

JÓZEF KARD. HERGENRÖTHER



# RZEKOME BŁĘDY I SPRZECZNOŚCI PAPIEŻY



KRAKÓW 2017

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

# Rzekome błędy i sprzeczności Papieży

JÓZEF KARD. HERGENRÖTHER

---

Niebagatelne to przedsięwzięcie, aby w formie kilku zaledwie linijek zawrzeć kategorię osąd na tematy roztrząsane w setkach naukowych dzieł. Jednakże w tym celu, Janus zdobył się na odpowiednią odwagę; zebrał argumenty wysuwane przeciwko papieskiej nieomyślności sięgające aż czwartego stulecia. Papieże trzech pierwszych wieków, z którego to okresu zachowało się bardzo niewiele dokumentów, mogą mówić o szczęściu, jako że, ze względu na mniej precyzyjną i niewykształconą terminologię – która wystawiła już na ostrą krytykę wielu przednicejskich Ojców – z trudnością udałoby się im uniknąć najsurowszych potępień. Przeanalizujmy pokrótce, na co przeciw poniższym przykładom mogliby się powołać orędownicy papieskiej nieomyślności.

1. "Na rzymskim synodzie papież Juliusz I ogłosił jako prawowiernego Marcelego z Ancyry, zdeklarowanego zwolennika Sabeliusza" (str. 68). Uczynił to nie tylko papież Juliusz, lecz również Synod w Sardyce. Marcele czekał w Rzymie na swych oskarżycieli rok i trzy miesiące (1). Skoro jednak się nie pojawili, a jego wyznanie wiary okazało się zadowolające, papież Juliusz oczyścił go z zarzutów. Opinie dotyczące doktryn Marcelego, nadal są rozbieżne. Natalis Alexander, Montfaucon i Möhler bronili jego ortodoksji; a Hefele zauważa, że trudno jest wydać w jego sprawie rozstrzygające orzeczenie (2). Niemniej jednak trzeba przyznać, że ostatnie badania dotyczące jego ortodoksji wydają się być mniej korzystne (3). Jednakże żaden zwolennik nieomyślności nigdy nie twierdził, ani też żaden stronnik omyślności nie udowodnił, że wypowiedź Juliusza była decyzją doktrynalną, albo że papież ten zatwierdził jakiś dogmat. W osądzie co do *zapatrywań danej osoby*, papież, nie mniej niż sobór powszechny, może, według opinii najbardziej nieugiętych zwolenników nieomyślności, popaść w błąd dotyczący stanu rzeczy (*error facti*).

2. "Potępiając Atanazego i podpisując się pod ariańskim wyznaniem wiary Liberiusz uzyskał u cesarza prawo powrotu z wygnania" (str. 68). Rzecznik nieomyślności może odpowiedzieć, że popadnięcie tego papieża w arianizm nie można żadną miarą uznać za fakt pewny, mało tego, istnieją co do tego poważne wątpliwości, a jeśli do niego doszło, to nie było to wynikiem w

pełni dobrowolnego działania; gdyż motywem była obawa przed cesarzem Konstancjuszem; a tym bardziej upadek ten nie wiązał się z ustalaniem definicji wiary (4). Wielu autorów, takich jak Sokrates, Teodoret i Sulpicjusz Sewer świadczą na korzyść Liberiusza. Spośród wnoszonych przeciw niemu świadectw, kilka jest ewidentnie sfalszowanych (5), a nawet gdyby były prawdziwe, to ukazywałyby tylko semiariańską katolicyzującą formułę, a nie "ariańskie wyznanie wiary". Liberiusza można obwiniać, nie za to co zrobił, ale za to czego zaniedbał wykonać; z moralnego punktu widzenia można go ganić za milczenie, za brak stanowczości, podczas gdy dogmatyczna czystość jego wiary pozostaje nietknięta (6). Jeśli następnie mówi nam się, "że ta apostazja Liberiusza, przez cały okres średniowiecza, była wystarczającym dowodem na to, że papież, tak samo jak inni ludzie mogą popaść w herezję", to odpowiadamy, że jest faktem niezaprzeczalnie, powszechnie uznawanym, iż w tych czasach doktryna nieomyślności papieskiej była nauką szeroko rozpowszechnioną; z drugiej strony, znajdujemy natomiast w tym fragmencie wyjaśnienie, że nieomyślność ma być przypisana tylko do formalnych dogmatycznych decyzji Papieża, jako ojca i nauczyciela wszystkich chrześcijan, a które to jako jedyne są wiążące dla całego Kościoła, a nie do innych stosowanych przez niego środków i działań.

3. "Innocenty I i Gelazy I głosili, że przyjęcie Komunii jest tak nieodzowne dla małych dzieci, że te, które umierają bez niej idą prosto do piekła. Tysiąc lat później Sobór Trydencki potępił tę doktrynę" (7).

6 czerwca 1562 roku teologom Soboru Trydenckiego przedłożono do rozpatrzenia m.in. zagadnienie czy na mocy Bożego Prawa Komunia Święta ma być udzielana dzieciom, które nie osiągnęły jeszcze wieku używania rozumu i Sobór gruntownie rozważył dotyczące tej kwestii fragmenty pism Ojców Kościoła, a w szczególności, słowa Papieża Innocentego (8). Słowa Innocentego I na ten temat, dokładnie zgadzają się z wnioskiem św. Augustyna, wyprowadzonym podczas sporu z pelagianami: "Nikt nie może osiągnąć życia wiecznego bez uczestnictwa w ciele i krwi Chrystusa; jednakże nikt nie może w nich uczestniczyć bez chrztu; a zatem bez chrztu nikt nie może osiągnąć życia wiecznego" (9). Odwołanie do tekstu Ewangelii św. Jana (6, 54) niekoniecznie implikuje faktyczną Komunię Świętą, gdyż św. Augustyn często objaśnia ten fragment w szerokim rozumieniu (10), ale było to całkowicie uzasadnione w odniesieniu do utrzymującej się ówczesnie i jeszcze długo w średniowieczu praktyki udzielania Komunii niemowlętom, zwyczaj, który implikował chrzest

jako wcześniejszy warunek. Słowa Innocentego dokładnie w ten sam sposób godzą w naukę pelagian, że bez chrztu można osiągnąć życie wieczne; i w ten sam sposób opiera on swoją argumentację na słowach Ewangelii św. Jana (6, 54). *Bezpośrednio* podkreśla jedynie konieczność chrztu (11); autorytatywna jest wymieniona konkretna teza, a nie *ratio addita* (12). Te same uwagi stosują się do Gelazego (13) i innych. Sobór Trydencki broni papieży, którzy wykazywali *probabilis causa* dla działania według ówczynie stosowanej praktyki i jest jak najdalszy od potępiania któregokolwiek z nich (14).

4. Całkowicie fałszywe jest twierdzenie, że "Papież Zozym wypowiadał się na temat pelagiańskiej nauki w zupełnie inny sposób niż jego bezpośredni poprzednik, Innocenty" (str. 70). Innocenty rozstrzygnął kwestię *dogmatyczną*, a nie *personalną* związaną z ortodoksją Celestiusza. Celestiusz zdawał się Zozymowi być całkowicie ortodoksyjny i został przez niego potraktowany łagodnie; w istocie Innocenty miał wobec niego podobne nastawienie, jeśliby tylko ten ostatni wyraził skruchę; tak więc, mimo iż przez pewien czas zwodził papieża, nigdy nie spotkał się z żadną sankcją za swoje błędy, które zostały później w całej pełni ujawnione. Nawet św. Augustyn, najzgorzalszy przeciwnik pelagianizmu, podobnie podchodził do tej kwestii (15). I to w końcu list Papieża Zozyma – *Tractoria*, położył kres kontrowersji. Dokument ten, jako doktrynalne rozstrzygnięcie został przedłożony do podpisania biskupom i rozgłoszony po całym chrześcijańskim świecie (16). Osiemnastu dostojników kościelnych, którzy go nie podpisali zostało usuniętych z urzędu i wypędzonych (17).

5. Co się tyczy Papieża Wigiliusza, to w żaden sposób nie zaprzeczył on sobie trzykrotnie w sprawach wiary (str. 72). Papież ten nie zanegował karygodnego charakteru twierdzeń faworyzujących nestorianizm, wysuniętych przez Teodora z Mopsuestii, jak również formuł Teodoreta i Ibasu w odniesieniu do tego, lecz tylko stosowność i sprawiedliwość potępienia tych osób. W pozytywnym dogmatycznym sensie między *Judicatum*, *Constitutum* i jego ostatnim dekretem, nie zachodzi sprzeczność (18). Zarzut, jaki jest wysuwany przeciw Wigiliuszowi dotyczy chwiejności postępowania w bezprzykładnie skomplikowanej sytuacji, o której czytelnikowi nic się tutaj nie wspomina; co więcej, wielu teologów, w tym także francuskich nie omieszkalo bronić go przed tym oskarżeniem. Rozłam na Zachodzie nie był jego winą. Wschód i Zachód, jak to się często zdarzało przy innych okazjach, były wówczas wobec siebie przeciwstawne; i to właśnie historia konfliktu o Trzy Rozdziały, pokazuje jak konieczna była decyzja Papieża (19).

6. Oczywiście, przypadek Honoriusza nie został przemilczany. Papież ten – jak się nam mówi – wypowiedział się w dogmatycznych listach dość przychylnie o herezji monoteletyzmu (str. 74); a listy te zostały na szóstym Soborze Ekumenicznym spalone jako heretyckie (str. 74). Niemal nieprzebrana literatura dotycząca Honoriusza została tutaj do pewnego stopnia dość dowolnie streszczona w kilku zdaniach, a obecny stan historycznych badań na ten temat kompletnie zignorowany. Pan Hagemann zauważa w tej kwestii, że po nowych i wielorakich dociekaniach (do których przyczynili się Döllinger i Hefele) przeprowadzonych przez czasopismo *Katholik* (1863) przez Schneemanna (w jego "Studien über die Honorius-Frage", 1864), przez Rumpa (w niemieckim wydaniu "Historii Kościoła" Rohrbachera, vol. X, str. 121-47), przez Reinerdinga (w jego "Beiträge zur Honorius- und Liberius-Frage", 1865), *ocena Honoriusza nigdy nie miała korzystniejszej formy*. Nieumiejętna obrona Dambergera miała tylko szkodliwy skutek dla sprawy (20). Ten sam recenzent zauważa, że "przede wszystkim, niezbędne jest przebadanie *pierwszego listu* Honoriusza, pod kątem jego doktrynalnego znaczenia i to w sposób zupełnie niezależny od jego historycznych powiązań, tak jakby herezji monoteletyzmu nigdy nie było. Nie mamy wątpliwości, że dla naprawdę nieuprzedzonego umysłu niewinność Honoriusza będzie oczywista, a odpychające sformułowanie, *év θέλημα*, będzie zgodnie z kontekstem odnosić się do *moralnej jedności* Boskiej i ludzkiej woli w Chrystusie". W istocie rzeczy, argumenty Schneemanna, który porównuje sformułowania Papieża z cytatami ze św. Augustyna, które miał przed oczyma (21), nigdzie jeszcze nie zostały obalone; i w kontekście użycia tych słów, omawiane listy, które wyglądają na *epistolae privatae*, a nie *epistolae dogmaticae* (22) wolne są od herezji (23). W związku z powyższym staje się oczywiste, że przebiegły Bizantyjczyk, Sergiusz, wmanewrował nic nie podejrzewającego Papieża na fałszywy trop i wyłudził od niego list, z którego udało mu się zrobić niewłaściwy użytek mając w tym własny cel, a w rzeczywistości jako poparcie herezji przez siebie wyznawanej, jednakże wówczas zupełnie nieznaną Papieżowi. Te przewidywania zostały uwieńczone powodzeniem. Sformułowania Honoriusza – co musiało się wydarzyć – zostały przez Greków wykorzystane w związku z kwestią tak gorąco wówczas roztrząsaną, i w sposób, w jaki się tego domagali Bizantyjczycy – dla których potępienie tak wielu ich patriarchów było nad wyraz irytujące i oburzające – doszło do potępienia Honoriusza, bronionego i wychwalanego przez św. Maksyma. "To, że papiescy legaci", kontynuuje Hagemann, "nie sprzeciwili się temu dekretowi, jak to się stało w przypadku

poprawianego listu Papieża Wigiliusza, mogło być spowodowane tym, że bez obłożenia Honoriusza anatema, mogłoby się nie udać doprowadzenie Soboru do pomyślnego zakończenia. Z drugiej strony, musimy postawić obok sentencji Soboru *list zatwierdzający Papieża Leona II*; i jakkolwiek byśmy nie objaśniali słów Papieża, *to nie możemy z nich wydobyć więcej*, jak tylko anatema karzącą zaniedbanie obowiązku, a nie *moralny współudział w błędach monoteletyzmu*" (24). Takie było dotychczasowe stanowisko zajmowane przez najznakomitszych teologów i między innymi, przez wielu doktorów uniwersytetu na Sorbonie, a mianowicie, że Honoriusz nie był heretykiem, a jedynie sprzyjającym herezji (25), albo że został potępiony za błąd dotyczący stanu faktycznego, *errore facti* (26). Już dawno temu zostało wykazane, że biskupowi d'Argentre i arcybiskupowi Fenelonowi niesprawiedliwie przypisywano negowanie prawowierności tego Papieża (27). Mniej znany jest osąd doktora Sorbony, królewskiego doradcy i biskupa, Izaaka Haberta (28), iż nie jest zaskakujące, że imienia Honoriusza również nie powinno brakować w zbiorze formuł intronizacji greckiego patriarchy (29), gdyż występuje nawet w rzymskim wydaniu "Dokumentów szóstego Soboru Powszechnego" (*ea fides extitit et candor*), najpierw w trzynastym artykule, gdzie list Honoriusza, z powodu błędnego zrozumienia (*perperam nempe intellecta*), jest potępiony, i ponownie jego imię pojawia się w osiemnastym artykule.

Habert przytacza dokumenty potwierdzające potępienie Honoriusza aż do czasów Papieża Hadriana II, odrzuca hipotezę fałszowania dokumentów Szóstego Soboru i objaśnia omawianą sentencję wyroku jako wynikającą z błędu co do stanu rzeczy, na który nawet Ekumeniczny Synod jest narażony (30). Szczególną uwagę zwraca na to, że po pierwsze, listy Honoriusza były prywatną korespondencją a nie synodalnymi listami apostolskimi – ogólnie przyjętą wówczas formą uroczystych dekretów, jakie Papież Agaton później wydał; po drugie, listy te nie zawierają nic heretyckiego; i po trzecie, Papież Agaton nie wymienia Honoriusza wśród heretyków, a Maksym, najbardziej zdecydowany przeciwnik monoteletyzmu, a znając bardzo dobrze twierdzenia Pyrrusa i jego sekciarskich współtowarzyszy, uważa go i jego sformułowania za całkowicie ortodoksyjne. W gruncie rzeczy obrońcy tego Papieża mogą poczytywać sobie za wielki sukces ich sprawy, że pomimo zastosowania przeciw ich opinii całej palety erudycji i krytycznej przenikliwości, nie zdołano jeszcze zbić ich twierdzenia; przeciwna opinia w jeszcze mniejszym stopniu doczekała się pełnego potwierdzenia; mało tego, pogłębione historyczne dociekania bardziej

niż kiedykolwiek przysłużyły się do tego by ich poglądy mogły się opierać na solidniejszej podstawie.

7. Pomijając milczeniem oskarżenia przeciwko Grzegorzowi II i Grzegorzowi III, które już dawno temu spotkały się ze sprawiedliwą krytyką (31), Janus przechodzi do Papieża Stefana III, który panował w latach 752 – 757 i który, jego zdaniem, ogłosił dwie dogmatyczne odpowiedzi niemożliwe do obrony (32) (str. 54). Wszakże w jednej z tych spraw nie chodzi o anulowanie małżeństwa niewolnicy, lecz o wydalenie niewolnicy żyjącej w konkubinacie, a decyzja ta była całkiem zgodna z rozstrzygnięciem dokonany przez Leona Wielkiego (33). W drugim przypadku materia sprawy dotyczyła *ukarania kapłana*, który, w sytuacji przymusowej, udzielił chrztu winem. Co więcej, tekst jest podejrzany i autentyczność dokumentu jest poddawana w wątpliwość (34).

8. Mówi się, że Mikołaj I, ogłosił za ważny chrzest udzielany w imię Jezusa. Ale przedłożone mu pytanie odnosiło się do *udzielającego* chrztu, żyda albo poganina, nie zaś do *formy* sakramentu, o którym Mikołaj mówił tylko *obiter*, mimochodem, a nie *ex professo* (35), i z tej przyczyny wielu teologów uważa, że wypowiedział się tutaj jedynie jak prywatny doktor (str. 405). Ostateczny wyrok na pewno nie został wtedy wydany; a omawiana opinia, która pojawia się również u innych pisarzy, nigdy nie była nazywana heretycką przez wielu badaczy, zajmujących się wyjaśnieniem tego fragmentu (36).

9. Unieważnienie święceń i ponowne wyświęcenia, z którymi spotykamy się od końca dziewiątego wieku (str. 51), nie dowodzą niczego przeciw doktrynie zwolenników nieomyślności, ponieważ nie jest tu zaangażowany żaden rodzaj dogmatycznej decyzji i rozumieją oni swoją doktrynę w zupełnie inny sposób niż interpretuje ją Janus. Kwestia ta pozostawała przez długi czas nierozstrzygniętą (37), i wiele surowych wypowiedzi przeciw pewnym zarządzeniom należy interpretować tylko w sensie *nielegalności*, a nie *nieważności*; ponieważ, zgodnie ze starożytną dyscypliną, zabronione było powtórne wyświęcenie (w sensie bezwzględny) i *irritum* (nieważny) był bardzo często przeciwstawiany tylko do *ratum* (zatwierdzony) (38). Janus mógł być przywoływać jeszcze bardziej starożytne przykłady tego błędu, nawet z czasów Innocentego I; lecz teologowie już dawno je objaśnili i należycie ocenili (39). Można cytować fragmenty wypowiedzi wielu papieży, które wydają się wyrażać zupełną nieważność święceń udzielanych przez heretyków, schizmatyków, zwolenników Szymona i innych; oraz z kolei inne fragmenty, jak na przykład, ten z wypowiedzi Grzegorza Wielkiego (40), który zakłada ich

ważność. Stefan VI (VII) ślepo dał upust swojej pasji, lecz nie wydał żadnego dogmatycznego dekretu; podczas gdy Jan IX zakazał powtórnych święceń (41). Pewnym faktem jest to, że w jedenastym wieku istniał obrzęd ponownego przyjęcia, znany już wcześniejszym wiekom, stosowany przy ponownym udzielaniu bezprawnie uzyskanych kościelnych godności. Równie pewne jest też, że w wielu przypadkach kwestionowany był *effectus virtutis* a nie *forma sacramenti* (42).

10. "Nauka kafarnaitów odrzucona już wcześniej przez cały Kościół i zaprzeczająca dogmatowi o niecierpięliwości ciała Chrystusa [w Eucharystii]", znalazła się w wyznaniu wiary przedłożonym Berengariuszowi, zatwierdzonym w 1059 roku przez Papieża Mikołaja II (str. 55). Ten zbiór formuł, jakkolwiek mający na celu powściągnięcie zręcznego i zawsze przebiegłego sofisty, w żaden sposób nie jest heretycki. Trudno brzmiące sformułowania mogą być usprawiedliwione ścisłym związkiem zewnętrznego znaku sakramentalnego z ciałem Chrystusa, który dopuszcza *communicatio idiomatum*, w ten sam sposób jak zjednoczenie dwóch natur w Chrystusie; tak więc, to co dzieje się ze znakiem sakramentalnym może, w pewnej mierze, być przypisane ciału Chrystusa Pana ukrytego pod tym znakiem. W tym sensie wyrażali się Ojcowie Kościoła i między innymi św. Chryzostom mówił już o dotykaniu ciała Chrystusa (43).

11. "Celestyn III próbował rozluźnić węzeł małżeński uznając go za rozwiązany jeśli któraś ze stron stała się heretykiem (44). Innocenty III anulował tę decyzję (45), a Hadrian VI nazwał z tego powodu Celestyna heretykiem" (str. 54). Tymczasem Celestyn wydał tylko zwyczajny reskrypt do konkretnych osób; było to *responsum juris*, a nie orzeczenie dotyczące wiary; formuła *videtur nobis* wyraża jedynie prywatną opinię; i nawiasem mówiąc jest ona przedstawiona przez Papieża, nie *ex proposito*, a tylko *obiter*, mimochodem (46). Jeśli Hadrian VI nazwał Celestyna heretykiem, to uczynił to profesor Utrechtu, a nie Papież (47).

12. Innocenty III, "ten ojciec prawa", był, jak się wydaje, niezbyt biegły w teologii, ponieważ w swoim dekrete uznał Księgę Powtórzonego Prawa za drugą księgę prawa, obowiązującą w Kościele Chrystusowym (str. 56) (48). Tymczasem Papież ten, postępując zgodnie z ówczesnymi tendencjami i podobnie jak Grzegorz Wielki, usiłował, za pomocą alegorycznej interpretacji Księgi Powtórzonego Prawa (XVII, 8-12), wydobyć uzasadnienie słuszności swojej decyzji, co nie miało nic wspólnego z piątą księgą Mojżesza. Oskarżanie



go w tym przypadku o błąd jest zupełnie bezprzedmiotowe (49). W oficjalnych dokumentach Papieży, jak również Soborów, autorytatywne są jedynie fragmenty mające charakter regulujący, natomiast nie argumenty, ani retoryczne ozdobniki (50). Równie trudno wykazać aby jakiś błąd tkwił w wypowiedziach tego Papieża na temat przenosin biskupów z jednej diecezji do drugiej (str. 55) (51).

13. Na Papieżu Janie XXII ciąży podwójne oskarżenie. Po pierwsze, w związku z nauką o Chrystusowym ubóstwie i regułą św. Franciszka, postawił się w otwartej opozycji do dekretu Mikołaja III (ss. 57-59). Po drugie, wygłosił w Awinionie kazanie, w którym nauczał, że przed powszechnym zmartwychwstaniem dusze w niebie są pozbawione wizji uszczęśliwiającej; i w związku z tym został oskarżony w Paryżu o herezję (str. 274). Otóż, co do pierwszego punktu, pierwsi gallikanie nie doszukali się między Mikołajem III (52) i Janem XXII (53) żadnej sprzeczności w treści ich doktryny, lecz raczej w słownictwie (54). Brak zgodności między nimi leży nie w sferze dogmatu, tylko w odmiennych poglądach filozoficznych i prawniczych. Należy tu, mianowicie, wziąć pod uwagę trzy kwestie. Po pierwsze, czy w rzeczach, które zostają zużyte w trakcie użytkowania, *usus* może być oddzielony od *dominium* czyli własności? Następnie, czy stan ubóstwa, który wyklucza wszelki rodzaj własności indywidualnej, jest zasługujący i święty? I wreszcie, czy Chrystus nasz Pan, nauczał słowem i przykładem takiego rodzaju ubóstwa (55). Na pierwsze pytanie Mikołaj dał odpowiedź twierdzącą, a Jan przeczącą; przy czym, każdy z nich wyszedł od innej koncepcji filozoficznej i prawniczej. Słowa *simplex facti usus* nie mogą oznaczyć użycia cudzej własności wbrew woli właściciela, ponieważ byłoby to niemoralne, lecz umiarkowane i dozwolone użycie, takie jak *durante concedentis licentia* było dopuszczone u franciszkanów (56). Jan wyszedł od zasady, *simplex usus facti* bez *jus utendi* jest *usus injustus*, i trzymał się silnie opinii przeciwnej, że każdy kto jest właścicielem rzeczy może ją sprzedać, wymienić i podarować, wedle swej woli; lecz to, z zasady, nie jest dozwolone u Braci Mniejszych. Odpowiedź na pierwsze pytanie determinuje odpowiedź na drugie. Mikołaj musi dać odpowiedź pozytywną a Jan negatywną; obaj zatem wypowiadają się stosownie do właściwych sobie poglądów na relację *usus* do *jus*. Na tej samej zasadzie odpowiedź na trzecie pytanie może być twierdząca lub przecząca, zależnie od punktu widzenia, z którego jest rozpatrywana. Chrystus i Apostołowie nauczali i praktykowali czasami zupełne ubóstwo, ale kiedy indziej posiadali również dobra doczesne; nauczali doskonałych i mniej doskonałych (57). Jan XXII nie bardziej niż Mikołaj III (58)

pragnął wypowiedzieć się definitywnie w tej materii. Chciał oprzeć się fanatyzmowi spirytualistów i przeciwstawić ich fałszywemu entuzjazmowi realne fakty. Reguła św. Franciszka będąc wysoce cenioną, usankcjonowaną i zalecaną przez Kościół, gdyż wiedzie do doskonalszego naśladowania Chrystusa, nie jest w żaden sposób sama w sobie, i właściwie wyłożona, przedmiotem objawienia – należącym do *depositum fidei*. Papieskie dekry, które należą do tej klasy, są nimi tylko gdy zostaną uroczyście zatwierdzonymi regułami wiary i moralności dla całego Kościoła; a tego, w tym przypadku, nie można w żaden sposób wykazać (59).

Po drugie, w odniesieniu do nauki o wizji uszczęśliwiającej, Jan XXII jedynie wypowiedział się w formie dysputy, nie próbując formułować żadnej definicji w tej materii – orzeczenie dogmatyczne na ten temat wydał jego następca, Benedykt XII. Drugiego stycznia 1333 roku dwudziestu trzech doktorów Paryskiego Uniwersytetu zaświadczyło, że Papież Jan XXII w żaden sposób *asserendo, seu opinando* nie wyraził poglądu nadal wyznawanego przez Greków i wciąż jeszcze nie uznanego za heretycki. Co więcej, Papież przed śmiercią, udzielił bardzo zadowolającego wyjaśnienia swoich poglądów na ten temat, którym się zajął jako uczony teolog (60).

14. Dekret Eugeniusza IV o sakramentach był już teologom od dawna dobrze znany; ale wypowiedź, że jest on zupełnie błędny została niejako "zastrzeżona" dopiero dla Janusa. Czytelnik nieobeznany z tekstem mógłby dać się zwieść pogładowi, że Papież, zamiast siedmiu, uznawał tylko cztery sakramenty Kościoła. Tak jednak nie jest. Dekret wylicza wszystkie nasze siedem sakramentów, a pominięcie trzech jest tylko wnioskiem wyciągniętym przez Janusa. Dekret jest tak naprawdę praktyczną wskazówką *pro faciliori doctrina* i stanowi część większej całości, do której należy Nicejskie Wyznanie Wiary, definicje Soboru Chalcedońskiego i nawet dekret o obchodzeniu świąt. Na pewno wszystkie te dokumenty nie cieszą się jednakowym autorytetem (61). Jeśli wręczenie naczyń jest uznane za materię święceń, to na pewno nie wyklucza nałożenia rąk, które było stosowane u Ormian i zostało również przepisane w rzymskim Pontyfikale, do czego poczynione jest wyraźne odwołanie. Eugeniusz mówił o integralnej i dopełniającej formie i materii, które, dla większej zgodności z Kościołem rzymskokatolickim, Ormianie mieli dopiero przyjąć (62). Forma bierzmowania zwyczajowa pośród łacinników jest zwięźle przedstawiona, ale nie jest zalecona jako wyłączna forma. Forma ogólnie przyjęta u Greków była zawsze uznawana (63); dotyczyło to również ich

formy sakramentu pokuty (64). Jako że Instrukcja ta miała na celu możliwie największe zbliżenie Ormian do rzymskiego rytuału udzielania sakramentów, język w jakim została sformułowana nie ma w sobie nic nadzwyczajnego, a tym bardziej nie można jej zarzucić błędu.

15. To, co Janus mówi następnie na ten temat dotyczy zwykłych drobiazków. Problem "przecinka w bulli Piusa V przeciw Bajusowi" (*Comma Pianum*) (str. 49), jak słusznie zauważa współczesny wydawca *Bajusowych* kontrowersji, może być uważany za rozstrzygnięty (65). Podobne spory często się zdarzają (66), a wynoszenie trudności interpretacji do systemu nieprzejednanego antagonizmu dowodzi jedynie braku prawniczej edukacji. Janus długo rozwodzi się (ss. 62, 63) – w stylu niektórych protestantów i Launoya – na temat wydania Biblii Sykstusa V, pracy w której Papież zmanifestował swe zamiłowanie do studiów biblijnych, lecz nie wydał żadnego rodzaju dekretu. Nie ogłosił żadnej bulli na ten temat; nie chciał nawet, aby jego dzieło zostało przyjęte *fide divina*, jako zupełnie poprawne i doskonałe. Błędy w jego wydaniu nie odnoszą się do spraw wiary; i ani on sam, ani jego następca, Klemens VIII, nigdy nie wyobrażał sobie, ani nie mógł pomyśleć, żeby było w ich mocy przedłożyć całkowicie bezbłędne wydanie Pisma Świętego, w którym potomność nie znalazłaby nic czego by nie można było zmienić na lepsze (67). Decyzja Papieża Aleksandra VII, w roku 1687, "na rzecz nowo odkrytej doktryny na temat skruchy niedoskonałej" (przedmowa, XXVII), jest niczym więcej jak tylko zakazem cenzurowania jednej z dwóch opinii roztrząsanych w teologicznych szkołach (68). Bulla Klemensa XI przeciw Quesnelowi (69), jak również decyzje Benedykta XIII i wcześniejszych papieży przeciw jansenizmowi, są przyjęte w całym Kościele, a protest garstki sekciarzy wobec tej powszechnej akceptacji zupełnie się nie liczy. Jestem w rozterce nie mogąc zrozumieć jak katolicki teolog może mówić, że potępiając pięć twierdzeń Janseniusza, Innocenty X wszczął kontrowersję, "która trwała ponad stulecie *i nigdy nie znalazła rozwiązania*" (str. 414). Janus, wraz z przyjaciółmi z tej szkoły, mógłby również przedstawić Papieża Klemensa XI – z powodu jego wielkanocnej homilii z 1702 roku – jako eutylianina. Mimo bezpodstawności takiego posądzenia (70), wciąż mógłby wywierać wielki wpływ na swoich czytelników.

Przeszedłem w chronologicznym porządku pokrętnie, poplątane nagromadzenie przykładów domniemanych papieskich sprzeczności i błędów, do których inne podobnej rangi mogłyby z łatwością zostać dodane (71). Gdyby nasz uczyony zdołał w rzetelny sposób odrzucić wszystkie zastrzeżenia

papieskich rzeczników, to wówczas mógłby się pochwalić przysługą oddaną nauce. Ale zwykłe wynotowanie – niemal bez jakiegokolwiek uwzględnienia bogatych skarbów kościelnej literatury na omawiany temat – starych oskarżeń, w żaden sposób nie przyczynia się ani do pożytku nauki, ani do pożytku Kościoła. To tylko proch, który został rzucony w oczy publiczności zupełnie nieobznajomionej z dziełami teologicznymi, czy to starożytności czy też współczesności; jednakże ani jeden światły przeciwnik nie został przekonany.

*Józef kard. Hergenröther*

---

*Anti-Janus: An Historico-Theological criticism of the work, entitled "The Pope and The Council", by Janus.* By Dr Hergenröther, Professor of Canon Law and of Ecclesiastical History at the University of Würzburg. Author of the "Life, Writings, and Times of the Patriarch Photius". Translated from the German by J. B. Robertson, Esq., Professor of Modern History and English Literature at the Catholic University, Dublin, Auctor of "Lectures on Modern History and Secret Societies", "Life and Times of Edmund Burke", Translator of Möhler's "Symbolism", and of Schlegel's "Lectures on the Philosophy of History". With an Introduction by him, giving a History of Gallicanism from the Reign of Louis XIV. Down to the present time. Dublin 1870, ss. 74- 93. (Rozdział V). (\*) (a)

Tłumaczył z języka angielskiego Mirosław Salawa

### **Przypisy:**

(\*) Wydanie oryginalne w języku niemieckim: *Anti-Janus. Eine historisch-theologische Kritik der Schrift "Der Papst und das Concil" von Janus.* Von Dr. J. Hergenröther, d. o. Professor des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg. Freiburg im Breisgau 1870.

Książka powyższa jest odpowiedzią kard. Hergenröthera na pamflet Ignacego Döllingera i Jana Hubera pt. *Der Papst und das Concil*, który wydali pod pseudonimem "Janus" (Lipsk 1869). Huber i Döllinger występowali przeciw ogłoszeniu na Soborze Watykańskim dogmatu o nieomyślności Papieża, a później wspierali sektę "starokatolików". (Przyp. red. *Ultra montes*)

(1) Ep. ad Jul., s. 392, Coustant.

(2) "Concil. Geschichte", tom I, s. 456.

(3) Według badań Dornera, Döllingera, Hefele i Th. Zahna. Zob. tego ostatniego *Marcellus von Ancyra*, Gotha 1867.

- (4) "Liberii lapsus non certus, nec si certus, voluntarius, nec in definitione fidei". P. Ballerini, *De vi ac ratione primatus*, c. 15, § 13, n. 30, s. 297, 299, 300.
- (5) Piąty Fragment Hilarego jest, według Hefelego, spreparowany (*Concil.*, vol. I, s. 605, et seq.), ale, według Reinkensa, jest autentyczny (*Hilarius*, s. 216, seq.). Nawet pan Renouf czuje się zmuszony przynajmniej zaniechać części Fragmentu, gdyż podtrzymywanie tego uwikłałoby go w najjaskrawsze wewnętrzne sprzeczności. (Zob. "The Condemnation of Pope Honorius", London 1868, s. 41, seq., przypis).
- (6) Hagemann w: *Bonner Theolisches Literaturblatt*, 1869, Nr 3, ss. 79-81.
- (7) Podobna obserwacja poczyniona jest w broszurze, która częstokroć powiela błędne zapatrywania Janusa, "Die römische Indexcongregation und ihr Wirken", Monachium 1863, s. 26.
- (8) Pallavic., *Hist. Concil. Trident.*, L. XVII, c. 1, n. 1; c. 6, n. 12; c. 12, n. 5, seq.
- (9) Aug., *De peccat. mer. et rem.*, III. 4. Cf. I. 20. *Op. imperf.*, II. 29. *Tract. 26 in Joann.*
- (10) Noris., *Vindic. Aug.*, § 4. Bona, *Liturg.*, II. 19. Natal. Alex., *H. E.*, Saec. V, cap. IV, a. 3, § 10, n. 7.
- (11) Pallav., *l. c.*, n. 9; cf. Innoc. I. Ep. 26 ad PP. Milev. Aug., Ep. 93.
- (12) Melch. Canus, *De loc. theol.*, V. 5 §. Nonne igitur.
- (13) Gelas., Ep. ad Episc. per Picenum constitutos.
- (14) Sess. XXI, cap. 4, de commun., coll. can. 4.
- (15) Aug. L. II. contra duas epist. Pelag. ad Bonif., c. 3, seq.: "Quidquid interea lenius actum est cum Coelestio, servata dumtaxat antiquissimae et robustissimae fidei firmitate, correctionis fuit clementissima suasio, non approbatio exitiosissimae pravitatis".
- (16) Marius Mercator, *Commonitorium*, s. 138, ed. Baluz.
- (17) Dominikanin, B. de Rubeis, w traktacie "De peccato originali", rozdz. 9, seq., zajmuje się tą kwestią szczególnie wnikliwie, na podstawie oryginalnych źródeł.
- (18) Döllinger, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, I, s. 149.
- (19) Ludov. Thomassin. Diss. XIX in *Concil.*, s. 621, seq. Petrus de Marca, *Diss. de Vigilio*. Cf. Card. Orsi, *Storia*, L. 41, n. 84. Ballerini, *De vi ac ratione primatus*, c. 15, n. 39, s. 313. Bennettis, *Privileg. Rom. Pontif. vindic.*, P. II, tom. V. Append., § V, s. 625, seq. P. I, tom. I, art. II, § 3, ss. 189-204.
- (20) *Bonner Theolisches Literaturblatt*, 1 lutego 1869, Nr 3, s. 76.

- (21) W cytowanych już " Studien über die Honorius-Frage", Freiburg 1864, szczególnie s. 48, seq.
- (22) Natal. Alex, *H. E.*, Saec. VII, Diss, II, prop. 1. Hefele, *Conc.*, II, s. 284.
- (23) Rump w *Historii Kościoła Rohrbachera*, vol. X, s. 134, seq., s. 146 (niem. tłum.)
- (24) *Loc. cit.*, s. 77.
- (25) Petrus Ballerini, *loc. cit.*, ss. 306, 307: "damnatus a sexta Synodo non ob haeresin, sed quia improvida dispensatione et nonnullis minus cautis locutionibus haeresi favorem impendisse visus est"; ss. 306, 307, not.: "Praescriptum ab eo silentium, non fuit definitio fidei". Galikański Natalis Alexander (*H. E.*, Saec. VII, Diss. II, prop. 2, 3) twierdzi, że Honoriusz jest uwolniony od zarzutu herezji *tam vere quam pie*, i odsyła jego oskarżycieli do Combefisa i Garniera. Cf. także Lud. Thomassin., *Dissert. in Conc.*, Diss. XX, n. 18, seq. Bennettis, *loc. cit.*, § VI, ss. 655-686.
- (26) L. Cozza, *Hist. polem. de Graecorum schismate*. Romae 1719, P. II, c. 17, s. 339.
- (27) Schneemann, *loc. cit.*, ss. 31-33.
- (28) *Ἀρχιερατικόν*. Liber Pontificalis Ecclesiae graecae nunc primum ex Reg. MSS. collectus meditatione et labore Is. Haberti Ep. Vabrensis. Paris 1676, s. 565, seq.
- (29) *Ibid.*, ss. 557-559.
- (30) s. 566: "Haec omnia tamen ex errore facti orta sunt, qui certe et in synodos oecumenicas cadere potest".
- (31) Wyżej cytowana broszura Kongregacji Indeksu odnosi się do obu papieskich wypowiedzi, s. 25. Por. *Archiv für Katholische Kirche von Moya*, 1864, vol. XI, s. 174, seq. *Chilianeum*, vol. IV, 1864, s. 254.
- (32) L'abbé, *Conc.*, VI, 1650, 1652. Resp. ad. q. 3, 11.
- (33) Leo M., Ep. ad Rusticum Narbon., Ep. 167, c. 5, s. 1422. Ball., s. 1205, ed. Migne.
- (34) Natal. Alex., Saec. VIII, c. 1, art. 6. Ten temat jest obszernie omówiony przez Bennettis, *loc. cit.*, ss. 691-694. Porównaj też Hefele, *Conc.*, vol. III, s. 542.
- (35) Nicol. ad consulta Bulgar., c. 104. S. Alphons. Liguori, *Theol. moral.*, lib. VI, n. 112.
- (36) Bennettis, *loc. cit.*, § VII, ss. 706-708. Por. moją monografię na temat Focjusza (*Photius*), vol. III, s. 593, seq.
- (37) Cf. *Augsburger Pastoralblatt*, 1869, Nr 42, s. 334.
- (38) Te oraz inne wyjaśnienia są szczegółowo przywołane w moim *Życiu Focjusza (Photius)*, vol. II, s. 321, seq.

- (39) Bennettis, *loc. cit.*, § IV, ss. 531-600. Ballerini, *loc. cit.*, s. 317.
- (40) Greg. M. L. III, Ep. 15, coll. L. II, Ep. 52, ad Joh. Rav. L. XI, Ep. 67.
- (41) Mansi, *Conc.*, vol. XVIII, 221, seq.
- (42) Bennettis, *loc. cit.*, zwłaszcza s. 597, seq., t. IV, s. 415, seq.
- (43) Zob. Döllinger, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, vol. I, s. 376.
- (44) Cap. Laudabilem (III, 33) *de convers. infid.* Cf. Urban III, cap. 6, De illa IV, 19 de divort.
- (45) Cap. 7, Quanto IV, 19 de divort.
- (46) Bennettis, *loc. cit.*, t. V, § VIII, s. 720, seq. Kard. Sfondratus (*Gallia Vindicata*, Dissert. IV, § 4, n. 1, s. 813), przypomina nam tu, że Innocenty mówi, "Etsi quidam praedecessores nostri aliter *sensisse* videantur", i że *sentire* nie jest synonimem *definire*, oraz że Innocenty również nie orzekał definitywnie, jak pokazują to następujące słowa: "*Credimus aliter respondendum*"; a następnie kardynał dodaje: "Sed parcendum Maimburgo solius historiae gnaro".
- (47) Cf. Pichler, *loc. cit.*, vol. II, ss. 681, 682. Bennettis, *loc. cit.*, s. 243.
- (48) C. 13 Per venerabilem, t. IV. 17. Qui filii sint legitimi. Ten fragment jest tak samo cytowany w pamflecie na temat Kongregacji Indeksu (*Die römische Indexcongregation und ihr Wirken*), s. 26.
- (49) Pełne dociekania na ten temat można znaleźć w *Augsburger Postzeitung* z 12 października 1869, Append., Nr 49, w artykule zatytułowanym "Zur Charakteristik des Janus".
- (50) Berardi Comment. in jus Eccles., Dissert. II, c. 2: "In pluribus pontificiis rescriptis nonnulla continentur extra principalem sententiam, in qua una vis rescripti consistit, quae sunt aut prorsus extranea, quandoque etiam minus ad rectam rationem exacta, in quibus scil. Capellanus plurimum suo ingenio indulisit, iis praesertim temporibus, quibus aut theologiae aut canonum aut etiam solidae philosophiae studia non satis excolta fuisse non ignoramus".
- (51) Zob. Phillips, *Kirchenrecht*, t. V, § 226, zwłaszcza str. 445, seq.
- (52) C. 3, Exiit de V. S., v. 12 in 6.
- (53) Joh. XXII, *Extravag.*, tit. 14, c. 3, Ad Conditorem canonum; c. 4, Cum inter nonnullos; c. 5, Quia quorundam.
- (54) Natal. Alex., *Hist. Eccles.*, Saec. XIII et XIV, Dissert. XI, art. 1. Dissertatio praevia z amsterdamskiego wydania *Defensio declarationis Cleri Gallicani* z roku 1745, zawiera, w § 46: "Ceterum neque hic sollicite quaerimus, qua de re praecise ageretur et an revera Nicolaus pro cathedrae auctoritate ita decreverit, nec magis curamus hic, rectene an secus ipse ac Johannes egerint et an *summa consentiant, verbis litigent*".

(55) Cf. Raynald, anno 1322, n. 65; Bellarm., *De Rom. Pont.*, IV. 14.

(56) Ballerini, *De potest. eccles. sum. Pont. et Concil. general. liber.* Veronae 1768. Append. de infall. Pont., s. 277, n. 9.

(57) Bennetis, *loc. cit.*, § VIII, ss. 725-730.

(58) Card. Orsi, t. II, *De Rom. Pont. auctoritate*, L. III, c. 42, s. 268.

(59) Ballerini, *De vi ac ratione primatus*, c. 15, s. 317: "In his et similibus decretis potissimum cavendum, ne idem esse credatur aliquid pertinere ad materiam fidei, et decreta, quae a Pontificibus eduntur, ut respondeant interpellantibus apostolicam sententiam et auctoritatem, si quo hujus auctoritatis caractere muniantur, semper esse definitionem fidei. In re enim, quae referri queat ad jus naturale vel divinum, respondere possunt, quod ex opinione probabilius judicant vel tutius, nisi exprimant aliquid credendum aut damnandum ex catholica fide, idque possunt, etiamsi ad compescendas aciores contentiones sub excommunicationis poena vetent constitutis glossas addere et aliter interpretari, ut Nicolaus vetuit. Potest enim excommunicatio ferri ob praesumptionem et inobedientiam, quae pacem turbet et scandala foveat, tametsi circa articulum nondum definitum ex catholica fide nullum laesae fidei periculum sit. Hoc uno principio quam multae constitutiones Pontificum aliquem characterem auctoritatis apostolicae praefereutes a proprie dictae definitionis fidei catalogo excluduntur".

(60) Bulaeus, *Hist. Univ. Paris.*, t. IV, B, s. 236. Spondan., anno 1334. Raynaldus, anno 1334, nn. 27, 35. Bennetis, *loc. cit.*, ss. 730-734. Ballerini, *loc. cit.*, n. 40, ss. 313, 314. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, vol. III, s. 522, seq.

(61) Pokazane jest to nawet poprzez rozróznienie na końcu: capitula, declarationes, praecepta, itp. Denzinger, *Enchiridion definitionum*, s. 201, edit. IV. Nie jest tak, jak Janus twierdzi (n. 17), że "Denzinger pominął pierwszą część dotyczącą doktryny o Trójcy Świętej i Wcieleniu, aby w jakimś stopniu ukryć dogmatyczny charakter tego słynnego dekretu", gdyż dokonał takiej redakcji po to, by nie powtarzać tego, co już w innym miejscu zamieścił.

(62) Bened. XIV, *De Syn. dioeces.*, L. VIII, c. 10, n. 8. S. Alphonsus Liguori, *Theologia moralis*, L. VI, n. 749. Arcud., *De Concordia*, VI, 5, s. 442, seq.

(63) Liguori, *loc. cit.*, nn. 167-169. Arcud., *De Concordia*, II, 7. Pignatelli, *Consult. can.*, t. VIII, Cons. 78, s. 141.

(64) Pignatelli, *op. cit.*, t. III, Cons. 60, n. 23; t. VII, Cons. 50, n. 1, s. 102. Decr. Congr. S. Off. 19 Dec. 1613. Arcud., *loc. cit.*, IV, 3.

(65) Linsenmann, *Michael Bajus und die Grundlegung des Jansenismus*. Tübingen 1867, s. 266.



(66) Na przykład, co do kosztów ponoszonych przez patronów przy odnowieniu zrujnowanych kościołów parafialnych w Conc. Trid., Sess. XXI, c. 7, De ref. Cf. Schulte, *System des Kirchenrechts*, § 110, s. 548.

(67) Bennettis, *loc. cit.*, ss. 741-744.

(68) Denzinger, *loc. cit.*, n. 93, s. 322.

(69) *Ibid.*, n. 101, s. 351, seq.

(70) Bennettis, *loc. cit.*, ss. 744-746.

(71) Na przykład, pozwolenie udzielone Norwegom przez Papieża Innocentego VIII na używanie wody zamiast wina w ofierze Mszy św.; rzekoma dyspensa Papieża Marcina V dla pierwszego stopnia pokrewieństwa; sprzedaż odpustów za Papieża Celestyna V i Bonifacego IX. Zob. Bennettis, *loc. cit.*, ss. 722, 735-738.

(a) Por. 1) Józef kard. Hergenröther, a) [Pontyfikat Grzegorza VII.](#) b) [Pontyfikat Bonifacego VIII. Kościół i państwo. Władza papieska.](#) c) *Katholische Kirche und christlicher Staat: in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart.* Freiburg i. Br. 1873. d) *Catholic Church and Christian state; a series of essays on the relation of the Church to the civil power.* Vol. I-II. London 1876.

2) a) [Mały katechizm o Nieomyślności Najwyższego Pasterza.](#) b) [Mały katechizm o Syllabusie.](#)

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

4) Ks. Antoni Krechowiecki, a) [Errata historii co do Papiestwa w kolei wszystkich wieków. Studium krytyczne.](#) b) [Nieomyślność papieska w stosunku do historii i państwa.](#) c) [Nauki niedzielne. Skład Apostolski według Ewangelii i Ojców Kościoła.](#)

5) Bp Michał Nowodworski, a) [Papież Liberiusz.](#) b) [Honoriusz Papież.](#) c) [Wiara i rozum.](#) d) [Liberalizm.](#) e) [Janseniści.](#)

6) Abp Romuald Jałbrzykowski, [Święty Liberiusz, Papież.](#)

7) Ks. Bernard Jungmann, [O papieżu Janie XXII \(1316 – 1334\).](#) (*De Joanne XXII Romano Pontifice (1316 – 1334)*)

8) Ks. Augustyn Arndt SI, [Ignacy Doellinger.](#)

9) Bp Władysław Krynicki, a) [Dzieje Kościoła powszechnego.](#) b) [Sobór Watykański.](#)

10) "Tygodnik Soborowy", a) [Biskupi wobec Soboru i Papieża.](#) b) [Zamiary masonerii co do Soboru. Matriarchinie Soboru.](#) c) [Nieomyślność papieska i niemiecka teologia.](#) d) [Walka i zwycięstwo.](#)

11) Akta i dekreta świętego powszechnego Soboru Watykańskiego (1870), [Pierwszy projekt Konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym przedłożony Ojcom do rozpatrzenia](#) (Acta et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani (1870), [Primum Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi Patrum examini propositum](#)).

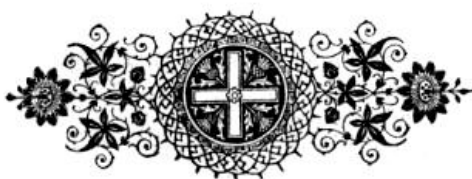
12) Ks. dr Maciej Sieniatycki, a) [Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna](#). b) [Zarys dogmatyki katolickiej](#). c) [System modernistów](#). d) [Modernistyczny Neokościół](#). e) [Problem istnienia Boga](#). f) [Dogmatyka katolicka. Podręcznik szkolny](#). g) [Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska](#). h) [Modernizm w książce polskiej](#).

13) Ks. Jacek Tylka SI, a) [Dogmatyka katolicka](#). b) [Traktat o Kościele Chrystusowym](#). c) [O obojętności, czyli indyferentyzmie w rzeczach religii](#). d) [O własnościach religii](#). e) [O cnotach heroiczych](#).

14) Ks. Piotr Skarga SI, a) [O świętej monarchii Kościoła Bożego i o pasterzach i owcach. Kazanie na wtórą Niedzielę po Wielkiejnocy. \(De Sancta Ecclesiae Dei Monarchia et de Pastoribus et Ovibus. Concio pro Dominica secunda post Pascha\)](#). b) [O kłakolu heretyckim i diabelskiej wolności religijnej \(De haeretica zizania et diabolica libertate religiosa\)](#). c) [O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim i ruskim od tej jedności odstąpieniu, oraz Synod Brzeski i Obrona Synodu Brzeskiego](#).

15) P. Ferdinandus Cavallera SI, [Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis Magisterii ecclesiastici](#).

(Przypis od red. *Ultra montes*).



( [HTM](#) )

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

Cracovia MMXVII, Kraków 2017