

**MODERNIZM**  
**A**  
**PROTESTANTYZM LIBERALNY**

OPRACOWAŁ

BISKUP KAZIMIERZ TOMCZAK

PRZEDMOWĘ DODAŁ

BISKUP CZESŁAW SOKOŁOWSKI



WYDANIE DRUGIE

KRAKÓW 2016

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

## SPIS RZECZY

	Str.
Przedmowa. Nasza literatura antymodernistyczna .....	3
I. Encyklika <i>Pascendi</i> o podstawie filozoficznej modernizmu .....	14
II. Modernizm a filozofia i teologia racjonalistowska niemiecka .....	17
III. Radykalny środek przeciwko filozofii modernistycznej – powrót do scholastyki .....	31

---



# MODERNIZM A PROTESTANTYZM LIBERALNY

OPRACOWAŁ

Ks. [BP] KAZIMIERZ TOMCZAK

PROFESOR SEMINARIUM METROPOLITALNEGO WARSZAWSKIEGO

PRZEDMOWĘ DODAŁ

Ks. [BP] CZESŁAW SOKOŁOWSKI

MAGISTER ŚWIĘTEJ TEOLOGII

---

## PRZEDMOWA

Reforma! – wyraz ten na zawsze pozostanie wielkim dla tych, których obecny stan rzeczy nie zadowala, a umiłowanie i pragnienie lepszej przyszłości pcha naprzód ku szukaniu świeżych haseł, dróg nowych. Usposobienie to, przyznajmy, rys znamieny ducha ludzkiego jakżeż jaskrawo znaczyło się w dziejach ludzkości! Mówimy w historii o epokach, a te niemal zawsze pochodzą z porywów ducha, szukającego dróg nowych tam, gdzie chodzi o dobro duchowe i cielesne – dobrobyt w najrozmaitszych przejawach. Dobro duchowe ludzkości z całą słuszością ściśle wiąże z dziedziną religijną. Quatrefages nazwał człowieka istotą religijną, "*animal religiosum*". A aksjomat ten znalazł przeobfite potwierdzenie – religijność, jak wykazały rzetelne badania naukowe, jest zjawiskiem powszechnym w życiu ludzkości (1).

Toteż duch reformy i w dziedzinie religijnej należy do zjawisk sporadycznie powstających, a dzieje Kościoła aż nadto wymownie fakty te stwierdzają. Zapewne, że gdzie reforma przykładła rękę do ludzkich ustaw i poglądów, tam możemy zastosować słowa bohatera z naszej przeszłości dziejowej: "co ręka ludzka zbudowała, to obalić może", a i naprawić zdoła. Lecz depozyt Boski, szczytna nauka Chrystusa, jako "nie jest z tego świata" (2), tak też nie według chwilowych kaprysów i upodobań ludzkich ma być zmieniany, czy naprawiany. Boski Założyciel religii chrześcijańskiej powierza ją czujnej straży i troskliwej opiece Kościoła prawdziwego, któremu zapowiada, że będzie

z Nim aż do skończenia świata (3), dając mu granitową podwalinę "opokę Piotra" (4), Wodza i Nauczyciela Nieomylnego. W jego ręce złożył urząd podniosły: "utwierdzaj bracię swoją" (5), jego ustanowił rzecznikiem prawej reformy, aby, (że słowa proroka tu zastosować się ośmielimy), postanowiony nad narodami i królestwy "wyrwał, i burzył, i wytracał, i rozwalał, i budował, i sadił" (6).

Ze świętą gorliwością, płynącą z przeświadczenia o szczytnym swym posłannictwie, Kościół odrzucał niepowołane reformy, niosąc uzdrawiające tchnienie w życie swych członków. Bo przyświeca Mu zawsze to hasło podniosłe Idziego z Witerbo: (7) Przystoi, aby święte środki Kościoła niosły ludziom zbawienne reformy, nie zaś zuchwałość ludzka targała się na zniekształcanie świętego depozytu Wiary.

Inaczej być nie może, albowiem, jak to wymownie uczy biskup Bougaud: (8) "Kościół – to prawda, a przecież prawda jest niezmienną. Straży Kościoła powierzono Słowo Boże, a przecież Bóg nie mówi dziś tak, jutro nie. Nadto, dla kogóż to powierzony został Kościołowi ten cenny depozyt? Dla dusz, dla wszystkich dusz, czy żyły one w zaraniu świata, czy też mają zmierzch jego oglądać. A przecież wszystkie te dusze mają to samo prawo do prawdy, te same obowiązki, tak samo powinny wierzyć. Zatem i przedmiot ich wiary powinien być jeden i ten sam. Nie można nauczać jednych dusz wręcz przeciwnie temu, czego się uczyło drugich. Nareszcie, (pyta), któż ustanowił Kościół na to, ażeby uczył dusze prawdy? Chrystus – Słowo Wcielone. On sam natchnął Ewangelie, ustanowił rozmaite stopnie hierarchii Kościelnej, dał skuteczność sakramentów. Nikt więc nie ma praw tknąć tego wszystkiego pod karą stracenia Wiary w skuteczność, przywiązaną do formuł, jeżeli te nie będą już tymi samymi, jakie ustanowił Chrystus" (9).

A jednak w ostatnich czasach nawet pośród katolików zjawiał się prąd sprzeczny z poglądem szczerze katolickim, ruch nowy, którego ogólną, zewnętrzną, że tak powiemy, cechą była emancypacja z pod autorytetu kościelnego. Nazwano go początkowo amerykańszmem (10), a od szukania nieprawnej wolności – liberalizmem, a raczej liberalnym katolicyzmem.

Liberalni katolicy pełną piersią wołali o reformy w Kościele: reformę w nauce, aby nagięła się do wymagań nowoczesnej myśli, – o reformę ustroju i instytucji kościelnych, aby w ten sposób Kościół dostosował się do ideałów społecznych, życiowych itp. nowoczesnej kultury i wzmożonego postępu. W podejmowanych reformach stanęli liberalni katolicy od razu na zgubnym stanowisku. Zamiast tego, by przejąć się ideałem mądrości Chrystusowej i

zapragnąć, aby Kościół wniósł ten szczytny ideał w życie nowoczesne: stał się według zapowiedzi Zbawiciela dobrym zaczynem (11), przenikającym umysły i serca ludzkości, – liberalni katolicy poczęli godzić naukę Chrystusową z "mądrością świata tego" (12) wychodząc poza Kościół, a stamtąd, niepomni boskości tej instytucji, ujrzeni na niej zmarszczki starości, nawet symptomy marazmu, które im wskazało oko, pozbawione światła wiary i podyktowało serce, ostygłe w ufności ku Temu, który rzekł: "Oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata" (13).

Toteż rzucane hasła brzmiały jakoś obco i przypominały ten zły posiew, który w przypowieści Chrystusowej "nieprzyjazny człowiek" zaszczerpił na niwie Pańskiej (14). Uderzając o opokę Piotrową musiały się odbić, jako fale mętne, spadając w chaotycznym powikłaniu w umysły i serca niefortunnych ich twórców (15).

Liberalizm katolicki począł powoli krystalizować się w pewien system, szukał usprawiedliwienia dla swych haseł w nowszej filozofii, w wymaganiach krytyki, jak sądził, naukowej, historycznej. Rozpoczęła się walka w pismach i w broszurach pomiędzy "postępowymi" katolikami a obrońcami dawnych utartych poglądów w nauce katolickiej: dogmatyce, historii Kościoła, naukach biblijnych itp.

Niemiecki pisarz Albert Ehrhard, Francuzi Loisy, Laberthonnière, Anglik Tyrrell i in. dziełami swymi wywołali ożywiony ruch polemiczny w piśmiennictwie katolickim. U nas, poza wzmiankami najczęściej natury bibliograficznej, o ruchu tym panowało milczenie. Dopiero profesor M. Zdziechowski broszurką swoją *Pestis perniciosissima. Rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickiej* (Warszawa 1905) obudził zainteresowanie w tej kwestii pośród czytającego ogółu. Przyznać należy, że ten "powiew z dziedziny współczesnych kierunków myśli katolickiej" – jak profesor M. Zdziechowski nazywa swą pracę (str. V) zastał na ogół nasze społeczeństwo nie przygotowane do urobienia sobie opinii o zadaniach i kierunkach liberalnego katolicyzmu, które autor niesłusznie przeceniał (16). Znakomitą odprawę broszurce prof. M. Zdziechowskiego a zarazem cenne wiadomości o liberalnym katolicyzmie dał ks. J. Rostworowski T. J. drukując art. w cyklu *Pod dzisiejszą apologetykę. Z nowych kierunków myśli katolickiej* (na tle broszury prof. M. Zdziechowskiego "Pestis perniciosissima") i *Liberalny katolicyzm* w "Przeglądzie Powszechnym" (17).

A tymczasem liberalny katolicyzm zuchwałością swych twierdzeń obudził czujność Naczelnej Władzy Kościoła, która d. 3 lipca 1907 r. wydała specjalny dekret *Lamentabili sane exitu* (Decretum S. R. et. U. Inquisitionis), potępiający 65 zdań nowoczesnego liberalizmu katolickiego (18). Dokument ten, zwany czasami Syllabusem Piusa X potępia zdania liberalnych katolików o powadze autentycznego nauczania (1-8), o natchnieniu i prawdziwości Pisma św. (9-19), o objawieniu i Wierze (20-26), o osobie i działalności Chrystusa (27-38), o sakramentach w ogólności i w szczególności (39-51), o ustanowieniu i rozwoju Kościoła (52-56), o niezmienności i postępie nauki chrześcijańskiej (57-65). Niezadługo potem, 8 września 1907 r. ukazała się, jako uzupełnienie Syllabusa, słynna encyklika: *Pascendi dominici gregis* (19), która szerzącemu się liberalizmowi katolickiemu zadała cios śmiertelny.

Nowatorów tych Encyklika nazywa *modernistami*, bo tak – pisze Ojciec święty – "ogólnie a słusznie ich nazywają". Zwolennicy nowych haseł w dziedzinie literatury i sztuki, nowinkarze, nie uznający żadnych zasad ogólnych, ani estetycznych ani nawet technicznych, które by obowiązywały artystę, słusznie za bezwzględny indywidualizm, otrzymali od rzetelnej krytyki nazwę "modernistów" (20). Gdy więc ten sam duch nieokiełznanej samowoli wtargnął w dziedzinę religijną, i usiłując swymi mrzonkami subiektywistycznymi o religii, dogmatach wypaczyć święty depozyt Wiary, poruczony Autorytetowi Kościelnemu, nieomylny głos protestu odezwał się silnie i statecznie, odrzucając błędy nowatorów – "modernistów", jako owiane duchem obcym nauce Chrystusowej, – "duchem pychy i uporu". – "Zapatrywania (modernistów) – pisze Pius X – tak ich usposobiły, że gardzą wszelką władzą i nie znoszą żadnych wędzideł, lecz ufając złudnemu przeświadczeniu wewnętrznemu, usiłują zamiłowaniu prawdy przypisać to, co w rzeczywistości położyć należy na karb ich pychy i uporu".

Poglądów swych modernści nie ułożyli w jakimś systematycznym powiązaniu. "Zapatrywań swych – dodaje papież – (modernści) nie przedstawiają w pewnym porządku i systematycznie, lecz rozrzucają je i rozrywają jedne od drugich, aby się wydawało, że w swych twierdzeniach są oni jakoby niezdecydowani, chwiejni, w istocie jednak mocno i wytrwale ich się trzymają". Toteż encyklika *Pascendi* ujmuje systematycznie wszystkie hasła i błędy nowatorów, wskazuje ich źródło filozoficzne i historyczne, jak to analiza tego dokumentu wskazuje! (21)

A ujęcie modernizmu w Encyklice prawdziwie genialne! Ks. J. Pawelski T. J. słusznie to podkreśla w art. *Katolicyzm a modernizm* (22), widzi "niezwykłość Encykliki" w tym, że, "dostrzegłszy jedność ideową mnogich a różnych objawów, pierwsza łączy je w jedną syntezę". Jak zaś po mistrzowsku synteza ta wypadła, "najlepszy dowód w tym, że główny przedstawiciel modernizmu, angielski ex-Jezuita Tyrrell, w odpowiedzi swej na Encyklikę, przyznał i podziwiał nawet dokładność tego dokumentu w odtworzeniu i systematycznym ujęciu modernistycznych idei" (23).

Mając do poznania modernizmu, tak znakomite źródło, jakim jest encyklika *Pascendi*, uczeni katolicy, analizując, komentując ten dokument papieski, mogli dać szereg prac, wyjaśniających źródła i przejawy zgubnych błędów modernistycznych.

I tak się stało. Około dekretu *Lamentabili* i encykliki *Pascendi* powstaje cała literatura antymodernistyczna, w różnych językach pisana, a i dziś widzimy, że *par excellence* aktualne te zagadnienia poruszają umysły wybitnych filozofów, teologów, historyków, biblistów, socjologów i publicystów.

Pragnąc czytelnikowi polskiemu wskazać drogę do poznania tej kwestii, w niniejszej przedmowie damy zarys bibliograficzny z naszego piśmiennictwa antymodernistycznego.

Pierwsze, bez wątpienia, miejsce zajmują artykuły aktualnego zawsze miesięcznika krakowskiego "Przeglądu Powszechnego". Redaktor, ks. J. Pawelski ujmuje w ogólnym zarysie całą kwestię modernizmu w art. *Katolicyzm a modernizm* (24).

Przy tym zawiadamia, że "Przegląd Powszechny" da cały szereg artykułów o filozofii i teologii, krytyce i egzegezie modernizmu. Zapowiedź ta iści się wspaniale!

Znany i w niemieckiej literaturze z prac filozoficznych, ks. F. Klimke T. J. doskonale omawia podstawę modernizmu *Agnostycyzm* (25) i nowoczesną jego formę tzw. pragmatyzm w art. *Nowa filozofia* (26) i *Pragmatyzm a modernizm* (27). Wspomniany wyżej autor prac o liberalnym katolicyzmie, ks. J. Rostworowski T. J., z głęboką znajomością rzeczy omawia *"Dwie filozofie"* (28), ujmując charakterystyczne cechy filozofii modernistycznej i zestawiając z nią system filozofii scholastycznej, w której papież Pius X widzi antidotum przeciwko błędnym prądom nowoczesnej filozofii.

Do prac, szczegółowo omawiających różne problematy modernizmu, należy obfitująca w cenne informacje, rozprawa tegoż autora pt. *Objawienie i dogmat w teologii katolickiej a w teologii modernizmu* (29) i jej ciąg dalszy, drukowany jako art. *Ewolucja dogmatu w modernizmie* (30). Ks. L. Rudnicki T. J. omówił inny problemat modernizmu – kwestię istnienia Boga w art. *Z problemów modernizmu. Idea Boga w teorii Le Roy'a* (31). Odnośnie do modernizmu w naukach biblijnych "Przegląd Powszechny" (32) dał art. ks. A. Condamina T. J. pt. *Krytyka biblijna modernizmu*. Wreszcie błędy "modernizującego na swój sposób" Wincentego Lutosławskiego jasno i wszechstronnie zbił ks. J. Urban T. J., w art. *Katolicyzm eleuzyński*, drukowanym w ostatnich zeszytach "Przeglądu Powszechnego" (33).

"Przegląd Kościelny" poznański, znany ze swej ruchliwości, już w 1904 r. drukował studium ks. dr. Hozakowskiego, o Alfreda Loisy *L'evangile et L'eglise* (34). Po wyjściu encykliki *Pascendi*, ks. S. Okoniewski dał jej przekład polski, *Piusa X encyklika o zasadach modernistów* i art. *Modernizm a Kościół* (35). Z innych czasopism większe lub mniejsze prace, dotyczące modernizmu, drukowano jako informacje aktualne, np. ks. A. Szymański dał art. *O modernizmie* w "Kronice Diecezjalnej Sandomierskiej", w r. 1908. Wspaniale rozwijające się "Ateneum Kapłańskie" (Włocławek) zaraz w pierwszym artykule ks. arcybiskupa Teodorowicza, *Pius X a Leon XIII* (36) podało ogólną wzmiankę o ruchu modernistycznym, a poza dość licznymi informacjami o nowinkarzach współczesnych, w dziale spraw kościelnych, bibliografii itp. umieszczonymi, wydrukowało pracę ks. dr. J. Ciemnińskiego, *U źródeł modernizmu*, w której autor obszernie wykazuje wpływ Kanta na podstawę filozoficzną modernizmu (37).

Z osobnych prac, wykazujących błędy modernistyczne, zasługują na uwagę broszura ks. dr. Andrzeja Macko, *Znaczenie Encykliki o modernizmie* (38). Autor zebrał artykuły, które drukował w czasopiśmie "Dwutygodnik Katechetyczny" (Tarnów) i ułożył z nich jedną całość. Podał treść encykliki *Pascendi* jasno i przystępnie, omówił "znaczenie Encykliki dla wiary i Kościoła, – dla nauk teologicznych", zebrał też "głosy przeciw Encyklice i za nią"! W artykułach tych ks. dr. Macko zajmująco naszkicował dzieje ruchu modernistycznego za granicą, uwzględnił także przejawy nowatorskie u nas, dołączając obfitą i cenną bibliografię (np. str. 51-52). Dzięki tej sumienności autora w zaznaczaniu bibliografii literatury modernistycznej i antymodernistycznej, broszura niniejsza doskonale pomaga do zorientowania się w piśmiennictwie, dotyczącym modernizmu.



Inny zgoła charakter posiada książka ks. dr. J. Żukowskiego, *Religia wobec pragnień szczęścia* (Lwów 1909). Autor daje zarys apologetyczny o prawdziwości religii chrześcijańskiej, jako doskonale rozwiązującej problemat szczęśliwości doskonałej – istotnego celu ludzkości. Pracę swą nazywa "wstępem krytycznym do takiej apologii" (str. VIII). Lecz oprócz pozytywnego stwierdzenia tezy, omawia błędne twierdzenia apologetyczne modernizmu, potrącając słusznie o fałszywy punkt wyjścia nowatorów – agnostycyzm.

Ks. dr J. Żochowski dał przekład dzieła O. Maumusa, *Moderniści*. Z 2-go wyd. franc. Warszawa 1910 (39). Autor wielostronnie omawia modernizm, uwzględniając przeważnie modernistów francuskich. Niestety! krytyka słusznie zarzuca przekładowi język ciężki, niezrozumiały.

W ostatnich czasach ukazała się broszura ks. I. Charszewskiego pt. *Moderniści, modernizanci, antymoderniści – nasi i obcy*. 1910. (Nakładem ks. B. Skarzyńskiego). Znany polemista i autor licznych prac religijnych i literackich, ks. Charszewski dawał artykuły o modernizmie w czasopiśmie wileńskim "Słowo i czyn". Niniejsza broszura jest przedrukiem tych artykułów "rozszerzonym i poprawionym". Zaleca ją styl wytrawnego pisarza, werwa polemiczna, uwagi charakteryzujące doskonale ducha modernistycznego, a zwłaszcza omówienie objawów *pro* i *contra* w dziedzinie modernizmu wśród naszych pisarzy i działaczy. Toteż broszurę czyta się z żywym zajęciem i niemałym pożytkiem.

Na ostatek czytelnikowi polskiemu polecić musimy rzecz o modernizmie, opracowaną przez ks. profesora A. Szlagowskiego w jego *Wstępie ogólnym do Pisma św.* (t. III, *Hermeneutyka*, Warszawa 1908, str. 206-231). W treściwym ujęciu ks. A. Szlagowski wskazuje genetycznie rys historyczny zasad modernistycznych, streszcza te zasady, zwłaszcza podaje naukę modernistów o Piśmie św. To wszystko zamyka obiektywna, choć treściwa krytyka zasad modernistycznych. Literaturę przedmiotu autor uwzględnia obszernie, cytuje polskie prace, które ukazały się aż do chwili wydrukowania wspomnianego *Wstępu do Pisma św.* (1908 r.). Przyznać należy, że treściwy wykład ks. dr. A. Szlagowskiego nie stracił na aktualności i wobec prac ostatnich dwóch lat.

Sprawę modernizmu przystępnie omawiał ks. profesor A. Szlagowski w *Konferencjach* rekolekcyjnych w. r. 1909 (40), rozwijając w podniosłym opanowaniu tematy: konf. I. *Wiara w pojęciu katolickim a modernistycznym*; konf. III. *Prawda według nauki Kościoła oraz twierdzeń modernistów*.

Przebiegliśmy zarys naszej literatury antymodernistycznej, poznaliśmy prace gruntowne, choć nieraz dorywczo pisane naszych filozofów i teologów. Czytelnik polski może się tedy poinformować w sprawie modernizmu, sięgając do rodzimego piśmiennictwa. Zapewne, że Zachód katolicki wykazać się może bez porównania większym w tej dziedzinie dorobkiem. Mamy jednak nadzieję, że i u nas czas przyniesie nowe prace wprost lub ubocznie dotykające zagadnień, poruszonych przez modernizm. Da takich prac zaliczamy dzieło ks. dr. J. Kaczmarczyka, *Bóstwo Chrystusa – istotą Ewangelii* (Kraków 1910). Autor bowiem omawia i zasadniczo zbija poglądy na osobę i dzieło Chrystusa, głoszone przez protestantów-racjonalistów niemieckich, Harnacka, Weinla – tych ojców duchowych modernistów katolickich.

I praca ks. profesora K. Tomczaka, którą dajemy jako Nr 2 "Współczesnych zagadnień podstawowych" ma być tą cegiełką skromną dorzuconą do budowy naszej literatury antymodernistycznej. Autor bowiem, omawiając zasadnicze poglądy modernistów, przede wszystkim pragnie wykazać wpływ teologii liberalnej protestanckiej na uformowanie bałamutnych twierdzeń nowatorów katolickiej nauki teologicznej. Wpływ taki racjonalizmu niemieckiego nie ulega dziś najmniejszej wątpliwości (41).

W Encyklice wskazał to wyraźnie papież Pius X, gdy wykazując zgubne następstwa modernizmu – "ateizm i zniszczenie wszelkiej religii", dodał: "na drogę tę wstąpił najprzód błąd protestancki, kroczy nią błąd modernistyczny: podąży nią niebawem ateizm" (42).

Zresztą i ostatnie zdanie (65-te), potępione w Syllabusie Piusa X na to samo wskazuje: "Katolicyzm dzisiejszy nie da się pogodzić z wiedzą prawdziwą, o ile nie przekształci się na pewien chrystianizm bezdogmatyczny, to jest na szeroki i liberalny protestantyzm".

Ks. profesor K. Tomczak, opierając się na pracy prof. dr. F. X. Kiefla *Die Enzyklika "Pascendi" im Lichte der modern-philosophischen Entwicklung*, drukowanej w czasopiśmie: "Hochland" (ze stycznia 1908 r.), w drugiej części swej broszury wykazuje dowodnie, że hasła modernistyczne w teologii niemieckiej protestancko-liberalnej znalazły upragniony przez naszych nowinkarzy rozwój, lecz niestety przeżyły się i kończą, według zdania samych ich zwolenników, – bankructwem!

Jest to zatem nowy punkt, opracowany w naszej literaturze antymodernistycznej. Toteż pracę ks. profesora K. Tomczaka pragniemy

rozpowszechnić <sup>(43)</sup> wśród czytającego ogółu polskiego, aby w myśl naszego hasła "*Nil nisi verum*" niosła rzetelne informacje w sprawie modernizmu, która, bodaj czy nie coraz więcej, staje się u nas kwestią aktualną – palącą! <sup>(44)</sup>

*X. Cz. Sokołowski.*

mag. teolog., profesor teologii dogm.  
w Seminarium Metr. Warsz.

---

### **Przypisy:**

(1) Por. świadectwa uczonych w rozprawie X. Dr. I. Radziszewskiego, *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*, "Ateneum Kapłańskie", Włocławek 1909 r., t. I, str. 234-239.

(2) Jan XVIII, 36.

(3) Mt. XXVIII, 20.

(4) Mt. XVI, 18.

(5) Łk. XXII, 32.

(6) Jerem. I, 9.

(7) "Homines per sacra immutari fas est, non sacra per homines". Z mowy na otwarcie Soboru Lateraneńskiego V (1512 r.).

(8) *Kościół*, tłumaczenie polskie, Warszawa 1907, str. 103.

(9) Por. też art. *Kościół* ks. Cz. Sokołowskiego w "Podręcznej Encyklopedii Kościelnej", Warszawa 1910, t. 21-22, zwłaszcza str. 345-346.

(10) Por. art. ks. Wł. Ledóchowskiego T. J. w "Przeglądzie Powszechnym" z r. 1899 (t. LXII), str. 131...; tegoż art. dał "Przegląd Katolicki", Warszawa 1899, str. 241..., 258; ks. A. Szlagowski, w dziele *Leon XIII. Żywot i prace*, str. 117-123; ks. H. Przeździecki, art. *Amerykanizm*, w "Podręcznej Encyklopedii Kościelnej", 1904 r., t. I-II.

(11) Mt. XIII, 33.

(12) I Korynt. I, 20.

(13) Mt. XXVIII, 20.

(14) Mt. XIII, 24-30.

(15) Zwolennikiem tych haseł był u nas mnich-apostata I. Wyslouch, piszący pod pseudonimem Antoniego Szecha. O pierwszych krokach Szecha i jego liberalizmie zob. broszurę ks. Cz. Sokołowskiego, *Czy Antoni Szech jest heretykiem?* Warszawa 1906 r.

- (16) Por. ks. Cz. Sokołowski, *Z dziedziny nowszej apologetyki*, art. w *Notatkach bibliograficznych Biblioteki dzieł chrześcijańskich*, Warszawa 1905, n. 12, str. 177-184.
- (17) Kraków 1905, t. LXXXV, str. 313...; LXXXVI, str. 29...; 364...; LXXXVII, str. 85...; 1906 r., t. XC, str. 176... i osobne odbitki w cyklu *Broszury o chwili obecnej*, Kraków 1906 r. – Błędy prof. M. Zdziechowskiego, zbijał też znany pisarz polemista ks. I. Charszewski w dziele *Moderniści, modernizanci itd.*, 1910.
- (18) Podaje go wraz z dobrym przekładem polskim ks. prof. Antoni Szlagowski, *Wstęp ogólny do Pisma św.*, t. III. *Hermeneutyka*, Warszawa 1908, str. 281-292.
- (19) Najlepszy polski przekład dał X. S. Okoniewski, *Piusa X Encyklika o zasadach modernistów*. Poznań 1908, str. 1-54.
- (20) Por. H. Struve, *Anarchizm ducha u obcych i u nas*. Studium krytyczne. (Odbitka z "Biblioteki Warszawskiej"). Warszawa 1899.
- (21) Polski czytelnik znajdzie analizę, wplecioną w tekst przekładu X. S. Okoniewskiego, cyt. wyżej.
- (22) Druk. w "Przeglądzie Powszechnym", 1908, t. XCVII, str. 6\*-20\*.
- (23) "Przegląd Powszechny", t. cyt., str. 9\*-10\*.
- (24) Cyt. wyżej.
- (25) "Przegląd Powszechny", 1908, t. XCVII, str. 52-71; 233-258; 409-435; t. XCVIII, str. 94-118.
- (26) Tamże, t. C, str. 1-26.
- (27) Tamże, t. C, str. 173-183.
- (28) Tamże, t. C, str. 321-344.
- (29) "Przegląd Powszechny", t. CII (1909 r.), str. 356-380; t. CIII, str. 89-102.
- (30) Tamże, t. CIV (1910 r.), str. 1-16.
- (31) Tamże, t. XCVIII (1908 r.), str. 11-35; 353-371.
- (32) T. XCVII (1908 r.), str. 155-167.
- (33) T. CVII (1910), str. 301-327; t. CVIII, str. 29-45; 190-213; 375-394.
- (34) T. V, str. 169-180; 249-257; 329-338; 417-431.
- (35) "Przegląd Kościelny", t. XII, 1908 r., str. 241-266; 337-376. Praca X. S. Okoniewskiego wyszła w osobnej odbitce (Poznań 1908).

Wielce niedokładny przekład Encykliki, a nawet błędami zniekształcony wyszedł w Warszawie pt. *Piusa X Encyklika o modernistach*, wydana 8 wrz. 1907 r. *Tłumaczenie dosłowne z francuskiego dziennika kat. "La croix" przez A. S.*, 1908. To samo należy powiedzieć o skróconym wydaniu Encykliki przez czasopismo "Myśl Katolicka", Częstochowa.

(36) T. I (1909 r.), str. 1-12.

(37) T. I, str. 193-208; t. II, str. 9-22; 121-135; 333-348. W osobnej odbitce wyszła ta praca 1910 r. Zaznaczamy, że inne dzieła tegoż autora, *O akcie wiary ze stanowiska nowożytnej psychologii*, Poznań 1907, nie można zaliczać do antymodernistycznej literatury. Błędy w tej pracy, tchnące nowatorskimi aspiracjami, wykazał ks. J. Rostworowski T. J. w "Przeglądzie Powszechnym", t. XCVI (1907 r.), str. 420-423; omówił je też ks. I. Charszewski w dziele *Moderniści, modernizanci...* 1910.

(38) Tarnów 1909.

(39) N. I cyklu *Wiedza i Prawda* wydawn. księgarni M. Szczepkowskiego, Warszawa, Nowogrodzka 21.

(40) Rocznik VI, Warszawa 1909, księgarnia "Kronika Rodzinna".

(41) Por. np. o wpływie protestantów na dzieła modernisty A. Loisy uwagi ks. dr. Hozakowskiego w "Przeglądzie Kościelnym", Poznań (1904 r.), t. V, str. 427-450.

(42) Tłumaczenie polskie, cyt. wyżej, str. 39.

(43) Autor drukował swą pracę w "Miesięczniku Sem. Mohil.", Petersburg 1908, marzec, str. 4-8; kwiecień, str. 1-6; maj, str. 1-8, pt. *Encyklika "Pascendi" w świetle filozofii nowożytnej*. Dajemy ją w przeróbce i z uzupełnieniami.

(44) W czasie druku niniejszej broszury ks. dr A. Dobroniewski dał jako n. 27 wydawnictwa "Głosy na czasie", Poznań 1911, przystępnie opracowaną książkę: *Modernizm i moderniści* (str. 158+2 nieliczb.).



# MODERNIZM A PROTESTANTYZM LIBERALNY

OPRACOWAŁ

Ks. [BP] KAZIMIERZ TOMCZAK

PROFESOR SEMINARIUM METROPOLITALNEGO WARSZAWSKIEGO

---

## I.

### **Encyklika *Pascendi* o podstawie filozoficznej modernizmu**

Filozoficzną podstawę "modernizmu", ujętego z klasyczną zwięzłością w Encyklice *Pascendi* tak pokrótce można naszkicować:

– Poznanie rozumu ludzkiego ogranicza się ściśle do sfery zjawisk, a zatem nie może osiągnąć Boga. Zowie się to agnostycyzmem. Motywy, które mają, według starej apologetyki, przemawiać za wiarogodnością zewnętrznego objawienia się Boga, są przeżytkami systemu, który dawno utracił swą wartość i siłę, tj. intelektualizmu.

Taki jest punkt wyjścia modernizmu. W ten sposób burzy on stare, rozumowe podstawy wiary.

Religia jednak jest faktem, którego zaprzeczyć nie można; istnieje ona wśród wszystkich ludów, stanowi integralną część życia ludzkiego. Ponieważ, twierdzą moderniści, nie możemy genezy religii tłumaczyć przyczynami zewnętrznymi, jakimiś nadnaturalnymi wpływami, bo te są dla rozumu naszego niepoznawalne, niedostępne, – musimy ją zatem wyprowadzić z samego człowieka, z tego, co tkwi w duchowym jego wnętrzu, i to się zowie immanentyzmem.

Jakaż jest zatem geneza wiary w Boga według modernizmu? Czyli jak tłumaczy modernizm podstawę wiary w człowieku?

Religia, powiada on, zjawia się dopiero na wyższych stopniach kulturalnego rozwoju ludzkości, a jest ona – poczuciem Bóstwa; poczucie zaś to rodzi potrzeba, czyli że w naturze ludzkiej tkwi jakiś popęd religijny,

który na pierwszym miejscu objawia się w uczuciu. Siedliskiem tego uczucia w człowieku nie jest świadomość, samowiedza, sumienie, ale podświadomość "*subscientia*". Oczywiście Encyklika przez słowo "*subscientia*" oznacza czucie (*Gemüth*), tj. to ogólne podścielisko w naturze ludzkiej, na którym opiera się już duchowe życie człowieka, ale jeszcze życie nie zupełnie świadome. Do tego podścieliska odnieść należy wszelkiego rodzaju poczucia, odczucia, przeczucia, – albo, zapożyczając nazwy z nowszej poezji, nastroje, o których człowiek wie, że je ma w sobie, ale nie zdaje sobie dokładnie z nich sprawy. Na tym ogólnym podścielisku uczuciowym powstaje między innymi zupełnie samorzutnie, spontanicznie, bez współdziałania umysłu też i poczucie (*Gefühl*), które za przedmiot swój i za swą równocześnie przyczynę ma Boga. Innymi słowy: człowiek odczuwa Boga w sobie, w swym wnętrzu. Poczucie to wzięte obiektywnie, jest objawieniem (*revelatio*), subiektywnie zaś – wiarą (*fides*).

W poczuciu tym widzi modernizm klucz do rozwiązania i wyjaśnienia wszelkich objawów religijnych. Wszystkie według niego religie, nie wyłączając chrześcijańskiej, a nawet katolickiej, niczym innym nie są jak wykwitem tego poczucia. I w Jezusie, który dla modernizmu jest tylko człowiekiem, religia, podobnie jak w nas zrodziła się pod spontanicznym wpływem i działaniem ludzkiej natury. Jezus Chrystus, ten nigdy niedościgniony geniusz i ideał religijny, doszedł do jasnego uświadomienia sobie tego poczucia i stał się w ten sposób niejako kolebką chrystianizmu.

Poczucie Bóstwa w człowieku jest czymś niejasnym, nieokreślonym; z pomocą jednak przychodzi rozum, rzuca smugi swego światła w ciemne głębie uczucia i rozjaśnia je. Rozum odgrywa tu niby rolę malarza, który na starym płótnie odnajduje zamazane kontury rysunku i wydobywa je na wierzch. Praca rozumu przechodzi tutaj dwa stadia: pierwotne, w którym rozum spontanicznie zdobywa się na wyraz, służący do określenia tego uczucia w popularnym języku narodu – i stadium wyższe, w którym rozum pierwotną myśl swoją bada, analizuje i zamiast prymitywnej nadaje jej formę, przedstawiającą rzecz ściślej i dokładniej. Rezultatem drugiego stadium pracy są definicje dogmatyczne Kościoła. Dogmaty jednak wyrażają prawdę tylko niedoskonale, są symbolami; ponieważ zaś w zachowaniu i rozumieniu religii są one środkami czysto pomocniczymi (narzędziami), nie są więc czymś nieodwołalnym, co by nie dało się zastąpić czymś innym. Owszem, są one zmienne w samej swej istocie. Wartość dogmatów zasadza się tylko na tym, że są one jak gdyby wykłoszeniami, okłosem religijnego uczucia i że przyczyniają się do

przekazywania tego uczucia następnym pokoleniom, zrazu prymitywnego, a później coraz bardziej rozwiniętego. Stąd proces ich ciągłego rozwoju odbywa się tylko pod naciskiem serca. Z chwilą kiedy tracą swoje przystosowanie do uczuć religijnych, kiedy się do ich wyrażenia nie nadają, kiedy nie są przez uczucie ożywiane i przesiąknięte, – muszą ustępować miejsca innym. Stają się bowiem wtedy pustymi, nieużytecznymi formułkami, z których ulotniło się życie religijne, kłosami, z których ziarna uczucia wypadły.

Filozofia nie może dojść przez ścisłe rozumowanie do poznania istnienia Boga i nie troszczy się o to. Natomiast przez intuicję serca, przez życiowe doświadczenie człowiek samą istotę Boga ogarnąć może. Z tego punktu widzenia wszystkie religie są prawdziwe, ponieważ wszystkie opierają się na doświadczeniu religijnym. Katolicka religia co najwyżej pod tym względem może rościć pretensje do wyższości nad innymi religiami, że je prześciga w żywotności uczucia, lub że więcej zbliża się do chrystianizmu początkowego.

Tradycja jest przekazywaniem indywidualnych religijnych doświadczeń, od narodu do narodu, z pokolenia na pokolenie. Środkami, narzędziami, za których pomocą to przekazywanie się odbywa, są formuły posiadające w sobie sugestywną siłę, czyli definicje dogmatyczne. Religia tak długo jest prawdziwa, jak długo jest żywotną. Życie bowiem i prawda – to jedno i to samo. Między wiedzą i wiarą (1) nie może być niezgody, ponieważ każda z nich ma swój oddzielny, odrębny przybytek, swoje gospodarstwo niejako. Każda z nich ma swoje terytorium, którego granic nie wolno jej przekraczać, swoje prawa, którymi się rządzi, – stąd nie może być między nimi scysji, bo nie spotykają się z sobą zupełnie. Wiedza bada zjawiska (fenomena), – wiara zajmuje się tym, co zbadać się nie da, – niepoznawalnym. Wiedza zaprzecza Bóstwa Chrystusa Pana, – wiara twierdzi, że Chrystus jest Bogiem. Nie ma w tym żadnej sprzeczności, bo wiedza mówi li-tylko o zjawisku historycznym, wiara – o zjawisku historycznym, ale przysłoniętym religią, tj. o fakcie, spowitym w oponę religijnego uczucia, na przykład w piękny tiul cudowności i legend.

Mimo to wiara w trojakiej pozostaje zależności od wiedzy: 1-o. Fakty religijne, jako historyczne podlegają kontroli nauki; 2-o – idea Boga podlega rozumowi tj. roztrząsaniu rozumowemu, krytyce rozumowej; 3-o – jednolita synteza światopoglądu musi zawsze wypadać na korzyść wiedzy, czyli gdy chodzi o stworzenie światopoglądu, trzeba go budować tak, by dogadzać wiedzy.



Tak się przedstawia w głównych zarysach modernizm, jako system filozoficzny. Inne jego części na przykład krytykę biblijną, pomijamy, chcemy bowiem wykazać: w jakim stosunku jest rozwój filozofii nowszej, zwłaszcza niemieckiej do modernizmu.

---

### **Przypisy:**

(1) Podobne zdanie wygłosił Dr K. Twardowski, *O filozofii średniowiecznej*, Lwów 1910, str. 106-108. Błąd ten profesora lwowskiego zbijali X. Dr Wais, *W obronie scholastyki*, Lwów 1910, str. 32-34; X. E. Matzel, *Z powodu książki "O filozofii średniowiecznej"*, w "Przeglądzie Powszechnym", 1910, t. 107, str. 153-172.



## II.

### **Modernizm a filozofia i teologia racjonalistowska niemiecka**

Teoretyczno-poznawcze założenia czerpie modernizm, bez wątpienia, z filozofii Kanta (1724 – 1804) (1). Prawie żywcem bierze jego krytyczny albo transcendentalny idealizm za swój punkt wyjścia, za taran do rozbijania murów starej apologetyki. Przejmuje go w jego pierwotnej, grubej, nieociosanej formie, nie uwzględniając tej ewolucji, jakiej idealizm uległ z czasem pod wpływem nauk przyrodniczych i rozwoju filozofii. Encyklika maluje agnostycyzm jako skończony fenomenalizm, który nawet nas samych, nasze "ja" uznaje za fenomen, za zjawisko, nie mówiąc już o otaczających nas przedmiotach. Istota przedmiotów zewnętrznych jest niedostępną dla naszego poznania, możemy je tylko rozpatrywać jako zjawisko, albo raczej jako twory naszej własnej wyobraźni, którym w rzeczywistości nie odpowiada nic. Jest to więc bezwzględny iluzjonizm, który możliwość poznania przez to tylko stara się uratować, że przyczyn tego poznania szukać nam każe wyłącznie w podmiocie, w nas samych. Ale i tej ostatniej desce ratunku usuwa punkt oparcia, bo pojęcie bytu uznaje za czysto subiektywne.

Zasadę dwojakiego gospodarstwa, podwójnej ekonomii, którą religia i filozofia prowadzić winna, ażeby sobie wzajemnie nie wchodziły w drogę, spotykamy u Fryderyka Schleiermachera (1768 – 1834). Chcąc zapewnić teologii, możliwość prowadzenia domu na własną rękę, zbudował jej Schleiermacher w swoim dziele *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche* (1821...), tzw. wesoły pawilon (*lustigen Pavillon*). Wyłączył mianowicie teologię poza obręb wiedzy, a przeniósł ją na pole uczucia, na najgłębsze pokłady życia duszy. W uczuciu kazał religii zapuszczać korzenie i z niego czerpać soki, ażeby mogła organicznie rozwijać życie duszy, – prowadzić je do rozkwitu. Nie uznawał jednak, jak zaznaczyliśmy, religii za wiedzę, lecz nazywał ją opisaniem najszlachetniejszego życia wewnętrznego człowieka. Właściwa wiedza osiągnąć poznaniem Boga nigdy nie zdoła, o tyle tylko mamy pojęcie o Bogu, o ile sami jesteśmy Bogiem.

Zresztą zarodek myśli o dwojakiej ekonomii, jaką teologia prowadzić ma, widzimy już u Lessinga (1729 – 1781). Usiłowanie znalezienia pomostu między chrystianizmem a nowożytną umysłowością, wyrodziło się w jego czasach w rodzaj epidemii duchowej, w teologię mdłą, mglistą, pozbawioną wyraźnego charakteru. Widząc zatem, że to usiłowanie do żadnych pozytywnych rezultatów nie prowadzi, powziął Lessing wstręt do niego i przyszedł do przekonania, że między wiedzą i wiarą harmonia i zgoda tak długo tylko trwać mogła, jak długo myśl ludzka zamknięta była w Kościele, niby embrion w łonie matki. Z chwilą jednak narodzenia się dziecka musiał nastąpić rozdzwięk – rozdwojenie. Chrześcijanina jednak nie powinno to wcale niepokoić, ponieważ czuje on w sobie prawdę religijną. Myśl i uczucie odrębnymi kroczą drogami. Jeżeli paralytyk czuje na sobie dobroczynne działanie prądu elektrycznego, cóż go to może obchodzić, czy Nollet, czy Franklin czy też żaden z nich nie miał racji w swoich wywodach o elektryczności.

Zasadę tę rozwinął Schleiermacher wszechstronnie. Między religią i wiedzą, uczuciem i poznaniem przeprowadził linię demarkacyjną w tym celu, ażeby je oczyścić, oddzielić od siebie i rozgraniczyć. Tak jedna bowiem jak druga z siebie tylko właściwych składać się winna pierwiastków, a więc: religia – z uczuciowych; wiedza – z poznawczych, umysłowych. Co ani uczuciu, ani poznaniu nie czyni zadość – należy usunąć; co jednak zgadza się z jednym z nich, np. uczuciem, należy utrzymać, chociażby sprzeciwiało się drugiemu, tj. poznaniu, rozumowi. W ten sposób otrzymamy czystą religię obok czystej wiedzy. W myśl tych zasad i dogmaty religijne, o ile dotyczą faktów

psychologicznych lub historycznych, nie powinny nas wikłać w dziedzinę wiedzy, bo składać się mogą tylko z pierwiastków religijnych, tj. uczuciowych, a nie poznawczych, umysłowych. Odrzuca więc Schleiermacher dogmat o aniołach, bo o ich istnieniu ani rozum nas nie przekonywa, ani w uczuciu nie odczuwamy ich potrzeby; natomiast zostawia naukę chrystianizmu o wszechobecności Bożej, bo o tym mówi nam uczucie, bo ją odczuwamy w sobie. Odrzuca nadnaturalne poczęcie Chrystusa, ale przyjmuje Jego bezgrzeszność, świętość, bo tę odczuwamy w sobie itp.

Zasada odrębnej ekonomii, czyli przyznawania odrębnych praw, którymi by religia, względnie teologia rządziła się, okazała się wkrótce nietrwałą i spotkała się z bardzo ostrą krytyką. D. F. Strauss (1808 – 1874) zarzucił Schleiermacherowi, że stał na proszek chrystianizm i spinozizm i uczynił z nich jakieś *mixtum compositum*, w którym trudno rozróżnić pierwiastki chrześcijańskie od pierwiastków, wziętych z filozofii Spinozy. Przywódca zaś tübingskiej szkoły Christian von Baur (1792 – 1860) nazwał jego teologię po prostu obwijaniem prawdy w bawełnę, powiedział mianowicie, że Schleiermacher, umie robić "Schleier" tj. zasłonę na prawdę, aby nie była widoczną. Z podobną krytyką spotkała się też i szkoła Schleiermachera. W filozoficznych kołach wytworzyło się przekonanie, że łączność i zgodność elementu chrześcijańskiego z elementem modern w teologii Schleiermachera jest pozorną, jest połączeniem oliwy z wodą, które, zamknięte w jednej butelce dotąd tylko utrzymywać się będą w pomieszaniu, dopóki potrząsać będziemy butelką: zostawmy ją jednak w spokoju, a woda i oliwa oddzielią się same przez się bo się z sobą pogodzić nie mogą.

Cięty ale trafny jest również sąd Straussa o nowej teologii uczucia, wziętej w przeciwstawieniu do dawnego supernaturalizmu i intelektualizmu. Sąd ten jest równocześnie wyrazem ogólnej opinii kół filozoficznych.

"Stare, obszerne zamczysko, – pisze Strauss, – ze swymi zaułkami i wieżycami, komnatami i korytarzami, coraz to mniej stawało się wygodnym. Miejsca w nim było huk, ale nie celowo urządzonego. Skrzydło za skrzydłem musiano poświęcać na pastwę losu, bo groziło zawaleniem. Zamiast tego zamczyska zbudowano teraz pawilon, w stylu «modern», nie mniej elegancki, jak wygodny.

Nic więc dziwnego, że stare gniazda szcurze, jak niewdzięczna potomność przezwala zamczysko, opuścili tłumnie dotychczasowi mieszkańcy i przenieśli się do nowego przybytku. Nikt jednak nie zauważył, jak słaba jest ta

nowa budowla, jak cienkie jej ściany i podłogi; niespodzianie pojawiło się na nich wkrótce pełno rysów i szczelin i, zapowiadając upadek, zmusiło wielu mieszkańców do szukania znów schronienia wśród starych ruin i gruzów".

Kiedy w filozofii niemieckiej dominujące stanowisko zajął heglizm, teza o podwójnej ekonomii, o odrębnych prawach, którymi rządzi się teologia i filozofia, znalazła obrońców tylko w jednym odłamie szkoły hegeliańskiej. Wybitnym przedstawicielem tego odłamu jest Ludwik Andrzej Feuerbach (1804 – 1872). Rozwija on w dalszym ciągu poglądy Schleiermachera, przyjmując zasadniczą niezgodność (sprzeczność) uczucia z poznaniem. W teologii, powiada, słońce (tj. absolut) obraca się około ziemi (tj. człowieka); w filozofii na odwrót – ziemia około słońca. Dwie te formuły nie dadzą się z sobą pogodzić. Podstawą bowiem filozofii jest natura rzeczy, fundamentem teologii – są potrzeby przedmiotu. Teologia tworzy Boga takiego, jakiego człowiek potrzebuje, albo raczej jakiego sobie życzy. Czego żąda w nas uczucie, tego dostarcza nam wyobraźnia. Feuerbach zatem przez uczucie oznacza siedlisko skończonych, ziemskich aspiracji i pragnień człowieka, oznacza serce kapryśne, które swoje prawo, a raczej swoją zachciankę, może czynić prawem świata, prawem natury. Serce może uznać coś za prawdę choćby tylko na tej zasadzie, że znajduje w tym swoje zadowolenie. Cud na przykład, albo ściślej mówiąc, wyobrażenie cudu, tej właściwej treści, istoty religii, jest prawem serca. Cud stoi wprawdzie w sprzeczności z obiektywnymi prawami natury, ale serce z pomocą wyobraźni nadaje mu rzeczywistość. Dogmatów teologicznych nie możemy pojąć, poznać, zrozumieć i zadaniem filozofii nie jest wykazanie ich prawdy, lecz tylko zbadanie ich początku, tj. filozofia powinna dojść tylko do tego, skąd się biorą dogmaty religijne, skąd powstają w człowieku.

Na stanowisku zasadniczej antynomii uczucia i umysłu, serca i rozumu, teologia długo utrzymać się nie mogła, chociaż ta antynomia siłą logiki wypływała z przyjęcia odrębnych praw rządzenia dla religii, odrębnych dla wiedzy. Toteż Hegel (1770 – 1831) i większy odłam jego szkoły próbował w filozofii religii innej drogi, na której można by dojść do pojednania uczucia z rozumem, wiary z wiedzą. Powstał w ten sposób nowy kierunek, znany pod stereotypową nazwą "teologii spekulatywnej", który w teologii uczucia tworzy drugi etap jej rozwoju.

Hegel uważa, podobnie jak Schleiermacher, że teologia opiera się na uczuciu, a filozofia na rozumie, na poznaniu. Nie przyjmuje jednak rozdzielenia

między podstawowymi władzami duszy – uczuciem i rozumem. Usuwa to rozdzielenie w ten sposób, że pierwsze (uczucie) czyni organicznym korzeniem drugiego (poznania); podobnie jak moderniści podświadomość (*subscientia*) czynią korzeniem religijnych zasad. – W uczuciu widział Hegel jakieś ślepe parcie ducha, który na razie nie jest zdolny do abstrakcyjnego poglądu na samego siebie, do samopoznania, nie jest sobie świadomy. Pod naciskiem jednak tej ślepej siły uczucia tworzy sobie z czasem szereg konkretnych obrazów, pod którymi własną swą istotę przeczuwa, – wreszcie w wybitnych osobnikach na przykład Ozyrysa, Persefony, Chrystusa – sobie przytomnym się staje, czyli dochodzi do poznania swego "ja". W taki sposób ziarno poznania, zasiane na gruncie uczucia, powoli wzrasta i dojrzewa.

Ażeby dobrze zrozumieć, jakiemu przeobrażeniu uległo pojęcie religii Schleiermachera w filozofii Hegla, trzeba sobie jego system uprzytomnić. Według Hegla Bóg potrzebuje człowieka, aby stać się duchem. W czasach pierwotnego kształtowania się ziemi, w okresie mgławicowym Bóg występował jako ślepa siła przyrody. Z chwilą powstania rodu ludzkiego rozpoczął się pierwszy, przyćmiony jeszcze brząsk świadomości; pełne zaś światło samopoznania weszło dla Niego dopiero w najnowszej filozofii. Podobnie utrzymywał dawniej Schelling (1775 – 1854), jakoby Bóg w Starym Testamencie, gniewliwy i surowy Jehowa – więcej był ukryty, niż objawiony; w Nowym dopiero Testamencie okazał On zamiast fizycznych – duchowe własności. W czasie przyszłym zaś, jeżeli kiedy fatum przemieni się w przewidującą Opatrzność (*providentia*), Absolut stanie się dopiero prawdziwym Bogiem.

Z tego panteistycznego punktu widzenia objaśnił Hegel uczucie religijne. Religia zatem, według Hegla, jest uczuciem i wyobrażeniem, ale tylko w formie swojej. Treść bowiem religii jest treścią myślową. Mamy więc w niej do czynienia z prawdą poznawalną. Ale ta prawda w umysłach ogółu ludzi wyraża się tylko *in forma inadaequata*, tj. pojęcie tej prawdy przez ogół nie pokrywa się dokładnie z samą treścią prawdy – i to jest religia. *Adaequatio* zaś, czyli ściśle dostosowanie formy do treści prawdy następuje dopiero w umysłach filozofów. Czyli, że filozofia jest dokładnym wyrażeniem prawdy, zawartej w religii, jest jej *forma adaequata*. Mamy zatem na określenie prawdy dwa języki: jeden popularny – język uczucia lub wyobrażenia, drugi naukowy – język konkretnego pojęcia, poznania. W religii zawartość myślowa i obyczajowa ukryta jest *in forma inadaequata*. Filozofia podnosi prawdę *ad formam adaequatam*,

uwalniając jej treść z formy niedokładnie ją wyrażającej. Filozofia zatem wyższa jest niż religia, nie odbiera jej jednak jej wartości. Chociaż bowiem promienie prawdy, przechodzące przez pryzmat religii, załamują się i rozszczepiają w barwne widmo, to jednak i w tym załamaniu i w tej postaci widma, nie przestają być promieniami prawdy, oświecającymi wszystkich. Różne wyznania i kościoły spierają się ze sobą o zewnętrzne formy – faktem jest jednak, że są to formy prawdy. Wzrastający szereg religii prowadzi nas ku coraz większemu zbliżeniu się do prawdy.

Taki był w krótkim zarysie fundament, na którym wolnomyślni protestanci, jak Daub, Marheineke, Vatke, Weisse, Biedermann i inni budowali gmach spekulatywnej teologii. Zwracając się do metafizyki panteizmu, racjonalizm zmienił swą metodę. Pośród bogatej pełni życia Boskiego poczuł się nędznym i opuszczonym przez Boga, bo szukał Go poza światem. Tymczasem wszystko jest Bogiem – *pan teos* – my częścią Boga, On naszą częścią. Racjonalizm chciał zburzyć całą dogmatykę. Spekulacja pozwoliła jej ostać się, zatraciła jednak zdrowy historyczny zmysł, a rozrzedziła go w lotną jakąś metafizykę. Zniknęły fakty historyczne, pozostały mgliste filozoficzne fantazje.

Zobaczmy do jakich doprowadziło to rezultatów, kiedy pogląd Hegla na religię poczęto stosować do oddzielnych dogmatów; a rzucono się skrzętnie w tym kierunku, spodziewając się, że system Hegla da się wyzyskać na korzyść chrześcijaństwa. Niektórzy, jak Rosenkranz, Weisse, chcieli przypisać Heglowi dążność do rozumowego udowodnienia dogmatu Trójcy Świętej. Zaprzeczyli jednak temu głębiej patrząc hegliści; w zapałach powstrzymywał ich również swą ostrą krytyką Strauss.

Co do raju i pierwotnego stanu człowieka Hegel sam sąd swój sformułował. Twierdził mianowicie, że niektóre narody miały rzeczywiście historyczny raj za sobą, który jako utracony opłakują. W religii jednak raj oznacza uczuciowe wyobrażenie ideału, szczęścia człowieka. Na uczuciu oparta wiara religijna przedstawia ludziom ten ideał jako raz kiedyś były stan historyczny dwojga ludzi. Filozofia jednak poucza nas, że ten ideał ciągle jest dla nas obecny, ustawicznie się dla nas urzeczywistnia, jest w stanie ciągłego stawania się, ale nigdy w zupełności się nie urzeczywistni. Co przez ten ideał rozumieć, wiemy już z ogólnego poglądu Hegla na świat i religię (panteizm). Już Schleiermacher przyjął to tłumaczenie.

Kardynalny dogmat chrystianizmu o przyjęciu na się człowieczeństwa przez Boga w osobie Jezusa Chrystusa, taką przybrał formę w spekulatywnej teologii:

Kant, Fichte, Schelling nauczali, że Bóg staje się człowiekiem od wieków. Każdy człowiek jest częścią tego ciągle stojącego się człowiekiem Boga. Ostatnią zaś konkluzję z nowożytnej filozofii, rozpoczynającej się od Spinozy, a kończącej na Heglu, wyciągnął Strauss w swoim *Leben Jesu* (1855). Twierdził on mianowicie, że Bóg-Człowiek – to ludzkość cała. A więc nie Jezus Chrystus, nie jednostka, nie indywidualium, ale cały rodzaj ludzki. Idea bowiem nie urzeczywistnia się w ten sposób, żeby całą siebie wcielić w jedno indywidualium, a względem innych skąpą się okazać, lecz realizuje się w wielu indywidualiach, które się wzajemnie uzupełniają, i w ten sposób bogactwem swoim szafuje szeroko. Uczucie religijne musi się wznosić coraz wyżej, tak że przyjdziemy wreszcie do poznania naszej jedności z Bogiem, tę jedność odczuwać będziemy w każdym naszym czynie, w każdej myśli. Przeciw takiemu tłumaczeniu dogmatu Wcielania wystąpił cały szereg teologów (Rozenkranz, Göschl, Frauenstädt, Schaller, Schweizer, i inni), starając się dowieść, że w duchu nowożytnej nauki można uczynić redukcję na korzyść jednego tylko Boga-Człowieka tj. Jezusa Chrystusa. Usiłowanie to jednak skończyło się zupełnym fiaskiem.

Do szczytu absurdu doszła spekulatywna teologia w nauce o Odkupieniu albo wybawieniu. Według zasadniczej myśli filozofii Hegla wybawienie jest immanentne tj. polega na pojednaniu się człowieka z samym sobą, albo na uświadomieniu sobie tej prawdy, że się jest częścią Bóstwa. Chrześcijańskie uczucie wyobraziło sobie wprawdzie, że to pojednanie Boga z człowiekiem odbyło się raz tylko w osobie Jezusa Chrystusa. Filozofia jednak wyobrażenie to oczyszcza i podnosi według znanego już nam systemu panteistycznego. Spekulatywni teologowie, jak Biedermann, Lipsius i Pflleiderer, nie chcieli się posuwać tak daleko, toteż chwycili się polityki ugodowej. Z jednej strony nie chcieli stanąć w niezgodzie z nowożytną filozofią, z drugiej – pragnęli zachować Chrystusowi Panu wybitne miejsce w religii; uczynili Go więc pierwszym autorealizatorem immanentnego principium wybawczego w dziejach ludzkości, źródłem działania tego principium w historii, pierwowzorem na przyszłość. Innymi słowy sądzili, że Chrystus Pan pierwszy doszedł do tej świadomości, że człowiek sam siebie może pojednać z Bogiem i wybawić. W ten sposób teologowie ci z Chrystusa Pana wytworzyli jakiś cień abstrakcyjny, zawieszony między faktem historycznym a ideałem.

Przez takie tłumaczenie dogmatów chrześcijańskich wytworzyła się między systemem, o którym mówimy, a chrystianizmem, niczym nie dająca się zapłacić przepaść, i wywołała krytykę. Strauss w swoim "Testamencie" (1872 r.) postawił pytanie: "czy jesteśmy jeszcze chrześcijanami?" – i dał odpowiedź przeczącą. A Edward von Hartmann ogłosił w 1880 r. *Krizis des Chiristentums*, tzn. bankructwo wszystkich usiłowań, mających na celu pojednanie chrześcijańskiego dogmatu, a raczej rzekomej religii uczucia z zasadami nowożytnej filozofii. Nie pomogły nic energiczne protesty wolnomyślnych teologów przeciw tym oświadczeniom; wyrok Straussa i Hartmanna zachował w filozoficznych kołach całą swoją moc i siłę.

Do takiego rezultatu doprowadziła druga faza rozwoju religii uczucia, czyli tak zwana teologia spekulatywna.

Trzecią i ostatnią fazę teologii racjonalistycznej stanowi neokantyzm. W religijnym uczuciu starano się tutaj znowu znaleźć podstawę dla naukowej dogmatyki. W stosowaniu jednak zasad neokantyzmu do religii między, dotychczas ręką w rękę idącymi, teologami nastąpił rozłam. Poróżnili się na tym punkcie R. A. Lipsius (1830 – 1892) z A. E. Biedermannem (1819 – 1885) i głośną prowadzili z sobą polemikę. Spór między Lipsiusem a Biedermannem na O. Pfleiderera (2) uczynił wrażenie, jakoby każdy z przeciwników w tym, co drugiemu zarzuca, miał słuszność, w tym zaś, co sam twierdzi, nie miał słuszności. Forma, w jakiej Lipsius zastosował neokantyzm do chrystianizmu, najwięcej przypomina obraz "modernizmu", nakreślony w Encyklice. Z samej natury ustroju naszego umysłowego, z organizacji ducha naszego wynika, twierdzi Lipsius, że poznaniem nie możemy osiągnąć tej sfery, w której możliwe byłoby rozwiązanie problemów religijnych. Z konieczności jednak problemy te poruszać musimy. Rozum prze nas do tego. Lecz nawet najlepsze, możliwe dla nas do osiągnięcia wyobrażenia o tych kwestiach, są zasadniczo *inadaequatae* (tj. obraz, przez religijne uczucie wytworzony nie oddaje dokładnie rzeczywistości, prawdy religijnej); wyobrażenia te są nadto z konieczności najeżone sprzecznościami. Teoria poznania nie pozwala nam na to, żebyśmy kategorie myślenia, czyli prawa myślenia stosowali transcendentalnie, czyli żeby nasze rozumowanie mogło wykroczyć poza nasz przedmiot, poza naszą jaźń, tak iżbyśmy mogli poznać byt w sobie, *ens in se*. Konsekwentnie, skoro nie możemy poznać istoty rzeczy podpadającej pod zmysły, tym bardziej nie możemy poznać istoty rzeczy, nie podpadającej pod zmysły, a będącej poza naszą jaźnią, a więc rzeczy nadzmysłowych, nadnaturalnych, np. Boga.



Ale, rozumuje dalej Lipsius, transcendentalne stosowanie kategorii myślenia w poznaniu religijnym jest dopuszczalne, ponieważ zmusza nas do tego nasz ustrój umysłowy. Będzie to wprawdzie poznanie niedokładne, *cognitio inadaequata*, będzie to poznanie symboliczne, obrazowe, – z czasem jednak będzie je można udoskonalić, a to w ten sposób, że się je przez abstrahowanie uduchowni niejako stopniowo, miejsce obrazów niedokładnych zajmować będą więcej dokładne (*inadaequatarum imaginum loco magis adaequatae succedant*).

Taka sama jest myśl modernizmu, którą Encyklika zowie symbolizmem (3).

Mimo nadzwyczajną giętkość karku teologów-racjonalistów, mimo całą ich skłonność do ugody z nowożytnymi prądami filozofii, jakoś nie szczęściło im się w ogóle, krytyka nie przepuściła im ani jednego fałszywego kroku, toteż i Lipsius dostał od niej ciągi. Hartmann rozbił w puch jego wywody. Jasną jest jak słońce, powiada Hartmann, konsekwencja takiego czystego subiektywizmu form myślenia, i tego "uduchawniania" symbolicznych obrazów wiary: jeżeli bowiem te symboliczne obrazy obedrzymy powoli z ich szaty symbolicznej; jeżeli pozbawimy je stopniowo wyrazistych konturów, to cóż się z nich zostanie? Na dnie ich nie było rzeczywistego poznania, tylko jakieś religijne, uczuciowe, po odarciu zatem z szat, zostanie się pustka, *tabula rasa*, nic więcej. Aby uniknąć takiej konsekwencji, żąda Lipsius, żeby temu abstrahowaniu nakreślić pewną granicę i poprzestać na oględnym, przybliżonym rozważaniu sprzeczności, zawartych w wyobrażeniach religijnych.

Lecz w tym żądaniu popełnia rażącą niekonsekwencję. Myśl bowiem nie da się zatrzymać w połowie drogi, lecz skoro w jakimś kierunku raz pójdzie, musi dotrzeć do ostatecznych granic. Wiara zatem najkonsekwentniej postąpi, jeżeli przed rozpoczęciem procesu "uduchawniania" zabroni go. Kto formom myślenia nie przyznaje znaczenia transcendentalnego (czyli kto nie przyznaje rozumowi prawa czynienia wniosków z rzeczy naturalnych, podpadających pod zmysły, do nadnaturalnych), kto sprzeczność w naszym myśleniu uważa za skutek jakiejś pełnej sprzeczności organizacji ducha naszego, kto, wreszcie, uznaje, że rozumowe poznanie istnienia Boga jest niemożliwe, a mimo to każe nam do niego dążyć, ten też nie może mówić o przybliżonym zdobyciu prawdy. Wszelkie "uduchawnianie" wyobrażeń uczuciowych zostanie zawsze omłotem pustej słomy, dopóki za zasadę przyjmować będziemy, że *adaequata cognitio* transcendentalnej rzeczywistości (bytu) jest niemożliwą. – Ostateczną więc

pozycją stanowiska Lipsiusa jest zasada, że człowiek, wierzący ślepo, za prawdę winien uważać to, co jako filozof bezwarunkowo poczytać musi za iluzję.

Znamienną cechą tej teologii, konkluduje Hartmann, jest w rezultacie stały rozdźwięk między umysłem a sercem, antynomia rozumu z uczuciem; która znów niczym innym nie jest, jak konsekwencją i powiększeniem owej wszędzie jak oliwa, wypływającej na wierzch, antynomii ustrojowej między popędem a niezdolnością do poznania. Może Lipsius chciał tylko samemu sobie zapewnić równowagę między umysłem a sercem, – w takim razie można do niego zastosować słowa Straussa: "Krytyka subiektywna jest jakby rurą studzienną, którą lada chłopczyzna zatkać może, żeby woda nie ciekła. Krytyka jednak, która się dokonywa w ciągu wieków, pędzi jak potok wezbrany, którego żywiołowej siły żadne groble ani upusty nie pohamują". – Bez wątpienia Strauss ma tutaj na myśli dogmat w ogóle – niesłusznie uogólnia swój sąd. Zupelną jednak rację trzeba mu przyznać, jeżeli wniosek jego zastosujemy do teologii uczucia, jeżeli mianowicie przypuścimy, że dogmat jest wytworem uczucia i jako taki poddamy krytyce rozumowej; jeżeli, dalej, przyjmiemy twierdzenie, że intelektualne podłoże dogmatu zostało podmyte i usunięte przez nowożytną filozofię immanentyzmu. W takim razie zgodzić by się wypadało i na dalszy wniosek Straussa, że rozwój dogmatu zakończyć się musi zupelnym rozkładem chrystianizmu. – Ucieczkę zatem teologii pod skrzydła neokantyzmu z filozoficznego stanowiska uznano za krok najniebezpieczniejszy.

Sąd o teologii racjonalistowskiej gorzej jeszcze wypaść musi, kiedy weźmiemy pod uwagę ten zwrot, jaki nastąpił w łonie samego neokantyzmu, w ocenie Kanta. Trendelenburg, Volkelt, Hartmann, Külpe i inni zauważyli, że w systemie Kanta krzyżują się różnorodne, a sobie przeciwne kierunki teoretyczno-poznawcze. Trendelenburg twierdzi nawet, że ostatnią fazą rozwoju filozofii Kanta istotnie był transcendentalny realizm, tj. ten pogląd na świat, do którego dzisiaj w rzeczywistości nasza filozofia doszła w swym rozwoju. Według tego kierunku zmysły nie stanowią granicy naszego poznania, jak to widzieliśmy w kantyzmie, nie ma różnicy między poznaniem zmysłowym, a nadzmysłowym bo świat zmysłowy i nadzmysłowy stanowią jedno, więc i poznanie jedno tylko być może. Podobnie jak Trendelenburg, tłumaczy Kanta i Wildelband. Do największych i najplodniejszych w skutki odkryć krytyki Kanta, zalicza on wskazanie na istotną jedność obu światów – zmysłowego i duchowego i wciągnięcie ich w zakres naszego doświadczenia.

Innymi słowy, mamy tu do czynienia z kierunkiem nowszym monistycznym w filozofii (4). Chrześcijański pogląd na świat uznaje dwa pierwiastki – ducha i materię, Boga – Ducha najczystsze i świat stworzony; duszę i ciało w człowieku. Monizm nowszy przyjmuje tylko jeden pierwiastek: materię. Z materii powstaje życie w świecie, z materii rodzi się w zwierzętach, w ciele ma swój początek życie człowieka, w nerwach i mózgu jest źródło życia duchowego i umysłowego. Pogląd ten neguje obydwa główne fundamenty chrześcijaństwa: osobowość Boga i nieśmiertelność duszy ludzkiej. Obydwie zaś negacje płyną z jednego źródła tj. z modernistycznego pojęcia osobowości. W przeciwieństwie do obiektywnego znaczenia, jakie pojęciu osobowości nadaje filozofia intelektualistyczna, określając za Boecjuszem osobę, *naturae rationalis individua substantia*, monizm uważa osobowość za subiektywne wyobrażenie jakiejś odrębnej sfery świadomości, za rodzaj fikcji umysłowej, w której umysł przekracza realną sferę myślenia – stąd realny transcendentalizm. Świadomość ta kończy się z rozkładem ciała i mózgu, więc z chwilą śmierci kończy się osobowość.

Wszelka świadomość jest nadto ograniczona szrankami refleksji; pojęcie świadomości absolutnej pełne jest sprzeczności – a więc nie ma osobowego Boga.

Wobec tej grawitacji modern-filozofii ku uznaniu monistycznej, nieosobowej przyczyny świata, teologowie racjoniści zrezygnowali z osobowości Boga i nieśmiertelności duszy, bronili tylko panteistycznego poglądu który z monizmem łatwo da się pogodzić.

Materia zatem tworzy świat; świat (wszystko) jest bogiem – *pan teos*. Człowieka istnienie jest istnieniem mrówki maleńkiej, tonem, który wzniósłszy się do najwyższej swej barwy, rozplywa się w potężnej harmonii sfer. Za takim poglądem, a więc przeciw osobowości Boga i nieśmiertelności duszy oświadczyła się przeważna część teologów-racjonalistów; już Schleiermacher, później Pflleiderer, Biedermann i inni.

Jeden Lipsius stał wytrwale na stanowisku dwojakiego poznania: religijnego i naukowego i bronił osobowości Boga i nieśmiertelności duszy, ale, jak zwykle, nieszczęśliwie i bezskutecznie. Nieudana próba Lipsiusa, aby stworzyć dla teologii odrębną naukową ekonomię, oddzielny przybytek, obok filozofii, powinna by raz na zawsze położyć koniec tego rodzaju usiłowaniom. Natomiast surowy sąd Hartmanna powinien by powszechnie być przyjęty:

"Neokancjański płaszczek – pisze on – utkany z teoretycznego sceptycyzmu i religijnego dogmatyzmu, historycznie rozpatrywany, nie inne może mieć znaczenie, jak to, że chrystianizm niepostrzeżenie do ostatniej fazy samorozkładu i zaguby prowadzi".

Wobec takich smutnych rezultatów, do jakich doprowadziła spekulatywna teologia, dzisiejsi filozofowie i historycy religii w Niemczech zrywają powoli z kantyzmem i heglizmem, a próbują innych dróg i sposobów, ażeby wytłumaczyć wiarę i religię. Wolnomyślny np. heidelberski historyk Kościoła Ernest Tröltzsch odrzuca twierdzenie, jakoby wiara była wyłącznie tworem wyobraźni i czystą poezją, dobywającą się z głębin duszy ludzkiej. Fantazję wypierają dziś z wszystkich dziedzin poznania; ten sam los spotkać by ją musiał w religii; stąd i religia sama upaść i zaniknąć by musiała. Tymczasem widzimy, że religia nie ginie, ale owszem rozwija się z dniem każdym. A zatem w samej niezniszczalności, niepożytości religii, należy szukać jej racji bytu i wartości. Racjonalną jej wartość trzeba uznać *a priori*, bez dowodzenia, tak samo jak uznajemy wartość wewnętrzną logiki, etyki, sztuki, chociaż jej pierwiastków nie umiemy dokładnie rozumowo zgłębić i zanalizować. Wiedza i wiara nie idą samopas, każda odrębną swoją drogą, ale się ustawicznie krzyżują, przenikają, zwalczają i gonią. Gdy chodzi o tworzenie światopoglądów rozstrzygającą pozycję zajmuje zawsze wiara. W innych jednak wypadkach ustawiczna trwa między nimi walka, bo niemożliwa jest taka idea Boga i świata, przy której wiara równałaby się wiedzy. Innymi słowy, niemożliwą jest rzeczą pojąć rozumowo Boga i zrozumieć zagadkę świata. Stąd wartość poznania wiary, czyli wartość wiary polega na praktycznym opanowaniu zagadki świata, a to w ten sposób, że wiara poucza nas o wybawczej potędze i łączności naszej z Bogiem. Promieniujące z silnych osobników, z mocnych duchów religijne poznanie nie może być pojęciem umysłowym, lecz wyraża się w formie mityczno-symbolicznej. Symboliczne formy dadzą się wprawdzie jeszcze bardzo oczyścić, lecz i przy największym ich pogłębieniu pozostaną zawsze mitami. Teologia jest połączeniem wiedzy z mitem, przypada jej zatem według Tröltzscha, syzyfowe zadanie zrównania (*adaequationis*) wiedzy z mitem. Przy tym staje Tröltzsch na stanowisku ewolucjonistycznym, zgadza się zatem na to, że każdy mit w końcu musi się rozłożyć, a wiara przy nowym światopoglądzie utworzy nowy mit. Czy wiara chrześcijańska w ten sposób właśnie rozłoży się, czy też pod działaniem dzisiejszej cywilizacji wewnętrznie przeobrazi się, to jest głównym problemem dzisiejszej teologii. Tröltzsch osobiście jest za tym, że chrystianizm jest najwyższym i najszczytniejszym wyrazem religijnego wierzenia, a Chrystus Pan

kulminacyjnym punktem religijnej ewolucji w dziejach ludzkości. Lecz popełnia tu niekonsekwencję w rozumowaniu. Skoro się bowiem raz stanie na stanowisku ewolucjonistycznym, skąd można *a priori* przypuszczać, że ta wiara, a nie inna (choćby jakiś jej surogat np. mankietnictwo) nie zajmie z czasem pierwszego miejsca w dziejach ludzkości?

W przeciwieństwie do neokantystowskiej teologii chce Tröltzsch osiągnąć rzeczywiste zbliżenie się myśli religijnej do prawdy naukowej w znaczeniu pozytywnym. Różnicę między wiedzą i wiarą, między poznaniem religijnym a naukowym wyprowadza nie z dwojakiej energii duchowej, nie z odrębnych władz duszy (np. uczucia i umysłu), ale z dwojakiego terenu przedmiotów poznania: wiedza obraca się na terenie niższym, doświadczalnym, – religia głównie na terenie wyższym, terenie syntetycznych światopoglądów, przy których budowie wiedza musi posługiwać się wiarą.

Dowodem na to, że charakterystyczną cechą nowych kierunków protestanckiej teologii jest usiłowanie ominięcia schleiermacherowskiej podwójnej ekonomii, jest również rozprawa Fryderyka Walthera pt. *Eine neue Theorie über das Wesen der Religion*.

Na podstawie dziejów religii stara się Walther wykazać, że religia jest podwaliną kształcenia umysłu i rozwoju cywilizacji. Analizuje on proces naszego myślenia i staje na krańcowo innym stanowisku, niż Kant, którego filozofię o mało że sztuczką sofistyczną nie nazywa. Sądzi Walther że myślenie, oparte na wyobraźni religijnej, leży w samej istocie naszego procesu myślenia. Rozwój myślenia nie na czym innym polega, jak na wstawieniu nowego jakiegoś zjawiska w ogólne zbiorowisko naszych doświadczeń, na nawiązaniu nowego oczka w naszej sieci pojęciowej. Do objaśnienia dziejów świata bierzemy zawsze pojęcie, nabyte przez bezpośrednie doświadczenie i zastosujemy je do szerszego zakresu.

Nie chodzi tu o bliższą charakterystykę teorii, po której Walther spodziewa się uzasadnienia religii. Mamy w niej tylko nową próbkę tego, jak silne jest dążenie do obalenia i zburzenia muru, dzielącego uczucie od rozumu, myślenie religijne od naukowego.

Po długiej wędrówce przez góry i bory niemieckiej filozofii stajemy u mety. Możemy odetchnąć i porobić wnioski:

1) Pojęcie religii i chrześcijaństwa, przez encyklikę *Pascendi* ochrzczone nazwą modernizmu, odnajdujemy w liberalnej niemieckiej teologii (*Gefühlsreligion*), której ojcem jest Schleiermacher.

W ciągu XIX wieku przeszło ono już przez wszystkie stadia rozwoju, dobiegło do końca swej ewolucji i przeżyło się.

2) Filozofia religii-uczucia wyszła z błędnego i fałszywego z gruntu założenia; dlatego nie do pojednania chrystianizmu z nowożytną umysłowością prowadzi, ale, wprowadzona do wnętrza chrystianizmu, może w nim tylko rozkład i zniszczenie szerzyć. Pod tym względem tacy filozofowie, jak Hartmann, który najlepiej skupił w sobie filozoficzną wiedzę ostatnich pokoleń, zgadzają się w zasadniczej myśli z Encykliką.

3) W Niemczech modernistyczne usiłowania pogodzenia wiary z wiedzą przeżyły się. Stać się one zatem powinny przestrożą dla myślicieli innych krajów, w których podobne prądy kielkują, by z drogi obranej zeszli, bo nie do lepszych dojdą rezultatów. Te same założenia i przesłanki do tych samych prowadzą wniosków.

---

### **Przypisy:**

(1) Wykazał to doskonale i X. Grum-Grzymajło rozpr. *Die philosophischen Voraussetzungen der Modernismus*, Innsbruck 1909, jak o tym informuje X. Dr M. Nowakowski w art. *Kant*, w "Podręcznej Encyklopedii Kościelnej", Warszawa 1910, t. 19-20, str. 292-299.

(2) Ur. 1839 w Szczecinie, O. Pfleiderer, profesor teologii protestanckiej w Berlinie jest dziś przywódcą radykalnych teologów liberalnych protestanckich.

(3) Por. przekład Encykliki X. S. Okoniewskiego, cyt. wyżej, str. 9-10.

(4) Monizm omawiali u nas X. Dr K. Wais, *Kosmologia, czyli filozofia przyrody*, cz. I, Warszawa 1907, str. 55-81; X. F. Klimke T. J., *Spółczesne światopoglądy*, w "Przeglądzie Powszechnym", Kraków 1907, t. 95, str. 9... 178... i w osobnej odbitce w cyklu "Broszury o chwili obecnej", Kraków; tenże dał znakomity art. *Znaczenie monizmu w chwili obecnej*, w "Ateneum Kapłańskim", Włocławek 1910, t. IV, str. 114 i nast.



### III.

## **Radykalny środek przeciwko filozofii modernistycznej – powrót do scholastyki**

Cóż zatem mamy począć, w którą stronę się zwrócić, by dla teologii znaleźć naukową, silną podstawę?

Głos Ojca świętego każe obrać drogę, którą nam Encyklika wskazuje: od agnostycyzmu zwrócić się do "gnostycyzmu" czyli intelektualizmu, innymi słowy do scholastyki.

Ależ – wołają – umysłowość dzisiejsza tak posunęła się naprzód i rozwinęła, że nie podobna, wtłoczyć jej w ciasne ramy średniowieczne!

Wobec takich pojęć o scholastyce, hasło Encykliki powrotu do tomizmu domaga się wyjaśnienia. Powrotu do św. Tomasza nie bierzemy w znaczeniu cofnięcia umysłowości o całe wieki wstecz i postawienia jej na dawno już przekroczonym punkcie. Nie myślimy również o zapoznawaniu, ignorowaniu tego wszystkiego, czego od 13-go wieku na polu naukowym dokonano.

Lecz, żeby móc zasady scholastyki należycie wyzyskać i do rozwiązania poruszanych dziś zagadnień zastosować, trzeba naprzód samą tę scholastykę zgłębić, poznać jej żywy organizm niejako i wiedzieć, w jakim on kierunku rozwijać i rozrastać się może. Wieśniak, rozorując ziemię, znajduje pod skibą kawałek kruszcu i szacuje go według jego miary i wagi. Geolog, znajdując w ziemnej skorupie skamieniałą roślinę, rekonstruuje z niej całe bogactwo życia, które w prawieku otaczało tę roślinę. Bada i wysnuwa stąd nawet prawa, według których, martwa dla oka prostaczka, powłoka ziemską bezustannie pracuje w ciągu całego szeregu wieków, powodując ani na chwilę nieustającą cyrkulację życia. Podobnie rzecz się ma z "*philosophia perennis*". Nie w jednym momencie historycznym, ale w całym dziejowym rozwoju umysłowości ludzkiej rozgląda się ona i podwalinę prawdy gruntuje.

Św. Tomasz (1227 – 1274) jest tylko częścią średniowiecza, choć stoi na duchowej jego wyżynie. Nie jest on jedynym przedstawicielem rozwoju

nauk; są obok niego i inni. A więc przede wszystkim, na przeciwnym zupełnie biegunie we wszystkich niemal filozoficznych kwestiach stojący, a jednak tolerowany przez Kościół, Duns Skotus (1266-ym, też 1274 – 1308), do tego z ogromnym wpływem na czasy późniejsze. Przed św. Tomaszem i po nim widzimy cały szereg głębokich myślicieli, kończący się na wielkich mistykach. Wychodzą oni z nieco innych teoretyczno-poznawczych założeń, niż św. Tomasz, poruszają kwestie, o których św. Tomasz nie pisał. Św. Albert Wielki (1193 – 1280), którego bogata spuścizna naukowa nie jest do dzisiaj dokładnie zbadana, jest jedynym komentatorem całego Arystotelesa. W znajomości Arystotelesa, którą zaczerpnął ze źródeł arabskich, pośredniczył on św. Tomaszowi.

Przy zwrocie do scholastyki, do dzieł św. Tomasza z Akwinu, powinniśmy stanąć na tym stopniu ewolucji, do jakiego św. Tomasz doprowadził główne zasady arystotelizmu, dając im oświecenie chrześcijańskie; bez wątpienia, należałoby poznać Arystotelesa w oryginale, wyzyskać jego genialne idee na korzyść chrześcijańskiej myśli. Każdy bowiem genialny system filozoficzny, aczkolwiek w swojej pierwotnej formie przeżywa się, a nauka idzie naprzód, to jednak zasadnicze jego idee przechodzą do ogólnego skarbca umysłowości ludzkiej; bez nich umysłowość nie mogłaby dalszych robić kroków na drodze postępu. Zasadę tę w całej rozciągłości zastosować możemy do Arystotelesa.

Tak, klasyczna teologia scholastyczna, ma przed sobą ogromne widoki i pole rozwoju, jeżeli tylko hasło powrotu do tomizmu pojmiemy szeroko i wszechstronnie, jeżeli wydobędziemy i naukowo opracujemy bogate skarby scholastyki w pełnej ciągłości jej historycznego rozwoju, oraz poznamy korzenie, z których ciągnęła swe soki. Już Döllinger wykazał, że w 19 wieku wszystkie gałęzie wiedzy dziwnie pogłębiły się przez połączenie ich i kontakt z ich własną historią. Podobnie i naukowa historia scholastyki odda *philosophiae perenni* nieoszacowane usługi, uzdolni ją do podejmowania wielkich problemów nowożytnego życia i samodzielnego a skutecznego rozwiązywania ich na podstawie starych założeń. Jakie znaczenie może mieć historyczne oświecenie scholastyki, możemy się o tym przekonać z dzieł Deniflego, Ehrlego, a w części i Grabmanna (1). Oświecenie historyczne wiekowych szlaków teologii klasycznej to zadanie wielu pokoleń, mogące przygnieść samym swym ogromem wszelkie małe duchy; otwiera za to przed nami szerokie i swobodne pole do badań.



Nie jest myślą Kościoła, kiedy poleca św. Tomasza, odmawiać wartości dziełom innych chrześcijańskich myślicieli. Byłaby to pewnego rodzaju *contradictio in adiecto*. Aczkolwiek bowiem św. Tomasz najlepiej zogniskowuje w sobie siły umysłowe minionych wieków, genialnym swym systemem daje najlepszą broń Kościołowi do zwalczania antyteistycznych systemów filozoficznych, – przyznają to jednak powszechnie, – iż genialność jego także na tym polegała, że umiał łagodzić i wyrównywać przeciwieństwa, że umiał trafiać zawsze we właściwy środek. Trudno zatem przypuścić, że on potępiłby w czambuł cały potężny ruch umysłowy, jaki dzisiaj panuje, gdyby żył. Ruch tomistyczny przyszłości, jeżeli ma się w pełni rozwinąć, nie pominie złotej normy, jaką mu bulla Benedykta XIV (1740 – 1758) wskazuje. Głosi ona, że pomiędzy wszystkimi tytułami do sławy św. Tomasza jaśnieje i ten, iż Doktor Anielski żadnego z przeciwników nie lekcewał, ani też czczą dialektyką nie zbywał. Nie mniejszej pochwały godzien jest za to, że w humanitarny sposób traktował przeciwników wiary, jak i za uzasadnienie katolickiej prawdy. "W skromności, umiarkowaniu, łagodności i miłości, z jaką zbija przeciwnika (słowa Bulli), Anielski Doktor jest przede wszystkim wzorem. Od tej jego zasady nikt odstąpić nie powinien, chociaż wolno mu od jego poglądów odstępować. Powinni to sobie zanotować zarówno ci, którzy się szczycą, że go za mistrza i nauczyciela swego mają, jako i ci, którzy od jego szkoły i jego doktryny odstępują. Gorliwość i entuzjazm dla starych doktorów Kościoła nie może nigdy usprawiedliwić nienawiści i braku miłości" (Bulla *Sollicita ac provida*). Katolicycy uczeni, wnioskuje z Kieblem (2) powinni to hasło dobrze sobie uprzytomnić; zabierając się do naukowej pracy powinni nadto jasno zdać sobie sprawę z następujących czynników:

a) uznać, że z współczesnej umysłowej pracy chrześcijańska filozofia niezmiernie wiele skorzystać może; zbierając, mianowicie, rozsiane w niej ziarenka prawdy zasilać nimi starą apologetykę;

b) że praca chrześcijańskiej filozofii i badań nie jest jeszcze skończona, lecz leżą przed nami niezmiernie, a często zupełnie nieuprawione pola;

c) że wreszcie istotne opanowanie dzisiejszej kultury jest pracą duchową olbrzymów. Kościół jednak ma za sobą wyrobioną już tradycję i potrafi mocą swą duchową przerobić, uszlachetnić to, co jest dobrego w dzisiejszej kulturze i własną dzielnością odnowić świat według hasła Piusa X "*instaurare omnia in Christo*"!

---

## Przypisy:

(1) U nas o doniosłości scholastyki pisali X. M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*. 1 wyd. Lwów 1877, 3 wyd. Kraków 1890, str. 232-321. Po słynnej encyklice Leona XIII o studiach filozoficzno-teologicznych *Aeterni Patris* d. 4 sierpnia 1879 r., o odrodzeniu scholastyki, komentując to pismo papieskie, pisali: X. A. Langer, *Św. Tomasz z Akwinu i dzisiejsza filozofia*, w "Przeglądzie Powszechnym" (1884 r.), Kraków, t. II, str. 161-179, 329-344; t. III, str. 98-112; X. Dr I. Radziszewski, *Odrodzenie filozofii scholastycznej*, w "Przeglądzie Filozoficznym" (1901 r.), Warszawa, t. IV, str. 441-505; tenże, *Encyklika o studiach filozoficznych (z 4 sierp. 1879 r.)*, w dziele *Leon XIII. Żywot i prace*, Warszawa 1902, str. 165-222 (Wydawnictwo "Biblioteki dzieł chrześcijańskich"). – Neoscholastycyzmowi poświęcił art. D. Mercier pt. *Neoscholastycyzm. Warunki jego żywotności* (po polsku), w "Przeglądzie Powszechnym" (1904 r.), t. LXXXI, str. 1\*-16\* i w osobnej odbitce; X. F. Klimke, *Reforma filozofii katolickiej*, tamże (1907 r.), t. XCIII, str. 158-172. Wreszcie zestawienie filozofii scholastycznej z filozofią modernistyczną dał znakomicie X. J. Rostworowski T. J., w art. *Dwie filozofie*, druk. w "Przeglądzie Powszechnym" (1908 r.), t. XCVII, str. 321-343. – Dodajemy, że z całokształtem filozofii scholastycznej czytelnik polski może się zapoznać z dzieł D. Merciera, tłumaczonych pod. tyt. *Biblioteka neo-scholastyczna*, Warszawa, (nakładem "Przeglądu filozoficznego"), *Historia Psychologii Nowożytnej*, 1900; *Logika*, 1900; *Kryteriologia, czyli traktat o pewności*, 1901; *Metafizyka ogólna*, 1902; *Psychologia*, 1901. Nadto neotomistyczny kierunek przebiega w X. Dr. F. Gabryła, *System filozofii*. I. *Logika formalna*, Kraków 1899; *Noetyka*, tamże, 1900; *Metafizyka ogólna, czyli nauka o bycie*, tamże, 1903; *Psychologia*, tamże, 1900; *Filozofia przyrody*, Kraków-Warszawa 1910. – W tym też duchu napisał X. Dr K. Wais, *Psychologię*, Warszawa 1902-1903, t. I-IV (wydanie "Biblioteki dzieł chrześcijańskich") i w tymże wydawnictwie *Kosmologię, czyli filozofię przyrody, cz. I*, 1907 r.

(2) Art. *Die Enzyklika "Pascendi" im Lichte der modern-philosophischen Entwicklung*, w "Hochland", 1908, Januar.



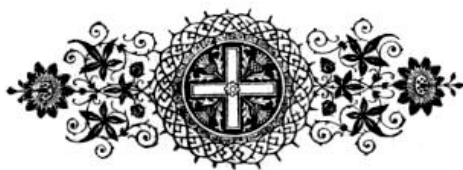
*Modernizm a protestantyzm liberalny*. Opracował Ks. Kazimierz Tomczak, profesor Seminarium Metr. Warsz. Przedmowę dodał Ks. Cz. Sokołowski, M. Ś. T. Warszawa. Księgarnia "Kronika Rodzinna" Podwałe 4. 1911, str. 60+[I]. ("Współczesne zagadnienia podstawowe", Nr 2). Za pozwoleniem Władzy Duchownej. (1)

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześniono).

### **Przypisy:**

- (1) Por. 1) 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](#).
- 2) Kuria Krakowska, [Komentarz do Encykliki Ojca św. Piusa X "Pascendi dominici gregis", o zasadach modernistów](#).
- 3) Ks. Dr Andrzej Macko, [Znaczenie encykliki o modernizmie](#).
- 4) Ks. [Bp] Czesław Sokołowski, [Przysięga antymodernistyczna. Studium krytyczne](#).
- 5) Ks. Andrzej Dobroniewski, [Modernizm i moderności](#).
- 6) Ks. Stanisław Miłkowski, [O modernizmie](#).
- 7) Abp Walenty Zubizarreta OCD, [O modernizmie \(De modernismo\)](#).
- 8) Abp Antoni Szlagowski, [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) Ks. Maciej Sieniatycki, a) [Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna](#). b) [Zarys dogmatyki katolickiej](#). c) [System modernistów](#). d) [Modernistyczny Neokościół](#).
- 14) O. Jan Jakub Scheffmacher SI, [Katechizm polemiczny czyli Wykład nauk wiary chrześcijańskiej przez zwolenników Lutra, Kalwina i innych z nimi spokrewnionych, zaprzeczanych lub przekształczanych](#).
- 15) Ks. Antoni Langer SI, a) [Rozwój wiary](#). b) [Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów](#). c) [Św. Tomasz z Akwinu i dzisiejsza filozofia](#).
- 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) [Wiara i "doświadczenie religijne".](#) b) [Suarez \(1548 – 1617\).](#)
- 20) Ks. Antoni Słomkowski, [Obiektywna wartość odkupienia a symbolizm modernistyczny.](#)
- (Przyp. red. *Ultra montes*).



( [HTM](#) )