowieka; cóż z tego, że mówi o Bogu, kiedy ten Bóg to nie Stwórca i Pan nieba i ziemi, ale "Niepoznawalne", co jest raczej naszą kreacją, w nas i zależnie od nas istniejącą.

Któż nie przyzna, że taka metoda, przypominająca Nietzschego "Umwertung aller Werte" (odwracanie wszelkiej wartości), przypomina też głoszony przezeń powszechny anarchizm i nihilizm, który w dziedzinie religijnej nosi nazwę panteizmu i egoteizmu (tj. ubóstwiania wszystkiego a przede wszystkim siebie) lub ateizmu i antyteizmu (tj. nieuznawania Boga osobowego, które częstokroć przechodzi w bluźnierczą nienawiść i walkę z Bogiem). Zwrócił też uwagę na te smutne konsekwencje sam Ojciec Święty i w swej encyklice *Pascendi*, gdzie wykazuje, że modernizm prostą drogą wiedzie do panteizmu i ateizmu, a także w swej encyklice *Boromeuszowej*, gdzie tak charakteryzuje drogi i cele modernistów: "Chcą oni spowodować powszechną apostazję od wiary i karności Kościoła, apostazję o tyle gorszą od owej, która zagrażała w czasach Karola (Boromeusza), o ile podstępniej ukrywa się i rozszerza w samych prawie żyłach Kościoła, im subtelniej także wysnuwa się z założeń niedorzecznych ostateczne

konsekwencje". Do takich modernistów, którzy nie cofają się przed ostatecznymi konsekwencjami swych teorii, należą przede wszystkim ci, którzy już to dobrowolnie już to wyrokiem władzy znalazłszy się poza Kościołem, stanęli w szeregach niedowiarków i bezwyznaniowców, aby razem z nimi napadać na wszystko, co ma jakikolwiek związek z wiarą, zwłaszcza katolicką; należą dalej ci, co za apostatów lub ateuszów uchodzić nie chcą, ale mają więcej sympatii dla niewierzących niż wierzących i otwarcie się z nimi bratają; religijne narady odbywają z niedowiarkami protestanckimi, żydowskimi i masońskimi, jak np. na ostatnim kongresie wolnych chrześcijan w Berlinie (w sierpniu 1910); należą w końcu ci, którzy skrzętnie unikają w pracach naukowych i historycznych wzmianki o Bogu, a problemy dotyczące istnienia czy istoty tego Boga, usiłują rozwiązać w sposób zupełnie niezgodny z pojmowaniem teistycznym. Podstawową prawdą teizmu była, jest i będzie prawda o istnieniu osobowego Boga, różnego od świata; tymczasem niektórzy moderniści wprost zwalczają tę prawdę, a bronią panteizmu. Jeden np. z modernistów francuskich, Hebert, dał wyraz niedwuznaczny swemu zapatrywaniu panteistycznemu, występując z propozycją, żeby zamiast słowa Dieu (Bóg), używać raczej il Divin (pierwiastek Boży). Podobnego zapatrywania jest Loisy, który w ostatnich zwłaszcza dziełach rozwiązuje problem osobowości Boga w ten sposób: że wiara poleca wprowadzić teizm, ale rozum skłania się do panteizmu. Także teoria Ed. Le Roy'a – choć on sam ma się za wierzącego – jest ateistyczna, względnie panteistyczna, bo odrzuca odrębność Boga od świata, co równa się zaprzeczeniu osobowości Bożej czyli zaprzeczeniu podstawowej prawdy teizmu. I dziwić się tylko trzeba pewnej naiwności, z jaką tenże autor zaprzeczywszy osobowości Bożej, każe mimo to odnosić się do Boga jako do osoby. Jakież bowiem cel a nawet sens może mieć spełnienie tego rozkazu, gdy rzeczywistość jest inna, gdy naprawdę Bóg nie jest osobą?

Co się tyczy innych modernistów, to przeważnie zwykli oni z pewnym oburzeniem protestować przeciw podsuwaniu im dążności ateistycznych; atoli nie bardzo można na tych protestach polegać, gdy się zważy, że nieraz w tych samych dziełach głoszą teorie, które protestom kłam zadają. Tak np. autorzy *Programu* zrymają się na zarzut ateizmu, ale cóż z tego, gdy w tej samej pracy stają otwarcie po stronie Kanta i wraz z nim odmawiają wartości dowodom na istnienie Boga, a tym samym podają tę prawdę w powątpiewanie; od tego krok tylko jeden do zupełnego zaprzeczenia Boga.

Innym, prawdziwie klasycznym przykładem w tym względzie pozostanie praca Tyrrella pod tytułem *Medievalism* (Średniowieczyzna), będąca obszerniejszą odpowiedzią na encyklikę *Pascendi* i na list wielkopostny (1908 – o modernizmie) kard. Merciera, prymasa belgijskiego. Podczas gdy rezultat wywodów Papieża a za nim kardynała streszcza się w tym, że modernizm nie da się pogodzić z katolicyzmem i chrześcijaństwem, a nawet z religią w ogóle, Tyrrell usiłuje dowieść w swej replice, że jest i bardzo gorliwym modernistą i zarazem bardzo gorliwym katolikiem rzymskim. I jakże wypadło to dowodzenie? Powiodło się ono w zupełności Tyrrellowi, ale tylko co do I części, w której twierdzi, że jest gorliwym modernistą; co do II bowiem, to chyba nazwał się Tyrrell katolikiem przez ironię, z jaką wyraża się o Kościele rzymskim i wyśmiewa jego hierarchię i naukę. Co więcej, z wywodów Tyrrella odnosi się to wrażenie, że go nawet za protestanta wierzącego uważać nie można, gdyż na wszystkie pytania w sprawie wiary i jej dogmatów ma tylko jedną odpowiedź: Ja nic nie wiem i nic powiedzieć nie mogę, co by miało trwałą wartość, bo prawda jest w ustawicznej fazie kształtowania się i nie da się nigdy określić. Tego rodzaju szczegóły wzięte z dzieł, mów i zachowania się (1) modernistów upoważniają aż nadto do wniosku, że potępienie modernizmu wskazane było nie tylko obroną interesów katolicyzmu i chrześcijaństwa, ale i samej religii. "Jako katolicy – mówił w jednym ze swych wykładów o modernizmie (1908) X. Gaudeau – wierzycie w Boskie pochodzenie Kościoła, jako chrześcijanie wierzycie w Bóstwo Jezusa Chrystusa, jako ludzie religijni wierzycie w Boga Stworzyciela i dobro nasze ostateczne. Modernizm jest zaprzeczeniem tego wszystkiego. Jako protestantyzm przeczy powagi Boskiej w Kościele: Kościół jest dlań dziełem czysto ludzkim; jako racjonalizm przeczy Bóstwu Jezusa Chrystusa: Jezus Chrystus jest dlań zwykłym człowiekiem; jako panteizm i ateizm przeczy istnieniu Boga, Stworzyciela, różnego od świata". Lecz powiadają moderniści, że "postęp wiedzy wymaga zreformowania pojęć nauki chrześcijańskiej o Bogu, o stworzeniu, o objawieniu, o osobie Słowa Wcielonego, o odkupieniu" (teza 64). Co o tym sądzić, zaraz zobaczymy.

~~~~~

### **Przypisy:**

(1) Za przykład pozwalający poznać równocześnie modernistów więcej lub mniej ateistycznie usposobionych – posłużyć może różnica zapatrywań, jaka się wyłoniła między przedstawicielami modernizmu, którzy brali udział w kongresie wolnych chrześcijan w Berlinie i z tej okazji odbyli także osobne posiedzenie dla omówienia wspólnego programu modernistycznego. Podczas gdy moderniści francuscy a przede wszystkim młodszy Loysen

radzili zerwać – o ile się tylko da – z tradycyjnymi formami religii, za czym oświadczył się i Dr. A. de Stephano, docent uniwersytetu genewskiego, redaktor międzynarodowego modernistycznego Przeglądu ("Revue moderniste internationale" od r. 1910); moderniści włoscy i niemieccy z Murrim na czele i Dr. Ph. Funkiem, redaktorem "Das neue Jahrhundert" (od r. 1910 po Engercie, który otwarcie przeszedł do obozu protestanckiego) przemawiali w tym duchu, żeby zachować uświęcone formy tradycji, dogmatów i sakramentów, a tylko starać się więcej o wyzyskanie dla życia religijnego ich znaczenia prawdziwego tj. oczyszczonego z naleciałości kościelnych. Że żądanie radykalne pierwszych schodzi się prawie z ateizmem – to rzecz widoczna; ale i drugie do tego samego zdaje się zmierzać – tylko nieco dłuższą drogą. Jak zaś je bliżej rozumieć, to możemy poznać z przemówienia Murri'ego już to na samym kongresie berlińskim, gdzie wśród ataków na Rzym rozwodził się dużo nad tym, jak to naród Włoski zwraca się do humanizmu a zrywa z Kościołem, już to na zgromadzeniu swej partii w Imola, gdzie tak między innymi mówił: "Jesteśmy katolikami, ale przeciw Watykanowi. Jesteśmy demokratami, ale przeciw niejednej partii demokratycznej. Ta dwuznaczność jest naszym programem". Liczne próbki podobnej dwuznaczności można także spotkać w niemieckim organie modernistycznym, a nawet niektórzy z współpracowników Funka i to jeszcze nie najradykalniejsi jak Schnitzer lub Hugo Koch otwartymi napaściami na Papieża i na całą instytucję papieżstwa, która jest dla nich dziełem czysto ludzkim, dali niedwuznacznie do zrozumienia, że celem ich dążności jest ..... apostazja.



## 2. Modernizm w świetle wiedzy

Już to samo, że modernizm jest prądem i poglądem antykościelnym, antychrześcijańskim i antyreligijnym rzuca gruby cień na jego wartość naukową. Niepodobna bowiem przypuścić, żeby mógł być prawdziwym system, podkopujący to, co przez tyle wieków u milionów uchodziło i dotąd uchodzi za święte, nietykalne i zbawcze. Niepodobna, aby złe owoce pochodziły z dobrego drzewa. Jakoż jest wiele innych jeszcze racji, przemawiających przeciw naukowemu charakterowi modernizmu. By zacząć od racji najogólniejszej – każdy system, który chce uchodzić za naukowy, powinien być wolny od wewnętrznej sprzeczności, czyli zgodny z pierwszymi zasadami myślenia. Tego jednak o modernizmie powiedzieć nie można. System ten uważany w całości przedstawia się dość wyraźnie jako połączenie dwóch głównych części: jednej filozoficzno-religijnej, drugiej historyczno-krytycznej. Otóż nie trudno

zauważyć – zauważyli to niektórzy autorzy nawet sympatyzujący z modernistami – że takie połączenie jest nienaturalne i niemożliwe, gdyż w pierwszej części reżyduje uczucie i wola, a wykluczony rozum, który znowu ze swymi zasadami myślenia i krytyki wszechwładnie panuje w drugiej części. Kto przyznaje się do wiary uczuciowej, nie mającej nic wspólnego z rozumem, ten nie ma prawa w imię krytyki osądzać i odrzucać dogmaty i religijne symbole. Byłoby to stosowanie dwóch miar, niezgodne z charakterem prawdziwej nauki. Niestety taka dwojaka miarka nie tylko widoczna jest w głównych częściach systemu modernistycznego, ale i we wielu szczegółach obu części. Przykładem może być przede wszystkim system Loisy'ego i autorów "Programu". Pokusili się oni o podanie dość dokładnego całokształtu twierdzeń modernistycznych, ale też nagromadzili najwięcej sprzeczności i fałszów zarówno historycznych jak i logicznych. Za długo byłoby rozpatrywać tutaj każdy szczegół w świetle nauki, wystarczy, jeżeli uwzględnimy trzy główne zasady i całego systemu i jego części tj. agnostycyzm, immanentyzm i ewolucjonizm.

#### a) *Agnostycyzm*

Punktem wyjścia modernizmu jest tzw. agnostycyzm, pojmowany w duchu krytycyzmu Kanta oraz pozytywizmu Comte'a i Spencer'a. Zdaniem tych filozofów poznanie ludzkie ogranicza się wyłącznie do zjawisk, do doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego; co zaś kryje się poza tą sferą, jest "niepoznawalne". Nie wiemy i wiedzieć nie będziemy – oto odpowiedź, jaką dają agnostycy na zagadnienia dotyczące Boga, duszy nieśmiertelnej i w ogóle wszystkiego, co nie jest objęte sferą zmysłową. Stąd także nazwa tego kierunku (z greckiego:  $\alpha\text{-}\gamma\omega\sigma\iota\varsigma$ ), której pierwszy użył przyrodnik angielski Huxley († 1895).

Czy koniecznie ze stanowiska nauki trzeba przyjąć agnostycyzm? Przede wszystkim sama nazwa nie brzmi naukowo. Nauka i wiedza stoją obok siebie, a tymczasem agnostycyzm oznacza dosłownie nieznaną, niewiedzę. Pomijając jednak nazwę, a biorąc rzecz samą, mamy ten agnostycyzm rozumieć jako niewiedzę tego, co przekracza sferę zmysłową czyli niewiedzę odnośnie do rzeczy nadzmysłowych. Lecz i pod tym względem uczynić musimy agnostycyzmowi ciężki zarzut ze stanowiska nauki, że zbyt ścieśnia jej zakres. Trzymając się agnostycyzmu, trzeba by za prawdziwe umiejętności uznać tylko nauki przyrodnicze, a wykluczyć inne, wykluczyć nawet tę, którą nazwano miłością mądrości (filozofię), trzeba by przyjąć, że dziś po wiekach badań i studiów zakres naszych wiadomości naukowych ścieśnił się i zmalał ogromnie

w porównaniu z tymi, jakie mieli pogańscy mędrcy Wschodu, Grecji i Rzymu. Ci przecież nie poprzestawali tylko na badaniu zjawisk, ale starali się dotrzeć do istoty wszechbytu, do jego ostatniej i najwyższej przyczyny; w takich badaniach najwyższą upatrywali mądrość, w nich znajdowali najwyższą rozkosz duchową. Według agnostyków tego rodzaju badania należy wykluczyć z dziedziny nauki. I dlaczego? Powiadają, że mimo wiekowych wysiłków, jakie czyniono nad poznaniem istoty i przyczyn wszechświata, nie zdołano dojść do jednolitego zapatrywania – że powstają ciągle coraz to nowe systemy i z sobą i z dawnymi niezgodne. Najlepiej więc dać pokój takim badaniom zwłaszcza, że nie przedstawiają praktycznego znaczenia. Na to jednak musimy zauważyć, że przytoczona racja agnostyków co najmniej trąci ogromną przesadą. Nie przeczymy, że były i są różnice w zapatrywaniach co do świata nadzmysłowego, ale były i są także u badaczy zjawisk zmysłowych – więc trzeba by i tym badaniom dać pokój. Nie przeczymy, że są różnice między poszczególnymi systemami filozoficznymi, ale te różnice dotyczą więcej rzeczy drugorzędnych, nie zaś zasadniczych, bo np. wszyscy uczeni starają się świat sprowadzić do jakiejś jedności. Nie przeczymy, że nieraz zdarzają się różnice i w rzeczach zasadniczych, ale dadzą się pojąć i wytłumaczyć raz trudnością danych zagadnień, to znowu ważnością ich dla życia. Słuszną ktoś zrobił uwagę, że gdyby prawda  $2 + 2 = 4$  nakładała takie obowiązki moralne, jakie nakłada prawda istnienia Boga i duszy nieśmiertelnej, to miałyby daleko więcej wrogów. Wobec tego upada także zarzut, jakoby zagadnienia o świecie nadzmysłowym nie miały znaczenia praktycznego; nie dotyczą one wprawdzie potrzeb chwilowych, ale wiążą się ściśle z życiem głębiej pojętym i jego przyszłością. Powiadają agnostycy, że człowiek wzięty z ziemi i na ziemi żyjący, ku ziemi jedynie wzrok zwracać powinien, a nie ku światu jakiemuś nadzmysłowemu, który pozostaje i pozostać musi zakryty. Na to jednak odpowiedzieć musimy, że człowiek jest nie tylko istotą obdarzoną zmysłami, przez które wchodzi w związek z tym światem widzialnym, ale ma jeszcze rozum, który czuje nieprzewyciężony pociąg do badania nie samych tylko zjawisk, ale i ich praw i przyczyn, który rwie się do poznania prawd wyższych, nadzmysłowych, idealnych. Ponieważ zaś każdy popęd naturalny posiada swój przedmiot, więc i ten popęd do poznania przyczyn wszechbytu musi mieć możliwość zaspokojenia czyli osiągnięcia swego celu.

Powiadają w końcu, że Kant w swej "Krytyce czystego rozumu" raz na zawsze udowodnił nieudolność człowieka do poznania rzeczy samych w sobie, do poznania tego, co przekracza sferę zjawisk. Tylko ślepy i zagorzały

zwolennik Kanta może uważać jego wywody za ostatni wyraz filozofii i nie widzieć licznych sprzeczności, w jakie popada. Trudno je tu uwzględnić wszystkie: wystarczy zwrócić uwagę na początek i koniec "krytyki czystego rozumu". Kant wychodzi z tego założenia, że zanim się rozumowi zaufa, trzeba go poddać surowej krytyce, czy w ogóle zdolny jest do poznania swego przedmiotu. Na pozór wydawać się może ten pomysł genialnym, świadczącym o duchu krytycznym autora, w rzeczywistości podkopuje on z góry całą wartość wszystkich dalszych wywodów. Bo i jakże przeprowadzić tę krytykę rozumu? Tylko za pomocą tego samego krytykowanego rozumu, a jeżeli on z góry nie zasługuje na zaufanie, to jakże mogą zasługiwać na zaufanie jego wywody?

Jako wynik swej krytyki podaje Kant, że poznanie nasze nie dosięga i dosięgnąć nie może rzeczy samych w sobie, bo wszystkie nasze sądy umiejętnie są wynikiem ślepych i koniecznych praw, wszystkie orzeczenia są czczymi formami rozumu, nic rzeczywistego nie wyrażającymi. Jeżeli zaś prawdziwy jest ten wynik i jego uzasadnienie, to trzeba to samo powiedzieć i o sądach i wywodach samego Kanta i nie pozostaje nic innego, jak zważyć o wszystkim, wszystko rzucić, nawet krytykę Kanta, bo i ona jest płodem zwodniczego rozumu i z założonymi rękami dumać o nicości.

Na szczęście tak źle nie jest. Człowiek jako istota rozumna ma nie tylko możliwość poznania świata pozazjawiskowego, ale faktycznie znalazł odpowiedź na wiele zagadnień przekraczających sferę zmysłową. Weźmy dla przykładu najważniejszy ze wszystkich problem istnienia Boga. Według Kanta człowiek nie zdoła rozumem swoim poznać i udowodnić istnienia Boga. Kantowi przytakują w tym względzie moderniści. Natomiast według Mędrca Pańskiego "nikczemni ci ludzie wszyscy, w których nie masz znajomości Boga i z tych rzeczy dobrych, które widzą, nie mogli zrozumieć Tego, który jest: ani przypatrując się sprawom obaczyli, kto by był ich sprawcą" (Mądr. 13, 1). Tak samo rozwiązuje ten problem św. Paweł i miliony tych katolików i niekatolików, co przed nim i po nim powtarzali i powtarzają: Jest Bóg, Stwórca i Pan nieba i ziemi, "bo niewidzialne Jego rzeczy przez te, które uczynione są, bywają poznane: wieczna też Jego moc i Bóstwo" (Rzym. 1, 20). Czy takie zapatrywanie można słusznie zaczepiać ze stanowiska nauki? Kto by to czynił, ten wymierza cios przeciw wszelkiej prawdziwej nauce, bo nauka prawdziwa stara się odpowiedzieć nie tylko na pytanie: co jest, ale i dlaczego tak jest, czyli opiera się na zasadzie racji i przyczynowości, a właśnie na tej samej zasadzie opiera się konieczność przyjęcia Boga jako ostatecznej i najwyższej przyczyny wszechrzeczy i wszelkich zjawisk. Istnieje świat, który sam z siebie nie powstał



i nie rozwinął się, więc istnieje Bóg, który go stworzył i urządził. Tak wymaga zasada racji i przyczyny, zastosowana do całości wszechrzeczy, zastosowana i do części. A najpierw rzucając wzrokiem w górne przestworza, musimy z Psalmistą powiedzieć, że niebiosa opowiadają chwałę Bożą. Skoro bowiem rozważać będziemy istnienie, wielkość, ilość, ruchy i to celowe ciało niebieskich, możemy się słusznie pytać, skąd się te ciała wzięły, dlaczego są takiej wielkości i w takiej ilości, chociaż i inne były możebne, dlaczego są w ruchu, kiedy mogły być równie dobrze w spoczynku, skąd pochodzi ten ład między nimi? Skąd i dlaczego? Jedną tylko zadawałającą odpowiedź: Bóg to sprawił, On ostateczną przyczyną tej ograniczonej wielkości, ilości, ruchu i ładu. Rzućmy okiem na ziemię i tutaj ciała nas otaczające swym istnieniem, swym ruchem, swym ładem, swymi ograniczonymi doskonałościami te same wywołują pytania i tej samej domagają się odpowiedzi. W szczególności nasuwa się taka odpowiedź, gdy mamy wytłumaczyć pochodzenie istot żyjących, które same przecież nie mogły powstać z materii martwej – bo to znaczyłoby przyjmować samoródtwo przez naukę stanowczo odrzucone; a jeszcze więcej potrzeba interwencji Bożej, gdy mamy wytłumaczyć pochodzenie człowieka, który nie tylko swą wyższością i różnicą, zwłaszcza co do duszy, ale i wewnętrznymi aspiracjami tej duszy idealnymi, moralnymi, estetycznymi, religijnymi głosi, że stworzony został przez Boga i niespokojne jego serce, dopóki nie odpocznie w Bogu. Jakikolwiek podnieśliśmy zarzuty przeciw tym wywodom, pozostaną one bezsilne wobec zasady zdrowego rozsądku a tym samym najbardziej naukowej, że nic nie powstaje i nie dzieje się bez przyczyny, że wszystko poza Bogiem koniecznie musi mieć przyczynę. Lecz jakże wobec tego wytłumaczyć fakt, że wielu i to uczonych nie chce uznać wartości naukowej dowodów na istnienie Boga. Tłumaczy się to najpierw fałszywym punktem wyjścia. Jeżeli ktoś, jak np. Kant, uzna z góry rozum ludzki za niezdolny do poznania swego przedmiotu, to będąc konsekwentny, musi wszelkimi siłami starać się o obalenie wartości dowodów rozumowych i na istnienie Boga; albo jeżeli ktoś, jak np. pozytywista, z góry przyjmie za pewnik, że nazwę wiedzy dać można tylko naukom doświadczalnym, przyrodniczym, to na pytania dotyczące Boga, czystego ducha odwiecznego, odpowiadać musi: nie wiem i wiedzieć nie będę. Drugi powód jest natury więcej moralnej. Prawda istnienia Boga jest zbyt wielkiego znaczenia dla życia, żeby namiętności nie szukały drogi wyjścia, nie usiłowały upozorować swych zachcianek. Wyraz ateizm jest zanadto rażący, więc wprowadzono "agnostycyzm", który w swej konsekwencji równa się tamtemu,

bo każdy, cokolwiek myślący, dopowie sobie: gdyby Bóg naprawdę istniał, to także można by Go poznać.

W pierwszych zaraz wiekach chrześcijaństwa zjawiał się tzw. gnostycyzm, który pragnął przeciwstawić wierze naukowe poznanie (γνῶσις) i w ogóle rozumieć o prawdach wiary więcej niż potrzeba rozumieć, dziś panuje agnostycyzm, który nawet dowodom na istnienie Boga nie chce przyznać wartości naukowej. Prawda jak zwykle w pośrodku. Nie może rozum skończony rościć sobie prawa do zupełnego i doskonałego poznania Istoty nieskończonej, ale też nie może zrzec się wszelkiego poznania Boga. Na próżno usiłują agnostycy świat poznania ludzkiego ścieśnić tylko do rzeczy zmysłowych, na próżno na krańcach tego świata umieszczają tablice wzbraniające dalszego wstępu; zdrowy rozum i zdrowa filozofia nie będą zważać na te zakazy policyjne, ale pójdą dalej, aż dojdą do ostatecznej przyczyny wszelkiego bytu, do Tego, który sam z siebie i przez się istniejąc, jest wszystkiego i Stworzycielem i celem ostatecznym.

### b) *Immanentyzm*

Między agnostycyzmem a immanentyzmem ścisły zachodzi związek i w filozofii w ogóle i w filozofii modernistycznej w szczególności. Podczas gdy agnostycyzm przeczy możliwości poznania ludzkiego odnośnie do rzeczy nadzmysłowych, immanentyzm idąc dalej, przeczy mniej lub więcej wyraźnie faktu istnienia czegokolwiek rzeczywistego poza podmiotem, poza naszym "ja" i jego aktami psychicznymi. Podczas gdy agnostycyzm podkopuje wartość wywodów rozumowych, teoretycznych, immanentyzm usiłuje ratować zagrożoną pewność poznania przez to, że każe szukać punktu oparcia dla prawdy w uczuciu i pożądaniu. Tak np. Kant straciwszy zaufanie do rozumu teoretycznego, stara się ratować przed powszechnym wątpieniem przyjęciem "postulatów" rozumu praktycznego, potrzebnych woli do życia cnotliwego i szczęśliwego. Inni filozofowie jak Reid, Jacobi kładą w tym względzie większy nacisk na uczucie; pierwszy na uczucie wspólne wszystkim ludziom, drugi na uczucie więcej indywidualne. W najnowszych znowu czasach głośny stał się tzw. pragmatyzm filozofa amerykańskiego W. James'a († 1910), który za probierz prawdy każe uważać, praktyczny pożytek, korzyść osobistą czy społeczną. Tego rodzaju zapatrywania znalazły także zastosowanie w religii i teologii. Uczynili to najpierw teologowie protestanccy, a za nimi poszli moderniści katolicy. Według agnostycyzmu droga do Boga ze strony rozumu zamknięta. Cóż tedy przyjąć? Ateizm? Nie – protestują moderniści, bo choć

droga ze strony rozumu zamknięta, ale otwarta ze strony serca, uczucia, pożądania, woli. Boga się nie poznaje, lecz się Go odczuwa i Nim żyje – oto zasada immanencji religijnej. Do lepszego jej zrozumienia niech posłuży następująca uwaga: Zowiemy immanentnym (od łac. *in-manere*: przebywać, tkwić w czymś) to, co tkwi w rzeczy czy pojęciu jakimś, co jest wewnętrzne, w przeciwieństwie do tego, co jest zewnętrzne, przestępne, transcendentne. Tak np. każdemu bytowi jest immanentną siłą mu właściwa i objawy jej działalności. Immanentnym dla człowieka jest jego życie, a dla życia znowu wszelkie formy i zjawiska żywotności, do których należy i skłonność religijna. Otóż źródła tej religijności należy szukać nie zewnątrz, lecz wewnątrz, a mianowicie w uczuciu i działalności.

Co sądzić o immanentyzmie? Jeżeli mowa o immanentyzmie w ogóle, to musimy mu przede wszystkim tak, jak agnostycyzmowi, a nawet w większym stopniu zarzucić niczym nieuzasadnione zacieśnianie zakresu wiedzy do stanów podmiotowych, do aktów psychicznych, jak gdyby poza naszym "ja", poza naszą świadomością nie istniała żadna rzeczywistość. Na ciężki też zarzut zasługuje immanentyzm dlatego, że nie w rozumie, lecz w uczuciu czy pożądaniu czy interesie osobistym upatruje punkt oparcia i ostateczną podstawę pewności. Nie przeczymy, że uczucie, wola i korzyści mogą odgrywać pewną rolę w przyjęciu prawdy, ale nie mogą i nie powinny odgrywać ani roli głównej ani pierwszorzędnej, bo to byłoby z ujmą dla natury rozumnej człowieka, z ujmą dla zdrowego rozsądku. Czemu? Weźmy na uwagę uczucie, to ono będzie albo ślepe albo oświecone. Jeśli ono ślepe, to nie może i nie powinno wystarczyć podmiotowi obdarzonemu władzą myślenia. Bez wątpienia człowiek ma instynktowe zaufanie do swych dążeń naturalnych, ale umysł zdolny do rozwagi nie może się zadowolić zaufaniem instynktowym; ma on prawo i obowiązek pytać o przyczynę i o sposób praw swej natury. Iść ślepo za uczuciem jakimkolwiek, to niegodne natury rozumnej. Jeżeli zaś to uczucie jest oświecone, innymi słowy, jeżeli rozum poprzedza i kieruje uczuciowym popędem, to wtedy właśnie rozum – jak być powinno – jest decydującym czynnikiem. Co się tyczy w szczególności *woluntaryzmu*, który we woli i pożądaniu upatruje podstawę pewności, to musimy mu zarzucić, że odwraca porządek psychologiczny, który istnieje między poznaniem a pożądaniem, bo zapomina, że czego się nie zna, tego się nie pożąda, że więc poznanie wyprzedza pożądanie, a nie odwrotnie. Jeżeli wreszcie mowa o *pragmatyzmie*, to musimy zauważyć, że pożytek, korzyść, interes może co najwyżej uchodzić za probierz prawdy w znaczeniu ujemnym, o ile przyjąć

można, że prawda nie może być szkodliwą, ale nigdy za probierz w znaczeniu dodatnim, bo najpierw trzeba by nowego probierza, któryby orzekał, co jest naprawdę lub nie jest pożyteczne, a po wtóre jest wiele prawd, np. historycznych, które nie przedstawiają korzyści, a na odwrót wiele błędów, które mogłyby przynieść niejedną korzyść.

Cokolwiek zresztą powiemy o wartości immanentyzmu w ogóle – w każdym razie immanentyzm religijny obronić się nie da. Szereg ciężkich zarzutów podniósł przeciw niemu ze stanowiska głównie wiary i teologii sam Ojciec Święty, że wspomnę spalenie zupełne pojęcia wiary, religii i objawienia, uznanie wszystkich religii za równie prawdziwe, zniesienie różnicy między religią naturalną a nadnaturalną, spalenie stosunku między wiarą a wiedzą.

Obecnie mając na względzie głosy modernistów, jakoby pojęcie wiary immanentnej miało silny punkt oparcia w nowoczesnej psychologii, pragnę zwrócić uwagę na to, że rzecz ma się raczej przeciwnie, że raczej istnieje niemożliwość psychologiczna religii i wiary bez podstaw rozumowych. Może to brzmieć bardzo ponętnie, że religia nie jest teorią, spekulacją, filozofowaniem, "rozwiązywaniem sprzeczności", że jest siłą uczucia i mocą woli, siłą i mocą władającą całym życiem religijnym człowieka i objawiającą się w gorącej miłości Boga i bliźniego. Zapytać się jednak trzeba, czy taka siła, taka moc wielka uczucia, może powstać i istnieć bez silnych podstaw i zasad teoretycznych, które trzeba wpierw poznać, zapamiętać sobie i nieraz przypominać. Uczucia ufności, poddania się, miłości itp. są owocem, są kwiatem religii, nie są jej istotą; łatwo opadają, gdy przyjdą burze namiętności i nieszczęść, jak opadają kwiaty, gdy silniejszy wiatr zawieje. Siła życiowa drzewa tkwi w korzeniu i pniu a tymi są dla religii niewzruszone prawdy teoretyczne, które jedynie usposobieniu religijnemu mogą dodać siły i mocy, a nawet opadłe już kwiaty uczucia znowu przywrócić. Gdy uczucie religijne samo sobie zostawione i nie kierowane rozumem, to albo wyrodzi się w fanatyzm, który jest parodią religii, albo po jakimś czasie zgaśnie jak lampa, której braknie powietrza i paliwa i ustąpi miejsca zupełnej bezreligijności. Licznych przykładów na jedną i drugą ostateczność dostarcza historia. Sentymentalizm religijny dostateczny jest, aby przekonać tych, którzy go posiadają, o istnieniu w nich duszy dobrej, czulej, pięknej, lecz jest on religią bez obowiązku, karmioną pięknymi słowami i pragnieniami, jest widmem religii. "Religia – pisał Newman jeszcze jako protestant – sprowadzona do samego uczucia jest dla mnie marzeniem sennym, chimera. Czym miłość synowska bez istnienia ojca, tym pobożność i uczucie bez uznania Istoty najwyższej".

Podobnie silna i wytrwała energia woli do pełnienia obowiązków religijnych pochodzić może tylko z silnych przekonań i zasad teoretycznych, które woli wskazują motywy działania i cel, do którego ma zdążać. Woluntaryzm czy pragmatyzm o tyle tylko może tu mieć zastosowanie, o ile w dążności woli naszej do tego co dobre, cnotliwe, pożyteczne, niepewny jeszcze sąd rozumu co do podstaw teoretycznych doznaje pomocy i podpory, wynikającej z tego słusznego przypuszczenia, że dobre owoce nie mogą pochodzić ze złego drzewa.

Jeżeli modernizm ze swej zasady immanencji religijnej wyprowadza wniosek o rozdzieleniu wiary i wiedzy, to my na podstawie dotychczasowych uwag musimy taki rozdział uznać za niemożliwość psychologiczną i poniżenie religii. Jakże bowiem moglibyśmy wierzyć w coś, jeżeli nie wiemy, czy jest. Uczuciem i wolą mogę pragnąć, życzyć sobie, żeby coś było – ale życzyć sobie np., żeby był Bóg, nie jest jeszcze przekonaniem o Jego rzeczywistym istnieniu. Tego rodzaju rozdział u tego samego człowieka między głową a sercem, między wątpieniem a przekonaniem, między "tak" rozumu a "nie" uczucia – to sprzeczności nie do przyjęcia ze stanowiska logiki i psychologii. Na pozór wydawać się może najprostszym i najlepszym rozwiązaniem kwestii stosunku wiedzy do wiary, gdy się pierwszą przydzielili rozumowi a drugą uczuciu, w rzeczywistości jest to rozwiązanie najgorsze, bo skazuje na zagładę i jedną i drugą. Według nauki Kościoła między prawdziwą wiarą i prawdziwą wiedzą nie ma i być nie może sprzeczności, bo jedna jest tylko prawda i jedno źródło, z którego wypływa. Gdy się zaś taką sprzeczność przypuści, a chce się godzić wiarę z wiedzą, to tylko można obrać potrójną drogę: albo uznać wiarę a potępić rozum, albo uznać rozum a potępić wiarę, albo uznać po obu stronach prawdę mimo rzekomej niezgody. I w rzeczy samej – jak świadczy historia – wszystkich tych trzech dróg próbowano. Moderniści wyłączywszy z dziedziny rozumu wiarę, a oddawszy ją dziedzinie serca i woli, obrali drogę trzecią, a więc najfatalniejszą; przyjęciem agnostycyzmu wymierzili cios przeciw rozumowi, przyjęciem immanentyzmu wymierzili cios przeciw wierze. "Usunąłem rozum – pisał już Kant – aby zrobić miejsce wierze" i przyznać mu musimy, że pierwszą część swego programu spełnił; co do drugiej, to znowu przyznać musimy rację Papieżowi Piusowi X, który w swej encyklice pisze: "że prawda subiektywna, która jest płodem uczucia i działalności, może się nadawać do igraszki, ale nie przynosi żadnego pożytku człowiekowi; jemu bowiem najwięcej zależy na wiadomości, czy jest poza nim Bóg, w którego kiedyś ręce wpadnie".

### c) Ewolucjonizm

Trzecią podstawą modernizmu jest ewolucjonizm czyli teoria rozwoju. Zdaniem encykliki jest to nawet najważniejszy punkt w systemie modernistycznym. I słusznie. Gdy bowiem agnostycyzm i immanentyzm służą głównie do tłumaczenia początku religii i wiary w ogólności, a wiary chrześcijańskiej w szczególności, ewolucjonizm, prowadząc dalej dzieło, daje dopiero zupełny obraz religii i teologii modernistycznej.

Ewolucjonizm w najogólniejszym znaczeniu jest teorią, która różne stany i formy jakiejś rzeczy lub faktu po sobie następujące wyjaśnia rozwojem, czyli kolejną, powolną przemianą (*evolvere* = rozwijać). Stosowany być może już to do pewnego tylko działu już to do ogółu bytów w świecie i wszystkich objawów ich działalności – stąd rozmaite nazwy i określenia ewolucjonizmu, jak np. ewolucjonizm kosmologiczny, geologiczny, biologiczny, społeczny, psychologiczny, religijny, moralny, filozoficzny, teologiczny. Również sposób stosowania ewolucji może być rozmaity: bez żadnych ograniczeń lub z pewnymi zastrzeżeniami, z czego wynika podział ewolucjonizmu na bezwzględny i umiarkowany, który znowu może mieć rozmaite stopnie.

Pojęcie rozwoju nie jest pojęciem zupełnie nowym. Od dawna bowiem wierzono w rozwój niższego w wyższe, mniej doskonałego w doskonalsze, wierzono w rozwój jednostek, wierzono w rozwój ludzkości, w rozwój nauki i sztuki. Na dowód można by przytoczyć zdania wielu uczonych pogańskich i chrześcijańskich. Słusznie jednak dopiero wiek XIX otrzymał nazwę wieku ewolucjonizmu, bo nigdy przedtem idea ewolucji nie doszła do takiego znaczenia i nie znalazła tak wszechstronnego zastosowania, jak w wieku ubiegłym. Początek zrobiono w dziedzinie przyrody nieorganicznej (głośna teoria Kanta i Laplace'a, o rozwoju świata z pierwotnej mgławicy), dalej zastosowano ewolucję do świata organizmów żyjących roślin i zwierząt, aby wytłumaczyć powstawanie rozmaitych gatunków (ewolucjonizm biologiczny Lamarcka i Darwina), później objęto ewolucją człowieka wraz z wszystkimi objawami jego życia: niższego i wyższego, indywidualnego i społecznego, religijnego i moralnego. Do rzędu takich ewolucjonistów, którzy z przyrodniczej teorii ewolucyjnej uczynili teorię filozoficzną, całkowity pogląd na świat, należy przede wszystkim Hegel ze swoim monizmem idealistycznym, który z "czystego" pojęcia bytu wyprowadza cały wszechświat; Haeckel ze swoim monizmem materialistycznym, który uznaje tylko materię od wieków istniejącą, a wszystko uważa za wynik rozwoju tej materii; H. Spencer ze swoją filozofią,

będącą zbiorem wszystkich niemal idei, jakie podnieśli Kant, Comte, Hegel i Darwin. Jako bezpośredni wniosek z tej nowej filozofii ewolucjonistycznej wyłonił się tzw. relatywizm i symbolizm. Jeżeli wszystko, absolutnie wszystko w świecie materialnym i duchowym podlega ustawicznemu rozwojowi, ustawicznym zmianom, to nie może już być mowy o prawdach stałych, nie może być mowy o takich prawdach nawet w religii, bo i ona podlega powszechnemu prawu rozwoju. Wszelka więc prawda ma tylko znaczenie czasowe, podmiotowe, względne (relatywizm), a tak samo względne, czasowe i podmiotowe znaczenie mają wszelkie wyobrażenia i pojęcia nasze o rzeczach czyli mają znaczenie symboliczne tj. przedstawiają rzeczy nie jakie one są w sobie, lecz jak one się nam przedstawiają (symbolizm). Tego rodzaju wnioski z filozofii ewolucjonistycznej wyprowadzili najpierw filozofowie i teologowie protestancy, a za nimi poszli niebawem i niektórzy katolicy, którzy objęli ewolucją i prawdy religii chrześcijańskiej. Oto treść tego ewolucjonizmu religijnego: Z pierwotnej nieuchwytnej prareligii rozwinęły się wszystkie jej objawy stosownie do natury i kultury ludów i jednostek. W rozwoju tym odegrali pierwszorzędną rolę geniusze religijni, wśród których największym był Chrystus. Mężowie ci obdarzeni możliwością żywszego odczuwania Boga, a tym samym możliwością wszechstronnego rozświecania obrazu Bożego, wytworzonego przez masy – przyczyniali się w ten sposób do podtrzymywania i rozszerzania idei religijnych oraz do tworzenia coraz to nowych "dogmatów", będących tych idei szatą zewnętrzną. Wszystko to jednak miało znaczenie tylko przejściowe. Dogmaty Kościoła katolickiego to tylko cenne kwiaty, wyjaśnienia, tłumaczenia uczuć religijnych w pewnym określonym czasie – to tylko interesujące formuły, pomosty poglądów na świat po sobie następujących; a podobnie sakramenty – to tylko znaki i wyrazy religijno-etycznego życia i ludzkiej tęsknoty za symbolami.

Co sądzić o ewolucjonizmie ze stanowiska nauki?

W odpowiedzi – to przede wszystkim zauważyć musimy, że nauka odrzuca i odrzucić musi wszelką formę ewolucjonizmu bezwzględnego i mechanicznego tj. nieograniczonego i wykluczającego celowość. Taką np. jest forma ewolucjonizmu przyrodniczego, materialistycznego, który głosi, że teoria ewolucji czyni zbytecznym Boga-Stwórcę i Jego interwencję w świecie. Taką jest forma darwinizmu w ścisłym tego słowa znaczeniu jako teorii doboru naturalnego, która sposobem czysto mechanicznym chce wytłumaczyć powstawanie gatunków w świecie roślinnym i zwierzęcym. Taką jest forma darwinizmu, która teorię ewolucji stosuje do człowieka, uważając go i co do

duszy i co do ciała za dalszy rozwój zwierzęcia. Otóż przeciw tym formom ewolucjonizmu musimy podnieść, że urąga wprost logice i zdrowemu rozsądkowi przypuszczenie, jakoby coś niedoskonałe samo przez się rozwijało się i rozwijać mogło bez końca w coraz to doskonalsze, jakoby z bezrozumnego zwierzęcia powstał i mógł powstać człowiek rozumny. Z drugiej strony wykluczyć celowość, to oddać wszystko na los przypadku i ślepego trafu, a wobec tego, jak wytłumaczyć, że w świecie porządek jest regułą, że więc w tym razie może być dziełem tylko rozumnej istoty; jak w ogóle wytłumaczyć rozwój jakikolwiek? Przyjęcie rozwoju i doskonalenia się istot w pewnym oznaczonym kierunku prowadzi koniecznie do uznania celowości we wszechświecie a następnie i do uznania osobowego Boga jako przyczyny tej celowości. Wszystkie też dane nauk przyrodniczych w obecnym stanie pozwalają – zdaniem najpoważniejszych uczonych – na postawienie teorii ewolucjonizmu, ale tylko umiarkowanego.

Tym mniej można mówić o bezwzględnym ewolucjonizmie w dziedzinie filozofii i religii. Jeżeli więc chodzi o monizm materialistyczny Haeckla, to wystarczy wspomnieć, że najpoważniejsi uczeni nazwali ten pogląd fantazją i mitem, a jego autora szarlatanem nauki z powodu fałszerstw, jakich się tendencyjnie dopuścił. Jeżeli chodzi o monizm idealistyczny Hegla, to wystarczy proste zestawienie punktu wyjścia, jakim jest czystomyślny i ogólne pojęcie bytu z ostatecznymi wynikami, jakimi są "absolutny" rozum, "absolutna" religia, "absolutne" państwo, ażeby powiedzieć, że tu podeptano wszelkie prawa logiki. O filozofii Spencera, to tylko powiemy, że, łącząc wszystkie idee zawieszane w atmosferze XIX wieku, uczestniczy także w ich błędach. Jako agnostyk i pozytywista zabrania Spencer wszelkich wniosków o świecie nadmysłowym, jako ewolucjonista przyjmuje kilka stadiów rozwoju w świecie, które ciągną się od wieków, od zgęszczenia mgławic aż do objawów życia społecznego. Co do tych stadiów rozwoju, to jasną rzeczą, że im się ich więcej przyjmuje, tym słuszniejszy daje się powód do pytania: skąd się wziął ten rozwój w materii, obojętnej na ruch lub spoczynek; skąd otrzymał tę siłę periodycznego powtarzania się poprzez wieki? – i dopóki nie przyjmujemy Istoty, która już sama zmianie nie ulega, a od której wszelka inna zmiana i rozwój pochodzi, odpowiedzi na powyższe pytania mieć nie będziemy. Spencer zasłania się w tym względzie swoim agnostycyzmem, ale już wiemy, co o tym zapatrywaniu sądzić.



Przechodząc do relatywizmu, stwierdzamy, to głosi formalne bankructwo wszelkiej wiedzy, bo pojęcie wiedzy pogodzić się nie da z wątpieniem w definitywne poznanie prawdy. Można mówić o względności naszego poznania w tym najpierw znaczeniu, że to poznanie nie zawsze jest wyczerpujące, zwłaszcza w odniesieniu do Boga, którego rozum skończony nigdy nie zdoła ogarnąć; a dalej w tym znaczeniu, że jednostki i ludzkość cała z czasem pomnażają i rozszerzają zakres swej wiedzy, ale wyprowadzać stąd wnioski, jaki czynią relatywiści i symboliści, że w ogóle nie ma żadnych prawd stałych, że zmieniają się nawet prawa sądenia o tych samych rzeczach, że coś może być dziś prawdą, a jutro nią nie być, to już formalna anarchia w dziedzinie myśli. Jedno z dwojga: albo jakieś twierdzenie jest prawdziwe albo fałszywe. Jeżeli prawdziwe, to jest takim zawsze, jeżeli fałszywe, to jest nim zawsze. Zmienia się i zmieniać może poznanie prawdy, ale nigdy prawda sama. I zaiste, czyżbyśmy mogli na serio utrzymywać, że najpierw miał słusność Tales, który za istotny pierwiastek świata podawał wodę, a potem Plato i Arystoteles, którzy za składniki świata uważali niewidzialne istności i formy substancjalne, a po wiekach znowu miał słusność Fichte, który wszystko uważał za wynik jaźni, a w końcu Schopenhauer, Wundt, Paulsen, którzy wszystko wyprowadzają z prawoli? Weźmy inny przykład. Czy mamy przyznać równą słusność najpierw ludom pierwotnym, którzy według opowiadania historyków ewolucjonizmu religijnego wierzyli, że duchy mieszkają na drzewach, a potem znowu przyznać słusność Grekom, którzy Olimp uważali za siedzibę bóstw najrozmaitszych, a następnie chrześcijanom, głoszącym, że jest tylko jeden Bóg w trzech osobach i jest wszędzie obecny, wreszcie niektórym współczesnym, że nie ma różnicy między Bogiem a światem, że Bóg jest światem, a świat Bogiem? Któż nie widzi całej nedorzeczności, jaka tkwi w odpowiedzi twierdzącej na te pytania. Jeszcze jeden krok, a będziemy mieli zupełny nihilizm w dziedzinie poznania, obojętny na fałsz i prawdę, a nawet skłonny przyznać wyższość błędowi dla chwilowych korzyści. I rzeczywiście znalazł się taki "nadcześnik" w osobie Nietzsche'go, który powiedział wyraźnie, że fałsz zdania jakiegoś nie jest jeszcze powodem do jego odrzucenia, bo ono dla potrzeb życia może być chwilowo pożyteczne a nawet konieczne.

Mimo tych nedorzeczności, do których prowadzi relatywizm, nie zawahali się moderniści zastosować go do prawd religijnych, chrześcijańskich i katolickich, poddając wiarę i wszystkie jej objawy teorii ciągłej ewolucji w miarę potrzeb życia religijnego. Na dowód lubią przytaczać twierdzenie, że wszystko co żyje, rozwija się i zmienia. Takie jednak twierdzenie wywołuje

mimo woli pytanie: jak to – miałaby i Bóg, który jest życiem samym, podlegać ustawicznym zmianom, miałaby takim zmianom podlegać Jego słowa, o których napisano: "Niebo i ziemia przeminą, ale słowa moje nie przeminą". W szczególności jeżeli mowa o Kościele – to w myśl Jezusa Chrystusa, który przyszedł szukać i zbawiać, co było zginęło – ma Kościół dalej prowadzić dzieło zbawienia. Takie zaś zadanie i posłannictwo każe przypuścić, że Kościół i co do nauki wiary i obyczajów i co do środków zbawienia i organizacji musi być niezmienny. Bo to, w co trzeba było wierzyć i co czynić za czasów apostołskich, aby być zbawionym – musi i dzisiaj być potrzebne, a czego Kościół niegdyś żądał pod utratą zbawienia, tego musi i dziś żądać. Również i stosunek wiernych do hierarchii kościelnej musi pozostać niezmienny.

Niektórzy z modernistów, jak np. Loisy, starają się uzasadnić ewolucję w Kościele wymaganiami historii i krytyki nowszej. Powiadają, że prawdziwa historia i krytyka każe się inaczej zapatrywać na początek i istotę chrześcijaństwa i katolicyzmu, na powstanie Ewangelii, sakramentów i dogmatów, niż się zapatrywano dotąd. W odpowiedzi wystarczy zaznaczyć, że zamysły modernistów popiera historia i krytyka, ale jak już widzieliśmy taka, która się kieruje fałszywą filozofią tj. historia i krytyka agnostyczna, immanentna, ewolucjonistyczna. Wykazali to Loisy'emu Le Camus, Lepin, Maumus (1) i wielu, wielu innych.

Czy jednak nie ma w Kościele żadnego rozwoju? Nie zdołałaby zasada ewolucji pozyskać tylu zwolenników, gdyby była czczym wymysłem bez żadnej wartości przedmiotowej. Na odrzucenie zasługuje jej stosowanie w sposób, który urąga i logice i faktom, ale dozwolone jest zdanie o pewnych kształtach ewolucjonizmu. Pomijając inne dziedziny wiedzy, w których z wielkim prawdopodobieństwem da się przyjąć ewolucjonizm umiarkowany – można z pewnymi zastrzeżeniami mówić i o ewolucji w Kościele. Niezmienna jest nauka, niezmienna organizacja Kościoła, ale tej niezmienności nie należy utożsamiać z martwością lub zastoje. W granicach tej niezmienności jest jeszcze wiele miejsca dla prawdziwego rozwoju, dla prawdziwego postępu. Szkic takiego rozwoju podał sam Chrystus Pan w przypowieści o ziarnie, które ma rósć i przekształcać się w kłos, ale bez zmiany swojej istoty. W zastosowaniu do ustroju Kościoła należy to rozumieć w ten sposób, że niezmienny ma pozostać pierwiastek monarchiczny rządów kościelnych i nigdy nie może się przekształcić – jak chcą modernisci – w pierwiastek demokratyczny, bo Chrystus jednego uczynił najwyższym zwierzchnikiem i swoim zastępcą widzialnym; z drugiej jednak strony możebne są zmiany w karności kościelnej,

działalności przełożonych dla dobra i udoskonalenia wiernych. Co się tyczy nauki Kościoła, to tutaj nie może być mowy o powiększaniu się przedmiotu wiary przez jakieś nowo objawiane prawdy po śmierci ostatniego Apostoła ani o zmianie treści lub – co na jedno wychodzi – o zmianie znaczenia jakiejś prawdy, istniejącej od początku w skarbcu Kościoła, ale możebny jest jeszcze rozwój, polegający na wszechstronniejszym poznaniu tej samej treści z uwzględnieniem szczegółów i wniosków i jej zastosowania do życia praktycznego oraz na dokładniejszym i wyrazistszym określeniu niezmiennego znaczenia jakiejś prawdy – przez orzeczenia Kościoła. Do wyjaśnienia niech posłużą dwa przykłady, których już używa Wincenty z Lerin (2). Powiada, że z religią, która jest sprawą umysłu, ma się tak, jak z rozwojem ciała, które z biegiem lat rośnie i powiększa się, nie przestając być tym, czym było. Bez wątpienia wielka jest różnica między wiosną wieku młodzieńczego, a jesienią wieku dojrzałego, a jednak ten sam staje się starcem, który był młodzieńcem; zewnętrzna postać i wygląd zmienia się, ale natura i osoba zostaje ta sama. Podobnie nauka wiary i jej dogmaty powinny w swym wzroście podlegać takiemu prawu rozwoju; powinny się z latami utrwalać, z czasem rozwijać, z wiekiem pogłębiać, a jednak te same i nieskażone pozostawać, tj. nie zmieniać się w swej istocie. Inny przykład: Przed wiekami Ojcowie nasi posiali na roli Kościoła ziarno pszeniczne wiary; otóż byłoby nie do darowania, gdybyśmy – ich potomkowie – zamiast zboża prawdy, zbierali chwasty błędu. Przeciwnie jest rzeczą zupełnie naturalną i zrozumiałą, byśmy pomni, że początek i koniec rozwoju nie mogą się wzajem sprzeciwiać – zbierali w czasie żniwa z posianej niegdyś pszenicy tj. z nauki zbierali jej owoce tj. dogmaty. Toteż ten sam Wincenty z Lerin na pytanie: czy więc nie ma w Kościele żadnego postępu, żadnego rozwoju? odpowiada: jest i to bardzo wielki, bo i gdzież jest taka istota ludziom nieżyczliwa a Bogu niemiła, która by odważyła się stawiać przeszkody temu rozwojowi? Lecz ten rozwój musi być naprawdę rozwojem, a nie zmianą wiary. Do istoty rozwoju należy, żeby rzecz jakaś z siebie powiększała się i wzrastała; gdy zaś rzecz jakaś przestaje być sobą, a staje się inną, to już jest zmiana, nie rozwój. Dlatego powinny wzrastać i postępować z postępem czasu ludzkiego i wieków ludzkości rozumienie, wiedza i mądrość zarówno poszczególnych ludzi, jak i wszystkich razem, zarówno jednego człowieka, jak i całego Kościoła, lecz tylko w swoim rodzaju tj. z zachowaniem tego samego dogmatu w tym samym znaczeniu pojmowanego i wykładanego.

~~~~~

### Przypisy:

(1) Praca Maumus'a pod tytułem "Les modernistes", ukazała się także w tłumaczeniu polskim ks. dr. Żochowskiego. Warszawa 1910.

(2) Por. Vincentius Lirinensis, *Commonitorium*, c. 28, 29, 30.



## 3. Reformizm

Modernistów, którzy by przyjmowali wszystkie nauki i wnioski przedstawione w encyklice *Pascendi* jest liczba niewielka; daleko więcej było i jest takich, którzy żywiąc mniej lub więcej wyraźne sympatie do jednej czy drugiej zasady lub nauki, starają się przede wszystkim o wprowadzenie najrozmaitszych reform kościelnych. Jeżeli pierwszych można by nazwać modernistami w pełnym tego słowa znaczeniu, tj. modernistami teoretycznymi i praktycznymi, to drugich można by nazwać semimodernistami, modernistami praktycznymi, modernizantami albo reformistami. Różnica między tymi dwoma odmianami modernizmu jest znaczna. Podczas gdy pierwsi zdążają wprost do stworzenia nowej religii, będącej przeinaczeniem wszystkich dotychczasowych pojęć religijnych, drudzy zmierzają tylko do zreformowania istniejącego katolicyzmu, aby go – jak mówią – dostosować więcej do obecnego ducha czasu, do współczesnej kultury i postępu.

Z takim rozróżnieniem spotkać się można w dziełach samych modernistów, np. w romansie Fogazzary "Il Santo" (*Święty*), gdzie Benedetto ze swymi zarzutami wymierzonymi przeciw samej istocie chrześcijaństwa, przedstawia właściwego modernistę, podczas gdy Giovanni Selva, skromniejszy w swych zarzutach, przedstawia tylko reformatora. Tłumaczy to sam autor w odczycie wygłoszonym w Paryżu (1907): "Ten G. Selva nosi nazwisko fałszywe. Prawdziwe jego nazwisko «legion». On żyje, myśli i pracuje we Francji, Anglii, Niemczech, w Ameryce tak samo jak we Włoszech. Nosi on

szatę kapłańską i uniform i surdut salonowy. Jest on egzegetą, historykiem, teologiem, uczonym, dziennikarzem i poetą. Jest on republikaninem, jest demokratą chrześcijańskim, jest liberalnym, jest wreszcie wszystkim, czym może być przyzwoity katolik – z jednym wyjątkiem, on nie jest modernistą. Już tego wyrazu on nienawidzi, równie jak rzeczy samej. Nowoczesnym on jest i więcej nim jest niż ktokolwiek inny. On rzadko starzeje się i nigdy nie umiera. To mu pozwala być katolikiem dzisiejszym i jutrzejszym; a przecież i z przeszłością nie zrywa". Tego rodzaju różnica między właściwymi modernistami a reformistami zaznaczona jest także dość wyraźnie w kilku miejscach encykliki *Pascendi*. Pierwszych ma na myśli Ojciec Święty, gdy mówi, że dobierają się już nie do gałęzi, ale do samych korzeni, tj. do wiary i jej dogmatów, nie wzdragają się napadać na osobę samego Jezusa Chrystusa, – drugich ma na uwadze, gdy mówiąc o propagandzie modernizmu, tak się wyraża: "Ubolewamy również nad tymi, którzy lubo nie posunęli się tak daleko, jak inni, oddychając niejako zatrutym powietrzem daleko liberalniej myślą, mówią i piszą, niż katolikom przystoi. Należą do nich ludzie świeccy, należą i duchowni, a nie zbywa na nich i w klasztorach. Zagadnienia biblijne opracowują wedle zasad modernistycznych; w rozprawach historycznych wydobywają z jakąś widoczną lubością bardzo skrupulatnie pod pozorem poszukiwania prawdy wszystko, co by mogło rzucić cień jakiś na Kościół. Pod wpływem pewnego aprioryzmu usiłują rozwiązać wszelkimi siłami pobożne podania ludowe. Pogardzają św. relikwiami, które dawne zalecają wieki. Ogarnia ich bowiem pełne próżności pragnienie, aby świat o nich mówił; wiedzą zaś, że o nich mówić nie będzie, jeżeli to tylko głosić będą, co zawsze i co wszyscy głosili. Mniemają może równocześnie, że czynią posługę Bogu i Kościołowi; w rzeczy samej zaś obrażają Go ciężko, może nie tyle działaniem ile usposobieniem, którym są przejęci i przemożną pomocą, wyświadczaną modernistom". Można by i w naszej literaturze wskazać dzieła czy artykuły pisane dla poparcia reformizmu (1). Dlatego i względy rzeczowe i miejscowe przemawiają za tym, abyśmy się reformizmem osobno zajęli.

A najpierw ogólne pytanie. Czy w Kościele katolickim możebne są jakieś reformy? Odpowiedź twierdząca nie ulega najmniejszej wątpliwości, a wskazana jest ona tym, że Kościół powstał z czasem, istnieje na ziemi, rozszerza się wśród innych społeczeństw, które przechodzą zmienne koleje – i z tym wszystkim musi się Kościół liczyć, jeżeli ma wpływ skuteczny wywierać; a co najważniejsze, Kościół składa się z ludzi i ustanowiony dla ludzi, którzy mogą i powinni się reformować, udoskonalać, postępować w dobrem, postępować w

mądrości i łasce u Boga i u ludzi. Potwierdzeniem takiej odpowiedzi może być historia Kościoła i jego najwyższych zwierzchników, papieży, którzy nie przestali wydawać coraz to nowych zarządzeń dla dobra Kościoła i wiernych. By uwzględnić czasy nowsze, posłuchajmy, co po dłuższym pobycie w Rzymie pisał (2) niedługo po wstąpieniu na tron Piusa X, prof. Briggs, jeden z wybitnych ministrów protestanckich północnej Ameryki: "Historia Kościoła katolickiego od wieku XVI – to historia reform, a nigdy one może nie były tak głęboko obmyślane, jak w drugiej połowie wieku ubiegłego. Leon XIII był bez wątpienia papieżem reformatorem... I obecny papież Pius X wystąpił z hasłem reformy... i wiele już zdołał w kilku miesiącach swego pontyfikatu, a jeszcze więcej zamierza w przyszłości... Rzecz jasna, że ani same reformy nie mogą być dziełem jednej chwili, ani ich skutki zaraz widoczne. W każdym razie wielkiego znaczenia jest ten ruch reformatorski, podjęty przez papieża, odznaczającego się wielką pobożnością, prostotą i jasnością umysłu...".

Uznając fakt, możebność a nawet konieczność reform kościelnych w ogóle, musimy jednak zaraz poczynić pewne zastrzeżenia, kiedy chodzi o ich szczegółowe przeprowadzenie.

Przede wszystkim zganić musimy postępowanie tych wszystkich, którzy należąc do Kościoła słuchającego, narzucają się samowolnie na reformatorów i całym zachowaniem okazują, jakoby lepiej znali i rozumieli sprawę reformy niż ci, których sam Duch Święty postanowił, aby zarządzili Kościołem Jego. Inni występując z rozmaitymi projektami reform, nie posługują się tonem rozkazującym, natomiast dąsają się i niecierpliwą, gdy te reformy leniwo postępują. Jeżeli pierwszych musimy zapytać, kto ich uczynił rządcami w Kościele, to drugim musimy zwrócić uwagę, że nie licuje z charakterem tak poważnej i rozległej organizacji, jaką jest Kościół, by zaraz i za lada powiewem wiatru ugiął się jak trzcina chwiejąca. Co jednak najważniejsze i co pierwszym i drugim musimy przypomnieć to prawda, że wiele proponowanych reform jest nie do przyjęcia. Pomijając reformizm wyraźnie heretycki czyli właściwy modernizm, dotyczący samego pojęcia wiary i jej treści, spotykamy się jeszcze z bardzo wieloma projektami, które tylko w części dałyby się przeprowadzić. W ogóle można w tym względzie wyróżnić cztery grupy reform w myśl tego, co pisze autor romansu "Il Santo". "Pragniemy reformy Kościoła... reform w nauczaniu religijnym, reform co do kultu, reform w karność kleru, reform najwyższego rządu w Kościele". Przejdźmy pokrótce wymienione żądania.

Wielu z nowszych reformatorów nie przyznaje się wyraźnie i otwarcie do filozofii agnostycznej i liberalnej teologii protestanckiej, z drugiej jednak strony radzi zerwać stanowczo z metodą scholastyczną, a stosować we wszystkich gałęziach wiedzy religijnej metodę nowszą, zwaną historyczno-krytyczną. Słusznie jednak podniesiono, że ani metody scholastycznej, która posługuje się głównie wywodami rozumowymi, nie można uważać za przestarzałą, ani nowszej za jedynie polecenia godną, że nie można też jednej wysuwać przeciw drugiej, bo należycie rozumiane nie sprzeciwiają się sobie, lecz wzajem dopełniają. Na dowód, żeby nie szukać daleko, wystarczy wskazać encyklikę *Pascendi*. Jeżeli encyklika daje obraz modernizmu tak wszechstronnie wykończony, że samych modernistów, np. Tyrrella, zadziwiła dokładnością w odtworzeniu i systematycznym ujęciu modernistycznych idei, to stało się to przez zastosowanie metody scholastycznej, której właśnie charakterystycznymi cechami są ścisła logika, przejrzysty podział, jasne i systematyczne przedstawienie rzeczy. Jeżeli znowu zwolennicy modernizmu, o którym jest mowa w encyklice, doszli w swych badaniach do rezultatów sprzecznych z wiarą i wiedzą, to stało się głównie przez to, że zlekceważyli zupełnie metodę scholastyczną, a przecenili nowszą, którą nazwali wprawdzie historyczno-krytyczną, ale dali jej za podkład fałszywą filozofię. Wobec tego jasną rzeczą, że jakaś reforma nauczania religijnego czy nauk teologicznych może polegać na korzystaniu pilnym z dorobku nowszych badań przyrodniczych i historycznych, ale bez uszczerbku dla filozofii i teologii scholastycznej, zwłaszcza, że jedno z drugim da się dobrze pogodzić. Sposób pogodzenia podaje sam Papież w swej encyklice, gdzie zaleca tzw. neoscholastycyzm, który trzymając się zasad filozofów i teologów scholastycznych, a zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, księcia scholastyki, uwzględnia równocześnie wyniki nowszych badań naukowych. "Pragniemy i rozporządzamy – pisze Papież – żeby filozofię scholastyczną brano za podstawę nauk teologicznych. Nie mamy jednak wcale zamiaru – dodaje za Leonem XIII – stawiać za wzór naszym czasom wszystkich zbyt subtelných kwestii wymyślonych przez doktorów scholastycznych, albo twierdzeń ich nie dość rozważonych, ani też tego, co nie całkiem zgadza się z niewątpliwymi zdobyczami wieków późniejszych, ani wreszcie tego, co z jakichkolwiek powodów nie da się przyjąć. Rzecz najgłówniejsza, że przez filozofię, którą zalecamy, rozumiemy filozofię św. Tomasza z Akwinu..." "Na tej podwalinie filozoficznej należy z największą pilnością budować gmach teologii", która – jak widać z dalszych słów Papieża – przy wykładzie i wyjaśnianiu prawd objawionych nie powinna gardzić światłem

zapożyczonym od prawdziwej historii, ale przede wszystkim liczyć się z powagą Pisma św., Ojców i Urzędu nauczycielskiego Kościoła. Co do nauk świeckich przypomina Pius X duchownym słowa swego Poprzednika: "Nauki przyrodnicze pilnie starajcie się poznać: w tej dziedzinie dokonano w naszych czasach wiele odkryć genialnych i pożytecznych, które słusznie podziwiają współcześni i które zawsze wysławiać będzie potomność". Ale to nie powinno dźać się z uszczerbkiem dla studiów duchownych, jak upomina dobitnie w dalszym ciągu Leon XIII: "Jeżeli kto szukać będzie pilnie przyczyny szerzenia się dziś wielu błędów, znajdzie ją przede wszystkim w tym, że w naszych czasach, im bardziej wzrasta zamiłowanie do nauk przyrodniczych, tym więcej upadają umiejętności wyższe, a mniej pociągające; o niektórych ludzie prawie zapominają, inne traktuje się nie dosyć poważnie i w sposób niegodny, bo pozbawiwszy je dawnego blasku i znaczenia, kazi się je teoriami zdrożnymi i potwornymi błędami".

Inną dziedziną, w której reformiści pragną zmian, jest dziedzina kultu czyli służby Bożej. Nie chodzi tu, jak zapewniają, o zmiany nauki dotyczącej Sakramentów św. i Mszy św., czego pragną właściwi moderniści, lecz o reformę rozmaitych praktyk, ceremonii i nabożeństw, które raczej szkodzą, niż pomagają prawdziwej pobożności. Istota bowiem, tak mówią, życia prawdziwie chrześcijańskiego polega na życiu z Chrystusem, na łączeniu się z Bogiem przez akty wewnętrzne ufności, miłości i zachwytu, jak to widzimy u św. Franciszka z Asyżu, a nie na praktykach i nabożeństwach według programu, z góry narzuconego, który rodzi tylko fałszywą dewocję.

I Kościół – odpowiedzieć musimy – nie popierał nigdy zewnętrznej tylko dewocji, owszem przeciw obłudnikom występował, a kładł zawsze nacisk na pobożność wewnętrzną w myśl słów Chrystusa, że "Duch jest Bóg: a ci którzy go chwalą, potrzeba, aby go chwalili w duchu i prawdzie" (Jan 4, 24).

Z drugiej jednak strony nigdy nie można się zgodzić na wyrugowanie lub zbytne ograniczenie praktyk religijnych lub nabożeństw zewnętrznych, bo to sprzeciwiałoby się i naturze człowieka, który jako złożony z duszy i ciała bez zewnętrznych znaków w służbie Bożej obejść się nie może, oraz istocie religii, której bez konkretnych kształtów i praktyk religijnych nie podobna sobie nawet przedstawić, jak nie można sobie wyobrazić społeczeństwa bez praw i rządu, patriotyzmu bez ojczyzny, prawa bez kodeksu i sądów, drzewa bez kształtów. Próżno też powołują się reformiści na św. Franciszka z Asyżu, bo ani z dzieł jego ani z postępowania nie można wywnioskować, żeby był zwolennikiem



religii wyzwolonej z zewnętrznych praktyk pobożności i przepisów kościelnych. Wystarczy z uwagą przeczytać "Kwiatki św. Franciszka", wydane niedawno w języku polskim i porównać z treścią przedmowy, w której wydawca (L. Staff) stara się przedstawić św. Franciszka jako jakiegoś przeciwnika religii zewnętrznej i rzymskiej, ażeby zawyrokować, że ta przedmowa oparta jest nie na dziełach samego św. Franciszka, lecz na wywodach protestanta Pawła Sabatier'a o św. Franciszku.

Co się tyczy najwyższego rządu w Kościele, to pomijamy oczywiście żądania właściwego modernizmu, żeby ten rząd z monarchicznego przemienił się w demokratyczny, a działalność swoją zamknął w sferze wyłącznie duchowej, zaś w sprawach mieszanych i doczesnych poddał się władzy świeckiej. Nie możemy zgodzić się wszakże ani na skromniejsze żądania reformistów, żeby monarchia kościelna przybrała przynajmniej formę jakiejś monarchii konstytucyjnej i zajęła się w pierwszym rzędzie sprawą społeczną jako dziś najważniejszą. Sam bowiem Chrystus określił tak szczegółowo i charakter monarchiczny najwyższego rządu w swym Kościele i jego posłannictwo, które przede wszystkim ma mieć na celu duchowe i nadprzyrodzone dobro ludzkości, że tutaj jakaś "reforma" mogłaby tylko na tym polegać, że najwyższa władza kościelna, zachowując zawsze charakter monarchiczny i mając na oku przede wszystkim cel nadprzyrodzony, popierałaby równocześnie słuszne demokratyczno-społeczne dążności w świecie. W sprawie np. społecznej konieczny jest i współdziałanie Kościoła, ale znowu nie w tej mierze, by tenże Kościół postawił troskę o interesy doczesne ludzkości na pierwszym planie swej działalności, bo sprzeciwiłby się przykazaniu Chrystusa: "Szukajcie najpierw królestwa Bożego i sprawiedliwości jego".

Z tej ostatniej uwagi wynika zarazem odpowiedź na projekt reformistów dotyczący karności i wychowania kleru. Nowoczesny kler, powiadają, powinien się przede wszystkim poświęcić pracy społecznej, "wyjść z zakrystii", powinien pamiętać, że dziś potrzebniejsze cnoty naturalne, niż nadnaturalne, cnoty czynne: inicjatywy, zapału, odwagi, energii w działaniu, niż cnoty bierne: posłuszeństwa, pokory, cichości, zaparcia się itp. Przytoczone przeciw słowom Chrystusa o szukaniu najpierw królestwa Bożego, a potem dopiero dóbr doczesnych, odnoszą się do wszystkich, a więc i do kapłanów, owszem do nich w pierwszym rzędzie, jako do tych, którzy nie tylko w duszach swoich, ale i w duszach innych winni szerzyć królestwo Boże. W myśl tych słów należy także tłumaczyć hasło, nawołujące kapłanów do wyjścia z zakrystii, tj. do zajmowania

się nie tylko duchownymi ale i doczesnymi sprawami wiernych. Z zakrystii dwie prowadzą drogi: jedna wprost na świat, druga do kościoła i przez kościół. Tylko ta druga droga jest wskazana dla kapłana, o ile najpierw powinien załatwić posługi duchowne, a dopiero na drugim planie, w miarę sił i czasu zająć się i sprawami doczesnymi i ekonomicznymi. Gdyby obrał pierwszą drogę, tj. poświęcił się pracy ekonomicznej ze szkodą lub pominięciem obowiązków czysto duchownych, łatwo mógłby doczekać się losu, który już wielu spotkał, że raz wyszedłszy z zakrystii, już do niej nie wrócili, tj. sprzeniewierzyli się posłannictwu swemu i ani Kościołowi, ani społeczeństwu rzetelnej przysługi nie oddali.

Dla odparcia zapatrywania o rzekomej wyższości i większej dziś potrzebie cnót naturalnych i czynnych niż nadnaturalnych i biernych, wystarczy przypomnieć słowa Leona XIII z jego listu potępiającego amerykańizm. "A więc – pisze Papież – natura ludzka obdarzona łaską, jest słabszą od natury ozdobionej tylko cnotami naturalnymi, mniej zdolną do czynu? A cóż powiedzieć o tych ludziach świętych, których Kościół czci; czyż słabymi byli dlatego, że błyszczeli cnotami nadprzyrodzonymi?" Trudno też – zauważa dalej Papież – przyjąć podział cnót na czynne i bierne, bo każda cnota oznacza jakąś doskonałość władzy, a więc zawiera w swym pojęciu zdolność czynu, czyli że cnota "bierna", jeżeli naprawdę jest cnotą, jest zarazem czynną. A już o różnych cnotach chrześcijańskich jako odpowiednich różnym czasom może mówić ten tylko, który nie pamięta o słowach Apostoła: "Że Bóg, których przejrzał, tych i przeznaczył, aby się stali podobnymi obrazowi Syna Jego". Nauczycielem i wzorem świętości wszelkiej jest Chrystus, który nie zmienia się z biegiem wieków, a więc do ludzi wszystkich czasów odnoszą się Jego słowa: "Uczcie się ode mnie, iżem cichy i pokornego serca"; wszystkim wiekom ukazuje się jako Ten, który stał się posłusznym aż do śmierci; w każdym wieku zachowuje swą moc zdanie Apostoła, że "którzy są Chrystusowi, ciało swoje ukrzyżowali ze wszystkimi pożądliwościami". I życzyć sobie tylko, żeby więcej dziś pełniono te cnoty za przykładem ludzi świętych z czasów ubiegłych, którzy cierpliwością, posłuszeństwem, umartwieniem stali się potężnymi w czynie i słowie i oddali nieocenione usługi i sprawie Bożej i społeczności świeckiej.

Nie prędko byśmy skończyli, gdybyśmy chcieli przechodzić szczegółowo wszystkie projekty reformistów, dlatego wracając do uwag ogólnych, powiemy, że cała kwestia reform kościelnych sprowadza się do tego, żeby rozróżnić między reformą dobrą a złą, prawdziwą a fałszywą. Główny błąd reformistów polega w tym, że albo nie doceniają właściwego charakteru Kościoła, albo

znowu przeceniają wartość nowoczesnej kultury, cywilizacji, postępu. Kościół nie jest instytucją ludzką, żeby ją poddawać prawidłom rozwoju ludzkiego, lecz instytucją bosko-ludzką i dlatego trzeba robić rozróżnienie między pierwiastkiem boskim a ludzkim w Kościele; tylko ten drugi przystosowuje się i przystosować winien do warunków chwili, nigdy zaś pierwszy, który jak Bóg sam – jest ponad światem i jego zmiennymi kolejami, a jeżeli i co do tego pierwiastka może być jakaś ewolucja, to ma ona inne prawa niż ewolucja rzeczy doczesnych. Z drugiej znowu strony kultura nowoczesna nie zawiera samych pierwiastków dobrych i dodatnich, owszem pod względem religijnym uważana przedstawia się jako obojętność religijna, a nawet wprost jako niewiara, jako odstępstwo od Boga i Chrystusa – i jakże tu mówić o zgodzie: byłoby to godzenie wody z ogniem, mówiąc jaśniej, byłoby to narażanie wiary na zagładę. Tak samo niemal ma się sprawa z innymi hasłami nowoczesnymi. Ładnie i ponętnie mogą brzmieć takie słowa: cywilizacja, oświata, postęp, ale niestety nie wszystko złoto, co się świeci. Cokolwiek dobrego, pięknego, dodatniego przynoszą te hasła, to Kościół aprobuje, popiera i stara się przyswoić, ale nigdy nie przyjmie i przyjąć nie może tego, co jest chrystianizmowi z gruntu przeciwne. Tutaj zgoda może być tylko w ten sposób, że błądzących przekona się o błędzie i przez modlitwę pozyska się ich Chrystusowi; że z nowoczesnych haseł wyruguje się ducha antychrześcijańskiego, a wprowadzi się ducha Chrystusowego w myśl zasady: *Instaurare omnia in Christo*.

Do lepszego zrozumienia tych uwag niech posłużą niektóre myśli katolika świeckiego i biskupa katolickiego. W "Hirtentasche" (nr 23, 1907) pisał Plattner: "Gdzie brak pojęć, tam często w sam czas zjawia się słowo – powiada Goethe i słusznie. Gdzie brak prawdziwego katolicyzmu, tam zjawia się słowo «Reformkatholizismus», ale czy w sam czas, to inne pytanie. Za dni naszych główną rolę odgrywają hasła, choćby były pustymi dźwiękami. Do takich należy dla wielu i «Reformkatholizismus». Zdaniem Görresa reformacja, aby była godną tej nazwy, powinna być na wskroś być ożywioną duchem chrześcijańskim. To i dziś jest prawdą; w przeciwnym bowiem razie świadomie czy nieświadomie pracuje się na korzyść tego protestantyzmu, który zaczynał od reform, przemienił się w rewolucję, a dziś przedstawia zupełną anarchię pod względem wiary... Czy więc potępić z góry usiłowania tego rodzaju jak autora dzieła: *Kultur und Katholizismus*? Bynajmniej, raczej cieszyć się z nich serdecznie. Każdy katolik świecki, który swój Kościół szczerze kocha, pragnie, aby ten Kościół – choć cała jego chwała z wewnątrz – przedstawiał się i na zewnątrz w takim blasku, któryby upoważnił do powiedzenia: «z ślicznością

twoją i z pięknnością twoją naciągnij, fortunnie postępuj i króluj». Nie potrzeba wszakże jakiegoś katolicyzmu «reformowanego», bo jeden jest tylko katolicyzm, którego bramy piekielne nie przemogą, lecz potrzeba nam reform katolickich w rozmaitych dziedzinach, reform, które nie naruszając istoty katolicyzmu ani depozytu wiary, czyniłyby zadość i słusznym wymaganiom czasu i zdrowemu postępowi ludzkości. Tymi jednak reformami winien kierować duch Kościoła, który jest duchem pokory i posłuszeństwa. Starzy Rzymianie strącali ze skały tarpejskiej w przepaść zdrajców ojczyzny; zdrajcy Kościoła rzymsko-katolickiego strącają sami siebie i swych zwolenników ze skały Piotrowej w morze wzburzone i bezbrzeżne błędu i niewiary".

Wartość przytoczonych słów katolika świeckiego wzrośnie niepomieranie, jeżeli dołączymy do nich uwagi, jakie wygłosił na wiecu katolików w Budapeszcie (1908) biskup Prohászka w dłuższej mowie poświęconej modernizmowi i jego stosunkowi do katolicyzmu. Zaznaczywszy na wstępie konieczność pracy nad rozwiązaniem zagadnienia, jak dziś zaprowadzić i utrzymać harmonię między duszą wierzącą a współczesną kulturą – przeszedł do oceny modernizmu, który pokusił się o rozwiązanie tego trudnego problemu, ale niestety pogorszył tylko sytuację. Cóż to bowiem jest modernizm? Jest to stanowisko współczesnej umysłowości do świata i porządku nadprzyrodzonego, określane i bronione wymaganiami historycznej krytyki i nowożytnej filozofii. Jako kierunek historyczno-krytyczny chciałby modernizm wykazać, że opowiadania ewangeliczne i w ogóle Pisma św. nie zawierają prawdziwej historii, tylko legendy, że więc chrześcijaństwo i katolicyzm nie mają podstawy historycznej. Jako kierunek filozoficzny chciałby znowu modernizm nadać katolicyzmowi treść nową i to tak nową, żeby z dawnej została tylko nazwa.

Co się tyczy krytyki – powiada dostojny mówca – i my katolicy wyznajemy, że wielką ona i błogosławioną potęgą i dla jej prac jesteśmy z całym uznaniem, a nawet nie odmawiamy jej praw i do historii świętej, o ile jest historią pisaną przez ludzi i do ludzi w różnych żyjących czasach i stosunkach; z drugiej jednak strony potępiamy i potępić musimy wszelką przesadę w krytyce czyli ten tzw. hiperkrytycyzm, który serce i umysł wprost o chorobę przyprawia, a energię woli przytłumia. Krytyka bowiem nie jest i być nie może dla siebie celem, lecz jest tylko środkiem służącym do tego, żeby prawdę i rzeczywistość w należyty sposób ukazać światło, w naszym wypadku rozświetlić fakty i dane objawienia.

Co się tyczy znowu nowego kierunku filozoficznego, który modernistom posłużył do tego, że porządek nadnaturalny zrównali z naturalnym, łaski nadnaturalne zastąpili siłami naturalnymi, pojęciom wiary, religii, objawienia nadali znaczenie sprzeczne z dotychczasowym, to zdaniem mówcy prawdziwa nauka wcale a wcale nie zmusza nas do porzucenia dawnego stanowiska, a do przyjęcia tego nowego monistycznego krytycyzmu, który w gruncie rzeczy jest tylko inną "delikatniejszą" formą dawnego materializmu. Dziś, gdy sama nauka materię idealizuje i przyrodę uduchowia, mielibyśmy rezygnować z przyjęcia świata wyższego, duchowego, nadprzyrodzonego? Dziś, gdy nauka wojuje aż do przesady ewolucją, mielibyśmy wyrzekać się Chrystusa, gdy ciało cierpiętliwe i śmiertelne przemienił w swym zmartwychwstaniu na chwalebne i nieśmiertelne i z innego świata do nas przemawia? Nie! naturalizm będący zakapturzonym materializmem – to stanowisko i nienaukowe i przestarzałe.

Rozprawiwszy się z właściwym modernizmem, zajął się następnie mówca jedną z form tego modernizmu, którąśmy nazwali reformizmem. "Muszę jeszcze obszerniej wspomnieć o tym, że dla modernistów bywa przedmiotem krytyki i cała społeczność i organizacja kościelna, a nawet posunięto się tak daleko, że Stolica Apostolska musiała wystąpić przeciw tej krytyce, jaką zwłaszcza demokraci włoscy i francuscy zaczęli stosować. Rozumie się, że Stolica Apostolska nie potępiła samej demokracji chrześcijańskiej, lecz ten kierunek, który nazwę przyjął, ale przesadził w rzeczy. Nigdy nie powinniśmy przesadzać, nawet będąc demokratami. I my wiemy, że Kościół ma nie tylko organizację Boską, ale i formę historyczną, która może być w różnych czasach różną, np. stosunek Kościoła do państwa, jego władza polityczna itp., a mając taką lub inną polityczną czy socjalną organizację, ma też Kościół taką lub inną polityczną czy socjalną działalność, której nie należy mieszać z religijną i nadnaturalną działalnością. Co do tej formy i działalności społecznej i politycznej nie stoi Kościół ponad wszelką krytyką, ale ta krytyka nie może być w ten sposób prowadzona, by władza sama kościelna była zaczepiana, jej wpływ i powaga obniżana. Niestety nie pamiętali o tym niektórzy chrześcijańscy demokraci; dlatego słusznie za tę przesadę spotkali się z potępieniem, jak z drugiej strony nie można przyznać słuszności tym katolikom, którzy utożsamiają Kościół z jego formami politycznymi i społecznymi i zdają się nic nie wiedzieć o zmianach zachodzących w świecie. I z tamtymi i z tymi, o ile popadają w przesadę, nie chcemy mieć nic wspólnego. Odrzucając przesadę, możemy jednak i z ruchu modernistycznego wyciągnąć niejedną wskazówkę dobrą,

będącą jakby wyrazem obecnego ducha czasu. Modernizm występuje w imię nauki. Modernizm nie jest ruchem duszy ludu poszukującej Boga; jest to praca mężów o wielkim nieraz wykształceniu, którzy by chcieli przysłużyć się sprawie chrześcijańskiej nauką, filozofią, krytyką. Takie przynajmniej były początkowe zamiary wielu, którzy świadomi wielkiego dziś znaczenia nauki, zabrali się do uwydatnienia tego charakteru naukowego i w chrześcijaństwie. Wystarczy zresztą rzucić okiem dokoła, aby widzieć i podziwiać olbrzymią pracę, jaka się odbywa w każdej dziedzinie życia duchowego, a odbywa i nie bezcelowo i nie bezskutecznie. Przeszkadzać temu zakazem czy siłą nie można i nie należy. Raczej takie środowisko skłaniać nas winno do wyężdżającej pracy, która umie ocenić i chętnie przyjmie co dobre, czy ono pochodzi od wiernych czy od niewiernych. Historia pokazuje, że ile razy udało się chrześcijaństwu przejąć zdrowe elementy, które w tym lub innym okresie czasu wystąpiły, zawsze w jego łonie powstała nowa epoka kultury; tak było w okresie Ojców Kościoła, tak było w XII wieku, tak w czasie renesansu, tak i dziś stać się powinno. Nie odniesiemy zwycięstwa nad nowoczesną kulturą i krytyką, dopóki nie przyswoimy sobie ich zdobyczy. Możemy zaś osiągnąć to tylko wtedy, gdy w naszych pracach naukowych staniemy na tym samym poziomie. Dlatego hasłem nowoczesnych katolików powinno być: *Laboramus – Pracujemy*".

~~~~~

### **Przypisy:**

(1) Kilka przykładów takiego reformizmu u nas por. w pracach X. Charszewskiego *Moderniści, modernizanci, antymoderniści nasi i obcy*, (przedruk z wileńskiego "Słowa i Czynu", 1910); Jeske-Choińskiego *W pogoni za prawdą*, ser. V. Poznań 1910; X. Urbana *Katolicyzm eleuzyński*, w "Przeglądzie Powszechnym" t. 107, 108. Kraków 1910.

(2) W "North American Review".



## Zakończenie

Od Soboru Watykańskiego nie było dekretów Stolicy Apostolskiej, które by poruszyły świat katolicki i akatolicki tak silnie, jak syllabus Piusa X i jego encyklika o modernizmie. Snadź są to dokumenty ogromnej doniosłości. Pomijając głosy, które podyktowała wyłącznie nienawiść religijna czy wyznaniowa, a uwzględniając tylko te, które starały się omawiać rzecz w sposób mniej lub więcej przedmiotowy, możemy je podzielić na dwie grupy: jedne takie, z których przebija smutek i niezadowolenie z powodu wystąpienia papieskiego, drugie które dla wyroku Stolicy Apostolskiej w sprawie modernizmu są nie tylko z całą uległością, ale ze szczerą i prawdziwą wdzięcznością. Jeżeli zapytamy o przyczynę tego odmiennego wrażenia i zapatrywania, to tkwi ona w tym, że jedni dopatrzyli się w dokumentach papieskich pewnego niebezpieczeństwa dla postępu, nauki i kultury, drudzy przeciwnie nie tylko tego niebezpieczeństwa nie widzą, ale owszem spodziewają się jak najpomyślniejszych rezultatów dla prawdziwej kultury. Po tym, cośmy powiedzieli o modernizmie uważanym w świetle wiary i wiedzy, uznać musimy obawy pierwszych za nieuzasadnione, a przyłączyć się do zapatrywania drugich, którzy wprost mówią o opatrnościowym znaczeniu encykliki, o ile z jednej strony kładzie kres wszelkim matactwom, wątpliwościom i nieporozumieniom w kołach katolickich i jest znakiem ostrzegającym, dokąd doprowadzić mogą kierunki opierające się na fałszywej filozofii; z drugiej znowu strony podając zdrową naukę, dotyczącą dziedziny naturalnej i nadnaturalnej jest gwiazdą przewodnią dla teologów w ich pracach naukowych, jest programem na daleką przyszłość dla katolickich umiejętności, zwłaszcza dla katolickiej teologii. Wydając encyklikę *Pascendi* spełnił Pius X przede wszystkim akt ojcowskiej troskliwości o całość depozytu wiary, o to, co jest a przynajmniej być powinno najcenniejszym skarbem ludzkości. Jęknął niegdyś świat chrześcijański, gdy zobaczył, że w znacznej części stał się ariańskim; na coś podobnego zanosilo się w Kościele z powodu modernizmu, ale nim katolicyzm zobaczył, że zarażony został zupełnie błędami modernistycznymi, wprawdzie zauważył niebezpieczeństwo Pius X i zabrał się energicznie do jego usunięcia.

Dalej encyklika *Pascendi* nie ma tylko znaczenia dokumentu, wydanego dla obrony i ochrony wiary i Kościoła. Ponieważ nie poprzestaje na krótkim zestawieniu błędów i ich potępieniu, ale omawia je szeroko z uwzględnieniem przyczyn, następstw i środków zaradczych, przeto podaje równocześnie wiele cennych wskazówek dla rozwoju nauk teologicznych. I tak w dziedzinie

filozofii zaleca neoscholastyzm jako kierunek przeciwny kantyzmowi, w dziedzinie teologii każe stosować i nadal metodę pozytywno-scholastyczną, gdyż do teologii modernistycznej zaufania mieć nie można; w historii i krytyce biblijnej pożądanym jest krytycyzm, ale nie hiperkrytycyzm, kierujący się zasadami fałszywej filozofii, w apologetyce winna mieć pierwszeństwo metoda rozumowego uzasadniania podstaw wiary przed metodą immanencji; wreszcie co się tyczy reform kościelnych wskazana jest wielka powściągliwość, bo nie wszystko, co nowe, jest już dobre dlatego, że nowe; a dawne potępienia godne dlatego, że stare i dawne.

Ci, którzy w encyklice dopatrzyli się czy dopatrują jakiegoś zamachu na naukę i kulturę, powołują się głównie na przepisy praktyczne, o jakich jest mowa w trzeciej części dokumentu papieskiego. W myśl tych przepisów mają biskupi zachować większą jeszcze niż dotąd ostrożność w wyborze profesorów i przełożonych seminarium, w dopuszczaniu kleryków do święceń, mają i sami i przez osobną radę nadzorczą i grono cenzorów czuwać nad objawami ruchu modernistycznego, zwłaszcza nad wydawaniem książek i czasopism, aby nie szerzyły modernizmu. Czyż wobec takich zarządzeń – pytają niektórzy – może być jeszcze mowa o wolności badań naukowych i postępie umiejętności teologicznych?

W odpowiedzi musimy najpierw zauważyć, że upłynęło od wydania encykliki już kilka lat, a nie słychać, żeby prawdziwie naukowe i bezstronne badania spotkały się z jakim zakazem czy ograniczeniem ze strony Stolicy Apostolskiej i biskupów. Znak to widoczny, że niektórzy dali się owładnąć trwodze tam, gdzie żadnego powodu nie mieli. Nie był nigdy – jak świadczy historia wolna od uprzedzeń – ani Kościół ani jego najwyższy pasterz wrogiem prawdziwego postępu i kultury; nie był nim i nie jest Pius X. Nie daje też jego encyklika wcale powodu do jakichś obaw. Owszem kto ją w całości przeczyta z uwagą, zestawi oną część dyscyplinarną i z poprzednimi wywodami i z zakończeniem, ten raczej znajdzie nowy powód do wdzięczności dla Ojca chrześcijaństwa. "Wiem – pisze w zakończeniu Pius X – że nieprzyjaciele Kościoła nadużyją słów Naszych, aby dawne odświeżyć oszczerstwo, że jesteśmy wrogami nauki i postępu ludzkości. Aby oskarżeniom tym, które historia religii chrześcijańskiej nieustannie zbija dowody, przeciwstawić nowe usiłowanie, pragniemy usilnie utworzyć instytucję, która by z pomocą wybitnych uczonych katolickich pod kierunkiem i wpływem prawdy katolickiej popierała wszelkie gałęzie wiedzy, wszelkie rodzaje nauki". Czyż wobec takiego oświadczenia Papieża można na serio utrzymywać, jakoby encykliką swą chciał



stawiać jakieś przeszkody nauce czy postępowi? Czy chęć powołania do życia nowej instytucji naukowej nie jest raczej dowodem życzliwości dla pracy kulturalnej i naukowej?

Nie na próżno też chyba tuż przed przytoczonymi słowami skreślił Ojciec Święty cel wydania encykliki krótko w ten sposób: "Napisaliśmy to wszystko na zbawienie każdemu wierzącemu". Wynika stąd, że i z przepisów praktycznych mogą odnieść wierni pewną zbawienną korzyść. Na czymże ona polega? Jeżeli wywody o nauce i przyczynach modernizmu w pierwszej i drugiej części encykliki mają znaczenie błogich promieni światła, rozświetlających nam przepaść i dających poznać grożące niebezpieczeństwo, to przepisy praktyczne, o których jest mowa w trzeciej części, przyrównać można do tej zbawiennej pomocy, jaką daje na niebezpiecznej drodze silna bariera. Aby umożliwić przechodniom przejście ponad przepaścią, w której huczą wody dzikiego potoku, buduje się kładkę, a nadto zabezpiecza się ją poręczami, nie dlatego oczywiście, aby zagradzały drogę; mają uchronić od runięcia w przepaść. Podobne jest znaczenie przepisów praktycznych encykliki: nie mają one na celu stawiać przeszkód postępowi i badaniom naukowym; mają chronić przed utratą duchowej równowagi i przed zejściem z drogi prawdy na drogę błędu. Gdy się tak pojmuje one przepisy encykliki – może i powinien ustąpić wszelki powód do obaw (1), a jego miejsce zająć ma przekonanie, że encyklika i w całości i w wszystkich swych częściach jest dokumentem służącym jednemu celowi, który miał na oku Papież: nie dopuścić, żeby Kościół zdał się na łaskę i niełaskę swych wrogów i stał się niezdolnym do spełnienia swego posłannictwa duchowego i nadprzyrodzonego, a zarazem prawdziwie kulturalnego i cywilizacyjnego. Taki cel odkryć można z łatwością we wszystkich pracach i krokach podjętych przez Namiestników Chrystusowych dla obrony wiary i Kościoła. Taki cel – by uwzględnić jeden i drugi szczegół z życia tych, którzy nosili imię Piusa – przyświecał Piusowi I, gdy występował przeciw modernistom swego czasu, tj. Gnostykom; przyświecał Piusowi IV i Piusowi V, których imiona pozostaną na zawsze związane z dziełem wielkiej reformy Soboru Trydenckiego, przyświecał Piusowi VI, gdy potępiał niezgodne z duchem i nauką Kościoła projekty reformatorskie synodu w Pistoia; takim celem kierował się Pius IX, gdy wydawał swój syllabus i encyklikę przeciw współczesnym błędom liberalnego katolicyzmu, takim celem kierował się Pius X, gdy nowy syllabus i nową encyklikę wydawał przeciw błędom modernizmu, a narzucał się mu ten cel z podwójną siłą, bo nie tylko obowiązek Najwyższego Nauczyciela i Pasterza skłaniał Piusa X do potępienia tej herezji nad herezje, ale

nadto i hasło programowe: "odnowić wszystko w Chrystusie"; takiemu to hasłu wzniosłemu stawał najbardziej na przeszkodzie rewolucjonizm i anarchizm religijny modernistów, rzucających się na same podstawy chrześcijaństwa i katolicyzmu, bo zapominających o słowach św. Pawła: "że fundamentu innego nikt założyć nie może, okrom tego, który założon jest, a który jest Jezus Chrystus" (I Kor. 3, 11). Natomiast ani postęp, ani kultura, ani nauka nie mają najmniejszego powodu do wywodzenia jakichś żalów z okazji wydania encykliki. Czyż bowiem encyklika – pisał słusznie Mathies (*Hist. pol. Blätter*, 1908, 2) – potępia naszych sławnych chemików, fizyków, chirurgów lub inżynierów? Czy rzuca klątwę na Edisona, Marconi'ego, Santos-Dumont'a lub Zeppelina? Czy od ukazania się encykliki nastąpiło jakieś niebezpieczeństwo grożące teorii jonów i elektronów? Czy Papież zakazał może badania źródeł historycznych? Czy może zabronił prób zmierzających do ulepszenia teleskopów, mikroskopów, szybszej jazdy pociągami, czy może zakazał katolikom jeździć samochodami? Czy w ogóle Kościół zastrzegł się kiedy lub zastrzega przeciw jakiejś prawdziwej zdobyczy nowoczesnej? Zechciejmyż raz serio i poważnie zapytać się: Czego on właściwie chce i pragnie? Niczego innego, tylko tego, żeby duszom zapewnić owoce odkupienia, uratować i zachować dla nich prawdy wiary. To zaś posłannictwo może spełnić tylko względem tych, co go słuchają. Ci zaś, którzy zaczęli się dobierać do samych podstaw chrześcijaństwa, otrzymali za pośrednictwem encykliki ostrzeżenie. I w tym tkwi niezwykle, światowe i historyczne, a zarazem katolickie znaczenie każdego orędzia papieskiego w ogóle, a w szczególności encykliki "Pascendi Dominici Gregis".

~~~~~

### **Przypisy:**

(1) Nie dostarcza też powodu do jakichś obaw Motu proprio z dn. 1/9 1910, gdy się zważy, że zarządzenia, o których tam mowa, są tylko powtórzeniem tych, które już w encyklice *Pascendi* były ogłoszone. Jeżeli zaś Ojciec Święty dodaje nowe, dotyczące głównie młodzieży, gotującej się do stanu duchownego, to zarazem przytacza racje, z których przebija się chęć nie obniżania, ale raczej podniesienia wiedzy teologicznej wśród kleru. Por. Heiner, *Die Massregeln Pius X gegen den Modernismus*. Paderborn 1910.



# Literatura

U w a g a. Literaturę, dotyczącą modernizmu, porównaj w pracach:

Ks. Andrzej Macko, [Znaczenie encykliki o modernizmie](#), Tarnów 1909.

Ks. Jan Rostworowski SI, *Liberalny katolicyzm*, Kraków 1906.

E. Commer, *H. Schell und der fortschrittliche Katholizismus*, Wien 1908.

J. Donat, *Die Freiheit der Wissenschaft*, Innsbruck 1910.

L. Atzberger, *Was ist der Modernismus?*, Cöln 1908.

Chr. Pesch, *Theologische Zeitfragen*, IV Folge, Freiburg i. B. 1908.

Herders Conversations-Lexikon, *Modernismus*, Ergänzungs-Band, Freiburg i. B. 1910.

Th. Delmont, *Modernisme et Modernistes*, Lyon-Paris 1909.

M. Lepin, *Les Théories de M. Loisy*, Paris 1908.

A. Cavallanti, *Modernismo e Modernisti*, Torino 1908.

C. Carbone, *De modernistarum doctrinis*, Romae 1909.

A. Tanquerey, *Synopsis theologiae fundamentalis*, Parisiis-Romae 1910. (a)

~~~~~

## Przypisy:

(a) Zob. na temat modernizmu:

Piusa X [Encyklika o zasadach modernistów](#). Na język polski przełożył i wstępem opatrzył X. Stanisław Okoniewski, Poznań 1908.

*Syllabus* Piusa X i Motu proprio *Praestantia Scripturae Sacrae*. (Tekst łacińsko-polski), w: Ks. Antoni Szlagowski, *Wstęp ogólny historyczno-krytyczny do Pisma świętego*. Tom III. *Hermeneutyka*, Warszawa 1908, ss. 281-296.

S. Pius Papa X, [Iusiurandum contra errores modernismi](#). (www.ultramontes.pl)

Św. Pius X, [Przysięga antymodernistyczna](#). (www.ultramontes.pl)

Św. Pius X, [Przemowa do kardynałów przeciw neoreformizmowi religijnemu](#). (www.ultramontes.pl)

Valentinus Zubizarreta OCD, Archiepiscopus, [De modernismo](#). (www.ultramontes.pl)

- Abp Walenty Zubizarreta OCD, [O modernizmie](#). (www.ultramontes.pl)
- Kuria Krakowska, [Komentarz do Encykliki Ojca św. Piusa X Pascendi Dominici gregis; O zasadach modernistów](#). (www.ultramontes.pl)
- Abp Józef Teodorowicz, [O modernizmie](#), Warszawa 1907. (www.ultramontes.pl)
- Bp Władysław Krynicki, [Modernizm](#). (www.ultramontes.pl)
- Bp Józef Sebastian Pelczar, [Racjonalizm, progresizm, modernizm](#). (www.ultramontes.pl)
- Bp Józef Sebastian Pelczar, [Dążności pseudoreformatorskie](#). (www.ultramontes.pl)
- Ks. Maciej Sieniatycki, [Modernistyczny Neokościół](#). (www.ultramontes.pl)
- Ks. Maciej Sieniatycki, [System modernistów](#), Lwów 1916. (www.ultramontes.pl)
- Ks. Stanisław Miłkowski, [O modernizmie](#), Wilno 1911. (www.ultramontes.pl)
- Ks. Alojzy Starker SI, [Przysięga antymodernistyczna](#), "Przegląd Powszechny" (1911, t. 110, ss. 175-188). (www.ultramontes.pl)
- Wingolf, [Czemu jestem katolikiem? Kilka słów o modernizmie](#), Poznań 1912. (www.ultramontes.pl)
- Ciekawy dokument z końca XVIII wieku. [Przymierze nowoczesnej teologii z filozofią ku obaleniu Religii Chrystusowej](#). (www.ultramontes.pl)
- Ks. Marian Morawski SI, [Podpieracz katolicyzmu](#), "Przegląd Powszechny" (1897, t. 54, ss. I-XXII. Dodatek do nr. 162). (www.ultramontes.pl)
- Ks. Marian Morawski, PROFESOR UNIW. JAGIELLOŃSKIEGO. [Filozofia i jej zadanie](#). Wydanie trzecie niezmienione. W Krakowie. SPÓŁKA WYDAWNICZA POLSKA. 1899.
- Ks. Franciszek Gabryl, [Idea ewolucji w teologii katolickiej](#), "Przegląd Powszechny" (1911, t. 110, ss. 301-322).
- Ks. [abp] Antoni Szlagowski, [Wiara w pojęciu katolickim a modernistycznym](#). Konferencja I. Wypowiedziana 2 kwietnia 1909 r. w kościele św. Józefa (po-karmelickim) w Warszawie, Warszawa 1909.
- Ks. [abp] Antoni Szlagowski, *Wstęp ogólny historyczno-krytyczny do Pisma świętego*. Tom III. *Hermeneutyka*, Warszawa 1908, ss. 206-231 ([Zasady modernistów](#)).
- Ks. Czesław Sokołowski, *Modernizm*, w: "Podręczna Encyklopedia Kościelna" opr. pod red. ks. Zygmunta Chelmskiego, M.-N., Tom XXVII-XXVIII. Warszawa 1912, ss. 116-126. (Obszerna literatura przedmiotu).
- Ks. Czesław Sokołowski, [Przysięga antymodernistyczna. Studium krytyczne](#), Warszawa 1916.
- Ks. Czesław Sokołowski, *Alfred Loisy. Analiza psychologiczna*, Warszawa 1918.
- Ks. Kazimierz Tomczak, [Modernizm a protestantyzm liberalny](#), Warszawa 1911.

Ks. P. Ostaniewicz i ks. St. Gajewski, *Wierząca niewiara. Dwie rozprawy o modernizmie*, Włocławek 1913.

*Szkice o modernizmie*, Praca zb.: J. Pawelski, J. Rostworowski, Fr. Klimke, L. Rudnicki, A. Condamin, Kraków 1911, (wyd. "Przeglądu Powszechnego"). – Artykuły z "Przeglądu Powszechnego".

Ks. Jan Rostworowski SI, *Z nowych kierunków myśli katolickiej*. (Na tle broszury prof. M. Zdziechowskiego: "Pestis perniciosissima"). Warszawa 1909.

Ks. E. Jełowicki, *Studia nad Amerykanizmem. Izaak T. Hecker i jego doktryna*, Lwów 1929.

Ks. Jan Ciemnowski, *U źródeł modernizmu. Studium filozoficzno-teologiczne*, Włocławek 1910.

O. E. V. Maumus, *Moderniści*, Warszawa 1910.

Ks. I. Charszewski, *Moderniści, modernizanci, antymoderniści. Nasi i obcy*, Wilno 1910.

Ks. Walenty Kott, *Polskie prace o modernizmie*, "Ateneum Kapłańskie" (Włocławek 1911, t. V, ss. 456-463; t. VI, ss. 73-79).

Ks. Antoni Słomkowski, [Obiektywna wartość Odkupienia a symbolizm modernistyczny](#), w: *Kościół*. Lublin 1936. ([www.ultramontes.pl](http://www.ultramontes.pl))

(Przypisy od redakcji *Ultra montes*).



Ks. Dr. Andrzej Dobroniewski, *Modernizm i moderniści*. Poznań. Nakładem i czcionkami Drukarni Księgarni św. Wojciecha. 1911. ZA ZEZWOLENIEM WŁADZY DUCHOWNEJ, str. 160.

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześniono).



( [HTM](#) )

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

Cracovia MMXXI, Kraków 2021