

KS. JAN ROSTWOROWSKI SI



**OBJAWIENIE I DOGMAT
W TEOLOGII KATOLICKIEJ
A W TEOLOGII MODERNIZMU**



KRAKÓW 2021

www.ultramontes.pl

SPIS TREŚCI

	Str.
CZĘŚĆ PIERWSZA	3
CZĘŚĆ DRUGA	27



OBJAWIENIE I DOGMAT W TEOLOGII KATOLICKIEJ A W TEOLOGII MODERNIZMU

Ks. JAN ROSTWOROWSKI SI

Chwile dziejowe, w których wykluwały się nowe błędy i w których na drzewie nauki katolickiej jakiś zamknięty pączek roztwierał się w kwiat określonej prawdy, poprzedzał zwykle w świecie myśli teologicznej dłuższy lub krótszy moment zamieszania i niepokoju. Prawdy, na pozór jasne, zaciemniały się nagle w wielu umysłach; zaczynały zewsząd tłoczyć się pytania, rzekomo dawno już rozwiązane, w rzeczy samej nowe a doniosłe; otwierały się nowe punkty widzenia, wobec których groziły zachwianiem nawet te prawdy, co uchodziły dotychczas za kamienie węgielne systemów i teorii.

Taką chwilę przeszła teologia katolicka z samym początkiem bieżącego lat dziesiątka, głównie w latach 1904 i 1905. Chwila była tym poważniejsza, że chodziło naprawdę o kamień węgielny, nie tej lub owej teorii, ale całej wiary katolickiej, że zamieszanie dosięgło najgłębszych podstaw katolickiego na świat poglądu. *Autour des fondements de la foi* – tak charakteryzowały grunt tych zagadnień same tytuły prac wtedy powstałych.

Bo w rzeczy samej, rozgrywało się dla katolicyzmu "być albo nie być".

System modernizmu jeszcze nie był całkowicie wykończony, ale już od lat kilku przewodnie jego myśli dojrzewały w wielu duszach i prowadziły po cichu a stale dzieło zniszczenia. Już w wielu umysłach, głęboko zakorzeniony agnostycyzm zepchnął był poznanie na trzęsawiska symbolizmu i relatywizmu, pragmatyzmu i woluntaryzmu; immanentyzm przeniósł był wszelką rzeczywistość w sferę podmiotowego życia; wyuzdana krytyka biblijna, przeciąwszy węzeł między wiarą a historią, roztwarła była drzwi na oścież nieograniczonej ewolucji.

Zrazu nie było całkiem jasne, czym te teorie grożą i dokąd prowadzą; zdawało się, że znajdzie im się miejsce w obrębie dawnego chrześcijaństwa.

Nareszcie jednak otwały się oczy; zrozumiano, że w następstwie tych poglądów wiara katolicka musi się zmienić zasadniczo lub zniknąć.

Wobec tych konsekwencji raz świadomie pojętych, rodzący się modernizm mógł jeszcze upamiętać się i cofnąć. On tego nie zrobił i z tą chwilą podpisał na siebie wyrok potępienia. Upojony młodym winem swych teorii targnął się na to, co stało mu się kamieniem obrazy, przyłożył rękę do głębokiej przemiany wiary katolickiej, a przyłożył ją w punktach tak zasadniczych, jak objawienie i dogmat.

Tak jest; postanowiono objawienie i dogmat przelać na nowe formy. "Umysł współczesny", powiada bez ogródki jeden z koryfeuszów modernizmu, "nie bawi się w szczegółowe negacje dogmatów wiary. Tu chodzi o pojęcie dogmatu jako takie. Trzeba raz wreszcie stanowczo rozstrzygnąć pytanie, czy myśleć po katolicku znaczy nie myśleć wcale, czy katolik w myśl rady Pascala musi się systematycznie ogłupiać, powtarzając na pociechę: *Credo quia absurdum*".

Zabrano się rączo do pracy.

Zrazu posypały się nieśmiałe pytania i wątpliwości, potem otwarto w kwestii dogmatu całą ankietę; w odpowiedziach zaczęły się pojawiać coraz śmielsze krytyki, coraz radykalniejsze plany reformy; z narzuconych tu i ówdzie myśli zaczął nareszcie składać się jednolity system. Z upływem chwili zamętu pojęć, o której wspomnieliśmy na wstępie, modernistyczna teoria dogmatu i objawienia była w zasadzie gotowa.

Mówimy: modernistyczna teoria – bo i w naszym przedmiocie wielką ma rację encyklika *Pascendi*, że to jest system jeden, choć częściami wypracowany w kilku kuźniach. Loisy czy Tyrrell, Laberthonnière czy Fogazzaro, Blondel czy Minocchi, Le Roy czy Murri – wszyscy pracowali jakby według jednego planu. Spajając fragmenty, które wyszły z pod ich ręki, prawie zupełnie obejść się można bez młotka i kytu, bo wszystko tak ściśle przystaje do siebie, że i szpar dopatrzeć się trudno.

I to jest właśnie, co nam pozwala w miejsce nużących dociekań nad zdaniem pojedynczych autorów, postawić ogólniejsze i donioślejsze pytanie: co modernizm jako taki sądzi o pojęciach objawienia i dogmatu. To zagadnienie, lepiej niż jakiegokolwiek inne wprowadzi nas w głąb, tak samego systemu, jak psychologicznego tła duszy jego twórców (1).

Abstrahując na razie od subtelniejszych kwestii i pozostając w najogólniejszych pojęciach, dogmat w sensie katolickim jest to po prostu prawda objawiona przez Boga. Bo Kościół wie i wierzy, że pozaświatowy, rozumny, osobowy Bóg przemówił do ludzkości, nie tylko mową dzieł swoich, nie tylko wewnętrznym światłem łaski, ale słowem, które sam włożył w usta swych wysłanników, przede wszystkim Chrystusa Pana, a po Nim apostołów. Ze śmiercią ostatniego apostoła, zewnętrzne słowo objawienia Bożego zamilkło już na zawsze, tak, że od tej chwili przybytku prawd objawionych nie było i nigdy nie będzie. Zostało dla świata jedno tylko zadanie: strzec pilnie skarbu słów Bożych, czyli jak św. Paweł go nazywa "depozytu wiary" i nie tylko strzec, ale go coraz głębiej poznawać, rozwijać, różniczkować, by przez to coraz głębiej go wszczepiać w intelektualne i praktyczne życie ludzkie, a z nim wnosić w ludzkość nadprzyrodzone światło i siłę.

Tę funkcję strzeżenia i rozwijania słowa Bożego sprawuje z ustanowienia Chrystusa Pana nieomylny urząd nauczycielski katolickiego Kościoła. Od chwili wielkiej swej misji "idąc nauczajcie", idzie Kościół przez wieki podając wierze ludzkości zawsze to samo słowo Boże, które usłyszał na początku, ale podając je w formie coraz doskonalszej, bardziej sprecyzowanej i dobitnej. Jeżeli Kościół w ciągu tej wiekowej misji nauczycielskiej od czasu do czasu uroczyście określał, że ta a ta prawda wchodzi w zakres objawienia Bożego, to ta prawda z dogmatu w sensie szerszym, stawała się dogmatem w sensie ścisłym. Do takich dogmatów w sensie ścisłym, a więc prawd objawionych przez Boga i uroczyście określonych przez Kościół, należy np. po Soborze Efeskim macierzyństwo Boże Najświętszej Panny, po Soborze Watykańskim nieomylność papieża, po roku 1854 Niepokalane Poczęcie itp. Kiedykolwiek jednak przyszła, czy przyjdzie do skutku tego rodzaju uroczysta definicja dogmatyczna, jest ona jedynie orzeczeniem, że to a to, w tej lub owej formie przez Chrystusa lub apostołów powiedział Bóg, że więc tę prawdę uważać mamy za objawione słowo Boże.

Już z tego krótkiego szkicu katolickich poglądów na objawienie i dogmat, wypływa najoczywściej, że oba te pojęcia we wszystkich swych stadiach należą do sfery rozumowej. Przedmiot objawienia jest sam w sobie obiektywną prawdą; jest stwierdzeniem tej prawdy objawiające słowo Boże, któremu w umyśle człowieka odpowiada rozumowe prawdy uznanie; rozumowy proces wyjaśnienia i precyzowania pojęć prowadzi do ostatecznej definicji, która znowu jest spekulatywnym twierdzeniem i

niczym więcej. Dla serca ludzkiego z całą gamą jego wrażeń, uczuć, nastrojów, stworzył Bóg inną stronę nadprzyrodzonego porządku, cały świat łaski i darów odnoszących się do woli – objawienie jest światłem odnoszącym się do rozumu. I darmo powoływać się w tej kwestii na jakąś identyczność aktów poznania i miłości (2). Najprymitywniejsza analiza aktów psychicznych uczy nas z wszelką pewnością, że co innego jest chcieć, co innego poznawać. Otóż objawienie według nauki katolickiej wprowadza nas w świat nadprzyrodzony ze strony rozumu, łaska, ze strony woli.

Inaczej w teologii modernizmu.

Ona zaczęła od tego, by wyzuć objawienie i dogmat z rozumowego charakteru.

I nie mogła postąpić inaczej. Teren intelektualny tak sprzyja jasności, precyzji, wyraźnemu zakreśleniu konturów, że na nim niepodobna dokonać dzieła podstawienia nowych wartości pod formuły dogmatyczne. By to się udało, dogmat musiał być zepchnięty na pole wrażeń, uczuć i czynu. Na ten więc punkt skierowano najsilniejszy atak. Loisy pociągnął do szturmów pozytywną drogą krytyki biblijnej; Blondel i Le Roy wytoczyli filozoficzne działa; Laberthonnière i Tyrrell podjęli walkę w imię teologii i pobożności chrześcijańskiej.

Wy sędziacie, tak pytał pierwszy, że wasze dogmaty dzisiejsze to prawdy, co wam gotowe spadły z nieba przez usta Chrystusa i apostołów? Alez spojrzycie bezstronnie na Ewangelie! Jeśli poddamy analizie autentyczne ich części i usuniemy to zabarwienie, jakie nadała słowom i czynom Chrystusa wiara piszących – cóż pozostanie z tych dogmatów, które rzekomo mają się zawierać w samej nauce Zbawiciela? Nie pozostanie nic zgoła. Bezstronny krytyk dojdzie do przekonania, że Pan Jezus nie ogłosił światu ani Bóstwa swojego ani troistości osób Bożych, że nie założył Kościoła, nie ustanowił sakramentów, że jednym słowem nie wypowiedział ani jednego dogmatycznego twierdzenia. Chrześcijaństwo Chrystusa to tylko impuls religijny, który miał wstrząsnąć judaizmem i przygotować go drogą moralnego odrodzenia na nadejście bliskiego końca świata. Z tego impulsu dopiero, który po tragicznym zgonie Mistrza udzielił się szerszym masom, poczęły rodzić się w wierze pierwszych chrześcijan dogmaty religijne, jako interpretacja wrażeń przez osobę Chrystusa wywołanych. Krytyk może po dziś dzień nieomal palcem pokazać na kartach historii, jak i gdzie te dogmaty się rodziły. Tu Bóstwo Zbawiciela, tam Trójca, ówdzie Kościół i

sakramenty lub dogmat o potrzebie łaski – to wszystko w pewnej chwili dziejowej ma swój początek w świadomości chrześcijańskiej a potem z nią razem rozwija się i wzrasta. Jeżeli więc dogmat chcecie zaliczyć do intelektualnej sfery, to zgoda – ale nie zapominajcie, że dogmat w tym znaczeniu to właściwie formuła dogmatyczna, produkt myśli ludzkiej. O ile od Boga pochodzi, jest dogmat tylko impulsem i nastrojem (3).

Edward Le Roy wychodzi z innego punktu widzenia.

I czymże byłby sam dogmat gdyby koncepcja intelektualistyczna była prawdziwym jego wyrazem a nie spaceniem? Byłby on spekulatywnym twierdzeniem, a twierdzeniem które nie da się udowodnić a więc nie da się i przyjąć, bo twierdzeń, które ani bezpośrednio oczywistymi nie są ani udowodnić się nie dadzą, od czasów Kartezjusza nie pozwala przyjmować metoda filozoficzna. Że zaś dogmatu pojętego jako twierdzenie udowodnić nie można – to pewna. Niemożliwość dowodów wewnętrznych, głoszą sami intelektualiści; co do zewnętrznej argumentacji, filozofia rozwiązała dziś złudzenia apologetyki dawnej, że można uboczną drogą udowodnić, już nie treść dogmatycznego twierdzenia, ale fakt jego prawdziwości. Bo cała ta mozolna argumentacja apologetyczna suponuje możliwość rozumowego dowodu, że Bóg jest, że do ludzi przemówił, że w piśmie i tradycji kościelnej zachowały nam się Jego słowa – a przecież dzisiaj powszechnie wiadomo, że same te prawdy już do sfery dogmatu należą i udowodnić się nie dadzą! Jeśli więc dogmat jest spekulatywnym twierdzeniem, trzeba by go przyjąć bez dowodów. Lecz nie dość na tym. Obecne twierdzenia dogmatyczne nie tylko nie dadzą się udowodnić, ale nie dadzą się nawet w jakikolwiek rozumny sposób pomyśleć. Bo wszystkie dogmaty są zakute w pojęcia i formuły zapożyczone od starej scholastycznej filozofii, a ten kierunek stał się dla myśli współczesnej czymś absolutnie obcym i niezrozumiałym. Czymże więc będzie twierdzenie przyjęte bez dowodu i pozbawione do tego jasności wewnętrznej? Ono będzie dla umysłu wiecznym gwałtem i niewolą, będzie jak piasek w oku, wiecznie drażniącą naleciałością zewnętrzną, która burzyć będzie jedność i harmonię duchowego życia, będzie wreszcie martwym czynnikiem, co z duszą się nie zrośnie, a więc życiem duszy nie nasiąknie i owocu nie wyda. A nieproduktywność, to zaprawdę bardzo ciężki zarzut w chwili, w której filozofia zaczyna uważać za kryterium prawdy wartość jej praktyczną i zdolność do wywarcia życiowego wpływu.

Trudności te podnosi p. Le Roy w formie pytań, w końcu jednak oświadcza, że odpowiedzi na nie nigdy nie dano i dać nie można, że więc intelektualistyczne pojęcie dogmatu napotyka wszędzie na niemożliwości *et parait aboutir fatalement à faire des dogmes de purs non-sens* (4).

Jerzy Tyrrell używa tego sposobu walki z intelektualizmem dogmatycznym, że z wielkim zapałem i akcentem szczerego oburzenia broni prawdziwej "teologii" przed systemem, któremu daje miano "teologizmu", a który rzekomo prawdziwej teologii grozi zagładą. Czym jest "teologizm" w jego myśli, z tego łatwo zdać sobie sprawę. Jest to, jak słusznie mówi poważny krytyk, cała rozumowa koncepcja wiary, czy ona się zawiera w orzeczeniach soborów lub papieży, czy w symbolach, czy nauce szkół teologicznych.

Ona nie jest teologią ta nauka, co pojmuje depozyt wiary jako szereg twierdzeń teologicznych, nauka, która dogmatycznym orzeczeniom przyznaje jedynie doktrynalne znaczenie, nauka wreszcie, która wtłaczając formuły objawione w prokrustowe łożo logicznych dedukcji, rzekomo w imieniu wiary i rozumu, narzuca pęta umysłom i sercom, zmuszając je do uległości moralną a często i fizyczną przemocą. To nie teologia, to sekta, której można dać miano teologizmu, sekta co po wszystkie czasy była źródłem samych herezji, co jak ostry miecz rozdzierała od początku mistyczne ciało chrześcijaństwa, sekta zarówno wroga rozumowi jak wierze, co była dla objawienia pierwiastkiem rozkładu i zepsucia a kamieniem obrazy dla dusz prawdziwie religijnych. Boć przecież pojmując dogmat jako rodzaj spekulatywnego twierdzenia, musi się go wciskać w jakieś filozoficzne kategorie! A wszakże filozofia się zmienia i zmieniać się musi, bo swoboda krytyki jest warunkiem jej postępu. Cóż się więc stanie z objawieniem jeśli je zwiążemy z jakimkolwiek systemem pojęć filozoficznych? Czy może duszom szukającym Boga każemy koniecznie przechodzić przez krużganki perypatetycznej filozofii? A czemuż był czas gdy dogmat na innej filozofii się wyrabiał, czy to żydowskiej czy platońskiej? Nie – Kościół nie jest na to posłany, by nauczał systemów filozoficznych i nie otrzymał na to chryzmatu z nieba! Objawienie i dogmat muszą być czymś takim, co dla prostaczka jest równie dostępnym jak dla filozofa, czymś, co nie daje więcej uczonemu niż nieukowi, bo powiedziano: *Revelasti ea parvulis*. I św. Paweł naucza wyraźnie, że przepowiadanie jego "nie jest w przyłudzających słowach mądrości ludzkiej, ale w okazaniu ducha i mocy, aby wasza wiara nie była w mądrości ludzkiej, ale w mocy Bożej" (1 Kor. 2, 4. 5). Nie wiedza posuwa ku Bogu, ale miłość i nie to, co

robi uczonym, ale świętym. Wielki czas, by uderzyć dzisiaj w tę samą strunę, co dźwięczała niegdyś tak silnie w rękę Tomasza a Kempis przeciw scholastyce średniowiecza: "Cóż nam pomogą subtelne rozprawy o głębokich i tajemnych rzeczach i na co się nam troszczyć o rodzaje i gatunki?... Gdy dzień sądu nadejdzie nie będą się nas pytać cośmy czytali, ale jakeśmy pobożnie żyli" (5).

U Laberthonnière'a same tytuły dużo mówią: *Le dogmatisme moral, Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*.

Wygórowany kult rozumowej spekulacji to zabytek pogańskiej myśli. Chrześcijaństwo to nie czczy wiedza ale życie religijne. Mimo sztucznego przymierza, jakie między nimi zawarto, były te dwa pierwiastki w nieustannej wojnie ze sobą; w obecnej chwili, naprężenie jest silniejsze jak kiedykolwiek i gwałtownie domaga się rozwiązania. A rozwiązanie leży w tym, by w jaśniejszym świetle postawić naturę chrześcijaństwa. Otóż już same Ewangelie nie są podręcznikiem ani filozofii ani historii, nie dają w ogóle żadnego teoretycznego pouczenia. One nie uczą o Chrystusie, ale podają nam Go jako konkretną rzeczywistość i jako źródło życia, które mamy w Nim znaleźć przez wiarę. Do tej rzeczywistości konkretnej nie zbliżamy się drogą badania, ale przez to, że czujemy jak nasz byt w tym bycie korzenie zapuszcza i tak się z nim zrasta jak z drzewem gałązka. Filozofia pogańska upatrując właściwą rzeczywistość w niezmiennym, abstrakcyjnym systemie pojęć i definicji, musiała w dochodzeniu do prawdy oddać prym rozumowi; konkretną i żywą rzeczywistość chrześcijańską, to jest wreszcie Boga i Chrystusa a w nich ludzkość, przyswajamy sobie wewnętrzną działalnością serca, które wyzuwając się ze siebie utrwała się w prawdzie. Bo do prawdy nie dialektyka prowadzi, ale dobra wola i nie wiedza z pod grzechu wyzwala, tylko ten akt wiary, którym głąb serca otwieramy Bogu i Jego miłości. W tym dochodzeniu do prawdy oczywiście i myśl gra pewną rolę, ale prawda do idei i sądów z wewnątrz napływa; one zostaną pustymi ramkami, jeśli ich serce treścią nie wypełni. Stosunek duszy do Boga ani nie jest nauką ani nie da się wyrazić naukowo, bo to stosunek żywy, konkretny, polegający na tym, że przez łaskę pulsuje w nas życie Boże. O tym stosunku poucza objawienie. To objawienie wprawdzie ujmuje się w pojęcia i zdania, te pojęcia i zdania dochodzą do nas drogą autorytetu i tradycji, ale wszystkie te idee i definicje to tylko środki, które prowadzą do Boga, nie sam Bóg; za ramą tych form leży ten absolut, którego żadne pojęcie wyczerpać nie może, absolut, ku któremu się zdąża krokami, nie umysłu, ale czystego serca, i drogą nie spekulacji, ale miłości (6).

Patronom tych myśli, których podaliśmy krótkie streszczenie, wydawało się, że intelektualistyczne pojęcie dogmatu i objawienia, już raz na zawsze złożyli do grobu. Pozostawała pozytywna część pracy, trzeba było w miejsce dawnej, zbudować na tych nowych założeniach nową teorię, a po wtóre, ponieważ zrazu nie chciano opuszczać Kościoła, zharmonizować ją jakkolwiek z katolickim dogmatu pojęciem.

Zaczęto bardzo logicznie od pojęcia objawienia.

Byleby zastanowić się choć trochę nad kwestią czym właściwie jest objawienie – choć różne mogą być zewnętrzne okoliczności towarzyszące rozbudzeniu i rozwojowi religijnego poznania, odpowiedź znajdziemy jedną tylko: to co nazywamy objawieniem to nie mogło być nic innego jak akt, którym człowiek uświadamia sobie stosunek, w jakim stoi do Boga. Pierwszym świtaniem objawienia to moment, w którym człowiek zdał sobie sprawę w sposób choćby najprymitywniejszy ze stosunku w jakim stać powinien do Boga ukrytego poza fenomenalnym światem. Rozwój religii objawionej dokonywał się przez percepcję nowych stosunków, a raczej przez bliższe określenie tego zasadniczego stosunku do Boga, który niejasno poznawano od początku. W ten sposób osiągano coraz doskonalsze rezultaty najpierw w religii Izraela, potem w chrześcijańskiej, bo i chrześcijańskie objawienie ma swój punkt wyjścia w tym akcie świadomości, jakim Chrystus zdał sobie sprawę ze stosunku swego własnego i ludzi do Ojca, który jest w niebiesiech (7).

Czyż więc ten akt świadomości, na którym polega objawienie, jest dziełem samego człowieka?

Nie. Objawienie to nie jest praca człowieka, która miałaby za przedmiot Boga; to głównie i przede wszystkim praca Boga w człowieku i współpraca człowieka z Bogiem. Transcendentny ale i immanentny człowiekowi Bóg, działa na duszę. Człowiek szuka, ale Bóg go pobudza; człowiek widzi, ale Bóg go oświeca (8).

Czymże tedy jest i co niesie ze sobą to działanie Boże?

Loisy nie daje całkiem zadawalającej odpowiedzi, tylko usilnie napomina by objawiającego Boga nie pojmować jako nauczyciela, który uczniowi podaje gotową lekcję; by nie myśleć ani o ideach wlnych, ani o jakimś intelektualnym widzeniu prawdy, bo to wszystko są mechaniczne i antropomorficzne sposoby pojmowania. Ten objawiający akt Boży dokładniej opisuje Tyrrell.

Objawienie to nie jest istotne i bezpośrednie podanie jakiejś prawdy; to wzruszenie, impuls, uczuciowe dotknięcie serca; intelektualny wyraz objawienia jest w podobny sposób reakcją człowieka, jak reakcją jest widzenie senne, które powstaje w duszy śpiącego pod wpływem jakiejś zewnętrznej przyczyny. Objawienie nam udziela nie słów ani symboli, ale rzeczy; ono nam daje jakieś wewnętrzne doświadczenie już to obecności Boga, już to Jego opatrności i ojcostwa, już to zbawczej mocy Chrystusowej, już to obcowania świętych, odpuszczenia grzechów, nadziei wiekuistych. Organem tego doświadczenia jest pewien zmysł religijny podobnie własny duszy ludzkiej jak zmysł naukowy, etyczny lub estetyczny, zmysł który w nas jest jakby przecuciem i niejasnym odczuwaniem absolutu, które ma się wydoskonalić w objawieniu (9).

Czyż wobec tego może być mowa o objawieniu "prawdziwym" i "nieprawdziwym"?

Czy w ogóle do podmiotu "objawienie" można dołączyć w orzeczeniu słowo "prawdziwe"?

Prawda, której zdolne jest objawienie jest właściwie prawdą praktyczną, prawdą do wyboru (*une vérité de préférence*), prawdą w przybliżeniu; dopiero ubocznie może wejść ta prawda w sferę spekulatywną. Objawiający Bóg daje właściwie swą aprobatę jakiejś drodze, jakiemuś sposobowi życia, czucia, działania odnośnie do niewidzialnego świata a i to potwierdzenie Boże ogólnie tylko zaleca jakiś kierunek drogi jako sposób zbliżenia się do ideału (10).

Czy więc są równie prawdziwe wszystkie religie powołujące się na objawienie?

To nie, powiada Loisy. Żeby religia była prawdziwą, musi być prawem jej bytu ustawiczny postęp w poznaniu Boga i etycznym wyrobieniu człowieka. Gdy jakaś religia przestaje podnosić człowieka ponad samego siebie, tym samym staje się religią fałszywą. Prawdziwą w tym sensie jest tylko religia katolicka, co jednakowoż nie przeszkadza, by we wszystkich religiach istniało rzeczywiste objawienie. Bo między biednym dzikim, którego Bóg oświeca, by w swym nędznym kulcie znalazł żywot wieczny, a między prorokiem, co służy za narzędzie najdoskonalszemu objawieniu – zachodzi różnica jedynie w stopniu światła Bożego i rozległości przedmiotu, który to światło oświeca. Rodzaj światła i istota przedmiotu pozostają te same, bo w przeciwnym razie byłoby chyba kilka rodzajów objawienia i wiecznego życia (11).

Ale czyż wobec tego można jeszcze mówić z teologią katolicką, że objawienie publiczne zostało nieodwołalnie zamknięte na Chrystusie i apostołach? Odpowiada Tyrrell:

Jest to bardzo bezpodstawne i przeciwne obietnicy Chrystusowej (Jan 14, 16. 26) przekonanie, że po śmierci ostatniego apostoła objawienie chrześcijańskie nie może doznać przybytku (12). Duch proroczy był po wsze czasy czynny w sercu każdego żywego członka Kościoła i nie przestał nigdy na różne sposoby i pod różnymi nowymi kątami widzenia objawiać człowiekowi Boga. Co najwięcej powiedzieć można, że z apostołami zakończył się "klasyczny i normatywny" okres objawienia, że więc objawienia czasów następnych muszą być kontrolowane w świetle objawienia apostołskiego i mają się doń jak dzieła uczniów do dzieł mistrza w jakiejś szkole malarskiej. Poza tym jednak zaprzeczyć nie można, że objawienie jest przywilejem każdej żywej duszy, że przychodzi do każdego z wewnątrz nie z zewnątrz, że jest z tego powodu czymś indywidualnym i osobistym, że wreszcie bez tego wewnętrznego objawienia można uznawać rozumowo całą naukę katolicką a nie mieć więcej wiary jak pies (13).

Tak się przedstawia w najogólniejszych zarysach modernistyczna nauka o objawieniu. Redukuje się ono do jakiegoś tajemnego impulsu, który od immanentnego Boga udziela się religijnemu zmysłowi człowieka i budzi w nim odczucie konkretnej rzeczywistości Bożej. U niektórych modernistów nosi ta nauka już bardzo wybitne panteistyczne zabarwienie (14).

Tu następuje punkt dla zrozumienia modernizmu bardzo doniosły.

Według nauki katolickiej, gdy drogą tradycji dojdzie do duszy, zewnętrzne, historyczne, nie osobiste i wewnętrzne, objawienie Boże, pod wpływem łaski rodzi się w człowieku dobrej woli ten akt rozumowego uznania objawienia, jaki nazywamy wiarą. Za wiarą ma iść miłość i życie katolickie – wiara jednak, choć żąda pewnej dobrej woli, nie jest jeszcze miłością, ale aktem rozumu; jej przedmiot bezpośrednim jest jakieś twierdzenie o Bogu i rzeczach Bożych, nie sam Bóg, tak jak jest w niepodzielnej jedności swego konkretnego bytu. I dlatego właśnie, że bezpośrednim przedmiotem wiary jest jakieś twierdzenie, choć wiara sama nie jest owocem rozumowania, przedmiot wiary da się wciągnąć w szereg rozumowań, da się nawet wykształcić w cały system naukowy, który nazywamy teologią.

Inaczej w modernizmie.

Z tego ziarna Bożego rzuconego w duszę, jakim jest objawienie, wyrastają, w myśl teologii modernistów dwie rośliny bardzo zbliżone do siebie i w rozmaity sposób splecione, a jednak głęboko różne. Te dwie rośliny to dwojaki sposób, w jaki człowiek świadomie reaguje na objawienie Boże, dwojaki szereg aktów żywotnych, którymi to objawienie przerabia we własne życie, a są nimi: rozumowe wypracowanie dogmatów i wiara.

Wiara, krótko mówiąc, jest dobrowolnym a czynnym i serdecznym przyłgnięciem do Boga, którego żywotny kontakt odczuło się w objawieniu; rozumowe wypracowanie jest intelektualną interpretacją uczuć religijnych na pojęcia, twierdzenia, teorie. Wiara nie jest całkiem ślepa; w jakiś sposób korzysta ona z rozumowego poznania, które równoległe z nią biegnie, na tym poznaniu jednak nie poprzestaje i dotyka swego przedmiotu poprzez wszystkie abstrakcyjne formy rozumowe w konkretnej rzeczywistości jego absolutnego bytu.

Prawda – powiada Laberthonnière – nie polega według nas na określonych pojęciach, ale na tej żywej a wielokształtnej rzeczywistości, co się zowie bytem Boga i bliźnich... Dlatego ku prawdzie postępuje się, nie logicznym rozumowaniem, ale życiem, czyli wewnętrznym działaniem, przez które wznosimy się nad samych siebie. To wewnętrzne działanie, przez które otwieramy i oddajemy samych siebie jest samą treścią i najwłaściwszą istotą wiary. Wiara, która się składa z ufności i oddania, łączymy się z absolutem i w nim odnajdujemy samych siebie (15).

Dla Tyrrella podobnie jest wiara "przyłgnięciem całego człowieka do Ducha Bożego, który w nim mieszka, całego człowieka z sercem, rozumem, duszą i wszystkim". W tym przyłgnięciu jednak jest i rodzaj "czucia" Boga, czucia, któremu w braku lepszego wyrazu daje miano "intuicji", a uważa je za tak właściwe naturze ludzkiej, że byłby czymś "potwornym" człowiek, któryby tego "czucia" nie doświadczał.

Wiara, to nie jest jakiś akt posłuszeństwa względem autorytetu, to nie czysto rozumowe uznanie metafizycznych twierdzeń i historycznych faktów, to rodzaj intuicji Boga, nie twarzą w twarz, ale w mroku i jakby w zwierciadle, intuicji osobistej nie opartej o słowo drugich. Wiara tak poprawia rozumowanie i tak rozszerza horyzont naszego poznania jak rozum poprawia i uzupełnia poznanie zmysłowe; ona nas przenosi z przestrzeni w nieskończoność, z czasu w wieczność, z tego co względne w krainę absolutu,

ona jest rodzajem władzy jeszcze nie całkiem rozwiniętej ale będącej w rozwoju, którą sięgamy w to, co dziś jeszcze jest przyszłością i zaświatem (16).

Wiara tak pojęta nie może oczywiście mieć za przedmiot jakichś abstrakcyjnych, rozczłonkowanych prawd, jakimi są np. dogmaty w rozumowe formuły ujęte.

Przedmiotem tej wiary nie jest abstrakcja czy ideał, ale ta żywa, konkretna siła, którą odczuwamy w sercu, siła co dąży i dźwiga nas ku sprawiedliwości, co nas wciąż popycha ku temu co lepsze, co w jedno ciało mistyczne i w jedno braterstwo wiąże dobrych ludzi wszystkich miejsc i czasów – a tą siłą nie co innego, jeno Bóg, od którego, jak od słońca, przedostają się ku nam promienie poprzez mgły i zagadki objawienia. Bo wierzyć w Boga, powiada gdzieindziej, to wierzyć w sumienie, w szczerłość, w prawdę, to ufać ślepo, choć tego ani rozum nie udowadnia ani doświadczenie nie stwierdza, że prawda i prawo, jak to objawionym jest naszemu sercu, muszą wreszcie zwyciężyć i być ostatnim naszym celem (17).

I historycznie rzecz biorąc – dodaje Loisy – pierwotne chrześcijaństwo nie posiadało jakiejś sumy zdań, które trzeba by było wyznawać, by być chrześcijaninem. Wystarczało oddanie się Bogu Ojcu Stwórcy, Synowi Zbawcy, Duchowi sprawcy uświęcenia – czym było stworzenie, zbawienie, łaska – o to nie pytano (18).

Jest więc wiara nierozumowanym oddaniem się Bogu i odczuciem Jego konkretnej rzeczywistości. Z tego zaś wynika dalsza konsekwencja, że jest zupełną niemożliwością wciągnąć czy to akt czy przedmiot wiary jako takiej w system prawd rozumowych. "Słowo Boże", powiada Tyrrell, "które odzywa się w duszy i dla duszy, nie ma nic wspólnego z nieubłaganymi prawami myśli ludzkiej" (19). Stąd niepodobna ani dać człowiekowi wiary rozumowaniem ani mu jej odebrać, nie da się rozwinąć wiary jako takiej w system logicznie związanych twierdzeń.

Wiary nie rodzi wpływ argumentów działających na rozum, ale moc woli Bożej, którą odczuwa człowiek po trochu, tak jak pies odczuwa wolę swego pana w spojrzeniu lub słowie. I na odwrót. Wszystkie spekulatywne trudności z historii, filozofii, nauk ścisłych zaczerpnięte mogą w nas zrodzić wątpliwość, jak mamy bronić wiary rozumowo, mogą nawet całkowicie zburzyć wał ochronny spekulatywnej apologetyki – nie mogą ani dotknąć wiary samej w sobie (20). Na polu wiary, rozum i wiedza nic nie mogą –

ciągnie dalej Loisy. – Rozum nie potrafi ani wiary wywołać ani jej obalić; on może gromadzić różne prawdopodobieństwa, co drogę do wiary torują, ale żeby to było skutecznym, same te prawdopodobieństwa musi oświecić i ożywić promień, który już w wierze ma swoje źródło. Bo najgłębszym dowodem wiary jest jej przystawanie do potrzeb i dążeń człowieka, a to przystawanie odczuwa wierzący, nie jako abstrakcję, ale jako konkretną rzeczywistość, którą w nim sprawuje Bóg. W ten sposób wiara nosi żywy dowód swej prawdy w samej sobie i nie potrzebuje się wspierać na rusztowaniu logicznych dedukcji (21).

Jednym słowem – "religia", jak mówi Loisy, "jest pierwszej rzeczywistością niż teorią, pierwszej duchem niż ideą, pierwszej życiem niż formułą".

Widzieliśmy pokrótce religię jako "rzeczywistość ducha i życia" we wierze, idźmy z kolei do drugiego pędu, jaki wyrasta w duszy z ziarn objawienia a jest nim rozumowa interpretacja wiary z całym aparatem "idei, formuł, teorii".

Co nas pcha ku temu, by tę interpretację prowadzić? Jest to wrodzona dążność umysłu, by wrażenia przerabiać na myśli. Stąd i w naszym przypadku, jako naturalna reakcja po nadprzyrodzonym poruszeniu serca, następuje praca przelewania uczuć w pojęcia i sądy (22). Od innych badań czysto naukowych wyróżnia się ta praca przez to, że dokonywa się pod presją serca, pod ustawicznym wpływem religijnego zmysłu i szczerą dobrą wolą (23).

Przedmiotem tej pracy rozumowej jest oczywiście ten sam Bóg, który jest przedmiotem wiary, jednakże w sposób całkiem inny. Wiarą stykał się człowiek w sposób konkretny z Bogiem; rozumem w sposób abstrakcyjny tworzy pojęcia o Bogu. On je tworzy i to o własnych siłach, bo objawienie ani pojęć żadnych nie dało, ani żadnemu pojęciu nie udzieliło Bożej aprobaty (24). Normą w tym tworzeniu jest tylko to życie, które objawienie zaszczerpiło w sercu jako wiarę.

Stąd rodzi się ważne pytanie: co te pojęcia rozumowe warte?

Przede wszystkim, wszystkie bez wyjątku mają wartość symboliczną i względną, bo to uchodzi za aksjomat modernistycznej filozofii, że prawda pojęć rozumowych nie może polegać na zrównaniu z przedmiotem, ale na mniej lub więcej odległym podobieństwie (25). Jeżeli zaś stawia się pytanie, jak daleko sięga to podobieństwo – trzeba rozróżnić. Symbole, w które wcieliło się objawienie w głowie pierwszych jego organów, a więc Chrystusa, proroków, pisarzy natchnionych – te symbole mają stałą i ogólną wartość;

symbole dalsze, powstałe z pierwszych przez zastosowanie do nich filozoficznych kategorii, coraz mniej harmonizują z przedmiotem, owszem są jego spaczeniem.

W duszy, która urzeczywistniła i odczuła w sobie nadprzyrodzony stosunek do Boga, rodził się symbol tego stosunku na tyle żywy, by był zdolny i w innych duszach budzić to samo odczucie. W ten sposób powstały symbole o stałej i ogólnej wartości, tak np. Bóg Mojżesza lub Izajasza, tak typ sługi Jehowy (Mesjasz), tajemnica Bożej sprawiedliwości u Joba, nauka o przeznaczeniu i łasce u św. Pawła, cała religia Ojca niebieskiego w Ewangelii – wszystko to prawdy Boże, wcielone w ludzkie pojęcia (26).

I Tyrrell mówi podobnie: Słowa natchnione się nie starzeją; one są niezależne od czasu, jak duch. Bóg zawsze pozostanie naszym Ojcem niebieskim, Chrystus Synem i Słowem Bożym, dobrym Pasterzem, Barankiem, winną macicą, światłością świata, Chlebem niebieskim (27).

Tak więc na te symbole pierwotne, przeważnie obrazowe i przenośne – względna zgoda. Względna, bo i tu dodaje się różne restrykcje (28).

Z chwilą jednak gdy przejdziemy do dalszych pojęć i wniosków, które drogą rozumowania wydobyto z pierwotnych danych objawienia, nad biedną myślą teologiczną, która dokonała tego rozwoju, zaczyna huczeć formalna burza zarzutów i oskarżeń.

Przez zastosowanie dedukcji logicznych do natchnionych i pełnych rozległego symbolizmu wyrażen Pisma św., powstał ten system mieszańczy, co dziś się panoszy w Kościele, rozpościerając szeroko swe potworne kształty hybrydy, system co się podaje za objawione przez Boga *Weltanschauung*, za uniwersalną filozofię, obdarzoną zarazem i ścisłością nauki i powagą wyroczeni Bożej. Ten to system – innymi słowy teologia dogmatyczna, czy raczej teologizm, zgasił w Kościele ducha proroczego i prześladował proroków, on skrępował rozwój cywilizacji, on tyranizował umysły i serca, on zmienił objawienie na objawioną teologię a wiarę na teologiczną ortodoksję. Czas wyzwolić z pod tego jarzma umysły i serca i zwrócić uwagę na różnicę intelektualnej i religijnej wartości objawienia, na stosunek litery do ducha, symbolu do siły, która w nim się kryje (29).

Nie podajemy mnóstwa innych, tym podobnych deklamacji.

O cóż jednak w tym wszystkim chodzi? – zapyta zdziwiony czytelnik. – Komuż właściwie się należą wszystkie powyższe oskarżenia? Czy teologom? Wszak jeszcze nie było szkół teologicznych gdy sam Kościół jako taki przerabiał już objawienie w rozumowe, określone pojęcia i twierdzenia!

Odpowiedź, jaką tu dają moderniści jest bardzo ciekawa, bo różne jej fazy odpowiadają wyraźnie etapom drogi na manowce, którą równocześnie odbywali jej twórcy.

Zrazu mówiono: My walczymy z pewną tylko klasą "ultrasów" i rygorystów teologicznych, nie zgadzamy się z pewnymi konkluzjami teologicznymi. Ta walka zamieniła się później na walkę z całą szkołą katolicką i jej nauką; od "szkoły" oddzielano jeszcze "Kościół". Niebawem przyszła chwila i to jeszcze przed encykliką *Pascendi*, że powiedziano otwarcie: my walczymy z Kościołem i całym jego dogmatem. Został im odtąd tylko jakiś katolicyzm ponad-kościelny i ponad-dogmatyczny, którego jedną fazą przejściową był Kościół i cała jego nauka.

Zanim dojdziemy do tej chwili ostatecznego rozwiązania, interesuje nas sposób, w jaki interpretowano dogmat, póki sądzono, że "Kościół" da się oddzielić od "szkół teologicznych", a przez to i uwolnić z pod zarzutu "teologizmu".

Dogmatyczne orzeczenia Kościoła mają bez wątpienia rozumowy podkład i charakter, ale nie wolno nam ich rozumieć według powierzchownego, bezpośredniego znaczenia. Bo czymże jest Kościół? Stróżem objawienia. *Depositum custodi* – to jego misja. A jakież jest ten pierwszy wyraz, w jakim Kościołowi objawienie podano? Symboliczny, zagadkowy, proroczy. Prawdy religijnej pierwszych źródeł objawienia nie należy szukać w formie, w bezpośrednim znaczeniu wyrazów, ale w treści proroczej i dlatego tajemnej. Stąd i Kościół, który objawienia strzeże, gdy stawia jakieś twierdzenia, przemawia w sposób proroczy, tak, że w jego słowach trzeba doszukiwać się ukrytych znaczeń, a nie uważać ich według bezpośredniego sensu za jakieś cudowne teologumena rozumowe (30).

Więc cóż wreszcie chce Kościół, gdy coś orzeka dogmatycznie? Cóż za wartość mają jego wyroki?

Une valeur de protection – odpowiadają nam terminem technicznym. Cóż to znaczy? To znaczy, że są powłoką proroczej treści i tak jej bronią, jak broni jądra skorupka (31). A czymże wreszcie jest ta treść i kto ją od powłoki wyróżni? Treść, jak wiemy nie da się ująć w żadne pojęcia. Mogą ją oddać równie dobrze dwie formuły najformalniej sprzeczne (32). Ta treść jest duchem i życiem, a przyswaja ją sobie każdy jak może i umie. Jeden z modernistów tłumaczy nam to bardzo wymownym przykładem.

Kiedy słuchamy jednej z tych wspaniałych symfonii starych mistrzów, dusza każdego z nas rozkołysana cudowną harmonią przenosi się w miarę wrażliwości, temperamentu i pragnień swoich w odmienne krainy. ...Te same nuty i dźwięki a jednak w tylu sercach tak różne odgłosy, w miarę tego co każdy w nie wkłada ze swej duszy, swego ideału, swej miłości. Tak samo rzecz się ma z dogmatami zrodzonymi z Ewangelii i z systemami na niej wzniesionymi. Uważane same w sobie są tylko kanwą podobnie jak symfonia wyrażona w nutach i spisana na papierze. By wprawić je w drganie i wydobyć z nich dźwięki trzeba wiary i miłości. Pod dotknięciem tej różdżki czarodziejskiej zjawia się harmonia, zaczynają śpiewać tony, roztacza się melodyjna synteza, cała orkiestra w ruch się wprawia. Ale nikt wśród obecnych nie poprzestaje na nutach, które są symbolem; każdy odczuwa w nutach wrażenie nadprzyrodzone i Boże, którego nie umie sprecyzować pod żadną obiektywną formą, wrażenie identyczne u wszystkich a jednak zastosowane do jego indywidualnej umysłowości i tak uczestniczy każdy w koncercie Bożym wydając ze siebie tę nutę, na jaką go stać i jakiej Bóg żąda od niego (33).

Nie mniej hojnym jest p. Le Roy.

Orzeczenie dogmatyczne Kościoła ma według niego dwie funkcje. Pierwsza jest czysto negatywna: *fermer des fausses voies*, czyli uczyć, czego nie można uważać za właściwą interpretację objawienia. Druga funkcja jest pozytywna. Myliłby się jednak, kto by spodziewał się z tej strony spekulatywnego wyjaśnienia w co wierzyć. Pan Le Roy pozostawia najzupełniejszą wolność w rozumowym pojmowaniu dogmatu. Pozytywna funkcja kościelnego orzeczenia jest czysto praktyczna: ona przepisuje sposób wewnętrznego i zewnętrznego zachowania się człowieka wobec nadprzyrodzonej rzeczywistości.

Weźmy np. dogmat, że Bóg jest osobowy. Rozumny katolik przyjmując ten dogmat, nie będzie w nim widział pozytywnego stwierdzenia i określenia osobowości Bożej. Dogmat będzie miał dla niego najpierw negatywne znaczenie, że Bóg nie jest prawem, kategorią itp. Po wtóre pojmie on ten artykuł wiary jako przepis praktyczny, mający na celu unormowanie postępowania: W stosunkach z Bogiem zachowaj się tak, jak się zachowujesz w stosunkach z osobą ludzką. Poza tym ma katolik zupełną wolność budowania jakichkolwiek wyobrażeń i teorii o osobowości Bożej (34).

Inni są jeszcze dużo hojniejsi w szafowaniu "wolnością myśli" na polu dogmatycznym.

Kościół, tak brzmi ogólna reguła, jaką mu stawia p. Karol Dunan, powinien zostawić egzegetom (o nich mowa w pierwszym rzędzie) najzupełniejszą wolność, rezerwując sobie jedynie prawo, by ich przywołać do porządku, gdy przekroczą granice. Przekroczą zaś granice, nie wtedy, gdy odrzucać będą nabyte przez Kościół nałogi myślowe, nie wtedy gdy wystąpią przeciw najstarszym i najszanowniejszym tradycjom, ale wtedy gdy potrąca o to najwyższe, nie dające się wyrazić ni określić poczucie prawdy, jakie ma Kościół. Poza tym poczuciem wszystko jest ludzkie w nauce kościelnej i jako takie może ulec zmianie. Dziś jest chwila by tę zmianę przeprowadzić, jeśli Kościół ma zostać przy życiu. Wiara katolików nie może się zmienić co do przedmiotu, ale musi się zmienić co do sposobu, mianowicie tak, by rozum a rozum wolny i autonomiczny miał w niej większy udział. Kościół może, nie rezygnując ze swej funkcji nauczycielskiej, zostawić swym dzieciom pełną i zupełną wolność myśli co do ludzkiej strony rzeczy religijnych. Niechże więc tę wolność im zostawi, bo przeszłość jego od tego zawisła (35).

Zaprawdę wielka hojność w szafowaniu "wolnością". Gdyby się komu zdawało, że ta hojność jest może za wielka, uspokajają nas inni.

Kościół przez swe orzeczenia – powiada Laberthonnière – chce nas tylko pouczyć, czego nie wolno przeczyć. On wie, że przedmiot określeń, jako nieskończony, nie da się wcisnąć w pojęcia i z konieczności je rozsadza. Wyroki więc Kościoła dają wskazówki ale nie nakładają kajdan (36).

Nie jest prawdziwie katolickim – twierdzi Loisy – ubóstwianie formuł. Sam Kościół nie żąda wiary w swoje formuły jakby były pełnym wyrazem absolutnej prawdy. Kościół żąda, by posługiwać się formułami ale pozwala by poprzez nie każdy przyswajał sobie jak umie właściwy przedmiot wiary tj. Boga, Chrystusa i Jego dzieło (37).

Bo przypuśćmy – pyta p. Desjardins – że nie da się już uczciwym sposobem utrzymać tezy o literalnej historyczności stworzenia świata, potopu, dziejów patriarchów, cudów w ogólności i czynów Chrystusa, opowiedzianych w czwartej Ewangelii – czy wiara katolicka ma upaść? Czy mniej skuteczną będzie wiara, mniej oparta o historię a za to bardziej doświadczalna?... Czy szczerze mówiąc jest niechrześcijański albo antychrześcijański punkt widzenia czystego symbolizmu? (38)

Zdawać by się mogło, że z tym doszliśmy do kresu. Już na tym punkcie, dogmat katolicki, cały dogmat jako taki, rozwiany w pył, oderwany od gruntu filozoficznej i historycznej rzeczywistości, puszczony na wolę i niewolę subiektywnym czynnikom interpretującym "wrażenie objawienia Bożego" i zrodzone stąd "życie wiary". Zdawać by się mogło, że niepodobna było pójść dalej, bo praktyczne aplikacje tych teorii robione przez samych modernistów, pokazały naocznie, że niczemu nie przebaczone, ani Bóstwu Chrystusowemu, ani Jego zmartwychwstaniu, ani nieomylności Kościoła, ani osobowości Bożej, ani niczemu zgoła, co trąciło dogmatycznym twierdzeniem.

A jednak była jeszcze dalsza droga do zrobienia. R. Saleilles bardzo dobrze wytyka nam jej kierunek.

Ponieważ wszystkie rozumowe interpretacje dogmatu są relatywne i żadnemu pojęciu dogmatycznemu nie odpowiada ekwiwalent w umysłowym świecie, każdy może tworzyć sobie o dogmacie pojęcia względne, odpowiadające jego własnej umysłowości i umysłowości ogólnoludzkiej w różnych epokach jej istnienia (39).

Tak jest – tego wielkiego słowa brakło nam dotąd: ewolucja. Potrzeba było aby te symbole dogmatów, które dotąd modernizm był zostawił, uniesione były jakimś potwornym wirem przemian, wiodącym, nie ku prawdzie, bo tej rozum nie dosięga, ale gdzieś obok prawdy, po jakimś obwodzie koła czy elipsy, w którego środku prawda przebywa.

Dlatego nie może już wystarczyć dla modernizmu jakiegokolwiek *credo*, choćby najbardziej symboliczne, jeśli ma zostać stałym. On marzy o jakimś *credo* żywym a giętkim i rosnącym.

W idealnym stanie rzeczy, mówi Tyrrell, ku któremu zbliżamy się coraz bardziej, potrzeba nam żywego i rosnącego wyznania wiary, potrzeba by nam sumy dogmatów i tajemnic, w której wcielałby się rozwój duchowy społeczności ludzkiej. To wyznanie wiary byłoby jednym, nie przez logiczny związek systemu, ale przez spójnię zachodzącą między objawami jednego ducha. Byłoby to *Credo* giętkie i żywe, które odzwierciedlałoby potrzeby duchowe ogółu, potrzeby przeszłe postępowych, potrzeby przyszłe konserwatywnych (40).

Gdzie kres tej ewolucji? Oni sami mówią, że nie ma go nigdzie. "Z jakiegokolwiek punktu drogi prawdy", tak mówi Le Roy, "wykreślimy linię prostą, ona będzie zawsze tylko styczną koła, bo prawda nie zna linii prostych i stałych".

Przeszłoby rozmiary obecnej pracy, gdybyśmy chcieli dokładnie opisywać prawa tej ewolucji dogmatów w teologii modernizmu i jej czynniki.

Na razie to tylko dodajemy, że tak pojmowano dogmat póki sądzono, że walka się toczy z "teologizmem" nie z Kościołem.

Rozczarowanie przyszło jeszcze przed encykliką *Pascendi*.

Gdy stawało się coraz jaśniejszym, że Kościół solidaryzuje się z "teologami", tak kończył Tyrrell swój głośny *A much – abused letter*:

Widzialny Kościół jest wreszcie środkiem tylko, drogą, jest stworzeniem, którego się używa o ile pomaga do celu, które się zostawia na boku gdy szkodzi. Kościół nie jest królestwem niebieskim, jest tylko jego głosicielem i sługą. Musimy przecież coś położyć na rachunek kasty kapłańskiej, która żyje z ołtarza i nie kupować jej towarów po cenie ogłoszonej, bo wystawiamy się na niebezpieczeństwo kupienia tandety. Koniec końców nie walczymy z Kościołem, tylko z teologami; nie z powagą kościelną, ale z pewną teorią o naturze, granicach i stopniu tej powagi... A może ktoś zarzuci, że powaga kościelna przyjęła teorie teologiczne o swych rozmiarach! Na dowód tego przytaczają słowa papieży, soborów, kongregacji, doktorów kościelnych! Ale czyż to nie znaczy suponować to samo, co się miało udowodnić? Kto formułuje te dekryty, kto je wyjaśnia i

oznacza ich wartość? Kto stworzył i narzucił wiernym całą dzisiejszą teologię autorytetu? Kto nas nauczył, że nie może być w błędzie zgodne zdanie szkół teologicznych? Teologowie! Śmiertelni, omylni, nieumiejętni ludzie tak jak i my! Nie dajmy się więc zastraszyć gdy oni uroczyście nawdziewają szaty kościelne i miotają na nas przekleństwa! Bądźmy spokojni. Ich panowanie jest przejściowym epizodem historii kościelnej. Teoria powagi naprężona już jest aż do ostatnich granic i dławi się już sama od swych sprzeczności i zgubnych następstw.

A zresztą... Żydostwo niegdyś umarło, by w chrześcijaństwie ożyć na powrót! Czy i katolicyzm nie mógłby umrzeć, by zmartwychwstać w większej i wspanialszej postaci? Czy każdy organizm nie ma pewnych granic swego rozwoju, po których musi umierać, by żyć tylko w swym potomstwie? Rozciągają się do czasu "bukłaki winne", ale nareszcie nadchodzi chwila, że pękają i trzeba się postarać o nowe.

Kto na te pytania da odpowiedź? Nam wolno tylko przewracać karty historii i dziwić się i czekać!

Od tych słów już niedaleko było do gromów, co po encyklice *Pascendi* padły w "Timesie" już wprost na "biskupa rzymskiego".

Z encykliką była zamknięta faza twórcza modernizmu, a nastąpił upadek na całej linii. Pozory życia, barwności, wielkości – ustąpiły miejsca pokurczonym kształtom zwiędłej rośliny. Stąd i dla modernistycznego pojęcia dogmatu nie znajdzie się nic nowego w najświeższej literaturze. Pozostaje nam tylko z punktu widzenia katolickiej nauki oświetlić główne części przedstawionego systemu.

C. d. n.

Ks. Jan Rostworowski

Przypisy:

(1) Podajemy tytuły główniejszych artykułów i książek, które wywołały ten spór o podstawy wiary. A. Loisy: *L'idée de la révélation; Les preuves et l'économie de la révélation* – oboje w "Revue du clergé français", 1900. *L'évangile et l'église*, 1902. *Autour d'un petit livre*, 1903. G. Tyrrell: *Lex orandi or prayer and creed*, 1904. *Semper eadem* w "The Month", 1904. *The limits of the theory of development* w "Catholic World", 1905. *The rights and the limits of theology* w "Quarterly Review", 1905. *Lex credendi a sequel to Lex orandi*, 1906. *A much-abused letter*, 1906. *Théologisme* w "Revue pratique d'apologétique", 1907. E. Le Roy: *Dogme et critique*, 1907. (Praca ta jest zbiorem artykułów z kilku lat poprzednich).

Laberthonnière: *Essais de philosophie religieuse*, 1903. *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 1904. *Dogme et théologie* w "Annales de philosophie chrétienne", 1907 i nn. Anonim: *Lettres Romaines*, tamże 1904. Tutaj też należy cały szereg prac przeważnie anonimowych, publikowanych w "Quinzaine" (pismo jeszcze przed encykliką zawieszono), pisanych w odpowiedzi na ankietę pt. *Qu'est ce que c'est qu'un dogme*, otwartą przez E. Le Roy i redaktora Fonsegrive'a. Z obozu modernistów i modernizujących zabierali głos w tej kwestii: M. Blondel, Desjardins, de Hügel, Sertillanges i wielu innych.

Z całej powodzi prac antymodernistycznych nie cytujemy już nic prócz kilku oderwanych nazwisk autorów, którzy w sporze wybitniejszą odegrali rolę: Fontaine, Portalié, Wehrilé, Pègues, D. Palmieri, E. Polidori, v. Schanz, Chr. Pesch, Lebreton, Gardeil, Bricout, Batiffol, Lagrange, Billot, Mattiussi, Bonaccorsi i bardzo wielu innych.

(2) Tak np. pisze Tyrell, wśród wielu innych: "Ma psychologie m'empêche de concevoir aucun acte spirituel, dont la simplicité réelle et indivisible, ne puisse pas logiquement se résoudre par analyse en connaissance, en sentiment et en volonté, ou qui n'implique pas une vérité appréhendée tout aussi bien, qu'une fin désirée et qu'une détermination pratique". *Théologisme*, l. c., str. 501. Łatwo zrozumieć jak dalece się to sprzeciwia doświadczeniu wewnętrznemu każdego. Bo choć można twierdzić, że rozum i wola to nie są władze realnie różne od duszy i od siebie wzajem, każdy przyznać musi, że jedna i niepodzielna dusza innego rodzaju akt obudza gdy chce, jak gdy poznaje.

(3) To co podaliśmy powyżej jest po prostu wiernym a krótkim streszczeniem dwóch głównych książek Loisy'ego: *L'évangile et l'église* i *Autour d'un petit livre*. Prawie całe to streszczenie nasze da się zrekonstruować ze zdań wyjętych z pism Loisy'ego i zebranych w Syllabusie z dnia 3 lipca 1907. Por. zdania: 14, 15, 16, 18, 22, 27, 31, 33, 38, 39, 40 itd. prawie bez wyjątku.

(4) Cały powyższy ustęp wyjęliśmy prawie dosłownie z artykułu pt. *Qu'est-ce que c'est qu'un dogme?* wydanego w "Quinzaine" z dn. 16 kwietnia 1905. Por. głównie str. 499, 511. Z pewnymi zmianami wyszedł ten sam artykuł w książce pt. *Dogme et critique*. Przy tym utwierdza się autor w swojej negacji zasadą najskrajniejszego racjonalizmu: "Nulle autorité ne peut faire ou empêcher que je trouve un raisonnement solide ou fragile ni surtout que telle ou telle notion ait ou n'ait pas de sens pour moi. Je ne dis pas seulement qu'elle n'en a pas le droit, mais que c'est chose radicalement impossible car en définitive c'est moi qui pense et non l'autorité qui pense pour moi. Contre ce fait, rien ne saurait prévaloir". L. c., p. 507.

(5) Wyjęliśmy te ustępy prawie dosłownie z artykułu *Théologisme*, pisanego po *Lex credendi* i *Lex orandi*, nawet po *A much-abused letter* a przed samym dekretem *Lamentabili*. Artykuł jest i z tego względu znaczący, że jest odpowiedzią na trafną krytykę dzieł poprzednich zrobioną przez ks. Lebreton S. J. i dlatego zmusza autora do wyjaśnienia zajętego stanowiska.

(6) To, co podaliśmy jest znów krótkim streszczeniem obu wspomnianych dziełek, a streszczeniem w którym zachowano przeważnie i wyrażenia autora.

(7) *Autour d'un petit livre*, str. 195-197.

(8) Jak wyżej i *L'idée de la révélation*.

(9) Cytowany wyżej artykuł z "Quarterly Review", str. 466. *Lex orandi*, str. XXIII. *Théologisme*, str. 501, 503.

(10) Artykuł z "Quarterly Review", str. 467.

(11) *L'idée de la révélation* u Chr. Pescha *Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen*, str. 45, 46.

(12) To zdanie wyjmujemy z wspomnianego artykułu w "Quarterly Review", musimy jednak dodać, że na tym punkcie autor albo sam sobie najformalniej przeczy albo kpi sobie z czytelników. W artykule bowiem *Semper eadem*, wydanym w "Month" 1904 użył Tyrrell następującego, niezbyt szlachetnego podstępu. Dla wydrwienia katolickich pojęć o depozycie wiary przedstawił je w sposób ultrakonserwatywny aż do zupełnej karykatury. "Niebo", pisze tam między innymi, "otwarte przed oczyma apostołów, potem zamknęło się na zawsze. Doświadczalne poznanie, jakim cieszyli się apostołowie, stało się dla ich następców niemożliwym; zostało tylko późniejszym pokoleniom wspomnienie rzeczy, którą apostołowie widzieli i opowiedzieli. Rodzaj ludzki w porządku nadprzyrodzonym tak się przedstawia, jakby niegdyś został tknięty paraliżem i ślepotą, i jakby skutkiem tego był skazany wyłącznie na przekazywanie wiadomości zdobytych przed tym nieszczęściem itd.". To było pisane po prostu na drwiny, jak sam Tyrrell daje do zrozumienia, kiedy się śmieje z naiwnych teologów, którzy te słowa wzięli za dobrą monetę i za prawdziwy wyraz katolickich przekonań. Nagle jednak znowu do tych samych pojęć powraca i oświadcza, żartem czy serio, że ich się trzyma, jako prawdziwych patrystycznych i tradycyjnych zapatrywań. *Théologisme*, l. c., str. 523. Przy takim postępowaniu nie bardzo wiadomo czego wreszcie się trzymać. Z wewnętrzną logiką systemu zgadza się jedynie to zdanie, jakie zacytowaliśmy w tekście.

(13) Artykuł z "Quarterly Review", jak wyżej; *Théologisme*, str. 502, 508.

(14) Jest to charakterystyczna cecha modernizmu, że w konsekwencjach swoich wiedzie zawsze ku panteizmowi. O "problemie Boga" w myśl P. Le Roy, pisano już w "Przeglądzie". Inny ciekawy okaz umysłu, co szybciej od innych przebiegł drogę do zupełnej niewiary, można spotkać w "Revue de métaphysique et de morale", Juillet 1902, w artykule *La dernière idole: étude sur la personnalité divine*, podpisanym: Abbé Marcell Hébert. Na co jeszcze nie dosyć zwracano uwagę to to, że całe wyżej opisane pojęcie objawienia z jego zabarwieniem panteistycznym zapożyczony jest od Schleiermachera. Kto czyta jego *Reden über die Religion* i *Der christliche Glaube* odnajdzie tam prawie całą modernistyczną naukę o objawieniu i wierze a przedstawioną jaśniej i logiczniej. Że zaś Schleiermacher wywarł ogromny wpływ na liberalną teologię protestancką najnowszej doby, nic dziwnego, że teologia modernizmu kubek w kubek przypomina adogmatyczne chrześcijaństwo najliberalniejszego protestanckiego obozu. Z tego względu, bynajmniej nie jest bezpodstawne 65-te zdanie ostatniego Syllabusa.

(15) *Le réalisme chrétien...*, str. 65 i nn.

(16) *A much-abused letter*, str. 67, 71. *Théologisme*, str. 503. Art. z "Quarterly Review", str. 469. *Lex credendi*, XIV.

(17) Tamże.

(18) *L'idée de la révélation*, jak wyżej.

(19) *Théologisme*, str 502.

(20) Tak w konferencjach pt. *External religion*. W wydaniu francuskim. Paris 1902, str. 211 i nn.

(21) *Les preuves et l'économie de la révélation* w "Revue du clergé français", XXII, str. 116 i nn.

(22) Artykuł z "Quarterly Review", str. 407.

(23) *Autour d'un petit livre*, str. 197.

(24) Jak pod (22).

(25) "Il est bien certain que toutes les formules et toutes les explications, qu'essaye de balbutier la pauvre intelligence humaine aux prises avec le mystère ne sauraient jamais être une représentation adéquate de la réalité au fait qu'elles expriment. Et si le fait tel qu'il est affirmé est à lui seul toute l'essence du dogme et le seul point qui en soit intangible toutes les approximations dont on l'a revêtu pour en reproduire l'idée, ou plutôt l'impression intellectuelle ne sont, que des explications qui par cela seul qu'elles sont forcément et radicalement insuffisantes sont empreintes d'un caractère purement relatif et ont besoin elles-mêmes d'explications". R. Saleilles. W ankiecie pt. *Les conditions du retour au catholicisme*, Wyd. 3, str. 397.

(26) *L'idée de la révélation*, jak wyżej.

(27) *Lex credendi*, str. 143.

(28) Restrykcja jest następująca: "Quoique une grande partie de la pure imagerie dont est tissée la révélation doit garder la même valeur pour tous les hommes de tous les temps, néanmoins beaucoup de catégories des conceptions, des jugements, par lesquels la révélation s'exprime, appartiennent uniquement au temps et au lieu de son origine. Bien plus, certaines des analogies auxquelles on a recours (paternité, filiation, royauté etc.) sont aussi variables que les institutions sociales de l'humanité. D'où il suit qu'une tradition purement littérale de cette révélation serait sûrement mal interprétée par des esprits que domineraient des systèmes philosophiques scientifiques et historiques autres que ceux de l'âge apostolique, qu'elle leur donnerait une construction assez différente de l'ordre surnaturel, une impression différente, une direction différente!". *Théologisme*, str. 510-511.

(29) Por. *Théologisme*, str. 507, 509, 526. Artykuł z "Quarterly Review", 469-475. *Lex orandi*, str. 53 i nn. 207 i nn. itd.

(30) Cytujemy dosłownie, bo można by łatwo nie uwierzyć, że może istnieć podobna argumentacja. "La révélation apostolique... n'est pas l'œuvre de la réflexion... mais une vision prophétique, non une synthèse intellectuelle... mais une représentation imaginative. ...Quand aux matériaux avec lesquels est construite cette représentation (croyances populaires, images, conception théologiques, scientifiques, historiques du peuple à qui le privilège en fut d'abord accordé) ce n'est pas leur valeur propre mais leur valeur significative... leur vérité de signification qui est consacrée ou canonisée. ...De cette vision prophétique l'Église est la gardienne divinement assistée. Le *depositum custodi* indique la substance et les limites de son ministère enseignant. ...Sa mission est prophétique et sa méthode aussi. C'est par l'Esprit qu'elle interprète l'Esprit, non par la dialectique mais par un instinct ou tact divin. ...Ses affirmations, sont prophétiques; elles doivent être interprétées comme telles et non pas

nécessairement d'après leur sens de surface ou leur «valeur propre». Ce sont des oracles divins. Comme tels leur sens est plus ou moins caché et énigmatique. Les considérer comme des «theologumena» miraculeux, c'est les rabaisser au niveau de la raison. ...Leur valeur est prophétique... la vérité qu'ils imposent à notre foi ce n'est pas, une vérité de philosophie ou de théologie ou d'aucune autre science humaine mais celle de la divine révélation qu'ils protègent et qu'implicitement ils affirment de nouveau". Tyrrell, *Théologisme*, str. 509-512.

(31) "Les affirmations de l'Église ont une valeur de protection... une signification protectrice. ... L'ensemble des définitions de l'Église pris, non dans le sens de sa valeur propre mais dans le sens de sa valeur protectrice et prophétique, nous fournit non un corps de vérités théologiques dialectiquement développées mais une masse de propositions défensives plus au moins accidentellement réunies... Cette conception du corps entier des dogmes ecclésiastiques considérée comme une enveloppe protectrice qui entourerait le noyau de la Révélation – est éminemment patristique" itd. *Théologisme*, str. 512-514.

(32) "Puisqu'il peut y avoir deux représentations analogiques de la même vérité, dont les significations littérales sont contradictoires il s'ensuit que la loi de la prière peut facilement nous donner des crédos très différents ayant exactement la même valeur religieuse, tous répondant avec la même fidélité aux exigences pratiques de la vie de l'esprit et représentant analogiquement le monde spirituel". *Lex credendi*, str. 252,

(33) R. Saleilles, l. c., str. 398 i n.

(34) "Le catholique après avoir accepté les dogmes garde toute liberté pour se faire des objets correspondants, de la personnalité divine, de la présence réelle ou de la résurrection par exemple telle théorie telle représentation intellectuelle qu'il voudra... Sa situation à cet égard est la même que vis-à-vis de n'importe quelle spéculation scientifique ou philosophique et il lui est loisible d'adopter le même attitude ici et là. Une seule chose lui est imposée, une seule obligation lui incombe: sa théorie devra justifier les règles pratiques énoncées par le dogme, sa représentation intellectuelle devra rendre compte des prescriptions pratiques édictées par le dogme. Celui-ci sa présente à peu près, en un mot comme l'énoncé d'un fait dont il est possible de construire bien des théories diverses mais dont toutes théorie doit tenir compte. ...Qu'une théorie surgisse un jour qui porte atteinte au dogme dans son domaine propre en altérant sa signification pratique, le dogme aussitôt se dresse contre elle et la condamne devenant ainsi énoncé intellectuel négatif superposé à la règle de conduite qu'il était purement et simplement tout d'abord". l. c., str. 522 i nn.

(35) W ankiecie wyżej cytowanej, str. 190-191.

(36) *Le réalisme chrétien...*, str. 65 i nn.

(37) *L'évangile et l'église*, str. 143 i nn. *Autour d'un petit livre*, str. 187 i nast.

(38) *Catholicisme et critique*. Paris 1905. Str. 111.

(39) Jak wyżej, str. 397.

(40) Artykuł z "Quarterly Review", str. 488.



(Ciąg dalszy)

Nieodłączna od ludzkiego poznania krótkość duchowego wzroku i ciasnota umysłowego horyzontu, bywa przyczyną dość pospolitego w świecie myśli zjawiska. Odnosimy nieraz wrażenie, że zupełna prawda nie jest bardzo daleka od wielkiego błędu. Jak fizycznemu oku zbiegają i zlewają się linie dalekich przedmiotów, tak w odleglejszych problemach czy wiedzy czy wiary, gdy mgła oddalenia zasłoni przed okiem duchowym wyraźne kontury fałszu i prawdy, zdają się prawie zbiegać i pokrywać linie przeciwnych sobie teorii.

Zjawisko to, znane każdemu teologowi z dawnych sporów o Trójcę i Wcielenie, o łaskę i wolną wolę, powtórzyło się świeżo w sporze z modernizmem i to tym bardziej, że modernizm z pełną świadomością rozbił swój obóz na tych właśnie polach różnych gałęzi wiedzy, do których wzrok duchowy nie sięga już z całą jasnością.

Bo nie można powiedzieć inaczej: przynajmniej na niektórych punktach, linie myśli modernizmu zdają się biec niezbyt daleko od linii prawdy. Tym zresztą tłumaczy się fakt, że mimo bezdenną fałszywość swych doktryn, mimo bezpodstawność swych twierdzeń i wewnętrzną sprzeczność systemu, zdołał on na niejednym umyśle zrobić wrażenie teorii przynajmniej po części prawdziwej.

Dlatego też i w sposobie zwalczania modernizmu nie uważamy za rzecz wskazaną zestawiać same jego rezultaty z sumarycznie naszkicowaną nauką katolicką. Nie przedstawia to oczywiście żadnej trudności nakreślić grubymi, prostoliniowymi rysami kilka elementarnych zasad filozofii lub teologii szkolnej, by potem konkludować. Jest to łatwe, bo kontrast obu systemów ogromny, ale mniej skuteczne, bo pozostaje w umysłach pewna aprehensja, niewykorzeniona przez tego rodzaju argumentację, że jednak w tym modernizmie coś dźwięczy nutą szczerości i prawdy.

Zdaje się lepiej prowadzi do celu inna ścieżka lubo mniej prosta i mniej uczęszczana. Lepiej zejść na teren, na którym modernizm powstał i operował, na grunt mniej abstrakcyjnej a bardziej historycznej, a tym samym psychologicznej teologii, by na tym gruncie pokazać, że linie myśli modernistów, chociaż

gdzieniegdzie do prawdy zbliżone, przecież zasadniczo od niej się różnią. Na tej drodze i łatwiej zdać sobie sprawę, jak zeszedł modernizm na te smutne manowce i łatwiej się przekonać, że wszystko, co w nim zdaje się dźwięczeć prawdą, jest tylko echem pełnego tonu prawdy brzmiącego w nauce katolickiej.

Pozostając oczywiście w ramach powyżej zakreślonego przedmiotu, spróbujemy na tej drodze rozprawić się pokrótce z błędami modernistów.

Zacząć nam wypada od tego punktu, w którym najbardziej rozmijają się z prawdą, od pojęcia objawienia.

"Wy sobie wyobrażacie", tak mówią do teologów katolickich, "że Bóg objawiający przemówił kiedyś z nieba do ludzi, jak nauczyciel podający im gotową lekcję. To przecież gruby antropomorfizm, którego myśl współczesna nie zniesie! Bóg nie wkracza z zewnątrz w naturalny bieg świata; objawienie musiało się iść w głębi dusz ludzkich przez to, że człowiek interpretował coraz doskonalej Boże na duszę działanie".

Postawmy kwestię jasno.

Czy istniał kiedykolwiek teolog, któryby brał na swój rachunek wzmiankowany wyżej antropomorfizm – tego nie wiem. Podobno nie istniał indziej, jak w wyobraźni modernistów (1). Pytam się jednak: czyż nie są możliwe inne alternatywy? Czy koniecznie stoimy przed dylematem: albo Bóg gdzieś z chmur odzywa się do ludzi albo, żeby użyć słów Loisy'ego, "objawienie iść się w głębi dusz, pracowitym wysiłkiem myśli ludzkiej"? Przecież pozostaje cały szereg dróg innych, których Bóg różnymi czasy rzeczywiście używał. Czasem, gdy chodziło o dobitne wpojenie ludziom krótkiej a ważnej prawdy słyszany był i głos fizyczny (I Mojż. 3, 9; 22, 11. I Król. 3, 4 i nn. Mt. 3, 17. Jan. 12, 28 itd.); czasem widziane były znaki piśmienne w nadprzyrodzony sposób utworzone (II Mojż. 31, 18; 32, 16. Dan. 5, 5); kiedy indziej przedstawiały się oczom lub wyobraźni proroka widzialne symbole (Jerem. 1, 11. 13. Am. 7, 8. 9 itd.); częściej jeszcze dokonywało się objawienie przez wizję czysto intelektualną (św. Tomasz, 2a 2ae, q. 173, a. 2) albo przez inne jeszcze dary nadprzyrodzone np. przez charyzmat skrypturystycznego natchnienia (2).

Że tych wszystkich sposobów Bożego na duszę wpływu nie potrafimy całkowicie psychologicznie wytłumaczyć – to pewna. Że im dajemy nazwy przeważnie przenośne, gdy mówimy o "oświeceniu", "wlaniu" wiedzy, "otwarciu zmysłu" (Łk. 24, 45) itp. – to równie niewątpliwe. Mimo to jednak

wiemy, że te nadprzyrodzone działania Boże są możliwe; wiemy, że Bóg za ich pośrednictwem potrafi podać człowiekowi prawdę tak, by on ją należycie zrozumiał i wyraził; mamy o tych działaniach Bożych jakieś odległe, analogiczne pojęcie. Dlatego, jeśli modernistom się zdaje, że te sposoby objawienia obalili zarzutem "mechanizmu", "antropomorfizmu", "ekstrynsecyzmu" itp.; jeśli dużo deklamują na temat niemożliwości, by Bóg wlewał gotowe idee, lub w inny sposób podawał ludziom gotową naukę – zarzuty te odrzucamy jako czysto subiektywne uprzedzenia.

Owszem, więcej jeszcze powiedzieć musimy. Musimy powiedzieć, że ich pojęcie objawienia absolutnie nie wystarcza.

Bo w ich pojęciu Bóg żadnym bezpośrednim wkroczeniem z zewnątrz, ani przez swoje słowo, ani przez ten objaw swej mocy, który nazywamy cudem, nie przerywa naturalnego wątku dziejów świata. W ich pojęciu Bóg tylko z wewnątrz, powolnym działaniem na pojedyncze serca i ludzkość całą, przeprowadza swe plany i objawia swe myśli dopiero w końcowym deseniu przedy dziejów ludzkości. Modernistom, jednym słowem, podoba się Pan Bóg współczesnej niechrześcijańskiej myśli o wybitnie panteistycznym pokroju, co nie z zewnątrz (3) dźwiga ku sobie człowieka przez objawienie i łaskę, ale z wewnątrz, jakby rodzaj siły żywotnej, pędzi go i prze do rozwoju.

Zapominają jednak, że z tym pojęciem Boga chrześcijańskie objawienie absolutnie upada. Bo chrześcijanie wierzą wprawdzie, że Bóg działa w każdym człowieku i w całej ludzkości, wierzą z tego powodu, że jest rodzajem objawienia księga dziejów, jak jest rodzajem objawienia sama już księga przyrody – ponadto jednak wierzą i wierzyć muszą, że właściwe, nadprzyrodzone objawienie chrześcijańskie było i być musiało tym bezpośrednim wkroczeniem Bożym, którego kilka sposobów opisaliśmy powyżej.

Te sposoby wszakże bynajmniej nie są jedyne. One w dziejach objawienia podrzędne zajmują miejsce i dlatego dotknęliśmy ich tylko mimochodem. Historia świata zna inne wkroczenie Boże, daleko dziwniejsze od wizji proroczych, od głosów słyszanych z nieba. Objawienie, które tworzy samą treść i główną podstawę naszej wiary, to słowa, które padały z ust ludzkich, ale były najrzeczywiście słowami Boga. "Jednorodzony Syn, który jest na łonie Ojcowskim, On opowiedział" (Jan. 1, 18). Bóg stał się człowiekiem i z pełnej Bożej wszechwiedzy napełniwszy wiedzą umysł swój ludzki, ludzkimi ustami,

w ludzkich pojęciach podał światu naukę Bożą. A czego On nie dopowiedział, to po Jego wniebowstąpieniu objawił apostołom, zesłany przezeń Duch Święty, który wedle obietnicy miał ich "wprowadzić we wszelką prawdę". (Jan. 14, 26; 15, 26; 16, 13. Dz. Ap. 2, 4. I Piotr. 1, 12).

Tak więc istotnie, nie "od Boga z chmur przemawiającego", ale od Boga w ludzkim ciele chodzącego po ziemi, przyjął świat "gotową" naukę objawioną; nie było mowy o jej powolnym tworzeniu w głębi dusz ludzkich "pracowitym wysiłkiem myśli" (4).

I z tym otrzymaliśmy już punkt wyjścia zasadniczo różny od punktu wyjścia modernistów. Po wniebowstąpieniu Chrystusa i śmierci ostatniego z apostołów mamy już złożoną na ziemi, objawioną przez Boga prawdę, prawdę Bożą, lecz przyobleczoną w ludzkie pojęcia i słowa.

To był krok pierwszy, na którym mieliśmy do czynienia z zupełnym fałszem. W dalszym ciągu drogi, gdy idzie o sposób pojęcia prawdy objawionej w pierwszej jej fazie, linia myśli modernizmu robi dość znaczny zakręt ku linii prawdy.

Aż do ostatnich czasów, gdy jeszcze przeważał sposób pojmowania dogmatu czysto abstrakcyjny i obiektywny, zajmowano się głównie depozytem wiary samym w sobie, to znaczy pytano, co wchodzi, co nie wchodzi w skład nauki objawionej, co jest, co nie jest z nią w koniecznym związku. Jak wyglądała ta nauka objawiona uważana psychologicznie, na różnych fazach historycznych rozwoju myśli kościelnej – o to troszczono się mało; owszem dosyć łatwo ulegano złudzeniu, że nauka objawiona istniała po wszystkie czasy w świadomości katolickiej, nie tylko całkowicie – to przyznaje każdy wierzący – ale i w tym wykończeniu formy, jakie wyniosła ze szkół średniowiecznych.

Modernizm, nie rozpoczął wprawdzie, ale posunął naprzód badania nad subiektywnymi fazami dogmatu, na różnych szczeblach jego rozwoju.

Na pytanie, jak mógł ten dogmat wyglądać w fazie pierwszej tj. w chwili, gdy po raz pierwszy przez Chrystusa i apostołów złożony (5) został w sercu Kościoła, na to pytanie odpowiadają zgodnie: "Objawienie nie było jeszcze w tej chwili kompleksem abstrakcyjnych zdań, nie było rodzajem małego podręcznika teologii (*une théologie rudimentaire*) ani nawet katechizmu; chrystianizm był wtedy bardziej «żywą rzeczywistością» niż spekulatywną wiedzą; wiara była bardziej przyłgnięciem serca do odkupienia danego w Chrystusie, niż aktem zgody rozumowej na jakiś symbol".

Otóż w tym wszystkim, lubo w innym znaczeniu niż chcą moderniści, jest spora doza prawdy (6).

Bo ani Pan Jezus ani apostołowie nie opowiadali dobrej nowiny w formie sprecyzowanych zdań dogmatycznych, a tym mniej w formie jakiegoś, choćby elementarnego systemu objawionej prawdy. Sposób nauczania Pana Jezusa dość dokładnie znany z Ewangelii; sposób nauczania apostołów znany jeszcze dokładniej i z Dziejów i z ich listów. Otóż w całej tej spuściźnie nie napotkamy ani na jedną, krótko, jasno, dobitnie sformułowaną dogmatyczną prawdę, np. że Bóg jest jeden we trzech osobach, że siedem jest sakramentów, że Kościół jest nieomylny, że łaska Boża potrzebną jest do zbawienia itp. (7) Pan Jezus głosi naukę przede wszystkim moralną, poza którą od czasu do czasu odsłania głębokie tło dogmatyczne; apostołowie w swych kazaniach i katechezach opowiadają przede wszystkim życie i zmartwychwstanie Pańskie i odpuszczenie grzechów, które jest w imię Jego (Dz. Ap. 10, 36-43) (8).

Toteż wyznanie wiary, jakiego żądają od pierwszych wiernych, mało co więcej nad tę prawdę zawiera, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, że umarł na krzyżu i powstał z martwych, że wierzącym w Siebie daje grzechów odpuszczenie i żywot wieczny (9). Najbliższe tych prawd znaczenie było mniej więcej jasne; na głębszą ich analizę nie pozwalała sama elementarna siła owego potężnego prądu ducha, który te rzeczywistości nadprzyrodzone w świat wprowadził i miejsce w życiu ludzkości wywalczyć im usiłował.

Tak więc depozyt wiary w tym pierwszym swym stadium istotnie nie był jeszcze systemem twierdzeń teologicznych albo zbiorem przesłanek sylogizmów, do których wystarczyłoby dodać przesłanki mniejsze, by drogą rozumowania nowe prawdy z nich wydobyć. Cóż więc było w zbiorowej świadomości Kościoła? Na czym polegał depozyt objawionej wiary? (10)

Było kilka prawd zasadniczych, wyrażonych językiem prostym, ale tak głębokich, że kryły w swym łonie całe działy późniejszej teologii; były w ręku księgi Pisma św. Starego i Nowego Testamentu, a na ich kartach porzucane prawdziwe perły dogmatycznych myśli, które ręka Ojców i teologów miała powoli zebrać, oczyścić, ugrupować; była praktyka pewnych obrzędów i instytucji, pewnych sposobów postępowania i modlitwy, a w tej praktyce znów się mieściły potencjalnie całe szeregi prawd innych; był nade wszystko w pojedynczych sercach i całym Kościele ten Duch, co miał wprowadzić Kościół we wszelką prawdę, Duch tak potężny, że pisze do wiernych apostoł miłości:

"Nie potrzebujecie, aby was kto uczył, bo pomazanie Jego (*unctio*) uczy was o wszystkim i jest prawdziwe" (I Jan. 2, 27). Z tym Duchem Bożym który w owych pierwszych czasach wezbrany korytem rozplywa się po Kościele, z tą niesłuchaną samowiedzą prawdy i siły, z jaką rzuca rękawicę pogańskiej wiedzy i kulturze, ze swą wzdargą doczesności, a zupełnym skierowaniem ku temu co wieczne, był istotnie chrystianizm pierwotny raczej żywą rzeczywistością, niż spekulatywną wiedzą. W tym potężnym prądzie duchowym jeszcze nie przyszło było wyraźne zróżniczkowanie na wiedzę i życie. Gdy heretycy żądają dowodów z Pisma – "Moje argumenty", woła św. Ignacy Męczennik, "To Jezus, Maryja! Moje niepokalane dokumenty, to Jego krzyż i Jego śmierć i Jego zmartwychwstanie, to wiara, która jest przezeń" (Philad. 8, 2). Dopiero z biegiem wieków, pod tchnieniem tego samego Ducha miało się rozwinąć to, pełne niesłuchanej żywotności, ziarno chrystianizmu, miało się zróżniczkować w instytucje, prawa, prawdy i na każdym z tych konarów mnogie wypuścić gałęzie.

Miało się rozwinąć. Wprowadza nas to pojęcie w doniosłą a trudną kwestię o fakcie i prawach rozwoju depozytu wiary.

Że rozwój dogmatu był zawsze i jest i być musi – to oczywistość, na którą żaden teolog oczu zamknąć już nie może.

W czasie gdy się pisała wspaniała, pomnikowa *Histoire des variations*, Bossuet mógł rzucić w oczy kościołom protestanckim śmiertelny, jak się zdawało, zarzut: Wy nie jesteście w prawdzie, bo się zmieniacie, a prawda jest niezmienna!

Nie minęły dwa wieki, a inny potężny protestantyzmu przeciwnik daleko cięższe i głębiej pomyślane oskarżenie nań wnosił: Wy nie jesteście w prawdzie, bo prawda musi żyć i rozwijać się, a u was nie ma rozwoju, tylko rozpadanie się i gnicie!

Dzisiejsza teologia przejmując się coraz bardziej tym poglądem Newmana, przejęli się nim bardzo silnie i moderniści. Jeżeli jednak na poprzednim stopniu, gdzie chodziło o pojęcie pierwszej fazy depozytu wiary, mogliśmy im przyznać pewną słusność – tu musimy skonstatować, że droga ich myśli znów się krzywi i odbiega na manowce.

W teorii ewolucji dogmatu błędzi modernizm bardzo grubo, tak co do jej praw i granic, jak i właściwej natury

Opisując poprzednio pierwsze stadium objawionej nauki w Kościele utrzymaliśmy mimo wszystko dla depozytu wiary charakter, nie czuć i wrażeń ale prawdy, czyli innymi słowy, jak samo objawienie, tak jego owoc, depozyt wiary, utrzymaliśmy w sferze intelektualnej. Dlatego też możemy mówić o rozwoju dogmatu, nie o jego narodzeniu.

Modernizm przeciwnie. Z chwilą, gdy przerzucił samo objawienie i depozyt wiary w sferę czuć i wrażeń, musiał przyjąć tę konsekwencję, że w sferze intelektualnej zdolny jest dogmat rzeczywistego narodzenia. Owszem ponieważ objawienie modernistyczne, jak to pokazaliśmy wyżej, nie było zamknięte w Chrystusie i apostołach, ale trwa nadal w ciągu wieków, dogmat modernistów i w tym sensie się rodzi, że powstaje nie zawsze z tych samych, ale z coraz nowych czuć nadprzyrodzonych przerabianych na rozumowe kategorie.

Głębsza jeszcze jest inna różnica.

Według katolickich, wyżej przedstawionych poglądów, z ust Chrystusa i apostołów usłyszeliśmy prawdę Bożą obleczonej w ludzkie pojęcia i słowa. Jak oddawały tę prawdę Bożą pojęcia i słowa ludzkie? Z pewnością niedoskonale, niezupełnie, ale wiernie. W Chrystusie Panu pełność Bóstwa mieszkająca cieleśnie, w apostołach, dany im przez Chrystusa Duch mądrości, były gwarancją, że formy ludzkie nie wypaczyły treści Bożej.

U modernistów, głęboko tkwiących w agnostycznych uprzedzeniach uchodzi za dogmat, że rozumowe pojęcie ludzkie, a bardziej jeszcze słowo, może być tylko odległym symbolem niepoznawalnej rzeczywistości Bożej, bo absolut nie da się wcisnąć w skończone pojęcia, że skutkiem tego w pojęciu czy formule nie przemawia do nas nigdy bezpośrednio Boża prawda.

To zapatrywanie polega na wielorakim nieporozumieniu.

Przede wszystkim, nie jest prawdą, żeby objawienie miało za wyłączny swój przedmiot Boga, czyli absolut. Mogą być i są rzeczywiście przedmiotem objawienia różne rzeczy stworzone np. aniołowie, Matka Najświętsza, Kościół, sakramenty, papież itp. (11) Jest więc co najmniej grubą niedokładnością z tego, że absolut nie da się wcisnąć w pojęcie skończone, wnosić od razu, że wszystkie pojęcia dogmatyczne mają li tylko symboliczną wartość.

Po wtóre – co znaczy ten frazes, że absolut nie da się skończonymi pojęciami ogarnąć?

Czy on ma znaczyć, że żadne pojęcie ludzkie nie wyczerpuje całej rzeczywistości zawartej w bycie Bożym? Jeżeli tak, to identycznie to samo głosi teologia katolicka. Owszem ona dodaje ponadto, że żadne zgoła stworzenie, nawet aktem bezpośredniej wizji intelektualnej, nie wyczerpuje głębin Bożego bytu. Ona twierdzi, że doskonale poznaje Sam Siebie jeden tylko Bóg.

Czy może powyższym zdaniem chcą nam powiedzieć, że nie mamy pojęć o Bogu intuitywnych czyli bezpośrednich? Ależ i to twierdzi nauka katolicka! Ona szeroko rozwodzi się nad tym, że w s z y s t k i e pojęcia nasze zapożyczamy w tym życiu z rzeczy stworzonych, że skutkiem tego poznajemy Boga jedynie drogą analogii i to analogii dość odległej, jaka zachodzi między Nim a stworzeniami Jego ręki. Nauka katolicka twierdzi dalej, że tej analogiczności pojęć naszych o Bogu nawet objawienie nie usuwa, że ją usunie dopiero oglądanie Boga "twarzą w twarz" w świetle wiekuistej chwały (12).

Czy jednak koniecznym następstwem analogiczności pojęć naszych o Bogu ma być to, co zdaje się w gruncie zawierać powyższe zdanie modernistów, że my właściwie nic o Bogu wiedzieć nie możemy?

Tu trzeba nam założyć bardzo stanowczy protest.

Gdybyśmy poznawali samymi niezłożonymi pojęciami, można by jeszcze powiedzieć, że, gdzie nie ma bezpośredniego pojęcia, tam nie ma i poznania. Lecz u nas poznanie nie kończy się na pojęciu, owszem poznanie w sensie ścisłym zaczyna się dopiero w wyższej, niż pojęcia, kategorii aktów rozumowych – w sądzie. Stwierdzenie lub zaprzeczenie, które tworzy właściwą istotę sądu, to jest dopiero to, przez co stykamy się prawdziwie z rzeczywistością i nadajemy jej w umyśle intencjonalne czyli myślowe istnienie. Otóż za pomocą sądu kombinując różne, z rzeczy stworzonych zaczerpnięte pojęcia, możemy dojść do pojęć złożonych, które, analogicznie wprowadzając i jakby przez mgłę, ale rzeczywiście dają nam poznać byt absolutny i różne Jego przymioty (13).

Jest to z pewnością rodzaj neurastenii umysłowej, bardzo zresztą znamiennej dla modernizmu, dlatego, że nie można widzieć intuitywnie, z grymasem zniechęcenia lub irytacji powtarzać sobie, że nic nie wiemy.

Najprymitywniejsze zastanowienie nam powie, że coś poznajemy gdy twierdzimy, że Bóg jest wieczny, nieskończony, jeden we trzech osobach itd. Zdrowy i silny umysł będzie pracował nad tym, żeby przez różne dalsze kombinacje i porównania pojęć, zakres tego, co wiemy rozszerzyć i kontury tej wiedzy wyraźniej zakreślić (14). Modernistom podoba się i tym dają dowód dziwnej słabości umysłowej – od tej częściowej wiedzy odwrócić się z niechęcią, i nazwać ją czystym symbolizmem a zwrócić się do czuć i wrażeń. Daremnie o tym rozmyślać *quand viendra le parfait*, darmo apelować do mistyków, darmo przystrajać *spleen* intelektualny w piękne pozory wzgardy dla rzeczy i pojęć doczesnych a zamiłowania tego, co wieczne. Zdrowy umysł liczy się z tym co ma i tym, co ma, operuje. Już zaś jest faktem, że o rzeczach Bożych mamy i mieć będziemy w tym życiu pojęcia li tylko analogiczne, więc z tym trzeba nam się liczyć i tym w miarę sił operować. Że zaś ta operacja pojęciami wplecionymi w objawienie nie jest i nie była w rozwoju depozytu wiary cczą zabawką, to zaraz pokażemy.

Wprzód jednak trzeba nam rozebrać inny jeszcze błąd modernizmu, mianowicie jego pogląd na stosunek objawionej prawdy do innych części ludzkiej wiedzy.

Dok nast.

Ks. Jan Rostworowski

Przypisy:

(1) Niektóre opisy Księgi Rodzaju zdają się nasuwać myśl, że Bóg w tych czasach widzialnie okazywał się patriarchom i fizycznym głosem objawił im swą wolę. Jednakże 1-o zgodne zdanie Ojców i teologów przemawia za tym, że sam Bóg nie ukazywał się nigdy przed wcieleniem w widzialnej postaci, tylko używał do tego aniołów; 2-o nawet i te zjawienia anielskie były zapewne rzadkie. Przeważna część słów Bożych do patriarchów może się rozumieć o słowach wewnętrznych, działających na rozum lub wyobraźnię, co np. wyraźnie zaznacza św. pisarz 15, 1.

(2) Natchnienie skrypturystyczne nie jest zawsze połączone z objawieniem ze względu na samego autora, który rzecz może wiedzieć skądinąd; księga święta pod natchnieniem spisana, jest zawsze objawionym słowem Bożym dla nas, dlatego wśród sposobów objawienia wymieniamy i charyzmat inspiracji biblijnej.

(3) Twierdząc, że objawienie chrześcijańskie musi pochodzić z zewnątrz, oczywiście nie mamy na myśli, jak to teologom katolickim podsuwają Laberthonnière i Tyrrell "un dehors local ou spatial". Zdajemy sobie sprawę, że Bóg niczemu nie jest, ściśle mówiąc, zewnętrzny, bo we wszystkim jest, wszystko przenika i we wszystkim działa. Teza

zewnątrzności objawienia zawiera trzy twierdzenia: 1-o mówimy, że Bóg objawiający jest bytem swoim istotnie różny od bytu naszego mimo, że w nas jest i pracuje; 2-o mówimy, że poza nami, w czasie i przestrzeni leży ten organ, przez który Bóg do nas przemówił i od którego doszło do nas objawienie drogą ludzkiego świadectwa; 3-o powiadamy, że objawienie jest darem wyłącznie dobroci Bożej, bo nie ma nic takiego w naszej naturze, co by objawienia koniecznie żądało. Objawienie naturę bardzo dźwiga i udoskonala, ale i bez niego miała wszystko, co było jej koniecznie potrzebne, by żyć właściwym sobie życiem i iść drogą właściwego rozwoju.

(4) Nie tajno nam, że moderniści zaprzeczają możliwości rozumowego historyczno-filozoficznego dowodu, że Pan Jezus był w rzeczy samej organem Bożego objawienia. Wydaje się im, że krytyka tekstualna i rzeczowa, potrafi z pod grubych warstw późniejszych naleciałości wydobyć "historycznego" Chrystusa, Chrystusa, który doszedł powoli do samowiedzy mesjańskiej, który życie całe spędził w iluzjach co do swej osoby i swego zadania, Chrystusa, który był zwykłym człowiekiem, bez dziewiczego narodzenia, bez zmartwychwstania. Uznając z modernistami, że Boskie posłannictwo Chrystusa powinno istotnie być przedmiotem, nie wiary, ale ścisłego dowodzenia – przeczmy jak najenergiczniej temu, by moderniści jakkolwiek osłabili dowody używane w szkołach katolickich. Rzekome zdobycze ich krytyki Nowego Testamentu są zbiorem czystych fantasmagorii i sztuczną kombinacją subiektywnych wrażeń. Nie mamy na razie czasu, by zapuszczać się w to rozległe pole, nie możemy jednak nie wyrazić żalu, że tylu katolików da się po prostu tumanić sugestywnym a płytkim biblijnym studiom modernistów. Na autentyczność i historyczność Ewangelii, nie wyłączając św. Jana, posiadamy dowody najzupełniej pewne; że Pan Jezus był Bożym do ludzi posłem i Bogiem prawdziwym, że objawienie przyniósł, jego prawdziwość udowodnił, przez założenie nieomylnego Kościoła, wierne przechowanie jego zabezpieczył – to wszystko apologetyka katolicka niezbitie udowodnia.

(5) Trzeba bardzo dobrze rozróżniać dwie fazy dogmatu lubo bezpośrednio po sobie następujące, ale głęboko różne: dogmat w świadomości samych apostołów i dogmat w świadomości Kościoła poapostolskiego. Apostołowie nie tylko mieli charyzmat nieomylności osobistej, ale mieli pełne poznanie prawdy objawionej, przez Ducha Świętego, w szczególniejszy sposób sobie danego. Stąd w ich myśli mogło jeszcze braknąć teologicznego rozczłonkowania i wykończenia systemu – w tym sami czynili postępy – samo jednak ich poznanie dogmatu było bardzo doskonałe, doskonalsze od wszystkich na świecie teologicznych teorii. Kościół poapostolski wprawdzie też nie mógł zbłądzić w zbiorowych aktach lub dekretach papieża – ale nawet zbiorowo, nie koniecznie posiadał ową pełność apostoelskiej wiedzy i doskonałość dogmatycznego poznania. Stąd Kościół, jak naucza Sobór Watykański, istotnie czyni postępy w rozumowaniu objawienia, nie tylko w jego systematyzacji.

Po wtóre zauważyć musimy, że to "złożenie" dogmatu przez apostołów w Kościele dokonywało się częściowo, na różnych miejscach i w różnych czasach. Po śmierci ostatniego apostoła wszakże żyła już w Kościele cała prawda objawiona i to żyła tak, że mogła i musiała zdobyć sobie powszechność, dochodząc we wszystkich pojedynczych Kościołach do jednego niejako poziomu.

(6) W innym znaczeniu – bo u nich te wyrażenia wykluczają zupełnie sam najogólniejszy charakter prawdy, a robią z depozytu wiary kompleks czuć i wrażeń. U nas te same wyrażenia nie naruszają charakteru prawdy w nauce objawionej, tylko określają sposób jej istnienia w świadomości kościelnej.

(7) Niektórzy teologowie przypuszczają, że Pan Jezus był bardziej systematycznym w tych rozmowach z uczniami, których nam nie przechowały Ewangelie. Są tego przekonania, że zwłaszcza po zmartwychwstaniu, gdy okazywał się apostołom przez dni 40 i opowiadał im o królestwie Bożym, wyraźnie im objawił różne artykuły wiary i instytucje kościelne. "Nisi enim de iis", pyta trochę naiwnie np. Berti, "quae in Ecclesia praecipua sunt, ac plurimum necessaria, divinus Magister postremis illis diebus sermonem habuit cum Apostolis paulo post ad fidem propagandam profecturis, de qua re putabimus confabulatum?" (*De theologicis disciplinis*, lib. 30, cap. 8). Tego zapatrywania podzielać nie możemy. Że Pan Jezus w rozmowach nie zachowanych w Ewangeliach mógł tę i ową prawdę dorzucić – to pewna. Żeby sposób nauczania był inny w tym, co zapisane nie zostało – w to uwierzyć trudno. Bo i czemuż by pisarze święci właśnie to byli opuścili, co było powiedziane jasno i systematycznie? Czemuż by tych systematycznych pojęć zgoła nie znać było np. w listach apostołskich? Czym wytłumaczyć tę długą pracę odbywającą się w Kościele, nad systematyzowaniem elementarnych nawet rzeczy? I nie ma co się obawiać, że bez tej dokładnej, prawie szkolnej formy nauczania dogmat uszczerbek ponosi. I Bóstwo Pana Jezusa staje w tym pojęciu rzeczy w pełniejszym świetle, i dogmat się ukazuje w całej pełni swej żywotności i siły.

(8) Uzasadnienie tego krótkiego zdania mogłoby być przedmiotem całego studium. Co się tyczy nauki Pana Jezusa, zwracamy uwagę np. na dwie najdłuższe ze znanych nam przemowy Chrystusowe: kazanie na górze i mowę w wieczerniku. Co do apostołów, którzy sami już swój urząd pojmowali jako urząd świadków zmartwychwstania (Łk. 24, 48. Dz. Ap. 1, 22; 4, 33 itd.), pierwsze ich kazania są prawie wyłącznie apologią zmartwychwstania. (Por. np. Dz. Ap. 2, 14 i nn. 3, 12 i nn. 4, 8 i nn. 10, 34 i nn. 13, 17 i nn. itd.), pierwsze ich katechezy były niewątpliwie opowiadaniem życia Chrystusowego dość podobnym temu, jakie się zachowało w Ewangeliach synoptycznych. (Por. Łk. 1, 4, tekst grecki). Prócz tego zostawiali apostołowie Kościołom różne moralne przepisy i instrukcje o najważniejszych chrześcijańskich obrzędach. (Por. Żyd. 6, 1. 2). "Nauka dwunastu apostołów", która dość wyraźnie chce przedstawić sumę nauki apostołskiej, jest dosyć wiernym odbiciem tego, co bezpośrednio po czasach apostołów całkiem jasno się zawierało w świadomości Kościołów.

(9) Jest mnóstwo miejsc bardzo charakterystycznych w Piśmie św. Nowego Testamentu, które pozwalają wnosić, że pierwsze wyznanie wiary ograniczało się bezpośrednio do elementarnych prawd, że Chrystus jest Synem Bożym i zwycięzcą śmierci. Przez uznanie tych prawd wchodziło się już w społeczność chrześcijańskiego życia, w której wnet nasiąknąć miał nowy uczeń całą resztą wierzeń i praktyk chrześcijańskich. Por. Dz. Ap. 8, 35-38; 19, 3-5. Rzym. 10, 8. 9. I Jan. 4, 2. 15; 5, 1. itd. itd. Zresztą sam Skład apostołski w tej najstarszej swej formie, która sięga początków drugiego wieku, prócz wzmianki o Kościele, odpuszczeniu grzechów, zmartwychwstaniu ciał, nic prawie nie zawiera, tylko wpleciony w dogmat Trójcy, opis życia, zgonu, zmartwychwstania Chrystusowego.

(10) Jest to znów przedmiot całego studium pokazać sposób, w jaki zawierają się potencjonalnie późniejsze prawdy w pierwotnych danych depozytu wiary. Tak, żeby krótko rzecz tę objaśnić, w słowach: "Tyś jest opoka..." mieści się cała nauka o prymacie i nieomyślności papieża; w słowach: "To jest ciało moje", zawiera się cała teologia eucharystyczna; w formule chrztu, tkwią zasadnicze punkty dogmatu Trójcy; w macierzyństwie Bożym Maryi kryją się wszystkie perły, którymi Kościół przez wieki ozdobił Jej koronę. W praktyce życia kościelnego dane były np. sakramenty, instytucje władz kościelnych i ich sfery działania. W zwyczaju dawania chrztu i małym dzieciom kryło się wyznanie wiary, że sakramenty działają mocą swej własnej dzielności a nie mocą przysposobienia tego, co je przyjmuje. W zwyczaju, że nie powtarzano chrztu danego przez heretyka zawierało się wyznanie wiary, że ważnie administruje sakramenty i niewierny i bezbożny kapłan. W modlitwach kościelnych nadzwyczaj jasno uznawano potrzebę łaski do dobrych uczynków lub Świętych obcowania itd. itd.

(11) Dla dokładności musimy tu dodać kilka odróżnień. Bóg 1-o o tyle jest przedmiotem całego objawienia, że każdą objawioną prawdę przyjmuje się dla powagi objawiającego Boga. Bóg jest, jak się mówi w szkole, *obiectum formale* każdego aktu wiary czyli aktu przyjęcia objawienia. Bóg 2-o jest tzw. *obiectum attributionis* objawienia i wiary, to znaczy, że wszystko co jest objawione, objawione jest dla tego, że do Boga się odnosi. (Tyrrell nie całkiem źle to wyraża, gdy pisze: "Dieu est l'objet matériel et (?) central de notre foi, qu'il est le thème fondamental de la Révélation"). Bóg wszakże nie jest, jak powiedzieliśmy wyłącznym przedmiotem (*obiectum materiale*) objawienia i wiary, bo objawiono nam wiele prawd dotyczących i stworzeń.

(12) Objawienie daje nam wprawdzie przeróżne wiadomości, do których rozum nie doszedłby nigdy o własnej sile, np. wiadomość o Trójcy, o Wcieleniu, łasce itd. i przez to samo udoskonala różne nasze pojęcia filozoficzne np. pojęcie osoby, natury, przemiany itd. itd., ale nie daje nam pojęć całkowicie nowych, tym mniej pojęć intuitywnych, tylko nowe sądy. Wszystkie artykuły wiary w jakiegokolwiek fazie depozytu i są i były i będą wyrażane pojęciami zapożyczonymi z widzialnego świata. Dlatego nawet o poznaniu przez wiarę mówi św. Paweł: "Po części znamy i po części prorokujemy... widzimy przez zwierciadło i w podobieństwie... albowiem przez wiarę chodzimy, nie przez widzenie... Ale gdy przyjdzie co jest doskonałego, wondrous poznaj twarz w twarz, jakom i poznany jest" (I Kor. 13, 9-12. II Kor. 5, 7).

(13) Tak np. pojęcie bytu, skombinowane przez negację z pojęciem materii, posiłkowane pojęciami życia, siły, poznania, woli itd., daje nam złożone (urobione) pojęcie ducha. Pojęcie bytu skombinowane przez negację z pojęciem szczegółowych form istnienia ograniczających byt do pewnych rodzajów i gatunków, zmienia nam się w pojęcie bytu absolutnego czyli nieskończonego. Pojęcie trwania, skombinowane przez negację z pojęciem zmiany i z wykluczeniem pojęcia zastoju, daje nam jakąkolwiek ideę wieczności. Pojęcie osobnika ludzkiego, wzmocnione pojęciem absolutnej niezawisłości bytu i negacją zupełnej identyczności z naturą, daje nam jakiegokolwiek pojęcie Bożej osoby itd. itd.

(14) Wymownym przykładem, jak można, wbrew dzisiejszym antymetafizycznym uprzedzeniom, czasem rozszerzyć a zawsze sprecyzować pojęcia przez ich porównanie i kombinację, jest św. Tomasz z Akwinu. Wierny swojej zasadzie, że "cenniejszy jest mały postęp w rzeczach wielkich, niż wielki w rzeczach małych", cierpliwie, krok za krokiem obrabia i wydoskonala to trochę, co nam o Bogu wiadomo – aż dochodzi do wyników, zwykle bardzo głębokich, a prawie zawsze bardzo jasnych. Ta metoda, pełna zdrowia i siły, jest formalną antytezą modernizmu. Nic dziwnego, że św. Tomasz jest w takiej u modernistów pogardzie.



Artykuł z czasopisma: "Przegląd Powszechny", Rok dwudziesty szósty. – Tom CII. Kwiecień, maj, czerwiec. 1909. Kraków. DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI. 1909, ss. 356-380.

"Przegląd Powszechny", Rok dwudziesty szósty. – Tom CIII. Lipiec, sierpień, wrzesień. 1909. Kraków. DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI. 1909, ss. 89-102. (a)

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

Przypisy:

- (a) Por. 1) Ks. Jan Rostworowski SI, a) [Dwie filozofie](#). b) [Świętego Roberta Bellarmina historyczne znaczenie i naukowe dzieło](#). c) [Tajemnica jedności katolickiej](#). d) [Ewolucja dogmatu w modernizmie](#).
- 2) Św. Pius X, Papież, a) [Encyklika "Pascendi dominici gregis" o zasadach modernistów](#). b) [Przysięga antymodernistyczna](#). c) [Przemowa do kardynałów przeciw neoreformizmowi religijnemu](#). d) [Encyklika "Acerbo nimis" o wykładzie nauki chrześcijańskiej](#).
- 3) Ks. Dr Andrzej Macko, [Znaczenie encykliki o modernizmie](#).
- 4) Ks. [Bp] Czesław Sokołowski, [Przysięga antymodernistyczna. Studium krytyczne](#).
- 5) Ks. Andrzej Dobroniewski, [Modernizm i moderniści](#).
- 6) Ks. Stanisław Miłkowski, [O modernizmie](#).
- 7) Abp Walenty Zubizarreta OCD, [O modernizmie \(De modernismo\)](#).
- 8) Abp Antoni Szlagowski, a) [Wiara w pojęciu katolickim, a modernistycznym](#). b) [Wiara w życiu](#). c) [Prawda według nauki Kościoła, oraz twierdzeń modernistów](#). d) [Zasady modernistów \(modernistarum doctrina\)](#).
- 9) Abp Józef Teodorowicz, [O modernizmie](#).
- 10) Ks. Alojzy Starker SI, [Przysięga antymodernistyczna](#).

- 11) Ks. Franciszek Gabryl, [Idea ewolucji w teologii katolickiej.](#)
- 12) Wingolf, [Czemu jestem katolikiem? Kilka słów o modernizmie.](#)
- 13) Kuria Krakowska, [Komentarz do Encykliki Ojca św. Piusa X "Pascendi dominici gregis", o zasadach modernistów.](#)
- 14) Bp Kazimierz Tomczak, [Modernizm a protestantyzm liberalny.](#)
- 15) Ks. Antoni Langer SI, a) [Rozwój wiary.](#) b) [Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów.](#) c) [Człowiek w stosunku do religii i wiary.](#) d) [O Objawieniu.](#) e) [Cuda i ich znaczenie w dziejach Objawienia.](#) f) [Św. Tomasz z Akwinu i dzisiejsza filozofia.](#) g) [Kardynał Jan Chrzyciel Franzelin i jego znaczenie w katolickiej nauce.](#) h) [Kazanie o Kościele.](#) i) [Kazanie na uroczystość Opatrzności Boskiej.](#) j) [Kazanie na uroczystość św. Barbary.](#)
- 16) Ks. Marian Morawski SI, a) [Filozofia i jej zadanie.](#) b) [Dogmat łaski. 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym.](#)
- 17) Ks. Franciszek Kwiatkowski SI, [Filozofia wieczysta w zarysie.](#)
- 18) Bp Michał Nowodworski, a) [Wiara i rozum.](#) b) [Liberalizm.](#)
- 19) Ks. Jan Rosiak SI, a) [Chrystus mistyczny.](#) b) [Idąc nauczajcie.](#) c) [Wiara i "doświadczenie religijne".](#) d) [Suarez. 1548 – 1617.](#) e) [Tu es Petrus.](#) f) ["Poza Kościołem nie ma zbawienia".](#)
- 20) Ks. Antoni Słomkowski, [Obiektywna wartość odkupienia a symbolizm modernistyczny.](#)
- 21) Bp Józef Sebastian Pelczar, a) [Obrona religii katolickiej. Tom I. Jak wielkim skarbem jest religia katolicka i dlaczego ta religia ma dzisiaj tylu przeciwników.](#) b) [Religia katolicka, jej podstawy, jej źródła i jej prawdy wiary. Rozprawy dogmatyczne dla ludzi wykształconych.](#) c) [Racjonalizm, progresizm, modernizm.](#) d) [Dążności pseudoreformatorskie.](#) e) [Zboczenia pseudomistycyzmu: towianizm i kozłowityzm.](#)
- 22) Ks. René-Marie de la Broise SI, [Religia i religie.](#)
- 23) Ks. J. V. Bainvel SI, [Dogmat i myśl katolicka.](#)
- 24) "Przegląd Kościelny", a) [Kilka uwag o historii dogmatów.](#) b) [Jurysdykcja kościelna i jej uzupełnienie.](#) c) [Kardynał Franzelin.](#)
- 25) Bp Franciszek Lisowski, [Św. Tomasz z Akwinu o rozwoju dogmatów.](#)
- 26) Ks. dr Maciej Sieniatycki, a) [Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna.](#) b) [Zarys dogmatyki katolickiej.](#) c) [System modernistów.](#) d) [Modernistyczny Neokościół.](#) e) [Problem istnienia Boga.](#) f) [Dogmatyka katolicka. Podręcznik szkolny.](#) g) [Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska.](#) h) [Modernizm w książce polskiej.](#)
- 27) Ks. Jacek Tylka SI, [Dogmatyka katolicka.](#) a) [Traktat o Kościele Chrystusowym.](#) b) [O obojętności, czyli indyferentyzmie w rzeczach religii.](#) c) [O własnościach religii.](#)
- 28) Ks. Walenty Gadowski, [Nauka Kościoła. Wybór orzeczeń dogmatycznych Kościoła katolickiego i jego praw kanonicznych.](#)
- 29) Ks. Dr Fryderyk Klimke SI, a) [Hasła etyczno-religijne monizmu.](#) b) [Religia i poznanie.](#) c) [Agnostycyzm.](#)
- (Przyp. red. *Ultra montes*).



PRZEGLĄD
POWSZECHNY.

BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTÓREGO PANEM BÓG JEGO.
Pt. 143.

ROK DWUDZIESTY SZÓSTY. — TOM CII.

KWIECIEŃ, MAJ, CZERWIEC.

1909.

KRAKÓW.
DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI.
1909

PRZEGLĄD
POWSZECHNY.

—•••—
BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTÓREGO PANEM BÓG JEGO.
Ps. 143.

~~~~~  
ROK DWUDZIESTY SZOSTY.—TOM CIII.

~~~~~  
LIPIEC, SIERPIEŃ, WRZESIEŃ.

1909.

—•••—
KRAKOW.
DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI.
1909

([HTM](#))