

Ks. DR MACIEJ SIENIATYCKI

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE

MODERNIZM W KSIĄŻCE POLSKIEJ



KRAKÓW 2017

www.ultramontes.pl

SPIS TREŚCI

	Str.
Wstęp	3
Część I. Intelektualizm w religii	4
Część II. Objawienie, wiara, dogmat według modernistów	30
Część III. Kościół w pojęciu modernistów	48



Modernizm w książce polskiej

KS. DR MACIEJ SIENIATYCKI

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE

Mam tu na myśli książkę prof. M. Zdziechowskiego pt. *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* (1) i to nie całą, ale tylko jej IV część pt. *Nowe prądy myśli katolickiej*. Autor daje sprawozdanie, nawiasem mówiąc wierne, poglądów modernistów na różne kwestie religijne. Te poglądy będą przedmiotem niniejszej oceny. Niestety i nasz Autor stoi w swej książce zupełnie po stronie modernizmu, więc i jego nasze uwagi dotyczą. Dla łatwiejszej orientacji zgrupowaliśmy zdania modernistów i Autora około najważniejszych kwestyj religijnych, w książce poruszonych i w tym także porządku postępuje nasza argumentacja. Zaznaczamy dla ścisłości, że przytoczone w cudzysłowie zdania są poglądami modernistów, choć między nimi znaczną część, może nawet większą zajmują poglądy Autora. Trzeba jeszcze i to dodać, że nasz Autor przytaczając poglądy modernistów niemal zawsze je podziela tak, że trudno nieraz odróżnić, co mówią moderniści a co Autor. Gdziejgdzie tylko ozwie się z umiarkowaną krytyką poglądu tego lub owego modernisty, za to na wielu miejscach, jakby z obawy, by nie odbiegł zbyt od ich poglądów, kruszy kopię w obronie poglądów modernistycznych niegorzej od samych modernistów. Wobec tego nie uważaliśmy za konieczne zaznaczać w cytatach, które są modernistów a które Autora. Zresztą wszędzie przy cytatach podaliśmy sumiennie stronę, na której się cytat znajduje. Czerpiemy potrzebny materiał przeważnie z tomu II, bo tam się mieści część dzieła, którą omawiamy.

Przypisy:

(1) Pełny tytuł dzieła: M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, 2 tomy, Kraków 1915.



I.

Intelektualizm w religii

Nasz Autor jest bezwzględny przeciwnikiem intelektualizmu w religii. Udowadnianie rozumowe istnienia Boga lub prawd przez Niego objawionych jest zdaniem Autora daremny trudem i stratą czasu. Dlaczego? Bo "żadna dialektyka nie doprowadzi do Boga" (wstęp, str. XII). "Bezsilne i bezowocne są wszelkie apologie" (t. II, str. 170). "Dowodzenie w rzeczach wiary taką samą jest niedorzecznością, jak tortury" (173). Na innych miejscach swej książki ścieśnia nieco zakres tych ludzi, na których nie oddziałują w religii argumenty rozumowe. Takimi są agnostycy i pozytywiści. "Przeciw agnostycyzmowi absolutnie bezsilną jest wszelka dialektyka racjonalistyczna" (143). Intelektualizm teologiczny "siłą się na rozumowe uzasadnienie wiary, zupełnie bezsilnym jest wobec pozytywistycznego racjonalizmu naukowego" (210).

Czemu argumenty rozumu skazane są w religii na taką bezpłodność? Stara się Szanowny Autor i na to pytanie odpowiedzieć. W rzeczach religii, mówi, "rozum bezpośrednio kieruje się w stronę niewiary" i żadna prawda choćby najświętsza nie ostoi się na długo wobec jego napaści (143). "W miarę lat, im dalej w życie i świat szedłem, mówi Autor o sobie, tym wyraźniej i boleśniej uświadamiałem sobie, że świat ten, gdy go myślą jako całość objąć bezładem jest i bezrozumem, nie zaś, jak nas uczą, dziełem rozumu: nie z ręki Boga on wyszedł... Nie ma Boga głosem wielkim wołają i natura i historia". "Fakt istnienia Boga, to coś przekraczającego zakres myśli światem zewnętrznym zajętej, to cud" (str. XIII). "Świat jest irracjonalny... jest bezrozumny i świadczy przeciw Bogu i ze stanowiska świata Bóg jest niemożliwością" (XV). Wszystkie wywody apologetyki, że Bóg istnieje były dla Autora pobudką do nowych wątpliwości (str. XII). Wiarę w Boga żywego "zachwiewali w nim nauczyciele religii ze swym suchym racjonalizmem, z Bogiem zegarmistrzem i ze zrobionym przez Boga tego a doskonale we wszystkich szczegółach obmyślanym i opracowanym światem-zegarem" (X).

Dowody rozumowe nie mają siły przekonania, bo każdy je pojmuje według własnego usposobienia i według stanu jego duszy na niego oddziałują. Każdy ma swoją "logikę personalną" (str. 173). "Gdyby rozum był bezwzględnie obiektywny, gdyby człowiek każdy nie wkładał w rozumowanie swoje, zwłaszcza w rzeczach religii, czegoś specyficznego

osobistego, to, sądzi Autor, wszyscy myśleliby to samo i religia wraz z teologią byłaby jedną dla wszystkich" (382); do wiary nie potrzeba by było wtedy łaski (181).

Do reszty stara się Autor zbrzydzić każdemu intelektualizm w religii wyliczeniem fatalnych skutków jakie sprowadza na religię i Kościół.

Intelektualizm w religii prowadzi do "antropomorfizacji Boga w najgrubszym tego wyrazu znaczeniu, do przekształcenia Jego w despotę a Kościół w policję prześladowającą poddanych tego despoty kodeksem przepisów o oddawaniu Jemu należnej czci" (259). Z racjonalistycznym pojmowaniem religii łączy się "tak głęboko zakorzeniona zarówno u teologów jak i wierzących prostaczków skłonność do wyobrażania Boga w postaci monarchy, wydającego z góry rozkazy poddanym swoim. Z tym zaś najściślej się łączy powszechnie, a słusznie zarzucana katolicyzmowi biurokratyzacja Kościoła podług wzoru absolutystycznie rządzonego państwa, w którym papież jest samowładnym despotą, księża – urzędnikami jego, a świeccy – poddanymi bez prawa głosu" (245).

Prawda jest nieskończoną, dlatego nie może być "ostatecznie poznana i zawartą w systemie wykończonym" (257). Choćby nawet rozumowaniem można było dojść do prawdy, to w ten sposób nabyta prawda "nie obudziłaby w nas miłości" do siebie, nie pozostawiałyby nam autonomii, każdy z nas przestałby być osobą, indywidualnością (246). "Prawda narzucona gwałtem, (przez objawienie) lub narzucająca się sama, tą swoją niby matematyczną ścisłością i bezwzględnością wywoływałyby w nas zamiast rozkwitu – zastyganie życia" (256). Racjonalizm w religii jest przyczyną agnostycyzmu. (362).

Oto jakie spustoszenia w umysłach i w sercach ludzkich i w samej religii ma sprowadzać intelektualizm scholastyczny w religii. Stąd nie dziwić się twierdzeniu Tyrrella, iż "światło prawdy wiekuistej nawet w wyznaniach religij skażonych, świeci jaśniej niż w pojęciach umysłów, usiłujących w formy rozumowe ująć to, co nieujęte jest i niedocieczone" (283). Czy wobec nedorzeczności systemu racjonalistycznego, wobec tylu fatalnych skutków jakie na religię sprowadza, nie należałoby tępić tego systemu z dziedziny religii jak się tępi największych szkodników?

Tak każdy nieobeznany bliżej ze systemem scholastycznym pomyśli po przeczytaniu książki Szanownego Autora. Czy atoli intelektualizm w religii jest

w rzeczy samej tak niedorzeczny i szkodliwy, pozwolimy sobie powątpiewać wbrew kategoriycznym zapewnieniom Autora. Czy istotnie człowiek nie jest w stanie rozumem poznać Boga i niektóre przynajmniej Jego przymioty?

* * *

1. Gdyby moderniści i zdeklarowany ich zwolennik nasz Szanowny Autor, respektowali dogmatyczne orzeczenia Soborów, to pozwolilibyśmy sobie zwrócić im uwagę na Concilium Vaticanum Sess. III, can. 1, gdzie postanowiono: "Gdyby ktoś powiedział, iż Boga jednego i prawdziwego, Stwórcę i Pana naszego, z tego co uczynionym zostało (ze świata) naturalnym światłem rozumu ludzkiego na pewno nie można poznać, niech będzie wyklętym". Orzeczenie jest jasne. Ze świata nas otaczającego, przez rozumowe wnioskowanie można pewnie (*certo*) Boga poznać jako Pana i Stwórcę naszego. Nie nastajemy jednak na ten autorytet, nawiasem mówiąc dla katolika wierzącego najwyższy i decydujący, gdyż nasz Autor orzeczenia nawet dogmatyczne Soborów stawia widocznie na równi z opiniami ludzi prywatnych, kiedy inne orzeczenie dogmatyczne tego samego Soboru nazywa "krzyżącą tautologią logiczną" (str. 388).

Moderniści a nasz Autor z nimi często, na poparcie swych twierdzeń cytują Pismo św. Posłuchajmy przeto, co mówi Pismo św. o zdolności rozumu w sprawie religii.

Oto św. Paweł, na którego scholastyka nie mogła przecie jeszcze swego ujemnego wpływu wyrzucić, potępiając bezbożność pogan powiada, iż nie mogą się zasłaniać nieznajomością Boga nie otrzymawszy jak żydzi objawienia, bo i oni mieli lub mogli mieć i bez objawienia dostateczną znajomość Boga, zaczerpniętą ze świata widzialnego. Oto słowa Apostoła: "Co wiadomo o Bogu jest im jawno. Albowiem Bóg im objawił. Bo rzeczy Jego niewidzialne od stworzenia świata *przez te rzeczy które są uczynione zrozumiane*, bywają poznane; wieczna też moc Jego i Bóstwo, tak, iż nie mogą być wymówieni" (Rom. 1, 19-20). Księga Mądrości nazywa głupimi tych, którzy patrząc na piękności świata nie poznali Boga. "A ludzie wszyscy są nikczemni (*vani* = głupi), w których nie masz znajomości Bożej: *i z tych rzeczy dobrych, które widzą nie mogli zrozumieć Tego, który jest*, ani przypatrując się sprawom obaczyli, kto by był Sprawcą". I podaje rację swego potępienia: "Z których piękności kochając się, niechże wiedzą, jako nad nie piękniejszy jest Panujący nad nimi: gdyż Sprawca piękności to wszystko stworzył. Albo jeśli się mocy i

sprawom ich dziwowali, niech rozumieją z nich, iż mocniejszy jest Ten, który je uczynił. Z wielkości bowiem ozdoby *jaśnie* Stworzyciel tych rzeczy poznany być może... bo jeśli tak wiele umieć mogli, iż świat mogli rozumem ogarnąć, jakóż Pana jego nie łatwiej znaleźli" (Sap. 13, 1. 3-9).

A więc nie scholastycy pierwsi ze świata widzialnego, z jego piękności, wielkości wnioskowali na istnienie Boga i Jego przymioty! Droga wewnętrznych doświadczeń nie jest tedy jedyną, wiodącą do Boga.

Psalmista wychodząc z tej samej zasady, iż z przymiotów stworzeń można poznać przymioty Stwórcy potępia odmawiających Bogu znajomości spraw ludzkich. "I mówili (bezbożni): Nie ujrzy Pan, ani zrozumie Bóg Jakuba, a bezrozumni miejcież kiedy rozum. Który wszczepił ucho nie usłyszy? albo, który uformował oko nie ujrzy?" (Ps. 93, 7-9). Tenże Psalmista podziwiając wielkość i piękność dzieł Bożych z zachwytem śpiewa: "Niebiosa rozpowiadają chwałę Boga, a dzieła rąk Jego oznajmuje utwierdzenie. Dzień dniowi opowiada słowa (chwały Bożej), a noc nocy okazuje znajomość. Nie masz języków, ani mów, które by nie słyszały głosów ich. Na wszystką ziemię wyszedł głos ich, i na kończyny okręgu ziemi słowa ich" (Ps. 18, 1-5). Autor pięknie mówi: "Głos (niewiary) ginie w harmonii psalmów i hymnów" (str. XIII), a oto Psalmy głosem potężnym i natchnionym wołają, iż niebiosa rozpowiadają chwałę Boga. Jedno z dwojga wobec tego trzeba będzie zrobić: albo pójść za głosem Psalmów i skorygować swą teorię o niepoznawalności Boga ze świata widzialnego, albo autorytet Psalmów zaliczyć do przestarzałych opinii ludzkich. Dla katolika wybór nie będzie trudny. Bo twierdzić, iż teksty przytoczone należy rozumieć metaforycznie, symbolicznie, analogicznie – są to schroniska modernistów przed ostrzem tekstów Pisma św. przeciw nim zwróconych – jest dla miłośnika prawdy wprost czymś nieznośnym. Teksty są tak proste, tak jasno podkreślają stosunek stworzeń do Boga jako skutków do swej przyczyny, tak dosadnie pouczają, iż z przymiotów stworzeń trzeba wnioskować na przymioty Stwórcy, że chcieć je mimo to tłumaczyć metaforycznie znaczyłoby konsekwentnie wyeliminować pismo jako środek porozumiewania się. Pismo św. przemawia tedy stanowczo przeciw modernistom!

Nieraz nasz Autor powołuje się na Ojców Kościoła, najczęściej na św. Augustyna. Zobaczmy tedy, jakie też jest w naszej kwestii zdanie przynajmniej niektórych Ojców z pierwszych epok Kościoła. Ojcowie o których zdanie się zapytamy, to ludzie bardzo utalentowani, wykształceni wszechstronnie, ludzie święci, a więc zdaniem modernistów na przodowników w Kościele i na organ

Ducha Świętego jakby stworzeni, ludzie niezbyt odlegli od czasów Apostolskich i Chrystusa, żyjący w starożytnej epoce Kościoła, kiedy organizacja nadana Kościołowi przez Chrystusa nie mogła jeszcze ulec takiej gruntownej zmianie jakiej dziś dopatrują się w Kościele moderności – słowem są to ludzie jakby powołani na świadków tradycji kościelnej swoich czasów. Co oni sądzą o sposobie poznania Boga, czy świat zewnętrzny ich zdaniem prowadzi do Boga, czy też do niewiary wiedzy?

Św. Atanazy († 373) przyrównuje świat do wielkiej księgi "która łaodem i porządkiem rzeczy stworzonych ukazuje i głosi Pana i Stwórcę swego" (*Oratio contra gentes*, n. 34). Największy mówca kościelny św. Jan Chryzostom († 407), mąż niezłomny, gdy idzie o obronę prawd Chrystusowych, zastanawia się, w jaki sposób poganie mogli poznać Boga, skoro objawienia nie znali i tak odpowiada: "Postawił (Bóg) świat stworzony przed nimi, tak, że mądry i idiota, scyta i barbarzyńiec z samego widoku piękna rzeczy widzialnych do Boga dojść może. I dlatego na sądzie, czy będą mogli poganie powiedzieć Bogu: nie znaleźliśmy Cię? Jak to, odpowie im, alboście to nie słyszeli głosu nieba, kiedyście nań patrzyli? to nie słyszeliście jak harmonia wszechświata głośniejsza od trąby woła... i wszystko stworzenie przez swą piękność opowiada Stwórcę swego?" (Hom. 3 in ep. ad Rom., n. 2). Jeszcze choć jednego wielkiego Ojca Wschodu przytoczymy. Św. Cyryl Aleksandryjski († 444) pisze: "Przepiękne i znakomite dzieła Boże, choć głosu pozbawione, przecież ogłaszają na swój sposób mądrość swego Twórcy, którą na sobie odbijają" (*Contra Julianum*, l. 2, c. 73). Z Ojcami Wschodu nasz Autor więcej sympatyzuje niż Zachodu, bo zdaniem jego na tych ostatnich systematyczność i racjonalizm geniuszu rzymskiego państwa wycisnęły swe piętno, Wschodni zaś tym wpływom nie ulegli. A oto jak widzieliśmy poglądy Ojców Wschodu niczym się w naszej kwestii nie różnią od poglądów Ojców Zachodnich, co więcej w niczym od nauki dzisiejszych, rzekomo według Autora racjonalizujących teologów i papieży.

Posłuchajmy, jeszcze św. Augustyna († 430). Pyta się ten Święty, w jaki sposób Bóg objawił się poganom i odpowiada: "Zapytaj świata, ozdoby nieba, zapytaj świecących gwiazd, słońca dnia, księżyca, pociechy nocy: zapytaj ziemi, wydającej zioła i drzewa, przepełnionej zwierzem, zdobnej w ludzi: zapytaj morza, o iluż to i jak wielkimi pływakami jest napelnione: zapytaj powietrze, o ileż to ptactwa ono posiada, pytaj wszystko stworzenie, a zobaczysz, czy ci każde na swój sposób nie odpowie: Bóg nas uczynił" (Serm. 141, n. 1, *de philosophis*).

Nasz Autor kilka razy w swej książce z ironią odzywa się o argumentach scholastyków, dowodzących z porządku panującego w świecie, istnienia Boga, tak jak ład i porządek w zegarku dowodzi rozumnego twórcy zegarka, ironizuje ten argument, a oto wielcy Ojcowie Kościoła tak Wschodu jak i Zachodu takim samym w zasadzie posługują się argumentem.

Autor zapewnia, że "świat ten bezładem jest i bezrozumem", według niego "głosem wielkim wołają i natura i historia: nie ma Boga", a z Ojców największy św. Augustyn mówi, iż wszystko stworzenie, każde na swój sposób woła: Bóg nas uczynił, a słowem tym wtórują jak słyszeliśmy najwybitniejsi Ojcowie Wschodu.

Naukę Ojców i całego Kościoła podjęli scholastycy, ujęli ją w system i głęboko filozoficznie ugruntowali. Przyszła reakcja przeciw scholastyce. Wywołały ją nie tyle braki rzeczywiste tego systemu, jego pewne wyjałowienie, ile nowe metody wprowadzone na polu badań przyrodniczych. W badaniach tych zastosowano bardzo szczęśliwie metodę doświadczalną. Wydała ona w rzeczy samej niesłychane rezultaty. Rezultaty te podbiły umysły wszystkich dla metody doświadczalnej. Wszystkie gałęzie wiedzy ludzkiej chciano na niej oprzeć. Na metodę deduktywną którą przeważnie posługiwała się scholastyka poczęto patrzeć z politowaniem, z niechęcią, z lekceważeniem. Metafizyce odmówiono tytułu do nazwy umiejętności. Przyszedł Kant i dla tych poglądów filozoficzne stworzył podstawy. W "krytyce czystego rozumu" odmówił zasadzie przyczynowości obiektywnej wartości, a zrobił ją jedną z kategorii subiektywnych do podporządkowania zjawisk przyrody przeznaczonej. Zasadą przyczynowości posługiwano się dotąd, by ze świata zjawisk dostać się do samej istoty rzeczy i dalej jeszcze w świat ducha, aż do Boga. Kant usunął ten łącznik, bo zdaniem jego wszelkie rozumowanie na zasadzie przyczynowości oparte ma tylko idealną, nie realną, subiektywną tylko wartość, nawet do poznania istoty rzeczy widzialnych nie prowadzi, a już całkiem jest nieprzydatne do poznania Boga i świata nadprzyrodzonego. Swą teorią przeciął wszelką komunikację rozumu z Bogiem.

System Kanta ponieważ tak bardzo odpowiadał duchowi czasu, zamykającemu się w dziedzinie zjawisk, przy tym zmaterializowanemu i z wiarą pokłóconemu, a więc niechętnemu wszystkiemu co duchowe, nadprzyrodzone, Boże, przyjęty został przez bardzo wielu z entuzjazmem za pewnik filozoficzny: filozofia Kanta stała się filozofią metody doświadczalnej. Filozofia nowoczesna, poza scholastyczną, stała się gałęzią nauk przyrodniczych. Wszystko co

przypominało metodę scholastyczną sprawiało odrazę, było z góry pomijane lub wprost odrzucane jako nienaukowe. Kanta systemu w obozie pozytywistycznym nie krytykowano, ale z góry za normę wszelkiego filozofowania uznano.

Nic więc dziwnego, że w takim usposobieniu umysłów argumenty scholastyczne na istnienie Boga, w ogóle dowody rozumowe w religii, na metafizyce oparte, musiały się wydać niefilozoficznymi, bo nie metodą doświadczalną prowadzone, a że tylko tą metodą ma się jedynie prawdę zdobywać, więc każda inna jest co najmniej nieużyteczną w poszukiwaniu prawdy. Dlatego i religię chcą dzisiejsi moderniści oprzeć na metodzie doświadczalnej sądząc, że jedynie tylko w ten sposób religijne podstawy staną na wyżynie dzisiejszej nauki, a świat inteligentny pojedna się z religią i wiarą.

Argumentów scholastycznych przeciwnicy scholastyki nie zbijają, nie wykazują w czym ich słabe strony mają polegać, ale z góry odmawiają im wartości dowodowej. Tak postępuje i nasz Autor. Zamiast gołoślnie twierdzić, iż dowody rozumowe nie prowadzą nas do Boga, niechby choć raz przytoczył któryś z dowodów rozumowych na istnienie Boga, wykazał spokojnie i rzeczowo, w czym tkwi jego nedorzeczność, sofisterya czy brak logiki. Naszemu Autorowi wystarczy zamiast tego, iż dowód taki jest na metafizyce oparty i metodą scholastyczną przeprowadzony, aby go odsądzić od wszelkiej wartości i użyteczności. Wszystko złe jakie na polu religijnym popełnili ludzie, czy to z głupoty czy ze złości, czy ze słabości ludzkiej, złe nie tylko rzeczywiste, ale i urojone, sprowadziła scholastyka przez swe racjonalizowanie religii. Nie pominie nasz Autor żadnej sposobności, by nie przypiąć łatki temu kierunkowi. Najpiękniejsze ustępy w książce Autora muszą się kończyć katonowskim: *Caeterum censeo scholasticam delendam esse*. W miejsce scholastyki oprzeć religię na doświadczeniu, jak zalecają moderniści, a wszystko będzie dobrze. Ku Kościołowi katolickiemu popłyną fale ludzi z obozów dotąd pokłóconych z religią, wtedy zostanie "kultura ochrzczonej przez Kościół i stanie się środkiem do urzeczywistnienia łączności między doczesnością a porządkiem wyższym" (str. XVI).

2. Na dnie wszystkich racyj, dlaczego rozum nie prowadzi do Boga, to przedstawione wyżej zapatrywanie Kanta na zadanie rozumu, zapatrywanie któremu hołduje nasz Autor. Rozum w rzeczach religii nic nie może, bo rozum do istoty rzeczy "*das Ding an sich*" dotrzeć nie jest w stanie, jego działalność obraca się tylko w dziedzinie zjawisk. Zasada przyczynowości jest tworem czysto subiektywnym, bez wartości obiektywnej, służy tylko do porządkowania

w umyśle zjawisk, stąd znowu nie może prowadzić do Boga jako istoty nadzmysłowej. Wszystkie rozumowania na tej zasadzie oparte prowadzą nas tylko do idei Boga, ale nie do Boga realnie istniejącego.

Ale czy twierdzenia Kanta, na których się jakby na podwalinach wspierają wywody Autora przeciw intelektualizacji religii, są prawdziwe?

Nasz Autor nigdzie tej kwestii nie roztrząsa, a przecież to rzecz zasadnicza. Bo samo imię Kanta nie wystarczy chyba, by wszystkie jego zapatrywania przyjmować bez dyskusji. Autor wie, że system Kanta ma także wielu przeciwników. Wie, że zwłaszcza "Krytyka czystego rozumu" wystawiona była na bardzo ostrą krytykę, że wykazywano Kantowi cały stek sprzeczności, że wskazywano na mętne źródła skąd płynie błędność całego systemu – wie to wszystko, a przecież jakby o tym nie wiedział, stawia nadal jako niezbity pewnik, iż rozum nie jest w stanie pojąć "rzeczy w sobie", że zasada przyczynowości dobrą jest tylko w dziedzinie świata zmysłowego. Jeśli przeciw tym twierdzeniom podnosi się opozycja z wielu stron, to należało wprzód gruntownie rozprawić się z argumentami opozycji, wykazać ich nicość, dopiero wtedy można by na teorii Kanta dalej budować. Mówię należało przeciwnikom Kanta dać gruntowną, rzeczową odprawę, bo nie może za taką uchodzić taka np. obrona systemu Kanta odnośnie do "rzeczy w sobie": "Choćbyśmy się zgodzili z Jacobim, że ze stanowiska samego Kanta rzecz w sobie niczym innym być w sobie nie może, jak tylko wytworem umysłu, nie zachwieje to ogromnej wagi określenia jej jako pojęcia granicznego (*Grenzbegriff*). Pojęcie to stawia kres roszczeniom umysłowości, doprowadza do progu podwojów zamkniętego i tajemniczego świata, jest dobitnym przypomnieniem ograniczoności umysłu, działającego w ciasnej dziedzinie empirii, jest zarazem w tej ciasnocie prądem świeżego powietrza, rzeźwym powiewem, niosącym przecucie nieskończonych widnokręgów, rozścielającej się poza obszarami wiedzy empirycznej" (t. I, str. 11).

I te wszystkie cudowne skutki ma sprawić jedynie samo nazwanie "rzeczy w sobie" *pojęciem granicznym*, rzeczy o której się nawet na pewno nie wie, czy istnieje w rzeczywistości, czy też tylko jest wytworem umysłu! A jeśli "rzecz w sobie" nie stanowi granicy dla umysłu ludzkiego, to w takim razie określenie jej przez Kanta pojęciem granicznym będzie tylko pięknym frazesem, a budowane na nim piękne nadzieje rozwieją się jak mara senna. A więc trzeba było wprzód rozprawić się z opinią tych, którzy wbrew Kantowi śmiało utrzymywali, że o "rzeczy w sobie" przecież coś rozum teoretyczny wiedzieć może. A gdyby się

okazało, że przeciwnicy są w błędzie, to nie te wspaniałe horyzonty roztwierałyby się przed okiem ludzkim, o których pisze Autor, ale raczej tymi nadzmysłowymi rzeczami nie byłoby się co zajmować, bo czym je będziemy badać, skoro rozum do nich nie może dotrzeć? Wprawdzie Autor nas pociesza: "Niedostępne to i niepoznawalne, ale od czegoś są orle skrzydła ducha?...". Tylko, że ślepemu orłowi i orle skrzydła nie pomogą – i z nimi o skałę się rozbije. Rozum to jedyny pewny wzrok ducha ludzkiego!

Że świat istnieje, że nie jest tylko wytworem naszej fantazji, że nie jest tylko postulatem rozumu, ale przez zmysły i rozum bezpośrednio poznana i doświadczoną prawdą, to wydaje się zdrowym umysłowo ludziom tak pewnym, że tylko sceptyk może w to powątpiewać. Jeśli tu jeszcze mogłaby być pomyłka, to w takim razie nic by nam nie pozostało jak oddać się kompletnemu sceptycyzmowi, bo już nic lepiej, z większą oczywistością, nie poznamy jak właśnie świat poza nami istniejący. Niektórym hiperfilozofom się zdaje, że dopiero wtedy mogą coś przyjąć za prawdę co sobie filozoficznymi racjami udowodnią. Zapominają, że niektóre prawdy są tak oczywiste, że udowodnienia nie potrzebują ani ono jest możliwym, bo wszelkie dowody będą słabsze od bezpośredniej oczywistości samych prawd i ostatecznie wszelkie dowody na tych prawdach muszą się oprzeć i do nich dać się sprowadzić. Tam, gdzie nie ma pewników, nie potrzebujących dowodów, tam argumentacja jest niemożliwą. Do takich prawd należy np. zasada sprzeczności, tożsamości, przyczynowości, pewność że jesteśmy, że mamy rozum, który może prawdę znaleźć, że zmysły zdrowe w warunkach normalnych nas nie mylą, że świat realny istnieje poza nami itp. Kto powątpiewanie w te prawdy bierze za punkt wyjścia swej filozofii, jak to uczynił Kant, ten pozbawia się podstaw, na których zdrowe myślenie musi się oprzeć i skutkiem tego wpadnie koniecznie w sofisterię i dojdzie do rezultatów sprzecznych z poglądami całego świata.

Rozum nie tylko może poznać istnienie rzeczy poza nami, ale i istotę tych rzeczy. Wszak mamy pojęcie nie tylko Piotra lub Pawła, ale wiemy, co to jest człowiek w ogóle. Rozróżniamy cechy istotne człowieka od cech kamienia lub drzewa. Badając przymioty danej rzeczy, jej objawy w działaniu, w skutkach, jakie wywołuje, dochodzimy do poznania samej natury rzeczy. Badania naukowe coraz więcej docierają nie tylko do poznania objawów ciepła, światła, ruchu, ale i natury tych sił przyrody. Z odmiennych zjawisk, jakie wywołują rzeczy, wnioskujemy na odmiennie ich natury. Wszystkie nauki nie są tylko opisem zjawisk i ich ugrupowaniem, ale starają się poznać samą naturę tych rzeczy, które dane zjawisko wywołują. Mamy pojęcie sprawiedliwości,

moralności, piękna, dobra. Według tych pojęć osądzamy postępowanie ludzi, oceniamy dzieła sztuki. Są pewne normy etyczne, estetyczne, które niemal cały świat uznaje, więc rozum poznaje nie tylko rzeczy indywidualne poza nami istniejące, ale i naturę tych rzeczy. I tym pojęciom realną wartość przypisuje, bo według nich urządza swe życie, sądzi, wnioskuje, sprawdza doświadczalnie ich wartość w praktyce życiowej itp. Więc jakżeż można wbrew oczywistości i codziennemu doświadczeniu utrzymywać, że rozum ludzki nie jest zdolny poznać rzeczy w sobie i uznawać to twierdzenie Kanta za wynalazek epokowy, który nas dopiero ma powieźć w krainy pozaświatowe! Mnie się ten wynalazek Kanta wydaje całkiem poroniony, zdolny chyba w swych konsekwencjach doprowadzić do kompletnego subiektywizmu, jak się też stało u następców Kanta. W każdym razie, skoro się twierdzeniem Kanta wojuje przeciw scholastyce i zaleca modernizm, należało wprzód to twierdzenie gruntownie uzasadnić, bo tylko oczywiste twierdzenia jak $2 + 2 = 4$, nie potrzebują udowodnienia, a do takich owo twierdzenie Kanta pewnie nie da się zaliczyć, jak już wypływa z uwag powyższych, nasuwających się niemal samych przez się, a dałoby się ich daleko więcej przytoczyć, gdyby moim zadaniem było zbijać system Kanta. Mnie tylko idzie o wykazanie, iż metoda pisania Szanownego Autora, w rzeczy niezmiernej wagi, o konsekwencjach niesłuchanie doniosłych, jest nieco powierzchowna, zanadto po literacku prowadzona.

Dowody na istnienie Boga opierają się na zasadzie przyczynowości. Kant, a za nim nasz Autor, twierdzi, iż za pomocą tej zasady nie można dojść do Boga. Czemu? Ponieważ Autor nie podaje nowych racyj, dość będzie wykazać, iż racje Kanta są niedostateczne.

Dla Kanta zasada przyczynowości nie ma obiektywnej wartości, ale jest tylko pewną dyspozycją umysłu ludzkiego, która go zmusza do szukania dla zjawiska powstającego innego zjawiska jako jego przyczyny. Służy ona tylko do porządkowania zjawisk w umyśle. Poza świat zjawisk za pomocą tej zasady nie można się wydostać, bo tylko przyczynę, która jest zjawiskiem, tą zasadą osiągnąć można. Więc ani do poznania duszy ani Boga ta zasada nie prowadzi.

Wszystkie te twierdzenia Kanta nie mogą się ostać wobec zdrowego rozumu.

Gdyby zasada przyczynowości nie miała obiektywnej wartości, to cała nasza wiedza, wszystkie nauki, które przecież na niej się opierają, nie miałyby żadnej obiektywnej wartości, a byłyby tylko czysto subiektywnymi poglądami.

Temu przeczą fakty i przeświadczenie uczonych, nie wyjmując samego Kanta. Wszak kiedy szukamy przyczyn, a każda umiejętność tylko wtedy na nazwę umiejętności zasługuje, gdy śledzi za przyczynami danej rzeczy czy faktu, to szukamy obiektywnych przyczyn poza naszym umysłem istniejących. Jesteśmy przeświadczeni, że żaden skutek nie tylko nie da się pomyśleć, ale i nie może być bez realnej przyczyny, realnie na ten skutek wpływającej. Inaczej cała filozofia Kanta, który przecież w swych rozumowaniach ani kroku zrobić nie może bez posługiwania się zasadą przyczynowości, byłaby bez wartości obiektywnej, igraszką myśli, której by na serio traktować nie można było.

Na zasadzie przyczynowości wspiera się całe nasze praktyczne życie, według niej nasze sprawy urządzamy od chwili obudzenia się w nas świadomości aż do deski grobowej. Czy chcemy czy nie chcemy, czy myślimy o tym czy nie, sprawy się toczą bez nas i poza nami w ten sposób, że jedna wpływa na powstanie drugiej i nie jest w naszej mocy temu biegowi rzeczy przeszkodzić.

Grzechem pierworodnym filozofii Kanta, z którego wypłynęło jego przeświadczenie o subiektywnej wartości zasady przyczynowości, to jego sądy syntetyczne *a priori*. Zasada przyczynowości jest sądem syntetycznym, bo się opiera na doświadczeniu. Ponieważ atoli jest ogólną, wszystkie zjawiska obejmującą, więc nie jest tylko sądem syntetycznym, bo te są jednostkowe, odnoszą się tylko do jednego faktu lub do pewnej grupy faktów. Z drugiej strony zasada wspomniana nie jest też, zdaniem Kanta, sądem analitycznym, bo z analizy pojęcia "skutek" nie płynie, że skutek musi mieć przyczynę. A więc konkluduje Kant, musi być w umyśle naszym dyspozycja, która nas zmusza do przyjęcia przyczyny dla zjawiska nowo powstającego, czyli zasada przyczynowości jest sądem syntetycznym *a priori*.

Tymczasem prawdą jest, że zasada przyczynowości jest sądem analitycznym, tylko że analiza jest pośrednią, nie tak wprost widoczną jak np. w sądzie: całość jest większa od swej części (1). A zatem nie jakaś fatalistyczna konstrukcja naszego umysłu zmusza nas do przyjęcia dla zjawiska nowo powstającego przyczyny sprawczej, ale analiza pojęcia skutku zniewala umysł do szukania dla niego obiektywnej, tak jak sam skutek, przyczyny, bo inaczej skutek nie miałby dostatecznej racji bytu, a wszystko musi ją mieć. Nie trzeba sprawdzać indukcyjnie, że wszystkie zjawiska nowo powstające mają realną przyczynę, wystarczy zobaczyć jedno zjawisko, którego przedtem nie było, by już przez analizę rozumową dojść do przekonania, że tak jak to zjawisko, tak

wszystkie inne, gdziekolwiek powstają, na ziemi czy na słońcu, muszą mieć swego powstania dostateczną, realną przyczynę sprawczą. Możemy tej przyczyny bliżej nie znać, ale musimy ją przypuścić, jeśli nie chcemy zadawać gwałtu naszemu rozumowi i popaść ostatecznie w zupełny sceptycyzm.

Na twierdzenie dalej, że zasada przyczynowości może nas tylko do przyczyn zmysłowych zaprowadzić, ani Kant ani jego zwolennicy dotąd nie dostarczyli dowodu. Zasada przyczynowości jest jak mówiliśmy, sądem analitycznym, przeto jest bezwzględnie prawdziwą, domaga się zatem bezwzględnie zawsze i wszędzie dostatecznej realnej przyczyny dla zjawiska realnego. A skoro takiej przyczyny nie ma i być nie może w świecie zjawisk, zasada domaga się kategorycznie i koniecznie przyjęcia przyczyny nadzmysłowej. Tylko niczym nieuzasadnione przypuszczenie Kanta, iż rozum nie jest zdolny poznać nic nadzmysłowego, bo tylko do świata zjawisk jego poznanie się ogranicza, skłoniło Kanta do twierdzenia, iż przy pomocy tej zasady nie możemy się wydostać ze świata zjawisk. Wprzód trzeba by inną chyba konstrukcję naszemu rozumowi nadać, zanimby się na serio uwierzyło, iż zasada przyczynowości nie jest obiektywną, lub że tylko w świecie zjawisk ma zastosowanie. Przy dzisiejszej konstrukcji umysłu dopóty się nie uspokoimy, dopóki nie znajdziemy dostatecznej realnej, poza nami istniejącej, przyczyny danego zjawiska, i jest ostatecznie obojętną rzeczą dla umysłu, czy ta przyczyna będzie zmysłowa czy nadzmysłowa, byle była wystarczająca. Zasada przyczynowości wyklucza tylko niedostateczną przyczynę, ale nie wyklucza nadzmysłowej.

Tylko bojaźń spotkania się z Bogiem u jednych, a apriorystyczna filozofia u drugich są powodem, dlaczego zasadę przyczynowości uważają za subiektywną lub ją ograniczają do świata zjawisk.

Powie kto może na moje wywody, iż jest rzeczą nienaukową przyjmować przyczynę nadzmysłową, której doświadczeniem sprawdzić nie można, gdy nauka nic nie przyjmuje, co się doświadczeniem nie da stwierdzić.

Odpowiadam, com już przy innej sposobności (2) odpowiedział na podobny zarzut, zwrócony przeciw cudom:

"Jest nadużyciem pojęcia nauki, kiedy się tą nazwą oznacza wyłącznie empiryczne dziedziny wiedzy, a więc tylko umiejętności przyrodnicze i historyczne, a potem się tak wnioskuje: Nauka nie wie nic o przyczynie nadzmysłowej, przyczyna taka naukowo nie da się uzasadnić. To jest sofizmat.

Bo jeśli się nazwę nauki ogranicza tylko do samego konstatowania empirycznych faktów, w przyczynowym zostających związku, to tego, co poza tymi faktami leży, nie można odrzucać jako nienaukowe, ale tylko zaznaczyć, że to nie jest przedmiotem tej tak pojętej nauki. Z tego jednak bynajmniej nie wypływa, że człowiekowi jest wzbronione, albo, że to jest nierozumne, nie zostawać tylko przy oglądaniu samych faktów, ale szukać dla ich wytłumaczenia odpowiedniej przyczyny, a gdy się ta nie znajduje w obrębie przyczyn zjawiskowych, szukać jej poza tymi zjawiskami. Wniosek ze skutku na odpowiednią przyczynę zawsze się utrzyma wobec zdrowego rozumu, czy go kto nazwie naukowym czy nie. Tak samo zawsze wolno będzie wnioskować ze skutku, który przyczynami zmysłowymi nie mógł powstać na nadzmysłową przyczynę. Czy taki wniosek nazwie kto naukowym czy nie, mniejsza o to, w każdym razie będzie on rozumnym".

Zresztą kto zastosowanie zasady przyczynowości ogranicza tylko do przyczyn, leżących w dziedzinie zjawisk, ten winien był wprzód wykazać, dlaczego ta zasada ma taki tylko ograniczony zakres zastosowania, a w tym celu winien był zapatrywania odmienne od zapatrywań Kanta poddać dyskusji i wykazać ich mylność. Autor tego nie uczynił, ale uznając Kanta "krytykę czystego i praktycznego rozumu" niemal za objawienie, na niej dalej buduje, a gdy kto przeciw prawdziwości objawienia głos podnosi, zbywa go uwagą, iż "na stanowisko Kanta nie łatwo jest się wznieść" i że "tylko nieliczni wybrańcy zdołają przejść ciasną bramę" filozofii Kanta.

* * *

Skorośmy się uporali z głównymi zasadami, na których się modernizm wznosi, zobaczymy jeszcze zarzuty, jakie podnosi przeciw intelektualizacji religii, a z których najważniejsze z książki Autora na początku tej rozprawki przytoczyliśmy.

3. Dowody rozumowe w religii nikogo nie przekonają, bo każdy je przyjmuje według stanu swej duszy, każdy ma swą "personalną logikę". Gdyby rozum był bezwzględnie obiektywny, byłaby tylko jedna religia i teologia, nie potrzeba by nadto łaski do wierzenia.

Faktem jest jednak, że dowody rozumowe bardzo wielu ludzi musiały przekonać, bo intelektualistów religijnych było i jest jeszcze bardzo dużo. Nie przeczy my, że rozum w poszukiwaniu prawdy, zwłaszcza religijnej, może napotykać na ogromne trudności. Pomijamy nadzmysłowość i wzniosłość

samych prawd, utrudniającą człowiekowi tak bardzo od zmysłów i doczesności zależnemu, wspinanie się na niebotyczne wyżyny za prawdą. Jak łatwo tu dla wielu umysłów o pomyłkę! Pomijam także i to, że tak jak w innych dziedzinach wiedzy tak i w religii, gdy idzie o rozumowe uzasadnienie prawd religijnych, potrzeba do zrozumienia dowodów należytego filozoficznego przygotowania i pewnego wykszolenia w logicznym myśleniu. Kto tego nie ma, łatwo może mimowolnie z drogi prawdy zboczyć. Wielką przeszkodę w bezstronnej ocenie dowodów rozumowych stanowi przyłgnięcie do pewnych światopoglądów, wrogich wszelkiej religii i nadprzyrodzoności jak np. materializm, daleki poglądów, które metodę scholastyczną już z góry uważają za fałszywą, w religii głoszą agnostycyzm, religię uważają za rzecz uczucia itp. Ale tu jeszcze przeszkodom nie koniec. Religijne przekonania pociągają za sobą praktykę życiową. To nie teoremy geometryczne, których uznanie za prawdziwe nie wymaga żadnych ofiar z upodobań naszych, z namiętności, ze sławy, z majątku, z życia. Religijne przekonania wielu z wymienionych ofiar żądają zawsze, innych dość często. Dodajmy do tego kierunek wychowania wrogi religii, uprzedzenia np. protestanta do religii katolickiej, przechodzące przez całe wieki z pokolenia na pokolenie, ów stek fałszów i szkalowań, jakie codziennie niemal czyta się w dziennikach, w czasopiśmie, w książkach naukowych i popularnych przeciw religii, a będziemy mieć odpowiedź na pytanie, dlaczego argumenty rozumowe mało przekonują niektórych, dlaczego wszyscy ludzie jednej nie wyznają religii. Nie żeby rozum nie mógł dojść do prawdy lub żeby argumenty rozumowe nie mogły nań oddziaływać i przekonać, ale bo temu stoją na przeszkodzie wymienione przyczyny. To samo zjawisko spotykamy i na innych polach. System Kopernika, na jak wielkie napotykał trudności – czemu? Bo rozum był więziony systemem Ptolemeusza. Uprzedzenie do romantyzmu było powodowane wiekowym przyłgnięciem do klasycyzmu, jako jedynej idealnej formy wyrażania w literaturze myśli ludzkiej. A przecież po licznych walkach rozum przebił się przez trudności i znalazł prawdę. Tak się rzecz ma i w religii. Nie trzeba się zrażać, że ludzie mają w religii swą "logikę personalną" ani uznawać tego za rzecz dobrą, bo widzieliśmy, jakie ujemne czynniki wpływają na wyrobienie takiej logiki, ale te czynniki usuwać, wyrwać chwasty, nie pozwalające się rozumowi rozwinać, wyrównywać drogi przed rozumem, a on z pewnością wcześniej czy później pójdzie drogą logiki ogólnoludzkiej i do prawdy dojdzie. I oto w tym usuwaniu przeszkód przed rozumem, by mógł zobaczyć prawdę, dzielnie pomaga Łaska Boska. Bóg niezliczonymi sposobami, do potrzeb indywidualnych każdego zastosowanymi,

pomaga do usunięcia przeszkód, przysłaniających prawdę przed rozumem. Oświeca umysł bądź zewnątrz, następując np. odpowiednie książki, pomoc ludzi religijnie wykształconych, lub okazując słabość lub nicość zarzutów przeciw prawdzie podnoszonych, odsłaniając piękno prawdy religijnej: piękno etyczne dla jednych, estetyczne dla drugich, dając poznać zgodność tych prawd z rozumem itd. a tym samym łagodząc uprzedzenia do prawdy religijnej, usposabiając dobrze wolę dla prawdy. Łaska dalej wlewa odwagę, męstwo do zwalczania przeszkód w dążeniu do prawdy, do poniesienia ofiar dla prawdy, wiedzy niektórych aż do heroizmu męczeństwa za prawdę. A więc łaska nie usuwa rozumu, ani go zastępuje w poszukiwaniu prawdy religijnej, ale pomaga do usuwania przeszkód, zawałających rozumowi drogę wiodącą do prawdy, ona też ten rozum wzmacnia, by dalej i głębiej dojrzał, niżby to sam o własnych siłach zdołał. Łaska, jeśli wolno użyć z rzeczy ludzkich wziętego porównania, jest w dziedzinie duchowej tym, czym teleskop w dziedzinie zmysłów. Wzmacnia wzrok ludzki, by dalej sięgnął i szersze przestrzenie objął, ale naturalnej siły wzroku nie znosi, ani go czyni zbytecznym – to samo czyni łaska w dziedzinie ducha.

W tych uwagach daną jest też odpowiedź na rozumowanie modernistów, iż ponieważ racjonalizm w religii nie przemawia do dzisiejszego świata inteligentnego, dlatego oni, moderniści, szukają innych dróg, dostosowanych więcej do dzisiejszego ducha czasu.

Mnie się zdaje, że zanim katolicy się dostosują do ducha czasu, powinni wprzód zbadać, czy ten duch czasu odpowiada Ewangelii i zdrowemu rozumowi. Tymczasem w kołach wielkiej liczby uczonych na polu religijnym panuje pogląd materialistyczny, u innych agnostycyzm, panteizm lub pozytywizm nie uznający nic, co wybiega poza zmysłowe doświadczenie, i jakże tu katolikowi dostosowywać się do ducha czasu? Katolik tylko wtedy mógłby to zrobić, gdyby te kierunki dzisiejszej myśli ludzkiej były prawdziwymi, a czy są takimi? Więc nie kompromisy i szukanie w dowodzeniu metod kompromisowych, ale wykazywanie błędów w poglądach nowoczesnych, o ile te dotyczą religii, oświecanie pod tym względem inteligencji – oto zadanie uczonych katolickich. Gdyby moderniści swe niezaprzeczone talenty w tym właśnie kierunku zwrócili i zamiast biadać bez końca na zgubność kierunku racjonalistycznego w religii, pogłębili ten kierunek, uprzyślednili go czytelnikom swym nieraz wybornym piórem, gdyby spożytkowali w tej pracy zdobycze naukowe, osiągnięte dziś, zwłaszcza na polu nauk przyrodniczych, to z pewnością zamiast wprowadzania większego jeszcze zamieszania pojęć i

odstręczenia ludzi od Kościoła, przysłużyliby się religii niepomierne. W każdym razie nie można metody rozumowej, wypróbowanej wiekami, porzucać, zanim się stanie jasnym, nie to, że się ta metoda wielu uczonym nie podoba, ale, że jest fałszywą. Na taki dowód rzeczowy, ścisły, obiektywny na próżno się wyczekuje od zwolenników asymilacji kultury dzisiejszej, kultury przynajmniej w światopoglądach religijnych zgoła fałszywej i wrogiej religii katolickiej. Nie asymilować, tylko wprzód leczyć ludzkość z fałszywych poglądów, a asymilacja wtedy sama z siebie przyjdzie.

Powiada Autor, że przeciw agnostycyzmowi i wobec pozytywistycznego racjonalizmu naukowego jest bezsilna wszelka dialektyka racjonalistyczna!

Odpowiadamy, iż ani agnostycyzm ani pozytywizm nie jest wiecznym. Co ludzie wymyślili, inni ludzie zburzyć mogą. Trzeba tylko fałszywość jednego i drugiego kierunku wykazywać, a przede wszystkim trzeba ujawniać całą nicość podstaw, na których się oba te kierunki fałszywe wspierają – więc oczywiście zamiast faworyzować i zalecać kancjanizm, trzeba się przeciw niemu zwrócić z jak najenergiczniejszym, naukowym atakiem.

4. Intelktualizm w religii prowadzi, zdaniem Autora, do antropomorfizacji Boga!

Nie intelektualizm jest przyczyną pewnej antropomorfizacji Boga, ale natura ludzka. Człowiek jako istota zmysłowo-duchowa dąży już z natury swej do uplastycznienia wszystkich swych idei, oderwanych i duchowych. Dopiero przez nadanie tym ideom pewnych kształtów, z przyrody i z życia ludzkiego wziętych, nabiera lepszego ich zrozumienia, a one żywości. Stąd w Piśmie św. pełno jest antropomorfizmów. Kiedy Pismo św. chce powiedzieć, iż Bóg się kimś opiekuje, mówi, że o ko Boże czuwa nad nim, że Bóg go swą prawicą zasłania od nieprzyjaciół, a przeciwnie, gdy chce powiedzieć, że Bóg grzeszników nie wysłuchuje, mówi, że Bóg odwraca się do nich plecami, że Bóg śpi, gdy Go wzywają itp. Antropomorfizm taki nie szkodzi czystemu pojęciu Boga, bo katolik wie, że Bóg jest szczerym duchem, nie ma więc ciała, a sposoby ludzkie mówienia o Bogu służą tylko dla naszej wygody. To o antropomorfizmach w ogóle i o źródle, skąd pochodzą.

Autor nasz nazwę antropomorfizmu rozciąga do pojęć o Bogu, które wcale antropomorfizmami nie są. Bo nie wszystkie przymioty, przeniesione z ludzi na Boga, są tym samym antropomorfizmami. Inaczej byłoby także antropomorfizmem nazywać Boga mądrym, świętym, sprawiedliwym itp., bo i

te przymioty ludzie posiadają i z nich przenosimy je na Boga. Te tylko właściwości ludzkie i czynności przeniesione na Boga są antropomorfizmami, które są wyłącznie tylko człowiekowi właściwe – np. byłoby antropomorfizmem przypisywać Bogu oczy, uszy, zastanawianie się przed decyzją itp.; inne, które mogą być tak dobrze przymiotem człowieka, anioła jak Boga, przeniesione na Boga nie są wcale antropomorfizmami. Kiedy się Boga nazywa panem naszym lub królem a ludzi Jego sługami czy poddanymi, to nazwa taka wcale nie jest antropomorfizmem, ale wyrażeniem właściwym i ścisłym. Bóg jest panem i królem naszym ze stokroć liczniejszych tytułów niż ziemscy nasi panowie i królowie. Wszystkie prawa, które w pojęciu pana i króla do swych poddanych się mieszczą, Bóg ma względem nas i to w daleko wyższym stopniu, a tak samo i my mamy obowiązki poddanych względem Niego. Despotą Bóg nie jest. Takiego pojęcia o Bogu katolicy nie mają. Sprawiedliwość Bożą zawsze łączymy z mądrością, dobrocią, miłosierdziem itp. przymiotami, które sprawiają, że nie wyobrażamy sobie Boga karzącego bez racji lub wydającego rozkazy według kaprysu, jak to zwykli czynić despoci. To, że Bóg wydaje rozkazy i żąda dla nich posłuchu, to jest nauką religii, ale to nie może być antropomorfizmem, bo wydawanie rozkazów stworzeniu przez Stwórcę godzi się z najczystszyim pojęciem o Bogu. Aż do czasów modernistów nikomu i największym geniuszom ludzkości nie przyszło na myśl, iż nazywanie Boga panem i królem należy uważać za antropomorfizm niegodny Boga. Nie intelektualizm antropomorfizuje Boga, ale modernizm każąc Bogu takie tylko dawać objawienia, jakie leżą w podświadomości człowieka, a więc ostatecznie takie rozkazy, na jakie człowiek zezwoli, czyni Boga od człowieka zależnym, stawia człowieka na pierwszym miejscu, Boga poniżej a człowieka ubóstwia.

5. Prawda jest nieskończoną, dlatego nie może być "ostatecznie poznana i zawarta w systemie wykończonym" (str. 257).

My nie twierdzimy że Bóg, Prawda w sobie nieskończona, nawet w religii tak doskonałej, jaką jest katolicka, jest całkowicie poznany i tym poznaniem niejako wyczerpany. Takiego całkowitego, wyczerpującego poznania Boga stworzenie nigdy mieć nie będzie, bo nawet Święci w niebie, którzy Go widzą "twarzą w twarz", całkowitego poznania Boga nie posiadają. My tylko mówimy i udowadniamy ze słów Chrystusa, że objawienie Boże, jakie ludziom było potrzebne i wystarczające, doszło w Chrystusie Jezusie do swego kresu i tak co do swej istoty jak i ilości prawdy pozostanie niezmienione i niepowiększone aż do skończenia świata. Objawienie to, mimo swej doskonałości, ma zakres skończony, nie wyczerpuje oczywiście jeszcze Boga i dlatego "da się

ostatecznie poznać i zawrzeć w system skończony". Modernistom ciągle chodzi po głowie, że religia katolicka jest naturalnym tylko rozwojem potrzeb religijnych ludzkości. Z tych potrzeb się zrodziła, w nich jakby w swych korzeniach czerpie pokarm. To nazywają oni objawieniem. W miarę rozwoju kultury rosną i potrzeby religijne, doskonala się pojęcia o Bogu, słowem odbywa się ewolucja religii. A że ludzkość w kulturze ciągle będzie postępować, więc i z religią katolicką będzie tak samo. Tymczasem taka religia nie byłaby religią objawioną wcale, ale wytworem czysto ludzkim, na równi z poezją, ze sztuką i innymi szlachetnymi potrzebami duszy ludzkiej. Taka religia, gdyby była możliwą, byłaby najwyżej jakąś religią naturalną. Religia katolicka jest religią bardzo odpowiadającą potrzebom natury ludzkiej, ale nie te potrzeby ją zrodziły. Nasza religia jest pozytywnie objawioną religią, przez objawienie zewnętrzne, i obejmuje oprócz prawd rozumem poznanych, nie bez pomocy objawienia, te tylko prawdy, które Bóg chciał człowiekowi objawić i rzeczywiście objawił, a przez Chrystusa nas pouczył, że już do końca świata nowych prawd objawiał nie będzie. My na te wszystkie twierdzenia dajemy pozytywne dowody z Pisma św. i Tradycji czerpane, a moderniści swe zapatrywania popierają apriorystycznymi racjami, które najwyżej mówią, jaki sposób objawienia byłby ich zdaniem lepszy, a tu idzie o to, jak faktycznie Bóg się ludziom objawił. Gdy idzie o religię nadprzyrodzoną nie można rozumkiem ludzkim Bogu przepisywać, jak ma się objawiać, ale trzeba brać co Bóg dał, stwierdziwszy oczywiście wprzód pozytywnymi argumentami, nie odczuciami i wewnętrznymi wizjami, bo te mogą być ułudą, że w danym razie rzeczywiście mamy do czynienia z Boskimi objawieniami.

6. Taka z zewnątrz pochodząca religia ma zdaniem modernistów pozbawiać "autonomii, każdy z nas przestałby być osobą, indywidualnością" (str. 246), "wywoływałyby w nas zastygnięcie życia, nie budziłyby do siebie miłości".

A więc jedno z dwojga: albo św. Katarzyna Sieneńska, św. Franciszek z Asyżu, św. Franciszek Salezy, św. Augustyn, św. Bazyli Wielki, św. Ignacy Loyola, św. Wincenty à Paulo i tylu, tylu innych nie byli wybitnymi indywidualnościami, albo mieli swoją jakąś religię, mniej więcej na zasadach modernistycznych opartą, czyli, uznawali dogmaty za symbole tylko, hierarchię kościelną za instytut policyjny i biurokratyczny, papieża za despotę, objawienie zewnętrzne za antropomorfizmy itd. Twierdzić jedno lub drugie byłoby rzucać historii piaskiem w oczy. Tu się dopiero okazuje, jak apriorystycznie moderniści i ich zwolennicy konstruują swe teorie, jak nie oglądają się na fakty.

Religia intelektualistyczna odbiera autonomię.

Trzeba się porozumieć co do znaczenia wyrazu "autonomia". Autonomiści nasi, a moderniści z nimi, żądają w sprawach religijnych zupełnej od Boga niezależności. Żadnych prawd pozytywnie objawionych przez Boga, a więc żadnych dogmatów stałych, żadnej etyki, gotowej z przepisami moralności przez Boga wydanymi i z obowiązkiem przez Boga nałożonym; stosunek człowieka do Boga nie Bóg, ale człowiek według swego upodobania ma normować. Człowiek tworzy sam system wiary i etyki, a Bóg staje już wobec faktu dokonanego, ma tylko dać aprobatę na ten twór ludzki. Historia pokusy pierwszych rodziców w raju powtarza się ustawicznie w ciągu wieków, a dziś wyraźniej niż kiedykolwiek: "będziecie jako bogowie, wiedząc dobre i złe". Nie od Boga będziecie odbierać normę tego co dobre, a co złe, ale sami będziecie ją stanowić i nie do Bożych, ale do swoich przepisów będziecie się stosować.

Tak jak Bóg jest normą dobra, tak i wy będziecie dla siebie taką normą: "będziecie jako bogowie". Oto pojęcie dzisiaj autonomii, którego znowu Kant jest nadwornym filozofem. On to ze swoją niezależną etyką, z kategorycznym imperatywem, który nie od Boga, ale od człowieka pochodzi, tak bardzo dogodził pysze ludzkiej i dążności zepsutej natury ludzkiej do emancypacji od wszelkiego autorytetu, nawet od Boskiego. To, że Bóg na takiej autonomii źle wyjdzie, że będzie zależnym od człowieka, że będzie zredukowany do marnej roli widza bezradnego i tylko na to potrzebny, by człowieka kiedyś na wieki uszczęśliwił, to autonomistów dzisiejszej doby nic nie obchodzi. Najprzód człowiek i jego niczym nieograniczona wolność, a potem Bóg, wycyty z praw do człowieka, a tylko wiecznie tym zafrasowany, jakby człowieka uszczęśliwić.

Tak i moderniści, z obawy naruszenia autonomii człowieka, nie pozwalają Bogu na objawianie człowiekowi gotowych dogmatów i norm etycznych, człowiek sam ze siebie musi swe wierzenia wysnuć i normy postępowania sam sobie stworzyć. Bóg najwyżej będzie mu w tym dziele pomocnym, ale nie może nakładać obowiązku wiary lub domagać się wykonania przepisów etycznych – człowiek sam, jeśli uzna za stosowne, taki obowiązek sobie nałoży, bo inaczej jego autonomia poniosłaby uszczerbek.

Oczywiście takiej autonomii człowieka względem Boga religia katolicka nie uznaje, a i zdrowy rozum także nie. Człowiek jako stworzenie jest całym swym jestestwem zależny od Boga. Wszystko co jest w człowieku i poza nim to dzieło Boże, to własność Boża. Bóg jest panem człowieka

bardziej, niż właściciel jest panem swego domu, lub swego ogrodu – człowiek jest sługą Boga nie w tym znaczeniu tylko, iż Bóg może rozporządzać czynnościami jego jak pan czynnością sługi, ale, że Bóg dowoli może rozporządzać całym jestestwem człowieka: duszą, ciałem, wszystkimi władzami człowieka i czynnościami. Wobec tego dziwne doprawdy są pretensje pewnych ludzi, gdy sądzą, że Bóg nie może człowiekowi żadnej prawdy podać do wierzenia, żadnego obowiązku na niego nałożyć, chyba tylko za zgodą człowieka tak, że człowiek bez swej winy mógłby nie wierzyć w prawdę objawioną lub nie spełnić prawa przez Boga wydanego z tej jedynie racji, że ta prawda, to prawo nie od człowieka pochodzi ale od Boga. Prawda czy prawo objawione nie może nawet nazywać się człowiekowi z zewnątrz "narzucone", bo narzuca ten coś, kto nie ma do tego prawa, narzucone jest to prawo, które jest wbrew naszej naturze, krzywdzi nas, poniża. Ale mówić o prawdach i prawach Bożych najmędrszych, mających za cel otworzyć umysłowi naszemu nowe horyzonty, naszą wolę uszlachetnić, podnieść godność człowieka, wyzuwając go z wad, z sobkostwa, z występków, duchowej w ogóle nędzy, podnieść aż do stanu, w którym godnymi bylibyśmy stać się dziećmi Bożymi, być zaliczonymi do wielkiej rodziny Bożej i podzielać na wieki szczęście Boże – to chyba nie może być czymś naszej naturze wstrętnym, przeto nie może nazywać się narzuconym. I po cóż by Bóg usiłował wydobyć z nas np. prawdę Trójcy Świętej, kiedy ona przechodzi nasz umysł i nigdy by jej z naszej podświadomości nie wydobył. Byłaby to tylko komedia, utrzymująca nas jeszcze w tym zaślepieniu i kłamstwie, że my możemy z siebie całą prawdę poznać i całą etykę sobie stworzyć.

W stosunku człowieka do Boga nie może być mowy o autonomii człowieka, chyba tylko w granicach przez Boga dozwolonych i oznaczonych. Żądać tu jakiejś bezwzględnej autonomii byłoby tą samą nedorzecznnością jak gdyby rozum żądał autonomii odnośnie do prawdy lub logicznego myślenia, jakby ziemia chciała autonomii w stosunku do słońca, członki ciała odnośnie do całego organizmu. Autonomia taka nie byłaby wolnością, ale prowadziłyby do zatracenia i zguby. Wolność jest dobrą, autonomia jest dobrą, ale w granicach naturą rzeczy wyznaczonych. Czy może ta wszechstronna zależność człowieka od Boga ubliża godności człowieka, przynosi mu szkodę? Bóg jest prawdą, jest dobrem najwyższym, którego pragnie serce ludzkie i nawet nieświadomie szuka, więc zależność człowieka od Boga jest dla człowieka tak zbawienną jak dla kwiatka zależność od słońca i rosy, jak dla drzewa zależność od ziemi, dla ryby zależność od wody. W miarę im więcej się człowiek tej zależności poddaje,

tym więcej duchowo rośnie, rozszerza swój widnokrąg wiedzy, staje się wolnym wolnością dzieci Bożych: wolnością od błędu, od brudu moralnego, tak, że słusznie powiedziano: służyć Bogu to królować! Autonomia wobec Boga pograżyłaby człowieka w ciemnościach błędu i w niewoli występków. Prawda, że nauka Kościoła katolickiego o zupełnej zależności człowieka od Boga nie da się pogodzić z duchem dzisiejszego autonomizmu, ale z tego tylko to wypływa, że ten duch jest fałszywy i zadaniem uczonych katolickich jest wpływać na jego zmianę, a nie schlebiać mu! Twierdzić dalej, iż "narzucona" prawda przez Boga nie wywoła do siebie miłości i "zamiast rozkwitu sprowadzi zastygnięcie życia", znaczy być w sprzeczności i z doświadczeniem i ze zdrowym rozsądkiem. Być w sprzeczności z doświadczeniem, bo Święci odnosili się z największą miłością do prawd i praw Bożych, do Kościoła katolickiego, mimo, że prawdy i prawa były im "narzucane", a Kościół na wzór "despoty" domagał się od nich posłuszeństwa. W rzeczy samej rozum mówi, że prawda, byle piękna, głęboka, szerokie horyzonty przed umysłem otwierająca i budząca słodkie nadzieje, zawsze będzie dla tych zalet miłowaną bez względu na to, czy ją sam człowiek odnajdzie, czy mu ją drugi odkryje. To samo odnosi się i do prawa etycznego.

7. Rozum zdaniem Autora "bezpośrednio kieruje się w stronę niewiary". "Świat ten, gdy go myślą jako całość objąć, bezładem jest i bezrozumem, nie zaś, jak nas uczy, dziełem rozumu: nie z rąk Boga on wyszedł. Nie ma Boga, głosem wielkim wołają i natura i historia".

Czemu to, pytamy, natura i historia wołają głosem wielkim, że nie ma Boga? Autor każe się nam domyślać, że zło fizyczne i moralne, w świecie napotykanie, tak go pesymistycznie nastraja. A pesymizm przysłania oczy na dobro fizyczne i moralne, znajdujące się, mimo wszystko, w świecie! Tak się rzecz ma i z naszym Autorem. Bo rzeczywiście trzeba być skrajnym pesymistą, by w naturze nie widzieć piękna i dobra, występującego w nieskończonych odmianach w świecie roślin, zwierząt, żeby nie widzieć cudownej harmonii w ciałach niebieskich, mądrości w przystosowaniu środków do celów nawet w najmarniejszej trawce i w najędźniejszym robaczku, żeby nie podziwiać harmonii i stałości praw przyrody, użyteczności i obfitości i różnorodności jestestw w przyrodzie, żeby z Księgą Mądrości nie zawołać: "Aleś Ty (Boże) wszystko pod miarą i liczbą i wagą rozrządził" (11, 21) i z Psalmistą: "Niebiosy rozpowiadają chwałę Bożą, a dzieła rąk Jego oznajmuje utwierdzenie" (18, 2). Psalm 103 jest jednym wielkim hymnem podziwu, uwielbienia, wielkości, mądrości i potęgi Bożej, które się objawiają w dziełach świata. Zachwycony wielkością Boga Psalmista, którą zobaczył w dziełach

Bożych, woła z wdzięcznością i miłością, kończąc swój hymn: "Będę śpiewał Panu za żywota: będę grał Bogu memu, póki mię stawa; niech Mu będzie wdzięczna wymowa moja, a ja się rozkocham w Panu... błogosław duszo moja Panu" (33-35)... Tak się rozkoszują pięknem świata pisarze natchnieni, a nasz Autor widzi tylko zło w naturze i wmawia w nią, że ona wielkim głosem woła: nie ma Boga. O ileż piękniej i prawdziwiej mówi nasz poeta:

"Ta jedna licha drzewina
Nie trzeba dębów tysięcy,
Z szeptem się ku mnie przegina:
Jest Bóg i czegoż ci więcej?!" (3)

"Widziałem, mówi Linneusz, z daleka przechodzącego Boga, odwiecznego, wszystko wiedzącego, wszechmocnego i zdumiałem się. Znalazłem Jego ślady w rzeczach stworzonych: w nich wszystkich choćby najmniejszych i do nicości zbliżonych, jakaż siła, jakaż mądrość, jakaż niezgłębiona doskonałość" (*Systema naturae*, Holmiae 1766, t. I, str. 10). Ampère zachwycony dziwną harmonią praw, które odkrywał w przyrodzie, mawiał często do swego przyjaciela Ozanama: "Jak wielkim jest Bóg, Ozananie, jak wielkim jest Bóg, a nasza wiedza jest niczym". Nie trzeba jedynie na ujemne strony przyrody patrzeć, ale i na dodatnie, bo te ostatnie stokrotnie przewyższają ujemne, a wtedy zniknie pesymizm.

A zło, jakie gnębi człowieka, zło fizyczne i moralne czyli grzech, czy da się pogodzić z dobrocią, miłością Boga ku swym stworzeniom, czy raczej nie dowodzi, że Boga nie ma, bo przecie Bóg dobry i miłujący nie mógłby patrzeć na nędzę ludzką, a skoro jest wszechmocny, to by ją usunął? To jest problem, który już od wieków zaprzęta umysły myślicieli, a trudność jego rozwiązania wywołała już wiele herezyj. Bezpośrednio idzie o pogodzenie Opatrzności Bożej ze złem na świecie, ale pośrednio problem dotyczy kwestii istnienia Boga.

Fakt sam Opatrzności Bożej nad światem i ludźmi tak z punktu objawienia jak i rozumu nie nastęrcza żadnej trudności. "On (Bóg) uczynił małego i wielkiego i jednak o wszystkim ma pieczę" (Sap. 6, 8). Przyrównuje Pismo św. troskę Boga o człowieka do troski najczulszej, jaką znamy na ziemi, troski matki o swoje dziecię: "Izali może zapomnieć (mówi Bóg) niewiasta niemowlęcia swego, aby się nie zlitowała nad synem żywota swego? A choćby ona zapomniała, wszakże Ja nie zapomnę ciebie" (Is. 49, 15). Tak samo Psalmista: "Albowiem ojciec mój i matka moja opuścili mię: ale Pan przyjął mię" (26, 9). Prześliczne swą głębią i prostotą są nauki Chrystusa o

Opatrzności Bożej: "Izali dwu wróblów za pieniądź nie sprzedają: a jeden z nich nie upadnie na ziemię bez Ojca waszego. A wasze włosy wszystkie na głowie są policzone. Nie bójcie się tedy: lepsiście wy niż wiele wróblów" (Mat. 10, 29-31). "Nie troszczcie się o duszę waszą, co będzie jedli, ani o ciało wasze, czym będziecie się odziewali... Wejrzyjcie na ptaki niebieskie, iż nie sieją, ani żną, ani zbierają do gumien: a Ojciec wasz niebieski żywi je. Azaż wyście nie daleko ważniejsi niż oni... A o odzienie czemu się troszczycie? Przypatrzcie się liliom polnym jako rosną: nie pracują, ani przędą. A powiadam wam, iż ani Salomon we wszystkiej chwale swej nie był odziany jako jedna z tych. A jeśli trawę polną, która dziś jest, a jutro będzie w piec wrzucona Bóg tak przyodziewa: jakoż daleko więcej was małej wiary?" (Mat. 6, 25-30). Objawienie tedy wyklucza wszelkie powątpiewanie o Opatrzności Bożej nad światem, w szczególności nad ludźmi.

Rozum też jasno widzi, że tak być musi. Wszystkie jestestwa istnieją z wiedzą i wolą Bożą. Bogu od wieków nasuwały się najrozmaitsze i niezliczone plany światów, a w każdym z nich inne jestestwa stawały przed myślą Bożą. Jeden z tych planów to nasz świat, ze wszystkimi jestestwami, które faktycznie były, są, lub będą kiedyś na nim. Bóg ten plan obrał, postanowił go wykonać i oto wykonuje go w czasie. Każda istota w tym planie była przewidziana przez Boga i chciana. Gdyby Bóg jej nie chciał, inny plan byłby obrał, z innymi warunkami, stosunkami itd. Nie ulega też wątpliwości, że Bóg każdej z istot wyznaczył odpowiedni cel. Tylko nierozumny działa bez celu. By ten cel stworzenia mogły osiągnąć, musi je zaopatrzyć w odpowiednie środki i tak kierować stworzeniami, by one te środki znalazły i ostatecznie cel swój mogły osiągnąć. A to jest właśnie Opatrzność Boża. Wszystkie przymioty Boże biorą udział w Opatrzności Bożej: mądrość, wszechmoc, sprawiedliwość, ale przede wszystkim miłość ku stworzeniom i miłosierdzie. "Miłujesz (Boże) wszystko co jest, i nic nie masz w nienawiści z tego coś uczynił... a przepuszczasz wszystkim, gdyż Twoje miłujesz" (Sap. 11, 25. 27). Oczywiście istoty rozumne, ponieważ są wolną wolą obdarzone, mogą nie współdziałać ze środkami dostarczonymi im przez Stwórcę, lub z tych środków nie chcieć korzystać, a wtedy ostatecznego szczęścia nie osiągną, choć chwałę Bogu, chcąc nie chcąc, dadzą.

Skoro jakaś prawda gruntownie jest uzasadniona, to trudności przeciw niej podnoszone nie powinny nas zbytnio niepokoić, nawet wtedy, gdybyśmy ich wcale nie umieli sobie rozwiązać. Tak też powinniśmy się zapatrywać i na sprawę pogodzenia Opatrzności z nieszczęściami i ze złem moralnym, jakie

panuje w świecie. Skoro i objawienie i rozum jasno nam okazują, że Bóg opiekuje się światem, to trudności, podnoszone przeciw tej prawdzie nie powinny nas zbyt trapić.

Czy Bóg mimo, że się światem opiekuje, mimo, że w tej opiece kieruje się miłosierdziem i miłością stworzeń, czy mimo to może chcieć zła fizycznego i dopuścić zło moralne, innymi słowy, czy zło w jakiegokolwiek ono występuje formie zaprzecza istnienia Boga?

Olbrzymia już biblioteka dałaby się złożyć z dzieł i to niepoślednich uczonych duchowych i świeckich, którzy nie widzą sprzeczności w istnieniu Boga i zła na świecie (4). Racje, jakimi uzasadniają ten brak sprzeczności są bardzo poważne i godne uwagi. Nasz Autor ignoruje zupełnie i te racje i całą odnośną literaturę i kategorycznie oświadcza, iż zło na świecie głośno woła: nie ma Boga. Trzeba było przecież rozprawić się z argumentacją przeciwnego zapatrywania, wykazać niedostateczność tej argumentacji, a wtedy dopiero wolno było Autorowi owo pesymizmem przesiąknięte wygłaszać zapatrywanie i w dodatku trzeba je było jeszcze pozytywnie uzasadnić.

Nie jest naszym zamiarem i nie może być w rozprawce tego rodzaju jak niniejsza podawać wyczerpująco argumenty, przemawiające za możliwością pogodzenia zła na świecie z Opatrznością Bożą. Samo zgromadzenie argumentów z autorów, którzy w tej kwestii pisali, objęłoby zapewne kilkutomowe dzieło. Nie możemy atoli całkiem pomijać tej argumentacji, dlatego kilka uwag niech wystarczy.

Przede wszystkim trzeba zaznaczyć, że Bóg tak, jak i człowiek, nie chce zła i chcieć nie może dla samego zła – to sprzeciwia się naturze woli rozumnej istoty, której przedmiotem jest dobro. Jeśli tedy Bóg chce zła fizycznego, a moralne dopuszcza, to tylko dlatego, że z tego zła wiele dobrego wypłynie. "Bóg, powiada św. Augustyn, nie stworzyłby był ani anioła ani człowieka, o którym przewidział, że się grzesznym stanie, gdyby zarazem nie umiał ich grzechu ku dobremu obrócić celom" (*De civitate Dei*, 11, 18). Jakież tedy mogą być owe dobra, które Bóg ma na oku, kiedy na złe pozwala lub je dopuszcza?

Zniszczenie w świecie istot nierozumnych: roślin, zwierząt, odbywa się często celem utrzymania ludzi, istot niepomiernie wyższych od tamtych. Gdyby nie to zniszczenie, musiałby Bóg cudownie utrzymywać ludzi przy życiu, a czynienie cudów bez potrzeby sprzeciwiałoby się mądrości Bożej. Dlatego także, że Bóg wyjątkowo tylko w nader rzadkich wypadkach wkracza w bieg

praw przyrody, prawa te z konieczności powodują tysiączne zło fizyczne jak kalcetwa, kłęski elementarne, śmierć zwierząt, ludzi. Ale to nieprzeszkadzanie ze strony Boga działaniu praw przyrody, sprowadza nieocenione dobre skutki. Na stałości praw fizycznych opierają się wszystkie nauki. Ustawiczne zmienianie tych praw uniemożliwiłoby naukę i uregulowanie stosunków ludzkich. Człowiek wiedząc, że na cud nie zawsze liczyć może, występuje do walki z żywiołami czyhającymi na jego zgubę. Powstaje medycyna, rozwija się chemia, mechanika, nauki techniczne itd. Człowiek przemyśliwa dniem i nocą, jakby zabezpieczyć się przeciw nieprzyjaciołom swego życia, wydiera tajniki przyrodzie, z jej praw kuje broń na odparcie ataków. A w tej walce kształci się, postępuje. Nie mając żadnej walki, a będąc z natury skłonny do lenistwa, zgnuśniałby, popadłby w duchowy zastój. Głód, ubóstwo pcha człowieka do pracy i nie pozwala mu marnieć w beczynności, czyni człowieka oszczędnym, gospodarnym, zapobiegliwym, przezornym, przewidującym. Nieszczęście jest często albo karą za grzech osobisty, albo środkiem oczyszczającym z grzechu i przywiązań niezupełnie szlachetnych. Nieszczęście jest drogą cierniową wprawdzie, ale nieraz jedyną do rozwoju geniuszu, talentu, do zrodzenia się i dojrzania cnót miłosierdzia, litości, poświęcenia się dla bliźnich, dla Ojczyzny. Jakże nieprzejrzaną jest liczba tych cnót, które bieda ludzka rodzi, doskonali i utrwala. Bóg dopuszcza grzech, bo nie chce naruszać wolnej woli człowieka, najcenniejszego przymiotu, który jest podstawą wartości moralnej ludzkich czynów. Okazuje Bóg swe miłosierdzie, cierpliwość, gdy grzech przebacza. Grzech nieraz dopiero otwiera oczy człowiekowi na jego nędzę moralną i do gruntownej pracy nad sobą przymusza.

Oto kilka jakby w przelocie zauważonych racji, dlaczego zło nie kłóci się z Opatrznością Bożą. Racje te, odpowiednio rozwinięte, jak to w każdym dziele gruntowniejszym w tej materii spotkać można, każdy to przyzna, nie są do zlekceważenia. A pamiętać jeszcze potrzeba i o tym, że ziemia ta nie jest ostatecznym zakończeniem wszystkiego. Religia katolicka nas poucza, że ziemia jest tylko miejscem przygotowania na życie pozagrobowe, w którym sprawiedliwość zapanuje, gdzie niezrozumiała nieraz dysharmonia stosunków ziemskich znajdzie wyjaśnienie, usprawiedliwienie i zharmonizowanie, gdzie "Bóg otrze wszelką łzę z oczu, a śmierci dalej nie będzie, ani smutku, ani krzyku, ani boleści więcej nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły" (Apoc. 21, 4). Jeśli zło prędko przemijające tej ziemi, zechcemy oglądać w świetle wiekiściego szczęścia w niebie, zmaleją kolce zła, gorycz jego się osłodzi, a

pogodzenie zła i Opatrzności Bożej nie napotka na nieprzewyżnione trudności.

Oczywiście przytoczone racje i inne jeszcze jakie by się dały przytoczyć nie zawsze, w poszczególnych wypadkach, dadzą nam zadowalającą odpowiedź, dlaczego to lub owo nieszczęście spadło na człowieka czy na cały naród. Ale czy to nas uprawnia do zaprzeczania Opatrzności Boskiej i Boga? Bynajmniej. Raz dlatego nie, bo fakt Opatrzności Bożej jest prawdą objawioną i rozumem dobrze uzasadnioną, a jak już wyżej zaznaczyliśmy, nie jest rzeczą rozsądną porzucać prawdę pewną z powodu trudności. Po wtóre jest rzeczą jasną, że w zrozumieniu działania Opatrzności Bożej musimy w poszczególnych wypadkach napotykać na nierozwiązalne trudności. Kto by chciał zrozumieć zawsze Opatrzność Bożą, musiałby przejrzeć i odkryć plany i zamiary Boże, poznać wszystkie drogi Boże, którymi swe stworzenia wiedzie do celu, podpatrzeć stosunek każdego stworzenia i poszczególnych wypadków do wszechświata, ocenić wielkość grzechu, wartość cnoty, łaski i nagrody w niebie, wszystkie następstwa danego czynu itd., itd., a któż to potrafi? Jeśli planów ludzkich trudno nieraz dociec, trudno zbadać ich cel, naturę, środki do celu wiodące, cóż mówić o planie Bożym odnośnie do całego wszechświata i wszystkich w nim jestestw!

Przypisy:

- (1) Analizę zasady przyczynowości zob. np. u Gutberlet, *Allgemeine Metaphysik*, 3 Aufl., S. 102.
- (2) Zob. moją broszurę: *Czy teologia jest umiejętnością*. Kraków 1911, str. 15.
- (3) Jan Kasprowicz, z Cyklu: *Księga ubogich*. "Głos Narodu". Nr 478, 1915.
- (4) Cf. np. św. Tomasz, *Summa*, p. 1, q. 22 i 103; *Contra gent.*, l. 3, c. 64-97; Bougaud, *Chryścianizm i obecne czasy*, t. I; Morawski, *Wieczory nad Lemanem*. Wyd. 5.



II.

Objawienie, wiara, dogmat według modernistów

Zdaniem modernistów rozumem nie można dojść do poznania Boga, ani do wiary. A więc czy mamy z tego powodu oddać się czarnej rozpacz? Bynajmniej, odpowiadają modernisci, bo jest inna droga dojścia do prawdy religijnej, droga osobistego doświadczenia. Jest to pozytywny punkt systemu modernistów, tak jak eliminacja intelektualizmu z religii stanowi jego element negatywny. Postaramy się odnośnie, porozrzucając po książce zdania modernistów i naszego Autora zestawzić w pewną systematyczną całość.

"Bóg się daje poznać w bezpośrednim, wewnętrznym doświadczeniu" (str. 269). W jaki sposób się to dzieje? Bóg, budzi w duszy naszej śpiącej gdzieś na dnie podświadomości "zmysł religijny". Na czym on polega? "Ze strony negatywnej streszcza się ów zmysł w buncie przeciw skończoności, w świadomości, że nigdy nic na świecie ukończyć nas nie zdoła" (str. 292). Ze strony pozytywnej zmysł religijny jest to "pociąg ku czemuś, co niby gwiazda jakaś ciemna stanowi dla nas źródło niepokoju, bezsenności ducha" (*ibid.*), to "tęsknota za bytem wyższym", to "głód Boga w sercu człowieka, to głos Boga, który go z nędzy doczesnego istnienia wydobywa i ku sobie podnosi" (wstęp, XIII). Ale czy się nie mylimy, czy to rzeczywiście jest głos Boga? Autor najpierw kategorycznie twierdzi bez dowodu, że "nie może być ani bezpodstawną, ani bezprzedmiotową tęsknota za bytem wyższym z siłą taką i namiętnością wybuchająca, nie jest ona tylko marzeniem płonnym, lecz rzeczywistym przeczuciem rzeczy przed okiem zmysłowym ukrytych, jest doświadczeniem wewnętrznym wysoko ponad poziom dowodów rozumowych wzniesionym" (XII-XIII). Ale jakby tchnięty przeczuciem, że mimo wszystko jaki niedowiarek mógłby żądać dowodu na te twierdzenia, podaje go na str. XV: "Wgłębiamy się w źródła niepokoju tego i widzimy wówczas, że sam pryncyp woli naszej, uganijającej się za nieskończenie dalekim i niedościgłym celem, nie jest czymś rdzennie naszym, czyli, że w woli naszej jest coś jej obcego, a wyższego, coś, czego ona pozbyć się nie może, słowem coś, co jej pierwszy pęd nadaje. To coś jest głosem Boga, a niepokój serca, – bezwiednym Jego szukaniem". "Gdyby pierwiastka boskiego w nas nie było, Bóg nie obchodziłby nas wcale" (352). "Nie pragnąłby człowiek Boga, gdyby Go nie było, nie szukałby, gdyby go nie pchała potrzeba wewnętrzna" (390).

W zmyśle tedy religijnym każdego człowieka objawia się Bóg. Objawia swe istnienie i inne prawdy o sobie. By jednak te objawienia w sobie dostrzec, trzeba się starać o czystość serca przez walkę ze złem w sobie. Wtedy sumienie pokieruje naszym zmysłem religijnym w kierunku prawdy i w miarę oczyszczania serca coraz nowszych i doskonalszych będziemy doznawać objawień. Stąd to "sumienie jest tym wielkim mistrzem wewnętrznym co uczy religii, sumienie jest najbliższym ze wszystkich narzędzi poznania, którymi rozporządza człowiek" (182). Nie rozum, ale sumienie prowadzi do Boga. "Im bardziej wsłuchujemy się i stosujemy do sumienia, tym silniej nas oświeca" (193). W poszukiwaniu prawdy trzeba wyjść od moralnego obowiązku... Kto zgodnie z nim żyje, temu otwierają się oczy i poznaje prawdy religijne... Czyny dobre, są drogą do poznania prawdy (217). Przez walkę ze złem zdobywamy "bezpośrednią, eksperymentalną pewność Boga i boskiego porządku we wszechświecie" (371).

Czymże więc jest wiara? "Wiara jest wizją Boga, oczywiście bardzo niewyraźną, jednak wizją osobistą, nie zaś wierzeniem opartym na tym, co się słyszało" (325).

Co jest przedmiotem wiary? Bardzo niewiele. Wiara nasza streszcza się, zdaniem modernistów, w jednym, w tym tylko, że Chrystus, Zbawiciel świata, przyszedł zwiastować ludziom dobrą nowinę o nadchodzącym królestwie Bożym i że przeto powinniśmy oczyścić siebie ze wszelkiej skazy, ażeby zbliżyć panowanie Chrystusa. Oto istota Chrześcijaństwa. – "Wszystko inne w nauce Kościoła jest dopuszczalne, nieraz pożądane, ale nigdy nie obowiązujące" (345).

A dogmaty katolickie, czymże te są i czy trzeba w nie wierzyć? Dogmaty wiary, "które nam Kościół podaje: Trójca Święta, stworzenie, upadek, wcielenie, odkupienie, zmartwychwstanie, niebo i piekło, aniołowie i szatani – są analogią, są próbą bliższego określenia tego wiekuistego Dobra, w świetle którego człowiek powinien kształcić uczucie swoje i wolę" (326). Co należy rozumieć przez analogię objaśniają słowa: "Wizja zmartwychwstania ciał uplastycznia wizję nieśmiertelności, – nic więcej... W zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystusa mamy symbol pełni Jego transcendentalnego życia, ale symbol, nie substancję" (355).

"Słusznie nazwano *Credo* symbolem wiary, bo symbolem jest, czyli znakiem, godłem, analogią prawdy a nie współmiernym jej wyrazem" (295).

Symbole owe są wyrazem doświadczeń religijnych całego Kościoła, są wyrazem *sensus communis* wiernych. Bo wszyscy wierni przez osobisty kontakt z Bogiem i z zaświatem odbierają objawienia i Kościół daje tylko wyraz w dogmatach onym objawieniom. Zwłaszcza Święci w Kościele są najdoskonalszym organem objawień, dlatego "Święci stanowią o tym, co jest prawdą, a co fałszem" (299). Papież "powinien być głosem żywych, czyli najlepszych, świętych – i tylko wówczas papież jest nieomylny" (309). "Wielka wizja, którą nam daje Kościół czerpie moc swoją ze zbiorowego doświadczenia jednostek, które ją przyjęły jako odpowiednią ich naturze, albowiem dla każdej z nich była ona indywidualnym przeżyciem, każda mogła i może ją wyrazić po swojemu, świeże i żywe piętno myśli własnej na nią nakładając" (395). Prawda jest nieskończoną, przeto "wierzenia dogmatyczne nie mogą ani wyczerpać jej, ani zamknąć"... "ofiarują to tylko, czego nie wolno odrzucić, nie zaprzeczając jej zarazem, a dają do zrozumienia, iż poza tym jeszcze zakres jej rozciąga się daleko w nieskończoność; wskazują one kierunek, lecz nie nakładają kajdanów" (259).

Oto najważniejsze poglądy modernistów, z książki naszego Autora wyjęte, na istotę objawienia, wiary i dogmatu. Przypatrzmy się teraz wartości tych poglądów.

* * *

Bóg daje się bezpośrednio poznać za pośrednictwem zmysłu religijnego!

Nie myślimy przeczyć, bo codzienne doświadczenie to stwierdza, iż człowiekowi jest za ciasno na świecie. Rozdźwięk, jaki panuje między ideałem w duszy noszonym a rzeczywistością, musi wywoływać w duszach myślących i szlachetniejszych, bolesny smutek i pragnienie lepszego życia, w którym by ideały nasze mogły być ziszczone. Ograniczenie fizyczne, intelektualne, nędza moralna, pełno niedoskonałości nawet w najlepszych, ustawiczna walka słuszności, sprawiedliwości z siłą materialną, gwałtem, przemocą i bardzo częste zwycięstwa tych ostatnich nad pierwszymi, to wszystko wobec ideału, jaki człowiek w duszy nosi, ideału piękna, dobra, sprawiedliwości, pokoju, nieograniczonej wiedzy, słowem jakiejś bezmiernej szczęśliwości sprawia, że nam to życie cięży, a za innym, lepszym się oglądamy i ku niemu wzdychamy. To wszystko prawda, ale czy odczucie nędzy tego żywota, a z drugiej strony owe wysokie ideały, ku którym wzdychamy, czy to jest rzeczywiście "głód Boga, głos Boga, który człowieka z nędzy doczesnego istnienia wydobywa i ku sobie podnosi"? Czy w rzeczy samej "pryncyp woli naszej, uganijającej się za nieskończenie dalekim i niedościgłym celem nie jest czymś rdzennie naszym",

ale czymś obcym... głosem Boga? Innymi słowy, czy "zmysł religijny", objawiający się niezadowoleniem z rzeczywistości a tęsknotą za lepszą przyszłością można uważać za objawienie się Boga?

Odpowiadamy, że w każdym razie nie można stwierdzić, iż ów zmysł religijny jest głosem Boga, gdyż jest on "czymś rdzennie naszym", z naszej rozumnej natury płynącym.

Człowiek jako istota rozumna dostrzega z łatwością ograniczoność swoją i wszystkiego co go otacza. Dręczą go często choroby, patrzy na śmierć swych najdroższych, doświadczą utraty zdrowia, sił, majątku itp., widzi więc znikomość doczesności; mimo odkrycia wielu prawd, rozumie jak szerokie jeszcze pole do zbadania, jak wiele wątpliwości w tym co wiemy; choćby doszedł do pewnego stopnia moralnej doskonałości, widzi jednak nędzę moralną drugich, a i w sobie pełno wad, przywar, słabości. Z drugiej strony obdarzony zdolnością abstrakcji, usuwając w myśli te wszystkie niedostatki, jakie w sobie i w drugich spostrzega, tworzy sobie ideał nieograniczonej prawdy, bezwzględnej piękna, sprawiedliwości, cnoty itp. Za tym ideałem idzie pożądanie, pragnienie, by się gdzieś ten ideał urzeczywistnił. Wszak poeci np. pewnie nie mają objawień w znaczeniu religijnym, a jednak wiedzą nas w "krajną uludę", opisują nam światy, gdzie mieszka sprawiedliwość, piękno, dobro, swymi genialnymi myślami, jakby w zaświatach zaczerpniętymi roztwierają dla myśli ludzkiej nowe horyzonty i nieraz stają się na długie wieki gwiazdami przewodnimi narodów.

A więc owo niezadowolenie z rzeczywistości i tęsknota za innymi światami niekoniecznie musi być głosem Bożym i objawieniem się Boga – może być bardzo dobrze tylko wyrazem naszej rozumnej natury. Czy temu ideałowi przez umysł stworzonemu, a przez wolę upragnionemu odpowiada rzeczywistość, z obecności tego ideału w duszy naszej bezpośrednio, bez dowodu wiedzieć nie możemy. Z objawienia zewnętrznego wiemy, że tak jest; rozum za pomocą argumentacji również dochodzi do wniosku, że natura nas nie myli, ale dochodzi tylko za pomocą ścisłej argumentacji, bo bezpośrednio tego wiedzieć nie można, gdyż ideał wytworzony w umyśle, a urzeczywistnienie tego ideału, to dwie rzeczy całkiem różne.

Przyznając naturze ludzkiej zdolność wytwarzania idei nadmysłowych i obudzania w sobie pragnień pozaświatowych, nie myślimy zaprzeczać, iż się to dzieje, przynajmniej w wielu razach, przy pomocy łaski Bożej. Bez tej

nadprzyrodzonej pomocy zapewne wielu nie wzniosłoby się do pożądań ponad doczesność wybiegających. To jednak nie zmienia stanu rzeczy w naszej kwestii. Obecność owej nadprzyrodzonej pomocy nie da się w żaden sposób stwierdzić doświadczeniem. Ponieważ człowiek posiada zdolność fizyczną wzniesienia się ponad doczesność, przeto nigdy nie można wiedzieć, czy to się stało własnymi siłami czy przy pomocy łaski. Zresztą owa nadprzyrodzona pomoc w niczym doświadczalnie nie zmienia naturalnego stanu duszy. Nie można tedy ani doświadczeniem ani nawet rozumowaniem sprawdzić, że w danym wypadku Bóg z nami współdziałał. Wobec tego łaska Boża nie może być dla nas doświadczalnym dowodem obecności Bożej, działania w nas Boga, a tym samym nie może być dowodem istnienia Boga.

Na potwierdzenie swej teorii podaje Autor taki argument: "Gdyby pierwiastka boskiego w nas nie było, Bóg nie obchodziłby nas wcale", i znowu: "Nie pragnąłby człowiek Boga, gdyby Go nie było, nie szukałby, gdyby go nie pchała potrzeba wewnętrzna".

Argument ten także nie przekonuje. Człowiek pragnie Boga osiąść, kiedy się już przekonał, że istnieje. Starzy dobrze mówili: *Ignoti nulla cupido*. Człowiek nie ma jakiegoś instynktu, któryby nim bezwiednie kierował w stronę Boga tak, jak zwierzęciem kieruje instynkt w stronę pokarmu. Owo niezadowolenie ze świata obecnego a tęsknota za czymś doskonalszym nie jest właściwie bezpośrednią tęsknotą za Bogiem, ale za takim stanem rzeczy czy za takim światem, w którym by owych ograniczeń nie było, jakie w tym świecie na każdym kroku napotykaemy. Jest to pragnienie szczęścia bez przymieszki zła, ale bez wyraźnego zaznaczenia konkretnego przedmiotu, który nam to szczęście dać może. Oczywiście jest rzeczą, że za pomocą refleksji dochodzimy rozumowaniem do przekonania, że szczęście, jakiego serce pragnie, może dać tylko Bóg, istota Nieskończona; ale to już suponuje skądinąd nabytą znajomość Boga, bo samo owo nieokreślone pragnienie szczęścia tej znajomości bezpośrednio nie daje.

Czy niezadowolenie z obecnych warunków życia i wrywanie się duszy do ideału, objaw powszechny natury ludzkiej, czy nie może służyć za podstawę do poznania Boga?

Owszem, i na tym powszechnym fakcie opierał się u Ojców, u scholastyków i po dziś dzień opiera się u chrześcijańskich filozofów i teologów eudajmonologiczny czyli z pragnienia szczęścia argument na istnienie Boga.

Boć jest rzeczą widoczną, że niezadowolenie z doczesności i szukanie ideału w zaświatach ma swój grunt w gonieniu człowieka za szczęściem. Świat dzisiejszy nas nie zadawała, bo braki w nim napotykanne wywołują w nas przykrość, uczucie ograniczenia, boleść – stąd pragnienie takich warunków, gdzie by człowiek mógł pełną piersią odetchnąć, gdzie by nasze pragnienia, nienasycone na ziemi, mogły być zaspokojone, byśmy zamiast ustawicznie poszukiwać tego, co nam niedostaje, byli w pełni posiadania wszystkiego dobra, wszystkiej prawdy i piękna. Moderniści nic nowego tedy nie wymyślili, wysuwając pragnienie szczęścia serca ludzkiego jako punkt wyjścia do poznania Boga. W tym atoli pobłądzili, że to, co jest tylko punktem wyjścia do argumentu istnienia Boga, oni wzięli za sam argument; objaw płynący z rozumnej natury ludzkiej wzięli za objawienie się Boga.

Argument eudajmonologiczny opiewał w krótkości tak: Jest człowiekowi wrodzonym pragnienie szczęścia. Pragnienie to jest powszechnym. Pragnienia wrodzone i powszechne muszą być spełnione. Ale żadne stworzenie tego pragnienia zaspokoić nie jest w stanie. Więc istnieje Bóg, który je zaspokoi.

Nie może być tutaj naszym zadaniem rozwijać i uzasadniać przesłanki owego argumentu. Kilka tylko słów musi wystarczyć. Faktu pragnienia szczęścia nie potrzebujemy udowadniać. Fakt ten jest tak powszechny i z doświadczenia własnego i drugich znany, że wystarczy tylko nań wskazać, aby go tym samym udowodnić. Że świat obecny tych pragnień nie zaspokoi, wystarczy powołać się na modernistów, którzy właśnie w tym powszechnym niezadowoleniu ze świata widzą aż błysk objawienia się Boga. Ale czy przesłanka opiewająca: pragnienia wrodzone muszą być spełnione, czy ta przesłanka jest prawdziwą? Tak. Jeśli nie chcemy przypuścić, że staliśmy się igraszką natury, która dała nam popęd nieziszczalny nigdzie, a więc, że człowiek – korona dzieł natury, nie powiódł się naturze, jest dziełem poronionym, to z konieczności musimy też przyjąć, że to szczęście w życiu przyszłym musi być osiągniętym, a że tego szczęścia przedmiotem nie może być żadne stworzenie, tylko nieskończone Dobro, więc jest Bóg. Natura nic nie czyni na próżno, bezcelowo. Twory niższe od człowieka jak zwierzęta, idąc za popędami natury znajdują przedmiot do ich zaspokojenia. Gdyby człowiek nigdzie nie mógł zadowolić swych najszczytniejszych pragnień, nawet bez swej winy, stanowiłby wyjątek w naturze.

Wielką rolę w poznaniu Boga i prawd objawionych przypisują moderniści, jak słyszeliśmy, sumieniu. "Sumienie jest wielkim mistrzem religii,

jest najbliższym narzędziem poznania Boga, nie rozum, ale sumienie prowadzi do Boga". Ponieważ i na tym punkcie pojęcia modernistów są mętne, wykazują dużo przesady, zastanowimy się i nad tym punktem bliżej.

Czym jest sumienie? Sumienie jest sądem, że czynność, jaką zamierzamy wykonać jest dobrą lub złą i zarazem jest obowiązującym nakazem, by dobry uczynek spełnić, złego zaniechać. Któż ten sąd wydaje i kto obwieszcza obowiązek? Kto jest sędzią? Nie kto inny tylko rozum ludzki i wola rozumem oświecona. Rozeznać bowiem między dobrem a złem nikt inny nie zdoła tylko rozum ludzki. Czy rozum sędzi według swego prawa, a wola sama od siebie nakłada obowiązek? Bynajmniej. Sędzia musi mieć normę sądenia między złem i dobrem. Jest nią prawo. Sędzia sam prawa nie tworzy, ale je tylko stosuje do poszczególnych czynności ludzkich, orzeka czy te czynności są z prawem zgodne czy nie. Tak i nasz rozum. Rozum prawa nie stwarza, ale je tylko, jako już istniejące, poznaje i według nich osądza dany czyn człowieka. A któż jest prawodawcą? Prawodawcą dla człowieka może być tylko Bóg. On tylko bowiem jeden może jako Stwórca nałożyć stworzeniu obowiązek posłuszeństwa prawu. Stąd i słuszne prawa ludzkie dlatego tylko mają moc obowiązującą, iż się opierają na prawie Bożym, nakazującym słuchać legalnej władzy. Prawa Boże zawierają się już to w pozytywnym objawieniu Bożym, już to w samej naturze stosunków przez Boga zarządzonych. Stąd podział prawa Bożego na objawione i naturalne. Zadaniem tedy sumienia jest poznać prawo Boże, zastosować go do danego zamierzonego lub już spełnionego czynu, ogłosić w imieniu prawa Bożego obowiązek spełnienia względnie zaniechania czynu, po czynie zaś udzielenia pochwały lub nagany czynu.

Kant oderwał etykę od Boga. Oparł ją na człowieku, na kategorycznym imperatywie. Człowiek sam nadaje sobie prawo, sam sobie nakłada obowiązek, sam go wykonuje (1). Etyka tego rodzaju schlebia próżności ludzkiej, bo człowieka emancypuje od Boga i stawia go na miejscu Boga: "będziecie jako bogowie, wiedząc dobre i złe", dlatego z takim aplauzem została przyjęta. Mimo to wisi ona w powietrzu i gdyby etyka na takich w rzeczy samej podstawach się opierała, jak chce Kant, nikogo by nie obowiązywała, bo człowiek równego sobie człowieka zobowiązać we własnym imieniu nie może. Jeszcze mniej może człowiek sam siebie zobowiązać, raz, że nie ma wielkiego sensu, by ktoś sam sobie był prawodawcą i wykonawcą prawa, po wtóre, bo w takim razie tak, jak się ktoś sam związał prawem, tak też sam się może od prawa zwolnić. Ów zaś kategoryczny imperatyw Kanta, o którym nikt nie wie skąd pochodzi i co zacz, a

przecież nakładający istocie rozumnej obowiązek, to ublżenie godności rozumnej istoty, która oczywiście jest obowiązana słuchać "imperatywów", ale musi wiedzieć wprzód, kto je wydaje i że wydający ma prawo po temu. Ów imperatyw kategoryczny Kanta to coś z tajnych władz konspiracyjnych, które wydają rozkazy, a nikt tych władz nie zna, ani wie, gdzie przebywają. Takie władze tylko w anormalnym stanie społeczeństwa powstać mogą. Gdyby kto chciał w owym "imperatywie" widzieć głos Boży, objawienie się Boga, byłoby to, naprzód wbrew systemowi Kanta, który Boga usuwa od wpływu na moralność, a po wtóre byłoby to twierdzeniem, wymagającym gruntownego, ścisłego udowodnienia, którego dotąd z kantystów nikt nie uskutecznił.

Wróćmy atoli po tej koniecznej dygresji do kontynuowania naszej kwestii o sumieniu. Widzieliśmy tedy, że sumienie jest rozumem praktycznym, które prawo ludzkie czy Boskie zastosowuje do konkretnego czynu i orzeka, czy było wykonane czy przekroczone, ewentualnie przed czynem ogłasza istnienie obowiązku spełnienia pewnych czynności, – zaniechania innych.

Sumienie może być fałszywe i prawdziwe. Że może być sumienie także fałszywym, doświadczenie poucza i rozum to łatwo pojmuje. W starożytności i dziś jeszcze u narodów pogańskich niejednemu zapewne nakazywało sumienie składać ofiary fałszywym bogom, a przecież było to sumienie fałszywe.

Prześladowanie prawdziwej religii odbywa się pewnie przez niejednego wyznawcę fałszywych religii pod wpływem nakazu sumienia, a przecież sumienie w tym razie jest fałszywym. Niejednej zapewne już zbrodni dokonano pod wpływem fałszywego sumienia.

Rozum też jasno widzi, że tak być musi. Sędzią czynu, powiedzieliśmy, jest rozum ludzki. A rozum może się przecie mylić. Może się mylić twierdząc, że pewne prawo istnieje, choć w rzeczywistości nie istnieje i odwrotnie. Może się mylić w aplikacji prawa. Może sądzić, że pewne prawo w danym wypadku ma zastosowanie, choć go w rzeczywistości nie ma. I dlatego było już z góry do przewidzenia, że Bóg tak, jak nie pozostawił swych dogmatów rozrządaniu rozumowi poszczególnych ludzi, tak nie pozostawi i swej etyki dowolnej interpretacji sumienia ludzkiego, ale ustanowi nieomylnego sędziego, któryby nieomylnie ogłaszał i tłumaczył prawo Boże. Takim tłumaczem prawa Bożego jest papież, są biskupi w łączności z papieżem pozostający. Sumienie wiernych Kościoła ma się urabiać według prawa Bożego, interpretowanego nie podług własnego zapatrywania, ale według interpretacji Kościoła. Bo w religii

pozytywnie objawionej, jaką jest religia katolicka, nie wolno mieć ani swoich dogmatów religijnych, ani swej etyki, tylko tę, której naucza nieomylna władza. I dlatego z tego, że ktoś twierdzi, przypuścimy w najlepszej wierze, iż głosi pewną naukę, bo mu tak sumienie każe, lub postępuje według pewnych zasad etycznych, zgodnie ze swoim sumieniem, bynajmniej nie wypływa, że on posiada obiektywną prawdę lub postępuje według słuszności. Na urobienie jego fałszywego sumienia tak jak i na urobienie fałszywego sądu mogły wpłynąć przeróżne okoliczności: brak odpowiedniej wiedzy religijnej, opinia publiczna, fałszywe światopoglądy, uprzedzenia, namiętności, wychowanie domowe i szkolne itd. Katolik dobry, widząc, że jego zapatrywania są niezgodne z nauką Kościoła, potępione przypuścimy przez papieża, nie będzie nigdy ich podtrzymywał, zasłaniając się swym sumieniem i przeciwstawiając je Kościołowi, ale swe sumienie według nauki Kościoła skoryguje. O ile kto zawinił, iż doszedł do fałszywego sumienia, trudno nieraz osądzić i osądzenie musimy zostawić Bogu, ale to pewna że kto głosi coś sprzecznego z nauką papieża, gdy ją tenże jako nauczyciel Kościoła ogłasza, ten ma sumienie fałszywe i nie powinien się zasłaniać sumieniem, ale swe sumienie naprawić według nauki Kościoła.

W świetle tych rozważań każdy oceni wartość następujących słów Autora: "I z góry można było przewidzieć... że wielu z nich ów «wiekuisty namiestnik Chrystusa, prorok, prawodawca i kapłan», którym jest sumienie, doprowadzi do zatargu z widzialną głową Kościoła – i że pomimo tego w niewzruszonej pozostaną pewności, iż są w Kościele, albowiem, jak nauczał Towiański, «tylko grzech własny człowieka, nie zaś obca czyja bądź wola, może go z Kościoła wykluczyć»".

Ci wszyscy, którzy popadli w zatarg z głową Kościoła (ma tu Autor na myśli Tyrrella i modernistów) nie mogą się zasłaniać sumieniem, bo jako katolicy wiedzieli lub mogli o tym wiedzieć, że ich sumienie było w tym razie "samozwańczym namiestnikiem Chrystusa, fałszywym prorokiem, fałszywym prawodawcą i kapłanem". Pewność, że pozostali w Kościele, choć ich papież wykluczył, polegała też na złudzie i nic w tym powaga (*sic!*) Towiańskiego nie zmieni!

Jaki jest wpływ sumienia na poznanie Boga? Właściwie to raczej poznanie Boga ma wpływ na sumienie, a nie odwrotnie. Im lepiej, żywiej Boga poznajemy, tym i sumienie nasze staje się lepsze, delikatniejsze. Kto ma fałszywe pojęcie o Bogu, ten będzie miał także i sumienie fałszywe. A zatem

znajomość Boga poprzedza formowanie się sumienia, a nie odwrotnie, jak chce Autor, sumienie prowadzi do poznania Boga. Bo sumienie nie jest jakimś wrodzonym instynktem, któryby nam, nawet bez uprzedniego poznania z naszej strony, wskazywał nasze obowiązki i prowadził do Boga, ale sumienie jest głosem, nakazującym nam spełnić obowiązki, nałożone przez Boga, już poprzód poznanego. Każdy rozumny, zanim się poczuje do pewnych obowiązków, musi wprzód wiedzieć, skąd te obowiązki pochodzą, kto je nakłada i czy ma do tego prawo. Tylko obowiązki imperatywu Kantowskiego są takim *deus ex machina*, gdzie nikt nie wie, czemu jest obowiązany spełnić to lub owo, kto mu to nakazuje, czy ma prawo nakazywania itp.

Sumienie jeśli jest prawdziwe, wpływa na głębsze i dokładniejsze poznanie Boga; jeśli człowiek idzie za prawdziwym sumieniem i życie jego staje się czystym niezamąconym namiętnościami, to i znajomość Boga w nim rośnie. Sprawdza się na nim już tu na ziemi, co powiedział Pan Jezus: "Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają", tj. widzą Jego działanie w natchnieniach łaski, w przyrodzie, w zdarzeniach szczęśliwych i w klęskach, podczas gdy oddani namiętnościom mają umysł i serce jakby gęstą mgłą przysłonięte, iż Boga nigdzie nie widzą. A więc zdania Autora: "Sumienie jest wielkim mistrzem religii, jest najbliższym narzędziem poznania Boga; nie rozum, ale sumienie prowadzi do Boga" są przesadnymi, o ile podają sumienie za drogę, wiodącą do poznania Boga, są zaś prawdziwymi w tym znaczeniu, że kto idzie stale za prawdziwym sumieniem, ten nabiera z czasem głębszej znajomości Boga. Nie sumienie mu ją daje, ale rozum, wiara i łaska, a sumienie tylko usuwa grzechy, namiętności, a tym samym usuwa przeszkody działaniu rozumu, wiary i łaski.

3. Skoro zapatrywania modernistów na objawienie, zmysł religijny, sumienie są błędnymi, musi też być błędną ich teoria o wierze, która się cała na tamtych pojęciach opiera. "Wiara, zdaniem modernistów, jest wizją Boga osobistą, nie zaś wierzeniem opartym na tym, co się słyszało" (325).

Wykazaliśmy już, że tzw. zmysł religijny wcale nas nie prowadzi do Boga, nie może nam tedy dawać wizji Boga. Zmysł religijny nie jest objawieniem się Boga, ale wyrazem rozumnej natury ludzkiej. Ponadto dodajemy, że teoria modernistów o bezpośrednim kontakcie z Bogiem jest w zasadzie zwietrzałą teorią ontologów o bezpośrednim widzeniu Boga, jest sentymentalizmem niemieckich filozofów w guście Jacobi'ego, opiera z racjonalistycznymi protestanckimi teologami religię na uczuciu i osobistym

doświadczeniu. Twierdzi, lecz niczym nie uzasadnia, że gdy człowiek doznaje uczuć religijnych np. tęsknoty za ideałem, to się mu Bóg wtedy objawia, tak, jak gdyby wykluczoną była pomyłka brania własnych przywidzeń za objawienie Boże. Indyferentyzm religijny byłby rezultatem tego systemu, boć w każdej religii doznawać można religijnych doświadczeń, które każdy może uważać za objawienie Boże. Nie ma racji, stojąc na stanowisku systemu modernistów, uważać objawienia Chrystusowe za jedynie prawdziwe. Mahometanin, zupełnie słusznie ze stanowiska systemu modernistów, może uważać Mahometa za prawdziwego, a Chrystusa za fałszywego proroka. Twierdzenie, że Kościół katolicki jest jedynie prawdziwy, bo w nim przechowuje się najdoskonalej duch Chrystusowy, nie polepszy sytuacji, bo jest zanadto ogólnikowe, a protestantowi i prawosławnemu ta pełnia ducha Chrystusowego w Kościele katolickim wyda się raczej zepsuciem pierwotnej, jak mówią, prostoty ducha Kościoła przez Chrystusa założonego. Modernizm pozbawia Kościół katolicki dowodów, opartych na Piśmie św., na historii, na rozumie, a zostawia mu jako dowód tylko oddziaływanie na wrażenia ludzkie, a wiadomo jak wrażenia są osobistymi, zależnymi od kultury danego osobnika, od jego sympatii czy antypatii, miłości czy nienawiści, od uprzedzeń do danego przedmiotu. Od indyferentyzmu tylko jeden krok do agnostycyzmu, a od tego do ateizmu. Modernizm chce bronić ludzkość swym systemem przed ateizmem, a sam ją w ateizm wtrąca.

"Wiara, powiada Autor, nie jest wierzeniem, opartym na tym, co się słyszało". W takim pojęciu wiary mieści się, zdaniem Autora, "krzycząca tautologia logiczna". "Wiara, tak dowodzi tautologii Autor, jest uznaniem prawdy tego, co nam mówią, ponieważ wierzymy temu, kto mówi. Prawdę zaś religii objawia nam sam Bóg przez pełnomocników swoich w Kościele, wierzymy przeto, jak orzeczone na soborze watykańskim, *propter auctoritatem Dei revelantis*, wierzymy, bo Bóg kazał wierzyć, czyli wierzymy, ponieważ już wierzyliśmy. Zdając sobie sprawę z tej krzyczącej tautologii logicznej, ojcowie soboru dodawali, że wiara jest cnotą nadprzyrodzoną. Czyli w przeciwieństwie do prawd naukowych, które się narzucają, prawdy wiary wymagają pomocy woli, która wyręcza niedostateczność wszelkich dowodów rozumowych czy moralnych" (388).

Przede wszystkim jest co najmniej brakiem taktu i trąci lekkomyślnością posądzać Ojców Soboru Watykańskiego, gdzie był zgromadzony kwiat umysłowości katolickiej, o układanie orzeczeń dogmatycznych, w których się popelnia "krzyczącą tautologię logiczną". Gorzej jeszcze posądzać tychże

Ojców o świadome podawanie wiernym jako definicji tego, co jest krzyżącą tautologią logiczną. Najgorzej, gdy się posądza tych Ojców, że dla ratowania sytuacji uciekają się do nadprzyrodzonej pomocy Bożej, która ma pokryć ich tautologię i pomóc do przemylenia i zaszczepienia "głupstwa" (w sensie Autora mówię) w umysłach wiernych. Na tym ustępie, na jednym zresztą z wielu, dowodnie się pokazuje, jak Autor rzuca na prawo i na lewo oskarżenia, nie zdając sobie sprawy z doniosłości takiego postępowania.

A teraz wróćmy do argumentacji Autora. W argumentacji przytoczonej zdradza Autor, tak jak zresztą w całej omawianej części książki, ogromną konfuzję pojęć. Przede wszystkim nie rozróżnia pojęcia wiedzy od wiary. Wiedza jest widzeniem prawdy, bezpośrednim lub pośrednim. W to, że świat istnieje, że całość jest większą od części, że twierdzenie Pitagorasa jest prawdziwe, nie potrzebuję wierzyć, bo to wiem, widząc te prawdy czy przez doświadczenie, czy przez ich oczywistość, czy wreszcie przez dowód jak przy twierdzeniu Pitagorasa. Ta wiadomość tylko przenośnie może się nazywać wiarą. Wiarą w ścisłym znaczeniu jest uznanie jakiego twierdzenia za prawdziwe na słowo drugiego, na jego porękę, dla jego powagi. Powaga drugiego zastępuje tutaj racje. Oczywiście, by wiara moja była rozumną, muszę, nim na czyje słowo uwierzę, wprzód przekonać się (nie wierzyć, ale wiedzieć), że ten, na czyje słowo mam wierzyć, zasługuje na wiarę, tj. że może znać to, o czym twierdzi i jest tak uczciwym, że mię w błąd nie chce i nie może wprowadzić.

Wiara religijna jest uznaniem pewnego zdania za prawdę dlatego, że Bóg mi tę prawdę objawił. Tutaj powagą, dla której przyjmuję pewną prawdę, jest Bóg. Zanim ją przyjmę na słowo Boże, wprzód udowadniam sobie rozumem, że Bóg istnieje i że prawdę, w którą mam wierzyć, rzeczywiście objawił. Objawienie tej prawdy udowadniam jako fakt na podstawie źródeł historycznych, jakimi są Pismo św. i tradycja. Ponieważ zbadanie faktu objawienia pewnej prawdy nie jest łatwym, więc mogę, nie badając sam, polegać na autorytecie Kościoła, o którym wiem (nie wierzę na razie, ale wiem), bo to łatwo wykazać z Pisma św., jako dokumentu historycznego, że został przez Chrystusa ustanowiony i jest nieomylnym w ogłaszaniu prawd objawionych. Stąd katechizmowa definicja wiary: wierzyć znaczy uznawać za prawdę co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje. Autorytet Boga jest racją formalną mej wiary, Kościół jest wiernym tłumaczem objawienia Bożego. Skoro poznałem (nie uwierzyłem na razie), że Bóg istnieje i ani omylić się,

ani w błąd mię wprowadzić nie może, nadto skoro przekonałem się, że pewną prawdę objawił, przekonałem się przez własne badanie, albo Kościół katolicki mi to powiedział, o którym wiem, że się mylić nie może, wtedy całkiem rozumnie i legalnie obudzam w sobie akt wiary w pewną prawdę, opierając się na powadze Boga. Widzenie prawdy bezpośrednio czy pośrednio, jak to bywa przy wiedzy, zastępuje mi tutaj powaga Boża. Tak, jak kiedy wiarogodny człowiek mi coś mówi, ja zbadawszy jego wiarogodność, wierzę na jego słowo, tak tutaj, we wierze religijnej, przekonawszy się o istnieniu Boga i fakcie objawienia wierzę na słowo Boga. Gdzież w tym procesie owa "krzycząca tautologia logiczna"?

Autor twierdzi, "że wiara nie jest wierzeniem, opartym na tym co się słyszało", a Apostoł św. Paweł uczy iż "wiara ze słuchania, a słuchanie przez słowo Chrystusowe" (Rom. 10, 17).

Do wiary jest potrzebną łaska. Łaska, zdaniem Autora, razem z wolą ludzką ma wyręczyć "niedostateczność wszelkich dowodów rozumowych czy moralnych". I tu jest pewna konfuzja pojęć. Według nauki Kościoła w akcie wiary biorą udział i rozum i wola i łaska. Sobór Watykański stanowczo podkreśla udział rozumu w akcie wiary. Uczy, iż uznanie prawd wiary nie jest ślepym pociąganiem duszy – *motus animi caecus* – ale posłuszeństwo wierze jest zgodne z rozumem. W kanonie 3 potępia Sobór tych, którzy mówią, iż "ludzie bywają pociągani do wiary tylko wewnętrznym, osobistym doświadczeniem albo objawieniem prywatnym". Pius X każe składać wyznanie wiary w tę prawdę, iż "wiara nie jest ślepym zmysłem religijnym, wybuchającym z kryjówek podświadomości, lecz prawdziwą zgodą rozumu".

Jakie zadanie przypada rozumowi we wierze?

Przede wszystkim musi udowodnić przesłanki wiary: istnienie Boga, Jego prawdomówność, istnienie objawienia, względnie pewnej objawionej prawdy, w którą w danym wypadku mamy wierzyć. Wcale zaś nie jest potrzebną rzeczą, jak Autor myśli, by rozum każdą prawdę objawioną udowadniał, jak się udowadnia prawdy matematyczne. Raz, że między prawdami objawionymi są tajemnice, których wewnętrznej oczywistości wykazać nie można. Są i takie, które rozum ściśle udowodnić może np. nieśmiertelność duszy, ale takiego udowodnienia nie potrzeba do aktu wiary. Wystarczy wiedzieć, że te prawdy zostały objawione, by można w sobie obudzić akt wiary w te prawdy. Zadaniem rozumu jest najwyżej dowieść, że dana objawiona prawda nie sprzeciwia się rozumowi, że jest możliwą.

Po tym przygotowaniu umysłu przez rozum przychodzi do działania wola. Ponieważ niektóre z prawd objawionych tj. tajemnice są niewidoczne dla rozumu, – inne choć mogą być udowodnione – mogą nasuwać przynajmniej nieroztropne wątpliwości, a wszystkie bywają wierzone nie dla oczywistości wewnętrznej, ale dla powagi objawiającego Boga, przeto rozum sam przez się nie jest skłonny do uznania tych prawd. Bo rozum, o ile nie pozostaje pod wpływem innych władz duszy, tylko te prawdy uznaje, których oczywistość jest mu jawną i to jawną nie dla powagi zewnętrznej ale dla racji wewnętrznych. Ponieważ przy wierze nie ma tej oczywistości, wskutek tego wola musi skłonić rozum, by się na prawdy objawione zgodził. Wola widzi w przyjęciu tych prawd dobro pewne dla siebie, dlatego skłania rozum do ich przyjęcia. Każę rozumowi lekceważyć trudności, podnoszone przeciw prawdzie objawionej, skoro ma udowodnione, iż pewna prawda jest rzeczywiście przez Boga objawioną. W aktach rozumu i woli pomaga łaska. Łaska pomaga do usunięcia uprzedzeń do prawdy objawionej. Łaska oświeca rozum, że ten dostrzeże dostateczność argumentów na dowód, iż ta prawda jest objawioną i że rozumowi się nie sprzeciwia. Trudności, które wydawały się pierwotnie wielkimi, maleją pod wpływem łaski. Łaska pociągnie wolę ku tej prawdzie odsłaniając jej piękno, dobroczynne skutki dla życia i dla wieczności. Łaska osłabia namiętności, które się buntują przeciw uznaniu tej prawdy, bo widzą w tym dla siebie śmierć a przynajmniej wielkie ścieśnienie. Łaska dodaje męstwa do pokonania wszystkich, nieraz przykrych konsekwencji w życiu, idących za przyjęciem danej prawdy. Tysiączne motywy, oczywiście z rozumem zgodne, może łaska podsunąć rozumowi i woli tak, że człowiek w końcu dobrowolnie zgadza się na uznanie objawionej prawdy i obudza w sobie w nią akt wiary. Skoro już człowiek uwierzył prawdzie objawionej, dalszym działaniem rozumu może być pogłębienie zrozumienia tej prawdy, usunięcie trudności przeciw niej podnoszonych itp. Oto krótki szkic genezy aktu wiary. Wcale nie ma w nim tego absolutnego panowania rozumu i bezwzględnej jego przewagi. O tyle rozum występuje o ile potrzeba, by akt wiary był aktem rozumnym. Wola i łaska odgrywają w tym akcie wielką rolę. Łaska i dobra wola jest potrzebną nie na to, aby "wyrećczyć niedostateczność wszelkich dowodów rozumowych czy moralnych", ale by usunąć te wszystkie przeszkody, które zasłaniają rozumowi wzrok, by mógł dostrzec dostateczność dowodów, po wtóre, by rozum skłonić by mimo pewnych jeszcze trudności, nie opierał się prawdzie. Bo jak już powiedzieliśmy rozum, choć ma dostateczne motywy do przyjęcia prawdy, gdyż przesłanki wiary są mu dostatecznie udowodnione, mógłby jednak danej prawdy

nie przyjąć, gdyż ją ma przyjąć dla powagi Boga, a rozum, kiedy się na sobie jedynie opiera, przyjmuje tylko te prawdy, których oczywistość bezpośrednio lub pośrednio widzi, jak to się rzecz ma przy prawdach matematycznych i wielu innych prawdach naturalnych.

4. Dogmaty są symbolami, analogiami prawdy, są próbą bliższego określenia wiekuistego Dobra np. wizja zmartwychwstania ciał uplastycznia wizję nieśmiertelności, nic więcej...

Moderniści muszą przyznać że ich pojęcie dogmatu różni się zasadniczo od pojęcia, jakie przez 19 wieków nieprzerwanie istniało w Kościele i po dziś dzień istnieje. Dotąd zawsze wierzono, czy weźmiemy na uwagę czasy Apostolskie, czy okresy późniejsze, że dogmat zmartwychwstania ciał należy dosłownie rozumieć o rzeczywistym zmartwychwstaniu naszych ciał... Nikomu na myśl nie przyszło przypuszczać, że zmartwychwstanie ciał to tylko "symbol nieśmiertelności", innymi słowy, że ciała nie zmartwychwstaną, a dogmat zmartwychwstania ciał uplastycznia tylko nieśmiertelność duszy, a może tylko wieczną pamięć czynów na ziemi dokonanych. Tych, którzy w dogmaty nie wierzyli tak jak brzmiały dosłownie, wykluczano z Kościoła, nazywano heretykami. Więc przez 19 wieków Kościół był w błędzie, boć zmartwychwstanie ciał jako symbol, a realne zmartwychwstanie ciał, to niebo a ziemia; jakiegoś łącznika, by te dwa pojęcia pogodzić, nie ma! Cóż takiego zaszło, że dotychczasowe pojęcie dogmatu, będące w spokojnym posiadaniu Kościoła przez 19 wieków, należy na gwałt wymienić na inne? Czy może o drobnostkę idzie taką, że nie warto się o pojęcia sprzeczać? Skądże ta rewizja pojęć?

Moderniści nie mają do tego żadnych podstaw pozytywnych czy to na Piśmie św., czy na tradycji opartych, przeciwnie i Pismo i tradycja głośno woła przeciw nim – oni chcą tylko dogodzić nowym prądom myśli dzisiejszej jak agnostycyzm, pozytywizm, materializm i inne. Dla dogodzenia tym prądom skoszlawili pojęcie objawienia, dla nich psują pojęcie dogmatu.

Ponieważ agnostycyzmowi i empiryzmowi nie podobają się dowody, oparte na cudach i prorocत्वach, a na nich fundowało się objawienie zewnętrzne, więc trzeba było zarzucić objawienia zewnętrzne. Dogmaty katolickie nie podobają się też owym prądom, więc dla uspokojenia przedstawicieli onych prądów moderniści tłumaczą, że dogmaty to tylko symbole pewnych ogólnych prawd chrześcijańskich. Tym chętniej to, bo to odpowiada ich pojęciu objawienia. Objawienie modernistów ma tak nieokreśloną i szczupłą treść, że

niepodobna żądać od nich jakichś określonych prawd, szczegółowych dogmatów. Niechęć do świata, tęsknota za ideałem nieskończonego Dobra, oto wszystko, co stanowi ich objawienie. Żądać od tego rodzaju objawienia, by się tam znalazło miejsce na Trójcę Świętą, Wcielenie Syna Bożego, obecność Chrystusa w Eucharystii itd., byłoby żądać niemożliwości, bo w objawieniu według pojęcia modernistów nikt jeszcze nie doświadczył tych szczegółowych prawd. A przecież coś z dogmatami katolickimi trzeba było zrobić, inaczej jeszcze by kto pomyślał, że objawienie modernistów, w którym nie ma owych prawd, musi być chyba niekatolickie czyli fałszywe. Więc powiedziało się, że i w modernizmie są dogmaty, ale one są wyrazem wysiłku bliższego określenia najwyższego Dobra, są symbolami. Ale czy nie było rozumniej zamiast przystosowywać się do pojęć prądów wspomnianych zbadać wartość tych prądów, wskazać źródła ich obłędu i rozprawić się z nimi? Czy moderniści może są przekonani o prawdziwości tych prądów? W takim razie trzeba podać argumenty tego przekonania i zwalczyć wprzód argumenty obozu przeciwnego. Twierdzenie, że trzymanie się w religii dawnych pojęć odstręczy świat inteligentny od religii, nie jest jeszcze dowodem, że dotychczasowe pojęcia dogmatu są fałszywe, a nowe prawdziwe!

Rzecz jest widoczna, że zmiany pojęcia dogmatu nie mogą moderniści uzasadnić ani historią, ani Pismem św., więc chwytają się apriorystycznych argumentów. Aprioryzm w sprawie tak wielkiej wagi jest zawsze niebezpiecznym, bo o pobłądzenie w tej metodzie bardzo łatwo.

Głównym argumentem, dlaczego dogmaty są symbolami, analogiami, a nie współmiernymi prawdy jest ten, że Bóg jest istotą nieskończoną, a to, co nieskończone, nie da się inaczej pojąć ani wyrazić jak tylko analogią.

Jest dwojaka analogia. Jedna, która podaje nam prawdziwe pojęcie rzeczy i jej przymiotów, jakkolwiek nie daje nam pojęcia sposobu w jaki rzecz i jej przymioty istnieją, ani stopnia intensywności przymiotów.

Dzieło zawsze odbija na sobie przymioty swego twórcy. Czyni to mniej lub więcej doskonale, zależnie od doskonałości dzieła, ale zawsze w pewnym stopniu to czyni. Z książki można poznać wiedzę, inteligencję autora, jego poglądy na różne sprawy, nieraz nawet jego wartość moralną. Tak samo obraz, rzeźba, dzieła muzyczne itd. ujawniają przymioty odnośnych artystów. Rzecz prosta, że malarz, poeta, rzeźbiarz, muzyk nie musi w każde swe dzieło przelać całego swego kunsztu, stąd dzieła nawet tego samego mistrza będą raz doskonalsze, innym razem mniej doskonałe, ale jedne i drugie odzwierciedlają

zdolności artystyczne twórcy. Na podstawie dzieł wytwarzamy sobie pojęcie o twórcy. Twórca może być daleko genialniejszym muzykiem, malarzem, wodzem, administratorem, niż my sobie myślimy na podstawie jego dzieł, które nie odbijają w całej pełni jego przymiotów, ale przymioty te, które mu przypisujemy na podstawie jego dzieł, rzeczywiście posiada, lubo może w wyższym stopniu.

Podobnie rzecz się ma i z dziełami Bożymi. Dzieła te tak przyrodzone jak i nadprzyrodzone odbijają na sobie z koniecznością przymioty Boże: mądrość, wszechmoc, dobroć itd. Oczywiście dzieła Boże odzwierciedlają nam przymioty Boże tylko niedoskonale. Bóg jest niesłychanie mędrszy, piękniejszy, miłsierniejszy, sprawiedliwszy niż to mogą nam Jego dzieła na sobie odbić. Mimo to jednak pojęciu naszemu o dobroci, mądrości itd. Boga, wytworzonemu na podstawie dzieł Bożych odpowiada rzeczywistość choć nie co do stopnia i sposobu, w jaki te przymioty w Bogu istnieją. Sposób bytu Boga, bytu Jego przymiotów, ich intensywność przewyższa nasze pojęcie, ale rzecz odpowiadająca naszemu pojęciu znajduje się w Bogu. Jasno to przedstawia św. Tomasz (p. 1, q. 13, a. 3): "Boga poznajemy z doskonałości stworzeń, pochodzących od Niego. Te doskonałości są w Bogu w sposób wyższy niż w stworzeniach. Umysł atoli nasz pojmuje je według sposobu, w jaki się znajdują w stworzeniach i stosownie do tego, jak je pojmuje tak je też wyraża w nazwach. W nazwach tedy, którymi się posługujemy mówiąc o Bogu, należy baczyć na dwie rzeczy: na doskonałości, wyrażone nazwą jak dobroć, życie itd. i na sposób określenia tych doskonałości. O ile się ma na względzie to, co oznaczają nazwy, to nazwa właściwie przypada Bogu i bardziej właściwie niż samym stworzeniom... O ile atoli ma się na względzie sposób, w jaki nazwy oznaczają przymioty, to nazwy niewłaściwie są użyte o Bogu, bo sposób w jaki oznaczają przymioty, przypada tylko stworzeniom". Ponieważ sposób, w jaki istnieją przymioty w Bogu, odpowiadające naszym pojęciom, jest odmienny od tego, w jaki te przymioty posiadają stworzenia, nam bliżej nieznanym, przeto trzeba zgodnie z prawdą powiedzieć i mówili scholastycy, że nasze pojęcia o Bogu są prawdziwe, ale nie mają identycznego znaczenia (*non sunt univoca*) z tym, w jakim się ich używa o przymiotach stworzeń, są analogicznymi. Analogia ta, jak widać z przedstawienia dopiero co podanego daje prawdziwe pojęcie o przymiotach Bożych, jakkolwiek sposób istnienia tych przymiotów w Bogu i stopień intensywności jest nieskończenie różny i doskonalszy, niż nam to pojęcia analogiczne ze stworzeń zapożyczone wyrazić mogą.

Jest inna jeszcze analogia zwana także metaforą. Tak np., gdy mówimy o łąkach oświeconych blaskiem słonecznym, iż się śmieją, jest to metafora, stąd wzięta, iż między obliczem człowieka śmiejącego się a łąką słońcem oświeconą jest pewne, ale tylko zewnętrzne podobieństwo. Śmiech jest właściwością tylko człowieka, jako istoty rozumnej, łące przypisuje się niewłaściwie tylko. Atoli dla zewnętrznego podobieństwa, mianowicie podobieństwa radości, jakie sprawia widok oblicza uśmiechniętego człowieka i widok blaskiem słońca przesyconej łąki, porównanie jest uzasadnione. Na tego rodzaju analogii opierają się wszystkie poetyckie przenośnie. Kiedy mówimy o Bogu i człowieku, że i Bóg i człowiek jest mądry, to choć o Bogu ten wyraz jest tylko analogicznym, przecież to, co pojęciu mądrości odpowiada, i w Bogu i w człowieku się znajduje, choć w inny sposób w Bogu, a w inny w człowieku; – lecz kiedy o człowieku i łące mówimy, że człowiek i łąka się śmieje, to śmiech tylko jest w człowieku, a łące się tylko przypisuje. Taka jest różnica między jedną a drugą analogią.

Pojęciu metaforycznemu, użytemu o Bogu, nie odpowiada w Bogu żaden przymiot, przynajmniej nie w tej formie, jak to metaforyczne pojęcie wyraża. Dlatego pojęcie metaforyczne jest tylko uplastycznieniem, symbolem jakiegoś duchowego przymiotu w Bogu. Tak np. Pismo św. mówi o Bogu, iż jest ogniem pożerającym: "Bo Pan, Bóg twój, jest ogień trawiący, Bóg zawistny" (Deut. 4, 24). Jest to metafora. Bóg nie jest ogniem, ale ogień wszystko niszczący jest dobrym symbolem karzącej a potężnej sprawiedliwości Bożej. Kiedy zaś mówimy o Bogu, że jest mądry, sprawiedliwy, miłosierny, to te wyrazy, choć analogiczne, nie są wcale metaforami ani symbolami przymiotów Bożych, lecz oznaczają rzeczywiste przymioty, w Bogu istniejące. Moderniści, a za nimi nasz Autor, nie uwzględniają różnicy, jaka zachodzi między analogią a metaforą i dlatego wszystkie pojęcia, jakie mamy o Bogu, nazywają metaforami i symbolami – a wyraz "analogia" biorą tylko w znaczeniu "metafory i symbolu". Takie zapatrywanie mija się z prawdą, bo nasze pojęcia o Bogu tylko niektóre są metaforami, inne zaś są analogiami, to prawda, ale ta analogia nie przeszkadza im, że są prawdziwymi i właściwymi.

Przypisy:

(1) Zobacz moją rozprawę: *Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska*, w "Przeglądzie Powszechnym" z r. 1913, czerwiec i lipiec.



III.

Kościół w pojęciu modernistów

Czym jest, zdaniem modernistów, Kościół katolicki dziś, a czym być powinien?

Kościół dzisiejszy, zdaniem modernistów, to instytucja, która bezwzględny posłuszeństwem, wynikającym ze ślepej, nierozumującej wiary trzyma wiernych w automatycznej uległości (str. XVI). Skąd nabył Kościół tej żądzy panowania? "Organizacja kościelna jest przesiąknięta od dołu do góry duchem rzymskiej państwowości" (str. XVI). "Tradycja Kościoła urabiała się na gruncie Rzymu, rzymskiego prawa i rzymskiej państwowości. Więc nic dziwnego, że na gruncie tym powszechność pojęta została, jako panowanie nad światem" (str. 142). W tym celu przepisy i prawdy religii ujęte zostały przez Kościół w "żelazny łańcuch logiki". W ten sposób zapanował intelektualizm w religii. "Panować – znaczy zgiąć człowieka we wszystkich zakresach jego życia pod ferułą prawa. Podstawą prawodawstwa jest religia, tym mocniejszą podstawą będzie, im ściślej prawdy i przepisy religii spojone będą ze sobą żelaznym łańcuchem logiki. Stąd skłonność do racjonalizowania religii" (142). W innej nieco formie wyraża Autor tę samą myśl: "Hierarchia kościelna ugrzęzła w pysze świadomości posiadania prawdy, jak gdyby przedstawicielom jej i kierownikom danym było uczestniczyć w jakimś nieistniejącym sakramencie wiedzy logicznej; nie świętością działa ona, lecz logiką, chciałyby podbijać umysły albo niezbitą siłą dowodów swej prawdy i boskości, albo siłą materialną tam, gdzie dowody owe są bezsilne" (141).

Czym jest papież? Papież jest nieomylnym jako wyraziciel *consensus fidelium*, jako organ Kościoła całego... "Papież przeto powinien by być *servus servorum Dei* – zamiast tego stał się monarchą nieodpowiedzialnym, samowładnym. Jest to dziełem tych wszystkich, w których interesie to leżało, więc przede wszystkim samych papieży, dalej najwyższej biurokracji kościelnej,

wreszcie teologów, którzy w ten sposób systemy swoje przykrywają osłoną nieomylności papieskiej i kanonizują je" (315). Daleko radykalniej jest ta myśl rozwinięta na str. 317: "Ewolucja Kościoła Rzymskiego odbyła się w kierunku centralizacji i bezwzględnego autokratyzmu – i dziś papież, przywilejem nieomylności obdarzony, gotów jest w każdym kaprysie swoim natchnienie Ducha Świętego upatrywać, w takim zaś usposobieniu utrzymują go, własny interes na myśli mając, dygnitarze-karierowicze i teolodzy, ażeby wszczepiwszy mu w duszę swoje własne poglądy i dążenia, nadać im powagę większą i moc". Co jest prawdą, "stanowią... rzymscy monsignorowie... osobistym tylko interesem kierowani, narzucają oni ludziom do wierzenia rzeczy, rażące nie tylko wyćwiczony przez naukę zmysł prawdy, ale niekiedy nawet zmysł moralny... Najgroźniejsze dla wiary niebezpieczeństwo stąd wynika, że duch krytyki wkroczył we wszystkie sfery teologii a władze kościelne ducha tego nie rozumiejąc, a innej nań odpowiedzi jak skargi, przeklinania, albo gwałtowne a bezskuteczne represje nie znajdując, przyczyniają się do utrudnienia warunków, wśród których działać muszą ci, co do Kościoła należą" (300).

Jakim powinien być Kościół według recepty modernistów?

Kościół w pojęciu modernistów to stowarzyszenie braci i sióstr, dążących do świętości; jedynie prawda i łaska łączy wiernych. Święci rządzą w Kościele i stanowią, co jest prawdą. Papież i biskupi są tylko organem Świętych tak co do prawd, w które trzeba wierzyć, jak i co do praw, których trzeba słuchać. Władzy w ścisłym słowa znaczeniu nie posiadają, są *primi inter pares*. "Kościół nie zna poddaństwa, a zna tylko braterstwo". "W Kościele nie ma miejsca dla autorytetu", bo w Kościele winna panować wolność. "Wolne poddanie się Prawdzie tkwi w istocie idei Kościoła, która nie znosi «ani wymuszonej jedności, bo to kłamstwo, ani wymuszonego posłuszeństwa, bo to śmierć»". "Idealny Kościół jest harmonią indywidualnych wolności" (280). Kościół idealny to ten, "którego członkowie dążą do świętości, a święci stanowią o tym, co jest prawdą, a co fałszem" (299). "W owym idealnym Kościele najwyższa powaga doktrynalna papieża i biskupów polegałaby nie na szczególnej jakiejś biegłości teologicznej, ale na tym, że poddawaliby się oni Duchowi Świętemu i organem Ducha będąc, tłumaczyliby wiernym, co im za pokarm służyć ma i co jako truciznę odrzucić powinni"... Jednak nie papież rządziłby Kościołem, ale święci, on byłby tylko wykonawcą ich woli: "W Kościele idealnym papież uważałby siebie i byłby rzeczywiście organem ducha, ożywiającego ciało Chrystusowe, a że duch ten najżywiej i najpiękniej objawia się w świętych, więc

święci rządiliby Kościołem, ściślej mówiąc, rządziłby papież w ich imieniu" (317).

Papież jest tylko tłumaczem prawa, które Duch Święty wyrył w sercach świętych: "on jest związany tą żywą księgą". "W Kościele są żywi i umarli, a głos papieża powinien być głosem żywych, czyli najlepszych, świętych – i tylko wówczas papież jest nieomylny" (309).

* * *

Przytoczone poglądy modernistów na Kościół cechuje ten sam aprioryzm, co i w innych kwestiach przez nas już omówionych. Konstruuje się zupełnie dowolnie, *a priori*, bez dowodów i bez oglądania się na fakty pojęcie Kościoła, a jeśli temu pojęciu nie odpowiada istniejący dzisiaj Kościół katolicki, wymyśla się papieżowi, hierarchii kościelnej, teologom itd. Żaden z modernistów nie pyta, czy jego konstrukcja Kościoła jest zgodna z Pismem św., z tradycją, z historią... A przecież Kościół katolicki podaje się za instytucję pozytywną, boską – twierdzi, iż jego hierarchia jest z ustanowienia Chrystusowego. Nieomylność papieską w rzeczach wiary i obyczajów ogłasza jako dogmat wiary. Swe twierdzenia udowadnia pozytywnymi argumentami. Przecieżby należało wprzód ocenić te argumenty, zanim się zacznie swoje ulubione koncepcje za pewniki podawać i wymyślać tym, którzy w nie nie chcą wierzyć. Bo jeśli na koncepcjach apriorystycznych oprzemy Kościół, to po modernistach przyjdą inni z mądrzejszymi jeszcze koncepcjami i znowu trzeba będzie zmieniać pojęcie i ustrój Kościoła. Że takie eksperymenty do ruiny Kościół doprowadzić muszą, rzecz jasna jak na dłoni. A i to widoczne, że jeśli Chrystus ustanowił Kościół, nadał mu pewną formę i chciał, by w tej formie pozostał do końca świata niezmienny, to przecież byłoby świętokradztwem chcieć zmienić te formy według ludzkich pomysłów. Moderniści, chcąc wprowadzać reformy, burzące zupełnie podstawy, na których Kościół stoi, tym samym odsłaniają przekonanie, iż Kościół jest tylko instytucją ludzką. Ale w takim razie trzeba było argumenty, które Kościół podaje na udowodnienie swego boskiego początku, odeprzeć, wykazać ich nicość – a potem dopiero swych przekonań bronić. Dziwić się temu, że papież, biskupi, teologowie i wierni, przekonani o boskości i niezmienności swego Kościoła, są głuchymi na nawoływania modernistów do oparcia Kościoła na ludzkich apriorystycznych pomysłach, kiedy oni wierzą, że Kościół katolicki stoi na zasadach boskich – temu dziwić się traci naiwnością. Przecież człowiek, któryby swe przekonania, zwłaszcza

religijne zmieniał, zanim go kto przekona, iż te przekonania są mylne, byłby co najmniej lekkomyślnym. Moderniści nie usiłują nawet wykazywać, że zasady, na których opiera się Kościół i hierarchia są mylne lub mylnie interpretowane, lecz swe apriorystyczne koncepcje Kościoła przeciwstawiają instytucji, głoszącej się boską, instytucji mającej za sobą 20 wieków istnienia, która niezliczone rzesze Świętych wychowała, która swą organizacją i wewnętrzną siłą tyle herezji zwalczyła, upadek tylu systemów przeżyła, tyle wrogich napaści przetrzymała... Wszak Święci, których Kościół wydał, a którzy według modernistów mają w Kościele rządzić i prawdy nauczać, na tysiące się już liczą a nigdzie nie słycać, by kiedykolwiek stanowili, co jest prawdą a co fałszem lub by rządzili Kościołem, ale historia poucza, że byli najposłusznieszymi dziećmi Kościoła, dogmaty przez papieża czy sobory ogłoszone przyjmowali z największą czcią jako prawdy Boże, prawom przez papieży wydanym byli posłusznymi jak dzieci rozkazom rodziców. Więc jedno z dwojga: albo Święci Kościoła katolickiego nie są prawdziwymi Świętymi, albo Kościół razem ze swą organizacją, który owych Świętych wychował, jest instytucją boską. Wszak moderniści twierdzą, iż Święci są najpodatniejszymi na wpływy Ducha Świętego – oni najlepiej widzą prawdę – a oto owe tysiące Świętych uświęciło się pod kierunkiem papieży, biskupów, karmiło się dogmatami przez owych papieży ogłoszonymi, za normę życia brało przepisy Kościoła przez papieży wydane lub zatwierdzone, wcale nie słycać, by im było za ciasno, za duszno w tak urządzonym Kościele. Za czasów wielu z tych Świętych nie wszyscy niestety papieże i biskupi odznaczali się świętością życia, scholastyka panowała wszechwładnie, a przecież to nie przeszkadzało ich uświęceniu się i nie spotykamy nigdzie przykładu, by się z pod władzy papieża i biskupów chcieli wyzwolić, tak jak nasi moderniści, pod tym pozorem, "że hierarchia nie świętością działa, lecz logiką". Powiedzą mi może moderniści, że czasy dzisiejsze wymagają i od Świętych innych cnót, niż czasy ubiegłe; dzisiejszy stan kultury stawia sobie inny ideał świętości, niż dawniejszy. Odpowie za mnie wielki papież Leon XIII: "Tylko ten tak może mówić, kto przeocza słowa Apostoła: *których przejrzał i przeznaczył, aby byli podobni obrazowi Syna Jego* (Rom. 8, 29). Nauczycielem i wzorem wszelakiej świętości jest Chrystus; do Jego nauk ma się stosować, kto chce być zbawionym. A Chrystus się nie zmienia z biegiem wieków, ale jest Ten sam wczoraj i dziś i na wieki".

I katolicy Święci zachowali swój indywidualny charakter. W pismach Świętych napotykamy rozmaite poglądy na metody uświęcenia, od prostych, nieraz naiwnych wynurzeń aż do najgórniejszych wzlotów w krainę mistyki –

ale wszystko to trzymane w ramach katolickich pojęć o dogmacie, o objawieniu, cudach, o Kościele, papieżu itd. Niechże więc i dzisiejsi moderniści zachowają indywidualność kultury, poglądów, metod – ale wszystko w ramach dzisiejszego Kościoła, a wtedy przyczynią się do głębszego zrozumienia prawd Bożych i dróg zbawienia, sprowadzą nowy rozkwit myśli religijnej i wielce się sprawie Bożej przysłużą! Reforma, jaką chcą wprowadzić w Kościele, nie jest reformą, ale zburzeniem starego Kościoła a stawianiem nowego na całkiem innych zasadach. Wszelkie oświadczenie ze strony modernistów, iż chcą Kościołowi katolickiemu iść z pomocą przeciw atakom nowoczesnej kultury jest albo udanym, albo jeśli jest szczerym, to nie widzą zgubnych konsekwencji, do jakich ich system doprowadziłby Kościół katolicki. Kościół, któryby powstał na zasadach modernistycznych, jeśli w ogóle te zasady mogą stworzyć konkretną społeczność religijną, co jest rzeczą bardzo wątpliwą, nie byłby już Kościołem Chrystusowym, ale tworem 20 wieku, opartym na zasadach częściowo protestanckich a głównie na dzisiejszych u wielu światopoglądach agnostycyzmu, pozytywizmu, z przymieszką mistycznych marzeń. Kościół ten nowy mógłby mieć i papieża i biskupów, ale ci byłiby marionetkami tylko, mógłby mówić o dogmatach, objawieniach, o nadprzyrodzonej religii, ale byłyby to nazwy, z których dawna treść uleciała, raczej wyrazy bez treści – więc jakże można by zgodnie z prawdą twierdzić, że dawny Kościół nie został zmieniony a tylko udoskonalony? Nie, nigdy, dawny Kościół zostałby zburzony, a na jego gruzach powstałoby zgromadzenie religijne 20 wieku, rozpoczynające erę swego istnienia od pojawienia się modernistów.

W kościele modernistów Święci "rządzą i stanowią, co prawda, a co fałsz. Normą ich życia to natchnienia Ducha Świętego".

Pomijając, że Chrystus ustanowił papieża głową całego Kościoła i najwyższym, nieomylnym jego nauczycielem w rzeczach wiary, którego tedy rządowi i Święci winni się poddać i jego orzeczenia dogmatyczne za prawdę uznawać, pomijając to, mówię, zasada owa modernistów sprowadziłaby anarchię zupełną w Kościele, rozbiłaby na proszek Kościół, uczyniłaby go Kościołem niewidzialnym.

Święci mają rządzić i nauczać, bo Świętymi rządzi Duch Święty! Ależ to samo jota w jotę wymyślili protestanci, kiedy, nie chcąc mieć Kościoła pośrednikiem między sobą a Bogiem, twierdzili i twierdzą, że każdy od Ducha Świętego odbiera natchnienia, w co ma wierzyć i jak postępować.

I co się stało? Natworzyło się mnóstwo sekt, sobie przeciwnych, sprzecznych we wierze a każda z nich rzekomo bezpośrednio z Duchem Świętym się komunikowała. Cóż bowiem naturalniejszego jak że człowiek własne ulubione myśli bierze w chwili podniecenia religijnego za natchnienia i objawienia Ducha Świętego? Tak by się stało i w Kościele katolickim, gdyby zasady modernistów znalazły zastosowanie. Świętych, odbierających od Ducha Świętego objawienia, namnożyłaby się moc wielka, bo naturalnie nie byłoby wtedy normy świętości, a nikt nie śmiałby zakwestionować świętości tego, który wprost przez Ducha Świętego jest prowadzony. Rzecz prosta, że za świętych podawaliby się wizjonerzy, marzyciele, przewrócone głowy, malkontenci, a nieraz i doskonale się maskujący oszuści, każdy pragnąłby swój koncept świętości narzucić drugiemu za normę postępowania. Powstałaby anarchia i rozbite Kościoła na sekty. Przypuścić bowiem, że wszyscy na jedno by się zgodzili, ten tylko może, kto bez żadnych dowodów przyjmuje, że wszyscy byłiby rzeczywiście prawdziwymi świętymi, przez Ducha Świętego kierowanymi. Ależ Duch Święty nie dał nigdy zapewnienia, iż z pominięciem władzy kościelnej a nawet wbrew jej nakazom, sam bezpośrednio będzie świętych prowadził, a historia uczy, iż uważający się za bezpośrednio przez Ducha Świętego kierowanymi popadali w najpotworniejsze błędy tak co do wiary jak i moralności. Święci katolicy na jedno się zgadzają we wierze, ale dlatego tylko, że odbierają tę wiarę za pośrednictwem papieża i biskupów.

A papież i biskupi czym by byli w takim Kościele, gdzie by Święci rządzą i stanowili o prawdzie?

Mieliby tytuł bez władzy żadnej, dawaliby firmę towarowi przez świętych wyrabianemu. Nie mogliby się nigdy Świętym sprzeciwić, bo by to znaczyło sprzeciwiać się Duchowi Świętemu. Albo by musieli świętością przewyższać najwyższych świętych, by odbierać większe od innych objawienia, a jeśli nie, to zdać się na ich łaskę i niełaskę i być wykonawcą ich poruczeń – rola nie do pozazdroszczenia! Prawdziwi rządcy Kościoła byłiby niewidzialnymi. Bo jest rzeczą niepodobną człowiekowi prywatnemu orzec na pewne, kto jest świętym a kto nie. Tylu prawdziwie świętych jest nieznanymi oku ludzkiemu, tylu znowu hipokrytów może, przynajmniej przez jakiś czas, przywdziewać płaszczyk świętości. I jak tu wobec tego rozeznąć?

Z tych rozważań wypływa, iż nic bardziej niepraktycznego, nic bardziej utopijnego nie można sobie wymyślić jak koncepcja kościoła modernistów. Trzeba nie znać natury ludzkiej z jej ułomnościami, trzeba żyć jedynie w

świecie ułudy, czystego ideału, który tylko w niebie między samymi Świętymi da się zrealizować, by sądzić, że zasady modernistów mogłyby stworzyć Kościół lub nie rozbić już istniejącego. Trzeba atoli przyznać, że idea Kościoła, jaką stworzyli modernści, płynie konsekwentnie z ich pojęcia objawienia i stosunku człowieka do Boga. Skoro człowiek bezpośrednio od Boga odbiera wewnętrzne objawienia, to żadnej kierującej władzy nie potrzebuje. Duch Święty zastępuje wszelką władzę. Duch Święty działa tym wydatniej, im człowiek mniej przeszkód mu stawia, oczyszczając się z grzechów. A więc Święci są najdoskonalszymi organami Ducha Świętego, przeto i najlepszymi nauczycielami objawionej nauki i świętości życia. Oni tedy kierować winni wszystkimi, którzy się złączyli w stowarzyszenie religijne, w Kościół. Ale cóż zrobić z papieżem, z biskupami, z hierarchią kościelną w ogóle? Nie można jej znieść, bo by to wyglądało zbyt radykalnie i nikt by wtedy nie uwierzył, że kościół modernistów to Kościół katolicki, więc trzeba zostawić dawną władzę, z imienia, ale bez atrybucji władzy. Trzeba jednak wymyślić im jakie zajęcie. Otóż mają tylko śledzić objawienia Świętych, nic nie poprawiać, nie ograniczać, nie dawać wskazówek, ale te objawienia porządkować, segregować, tworzyć dla nich terminologię, ujmować w dogmaty oczywiście tylko przejściowe. Mają być historykami tylko nadwornymi i filozofami kościoła modernistów, ale nie rządcami lub nauczycielami wiary, bo to należy do Świętych!

Są to wszystko ludzkie wymysły, na których mógłby się może oprzeć kościół jako pomysł ludzkiego, ale nigdy Kościół Chrystusowy, instytucja boska, z hierarchią pozytywnie przez Chrystusa ustanowioną, z prawami mu przez Chrystusa nadanymi. W Kościele tym nie ma miejsca na zrealizowanie pomysłów modernistycznych.

Gdyby modernści usiłowali swe koncepcje kościoła popierać powagą Pisma św., tradycji czy historii, byłoby może wskazanym na tym miejscu dowieść, że kościół na ich pomysłach oparty sprzeciwia się stanowczo i Pismu św. i tradycji i faktom historycznym i że z tymi autorytetami zgadza się jedynie organizacja i nauka Kościoła katolickiego, dziś istniejącego. Modernści, już to z powodu fałszywych poglądów na Pismo św. i tradycję, już to, iż rozumieją, że byłby to trud Syzyfa powoływać się na te powagi, nie usiłują na nie się powoływać, przeto i nas zwalniają od odpierania koncepcji modernistycznych wspomnianymi powagami. Zresztą łatwo je znaleźć można w każdej dogmatyce katolickiej, w historii Kościoła katolickiego, tudzież w obszernej już dziś i bardzo gruntownej literaturze o początkach Kościoła katolickiego (1).

Co zaś sądzić o apriorystycznych modernistowskich koncepcjach kościoła, już widzieliśmy. Inwektywy na papieża i hierarchię Kościoła katolickiego, już to przez modernistów już to przez Autora w jego książce rzucone, gminne przewiska i ogólnikowe, bez podania faktów, zarzuty nie nadają się do poważnej dyskusji i naukowej repliki.

Ks. Dr M. Sieniatycki.

Przypisy:

(1) Por. moją pracę: *Początki hierarchii kościelnej*. Lwów 1912.



Artykuł z czasopisma "Przegląd Powszechny", Tom CXXX (kwiecień, maj czerwiec 1916), ss. 69-78, 209-223; Tom CXXXI (lipiec, sierpień, wrzesień 1916) ss. 40-56, 279-294; Tom CXXXII (październik, listopad, grudzień 1916) ss. 73-82. Kraków. DRUK EUGENIUSZA I Dra KAZIMIERZA KOZIAŃSKICH. 1916. (1)

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześiono).

Przypisy:

(1) Por. 1) 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*](#).

2) Św. Pius X, Papież, a) [*Encyklika "Pascendi dominici gregis" o zasadach modernistów*](#). b) [*Przysięga antymodernistyczna*](#). c) [*Przemowa do kardynałów przeciw neoreformizmowi religijnemu*](#). d) [*Encyklika "Acerbo nimis" o wykładzie nauki chrześcijańskiej*](#).

3) Ks. Dr Andrzej Macko, [*Znaczenie encykliki o modernizmie*](#).

4) Ks. [Bp] Czesław Sokołowski, [*Przysięga antymodernistyczna. Studium krytyczne*](#).

- 5) Ks. Andrzej Dobroniewski, [Modernizm i 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) Kuria Krakowska, [Komentarz do Encykliki Ojca św. Piusa X "Pascendi dominici gregis", o zasadach modernistów.](#)
- 14) Bp Kazimierz Tomczak, [Modernizm a protestantyzm liberalny.](#)
- 15) Ks. Antoni Langer SI, a) [Rozwój wiary.](#) b) [Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów.](#) c) [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.](#)
- 21) Bp Józef Sebastian Pelczar, a) [Obrona religii katolickiej. Tom I. Jak wielkim skarbem jest religia katolicka i dlaczego ta religia ma dzisiaj tylu przeciwników.](#) b) [Religia katolicka, jej podstawy, jej źródła i jej prawdy wiary. Rozprawy dogmatyczne dla ludzi wykształconych.](#) c) [Racjonalizm, progresizm, modernizm.](#) d) [Dążności pseudoreformatorskie.](#) e) [Zboczenia pseudomistycyzmu: towianizm i kozłowityzm.](#)

(Przyp. red. *Ultra montes*).



([HTM](#))

© *Ultra montes* (www.ultramontes.pl)

Cracovia MMXVII, Kraków 2017