FIDES CATHOLICA INTEGRA

Fides integra servatur maneatque. Fides sancta una Romano Catholica et Apostolica

Fides Catholica integra et inviolata tenenda est ei qui vult salvus esse

Unica salvifica Fides Catholica adversus incredulos et haereticos

Sierpień 2026 Czasopismo Teologiczne integralnie katolickie Nr 8 (10) 2026

Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat Catholicam Fidem

Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit

Czasopismo "Fides Catholica integra" to miesięcznik poświęcony Pismu św., Teologii Dogmatycznej, Apologetyce, Teologii Moralnej, Ascetycznej i Pasterskiej, Prawu Kanonicznemu, Liturgice, Filozofii, Historii, Naukom Społecznym, Pedagogii i Sztuce Chrześcijańskiej, zawierający teksty znajdujące się na portalu ultramontes.pl. (Redakcja "Ultra montes").

Spis treści

Intelektualizm wiary 3
Ks. Jan Rosiak SI

O cnotach heroicznych 26
Ks. Jacek Tylka

Kościół a herezja 58
Ks. Dr Ignacy Grabowski

O naturze inkwizycji i o prawnym tejże instytucji w Kościele i państwie ustanowieniu 60
Ks. Dr Julian Bukowski

Prawo kanoniczne. – O występkach przeciw wierze i jedności kościelnej 65
Ks. Dr Ignacy Grabowski

Konstytucja "Cum ex apostolatus". – Constitutio "Cum ex apostolatus" ..... 68. – 76
Papież Paweł IV

Posoborowi "papieże". – Paweł VI 82
Ks. Rama P. Coomaraswamy

Pięćdziesiąt lat "nowej mszy": półwiecze kataklizmu 97
Jérôme Bourbon

Herezja Jana Pawła II 104
"*Sedevacantist*"

Typy połowicznego katolicyzmu u nas 109
"*Przegląd Powszechny*"

Wieczory nad Lemanem. – Co robić 118
Ks. Marian Morawski SI

De Ecclesia Christi. Pars apologetica. Thesis IX. E Christi ipsius institutione Petrus habebit successores in primatu ad finem usque saeculorum 122
P. Timotheus Zapelena SI

Summa Theologica. Num Papa mortuo remaneat ejus potestas. – Ad quos electio Summi Pontificis pertinet 145
S. Antoninus Archiepiscopus Florentinus OP

Filozofia i jej zadanie. Rozdz. II. Pogląd na dzieje filozofii – prądy filozofii i prawo ich toku ... 149
Ks. Marian Morawski SI

Modernizm w książce polskiej. Cz. III. Kościół w pojęciu modernistów 168
Ks. Dr Maciej Sieniatycki

Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów. Cz. VI 175
Ks. Antoni Langer SI

Intelektualizm wiary

Ks. Jan Rosiak SI

~~~~~~~~

O "intelektualizmie wiary" mówić można i trzeba, pod warunkiem jednak, że określi się dokładnie, co należy rozumieć przez wiarę i co przez intelektualizm.

Czym jest wiara – wiara religijna, boska, zbawcza – o tym już pouczył nas autorytatywnie Kościół katolicki. W kwietniowym numerze naszego pisma cytowaliśmy w tym przedmiocie znamienne słowa Soboru Watykańskiego (1), wyjaśniając pobieżnie ich treść, przy równoczesnym zwróceniu uwagi na najbardziej istotne elementy aktu wiary, mianowicie na jego cechy charakterystyczne, czynniki sprawcze (przyczynowe), na jego przedmiot, podmiot i motyw. Bezpośrednim podmiotem aktu wiary jest – jak widzieliśmy rozum, przedmiotem – prawdy przez Boga w sposób nadprzyrodzony objawione. Na przyczyny, pozytywnie współdziałające w narodzinach tego tak doniosłego aktu, składają się: umysł ludzki, uznający objawienie uprzednio poznane i oddający mu swe wewnętrzne, najmocniejsze przyświadczenie (2); następnie wola, która swym imperatywem nakłania umysł do wierzenia; i łaska wreszcie, która działanie ludzkie pobudza, wspomaga, podnosi i przebóstwia tak, aby wiara stała się aktem nadprzyrodzonym i zbawczym. Wewnętrznym zaś motywem wiary i jedyną racją formalną, dla której rozum uznaje za prawdę rzeczy objawione, jest powaga objawiającego Boga. – Z istoty wiary tak pojętej wynikają pewne jej właściwości i charakterystyczne znamiona. Wiara mianowicie jest przyświadczeniem dobrowolnym, nieoczywistym (w przeciwieństwie do wiedzy, która prawdy porządku naturalnego przyjmuje dla ich oczywistości wewnętrznej, nie zaś dla zewnętrznej powagi świadka) – rozumnym jednak, ponad wszystko pewnym i nadprzyrodzonym.

Skupiając teraz wszystkie te elementy, czynniki i znamiona w jedną definicję, możemy określić wiarę boską jako "nadprzyrodzone przeświadczenie, którym rozum, pod wpływem woli i łaski, niezachwianie uznaje za prawdę, dla samej tylko powagi objawiającego Boga, to wszystko, co Bóg objawił".
~~~~~~~~

Ufamy, że równocześnie z tą definicją dość już wyraźnie zarysowują się główne kontury tego "intelektualizmu", jaki uznajemy w strukturze i w przyświadczeniu wiary. Wskazana jest jednak większa jeszcze precyzja i konieczne są dokładniejsze dane.

"Intelektualizm" bowiem, jako teoriopoznawczy kierunek myśli ludzkiej, nie jest sam w sobie pojęciem jednoznacznym. Przeciwnie, w historii filozofii oznacza się tym mianem treści bardzo do siebie niepodobne lub nawet rzeczy zgoła rozbieżne.

Pomijając wszelkie odcienia pośrednie, możemy rozróżnić w "intelektualizmie" dwa odłamy zasadnicze: "Intelektualizm skrajny" czyli bezwzględny (absolutny) i "intelektualizm umiarkowany". Cechą pierwszego jest nastawienie myślowe, uznające nieograniczoną samowystarczalność rozumu ludzkiego w dziedzinie życia i poznania; cechą drugiego natomiast – uznanie wystarczalności względnej tylko i zamkniętej w pewnych określonych granicach, bez pomijania, na terenie myśli, woli i innych również władz człowieka.

Intelektualizm więc "absolutny" będzie to tendencja lub doktryna, która w ludzkim rozumie widzi jedyną normę i dokładną miarę wszystkich rzeczy. Wszystko podporządkowuje wyłącznie intelektowi i utożsamia porządek bytu z porządkiem idei. Bytowi przypisuje te same rzeczywiste i obiektywne właściwości, jakie posiada abstrakcyjne pojęcie bytu. I wreszcie zapoznaje lub lekceważy wpływ, jaki na czynność rozumu wywierają inne władze duszy, nie uznając, by mogły one współdziałać – w pewnej przynajmniej mierze – w zdobywaniu i osiągnięciu prawdy (3):

"Intelektualizm" tak pojęty, nie różni się niczym od filozoficznego racjonalizmu i tym też imieniem bywa, właściwiej i dokładniej, określany.

Absolutyzm myśli oraz wiara w możliwość opanowania przy pomocy pojęć rozumu wszelkiej rzeczywistości stoją już dość wyraźnie u podstaw racjonalistycznego monizmu starożytnej szkoły eleackiej (w. VI-V przed Chrystusem Panem). Jak bowiem wiadomo, Ksenofanes, Parmenides i Zenon głosili "jedność bytu" – tożsamość porządku rzeczy i porządku idei.

W czasach nowożytnych źródłem racjonalizmu (ale nie tylko racjonalizmu) staje się filozofia kartezjańska. Choć, w przeciwieństwie do Eleatów, Descartes wyznaje skrajny dualizm pojęć nabytych i wrodzonych, myśli i bytu, ducha i ciała,

Boga i świata – to jednak przez swą tendencję do pojmowania rzeczywistości na sposób matematyczny oraz na skutek przesadnego nacisku, jaki położył na "*ideés claires et distinctes*" jako kryterium prawdy; następnie przez stosowanie metody analitycznej jako narzędzia w osiąganiu tych "jasnych i ściśle określonych pojęć"; i przez wywodzenie wreszcie, przy pomocy samego tylko rozumu i geometrycznego niejako wnioskowania (z pominięciem doświadczenia), wszystkich prawd z pewnej prawdy pierwszej (słynne "*cogito*") – otworzył Descartes drogę do racjonalizmu późniejszych kierunków filozoficznych.

To prawda, że i w filozofii scholastycznej, na długo przed Kartezjuszem, przyznawano intelektowi niezaprzeczalny prymat. Metafizycy "Szkoły" uznawali w inteligencji miarę i normę tak myśli jak bytu, zaś w intelektualnym posiadaniu prawdy – ostateczny sens i cel stworzenia. Tylko, że tym Intelektem normatywnym bytu jest u nich Bóg; działaniem intelektualnym – umożliwione przez łaskę posiadanie Boga w niebie przez bezpośrednie widzenie; ostatecznym celem i sensem bytu jest Byt Absolutny – Prawda Pierwsza (4). W tym znaczeniu wszyscy katolicy są "intelektualistami", ponieważ wierzą wszyscy, że ostatecznym celem rozumnego stworzenia, działającego w łasce i przez łaskę, jest nadprzyrodzone (przewyższające wszystkie możliwości stworzenia) oglądane Boga "twarzą w twarz" – "*visio beatifica*".

W filozofiach natomiast kartezjańskich – Descartesa, Malebranche'a a zwłaszcza Leibniza – "intelektualizm" inne posiada znaczenie. Różnica polega na tym, że metafizyka kartezjańska nie uwzględnia w tym samym stopniu, co metafizycy scholastyczni warunków cielesnych i materialnych, w których i przez które działa w obecnym stanie bytowania intelekt ludzki. Istnieje więc niebezpieczeństwo, że kiedy kartezjanie mówią o intelekcie jako o normie bytu, zbyt łatwo mogą mieć na myśli rozum l u d z k i . Nie czynili tego świadomie, bo przecież byli ludźmi wierzącymi, nie mniej jednak logika systemu skłania umysł nieświadomie ku racjonalizmowi. Najpełniejszym wyrazem tej racjonalizującej tendencji jest kartezjańska, ale już znacznie zmieniona, filozofia Leibniza. Wychodząc z założenia, że wszelka prawda jest analityczna, Leibniz sądzi, iż wszystko w świecie jest pojęciowo przystępne; da się udowodnić logicznie na drodze czystych konceptów; że jedyną metodą jest dedukcja, oraz że pomiędzy myślą a rzeczą istnieje doskonała jedność, podobnie zresztą jak pomiędzy duchem i przyrodą (5).

W okresach następnych (w. 18) – poprzez sensualizm Locke'a, idealizm Berkeley'a, sceptycyzm Hume'a, deizm angielski oraz materializm zarówno angielski jak i francuski – kierunki tak bardzo różnorodne, a przecież wywodzące się w jakiś sposób z kartezjanizmu – wyłania się wolnomyślny i naturalistyczny racjonalizm "oświecenia" (*Aufklärung*) – dumne zaufanie w nieograniczoność sił autonomicznego rozumu jako jedynego źródła poznania wszystkich dziedzin prawdy – aby znaleźć swe ukoronowanie w racjonalizmie, wyrosłym na podłożu krytycyzmu Kanta. Krytycyzm – według zamiarów swego twórcy – miał się stać pokonaniem racjonalizmu kartezjańskiego i wynikających z niego innych "izmów". W rezultacie jednak jego bezpośrednim spadkobiercą stał się racjonalistyczny idealizm Fichtego, Schellinga i Hegla oraz empiryzm nowego kroju. W idealizmie transcendentalnym, zwłaszcza heglowskim, myśl identyfikuje się zupełnie z bytem czyli rzeczą: "istnieć", znaczy "być pomyślanym". Rozum nie tylko normuje, ale stwarza po prostu rzeczywistość poznawaną. Stąd wysiłki, aby wszelką rzeczywistość wysnuć z jednej najwyższej absolutnej zasady, Idei, Absolutu, z pominięciem doświadczenia; stąd zaprzeczenie realności bytów jednostkowych, i stąd również panteizm jako teoria jednego, bezwzględnego bytu (6).

Zauważyć nie trudno, że racjonalizm z samej istoty swych założeń jest kierunkiem antychrześcijańskim. Kto bowiem mniema, że całe istnienie da się ująć i zamknąć w granicach natury; że wszystko da się pojąć, wytłumaczyć i wyczerpać za pomocą samych tylko pojęć, rozumowań, sylogizmów i matematycznej niejako dedukcji, musi logicznie zaprzeczyć możliwości i istnieniu porządku nadprzyrodzonego. I, w rzeczy samej, racjonalizm, zwłaszcza w swym zastosowaniu religijnym ("racjonalizm teologiczny") odrzuca, zgodnie ze swymi założeniami, wszystko, co przekracza naturę i przyrodzone siły człowieka: objawienie Boże, cuda, łaskę i cel nadprzyrodzony, usiłując wszystkie zjawiska "wyjaśnić" w sposób naturalistyczny.

Nierzadko przesadnemu optymizmowi intelektualnemu (np. w filozofii "oświecenia") towarzyszy podobny optymizm etyczny, w myśl zasady, że za wiedzą pójdzie również życie; że wystarczy poznać dobro, aby je czynić. Ale optymizm ten okazywał się zawodny, życie nie zawsze idzie za wiedzą, bo i wiedza nie daje odpowiedzi na podstawowe zagadnienia, jakie od początku stawia sobie ludzkość. Racjonalizm, wbrew swym założeniom i nadziejom nie tłumaczy wszystkiego. W samym zaś człowieku zaniedbuje inne doniosłe czynniki i pomija potężne władze woli, serca i uczucia, które do czystego rozumu sprowadzić się, rzecz jasna, nie dadzą. Racjonalizm zapoznaje więc rzeczywistość. A zapoznanie równa się tutaj zniekształceniu.

Zjawisko to w dziejach powszechne, że kiedy myśl ludzka skupia się cała zbyt jednostronnie na jednym tylko planie rzeczywistości, kiedy "wyżywa" się w jednym tylko kierunku, wówczas wcześniej czy później, ale prawie nieuchronnie, następuje reakcja w kierunku zgoła przeciwnym, odruch zazwyczaj tak silny, że i sam z kolei przekracza rozumne granice. Nie inaczej rzecz się ma, jeśli chodzi o przezwyciężenie skrajnego "intelektualizmu".

Po okresach apoteozy rozumu ludzkiego, entuzjastycznej wiary w jego nieograniczone moce, po skrajnym optymizmie, nieomal zawsze pojawiał się krańcowy antyintelektualizm w postaci bądź sceptycyzmu czy pesymizmu, bądź agnostycyzmu czy irracjonalnych sentymentalizmów. Tak, swoisty antyintelektualizm platoński zajmuje miejsce szkoły eleackiej; tak "chrześcijański sceptycyzm" La Mothe le Vayera, fideizm Hueta oraz "*ignorance savante*" Pascala przeciwstawiają się kartezjanizmowi; tak fideizm Jacobiego – racjonalizmowi kantowskiemu, pesymizm Schopenhauera i realizm Herbarta – idealistycznemu optymizmowi Fichtego, Schellinga i Hegla. Przeciwko wreszcie wszystkim systemom idealizmu transcendentalnego, usiłującym skonstruować cały wszechświat *a priori* na podstawie samych tylko pojęć, występuje w tym samym czasie ruch materialistyczny. Materializm wyznaje, podobnie jak idealizm, metafizykę tożsamości myśli i rzeczy, lecz, w przeciwieństwie do idealizmu, realność podstawową przypisuje tylko rzeczom, wyprowadzając myśl z materii. Równocześnie zjawia się pozytywizm, który odrzuca wszelką metafizykę i poza doświadczeniem nie widzi niczego, co by mogło być umysłowi dostępne.

Wobec różnorodności systemów ideologicznych, jakie pojawiły się na przestrzeni ostatniego stulecia; wobec olbrzymiej rozbieżności opinii na temat podstawowych zagadnień istnienia: poznania, świata, człowieka i Boga oraz stosunku człowieka do Boga (religii), antyintelektualizm przybrał formy nowe, o zabarwieniu mniej lub więcej agnostycznym, których wyrazem stały się z kolei kierunki nie mniej różne i nie mniej rozbieżne. Na przerost filozofii intelektualistycznej inaczej reagował pół-intuicjonizm Euckena, inaczej pragmatyzm Jamesa, inaczej życiowy intuicjonizm Bergsona, inaczej wreszcie nowopowstałe pseudomistycyzmy i sentymentalizmy, okultyzm i teozofia. "Wszystkie jednak zgadzają się co do tego, że za pomocą doświadczenia zmysłowego i rozumu, tzn. pojęć, sądów, sylogizmów, dedukcyjnego wreszcie czy też indukcyjnego dowodzenia, nie osiągamy rzeczywistości prawdziwej, takiej, jaka ona jest sama w sobie, lecz tylko przekształcamy ją na modłę naszego umysłu, zamieniając przez to

żywą, ciągłą i pełną rzeczywistość na jakieś sztywne, bezduszne schematy, zaledwie podobne do przedmiotowego świata. Sądzę więc, że należy szukać innej drogi poznania, bardziej wewnętrznej, w nas samych ukrytej, drogi żywotnej, na której moglibyśmy istotę rzeczy taką, jaką jest naprawdę, uchwycić, poznać i zrozumieć. Tą drogą jest – już to serce, uczucie, zmysł, instynkt, już to bezpośrednia, wyższego rzędu intuicja, już to nawet działalność życiowa" (7). Punkt ciężkości przerzuca się więc z jednej skrajności w drugą. Racjonalizm przeceniał siły umysłu ludzkiego, antyintelektualizm najoczywiściej ich nie docenia. W zastosowaniu zaś do zagadnień religii i wiary doprowadza, choć innymi drogami, do wyników niejednokrotnie identycznych, tj. do zaprzeczenia samych podstaw chrześcijaństwa: rozumowego uzasadnienia i nadprzyrodzonego jego charakteru. Oba kierunki, tak bardzo sprzeczne w swych założeniach i filozoficznych tendencjach, spotykają się w tym jednym, że, każdy na swój sposób, zamyka Boga i rzeczy Boże w granicach człowieka: racjonalizm w rozumie, antyintelektualizm – w mniej lub więcej irracjonalnym przeżyciu. Podczas kiedy racjonalizm zamienia wiarę religijną (o ile zatrzymuje jeszcze pojęcie wiary) w czysto naturalną wiedzę rozumową o Bogu i stosunku człowieka do Boga, antyintelektualizm redukuje ją coraz wyraźniej do jakiegoś bliżej nieokreślonego, irracjonalnego uczucia. Po jednej stronie wiara przedstawia się jako przyświadczenie, intelektualne wprawdzie, ale nie oparte na powadze objawiającego Boga, lecz na oczywistości wewnętrznej; po stronie zaś przeciwnej wiara przestaje być w ogóle aktem rozumu – "*rationabile obsequium* – rozumną służbą Bożą".

Za tę ostatnią cenę liczni przedstawiciele filozoficznej i teologicznej myśli protestanckiej (walka rozgrywa się nieomal wyłącznie na terenie protestantyzmu!) usiłują wyrównać wiarę z wiedzą, pozostające w rzekomym konflikcie, oraz "obronić" religię przed zalewem niewierzącego racjonalizmu.

Cena do "zapłacenia" tym łatwiejsza, że – jak to nawet przyznają niektórzy teoretycy protestanccy (8) – protestantyzm spoczywa na subiektywizmie, wprowadzonym do teologii przez Lutra, a ugruntowanym i znacznie rozwiniętym w filozofii przez Kanta.

* * *

W filozofii Kanta spotykają się zresztą w przedziwny sposób obie wymienione tendencje myślowe, aby następnie z niej wypłynąć, ale już w zaostrzonych konturach, i w żywszych barwach. Myśl bowiem "filozofa protestantyzmu" biegnie

torem, w którym przenikają się wzajemnie racjonalizm z empiryzmem i antyintelektualizmem, osiągając wspólny mianownik w postulacie autonomii rozumu i woli, w bezwzględnej niezależności człowieka od jakiejkolwiek rzeczywistości poza i ponadludzkiej. Kiedy Kant sprowadza porządek intelektualny do autonomii rozumu, w wyższym jeszcze stopniu niż Leibniz, upatruje w intelekcie źródło i normę wszelkiej dostępnej prawdy, a jego prawa czyni prawami wszechświata. Jego krytycyzm jest "uzależnieniem przedmiotu od podmiotu, doświadczenia od pojęć" (9). Poznanie bowiem jest dla Kanta połączeniem zmysłowych, od przedmiotu pochodzących, wrażeń, które stanowią materię poznawczą (10), z apriorycznymi, wrodzonymi formami poznania. Formy poznawcze, to niezależne od wszelkiego doświadczenia, czysto subiektywne właściwości podmiotu poznającego (11). One to, nadając jedność materii doświadczenia, tworzą dopiero właściwy przedmiot poznawczy (12). Formami najpierw spostrzegania zmysłowego (intuicji) są przestrzeń i czas (13), jako nieodzowne warunki przedmiotu doświadczenia (14). Formami następnie poznania myślowego są tzw. kategorie (*Stammbegriffe*) (15) czyli schematyczne funkcje umysłu (*Verstand*), porządkujące i unifikujące (16) intuicje doświadczenia; pojęcia, przy pomocy których nauka obejmuje wielość zjawisk doświadczenia i tylko zjawisk (fenomenów) (17); formalne warunki, które określają i tworzą przedmiot doświadczenia (18). Bez tego więc czysto podmiotowego ujęcia w jedno i określenia przedmiotu niemożliwe jest poznanie (19). Ale też nie natura rzeczy, nie świat nakłada prawa kategoriom, lecz przeciwnie, kategorie, jako warunki poznania, nakładają prawa naturze (20). Stąd zarówno formy przestrzenno-czasowe, jak i kategorie, nie dają nam przedmiotu, jakim jest on sam w sobie (*Ding an sich*) (21), lecz pozwalają poznać jedynie zjawisko, czyli postać, w jakiej przedmiot nam się objawia (22). Stąd również można się nimi posługiwać jedynie w zakresie zjawisk (23), żadną zaś miarą odnośnie do "rzeczy samych w sobie". Teoretyczne poznanie rzeczy, które przekraczają dziedzinę doświadczenia, leży poza granicami naszych możliwości (24). Dla rozumu, który myśli, niemożliwe jest tym bardziej poznanie rzeczywistości transcendentnych. Dusza, świat, Bóg, nie mogą być przedmiotami poznania teoretycznego. Są to tylko "idee czystego rozumu", którym może coś odpowiada w rzeczywistości, nie mniej jednak ich istnienia nie stwierdzają. Skłaniają nas tylko do pojmowania zjawisk zewnętrznych tak, jak gdyby (słynne "*als ob*"), odpowiadał im przedmiot rzeczywisty. Z tego jednak, że rozum teoretyczny nie wie, czy istnieje wolność, nieśmiertelność i Bóg, wcale nie wynika, że nie istnieją. Jeśli nie ma dowodów teoretycznych "za", nie może być dowodów "przeciw".

Jedynym więc rozsądnym stanowiskiem jest agnostycyzm. Wnioskiem zaś ogólnym będzie twierdzenie, że metafizyka, jako nauka o bytach transcendentnych – pozazjawiskowych – jest niemożliwa.

Tak Kant, broniąc przeciwko empiryzmowi kompetencji poznania teoretycznego, zajmuje stanowisko wygórowanego racjonalizmu, kiedy przypisuje rozumowi władzę tworzenia swego przedmiotu poznawczego (25). Równocześnie jednak, ścieśniając tę olbrzymią kompetencję do dziedziny tylko doświadczalnej, zjawiskowej, do użytku jedynie immanentnego, objawia wobec tegoż rozumu nieufność, graniczącą z irracjonalizmem. Zaznacza się to jeszcze wyraziściej w "Krytyce rozumu praktycznego", w której Kant usiłuje podstawowym prawdom metafizycznym przywrócić ich prawa, ignorowane przez "Krytykę rozumu czystego". Sądzi mianowicie, że rozum teoretyczny nie jest ani ostatnią, ani najwyższą instancją w rzeczach światopoglądu. Trybunałem najwyższym, któremu posłusznie ulega rozum teoretyczny, jest rozum praktyczny, konieczność porządku moralnego i potrzeby życia. Prawdy metafizyczne: Bóg, wolność, nieśmiertelność duszy, wyłączone z wiedzy teoretycznej jako nieosiągalne, stanowią przedmiot "wiary" czysto rozumowej i naturalnej, lubo nie mającej z wiedzą nic wspólnego. Kant, wychodząc z faktu istnienia porządku moralnego, którego zasadą zgoła podstawową jest imperatyw kategoryczny, dyktowany jednak nie przez Boga, lecz wyłącznie przez autonomiczny rozum, wywodzi istnienie wolności, nieśmiertelności duszy oraz istnienie Boga. Jeśli imperatyw kategoryczny (fakt, który Kant przyjmuje bez uzasadnienia) ma posiadać jakiś sens, musi istnieć wolność, bez której nie można mówić o powinności, następnie nieśmiertelność, bez której nie urzeczywistni się prawo "świętości", i wreszcie Bóg, bez którego nie ma połączenia cnoty ze szczęśliwością.

Prawdy te należy przyjąć nie jako udowodnione pewniki rozumu teoretycznego, lecz jako postulaty rozumu praktycznego; nie ze względu na racje, lecz ze względu na potrzeby. Stąd wniosek: a) że nie etyka zależy od religii, lecz religia od etyki; b) że rozum praktyczny posiada w stosunku do rozumu teoretycznego przewagę prymatu; c) że wiara zostaje wyłączona z zakresu poznania: "Musiałem – pisał Kant – usunąć wiedzę, aby zyskać miejsce dla wiary" (26).

Ale "wiara" to swoista. "Wierzyć", nie znaczy bynajmniej przyjąć coś za prawdę dla powagi Boga. Nie jest to więc wiara w znaczeniu katolickim. Nie jest to również wiara w ujęciu racjonalistycznym: uznanie prawdy dla racji czysto

rozumowych, podbijających umysł swą oczywistością. Wiara kantowska, to afirmacja wywołana potrzebą praktyki życiowej, to uchylenie czoła wobec postulatów porządku moralnego, tzn. wobec hipotez koniecznych z punktu widzenia praktyki, które jednak nie rozszerzają naszego poznania teoretycznego (27). A ponieważ praktyka (potrzeba życiowa) jest powszechna, Kant sądzi, że jego "wiara" posiada wystarczające uzasadnienie i słusznie postępuje, kto "wierzy" w ten sposób. Nie trudno jednak zauważyć, że motywy tej słuszności są czysto p o d m i o t o w e: "Wszystko dla mnie odbywa się tak – mówi sobie «wierzący» na modłę Kanta – jak gdyby koncepcjom rozumu, odpowiadał jakiś przedmiot, chociaż – prawdę powiedziawszy – nie wiem teoretycznie, czy im coś odpowiada". Wiara więc jest uznaniem (*Fürwahrhalten*) podmiotowo wystarczającym, przedmiotowo niewystarczającym (28). "Nie mogę powiedzieć: Jest rzeczą moralnie pewną, że istnieje Bóg itd., tylko: Ja jestem moralnie pewien itd." (29).

Tak mówi Kant antyintelektualista i praktysta. Ale Kant jest równocześnie racjonalistą, i to nie tylko dla powodów już wyżej przytoczonych, lecz i dlatego przede wszystkim, że zarówno refleksje wiodące do postulatów, jak i same postulaty – wbrew ich czysto praktycznemu punktowi wyjścia – są w sobie czysto teoretyczne; że wiarę i religię uzależnia Kant od moralności; samą zaś moralność i religię zamyka w zbyt wąskich skądinąd granicach ludzkiego, wyposażonego przez siebie w bezwzględną autonomię, rozumu (30); że konsekwentnie odrzuca objawienie oraz inne nadprzyrodzone sprawy Boże w dziejach człowieczych.

Wyłączenie religii i wiary poza nawias teoretycznego poznania, a następnie przywrócenie ich prawdom należnego im dostojeństwa w postaci postulatów, "było dla (wielu) protestantów odkryciem skarbu" (31). Mniemali, podobnie jak Kant, że na tej drodze otrzymało swe pełne rozwiązanie zagadnienie wzajemnego stosunku wiary i wiedzy. W myśl tej koncepcji wiara i wiedza nie mogą wprawdzie nieść sobie pomocy, ale też nie mogą spotkać się w walce.

Ale katolicy oceniają to "odkrycie" inaczej. Zresztą najbliższa już przyszłość miała wykazać, że wiara, pozbawiona swych rozumowych podstaw, na dłuższy dystans ostać się nie zdoła. Atoli, i niezależnie od skutków, jakie bezpośrednio wywołał, kantyzm w swych tezach zasadniczych nie da się w żaden sposób pogodzić nie tylko z wiarą katolicką, ale i z chrześcijaństwem w ogóle. Nie tutaj jest miejsce wykazywać błędy "krytycyzmu". Uczynili to wystarczająco zarówno przeciwnicy tej filozofii, jak i jej wyznawcy. I choć dzisiaj (ale nie od dzisiaj) kantyzm, jako system, należy do teorii, które się przeżyły (32), to jednak jako u m y s ł o w o ś ć działać nie przestaje.

Trzy podstawowe jego elementy: racjonalizm, antyintelektualizm i "praktyzm" (prymat rozumu praktycznego i woli) nie pozostały – jak to już zaznaczyliśmy – bez wielkiego wpływu nie tylko na kształtowanie się późniejszej filozofii, ale i na formację protestanckiej teologii. Z tych źródeł wyłoniły się wkrótce nowe, liczne i rozbieżne prądy myślowe, dowodzące samym swym istnieniem, że daremne były wysiłki Kanta w kierunku ujęcia racjonalizmu i empiryzmu w jedną wyższą syntezę. Jego idealizm krytyczny zamienia się rychło w heglowski idealizm transcendentalny, w którym znika rozróżnienie między rozumem teoretycznym i praktycznym, a religia staje się tylko przedsionkiem, względnie namiastką filozofii (33). Podważenie zaś rozumowych podstaw wiary, obniżenie poznania religijnego do rzędu hipotez, tylko subiektywnie uwarunkowanych, otwiera na oścież bramy szerokiej fali irracjonalizmu, w którym religia staje się z kolei zjawiskiem jakiegoś szczególnego doświadczenia, wiara uczuciem, Bóg – "momentem naszej świadomości". Ale znowu i tutaj i tam wspólne jest jedno: naturalistyczny subiektywizm. W rzeczach religii i wiary nie wychodzi się poza obręb człowieka.

W protestantyzmie w. 19 tzw. "teologia nowoczesna" – teologia uczucia coraz szersze pod wpływem Kanta zatacza kręgi jako jedyne rozwiązanie zagadnienia religii oraz wzajemnego stosunku wiedzy i wary. Decydującym w tym względzie było wystąpienie Schleiermachera, a następnie i Ritschla, których antyintelektualistyczne teorie religijno-poznawcze wybitnie zaciążyły na teologii protestanckiej, zwłaszcza w Niemczech.

Dokładniejsze omówienie "sentymentalizmu" teologicznego przerasta – rzecz jasna – ramy obecnego artykułu. Dlatego pomijamy na razie te zadania, z zamiarem powrócenia do nich w najbliższej przyszłości. Obecnie chodzi nam raczej o określenie postawy nauki katolickiej w obliczu zjawiska, które można by nazwać "tragicznym dualizmem" protestantyzmu, oscylującego ustawicznie między dwoma biegunami: rozum – uczucie.

Impuls nadany tutaj przez Kanta jest doniosły wprawdzie, ale nie jedyny, ani nie pierwszy. Zalążki tego ruchu wahadłowego zostały złożone w łonie reformacji już przez głównych jej twórców, z Lutrem na czele. – Upatrujemy je w dwóch (34) zgoła podstawowych tezach reformacji: a) W zasadzie formalnej, że jedynym źródłem objawienia Bożego jest wyłącznie Pismo święte; jedynym sędzią jego treści osobisty sąd każdego poszczególnego wierzącego, sąd oparty na subiektywnym doświadczeniu, wewnętrznym przeżyciu (35), lub (jak wielu za Lutrem przyjmuje) na prywatnym "oświeceniu" Bożym (36). – b) W zasadzie materialnej –

stanowiącej punkt kapitalny teorii Lutra – że człowieka usprawiedliwia wyłącznie sama tylko wiara, ale nie "wiara autorytatywna", tzn. nie wiara pojęta jako intelektualne przyświadczenie, lecz raczej "wiara-ufność" (*fides fiducialis, fiducia, Vertrauen*), subiektywne i doświadczalne przeświadczenie o osobistym, czysto zewnętrznym jednak (jurydycznym) usprawiedliwieniu przez łaskę, bez żadnego współdziałania ze strony człowieka, oraz opartej na tym przeświadczeniu podmiotowej i doświadczalnej pewności zbawienia (*Heilsgewissheit*) (37).

Teza pierwsza, to, w swej ostatecznej analizie i w najgłębszym znaczeniu, "*magna charta*" indywidualizmu religijnego, którego naczelnym artykułem jest suwerenność ludzkiego podmiotu w sprawach wiary, głównym zaś narzędziem (choć wbrew formalnej myśli Lutra) – "*liberum examen*" – nieograniczona i wolna od wszelkiej zewnętrznej powagi swoboda orzekania, przyjmowania lub odrzucania poszczególnych treści objawienia i, w rezultacie, stwarzania sobie swojej własnej "wiary". Stajemy tutaj u źródeł późniejszego liberalizmu i racjonalizmu religijnego.

A jednak nie kto inny, tylko protestanci 16 stulecia zarzucali nauce katolickiej szkodliwą "racjonalizację" wiary. Nasuwa się zatem pytanie, jak się to stać mogło. Odpowiedzi dostarcza nam sformułowana wyżej protestancka teza druga. Zaznaczyć jednak wypada, że nie jest rzeczą łatwą ująć w jedno jasne określenie doktrynę Lutra i jego następców w reformacji o istocie wiary zbawczej. Przyczyną trudności jest brak zdecydowanego stanowiska wobec roli, jaką w akcie wiary ma do spełnienia rozum. Od początku i dalej poprzez dzieje teologii protestanckiej dają się zauważyć kłopotliwe wahania a nawet i niemałe zamieszanie pojęć w tym przedmiocie. Sam Luter podał liczne definicje wiary, w których ustawicznie oscyluje między tradycyjną wiarą dogmatyczną a wiarą nową – ufnością: między wiarą jako przyświadczeniem (*assensus*) rozumu, czego domagał się już choćby sam tylko zdrowy rozsądek, a wiarą jako ufnością serca (*fiducia*), tak nierozłącznie związaną z jego doktryną o usprawiedliwieniu. Ostatecznie w protestantyzmie ortodoksyjnym zwycięstwo odniosła ufność-*fiducia*. Niemniej jednak "*fiducia*", a więc element wolitywny, i "*assensus*" – przyświadczenie rozumu będą w teologii protestanckiej szukać daremnie nieosiągalnej syntezy, aby móc jakkolwiek odpowiedzieć na pytanie, czym właściwie jest formalny akt wiary zbawczej: aktem rozumu, czy aktem woli, czy też tylko jakimś nieokreślonym, uczuciowym doświadczeniem religijnym. Odpowiedzi padały bardzo różne. Pozbawieni kierownictwa autorytetu doktrynalnego, określali protestanci akt wiary według osobistych upodobań oraz według pojęć, jakie kto sobie urobił o istocie i

przedmiocie objawienia. Jedni, w mniejszym lub większym stopniu zbliżają się do katolickiego pojęcia wiary. Inni rozbiegają się we wszystkich nieomal możliwych kierunkach. Dla jednych wiara będzie "*fiducia cordis*" Lutra, dla drugich "oddaniem się Bogu", bez uznania jednakowoż jakichkolwiek dogmatów, dla innych będzie "wiedzą", dla jeszcze innych bądź "uczuciem" bądź "poznaniem", bądź swoistym "doświadczeniem i przeżyciem". Jedni widzą w niej zjawisko anormalne psychiki ludzkiej, drudzy, przeciwnie, naturalny rozwój świadomości. Jedni uwzględniają w swych "definicjach" naukę tradycyjną, drudzy pomijają ją zupełnie (38).

Choć w ostatnich dziesiątkach lat zachwiał się poważnie kierunek racjonalizmu teologicznego i osłabły wpływy filozofii Kanta, nie załamał się jednak, lecz stale przybiera na sile, subiektywizm religijny, zaszczepiony w umysłowości protestanckiej przez Lutra. Już od dawna w kołach liberalnych uważano, że Luter zatrzymał się w pół drogi. Ostatnio zaczęto mówić o "reformie bez końca", o kościele, który się ustawicznie staje, który nie da się ująć w żadne definitywne określenie, który dziedzinę kultu umieszcza powyżej "świata", ale poniżej "zaświatów", i który chce być kościołem bez kościołów... "Stąd ci, którym zależy na przedmiotowej treści chrześcijaństwa, zwracają się ku jedynemu Kościołowi, w którym obiektywizm posiada swe podstawy i swój racjonalny wyraz, ku Kościołowi rzymskiemu... bezpośredniemu spadkobiercy chrześcijaństwa pierwotnego" (39).

* * *

Kościół katolicki nie potrzebował zajmować nowego stanowiska wobec prądów, jakie w ciągu wieków porywały umysły i sumienia ludzkie i miotały nimi na wsze strony. A jeśli kiedy w obronie objawionej prawdy oraz sumień, opiece swej powierzonych, zabierał głos, to i wówczas nie "tworzył" dopiero swych pozycji, lecz raczej wyjaśniał stanowisko, wytyczone mu już od dawna przez pozytywne słowo Boże i przez umysł Bożym światłem oświecony.

Nauka katolicka nie uznała nigdy i uznać nie mogła ani racjonalizmu, zwłaszcza religijnego, ani irracjonalizmu. Zarówno w zakresie wiary, jak i w dziedzinie myśli filozoficznej bieży od początku drogą umiarkowanego intelektualizmu, który ani nie przecenia, ani nie pomniejsza naturalnych sił intelektu.

"Intelektualizm katolicki" wychodzi przede wszystkim z zasady, że łaska nie niszczy natury, lecz ją udoskonala; że zatem, skoro człowiek został obdarzony rozumem, ma prawo i obowiązek posługiwać się nim. Rozum ceni sobie bardzo

jako wielki dar Boży i chętnie przyjmuje za swoje znane wezwanie św. Augustyna: "*Intellectum valde ama* – Miłuj, bardzo miłuj rozum". Równocześnie jednak przypomina – dziwiąc się wielce, iż trzeba przypominać fakty codziennego doświadczenia – że człowiek nie jest samym tylko rozumem; że w pogoni za prawdą biorą czynny udział, współpracują z rozumem na swój sposób i znaczny nań wpływ wywierają i inne również władze i siły ludzkie (wola, serce, uczucia); że intelekt nie posiada idei wrodzonych ani nie wysnuwa ich ze swego wnętrza, lecz czerpie je z danych doświadczenia... I podkreśla ponadto z naciskiem, że siły rozumu, aczkolwiek cenne i potężne, nie są przecież nieograniczone; że sam rozum nie jest jedynym źródłem prawdy.

Od wieków już filozofia scholastyczna, w osobie zwłaszcza św. Tomasza, wielkiego entuzjasty intelektu (40), nauczać nie przestaje, że konceptualne (41) poznanie ludzkie nie jest doskonałe (42). Choć prawdziwe w tym, co chwyta z rzeczywistości i wyraża w postaci pojęć, jest ogólne tylko, ograniczone i cząstkowe. To znaczy, że nasze pojęcia nie wyczerpują bytu. To nawet co z istoty rzeczy umysł rzeczywiście "chwyta", może być poznane mniej lub więcej dokładnie, zależnie od indywidualnych mocy i zdolności poznającego intelektu.

Rzeczy stworzone (przynajmniej wiele z nich) poznajemy za pośrednictwem właściwości i przymiotów, nieodłącznych od ich istoty. Ostatecznie więc osiągamy w jakiś sposób rzeczy same w sobie (istotę), ponieważ właściwości, przymioty i przypadłości stanowią z istotą jeden i ten sam przedmiot poznawczy, są jej wyrazem, "reprezentacją".

A jeśli nawet to poznanie rzeczy stworzonych nie jest "wyczerpujące", o ileż niedoskonalsze jest nasze poznanie Boga, do którego myśl nasza wznosi się nie bezpośrednio przez ogląd intelektualny przymiotów wewnętrznych, lecz jedynie i wyłącznie przez zewnętrzne skutki działania Bożego w stworzeniu! Boga poznajemy przez analogie i podobieństwa, które nas wiodą do uznania w Bogu doskonałości, jakie oglądamy w stworzeniu (dobro, piękno, prawda, mądrość, sprawiedliwość, miłość, miłosierdzie itp.), równocześnie jednak jesteśmy świadomi, że sposób ich istnienia w Bogu jest nieskończenie wyższy, doskonalszy, pełniejszy, wolny od wszelkich cieniów i od wszelkiego podziału. Jakim Bóg jest bezpośrednio sam w sobie, tego nie poznajemy i za pomocą naszych pojęć wyrazić nie zdołamy. Nawet w niebieskim "twarzą w twarz" nasz umysł skończony nie ogarnie całkowicie nieskończonego Boga. "Jakżeż – pyta św. Hilary – miałby zrozumieć Boga człowiek, który nie rozumie swego rozumu, którym chciałby Boga

zrozumieć?" (43). Bóg jest zbyt wielki, aby nie miał być tajemniczy. Tajemnicą jest w swej istocie, w swym życiu wewnętrznym, w swych zamiarach i działaniach, tajemnicą, która przewyższa zdolności poznawcze wszelkiego stworzenia.

Ale może Bóg, w sposób nadprzyrodzony, objawić stworzeniu, jeśli zechce, tajemnice, które zechce: może dokładniej powiedzieć kim jest; odsłonić rąbek swego życia i swych względem stworzenia planów. Może. I tak uczynił. Równocześnie zaś z objawieniem nadprzyrodzonym powołał do bytu religię, już nie naturalną tylko i filozoficzną, lecz nadprzyrodzoną i pozytywną. Obok wiedzy, stworzył wiarę religijną i boską.

Racjonalizm nie uznaje ani możliwości ani faktu objawienia. W negacji porządku nadprzyrodzonego idzie z nim w parze także i nowoczesny irracjonalizm religijny. – Katolicyzm, przeciwnie, przyjmuje objawienie z najwyższą wdzięcznością i wykazuje tytuły, dla których to czyni. Dla niego Bóg jest tą Prawdą pierwszą, która nie tylko "objawia" się naturalnie w stworzeniu, aby się stać przedmiotem poznania filozoficznego, lecz ponadto daje się poznać w objawieniu pozytywnym i nadprzyrodzonym, warunkując w ten sposób nadprzyrodzone poznanie wiary. Boża prawda unosi się nad rozumem jako jeden i wspólny szczyt tak wiary, jak i poznania czysto racjonalnego. Stąd i prawda ludzka, ujęta w swej całości, według wszystkich czynników, od których zależy, jest równocześnie naturalna i nadprzyrodzona (44).

Ale prawda pokarmem jest umysłu. Toteż, jakkolwiek ograniczony i omylny jest umysł człowieczy, nie inaczej jak przez działanie intelektualne nawiązują się pierwsze kontakty Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Bóg oświeca najpierw intelekt, aby następnie pociągnąć ku sobie całego człowieka, i człowiek przez intelekt formuje swą odpowiedź w postaci wiary i wchodzi w swą rolę sługi Bożego. Nie widać doprawdy, jak mogło by być inaczej. W tym znaczeniu rozum posiada w katolicyzmie niezaprzeczalny i nieprzedawniony prymat, a jego prawa są afirmowane z największą siłą (45) wobec wszelkiego rodzaju irracjonalizmów. Kościół katolicki, ten Kościół, który całą swoją rzeczywistość opiera na wierze w słowo Boże, wiarą żyje i wiary naucza, przez wiarę prowadzi sumienia ludzkie do celu nadprzyrodzonego, ten sam Kościół najsilniej, jak tylko może, akcentuje doniosłość roli intelektu, i to nie gdzie indziej, lecz właśnie na terenie wiary.

Wprawdzie wiara, w rozumieniu katolickim nie jest wiedzą ani wynikiem dialektyki przyrodzonych sił rozumu. Co innego jest bowiem uznać prawdę dla

powagi Boga, co innego przyjąć ją pod wpływem oczywistości wewnętrznej. "Kościół – cytujemy słowa Soboru Watykańskiego – zawsze utrzymywał i utrzymuje, że dwa istnieją porządki poznania, różniące się między sobą nie tylko zasadą, ale i przedmiotem: Zasadą dlatego, że w jednym poznajemy (prawdę) przy pomocy rozumu naturalnego, w drugim natomiast przez wiarę boską. Przedmiotem zaś dlatego, że obok prawd, które rozum naturalny może osiągnąć (sam), podane są nam do wierzenia tajemnice w Bogu ukryte, bez objawienia Bożego zgoła niepoznawalne" (46).

Ale rozróżnienie dziedzin i kompetencji rozumu i wiary, bynajmniej nie oznacza rozdziału i separacji. Dość powiedzieć, że według nauki Kościoła (jak również i obserwacji psychologicznej) nie może istnieć wiara, gdzie nie ma myśli. Wiara bez rozumu jest w ogóle niemożliwa: i w swej genezie i w swym istnieniu.

Nie wchodząc na razie w szczegółowe rozważania i uzasadnienia stanowiska katolickiego, zaznaczamy tylko krótko, że katolicyzm ujmuje rolę rozumu odnośnie do wiary w trzy niejako logiczne momenty (stadia): przed formalnym aktem wiary, w samym formalnym akcie wiary, i wreszcie po formalnym akcie wiary.

a) Przede wszystkim wychodzi Kościół z zasady, że aby wierzyć, trzeba wiedzieć, w co mamy wierzyć i dlaczego. To znaczy, że wiara nie jest jedynym źródłem poznania i pewności. Nie jest nawet źródłem (logicznie, nie wartościowo) pierwszym. "Wiarę poprzedza działanie rozumu i ono to przy pomocy objawienia i łaski prowadzi człowieka do wiary" (47). Ale rozum, nawet pozostawiony samemu sobie, posiada możność poznania, na dowodach opartego, niektórych prawd religijnych, jak istnienie Boga, nieskończoność Jego doskonałości i Jego przymioty; duchowość, wolność i nieśmiertelność duszy ludzkiej... i wreszcie sam fakt objawienia Bożego oraz motywy i racje, które jego rzeczywistości dowodzą (48). I jest to zrozumiałe. Aby móc wierzyć, rozum musi poznać uprzednio (mowa o następstwie nie koniecznie czasowym; wystarczy logiczne) i poznać z wystarczającą pewnością dwa zgoła nieodzowne warunki i niezastąpione podstawy wiary: Powagę objawiającego Boga: Jego mądrość i prawdomówność oraz fakt, że Bóg prawdy, o które chodzi, rzeczywiście objawił. Samo tylko prawdopodobieństwo tutaj nie wystarczy. Nie wystarczy również doświadczenie czysto wewnętrzne, ani czysto prywatne "oświecenie", ani czysto subiektywne poznanie quasi-mistyczne (49). Kościół wymaga przekonania opartego na intelektualnej pewności. W życiu człowieka wierzącego nie wszystko jest zatem wiarą. Punktem wyjścia wiary jest wiedza. Nie podobna, istotnie, pojąć, jak moglibyśmy rozumnie i etycznie wierzyć,

uznać cokolwiek za prawdę dla powagi Boga, jeśli nie wiemy na pewno (choć nie koniecznie w sposób naukowy i przez badania osobiste), czy Bóg istnieje, czy jest Prawdą nieomylną oraz czy w ogóle kiedykolwiek do ludzkości przemówił.

Z chwilą jednak, kiedy na drodze motywów obiektywnie wystarczających, umysł poznał fakt objawienia i zdobył w tym przedmiocie dostępną sobie moralną pewność, nie pozostaje mu nic innego, jak skłonić się wobec Bożego autorytetu, zdać się całkowicie na świadectwo Boga i przyjąć z pokorą Boże prawdy. Jest to hołd konieczny rozumu stworzonego wobec Rozumu niestworzonego, i obowiązek moralny, ale i zaszczyt równocześnie i akt w najwyższym stopniu rozumny (50).

b) I to jest wiara – dzieło łaski, woli i rozumu. Nie jest wprawdzie i nie może być konkluzją sylogizmu, wnioskiem wysnutym z przesłanek racjonalnie poznanych, pewnikiem filozoficznym czy teoremem naukowym. Jest czymś więcej i pewnością swoją przekracza dziedzinę wiedzy ludzkiej. Ale też nie jest, z drugiej strony, ślepym odruchem jakiegoś instynktu religijnego, wytworem uczucia, owocem irracjonalnego przeżycia, ani ufnością serca, ani nawet formalnie aktem woli. Prawda z istoty swej zwraca się nie do jakiejkolwiek władzy ludzkiej, lecz wyłącznie do umysłu. Wzbogaca intelekt i jest jego dobrem. Uczucia i "popędy serca" mogą formalny akt wiary poprzedzać, mogą mu towarzyszyć w chwili narodzin; mogą na jego genezę w pewnej mierze wpływać i same z kolei z niego wynikać. A nawet trudno pomyśleć, aby mogło być inaczej (51), skoro wiara angażuje całego człowieka: wszystkie jego władze i siły. To człowiek przecież wierzy przez harmonijne współdziałanie rozumu i woli; człowiek jako jedność psychologiczna przyjmuje na siebie wszystkie konsekwencje swej wiary; cały się w swej wierze wypowiada, i cały bierze w niej udział, aby rozwinąć całą swą rzeczywistość w życiowej realizacji. Niemniej jednak, sam formalny akt wiary, lubo uwarunkowany rozkazem woli i działaniem łaski, aktem jest umysłu i rozum jest jego właściwą macierzą i bezpośrednim podmiotem (52). Uznać coś za prawdę może tylko rozum.

c) Ale rola intelektu nie kończy się na tym. Po przebyciu drogi do wiary i po osiągnięciu wiary, pozostaje jeszcze droga wiary.

Stadium pierwsze, w którym intelekt znajduje się w drodze do wiary, zdobywając sobie wiedzę wstępną, to okres rozumowego s z u k a n i a wiary – "*intellectus quaerens fidem*" – badanie faktu objawienia. Stadium drugie, to już samo przyświadczenie wiary – "*intellectus credens*" – uznanie objawienia poznanego. I

trzecie wreszcie stadium, to "*fides quaerens intellectum*" – okres, w którym wierzący czyni wysiłki w kierunku dokładniejszego zdania sobie sprawy ze swej wiary – to głębsze wnikanie w przedmiot objawienia już uznanego.

Prawda, że miał rację św. Anzelm, kiedy tak przemawiał do Boga: "Nie próbuję, Panie, przeniknąć wzniosłości Twojej, ponieważ w żaden sposób nie przymierzam do niej umysłu mojego". I Kościół przypomina nam upomnienie św. Pawła, że w rzeczach Bożych nie należy "*plus sapere quam oportet sapere*", bo są w wierze naszej tajemnice (tajemnice w najściślejszym tego słowa znaczeniu), które tak przekraczają siły umysłu stworzonego, że, pozostawieni samym sobie, nie jesteśmy zdolni ani ich pojąć, ani udowodnić. Gdyby Bóg nie był ich objawił, nie domyślalibyśmy się nawet, że istnieją. Ale nawet i po objawieniu Bożym ich istota, możliwość wewnętrzna i treść pozostają nadal w ukryciu (53).

Nie mniej jednak św. Anzelm tak modlił się dalej: "Ale pragnę przecież, Panie, pojąć (przynajmniej) jakkolwiek prawdę Twoją, którą uznaje i miłuje serce moje. Nie szukam zrozumienia, aby uwierzyć, lecz wierzę, aby zrozumieć. Bo i w to wierzę, że o ile nie uwierzę, nie zrozumiem" (54). Kościół – ze swej strony – oddaje sprawiedliwość temu pragnieniu. Chociaż rozum – mówi Sobór Watykański – tajemnic Bożych przejrzeć nie jest w stanie, jednakowoż, kiedy pilnie, pobożnie i skromnie (*sedulo, pie et sobrie*) szuka za łaską Boga i w świetle wiary niejakiego zrozumienia Bożych tajemnic, cel swój z niemałym pożytkiem osiąga (55).

Istnieje zatem jakieś "zrozumienie wiary"? Istnieje. I jest to teologia – "*scientia fidei* – wiedza wiary", przymierze wiary z rozumem. Punktem wyjścia teologii, zasadą i źródłem argumentacji jest objawienie i wiara; przedmiotem nadrzędnym – Bóg, drugorzędnym – stworzenie w odniesieniu do Boga; narzędziem – związek wiary z rozumem czyli "rozum oświecony wiarą" i czerpiący swe natchnienie z objawienia; celem bezpośrednim – najgłębsze, o ile to możliwe, poznanie prawd objawionych, ostatecznym zaś – zjednoczenie duszy z Bogiem w błogosławionym widzeniu; metodą wreszcie – racjonalna indukcja i dedukcja. Wiedza to święta i wzniosła, owszem najwznioślejsza ze względu na źródło, przedmiot, narzędzie, pewność, środki i cel (56).

Wspomagany łaską i kierowany światłami wiary, rozum gromadzi w jedno poszczególne prawdy nauki katolickiej; precyzuje i wyjaśnia pojęcia; wykłada treść objawienia, wnika w jego znaczenie; opracowuje formy ekspresji dogmatycznej; wykazuje jedność i zgodność dogmatów z pierwotnym słowem Bożym; broni je

przed zarzutami, rozwiązuje trudności; w granicach sobie dostępnych wykazuje zgodność tajemnic objawionych z prawami rozumu, lub przynajmniej negatywnie stwierdza, że żadna sprzeczność udowodnić się nie da (np. w dogmacie Trójcy Przenajświętszej). Tajemnice w ścisłym tego słowa znaczeniu (Trójca Przenajświętsza, Wcielenie Słowa Bożego) zbliża do naszych umysłów i pojęć przez odpowiednie analogie i podobieństwa; wnika głębiej w ich doniosłość przez wykrywanie ich wzajemnych związków oraz przez wyjaśnienie ich znaczenia dla celu nadprzyrodzonego. Tajemnice inne, których istnienie poznał tylko objawieniem, lecz których istota nie jest mu (po objawieniu) niedostępna, bada coraz głębiej (np. prymat i nieomylność Ojca Świętego). Ponadto z prawd objawionych wysnuwa, przy pomocy rozumowań, prawdy nowe. Analizując depozyt wiary, odsłania prawdy mniej lub więcej ukryte, lecz na pewno w objawieniu formalnie zawarte. Bada stosunki celowe i ustala najpierw związki poszczególnych prawd objawionych między sobą, a następnie z prawdami naturalnymi. Całość wreszcie nauki katolickiej wiąże naukowo w jeden, zwarty, metodycznie jasny system.

Równocześnie, idąc tak ze swoją wiarą poprzez wieki, rozum, spragniony głębszego jej poznania, przyswaja sobie wszystko, co prawdziwe, dobre i piękne i oddaje na usługi swej wiary.

Umysł wierzący nie mniej myśli od innych. On myśli więcej. Pomny na słowo Zbawiciela: "*veritas liberabit vos* – prawda was wyswobodzi", szuka "*sedulo, pie et sobrie*", coraz więcej prawdy, aby zdobyć coraz więcej miłości. – Gdyby to zrozumiał Sully Prudhomme, nie pytałby ze zdumieniem: "Jakżeż mogło to (wskazywał na wielką *Summę teologiczną* św. Tomasza z Akwinu) wynijść z tego (wskazywał na skromne rozmiary Ewangelii)?". Nikt przecież nie dziwi się zbytnio, że potężny dąb wyrasta z małej żołędzi!

Usługi zatem niezaprzeczalne oddaje rozum wierze. Rola, jaką spełnia w totalnym procesie i w przeżyciu wiary, poczynając od wstępnych kroków natury filozoficzno-historycznej, a kończąc na najwyższych spekulacjach teologicznych – całkowicie – zdaje się nam, – i dość wyraźnie usprawiedliwia i charakteryzuje to, co nazwaliśmy "intelektualizmem wiary", a co za św. Pawłem zowie się w Kościele katolickim "*rationabile obsequium* – rozumną służbą Bożą". Jest to kultura intelektu posunięta do najwyższych możliwych granic, przy równoczesnym i silnie uwydatnionym zaznaczeniu tychże granic.

Ale i wiara, ze swej strony, nie pozostaje dłużną wobec rozumu. "*Non parva pars scientiae, scienti coniungi* – mówi św. Augustyn. – Nie mała to wiedza, złączyć się z wiedzącym". Otóż – dodaje św. Tomasz – "wiara przez swe przyświadczenie łączy człowieka z poznaniem Boga" (57). Nie mała, lecz wielka to rzecz. Rozum bowiem, który przez wiarę łączy się z poznaniem Bożym, wchodzi w posiadanie Bożej prawdy, poznanie Boże czyni poznaniem własnym, w granicach objawienia uczestniczy w Boskiej wszechwiedzy, "ogląda rzeczy oczyma Boga". W wierze zdobywa intelekt nie tylko równowagę wewnętrzną, przez nieomylną i nad wszystko pewną odpowiedź na pytania dotyczące sensu istnienia, przez ochronę przed zbłądzeniem, przez wytyczenie świetlanej drogi prawdy, lecz ponad to na skrzydłach Bożego słowa wybiega poza sferę swych skąpych widzeń i doświadczeń, wychodzi poza siebie, wkracza we wspaniałości świata Bożego, tego świata, w którym odnajduje siebie, ale już w najpełniejszym rozkwicie, jaki tylko w tym życiu jest dostępny. Wiara nie ścieśnia, lecz rozszerza intelekt; nie pomniejsza jego wartości, lecz powiększa; nie poniża, lecz wywyższa. O tyle bowiem uszlachetnia się rozum, o ile wznioślejsze i ważniejsze poznaje prawdy, i o ile w jaśniejszych obraca się światłach. Wiara zaś otwiera przed nim nowe tereny prawdy, której na próżno szukałby gdzie indziej, której by zgoła szukać nie mógł, nie domyślając się jej istnienia. W porządku zaś prawd religijnych i moralnych, które nie są mu niedostępne, prowadzi go pewniej, łatwiej, bezpiecznej i bezbłędnie. Porywa go do myślenia tym głębszego, im wznioślejsze podaje mu przedmioty; zapładnia go myślami nowymi; rozbudza w nim nowe energie; stwarza te "spokojne niepokoje", jakie bywają udziałem wierzących; potęguje natężenia wszystkich władz człowieczych ku nieskończoności; zachęca do nowych ciągle postępów, do pielęgnowania tych ziaren, które zapadały wraz ze słowem Bożym do duszy, do przenikania coraz dalej w krąg tych świateł, które sam Bóg był zapalił.

Tak wypełnia wiara swe najdonioślejsze posłannictwo wobec umysłu ludzkiego, tak podnosi jego myśl do porządku nadprzyrodzonego, jednoczy intelektualnie z Bogiem aż do chwili, kiedy człowiek, który uwierzył, zaufał i umiłował, ujrzy, ale już bez "cieniów wiary" – bezpośrednio wspaniałości Prawdy, Piękna i Dobra Bożego. Wiara wówczas ustąpi i zamieni się w błogosławione widzenie. Ustąpi i nadzieja, aby przemienić się w posiadanie. Nie ustąpi tylko miłość. – "Teraz trwają te trzy rzeczy: wiara, nadzieja i miłość, ale z tych większa jest miłość" (58).

Ks. Jan Rosiak T. J.

~~~~~~~~

Artykuł z czasopisma: "Przegląd Powszechny", Rok LXVII, T. 229, styczeń-czerwiec 1950. Warszawa. WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW, ss. 381-404.

Przypisy:

(1) "Przegląd Powszechny", kwiecień, 1950, str. 264 n.

(2) "Przyświadczeniem" nazwaliśmy myślowe "przylgnięcie" rozumu do objawionej sobie prawdy, silne, intelektualne uznanie za prawdę tego, co nam swoją powagą poręcza świadek "wiarogodny". Por. "Przegląd Powszechny", kwiecień, 1950, str. 263, przyp. 14.

(3) Por. Fr. Klimke S. J., *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*, Freiburg, 1911, str. 221. – J. Bayle, *Le modernisme et ses origines philosophiques*, "Études", 1908, t. 6, str. 500. – E. Lenoble, *Intelligence*, "Dictionnaire pratique des connaissances religieuses", t. 3, col. 1058/9 i n. – P. Rousselot S. J., *Intellectualisme*, "Dictionnaire apologétique de la foi catholique", t. 2, 1066 n.

(4) Por. S. Thomas, *Summa contra gentiles*, I, 1; *De anima*, quaestio unica, a. 5; *Summa Theologica*, 2^a 2^{ae}, q. 180, a. 4; tamże ad 4^m.

(5) P. Rousselot, d. c., 1067/8.

(6) Fryderyk Klimke T. J., *Historia filozofii*, z oryginału łacińskiego przełożył ks. dr Fr. Zbroja, Kraków, 1930, t. 2, str. 52, 75.

(7) Fr. Klimke, *Historia filozofii*, t. 2, str. 223/4.

(8) Por. Fr. H. R. Frank, *Geschichte und Kritik der neueren Theologie*, Leipzig, 1908, str. 8-19; 42-44. – O. Pfleiderer, *Die Entwicklung der protestantischen Theologie*, Freiburg im B., 1891, str. 14-15.

(9) Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, str. 185. Por. str. 195.

(10) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Lübeck, 1926, str. 55-56; 71.

(11) Kant, d. c., str. 109.

(12) Kant, d. c., str. 256, 259.

(13) Kant, d. c., str. 60 nn; 65 nn.

(14) Kant, d. c., str. 60 nn; 65 nn.

(15) Kategorie, których – według Kanta – jedynym źródłem jest organizacja naszego umysłu, wyprowadza filozof królewiecki z różnych rodzajów sądów. Rozróżnia więc kategorie: jedności, wielości, całości; rzeczywistości, przeczenia, ograniczenia; substancji i przypadłości (samoistności i inherencji); przyczynowości (zależności) i przyczynowości wzajemnej; możliwości i niemożliwości, bytu i nie-bytu, konieczności i przypadkowości. Por. *Kritik der reinen Vernunft*, str. 101.
~~~~~~~~

(16) Kant, d. c., str. 99-100.

(17) Kant, d. c., str. 77, 127, 221, 222.

(18) Kant, d. c., str. 259.

(19) Kant, d. c., str. 101.

(20) Kant, d. c., str. 137, 138.

(21) Kant, d. c., str. 133, 134, 138, 231, 242, 362.

(22) Kant, d. c., str. 70, 71, 75.

(23) Kant, d. c., str. 69.

(24) Kant, d. c., str. 126, 139, 224, 227, 255, 287 n., 371, 408, 491.

(25) Fr. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Dritter Teil, Berlin, 1907, str. 314. – Fr. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, Berlin, 1909, str. 419-420. – Fr. Paulsen, *Immanuel Kant, sein Leben and seine Lehre*, Stuttgart, 1904, str. 122, 124, 126, 133; 416...

(26) Por. A. Valensin, *Criticisme kantien*, "Dictionnaire apologétique de la foi catholique", t. 1. Fr. Klimke, *Historia filozofii*, t. 2, str. 35-36.

(27) Kant, d. c., str. 576.

(28) Kant, d. c., str. 572.

(29) Kant, d. c., str. 576.

(30) Znamiennym w tym względzie jest tytuł jednego z dzieł Kanta: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

(31) M. C. d'Arcy S. J., *The Nature of Belief*, London, 1945, str. 169.

(32) Na zjeździe w Królewcu z okazji dwuchsetnej rocznicy urodzin Kanta padły takie słowa: "Mamy wielki szacunek dla wielkiej umysłowości filozoficznej Kanta, ale przyznać musimy, że system jego już się przeżył".

(33) W. Morgan, *Faith*, "Encyclopaedia of Religion and Ethics", edited by James Hastings, 1912, t. 5, str. 692.

(34) Jeden z najwybitniejszych przedstawicieli nauki protestanckiej A. Harnack – liberalny teolog-historyk, tak właśnie streszcza istotę reformacji: "Religię zredukowano do istotnych czynników, do słowa Bożego i do Wiary" – *Istota chrześcijaństwa* (w tłumaczeniu J. Zachariewicza), 1909, str. 246.

(35) D. Martin Luthers *Werke*. Kritische Gesammtausgabe, Weimar, t. 2, str. 404; t. 10b, str. 23, 90, 217; t. 10c, str. 259; t. 11, str. 409; t. 40a, str. 457-459.

(36) Luthers *Werke*, t. 18, str. 609.

(37) Luthers *Werke*, t. 2, str. 13, 45, 458; t. 6, str. 244; t. 9, str. 97; t. 10, str. 370; t. 18, str. 783; t. 24, str. 341/2; t. 40a, str. 40, 41, 228, 240; t. 40b, str. 354. – Luthers *Werke*. *Tischreden* (Weimar), t. 6, n. 6727, 6728.

(38) St. Harent, *Foi*, "Dictionnaire de theologie catholique", t. 6, col. 153.

(39) K. Adam, *Vers l'unité chrétienne*. (Traduit par F. Bourbon-Busset), 1949, str. 155.

(40) Por. P. Rousselot S. J., *L'intellectualisme de saint Thomas*, 1936.

(41) Rozum, w przeciwieństwie do zmysłów, nie posiada "oglądu bezpośredniego" czyli intuicji rzeczy. Jego punktem wyjścia w poznaniu są dane doświadczenia bądź wewnętrznego bądź zmysłowego, z których, przy pomocy abstrakcji – umysłowego wyodrębnienia form powszechnych (istoty rzeczy) od warunków i cech jednostkowych (i najczęściej materialnych) – tworzy pojęcia ogólne, idee, duchowe obrazy rzeczy. Te stają się z kolei punktem wyjścia dla refleksji, analogii, porównań, syntez i rozumowań, przy pomocy których umysł rozszerza i precyzuje swe poznanie oraz wznosi się do poznania innych bytów przekraczających dane empiryczne.

(42) S. Thomas, *Summa theologica* I, q. 84, a. 7; q. 85, a. 3; *De veritate*, q. 1, a. 1.

(43) *De Trinitate*, V, 1.

(44) J. Maréchal S. J., *Le point de dèpart de la métaphysique*, Cahier V: *Le Thomisme devant la philosophie critique*, 1949², str. 467/8.

(45) Ani św. Bonawentura ani Scot, którzy woli przyznawali pewien prymat "godności", nie mieli zamiaru odwracać hierarchii ról, jakie w duchowym życiu człowieka mają do spełnienia rozum i wola. "Woluntaryści" średniowieczni zgodnie z "intelektualistami" uznają zależność woli od świateł intelektu (Sortais, *Histoire de la philosophie ancienne*, str. 212).

(46) Concilium Vaticanum, Sess. III, cap. 4. – Denzinger-Umberg S. J., *Enchirdion Symbolorum*, n. 1795.

(47) Dekret skierowany przeciwko nauce Bonnetty'ego, 11(15). 6. 1855. – Denz., n. 1651.

(48) Klemens XI, *Constitutio dogmatica "Unigenitus"*, 8. 9. 1718. – Denz., n. 1391. – "Theses de fide et ratione", podpisane przez Bonnetty'ego 8. 9. 1840. – Denz., n. 1622, 1627. – Pius IX, *List "Gravissimas inter"*, 11. 12. 1862. – Denz., n. 1670. – Concilium Vaticanum, Sess. III, cap. 3 et can. 2. – Denz., nn. 1875, 1806.

(49) Decretum s. Officii, 2. 3. 1679. – Denz., 1171. Por. Denz., 1624, 1723. – Pius IX, *Encyklika "Qui pluribus"*, 9. 11. 1846. – Denz. 1637 i nn. – Concilium Vaticanum, Sess. III, cap. 3. – Denz. 1790, 1812. – Pius X, *Iusiurandum contra errores modernismi*, *Motu proprio "Sacrorum antistitum"*, 1. 9. 1910. – Denz., 2145. – Pius X, *Encyklika "Pascendi"*, 8. 7. 1907. – Denz. 2081.

(50) "Quand on aime la vérité plus que soi, coûte-t-il d'abaisser sa pensée deyant l'infinité de ce qu'il y a à croire?" (M. Blondel, *L'Action*, 1893, str. 393).

(51) J. Leclercq, *Le problème de la foi dans les milieux intellectuels du XX^{e} siècle*, 1949, str. 39-40. – O. Rademacher, *Gnade und Natur*, 1925, str. 118.

(52) Concilium Tridentinum, sess. VI, cap. 5. – Denz., 798. – Concilium Vaticanum, Sess. III, cap. 3. – Denz., 1789, 1791; cap. 4. – Denz., 1795. – Pius X, *Motu proprio* "*Sacrorum antistitum*". – Denz., 2145. – Por. S. Thomas, *De veritate*, q. 14, a. 4; *Summa theologica*, 2^{a} 2^{ae}, q. 4, a. 3.

(53) Pius IX, *Przemówienie* "*Singulari quadam*", 9. 12. 1854. – Denz., 1642 i nn. – *List* "*Gravissimas inter*", 11. 12. 1862. – Denz., 1669, 1679, 1673. Concilium Vaticanum, Sess. III, cap. 1. – Denz., 1782; cap. 4. – Denz., 1795, 1796; tamże, can. 1. – Denz., 1816.

(54) S. Anselmus, *Proslogium*, cap. 1.

(55) Concilium Vaticanum, Sess. III, cap. 4. – Denz., 1796.

(56) Mimo że teologia opiera się na powadze objawienia Bożego, różni się bardzo i zasadniczo od wiary, tym mianowicie, że jest wiedzą. Wiara jest cnotą wlaną, wspólną wszystkim wierzącym, teologia natomiast nabytą spekulacją teoretyczną na temat danych wiary. "Wiara zbawia, teologia rodzi uczonych" (B. Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, 1941, t. I, str. 77). Motywem formalnym wiary jest powaga objawiającego Boga, teologii zaś naukowe stwierdzenie związków zależności i innych.

(57) *De veritate*, q. 14, a. 8.

(58) 1 Kor 13, 13.

O CNOTACH HEROICZNYCH

WYDAŁ

KS. JACEK TYLKA

~~~~~~~~

SPIS RZECZY

Przedmowa

Rozdział I. Określenie cnoty heroicznej

Rozdział II. O cnotach teologicznych jako heroicznych

I. O cnocie wiary i jej heroiczności

II. O cnocie nadziei i jej heroiczności

III. a) O cnocie miłości Boga i jej heroiczności

III. b) O cnocie miłości bliźniego i jej heroiczności

Rozdział III. O cnotach kardynalnych i ich heroiczności

I. O cnocie roztropności i jej heroiczności

II. O cnocie sprawiedliwości i jej heroiczności

III. O cnocie męstwa i jego heroiczności

IV. O cnocie wstrzemięźliwości i jej heroiczności

Rozdział IV. O Sakramencie Pokuty i Ołtarza

~~~~~~~~

PRZEDMOWA

W czasach obecnych brak nam wybitnych świętych ludzi, którzy by jaśnieli cnotami heroicznymi, jak niegdyś odznaczali się nimi Święci. Mamy wielu uczonych w każdej gałęzi umiejętności ludzkich, wielu znakomitych mówców, wielu badaczy nauk przyrodniczych, wielu polityków itd., ale nie wielu Świętych.

A przecież cnotami heroicznymi może zajaśnieć i kmiotek ubogi, jak św. Izydor rolnik, i król na tronie, jak św. Ludwik IX, i Papież, jak św. Grzegorz Wielki, św. Pius V, i Biskup, jak św. Jan Chryzostom, św. Alfons Liguori (1), i kapłan, jak św. Jan Kanty, św. Jan Nepomuk, i zakonnik, jak św. Tomasz, Doktor Anielski, błogosławiony Klemens Hofbauer (2), i zakonnica, jak św. Teresa (3), błogosławiona Małgorzata Alacoque, i żona i wdowa, jak św. Monika, i służąca, jak św. Zyta, i żebrak, jak św. Benedykt Labre, i dziecina, jak św. Agnieszka. Słowem, nie ma stanu, nie ma wieku, nie ma godności w których by nie można wykonywać cnót heroicznych. Ale szczególnie my Polacy musimy pilnie pamiętać o tych cnotach heroicznych. Wszakże dawna Polska była matką Świętych. I dziwnie jej Bóg błogosławił, kiedy miała takich i tylu Świętych, jak św. Kazimierz królewicz, św. Stanisław Kostka, błogosławiona Kunegunda itd. Dopiero Najwyższy Pan wtenczas odwrócił od nas oblicze, kiedy zapanowała (4) pycha, pijaństwo, nieczystość, przedajność, karciarstwo i obojętność religijna. Od 17-go stulecia Polska nie ma Świętego wybitnego aż dotychczas. Jednakże Bóg i dzisiaj jest łaskawy dla wszystkich i w Jego ręku spoczywają losy wszystkich. On podnosi i poniża, On w miłosierdziu przebacza i do dawnej świetności przywraca, On darzy niewysłowionymi słodyczami już tu na ziemi Sobie oddanych i szczęściem nieodmiennym w niebie.

To mając na względzie, podaję te krótkie uwagi o cnotach heroicznych i zaznaczam, że w nich należy się ćwiczyć codziennie przez całe życie t. j. od przyjścia do rozumu aż do grobowej deski. Jeżeli te wskazówki, zaczerpnięte przeważnie z dzieł Papieża Benedykta XIV, przyczynią się chociażby w najmniejszej mierze do spełniania tych cnót, niechaj za to będzie cześć i chwała Bogu, a oraz podzięka Matce Najświętszej, tej Królowej Polskiej, u której stóp ośmielam się tę skromną pracę złożyć, jako nieużyteczny sługa.

Ks. J. T.

~~~~~~~~

Przypisy:

(1) Zob. Kardynała Capecelatro, *La vita di sant'Alfonso Maria de Liguori*, Roma 1893.

(2) Ks. Łubieński napisał jego żywot.

(3) *Oeuvres de sainte Térèse*, par Bouix, Paris 1880.

(4) Zob. Ks. W. Kalinki, *Sejm czteroletni*; Szujski, *Dzieje Polski*.

~~~~~~~~

Księga o cnotach heroicznych

~~~~~

Rozdział I.

Określenie cnoty heroicznej (1)

1. Sama nazwa "katolika" nie czyni jeszcze człowieka Świętym, podobnie jak habit nie stanowi zakonnika i zakonnicy, a rewerenda kapłana. Cnoty tylko i to w stopniu heroicznym wykonywane wraz z łaską poświęcającą, zdobiącą duszę, sprawiają, że człowiek jest wybitnym Świętym. Rozumie się samo przez się, że w duszy takiego człowieka przebywają siedmiorakie dary Ducha Świętego, i że on ma i łaskę uczynkową.

Cnota (łac. *virtus, a viro dicta*, gr. δύναμις αρετη) w ogólnym znaczeniu jest stałym usposobieniem, które udoskonala władze duszy i nakłania je do dobrego (św. Tomasz (2), 1. 2, q. 55, a. 4; Suarez, *De virtut. in gen.*, disp. 3, sect. 1, n. 1). Mówimy: "cnota jest stałym usposobieniem czyli nałogiem". Nałóg zaś może być dobry lub zły; tu mówimy tylko o dobrym, bo cnota jest właśnie nałogiem dobrym. Mówimy: "które udoskonala władze duszy i nakłania je do dobrego". Władzami zaś najszlachetniejszymi duszy są rozum i wola, a względnie dusza. Św. Augustyn mądrze pisze (*De mor. Eccl.*, l. 1, c. 6, n. 9): "Nikt nie wątpi o tym, że cnota czyni duszę najlepszą". Zaznaczamy tu również, że akty moralne, jako ludzkie, bezpośrednio pochodzą od woli. Toteż podmiotem cnoty jest szczególnie wola, inne zaś władze duszy są o tyle tylko podmiotami, o ile podpadają pod rozkazy woli (św. Tomasz, 1. 2, q. 56, a. 3). Może zaś cnota być "nabytą" własnymi siłami przyrodzonymi przez częste ćwiczenie się w aktach odnośnej cnoty, np. poganin,
~~~~~

przez posłuszeństwo okazywane rodzicom i starszym nabywa cnoty posłuszeństwa; albo "wlaną", którą Bóg darmo daje, darmo wlewa do duszy.

Nie chcemy tu mówić o cnotach w ogólności, ale jedynie zastanowimy się nad cnotami bohaterskimi, heroicznymi. Znane one były, o ile są przyrodzonymi, i poganom. Wszakże już Arystoteles, filozof pogański, pisze (*Ethic.*, l. 7, c. 1) o cnotach heroicznych, mówiąc, że one czynią człowieka Boskim, że go wynoszą ponad ten świat zmysłowy. Św. Tomasz, mając na uwadze te słowa Arystotelesa, powiada (ad l. 7 Aristotel., lect. 1, litt. c): "Część rozumna człowieka udoskonala się niekiedy ponad zwykłą miarę doskonałości ludzkiej, jakoby na podobieństwo istot duchowych, a to nazywa się cnotą Boską, która jest ponad zwykłą cnotę ludzką". Bohaterowie cnoty są to znakomici ludzie, którzy wskutek wykonywania niepospolitej cnoty osiągnęli bardzo wielką sławę u Boga i u ludzi i prześcignęli tych, którzy tylko zwykłymi odznaczali się cnotami, życie ich jest przesławne, a wskutek tego i za żywota i po śmierci wielbią ich usta ludzkie.

Nic tu nie mówimy o cnotach heroicznych, jakimi odznaczali się poganie, bo o nich piszą Ojcowie i Pisarze Kościoła z wielką rezerwą. Tak np. św. Ambroży (in Ps. 1, c. 3 *folium ejus non defluet*) mówi: "Cnoty bez wiary są liśćmi" i dodaje: "zdają się zielenieć, ale nie są użyteczne; miota nimi wicher, bo nie mają fundamentów. Wielu pogan ma miłosierdzie, ma trzeźwość, ale owocu nie mają, bo nie mają wiary". Toteż pisze Kardynał de Aguirre (in moral. Philosoph. l. 7, c. 1, n. 6): "Zaiste jeżeli pilnie przypatrzymy się tym cnotom niektórych pogan, które uważano za heroiczne i boskie, przekonamy się, iż nie tylko nie zasłużyły na te przydomki tak sławne, ale nawet nie osiągnęły one stopnia silnej i doskonałej cnoty, mocą której człowiek jest zwyczajnie poczciwym". Zapewne, że poganie mogą wykonywać uczynki dobre porządku przyrodzonego, a wsparci łaską mogą spełniać i uczynki porządku nadprzyrodzonego (o czym por. *Dogm. szczegół.*, Tarnów 1898), ale inna rzecz jest, czy rzeczywiście mieli oni cnoty heroiczne. Mogli oni wykonywać jeden lub drugi akt nadzwyczajny jakiejś cnoty (np. Sokrates uderzony przez pijanego człowieka w policzek, miał powiedzieć, że trzeba nadstawić i drugiego i nie mścić się za krzywdę wyrządzoną; zob. św. Bazylego *Serm. ad adolesc.*), lecz inne jest pytanie, czy rzeczywiście i ustawicznie to czynili. Ale chcemy tu mówić o cnotach heroicznych w Kościele katolickim, a nadmieniamy, że były one i w starej synagodze aż do przyjścia Mesjasza. I rzeczywiście posiadał Kościół katolicki takich bohaterów, bo jego Święci są właśnie nimi. Wszakże święci Męczennicy, to bohaterowie, którzy zapieczętowali krwią wyznanie swej wiary; święte Panny, to bohaterki, które

przezwyciężyły pokusy szatańskie; święci Wyznawcy, to bohaterowie, którzy prowadzili żywot anielski tutaj na ziemi. Cnota tedy heroiczna przewyższa zwykłą cnotę, wynosi człowieka ponad poziom innych ludzi i czyni go najpodobniejszym Bogu. Bohater cnoty wykonuje uczynki dobre prędko, bez trudności, z weselem, z pobudki nadprzyrodzonej, a wszystkie te czyny przewyższają zwykły sposób działania, odbywają się bez ludzkiego wyrachowania z zaparciem się działającego i z poddaniem się całkowicie Bogu. Pięknie i słusznie zatem mówi św. Ambroży (l. 2; in Luc. c. 1, n. 19) do słów: "A powstawszy Maryja w onych dniach poszła na góry z kwapieniem". "Łaska Ducha Świętego nie zna opieszałych usiłowań". To samo należy rozumieć o Apostołach (Dziej. Apost. 5, 41): "A oni szli od oblicznośći rady, radując się, iż się stali godnymi dla imienia Jezusowego zelżywość cierpieć". Z tego tedy, cośmy powiedzieli, wynika, iż cnota heroiczna działa prędko, bez trudności, z weselem, i z zaparciem siebie samego.

2. Rozumie się samo przez się, iż tam, gdzie taka cnota przebywa, są i dary Ducha Świętego, jak zauważają powszechnie Teologowie ze św. Tomaszem (1, q. 62, a. 1). O darach tych czytamy u Proroka Izajasza (11, 2. 3): "I odpocznie na nim Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i mocy, duch umiejętności i bogobojności i napełni go duch bojaźni Pańskiej". Dary te sprawiają, że człowiek daje chętnie posłuch Duchowi Świętemu. A tam gdzie ten posłuch jest ponad zwykłą miarę, musi być i źródło działania wyższe, szlachetniejsze i skuteczniejsze, czyli jeden albo więcej darów Ducha Świętego.

3. Cnota heroiczna nie różni się co do gatunku od cnoty nieheroicznej, jak uczą powszechnie Teologowie ze św. Tomaszem (3, q. 7, a. 2), mówiąc że heroiczność cnoty nie jest niczym innym, jak tylko udoskonaleniem odnośnej cnoty, a to nie może powodować różnicy gatunkowej pomiędzy nią a zwykłą cnotą. Mądrze tedy pisze Suarez (in 3 part. d. Thom., t. 1, q. 7, a. 2): "Cnota heroiczna nie różni się istotnie od cnoty zwykłej, gdyż obie mają tę samą materię (przedmiot) i tę samą pobudkę; a zatem widoczną jest rzeczą, iż doskonałość, którą pociąga za sobą cnota heroiczna, jest czymś dodatkowym".

4. Zauważyć tu jeszcze musimy, iż cnota heroiczna istnieje nie tylko w samych duszach najściślej z Bogiem połączonych (*purgati animi*), jak utrzymuje Kardynał de Aguirre (*Tract. de virtut. et vit.*, disp. 12, q. 3, sect. 2, n. 18) i inni (w Chrystusie Panu była cnota heroiczna w najwyższym stopniu, w niższym w Matce Najświętszej, w której przebywała pełność łaski i pełność cnót; nigdy nie popełniła Ona żadnego grzechu ciężkiego lub lekkiego; była wolną od grzechu pierworodnego; w niższym

jeszcze stopniu to połączenie z Bogiem było w innych Świętych, np. w świętym Alojzym, który w całym życiu nie popełnił grzechu śmiertelnego), ale może ona być i w duszy, która dąży do tego połączenia (*virtutes purgativae proficientium*), jak uczy św. Tomasz (1. 2, q. 59, a. 2 et 3); Papież Benedykt XIV (*De serv. Dei beatif. et beat. canonisat.*, l. 3, c. 22) – itd. Do określenia bowiem cnoty heroicznej wymaga się prędkości (*promptitudo*), ochoczości (*alacritas*), i radości (*delectatio*). Jeżeli są te przymioty, – już cnota jest heroiczną. Wszakże mamy świętych pokutników, jak św. Augustyna, św. Marię Egipcjankę itd., którzy przez pewien czas byli dla swych grzechów w nienawiści u Boga, a zatem nie zostawali z Nim w ustawicznej łączności.

5. Wreszcie przypominamy tu, że cnota heroiczna może mieć akty nie tylko płynące z rad ewangelicznych, ale i nakazane przykazaniem, jak uczy mądrze Papież Benedykt XIV (l. c.). Podawszy w ogóle określenie cnoty heroicznej, przystępujemy obecnie do pojedynczych cnót.

~~~~~~~~

Przypisy:

(1) O cnotach heroicznych zob. Benedykta XIV (*De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonisatione*), z którego dzieła korzystałem.

(2) "Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur".

~~~~~~~~

Rozdział II.

O cnotach teologicznych jako heroicznych

Z pomiędzy wszystkich cnót, które nam Bóg darmo wlewa na Chrzcie św., pierwsze miejsce zajmują cnoty teologiczne, czyli Boskie. Zowią się one tak dlatego, że ich początkiem jest Bóg, przedmiotem ich jest również Bóg, celem ich jest tak samo Bóg, i o nich wiemy z objawienia Bożego (1). Nie liczymy ich więcej ani mniej, tylko trzy; albowiem Boga możemy uważać jako najwyższą prawdę, a tak jest przedmiotem wiary; albo możemy Go uważać jako najwyższe nasze dobro, a tak jest przedmiotem nadziei; albo możemy Go uważać jako najwyższe dobro w sobie, a tak jest przedmiotem miłości. Powiada też św. Paweł (1 Kor. 13, 13): "A teraz trwają wiara, nadzieja, miłość, to troje". Podobnie wyrażają się Ojcowie Kościoła. Tak np. św. Grzegorz Wielki mówi (*Moral.*, l. 1, c. 27): "Człowiek posiada trzy cnoty

teologiczne". Wlewa nam te cnoty Bóg przy pierwszym usprawiedliwieniu na Chrzcie św., kiedy otrzymujemy łaskę poświęcającą, wtenczas i te cnoty spływają do duszy naszej, bo gdzie jest łaska poświęcająca, tam i one być muszą. Powiększają się zaś te cnoty przez godne przyjmowanie Sakramentów świętych i przez zasługi z tytułu sprawiedliwości (zob. *Dogm. szczegół.* wyż. cyt. o łasce). Kiedy ktoś utraci przez grzech śmiertelny łaskę, natychmiast utraca i miłość, pozostaje mu tylko wiara i nadzieja, bo wiara ginie przez grzech niewiary, a nadzieja przez grzech rozpaczy.

I. O cnocie wiary i jej heroiczności

Wyliczając cnoty teologiczne, umieszczamy na pierwszym miejscu wiarę. Określamy ją: Wiara jest to cnota nadprzyrodzona, od Boga wlana, przez którą z pomocą oświecającej i posiłkującej łaski, oparci na powadze Boga samego, uznajemy to wszystko za prawdę, co Bóg objawił i co Kościół katolicki do wierzenia podaje. Św. Paweł Apostoł opisuje ją słowy (Hebr. 11, 1): "Wiara jest gruntem rzeczy tych, których się spodziewamy, wywodem rzeczy niewidzialnych". Podobnie mówi i św. Augustyn: "Wiara jest cnotą, którą wierzymy to, czego nie widzimy". Wiara tedy według określenia, wyżej przytoczonego, jest "cnotą" to jest dobrym usposobieniem duszy; "nadprzyrodzoną" to jest, iż ona przewyższa siły natury stworzonej; "od Boga wlaną", to jest że to usposobienie dobre, tę cnotę sprawia w nas Bóg; "przez którą z pomocą oświecającej i posiłkującej łaski", to jest, iż łaska wpływa na rozum i na wolę człowieka, budząc w nim wiarę; "oparci na powadze Boga samego", tu jest wyrażona pobudka wiary; "wszystko to za prawdę uznajemy, co Bóg objawił, a Kościół katolicki do wierzenia podał", w tych słowach wyrażony jest przedmiot wiary.

"Akt zaś wiary Boskiej jest to uznanie prawdy przez Boga objawionej, nieoczywistej, a mianowicie takie uznanie, które przewyższa siły przyrodzone i jest mocne i pewne, a opiera się na powadze Boga objawiającego". Mówimy: "uznanie", a przeto przedmiotem wiary jest rozum. Akt wiary pochodzi od rozumu i od woli. Toteż powiada św. Augustyn (in Joan. tr. 26, n. 2): "Wierzyć może tylko ten, kto chce". Mówimy: "takie uznanie, które przewyższa siły przyrodzone", to znaczy, że nasz rozum i wola potrzebują pomocy Bożej do wykonania aktu wiary takiego, jaki jest potrzebny do zbawienia. Mówimy: "mocne i pewne, a opiera się na powadze Boga objawiającego", to znaczy, iż powinniśmy być przeświadczeni, iż nie ma nic równie pewnego, jak świadectwo samego Boga i powinniśmy stanowczo oddalić

wszelką nasuwającą się wątpliwość (zob. *Dogm. ogóln.*, wyż. cyt., tr. o stosunku wiary do rozumu).

Św. Tomasz powiada (2. 2, q. 4, a. 3), że "miłość jest formą wiary", to znaczy, iż jako dusza ożywia ciało, tak miłość ożywia wiarę. I dodaje tenże Doktor (2. 2, q. 4, a. 5), że tam, gdzie taką wiarę ożywia miłość i rozum najpewniej dąży do swego przedmiotu, którym jest prawda, i najpewniej jest skierowany do ostatecznego końca, dla którego wola daje przyzwolenie na prawdę. Toteż mówi on, że wiara ożywiona taką miłością jest cnotą, a wiara nie ożywiona miłością, nie jest cnotą. W Piśmie św. zaś wyraźnie czytamy (1 Kor. 13, 2): "I choćbym miał wszystką wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał: to niczym jestem". Wiara ta, połączona z miłością, okazuje się w uczynkach. Kto nie pełni uczynków, tego wiara jest martwą. Czytamy u św. Jakuba (2, 26): "Albowiem jako ciało bez ducha jest martwe: tak i wiara bez uczynków martwa jest". Jeżeli w kim, to w bohaterze chrześcijańskim powinna być taka wiara połączona z miłością, a okazująca się w uczynkach. Uczynki te nie tylko w sercu muszą być ugruntowanymi, ale i na zewnątrz powinny być widocznymi, inaczej bohaterska cnota pozostałaby w ukryciu. Owszem, co na zewnątrz się dzieje, źródło musi mieć w wewnątrz, bo w przeciwnym razie byłoby to udawaniem, obłudą, i już o cnocie zwykłej, a cóż dopiero heroicznej nie mogłoby być mowy. Na zewnątrz zaś w słowach i czynach, objawia się taka wiara. *W słowach* mówimy, kiedy ktoś wyznaje stanowczo, mocno i silnie prawdy objawione. Tak np. uczynił św. Piotr, kiedy mówi do Chrystusa Pana (Mt. 16, 16): "Tyś jest Chrystus Syn Boga żywego". Wychwala go też dlatego Papież św. Leon Wielki (*Serm. de Nativ. Apost. Petri et Pauli*): "Ów (Piotr) pierwszy jest w wyznawaniu Pana, który jest pierwszy w godności Apostolskiej". Podobnie wyznał Bogiem Chrystusa łotr na krzyżu słowy (Łk. 23, 42): "Panie, pomnij na mnie, gdy przyjdziesz do Królestwa Twego". Chwali go też św. Maksym Turyński (*Serm. 1 de sancto Latrone*): "Dziwna rzecz! Wyznaje łotr Tego, którego się zaparł uczeń. Dziwna, powiadam rzecz! Łotr wielbi Tego cierpiącego, którego Judasz zdradza pocałunkiem". Inni znów, jak św. Tomasz z Villanova (*Conc. 1 de s. August.*) wychwalają z powodu wiary św. Augustyna, jaką okazał przy zwalczaniu heretyków.

Ta wiara heroiczna objawia się, jak uczy Papież Benedykt XIV (l. c., c. 24): 1) przez zewnętrzne wyznanie tych prawd, które w sercu wiarą bywają wierzone; 2) przez zachowanie przykazań; 3) przez modlitwę do Boga; 4) przez poddanie się serca i posłuszeństwo względem Boga i Kościoła katolickiego i Papieża Rzymskiego;

5) przez rozszerzanie wiary, albo przez pragnienie tegoż; 6) przez bojaźń; 7) przez cześć Bogu i Świętym okazywaną; 8) przez wstręt do grzechu i pokutę dokonaną po grzechu; 9) przez cierpliwość, okazywaną w przeciwieństwach; 10) przez radość w uczynkach dobrych; 11) przez pokorę i pogardę samego siebie. Tak np. w aktach kanonizacji św. Teresy czytamy, że ona miała odnośnie do tajemnic naszej wiary największą pewność, a dalej pragnęła usilnie rozkrzewienia wiary. I to było właśnie u niej w tak nadzwyczajnym stopniu, że przewyższało zwykły stopień wiary, czyli było heroiczne. Nieraz ta heroiczność wiary objawia się i w wypełnianiu dzielnym jakiegoś obowiązku. Tak np. czytamy w aktach kanonizacji św. Ludwika Bertranda, iż gdy razu pewnego opowiadał słowo Boże i gromił publicznie grzeszników, jeden ze słuchaczów, a był szlachetnego rodu, myśląc, że te słowa do niego się odnoszą, groził świętemu śmiercią, jeżeli tego nie odwoła, co powiedział publicznie. Gdy jednak ta groźba nie skutkowała, chciał go zastrzelić, ale broń zamieniła się cudownie w wizerunek Ukrzyżowanego. Złoczyńca, widząc to, zmienił tryb życia. A iluż to bohaterów liczy Kościół katolicki sławnych z takiej wiary heroicznej!

Daj to Boże, abyśmy i my jaśnieli taką wiarą heroiczną, której akty obudzajmy codziennie jak najczęściej. Użycz nam o Panie, tak silnej wiary, żeby wszelka obojętność i powątpiewanie na zawsze z pośród nas znikło. O Matko Najświętsza, wyjednaj nam u Syna Twego tę wiarę bohaterską.

II. O cnocie nadziei i jej heroiczności

Drugą z kolei jest cnota nadziei. Określamy ją następującymi słowy: jest to cnota nadprzyrodzona, od Boga wlana, mocą której, oparci na obietnicy Bożej, wyglądamy spokojnie i z radością tego, co Bóg przyobiecał. Początkiem tej cnoty podobnie jak wiary, jest Bóg, wedle słów: "Jam jest zapłatą twą zbytnie wielką" (Rodz. 15, 1); pobudką jej jest obietnica Boża, czyli znowu Bóg, wedle słów (Ks. Liczb 23, 19): "Nie jest Bóg jako człowiek, aby kłamał, ani jako syn człowieczy, żeby się odmieniał. Rzekł tedy, a nie uczyni? mówił, a nie wypełni?". Wreszcie końcem nadziei jest także Bóg, bo stanowi go oglądanie Boga twarzą w twarz i środki prowadzące do tegoż oglądania są od Boga. Siedzibą nadziei jest wola, jak uczy św. Tomasz (2. 2, q. 18, a. 1).

Według nauki św. Bonawentury (in 3 l. sent., dist. 26, q. 4) można obudzić w dwojaki sposób akty nadziei, a mianowicie formalnie i wirtualnie. Formalnie może znów być obudzony akt nadziei wewnętrznie lub zewnętrznie: wewnętrznie mianowicie, gdy ktoś podnosząc umysł do oglądania chwały wiecznej, pragnie ją

posiąść z pomocą Boga, któremu zaufał; zewnętrznie zaś obudza się akt nadziei, gdy ktoś słowami mówi, że spodziewa się życia wiecznego, jeżeli należycie będzie korzystał ze środków danych przez Boga. Wirtualnie zaś obudza ktoś akt nadziei, gdy spełnia jakieś dzieło inne, w którym mieści się akt nadziei, mianowicie, gdy ktoś ze serca żałuje za grzechy, albo kornie Boga prosi o coś potrzebnego odnośnie do otrzymania szczęśliwości. Nie czyniłby bowiem tego, gdyby nadziei nie pokładał w Bogu.

Kościół katolicki liczy niezliczone mnóstwo bohaterów nadziei. Pomijając innych, wspominamy o św. Antonim Opacie, o którym pisze św. Atanazy (*Vita S. Antonii Abbatis*), iż trapiony przez szatanów w te odezwał się do nich słowa: "Tu jestem ja Antoni; nie uciekam przed waszymi razami, chociażby je wielu z was mi zadawało, nic mię nie odłączy od miłości Chrystusowej".

Nadzieja wywołuje miłość. Kto bowiem spodziewa się dobra, którego swoją mocą i od siebie nie może otrzymać, miłuje tego, z którego pomocą i potęgą może to osiągnąć. Nadzieja też skłania nas do oddawania czci Świętym, za których wstawieniem możemy się dostać do nieba, a daleko więcej jeszcze skłania nas do miłowania Boga, który nas może i chce zbawić i który jest pierwszorzędnym przedmiotem przyszłej szczęśliwości. Nadzieja rodzi rozkosz. Kto bowiem spodziewa się czegoś, czyli ma nadzieję, rozkoszuje się dobrem, którego się spodziewa. Wprawdzie czytamy w Piśmie św. (Przypow. 13, 12) takie słowa: "Nadzieja, która się odwłóczy, trapi duszę". Atoli to utrapienie powoduje odwleczenie nagrody, której się spodziewamy.

Nadzieja rodzi działanie, bo obudza usiłowanie i czynność, aby otrzymać przyszłe szczęście. Nadzieja wreszcie powoduje nagrodę, według słów (Ps. 39, 5): "Błogosławiony mąż, którego nadzieją jest imię Pańskie", a które wyjaśnia św. Augustyn w ten sposób: błogosławiony mąż, który nie spodziewa się rzeczy doczesnych od Pana, ale spodziewa się od Niego tylko zbawienia wiecznego. Św. Grzegorz Papież pisze (l. 8 in Job, c. 7): "Wybrany obawia się, aby nie przemijały na próżno bez pracy momenty życia, cieszy się przeciwnościami, cierpieniem odnawia się, boleścią orzeźwia się". Cnota tedy heroiczna nadziei przewyższa zwykłą nadzieję, bo sprawia, że taki bohater z największą ufnością spodziewa się ostatniego końca i środków odnośnych do niego i ufa bezpiecznie, że to otrzyma. Kto tę bohaterską cnotę posiada, ten pokłada swą nadzieję w Bogu w każdej potrzebie i to bez ustanku, ochoczo i najmocniej bez żadnego powątpiewania, że to uzyska. Ona to czyni, że taki bohater ochoczo i wytrwale znosi wszystkie przykrości i

przeciwności, chociażby największe dla żywota wiecznego. Toteż, jak wszelkie uczynki dobre okazują nadzieję, tak dobre uczynki wyśmienite okazują nadzieję wyśmienitą i heroiczną. Taką bohaterką nadziei była np. św. Teresa, o której czytamy w jej aktach kanonizacji, że pokładała nadzieję w Bogu jako w ostatecznym końcu, a innych dóbr stworzonych spodziewała się od Niego, jako koniecznych, lub bardziej prowadzących do osiągnięcia dobra wiecznego; Bogu ufała jedynie z całego serca, z całą pewnością i bez żadnego powątpiewania; do Boga jedynie udawała się w każdej potrzebie i w każdym niebezpieczeństwie i to w pokornych i ustawicznych modłach; w Bogu i przez Boga i dla Boga spodziewała się rzeczy najtrudniejszych i osiągała je, a mianowicie reformę swego klasztoru, chociaż była niewiastą ubogą, chociaż była chorą, pozbawioną wszystkich środków ludzkich, chociaż miała wielkie przeszkody i chociaż groziły jej różne niebezpieczeństwa.

Nadziei, teologicznej cnocie odpowiada dar Ducha Świętego bojaźni, ale nie tej światowej i niewolniczej, która pomimo iż jest od Ducha Świętego, może mieć wolę popełniania grzechu, lecz tej bojaźni synowskiej i czystej, którą czcimy Boga i staramy się być Mu podległymi. Ten to dar bojaźni synowskiej wpływa na cnotę heroicznej nadziei i sprawia, że jej akty są rzeczywiście wyśmienite, przewyższają zwykłą miarę, słowem, są heroiczne. Podobnie jak Kościół liczy niezliczone mnóstwo bohaterów wiary, tak liczy i niezliczone mnóstwo bohaterów nadziei. Obudzali oni akty nadziei codziennie bardzo często w całym życiu i tą nadzieją ożywieni spełniali akty heroiczne.

O Boże najlitościwszy, niechaj jedni pokładają nadzieję w umiejętnościach ziemskich, drudzy w przewrotności światowej, inni w jakiej znikomej godności lub w bogactwach, my chcemy jedynie ufać Tobie. Spraw tedy za przyczyną Królowej niebios Maryi, abyśmy jaśnieli prawdziwie bohaterską nadzieją.

III. a) O cnocie miłości Boga i jej heroiczności

Miłość Boga jest to cnota nadprzyrodzona, od Boga wlana, mocą której miłujemy Boga nade wszystko miłością przyjaźni. Mówimy: "miłość jest to cnota nadprzyrodzona", to znaczy, że ta cnota przewyższa siły świata widomego i niewidomego. Początkiem jej jest Bóg, który nam ją daje z łaską poświęcającą; stąd mówimy: "od Boga wlana". Przedmiotem miłości jest Bóg i końcem jej jest również Bóg. Wreszcie o istnieniu takiej cnoty dowiadujemy się z objawienia Bożego. Słusznie tedy zowie się ona cnotą teologiczną czyli Boską.

Powiadamy: "mocą której miłujemy Boga nade wszystko miłością przyjaźni". Miłować znaczy tyle, co chcieć dobrze komuś, jak mówi św. Tomasz (1, q. 20, a. 1, ad 3). Może bowiem ktoś chcieć sobie lub drugiemu dobra; stąd podwójna jest miłość: "pożądania" (*amor concupiscentiae*), mocą której kogoś lub coś miłujemy, jako dobro dla nas, mianowicie dla dobra i wygody, której sobie pragniemy, jak np. bogacz miłuje bogactwa z powodu korzyści, robotnik pana z powodu zapłaty, żebrak bogacza z powodu jałmużny. Druga miłość jest życzliwości (*amor benevolentiae*), którą kogoś miłujemy jako dobro w sobie, czyli komuś dlatego dobrze życzymy, że w sobie jest godzien kochania, dla swej dobroci i doskonałości. Miłość tedy pożądania ma na celu dobro miłującego lub kogoś drugiego; miłość życzliwości ma na celu dobro umiłowanego. Miłość obopólna "życzliwości" zowie się miłością przyjaźni (*amor amicitiae*). Miłość życzliwości sprawia łączność duchowną pomiędzy miłującym a umiłowanym tak w myśli jak i w sercu; w myśli, o ile pomyślenie miłującego tkwi niejako w umiłowanym; w sercu, o ile miłujący dobro lub zło przyjaciela umiłowanego uważa jako swoje, wolę przyjaciela jako swoją, tak że właściwym jest przyjaciół cieszyć się z tego samego lub smucić albo chcieć tego samego, lub nie chcieć.

Miłość jest albo w uczuciu, w sercu (*amor affectivus*) albo w uczynkach, kiedy objawia się przez czyny (*amor effectivus*); mianowicie albo chce tylko dobra komuś, albo je czyni. Następnie chcieć drugiemu dobra, pociąga za sobą podwójny akt, o ile mianowicie ten, który chce dobra drugiemu, podoba sobie, czyli cieszy się z powodu dobra, które ten drugi posiada, i o ile pożąda dobra dla drugiego, którego ten nie posiada.

Z tego, cośmy powiedzieli, łatwo wywnioskować, co to oznacza: "miłować Boga nade wszystko miłością przyjaźni". Toteż słusznie zauważa św. Tomasz (2. 2, q. 23, a. 1): "Nie każda miłość ma rację przyjaźni, ale tylko ta, która jest połączoną z życzliwością, kiedy mianowicie tak miłujemy kogoś, że mu i dobrze życzymy". Siedzibą miłości jest wola, boć chcieć, pożądać, pragnąć, to są akty woli. W ten sposób pojęta miłość jest cnotą najwspanialszą, wedle słów (1 Kor. 13, 13): "A z tych większa jest miłość". Bez miłości nie może istnieć żadna prawdziwa czyli doskonała cnota, jak zauważa św. Tomasz (2. 2, q. 23, a. 7); ona jest formą wszystkich cnót, jak głosi tenże Doktor Anielski (2. 2, q. 23, a. 8), bo przez nią akty wszystkich innych cnót są skierowane do ostatecznego celu. Toteż tego, w którego sercu miłość panuje, nie może ani utrapienie, ani ucisk, ani głód, ani nagość, ani niebezpieczeństwo, ani prześladowanie, ani miecz (Rzym. 8, 35), odłączyć od Chrystusa Pana. Słusznie tedy

mówi św. Paweł (Rzym 8, 38): "Pewien jestem, iż ani śmierć, ani żywot, ani aniołowie, ani księstwa, ani mocarstwa, ani teraźniejsze rzeczy, ani przyszłe, ani moc, ani wysokość, ani głębokość, ani insze stworzenie, nie będzie nas mogło odłączyć od miłości Bożej, która jest w Chrystusie Jezusie Panu naszym". Św. Tomasz uczy (2. 2, q. 24, a. 8), że ta miłość może przepełniać tak serce człowieka, iż ono zawsze aktualnie wznosi się do Boga i miłuje Boga, i to jest najwyższa doskonałość miłości; tak mogą miłować Boga tylko Święci w niebie, bo tu na ziemi nie można zawsze aktualnie myśleć o Bogu dla słabości natury ludzkiej; albo też może to serce ludzkie oddawać się Bogu i rzeczom Bożym, zaniechając innych, z wyjątkiem, o ile konieczność wymaga obecnego żywota; i to jest niższa doskonałość miłości. Taką miłość posiadają niektóre uprzywilejowane dusze i nie jest ona wszystkim wspólna; albo też ktoś habitualnie całym sercem spoczywa w Bogu, tak iż nic nie chce, ani nie myśli takiego, co by było przeciwne Boskiej miłości, a ta doskonałość miłości wspólną jest wszystkim tym, którzy posiadają miłość.

Św. Tomasz (*Opusc. 61*), św. Bernard (*Lib. de diligendo Deo*), św. Bonawentura (in *Pharetr. div. amor.*, l. 2), Papież Benedykt XIV (*De serv. Dei beatif. et de beat. canonisat.*, l. 3, c. 23) opisują stopnie miłości (2). Pierwszy opiewa: "*mdleć pożytecznie*", według słów oblubienicy (Pieśń nad Pieśniami 2, 5): "Obłóżcie mię kwieciem, obsypcie mię jabłkami: boć mdleję od miłości". Drugi znowu jest: *Boga zawsze szukać*, według słów (Ps. 104, 4): "Szukajcie Pana, a bądźcie umocnieni: szukajcie oblicza Jego zawsze". Trzeci jest: *pracować ustawicznie*, według słów (Rodz. 29, 20): "Służył tedy Jakub za Rachelę siedem lat: a zdały mu się jako kilka dni dla wielkiej miłości". Czwarty jest: *cierpieć bez znużenia*, według słów (Mt. 5, 10): "Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości: albowiem ich jest królestwo niebieskie". Piąty jest: *pożądać niecierpliwie*, według słów Psalmisty (Ps. 83, 2): "Jak miłe przybytki Twoje Panie zastępów: żąda i ustaje dusza moja do pałaców Pańskich". Szósty jest: *biec szybko*, według słów (Ps. 118, 32): "Bieżałem drogą przykazań Twoich, gdyś rozszerzył serce moje". Siódmy jest: *odważać się mocno*, według słów Proroka (Ps. 72, 25 i d.): "Bo cóż ja mam w niebie, albo czegom chciał na ziemi oprócz Ciebie? Ustało ciało moje i serce moje, Boże serca mego i część moja, Boże na wieki!". Ósmy jest: *być związanym nierozerwalnie*, według słów Apostoła (Filip. 1, 21): "Albowiem mnie żyć jest Chrystus, a umrzeć zysk"; i znowu (tamże 3, 20): "A nasze obcowanie jest w niebiesiech"; lub (Gal. 2, 20): "A żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus". Dziewiąty jest: *słodko gorzeć*, według słów (Ps. 38, 4): "Zagrzało się serce moje we mnie, a w rozmyślaniu moim rozpalił się ogień". Dziesiąty jest: "*doskonałe podobieństwo z Bogiem*", w ten sposób, który może być

udziałem stworzenia w tym życiu ziemskim, a o którym to podobieństwie mówi św. Piotr (2 Piotr. 1, 4): "Przez którego największe i kosztowne obietnice nam darował: abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiego przyrodzenia".

Mówi tu książę Apostołów o darach, które nam Bóg dał przez Chrystusa: stanowi je to wszystko, co sprawia, iż człowiek jest źródłem działań nadprzyrodzonych i moralnie doskonałych, dla których bywa przypodobany w sposobie działania nadprzyrodzonego Boskiej naturze, i odstępuje od działań pożądliwości i zepsucia, jak to wynika ze słów (2 Piotr. 1, 2 i d.): "Łaska i pokój niech się wam wypełni w uznaniu Boga i Chrystusa Jezusa Pana naszego. Jako wszystko nam Boskiej mocy Jego co do żywota i pobożności darowane jest przez poznanie Tego, który nas wezwał własną sławą i cnotą, przez którego największe i kosztowne obietnice nam darował: abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiego przyrodzenia". A ponieważ ten, który jest uczestnikiem Boskiego przyrodzenia, podobny jest Bogu w wykonywaniu uczynków moralnie dobrych i nadprzyrodzonych, powinien wstrzymać się od uczynków pożądliwości i zepsucia, dlatego dodaje książę Apostołów (tamże 1, 4): "odbieżawszy skażenia tej pożądliwości, która jest na świecie".

Skoro zaś miłość ma siedlisko we woli, stąd akty zewnętrzne dają znać o jej istnieniu, a mianowicie można ją poznać, jak zauważa Papież Benedykt XIV (l. c.) z innymi uczonymi z żarliwości o cześć Boską, aby miłowali i czcili wszyscy Boga; z pragnienia śmierci, aby przez śmierć nastąpiło całkowicie połączenie z Bogiem; z radości zewnętrznej, wyrażonej zewnętrznymi znakami, kiedy jest mowa o Bogu; ze spokoju w rzeczach przeciwnych czyli w nieszczęściu, i z wesela, jeżeli zdarzy się coś wycierpieć dla Boga. Taką miłością gorzał św. Paweł, który powiada o sobie (Rzym 8, 35 i d.): "Któż tedy nas odłączy od miłości Chrystusowej? utrapienie? czy ucisk? czy głód? czy nagość? czy niebezpieczeństwo? czy prześladowanie? czy miecz?... Pewien jestem, iż ani śmierć, ani żywot, ani aniołowie, ani księstwa, ani mocarstwa, ani teraźniejsze rzeczy, ani przyszłe, ani moc, ani wysokość, ani głębokość, ani insze stworzenie, nie będzie nas mogło odłączyć od miłości Bożej, która jest w Chrystusie Jezusie Panu naszym". Taką miłością gorzał św. Piotr, książę Apostołów, o którym powiada św. Maksym Turyński (*Hom. 4*): "Chodził po morzu Piotr więcej miłością, niż nogami". Taką miłością jaśniała św. Agnieszka (ap. Sur. ad diem 21 Maji), kiedy mówi: "Nie mogę spoglądać na innego oblubieńca, a tego Chrystusa opuścić, z którym mię wiąże miłość". Taką miłością gorzał św. Ludwik Bertrand, o którym w aktach jego kanonizacji czytamy: zajęty najczęściej

kontemplacją, trwał nieznużony na modlitwie, a kiedy mówił o rzeczach Boskich, tak jego duch i pierś żarem miłości Bożej gorzała, że na wszystko, czy to pomyślne, czy też przeciwne, okazywał się gotowym i wreszcie wszystkie czynności kierował do Boga.

Słusznie też zauważa Papież Benedykt XIV (l. c.), iż ta miłość heroiczna ku Bogu zasadza się na ustawicznym wzniesieniu myśli ku Bogu, na częstej pobożnej rozmowie o Bogu, na ciągłym rozważaniu dobroci Bożej i tajemnic naszej religii, a zwłaszcza męki Pana naszego Jezusa Chrystusa, na rozmyślaniach uczynionych w celu obudzenia w sobie miłości ku Bogu, na odnoszeniu do Niego wszystkich myśli, słów i uczynków, na wielkich przykrościach jakie pociąga za sobą nieobecność Chrystusa Pana, na zachowaniu przykazań i rad ewangelicznych, na zachwytach i porwaniach i na niektórych znakach zewnętrznych, przez które niekiedy raczył Bóg okazać sług swoich wewnętrzną miłość. Tak np. czytamy w aktach beatyfikacji błogosławionego Mikołaja Faktora, iż takie płomienie miłości z piersi jego biły, że niekiedy zanurzał się w wodzie, aby się ochłodzić, a ta woda zaraz, jakby za zbliżeniem się ognia, zdawała się wrzeć i burzyć natychmiast.

Prośmy tedy, bracia w Chrystusie odrodzeni, ustawicznie Boga, przez wstawienie się za nami Maryi, o tę miłość heroiczną, a On, skoro zagości w sercu naszym ta miłość, której akty powinniśmy codziennie jak najczęściej obudzać, sprawi, iż już wszystkie cierpienia i krzyże będą słodkimi i On uczyni, że niebo będziemy mieli już tu na ziemi w sobie.

b) O cnocie miłości bliźniego i jej heroiczności

Miłość ma za przedmiot nie tylko Boga, ale i bliźniego, którego miłujemy dla Boga. Przykazanie miłości bliźniego pochodzi od Boga, wedle słów (1 Jan. 4, 21): "To rozkazanie mamy od Boga: aby który miłuje Boga, miłował i brata swego". Z tych słów słusznie wnioskuje św. Tomasz (2. 2, q. 25, a. 1), że miłość rozciąga się nie tylko do Boga, ale i do bliźniego. Nadto podaje ten święty Doktor (2. 2, q. 44, a. 7) powód, dlaczego powinniśmy miłować innych ludzi, a mianowicie, że są oni naszymi bliźnimi, że są naturalnymi obrazami Boga i że są przeznaczeni do oglądania Boga twarzą w twarz; podaje i sposób, jak mamy kochać bliźniego dla Boga, jak i siebie samych mamy również miłować dla Boga. To przykazanie miłości głosi wszędzie Pismo święte.

I tak czytamy (Kapł. 19, 18): "Będziesz miłował przyjaciela twego jako sam siebie". Wyraz przyjaciel oznacza tyle, co bliźni. Chrystus Pan mówi (Jan 13, 34):

"Przykazanie nowe daję wam: abyście się społecznie miłowali: jakom was umiłował, abyście i wy społem się miłowali. Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jeden ku drugiemu". I znowu mówi Zbawiciel (Jan 15, 12): "To jest przykazanie moje, abyście się społem miłowali, jakom was umiłował". O miłości św. Jan pisze (1 Jan. 4, 7 i d.): "Najmilsi, miłujmy się obopólnie, bo miłość jest z Boga. I każdy, kto miłuje, z Boga jest urodzony i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, albowiem Bóg jest miłością. W tym się okazała miłość Boża ku nam: iż Syna swego jednorodzonego posłał Bóg na świat, abyśmy żyli przezeń. W tym jest miłość: nie jakobyśmy my umiłowali Boga, ale iż On pierwszy umiłował nas, i posłał Syna swego jako ubłaganie za grzechy nasze. Najmilsi, jeśli nas Bóg tak umiłował, i myśmy powinni jeden drugiego miłować". Miłość tedy bliźniego jest kamieniem probierczym miłości Boga, ona jest cechą chrześcijan, ona jest oznaką wybranych, bo jeżeli ten, który nie miłuje trwa w śmierci (1 Jan. 3, 14), to ten, który miłuje trwa w żywocie.

Miłość bliźniego ma niejako swe części. I tak nazywa się ona albo życzliwością, albo dobroczynnością, albo miłosierdziem. Pierwsze dwie nie różnią się od miłości. Ostatnie zaś jest to cnota, która ze współczucia skłania do wspomagania nieszczęśliwych i ona nas czyni podobnymi Bogu, jak uczy św. Tomasz (2. 2, q. 31, a. 1) i to na mocy podobieństwa działania. Do miłosierdzia zaliczyć należy i dawanie jałmużny, które jest nadto i aktem miłości. Św. Tomasz bowiem uczy (2. 2, q. 32, a. 1), że miłosierdzie jest skutkiem miłości, a wskutek tego dawanie jałmużny jest aktem miłości wykonywanym przez miłosierdzie; lecz jest i aktem miłosierdzia, bo dawać coś komu potrzebującemu z litości dla Boga, jest właściwie aktem miłosierdzia. Uczynki miłosierdzia inne są co do duszy, a inne co do ciała, a mogą one wszystkie dojść do stopnia heroicznej miłości, a zarazem i świętości, skoro są wykonywane dla Boga. Takimi uczynkami co do ciała jaśniał np. św. Bazyli, o którym pisze św. Grzegorz Nazjanzeński (*Orat. 20*), iż kiedy wybuchnął głód w Cezarei, on nakazał pootwierać swoje spichrze i rozdawać zboże zgłodniałym.

Papież Benedykt XIV (l. c.) krótkimi słowy podaje te uczynki heroiczne co do ciała, a mianowicie należą tu: ustawiczne nawiedzanie chorych, posługiwanie w szpitalach a nawet choroby wskutek tego zaciągnięte nie zmniejszają troski o chorych, częste odwiedziny więzień, obfite jałmużny dawane ubogim, odmawianie sobie rzeczy koniecznych, aby tylko dopomóc ubogiemu, zakładanie szpitali dla chorych, na co w braku własnych funduszów składki publiczne gromadzi odnośny

bohater, budowanie kolegiów w celu wychowania i kształcenia młodzieży. Oto znaki zewnętrzne miłości heroicznej, panującej w sercu.

Oprócz uczynków miłosierdzia co do ciała, są jeszcze uczynki co do duszy. Wyraża je Pismo św. w tych słowach (Mt. 5, 7): "Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią". Należy tu także upominanie bliźniego, wedle słów (Mt. 18, 15): "A jeśliby zgrzeszył przeciwko tobie brat twój, idź, a upomnij go między tobą i nim samym. Jeśli cię usłucha, pozyskasz brata twego". Tu należy także modlitwa za prześladowców, wedle słów (Mt. 5, 44): "Miłujcie nieprzyjacioły wasze, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści: a módlcie się za prześladujących i potwarzających was". Ale szczególniej należy tu troska o zbawienie duszy bliźniego. Podobnie jak człowiek ma się starać o zbawienie własnej duszy, tak ma dbać o zbawienie duszy bliźniego, wedle słów (Mt. 16, 26): "Cóż pomoże człowiekowi, jeśliby wszystek świat zyskał, a na duszy swej szkodę podjął? albo co za odmianę da człowiek za duszę swoją?".

Podobnie jak uczynki co do ciała, tak i co do duszy winien bohater wykonywać chętnie, łatwo, dobrze, mile, nie raz, nie dwa, ale często i codziennie. Szczególnie jeżeli te spełniane uczynki są trudne, wtenczas najdoskonalej wskazują bohatera prawdziwego. Takimi aktami heroicznymi co do duszy odznaczał się św. Franciszek Ksawery, o którym w aktach jego kanonizacji czytamy, że on po skończonym nowicjacie w zakonie nauczał przez całe życie katechizmu małych, dorosłym znów i nieumiejętnym obszerniej wykładał naukę Chrystusową, grzeszników nawoływał do pokuty, niewiernym ogłaszał ewangelię. A iluż to Kościół liczy takich bohaterów i bohaterek miłości bliźniego, którzy zawsze pamiętali o żywych, aby im dobrze czynić, a modlili się ustawicznie za dusze w czyśćcu będące, aby im dopomóc.

Błagajmy tedy Pana Zastępów przez przyczynę Najświętszej Maryi Panny, aby w naszych sercach zapalił tę heroiczną cnotę miłości bliźniego, abyśmy wszyscy byli bohaterami miłości, abyśmy codziennie jej akty spełniali.

~~~~~~~~

Przypisy:

(1) Ripalda, *De virtutibus*; Mazzella, *De virtutibus infusis*; Perrone, *De virt.*; Pesch, *De virtutib.*

(2) Obszernie o tym mówią Teologowie mistycy w swoich dziełach.

~~~~~~~~

Rozdział III.

O cnotach kardynalnych i ich heroiczności

Cnoty teologiczne, o których mówiliśmy właśnie, prowadzą człowieka do celu ostatecznego, cnoty zaś kardynalne, inaczej moralnymi zwane, kierują należycie człowiekiem w tych rzeczach, które się odnoszą do jego celu. Zowią się one kardynalnymi (łac. *cardo* – zawias) czyli zawiasowymi, bo na nich, jak uczy św. Tomasz (*de virt.*, q. 5, a. 1) obraca się całe życie człowieka jakby na zawiasach. Do tych czterech cnót dadzą się sprowadzić wszystkie inne cnoty moralne.

I. O cnocie roztropności i jej heroiczności

Pierwszą z pomiędzy cnót kardynalnych jest roztropność (gr. φρόνησις, łac. *prudentia*). W rozmaitym znaczeniu bywa ten wyraz używany. I tak zowie się ktoś roztropnym budowniczym, kiedy mądrze postępuje sobie przy budowie domu. Toteż czytamy (2 Par. 2, 14) o Hiramie, że "umie wynaleźć mądrze (*prudenter*), cokolwiek w robocie jest potrzebnego". Niekiedy znów zowią się ci ludzie roztropnymi, którzy wymyślają chytrze środki do celów złych. Tak mówi Zbawiciel (Łk. 16, 8): "Synowie tego świata roztropniejsi są w rodzaju swoim nad synów światłości". Roztropność jako cnota udoskonala rozum i poucza go w każdej sprawie, co należy czynić, a czego unikać. Podmiotem tej cnoty jest rozum. Inna jest roztropność "ciała", o której mówi św. Paweł (Rzym. 8, 6): "mądrość ciała jest śmierć", a inna jest roztropność "ducha", o której powiada tenże św. Paweł (l. c): "mądrość ducha żywot i pokój". Roztropność ducha określić możemy słowy: jest to miłość, wybierająca to, co do Boga prowadzi, a odwracająca się od tego, co od Niego odwodzi (św. Augustyn, *Lib. de morib. Eccl.*). Św. Tomasz (2. 2, q. 47, a. 13) rozróżnia potrójną roztropność. Pierwszą zowie roztropnością fałszywą, zwaną tak tylko dla podobieństwa: bo jak roztropnym jest ten, który dobrze rozrządza to, co trzeba czynić dla jakiegoś dobrego celu, tak znów ten, który dla złego celu coś urządza, co jest stosowne do tego celu, ma fałszywą roztropność. Drugą roztropność zowie prawdziwą: bo wynajduje drogi odpowiednie do celu prawdziwie dobrego; jest ona wszakże niedoskonałą, już to, że to dobro, które uważa za cel, nie jest wspólnym celem całego życia ludzkiego, lecz jakiegoś specjalnego zajęcia lub działania, już to, że odstępuje w pierwszorzędnym akcie od roztropności, gdyż prawdziwie nią ozdobiony dobrze sądzi także o tych rzeczach, które należą do całego życia. Trzecia jest wreszcie prawdziwą i doskonałą roztropnością, bo kieruje do wspólnego celu wszystkich ludzi słusznymi radami, bo mądrze rozsądza i nakazuje. Pierwsza

znajduje się w samych grzesznikach, druga, która jest niedoskonałą z powodu celu cząstkowego, jest wspólną dobrym i złym, a trzecia znajduje się w samych sprawiedliwych. Ta ostatnia roztropność jest normą wszystkich cnót moralnych, jak uczy św. Tomasz (2. 2, q. 166, a. 2, ad 1) i jest także regułą cnót teologicznych. Trzy są akty roztropności: narada, sąd i rozkaz. Wyszukiwanie bowiem środków stosownych do osiągnięcia celu jakiejkolwiek cnoty należy do roztropności przez akt narady. Po naradzie następuje sąd; zaraz bowiem, skoro rozum rozważył środki prowadzące do celu, natychmiast stanowi, iż ten lub drugi środek stosowny ma być obrany. Wreszcie przez akt rozkazu poleca obrać ten środek, przez który można dojść do celu. A chociaż wymienione trzy akty należą do cnoty roztropności, jednakże akt rozkazu właściwie wypływa z nałogu roztropności, jak to uczy św. Tomasz (2. 2, q. 47, a. 8). Z części, należących do cnoty roztropności, jedne są integralne, to jest takie, które muszą być, aby akt roztropności był całkowity, podobnie jak ręka i noga musi być, aby jakiś człowiek był cały. Takimi są: "pamięć", która środki dawniej użyte przypomina; "zrozumienie", które jasno poznaje położenie obecne; "pojętność", która poznaje środki z nauki drugiego; "przenikliwość", która poznaje przez własne badanie; "rozumowanie", które poznaje przez wnioskowanie, wysnute z jednej rzeczy o drugiej; "przewidywanie", które jest uporządkowaniem z góry stosownych środków do celu dobrego; "rozwaga", która jest przypatrywaniem się na okoliczności działania; "ostrożność", która jest użyciem środków przeciwko temu, co mogłoby się sprzeciwiać albo przeszkadzać w wykonywaniu jakiegoś aktu cnoty (św. Tomasz 2. 2, q. 48, a. unic.). Częściami roztropności potencjonalnymi, to jest takimi, które nie stanowią same przez się aktu doskonałego roztropności, ale które są na drodze do takiego aktu, będą znowu: "dobra rada" (*eubulia*), której aktem jest dobrze radzić; "dobry sąd" (*synesis*), której aktem jest dobrze sądzić według praw powszechnych; "przysłowie" (*gnome*), czyli krótki praktyczny sąd, którego aktem jest wydawać wyrok z wyższych pobudek, poza prawami powszechnymi będących, według zasad rozumu naturalnego, jak tego domaga się przypadek lub okoliczność, o czym mówi św. Tomasz (2. 2, q. 51, a. 1 et trib. seqq.).

Części wreszcie podporządkowanych cnocie roztropności, tj. takich, które jako gatunki należą do rodzaju tej cnoty, mamy cztery i tak: może ona urządzać sprawy własne (*monastica*), albo sprawy familii (*oeconomica*), albo sprawy rzeczypospolitej (*politica*), albo sprawy wojskowe (*militaris*), mające na celu obronę ojczyzny przed wrogami, jak uczy św. Tomasz (2. 2, q. 50, a. 1 et seqq.). Do aktów zwykłej roztropności chrześcijańskiej należy: naradzać się, sądzić i nakazywać w sprawie

środków do celu nadprzyrodzonego. Akty zaś roztropności chrześcijańskiej heroicznej są te same, co i zwykłej, odnośnie do celu nadprzyrodzonego, atoli one mają za przedmiot rzeczy trudne, które bohater spełnia łatwo, prędko i mile, co powoduje i cnota roztropności i dar rady, jak uczy Benedykt XIV (l. c., l. 3, c. 24). Kardynał zaś de Laura (in 3. lib. sent., tom. 12, disp. 32, a. 13, n. 405) mówi, iż wszystkich innych cnót aktami rządzi heroiczna roztropność. Do tej cnoty zachęca Chrystus Pan (Mt. 10, 16): "Bądźcież tedy mądrymi (*prudentes*) jako wężowie, a prostymi jako gołębice". A św. Paweł w myśl Mistrza Boskiego pisze (Rzym. 16, 19): "Chcę, abyście byli mądrymi w dobrym, a prostymi w złym". Mądrość czyli roztropność idzie razem z prostotą. Prostotę zaś określa św. Tomasz (2. 2, q. 109, a. 2, ad. 4) słowy: "Prostota zowie się w przeciwieństwie do dwoistości, przez którą mianowicie ma ktoś coś innego w sercu, a co innego okazuje na zewnątrz". Do uzupełnienia tej roztropności należy koniecznie prostota; prawdziwa zaś prostota serca na tym zależy, aby po wyrzuceniu wszelkiej dwoistości, przez którą ma ktoś co innego w sercu, a co innego na ustach, nie szukano nic własnego we wszystkich i poszczególnych aktach, lecz tylko albo chwały Bożej, albo zbawienia bliźnich, albo obojga. Pierwszy zaś znak prostoty zasadza się na tym, iż ktoś w jednakowy sposób okazuje się wszystkim i wobec wszystkich, według słów (Przypow. 10, 9): "Kto chodzi w prostocie, bezpiecznie chodzi". Drugi znak polega na tym, aby ktoś z tą samą gotowością tak maluczkim, jak i wielkim, tak ubogim, jak i bogatym, jeżeli może im w czymś dopomóc, usługiwał, spełniając uczynki, pochodzące z miłości, a wystrzegał się przy tym wszelkich względów na osoby i pochlebstwa możnym. Trzeci znak jest, jeżeli ktoś zawsze w ten sam sposób zachowuje się na każdym miejscu, czy to publicznym czy też prywatnym. Czwarty znak prostoty jest ustawiczna wesołość i radość, malująca się na twarzy, a wywodząca swój początek z wesołości sumienia. O tym wesołym, pogodnym i spokojnym sumieniu pisze Hugo (lib. 3. *de anima*, cap. 9): "Spokojne jest sumienie, gdy dla wszystkich jest słodkie, a dla nikogo przykre, z przyjaciela skarbi łaskę, z nieprzyjaciela cierpliwość, ze wszystkich życzliwość, a których może skłania i do dobroczynności". Papież Benedykt XIV (l. c.), podając te znaki prostoty, dodaje jeszcze jeden, a mianowicie, jeżeli ktoś grzechu, albo winy popełnionej nie uniewinnia, ale ją wyznaje szczerze. Słowem, prostota gołębia na tym się zasadza, aby nikomu nie wyrządzać krzywdy, dla nikogo nie gotować zdrady, albo zasadzki. Mężowie bowiem święci, cokolwiek czynią, w obliczu Boga to spełniają. Taką heroiczną roztropnością i prostotą jaśniał św. Izydor rolnik, o którym czytamy w aktach jego kanonizacji, iż tak podzielił godziny dnia, że pierwsze ranne przeznaczył na słuchanie Mszy św., na zwiedzanie

kościołów, na zanoszenie modłów najgorętszych do Pana Zastępów i na cześć należną Bogu, resztę zaś dnia na uprawę roli. Podobnie i w aktach kanonizacji św. Filipa Nereusza czytamy, że odznaczał się największą roztropnością i prostotą, że z jego ust zawsze płynęła prawda bez żadnego udawania albo jakiejś zdrady, że wzdrygał się cały na kłamstwo i na kłamców, uniewinniających się od popełnionych win, ostro ich karcił, a najbardziej się cieszył, gdy ktoś go uważał za głupiego.

O Jezu! spraw to najmiłościwiej, aby i pośród nas zapanowała prostota i roztropność heroiczna. Uczyń, abyśmy nic nie przedsiębrali, nie poradziwszy się Ciebie. Niechaj spełniamy wszystko tak, aby to zdążało do większej chwały Twojej. O Maryjo Matko Zbawiciela, uproś nam u Syna Twego, abyśmy jaśnieli zawsze tą cnotą i to w stopniu heroicznym.

II. O cnocie sprawiedliwości i jej heroiczności

Drugą z kolei jest cnota sprawiedliwości. Wyraz ten bywa używany w znaczeniu najobszerniejszym i oznacza zbiór wszystkich cnót. Tak np. u Proroka Ezechiela czytamy (18, 24): "Jeżeli się odwróci sprawiedliwy od sprawiedliwości swej, a czynić będzie nieprawość, wszystkie sprawiedliwości jego, które czynił, nie będą wspomniane". Zowie też Pismo św. (Rodz. 6, 9) Noego mężem sprawiedliwym, bo posiadał cnoty. A ponieważ łaska poświęcająca jest źródłem wszystkich cnót nadprzyrodzonych, Sobór Trydencki (ses. 6, c. 7) zowie łaskę sprawiedliwością. W ścisłym jednak znaczeniu sprawiedliwość oznacza "stałą i ustawiczną wolę oddawania każdemu człowiekowi tego, co mu się prawnie należy" (św. Tomasz 2. 2, q. 58, a. 1). Według nauki Doktora Anielskiego (l. c., a. 2) wyraz sprawiedliwość oznacza równość. Sprawiedliwość bowiem ma na celu drugiego, gdyż nie mówimy przecież, iż ktoś jest równy sobie, ale powiadamy, że jest równy drugiemu. Częściami sprawiedliwości podporządkowanymi są: sprawiedliwość zamienna (*justitia commutativa*), sprawiedliwość rozdzielająca (*justitia distributiva*) i sprawiedliwość prawna (*justitia legalis*). Sprawiedliwość "zamienna" reguluje stosunek osób prywatnych pomiędzy sobą. Sprawiedliwość "rozdzielająca", zachodząca pomiędzy panującym a poddanymi, skłania przełożonego, aby rozdzielał nagrody i ciężary według zasług i sił każdego. Do obydwóch tych sprawiedliwości odnoszą się słowa św. Apostoła Pawła (Rzym. 13, 7, i d.): "Oddawajcież tedy wszystkim, coście powinni: komu cło, cło: komu bojaźń, bojaźń: komu cześć, cześć. Nie bądźcie nikomu nic winni". Sprawiedliwość "prawna" skłania poddanych, aby spełniali swoje obowiązki względem panującego i społeczeństwa, bo tego ogólne dobro wymaga. Częściami

znowu potencjonalnymi tej cnoty są: "religia", to jest cnota, która oddaje należną cześć Bogu. Aktem religii jest modlitwa, o której wyraża się kardynał Bona (*De principiis vitae christianae*, c. 50, p. 1), że "w niej bywają wykonywane wszystkie cnoty. I tak w niej objawia się wiara; nikt bowiem nie modliłby się, gdyby nie wierzył, że Bóg jest obecny; że wysłuchuje modlitwy wołających; że może i chce wysłuchać, jeżeli należycie prosimy. Nadzieja przez modlitwę prostuje się, bo osiągamy tu największą ufność w pomoc i miłosierdzie Boże. Miłość obudza się przez rozważanie Boskiej dobroci, która nas przynagla, abyśmy Boga nade wszystko miłowali. Przez modlitwę uczymy się spełniać wszelką sprawiedliwość i rozważać wszystko roztropnością sprawiedliwych. W niej się objawia męstwo, bo modlący się postanawia mocno służyć Bogu i z miłości ku Niemu wszystko znosić. Akty wstrzemięźliwości wynikają z modlitwy, bo duch modlącego się, gardząc ziemskimi i cielesnymi rzeczami, smakuje sobie w rozkoszach niebieskich... [itd.] Wieloma zatem jaśnieje cnotami ten, który się wiele modli". "Modlitwa", jak mówi św. Jan Damasceński (*De fide*, l. 3, c. 24) "jest podniesieniem myśli do Boga"; albo jak się wyraża św. Jan Chryzostom (in Cen. hom. 30, n. 5): "jest to rozmowa z Bogiem". Dzieli się ona na myślną, inaczej rozmyślaniem zwaną (o czym zob. *Ćwiczenia duchowne* Petitdidiera, Tarnów 1893) i na ustną. Modlitwę ustną wyrażamy ustami, tak jednak, aby i duch szedł razem z ustami; inaczej, jeżeli byśmy ją odprawiali bez intencji i uwagi, nie spodobalibyśmy się Bogu i zamiast wysłuchania czekałaby nas tylko nagana, według słów (Mt. 15, 8): "Ten lud czci mię wargami: ale serce ich daleko jest ode mnie". Modlitwa zaś myślna odbywa się w sercu bez żadnych słów zmysłowych. Ta dzieli się znowu na "medytację", czyli uważanie jakiejś tajemnicy wiary, albo rzeczy objawionej. Np. gdy ktoś medytuje o narodzeniu Chrystusa Pana ze wszystkimi okolicznościami mu towarzyszącymi, uważa w myśli, kto jest ten, który się narodził; poznaje, że to Bóg, który stał się ciałem i podziwia mądrość Bożą w tej tajemnicy, obudza akt miłości ku Chrystusowi Panu itd. A dalej dzieli się modlitwa myślna na "kontemplację" tj. gdy ktoś uważa prawdę Bożą (św. Tomasz 2. 2, q. 180, a. 4) np. Wcielenie Chrystusa Pana rozważa pojedynczym aktem umysłu i obudza akty miłości co do tej prawdy względem Boga. Można jeszcze modlitwę podzielić na "prywatną", gdy ktoś ją odprawia prywatnie za siebie i za innych; i na "publiczną", gdy ją odprawiają słudzy Kościoła i w imieniu Kościoła. Że modlitwa jest koniecznie potrzebną do zbawienia, jest to artykułem wiary naszej świętej, jak uczą św. Tomasz (in 4 dist. 15, q. 4, a. 1, quaestiunc. 3), Kardynał Bona (l. c., c. 44, p. 1), św. Alfons Liguori (*O modlitwie*) i wszyscy Teologowie powszechnie.

Zresztą mówi Zbawiciel (Łk. 18, 1): "Zawżdy modlić się potrzeba, a nie ustawać". Trzeba się modlić w imię Jezusa, według słów (Jan 16, 23): "Jeżeli o co prosić będziecie Ojca w imię moje, da wam"; z sercem skruszonym i czystym, jak się modlił celnik (Łk. 18, 13): "Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu"; z uszanowaniem, jak się modlił Chrystus Pan w Ogrojcu, który "padł na ziemię" (Mk 14, 35); z pokorą, bo "modlitwa korzącego się przeniknie obłoki" (Ekli. 35, 21); z ufnością wytrwałą, wedle słów (Mk 11, 24): "O cokolwiek modląc się prosicie, wierzcie, że otrzymacie, a stanie się wam"; ze skupieniem ducha, czyli jak Zbawiciel mówi: "w skrytości" (Mt. 6, 6); z nabożeństwem serca, aby Bóg nie skarżył się na nas, wedle słów (Izaj. 29, 13): "Ten lud czci mnie wargami"; bez przestanku, wedle słów Jezusa (Łk. 18, 1), "aby modlić się zawżdy, a nie ustawać". Bohater chrześcijański nie zadawala się odmawianiem krótkiego paciorka codziennie, ale poświęca modlitwie ustnej i myślnej wiele czasu. Takim bohaterem modlitwy był np. św. Paschalis de Baylon, o którym czytamy w aktach jego kanonizacji, że czuwał zawsze na modlitwie, o północy wstawał na odmawianie Brewiarza; a chociaż był znużony i prawie złamany ustawicznymi pracami i cierpieniami, to jednak dopiero po wschodzie jutrzenki wracał do celi, a cały ten czas spędzał w chórze albo w kościele na słodkim rozmyślaniu. A iluż to znowu takich bohaterów modlitwy liczy Kościół katolicki! O chciejmy wszyscy do liczby ich należeć za łaską Bożą.

Dalszą częścią potencjonalną sprawiedliwości jest "miłość" (*pietas*) względem rodziców i ojczyzny (św. Tomasz 2. 2, q. 101, a. 1 et sqq.); "poszanowanie", przez które oddajemy cześć przełożonym i innym osobom znamienitym, którzy albo rządzą innymi, albo są zdolni do rządów (św. Tomasz 2. 2, q. 102, a. 1 et sqq.); "posłuszeństwo", które spełnia akty nakazane przez starszych (św. Tomasz 2. 2, q. 104, a. 1 et sqq.); "wdzięczność" jest to cnota, przez którą dobrodziejom za wyświadczone łaski oddajemy łaski (św. Tomasz 2. 2, q. 106, a. 1); "pomszczenie", jest to cnota, przez którą nakładamy kary na grzeszników, aby ich poprawić, według słów (1 Piotr. 2, 13 i d.): "Bądźcież tedy poddani wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu dla Boga – chociaż książętom jako od Niego posłanym ku pomście złoczyńców"; "prawda", przez którą ktoś i w życiu i w mowie takim się okazuje, jakim jest, i nie mówi czego innego o sobie jak tylko to, co rzeczywiście zdziałał, nic nie dodając, ani nie ujmując; "łagodne stosowanie prawa" (*epikeia*), które nakłania rządców, aby aplikowali nieraz prawo w duchu prawa, a przeciw literze prawa; "uprzejmość" (*affabilitas*) jest to cnota, skłaniająca nas do tego, aby obcowanie nasze w mowie i w czynach z ludźmi było miłe i przyzwoite; "szczodrobliwość" (*liberalitas*) która nas skłania, abyśmy rzeczy od Boga nam danych dobrze używali

dla siebie i dla innych. Każdą z tych cnót można wykonywać stosownie do miejsca, w którym przebywamy, osób z którymi przestajemy, zajęć, które spełniamy. Taką heroiczną sprawiedliwością odznaczał się św. Pius V. Czytamy bowiem w aktach jego kanonizacji, że wyniesiony do godności Papieskiej okazywał się miłym i szczodrobliwym dla wszystkich, a szczególnie dla tych, którzy mu jakieś upominki dali, a potem o nich zapomnieli. Ciało Pawła IV, który go wyniósł do godności kardynalskiej, kazał pochować z największą pompą w kościele Matki Najświętszej *supra Minervam* zwanym, w okazałym grobie; familię Caraffów, z której pochodził Paweł IV podniósł do dawnej świetności i wielu z jej członków przyjął do dworu swego; Jana Hieronima, hrabiego z Bergmamu, który go obronił przed śmiercią z ręki heretyków, powołał do Rzymu i uczynił protonotariuszem Apostolskim, a później zaliczył do liczby Kardynałów; wieśniakowi, w którego domu schronił się przed heretykami, chcącymi go zabić, w sam dzień, kiedy się udał do Lateraneńskiej Bazyliki, aby ją wziąć w posiadanie jako Papież, podarował 1000 zł., żeby mógł wydać za mąż dwie córki, a na utrzymanie jego dodał mu 500 zł. Iluż to zresztą Kościół podobnych bohaterów liczy!

Prośmy tedy Boga za przyczyną Matki Najświętszej, aby nas tą cnotą w stopniu heroicznym ozdobił.

III. O cnocie męstwa i jego heroiczności

Wyraz "męstwo" (gr. ανδρεία, łac. *fortitudo*) ma rozmaite znaczenia. I tak męstwo oznacza siłę, czyli moc ciała, którą ktoś posiada, np. o Samsonie czytamy (Sędziów 16, 5), że miał taką moc nadzwyczajną. Atoli wyraz ten, w znaczeniu obszerniejszym wzięty, obejmuje wszystkie cnoty (św. Prosper, lib. 3. *De vit. contempl.*, c. 20). W ściślejszym rozumieniu oznacza odwagę i stałość duszy, która podejmuje trudne rzeczy, znosi przykre, jednakże zgodne ze zdrowym rozumem (św. Tomasz 2. 2, q. 123, a. 2). Pomiędzy przykrymi rzeczami szczególniejsze miejsce zajmuje śmierć, a stąd słusznie się mówi, iż cnota męstwa ma właśnie za przedmiot niebezpieczeństwa śmierci. Z tego jednak nie wynika, aby męstwo nie odnosiło się do innych przykrych rzeczy, lecz pociąga jedynie to za sobą, iż kto jest mężny w ponoszeniu najtrudniejszych rzeczy, do jakich należy śmierć, będzie zdolnym, aby się opierać dzielnie i innym, które są mniej przykrymi (św. Tomasz 2. 2, q. 123, a. 4, ad 1, et a. 2, ad 2). Doktor Anielski zadaje sobie pytanie (2. 2, q. 123, a. 6), czy znoszenie przykrości jest pierwszorzędnym aktem męstwa i odpowiada na nie twierdząco, bo trudniej jest bojaźń poskromić, aniżeli kierować odwagą przy podejmowaniu trudnych rzeczy. Do męstwa należą części cnoty integralne:

"ufność", jest to przeświadczenie o pomyślnym wyniku czynu przy pomocy Bożej; z niej więc rodzi się gotowość do podejmowania trudnych rzeczy; "wielkoduszność", przez którą ktoś dla chwały Bożej gardzi niskimi rzeczami, a dąży do prawdziwie wielkich; "cierpliwość", przez którą umysł nie łamie się wskutek smutku i nie upada w swej wielkoduszności; a wreszcie "wytrwałość", przez którą prowadzi człowiek dzieło aż do końca. O tych cnotach jednakże pamiętać należy to, co mówi św. Tomasz (2. 2, q. 128, a. 1): "Jeżeli to odniesiemy do właściwej materii męstwa a mianowicie do niebezpieczeństwa śmierci, będzie to jako częściami jego integralnymi, bez których męstwa być nie może. Jeżeli zaś to odniesiemy do jakichś innych materii, w których znajduje się mniej trudności, będą to cnoty odrębne od męstwa, według swego gatunku, atoli dołączone są do niego jako drugorzędne do pierwszorzędnego przedmiotu".

Aktami męstwa chrześcijańskiego, o ile jest cnotą zwykłą, są: podejmowanie trudnych rzeczy z niebezpieczeństwem połączonych – według zdrowego rozumu – dla celu nadprzyrodzonego we wielkiej materii, czy to przykazania, czy też rady. Aktami zaś męstwa heroicznego chrześcijańskiego będzie wszystko to wyliczone, a przeto podejmowanie tych trudnych rzeczy i to prędko, łatwo, z radością, z niebezpieczeństwem utraty wszystkich dóbr, a nawet życia samego. Również męstwa chrześcijańskiego zwykłego aktem jest cierpliwie znosić wszystkie przykrości dla Boga, klęski wszelakie i cierpienia. Męstwa zaś heroicznego, chrześcijańskiego aktem będą te same, lub podobne przykrości, a nawet trudniejsze, a wreszcie i śmierć sama, o ile potrzeba to znosić prędko, z uciechą i dla Boga. Oprócz cnoty męstwa, jest jeszcze "dar męstwa", który nam daje Duch Święty. Dar ten utwierdza stałość ducha, wypędza strach zwyczajny naturze, tak iż mężny bez żadnej bojaźni, owszem z weselem nawet samą śmierć ponosi. Dar ten sprawia to, iż czego sama cnota męstwa znieść nie może, z darem tym łatwo uskutecznia. Prawdopodobnie tam, gdzie jest cnota męstwa, i dar męstwa być musi. Aktem najwspanialszym męstwa heroicznego jest "męczeństwo". Przez męczeństwo zaś rozumiemy dobrowolne poniesienie śmierci dla prawd wiary, lub z powodu jakiej cnoty. Najpiękniejszym aktem męstwa jest cierpliwe i ustawiczne znoszenie niebezpieczeństwa śmierci, tak iż dla tego niebezpieczeństwa nie bywa opuszczone dobro uczciwe. W męczeństwie tedy znajduje się właściwa materia męstwa. Jest w nim także owa doskonałość, mocą której męstwo jest niewzruszoną w dobrem stałością ducha pośród najtrudniejszych i najostrzejszych warunków. Aby zaś mógł istnieć formalny akt męstwa, do tego potrzeba, żeby męczennik tę stałość co do swej materii okazywał z pobudki uczciwości tegoż aktu. To zaś nie jest koniecznym do

męczeństwa. Męczennikiem bowiem jest ten, który z jakiejkolwiek pobudki cnoty nadprzyrodzonej przyjmuje cierpienie (a mamy tu na myśli nie tylko ranę śmiertelną, ale i truciznę, głód, więzienie itd., co wszystko zdolne jest sprowadzić śmierć przedwczesną, chyba że Bóg chce kogoś z takich męczenników cudownie ocalić), zadające śmierć od tyrana za wiarę lub jakąś cnotę. Jeżeli tedy męczennik z powodu prawd wiary, lub cnoty miłości, czystości itd., to cierpienie ponosi, jest to męstwo, o ile męstwo jest warunkiem jakiejkolwiek cnoty doskonałej w najwyższym stopniu, a nie zaś, o ile męstwo jest specjalną cnotą. Z drugiej strony nic nie stoi na przeszkodzie, żeby jeden i ten sam akt pochodził z pobudek rozmaitych cnót. W męczeństwie wykonywany bywa szczególnie przedni akt męstwa. Męczennik bowiem nie podejmuje, ale znosi cierpienia, a to jest o wiele trudniej, jak mówi św. Jan Chryzostom (in Matth. hom. 84, n. 4). Zaznaczamy tu dalej, że powszechne jest zdanie Teologów, iż ci, którzy w wojnie świętej za wiarę polegli, nie są męczennikami, i Kościół nie czci ich nigdy jako męczenników. Co więcej, w epoce Męczenników nie pozwalano nawet, aby chrześcijanie ofiarowali się dobrowolnie sami na śmierć w czasie prześladowania, ale upominano ich, aby się kryli i uciekali przed prześladowaniami (św. Ambroży, *De offic.*, c. 37, n. 186). A skoro męczeństwo jest rzeczywistym wyznaniem wiary i to albo formalnie albo równorzędnie (św. Tomasz 2. 2, q. 124, a. 5) przeto męczennikami nie są ci, którzy umierają w obronie błędu lub opinii jakiejś filozoficznej, lub przekonania tego rodzaju. Ani też heretyk lub schizmatyk czysto materialny, umierający za wiarę chrześcijańską, nie jest męczennikiem, bo w wyznaniu zewnętrznym wiary wydaje świadectwo przeciwko prawdzie katolickiej. Wreszcie skoro męczeństwo jest świadectwem rzeczywistym, oddanym prawdzie, musi koniecznie męczennik dobrowolnie śmierć przyjąć w tym celu, bo świadectwo niedobrowolne nie jest świadectwem. Kto tedy (rozumiemy tu dorosłych) bez żadnego dobrowolnego ofiarowania się śmierć ponosi znienacka od nieprzyjaciół wiary, nie jest męczennikiem, ani też aktu męstwa nie spełnia. Takim męstwem heroicznym odznaczał się św. Wawrzyniec, Męczennik, o którym pisze św. Leon Papież (Serm 83, de s. Laurentio Mart., c. 2): "Jak wspaniałą jest ozdobiony godnością, mogli to odczuć sami nawet jego prześladowcy, skoro owe przedziwne męstwo ducha, zrodzone pierwszorzędnie z miłości Chrystusa, nie tylko nie ustawało, ale i innych przykładem umacniało". Męstwem takim heroicznym jaśnieli Biskupi: św. Wojciech i św. Stanisław. Męstwem takim heroicznym odznaczał się święty Jacek, apostołem północy zwany, który był niestrudzony w opowiadaniu ewangelii. Męstwem takim

heroicznym jaśniał św. Franciszek Ksawery, apostoł Indii i Japonii. A iluż to przed nimi i po nich ma Kościół takich bohaterów męstwa!

Daj Jezu najlitościwszy przez pamięć Matki Twej, abyśmy i my zajaśnieli męstwem heroicznym, a szczególnie abyśmy w chwili śmierci, wśród pokus i napaści ze strony szatana, od Ciebie nie byli odłączeni.

IV. O cnocie wstrzemięźliwości i jej heroiczności

Ostatnią z pomiędzy cnót heroicznych jest cnota wstrzemięźliwości. Wstrzemięźliwość w znaczeniu najobszerniejszym oznacza panowanie nad wszystkimi skłonnościami, popędami i żądzami tak ciała jak i duszy. Zadaniem tak pojętej wstrzemięźliwości jest nie tylko trzymać na wodzy niesforne chuci, ale i w cnotach, lub dobrych uczynkach pewną zachować miarę. Wstrzemięźliwość w tym pojęciu nie jest cnotą osobną, ale jednoczy się z umartwieniem, łagodnością, czystością, pokorą, skromnością itd. Atoli w ścisłym znaczeniu wstrzemięźliwość jest to cnota, która trzyma w karbach żądzę zmysłową, mianowicie chęć do rozkoszy cielesnych, jako też do używania pokarmów i napojów (św. Tomasz 2. 2, q. 14, a. 4). Cnota ta jest bardzo potrzebną człowiekowi, bo ona poskramia złe żądze, uśmierza przewrotne uczucia, oświeca ducha, uspakaja serce, czyni człowieka trzeźwym, skromnym, wstydliwym, pochopnym do nauki i do modlitwy itd. A przeciwnie niewstrzemięźliwość czyni go do bydląt podobnym. Częściami integralnymi wstrzemięźliwości są: uczciwość i wstydliwość. Częściami subiektywnymi tej cnoty są: powściągliwość, trzeźwość, czystość; ta ostatnia, kiedy nigdy jej nie zmazano, ani nie utracono, zowie się jeszcze inaczej dziewictwem lub panieństwem. Częściami potencjonalnymi są: skromność, łagodność, pobłażliwość, pokora. I nad tą ostatnią zastanowimy się pokrótce. Fundamentem życia duchowego w ogóle, a przede wszystkim życia heroicznego, jest pokora. Określa ją św. Bernard, Doktor miodopłynny (*Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae* (1)) słowy: jest to cnota, przez którą człowiek, prawdziwie siebie samego poznaje, gardzi sobą samym. Potrzeba tedy do określenia tej cnoty dwóch warunków: poznania siebie i pogardy siebie, czyli jak mówi tenże święty Doktor: prawdy i cnoty. Prawda objawia człowiekowi jego nicość i nędzę, cnota uczy człowieka miłować swą niskość. Wyraża pierwszą św. Paweł (Gal. 6, 3): "Jeśli kto mniema, że jest czymś, gdy niczym jest, sam siebie oszukiwa". Drugą zaś podaje tenże Doktor narodów (2 Kor. 12, 11): "Albowiem w niczym nie byłem podlejszy niźli oni, którzy są bardzo wielcy Apostołowie: chociaż jestem niczym". Przedmiotem tej cnoty jest w ogóle pogarda siebie samego odnośnie do tych rzeczy, które człowiek ma sam ze

siebie. Pobudką tej cnoty jest szczególniejsza zacność takiego pogardzania sobą, boć najlepiej to odpowiada porządkowi prawemu, aby człowiek się nie wynosił i nie cenił się ponad to, czym jest. Aktami tej cnoty jest poddanie się człowieka Bogu, a następnie poddanie się innym ludziom dla Boga. Tak wyraża się św. Tomasz (2. 2, q. 161, a. 1, ad 5): "Pokora ma przede wszystkim na celu poddanie się człowieka Bogu, dla którego także upokarzając się, poddaje się drugim. Poddanie się Bogu na tym zależy, iż człowiek wyznaje szczerze całkowitą swoją zależność od Boga i uznaje się za niezdolnego do wszelakiego dobra i niegodnego dóbr Bożych, wszelką cześć odnosi do Boga, oddaje się Bogu jako dzieło swemu mistrzowi, aby Bóg rozporządzał wszystkim, jak Mu się podoba; zwłaszcza w tych rzeczach, które odnoszą się do tego żywota. Poddanie się zaś innym ludziom tak bywa wykonywane, że człowiek nie wynosi się nieporządnie nad innych, nie pragnie dorównać lub przewyższyć zaszczytami innych i lubi być poddanym drugim, upomnienia przyjmuje chętnie, nie waha się innym służyć, spokojnie znosi obrazę, wzgardę, zelżywość, pożąda ostatniego i najniższego miejsca pośród innych i dozwala się rządzić drugim, jako narzędziom Boga". Trojaka zaś jest pokora: pierwsza dostateczna, druga obfitująca, a trzecia zanadto obfitująca. Dostateczna poddaje się większemu, a nie przenosi się nad równego. Obfitująca poddaje się równemu, a nie przenosi się nad mniejszego. Zanadto obfitująca poddaje się mniejszemu. Zbawiciel powiada (Mt. 11, 29): "Uczcie się ode mnie, żem jest cichy i pokornego serca". A również pisze św. Jakub (4, 6): "Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje". Podstawą wszystkich cnót, podstawą doskonałości jest pokora. Mówi też św. Augustyn (Serm. 69): "Chcesz być wielkim, poczynaj od najmniejszego". Zwykła cnota pokory nie wynosi się z czegokolwiek, nic sobie nie przypisuje, nie myśli i nie mówi wyniośle o sobie, nie szuka chwały na zewnątrz, lęka się siebie i niedowierza sobie, gardzi sobą i nienawidzi siebie, znosi chętnie upokorzenia i wzgardę, pragnie i szuka upokorzeń, nawet honory opuszcza, jak to uczynił Papież św. Celestyn V, ucieka przed nimi, jak Papież św. Grzegorz Wielki. Cnota heroicznej pokory czyni to wszystko w stopniu znamienitym, prędko i z radością. Takim bohaterem heroicznej pokory był św. Franciszek Seraficki z Asyżu. Św. Bonawentura opowiada (*Vita s. Francisci*, c. 6), iż pewien świątobliwy zakonnik widział w zachwyceniu w niebie stolicę jaśniejszą nad inne, przeznaczoną właśnie dla świętego Franciszka za jego pokorę, jaką się odznaczał. Stolica ta była własnością jednego z Aniołów, z której go pycha strąciła. Daj to Boże! abyśmy byli prawdziwymi bohaterami pokory. Niechaj Serce Jezusowe najpokorniejsze użyczy nam tej cnoty za przyczyną Matki Najświętszej, również bardzo pokornej służebnicy Bożej.

Dalszymi częściami potencjonalnymi cnoty wstrzemięźliwości są: "usilność w nabywaniu wiedzy", "należyta wesołość" (*eutrapelia*) i "prostota". Zwykła chrześcijańska cnota wstrzemięźliwości spełnia to, co do niej należy i do cnót z nią złączonych. Cnoty heroicznej wstrzemięźliwości aktami będzie to wszystko, co stanowi akty cnoty zwykłej, lecz cnota heroiczna wstrzemięźliwości spełnia to prędko, snadno i z uciechą, z narażeniem nawet zdrowia i życia, pod wpływem daru bojaźni, danego od Ducha Świętego, bo dar bojaźni odpowiada cnocie wstrzemięźliwości (św. Tomasz 2. 2, q. 141, a. 1). Taką heroiczną cnotą wstrzemięźliwości odznaczał się św. Jan Chrzciciel, o którym pisze św. Ambroży (Serm. 52, n. 4): "Pościł, był pokorny, umiarkowany i dziewicą. Pożywieniem zaś jego była szarańcza i miód leśny. Cóż piękniejszego nad tę wstrzemięźliwość, jak gardzić słodyczami tego żywota i żywić się szarańczą, szum wydającą w powietrzu i miodem leśnym". Taką wstrzemięźliwością heroiczną odznaczał się św. Benedykt, o którym mówi św. Papież Grzegorz Wielki (*Dial.* l. 2, c. 1), iż przebywał w bardzo brzydkiej jaskini, o czym wiedział tylko pewien zakonnik, imieniem Roman, który przynosił Świętemu jedynie chleb, którym się on przez trzy lata żywiąc, najostrzejszy żywot prowadził. Taką wstrzemięźliwością pod względem czystości jaśniała św. Kunegunda cesarzowa, żona św. Henryka cesarza o której, jak to w aktach jej kanonizacji czytamy, wyraził się mąż przed śmiercią wobec książąt i rodziców: "Jaką mi naznaczyliście, taką wam zwracam: dziewicę mi daliście, i dziewicę wam oddaję". O Panie i Boże Miłościwy, za przyczyną Matki Najświętszej spraw, by cnota wstrzemięźliwości heroicznej pośród nas kwitnęła ustawicznie.

Z wstrzemięźliwością łączy się ściśle "umartwienie", inaczej zwane zaparciem się siebie samego lub śmiercią starego człowieka. O nim tedy pokrótce mówimy. "Umartwienie" jest to dobrowolne wypowiedzenie wojny ciału i pożądliwościom jego. Dzieli się ono na umartwienie ciała i ducha. Umartwienie ciała, inaczej zwane pokutą zewnętrzną, którą stanowi włosiennica, biczowanie ciała, twarde łoże, posty i lichy pokarm, gruba odzież, krótki sen, itd., wymierzone jest przeciwko uciechom i rozkoszom ciała; umartwienie znów ducha stanowi poskromienie chuci, pożądliwości i wyrzeczenie się miłości własnej. Dzieli się ono na "czynne" i "bierne". Czynne umartwienie jest wtedy, kiedy sami dobrowolnie wybieramy albo przyjmujemy coś przeciwnego naszej miłości własnej; przez "bierne" przyjmujemy sposobność do umartwienia, pochodzącą albo z posłuszeństwa, albo od bliźniego, albo też z innej przyczyny. Dzieli się dalej umartwienie na "konieczne" i "dowolne". Przez konieczne umartwienie powstrzymujemy żądze nasze od pragnień i czynów niedozwolonych: i dlatego jest ono absolutnie konieczne do zbawienia; przez "dowolne" umartwienie powstrzymujemy się od dozwolonych uciech i czynów. Aktami umartwienia będą: powstrzymanie zmysłów i władz zewnętrznych, mianowicie ócz, uszu, smaku, powonienia, dotykania. Należy się tu powstrzymać

nie tylko od niedozwolonych czynów i uciech, ale ochotnie miłować rzeczy im przeciwne i nieprzyjemne. Tu zaliczyć należy powstrzymanie języka od wszelkiej mowy szkodliwej i nieużytecznej, albo ustawicznej lub częstej. Dalej powstrzymanie pamięci od myśli próżnych, niepożytecznych i niedozwolonych, albo odwrócenie ich od marzeń niepożytecznych, fantazji. Następnie powstrzymanie rozumu od uczenia się lub rozważania rzeczy niepożytecznych albo szkodliwych i poddawanie sądu swego rozumu pod sądy innych ludzi. Należy tu potem powstrzymanie woli od wszelkiej nieporządnej miłości własnej i zastosowanie jej zachceń do woli Boga i ludzi, kiedy ci ostatni żądają czegoś uczciwego i możliwego. Wreszcie należy tu ujarzmienie pilne żądz ducha, a zwłaszcza miłości, nienawiści, radości, bojaźni i gniewu, aby nie wychodziły poza granice rozumu i woli Bożej i nie unosiły zanadto człowieka. Umartwienie to jest koniecznie potrzebne, aby uniknąć grzechów, a nabyć cnót. Ono jest ścisłym obowiązkiem każdego chrześcijanina. Bez umartwienia i modlitwa niewiele pomoże i Sakramenty święte niewiele przyniosą owocu, a życie chrześcijanina jest złudzeniem, igraszką i kłamstwem. W Piśmie św. Starego i Nowego Zakonu znajdujemy mnóstwo ustępów o umartwieniu. I tak czytamy w Księdze Tobiasza (12, 8): "Dobra jest modlitwa z postem i jałmużną". To znów powiada Zbawiciel (Łk. 13, 3): "Jeśli pokutować nie będziecie, wszyscy pomrzecie". A św. Paweł pisze (1 Kor. 9, 27): "Karzę ciało moje i w niewolę podbijam, bym snadź inszym przepowiadając, sam się nie stał odrzuconym". Cnota zwykłego umartwienia domaga się tych aktów w zwykłym stopniu, z wiedzą spowiednika; cnota heroiczna umartwienia także za wiedzą spowiednika spełnia to wszystko prędko, z uciechą i w stopniu znamienitym. Takim bohaterem umartwienia był św. Alojzy, o którym w aktach jego kanonizacji czytamy, że karcił ustawicznie dyscypliną ciało swoje, i że nawet jeszcze w ostatnim dniu życia swego ziemskiego, ciężką chorobą złożony, prosił przełożonego, aby mógł się sam ubiczować, albo żeby ktoś z zakonnej braci go ubiczował, czego jednak przełożony nie pozwolił. Z umartwieniem, dobrowolnie podjętym, ściśle łączą się *krzyże*, czyli rozmaite cierpienia, jakie Bóg zsyła na każdego człowieka. Dzielą się te cierpienia na zmysłowe i duchowe. Do pierwszych należą: choroby ciała, utrata dóbr, sławy, przyjaciół, znajomych, pokuszenia cielesne, utrapienia spowodowane przez szatanów, prześladowania ze strony złych ludzi, a niekiedy nawet pochodzące i od dobrych. Do drugich zaliczamy, pozbawienie oświeceń nadzwyczajnych i natchnień Bożych, a oraz i zwykłej pobożności, pokusy przeciwko wierze, pokusy, żeśmy na zawsze odrzuceni od Boga, zwątpienia, bojaźń przed opuszczeniami Bożymi, oschłości duszy i niezmierne mnóstwo skrupułów itd. Przypomnieć tu należy, że

niektórzy bohaterowie nawet sami prosili Boga o zesłanie im rozmaitych krzyżów, jakimi są choroby itd. Przeglądając szeregi tych cierpień, mimowolnie przypomina się historia Joba sprawiedliwego, lub Łazarza ewangelicznego, na których Bóg zesłał rozmaite cierpienia. W krzyżach i cierpieniach nie tylko nie należy rozpaczać, złorzeczyć, szemrać przeciw Bogu, lub oburzać się przeciwko bliźniemu, ale należy je przyjąć z poddaniem się woli Bożej i powtarzać te słowa: "Stań się wola Twoja". I to jest zwykły stopień cnoty. Bohaterska zaś cnota przyjmuje krzyże z ochotą i radością, a nawet z upragnieniem gorącym szuka nowych krzyżów, nowych cierpień. Takim bohaterem krzyżów był św. Franciszek Ksawery, który się modlił: "Panie, nie zabieraj mi tego krzyża, lub jeśli go weźmiesz, daj mi większy".

O Jezu najsłodszy! spraw za przyczyną Matki Bolesnej, abyśmy byli dzielnymi bohaterami krzyżów i ukochali umartwienie.

~~~~~~~~

Przypisy:

(1) *Złote książeczki*, Tarnów 1892.

~~~~~~~~

Rozdział IV.

O Sakramencie Pokuty i Ołtarza

Kończąc te uwagi o cnotach heroicznych, nie możemy milczeniem pominąć tych dwóch Sakramentów, do których bohater katolicki, spełniając przykazania Boże i kościelne, i obudzając intencje codziennie czynienia wszystkiego na większą chwałę Boga, jak najczęściej, winien się zbliżać. Wszakże Sakrament Pokuty powoduje spokój sumienia, które splamione było grzechem, a ze Sakramentu Ołtarza rodzą się cnoty w stopniu heroicznym. On jest bowiem tym chlebem, który przemienia człowieka w Anioła. Nie dziwota tedy, że bohater katolicki przystępuje do Spowiedzi co tydzień. Spowiedź bowiem tygodniowa dobrze odprawiona sprawia, że sumienie jest czyste, że miłość Boża ustawicznie w sercu przemieszkiwa. Tak postępowała św. Brygida o której w aktach jej kanonizacji czytamy, że spowiadała się w każdy piątek, a nadto codziennie opłakiwała tak gorzko lekkie przewinienia, jak inni zwykli boleść obudzać z powodu najcięższych, nic nie pozostawiając niepoliczonego i nieobżałowanego ze swych słów, pragnień, myśli, czynów.

Oprócz Sakramentu Pokuty, dla bohatera katolickiego jest jeszcze pokarmem codziennym Najświętszy Sakrament Ołtarza, w którym mieści się Bóg-Człowiek pod sakramentalną osłoną, żywy Pan Jezus. Sakrament ten jest pamiątką wszystkich tajemnic życia Chrystusowego na ziemi, jest źródłem wszelkiego dobra, opieką, pociechą, uświęceniem naszym, zadatkiem i przedsmakiem nieba. Tym chlebem anielskim winien się codziennie bohater odżywiać wśród Mszy św. Niepodobna bowiem, aby w takiej chwili kiedy przyjmuje Pana Jezusa, który jest ojcem, matką, bratem, oblubieńcem, przyjacielem, poradnikiem, pasterzem, lekarzem, towarzyszem naszym, nie otrzymał wszystkiego, o co prosi, aby nie został uświęcony. A któż opisać zdoła te niewysłowione słodycze, których Pan Jezus udziela tym, którzy Go godnie przyjmują. Tak postępowała św. Katarzyna Sieneńska, o której czytamy w aktach jej kanonizacji, że do Sakramentu Ołtarza, który prawie codziennie przyjmowała, jakby na niebiańskie gody weselne, z największą ochotą spieszyła.

Cóż dopiero mówić o tych darach duchownych, jakie bohater otrzymuje wśród częstych odwiedzin czyli adoracji Pana Jezusa, utajonego w Najświętszym Sakramencie. Bohater katolicki zdoła tak rozłożyć swoje codzienne zatrudnienia, iż zawsze znajdzie czas, aby w każdym dniu odwiedził w kościele i uczcił Pana Zastępów, przebywającego z nami pod postacią chleba w Sakramencie Ołtarza, i aby mógł się wywnętrzyć przed swoim Panem ze wszystkich pragnień, przedsięwzięć, myśli. Serce Jezusa najmilej patrzy na takie odwiedziny i hojnie zlewa błogosławieństwo na czciciela swego.

Wreszcie bohater katolicki winien mieć szczególniejsze nabożeństwo do Matki Najświętszej. Ona bowiem jest mistrzynią doskonałości, a przeto nauczy, że bohater spełni to przykazanie Boże: "Świętymi bądźcie" (Kapł. 11, 44), a powtórzone przez Chrystusa (Mt. 5, 48): "Bądźcie doskonali"; Ona pośredniczy u Syna, Ona jest Matką naszą, ale szczególnie miłuje tego, który czuwa u drzwi Jej na każdy dzień, który błaga pokornie i ustawicznie o wytrwanie w dobrem aż do śmierci. Jezus, Maryja i Józef, to hasło codzienne dla bohatera katolickiego; ono winno być i jego ostatnim tchnieniem, gdy schodzi z tego padołu płaczu do krainy szczęścia niewysłowionego. –

Koniec.

N. W. C. B.

~~~~~~~~

O cnotach heroicznych. Wydał X. J. Tylka. Tarnów 1900. Nakładem X. J. T. Z drukarni J. Styrny w Tarnowie, str. 66+[I]. (Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześniono).
~~~~~~~~

POSTĘPOWANIE INKWIZYCYJNE PRZECIW HERETYKOM W ŚREDNIOWIECZU

Kościół a herezja

KS. DR IGNACY GRABOWSKI

~~~~~~~~

Chrystus dał Kościołowi depozyt wiary, by go nieskazitelnie przechowywał, strzegł przed błędami, wyjaśniał wątpliwości i szerzył jej znajomość. *Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody...* – mówi Chrystus – *nauczając je chować wszystko com wam kolwiek przykazał* (Mt. 28, 19. 20). Kościół wierny swemu powołaniu od samego początku spełnia posłannictwo nauczycielskie i powagą Chrystusa chroni naukę sobie zwierzoną przed fałszywymi nauczycielami: *są niektórzy* – głosi Apostoł – *co was trwożą i chcą wywrócić Ewangelię Chrystusową* (Gal. 1, 7; por. I Tym. 6, 20). Św. Jan ostrzega wiernych: *Jeśli kto przychodzi do was, a tej nauki nie przynosi, nie przyjmujcie go do domu* (II Jan 10). Św. Paweł głosi: *człowieka heretyka strzeż się* (Tyt. 3, 10). Apostołowie piętnują fałszywych proroków, a winnych skazują na kary duchowe i materialne i niweczą ich burzycielskie zamiary. *Ja wprawdzie nieobecny ciałem,* – mówi Apostoł – *ale obecny duchem, już jakby obecny osądziłem tego, który tak uczynił* (I Kor. 5, 3; por. I Tym. 1, 20). Apostoł też zapowiada, że i w przyszłości powstaną fałszywi nauczyciele: *Duch jawnie powiada, iż w ostateczne czasy odstąpią niektórzy od wiary, przystając do duchów obłędliwych i nauk czartowskich* (I Tym. 4, 1) i dlatego zachęca zwierzchników Kościoła do czujności: *Pilnujcie sami siebie i wszystkiej trzody, nad którą was Duch Święty postanowił biskupami, abyście rządzili Kościołem Bożym, który nabył krwią swoją* (Dz. Ap. 20, 28). Zwierzchnicy kościelni rządy swe sprawują powagą Chrystusa: *Zamiast Chrystusa tedy poselstwo sprawujemy, jakby Bóg przez nas napominał* (II Kor. 5, 20). Obowiązek ten obrony wiary przechodzi na następców Apostołów tj. na biskupów, oraz na kapłanów.
~~~~~~~~

Słowa prorocze Apostoła spełniły się, albowiem w ciągu wieków powstawało wielu fałszywych nauczycieli, siejących błędy kąkolu w winnicy Chrystusowej. Błędy te jednak pod czujnym okiem zwierzchników Kościoła pierzchały tak, że o wielu z nich obecnie pozostało jedynie wspomnienie historyczne. Błędy heretyckie zostały potępione przez Stolicę Apostolską i przez Sobory powszechne, oraz przez Synody partykularne, tak np. na Soborze Nicejskim r. 325 została potępiona nauka Ariusza; na Soborze Efeskim r. 431 – Nestoriusza; na Chalcedońskim r. 451 – Eutychesa; na Konstantynopolitańskim III r. 681 – monoteletów; na Nicejskim II r. 787 – obrazoburców; na Soborach Lateraneńskich r. 1179, 1215 wiele błędów zostało napiętnowanych i potępionych. Synod w Quierzy r. 849 potępia Gottschalka, który głosił błędną naukę o przeznaczeniu. Pisma jego zostały skazane na spalenie, on został pozbawiony praw i przywilejów kapłańskich, skazany na chłostę i wtrącony do więzienia (1).

Skazywano heretyków z zachowaniem wielu formalności. Oskarżony miał też sposobność obrony. Oskarżonych o herezję starano się naprzód przekonać o błędach i sprowadzić na drogę prawdy. Kościół stopniowo postępuje: naprzód stosuje środki łagodne, wpływa na poprawę, a nakłada kary dopiero wówczas, gdy łagodne środki okazały się bezskuteczne (2). Kogo nie poprawia nauka, niech kara odstraszy – mówi Marcin V (*Inter cunctas*, 1418). Papież Leon I każe biskupom czuwać i śledzić heretyków i grozi im sądem Bożym, gdy nie będą spełniać swego zadania – obrony wiary świętej. Wszyscy wierni winni donosić kapłanom o heretykach. Przeciw heretykom bowiem cały świat zbrojnie może powstać (3).

(...)

~~~~~~~~

Ks. Ignacy Grabowski, *Postępowanie inkwizycyjne przeciw heretykom w średniowieczu*. Warszawa. Rok 1937. (Odbitka z "Głosu Kapłańskiego"), ss. 3-4. (Początek Rozdziału I. *Kościół a herezja*).

Przypisy:

(1) Mansi, *Amplissima Collectio*, 14, 919; Mig. P. L. 115, 1402.

(2) S. Augustinus, *Epistola ad Donatum*, M. 33, 366: "Unde ex occasione terribilium iudicum ac legum, ne in aeterni iudicii poenas incidant, corrigi eos cupimus non necari... Sic igitur eorum peccata compesce, ut sint quos poeniteat peccasse".

(3) Leo I, *In consortium*, 444.
~~~~~~~~

O naturze inkwizycji i o prawnym tejże instytucji w Kościele i państwie ustanowieniu

KS. JULIAN BUKOWSKI

Św. Teologii Doktor, Proboszcz kolegiaty i kościoła św. Anny w Krakowie,

Członek Komisji Historycznej Akademii Umiejętności Krakowskiej

~~~~~~~~

Inkwizycja jest to obowiązkowe śledztwo i sąd ze strony Kościoła przeciw heretykom w rzeczach wiary (*inquisitio haereticae pravitatis*). Kościół ma nie tylko prawo, ale i obowiązek, aby opowiadana przez niego nauka Chrystusowa żadnemu skażeniu nie ulegała. Jeżeli więc ktoś fałszywą, wierze lub moralności chrześcijańskiej sprzeciwiającą się naukę głosi, Kościół wobec tego wypadku dwojakie ma zadanie. Z jednej strony winien jest potępić fałszywą naukę i odróżnić ją stanowczo od prawdziwej, żeby wierni mieli podaną zdrową strawę i niewiadomością tłumaczyć się nie mogli; z drugiej strony winien tego, który błądzi starać się oświecić, nauczyć i poprawić, z użyciem wszystkich środków, jakie miłość chrześcijańska, miłość macierzyńska Kościoła nastręcza; jeżeli jednak błądzący jest upartym i niepoprawnym, winien go z grona wiernych wykluczyć (*excommunicatio*). Wykluczenie to polega na prawie natury, prawie zachowania samego siebie, prawie odcięcia zepsutego członka dla obrony reszty ciała, prawie na koniec, jakie przysługuje każdemu stowarzyszeniu pewne wspólne dobro na celu mającemu wyłączenia tych z pośród siebie, którzy nie tylko nie przyczyniają się do dobra towarzystwa, ale owszem przeciw niemu działają, z tą tylko różnicą, że gdy Kościół jest instytucją Boską, najwyższe dobra człowieka mającą na celu, wykluczenie to nie tylko prawem natury, ale i prawem Boskim jest nakazane ("jeżeliby Kościoła nie słuchał, niech ci będzie jako poganin i celnik" – Mt. 18, 17), a dla najwyższej wagi tych dóbr, od których wyklucza, jak z jednej strony z największą oględnością i w ostateczności, tak z drugiej strony ze względu na wiernych, których chroni, z największą o ile może być ścisłością, wykonywane być powinno. Żeby więc tym wszystkim obowiązkom zadosyć uczynić, przy tym
~~~~~~~~

żeby wyszukiwać heretyków, którzy najczęściej potajemnie błędy swoje szerzyli, Kościół święty zaprowadził inkwizycję, tj. badanie, śledztwo, a na koniec sąd w rzeczach wiary przeciw heretykom (*inquisitio haereticae pravitatis*), który w całym Kościele przysługuje papieżowi, jako najwyższemu zwierzchnikowi i stróżowi czystości wiary świętej, w pojedynczych zaś diecezjach należy do biskupów.

I nie była to instytucja nowa, z czasem dopiero zaprowadzona w Kościele, ale jako rzecz ściśle związana z istotą Kościoła, powstała ona wraz z Kościołem i od początku od niego wykonywaną była. Tak np. wykluczył Paweł św. z gminy korynckiej kazirodcę (nie tylko bowiem o herezję, ale i o inne wielkie i publiczne występki z Kościoła wykluczano), tak jeszcze w czasach apostolskich wykluczono z powodu herezji Nikolaitów, tak następnie złożono z godności duchownej i wykluczono z powodu herezji Pawła z Samosaty i Sabeliusza, a następnie Ariusza, Macedoniusza, Apolinarisa, Nestoriusza, Eutychesa itd. W pierwszych jednak trzech wiekach, dopóki Kościół był w ukryciu, a społeczeństwo świeckie i rząd jego jeszcze pogański, wykluczenie to nie pociągało za sobą cywilnych skutków, zmienił się jednak stan rzeczy, skoro społeczeństwo z pogańskiego stało się chrześcijańskim. We wszystkich bowiem krajach uważano zawsze religię, jako główną podwalinę tego ustroju społecznego, który się nazywał państwem, i każdy kto się rzucał na religię, rzucał się tym samym na państwo; zasada ta tym silniejsze znalazła zastosowanie, skoro państwo z pogańskiego stało się chrześcijańskim. Skoro więc kto ogłoszony został przez Kościół jako heretyk niepoprawny, burzący i podkopujący społeczeństwo i jako taki z Kościoła wykluczony, zaraz władza świecka wymierzała nań karę cywilną, która jednak w początkach w myśl prawodawstwa kościelnego (*Ecclesia non sitit sanguinem*) nie przechodziła pozbawienia praw obywatelskich, konfiskaty majątku, wygnania lub zamknienia w klasztorze itp. Tak np. kiedy Ariusz wykluczony został z Kościoła jako herezjarcha, Konstanty Wielki skazał go na wygnanie; podobnież Teodozjusz II kazał zamknąć w klasztorze Nestoriusza; Justynian zaś postanowił na heretyków wyjęcie z pod prawa, infamię, konfiskatę i wygnanie, rozciągając infamię nawet na podejrzanych o herezję, dopóki by się przed Kościołem nie oczyścili (*Cod. Just.*, T. 5, *de haereticis*).

W średnich wiekach z powodu bardzo ścisłego związku, jaki zachodził między Kościołem i państwem, herezję uważano jako zbrodnię stanu, a nawet surowiej ją karano; heretyk stawał się banitą czyli wywołańcem, którego każdy po upłynionym terminie przebywającego w kraju mógł ująć, oddać władzy, a

nawet zabić; nie było jednak jeszcze, chyba w rzadkich bardzo wypadkach, kary śmierci na heretyków. Dopiero od końca 12-go wieku i początku 13-go wieku z powodu wielkiej zjadliwości wylęgłych podówczas w południowej Francji sekt, znanych pod ogólnym mianem Albigensów, które podkopywały w wysokim stopniu nie tylko Kościół ale i społeczeństwo świeckie, szerzyły zepsucie i niemoralność i zagrażały podobnym zepsuciem okolicznym krajom, wzięto się do surowszego postępowania z heretykami. Z jednej strony bowiem prawodawstwo świeckie postanowiło na nich karę śmierci, mianowicie od czasów Fryderyka II spalenie na stosie było zwyczajną karą na heretyków (*Constutitiones regum Siciliae – Sachsenspiegel*, II, art. 14, §. 7; *Schwabenspiegel*, §. 313, apud Pertz, IV, 327); z drugiej strony Kościół musiał także surowiej wystąpić, zamieniając sporadycznie dotąd i chwilowo w miarę potrzeby istniejącą inkwizycję w nieustający sąd w rzeczach wiary. Mianowicie na synodzie w Tuluzie w r. 1229 postanowiono, aby każdy biskup w swojej diecezji ustanowił jednego kapłana i dwóch świeckich, którzy by wyszukiwali heretyków i donosili o nich władzy duchownej i świeckiej. Była to stała inkwizycja biskupia.

Kiedy jednak takowa nie wystarczała zadaniu swojemu przez to mianowicie, że inkwizytorowie zanadto ulegali różnym wpływom, a nawet gdzieniegdzie podobno przekupywać się dawali, papież Grzegorz IX oddał inkwizycję Dominikanom, dodając im niekiedy do pomocy Franciszkanów, aby tak inkwizycja będąc w rękach gorliwego, wpływom postronnym nieulegającego zakonu, jednostajnie wszędzie działać mogła. Inkwizytorowie ci, podobnie jak i poprzedni, grzeszyli niekiedy zbyteczną surowością, tak że nawet papieże powściągać ich musieli (Grzegorz IX odwołał z Niemiec Konrada z Marburga, księdza świeckiego i zawiesił w urzędowaniu inkwizytorów we Francji); w ogóle jednak postępowanie inkwizycji w myśl wydanych przepisów było o wiele więcej ludzkie, łagodne, aniżeli innych sądów, w razie dopiero zaciętości heretyka stosujące do niego całą surowość praw ówczesnych. Książęta świeccy uznawali potrzebę i pożyteczność inkwizycji, starali się o jej zaprowadzenie i wspierali ją w swoich krajach. W Aragonii zaprowadził ją król Jakub I, we Włoszech i w Niemczech Fryderyk II szczególną opieką otaczał inkwizytorów; Ludwik IX święty, zwany ojcem swoich poddanych, prosił papieża Aleksandra IV o zaprowadzenie jej we Francji. W Hiszpanii jednak od czasów Ferdynanda i Izabeli stała się więcej instytucją polityczną niż kościelną, zależną od króla i dla państwa pracującą. Mianowicie inkwizytorowie mianowani byli przez króla i apelacje od niej nie szły do Rzymu, ale rozstrzygane były w Hiszpanii. Sykstus IV

żalił się nawet, w r. 1482, że mu podejściem wyłudzono bullę zatwierdzającą, a drugim brewe z r. 1483 powtórnie objawił niezadowolenie swoje z tej instytucji. Nadużycia przeto jej nie mogą iść na karb Kościoła, ale państwa, choć i te nadużycia protestanci przesadzili w wysokim stopniu, robiąc z tej inkwizycji straszydło okrucieństwa i powiększając o wiele liczbę jej ofiar; kiedy w rzeczywistości była instytucją o wiele łagodniejszą jak inne sądy, była nadto narodową i popularną i ocaliła Hiszpanię w 15-tym wieku od Żydów i Maurów, a w 16-tym wieku od protestantyzmu, jak to wykazuje sławny historyk hiszpański Mariana, nie podejrzany wcale, bo sam przez inkwizycję niepokojony, który ją jednak nazywa *remedium coelo datum, nam adversus tanta pericula humano consilio satis caveri non potuit* (apud Hefele, *Ximenes*, p. 355).

Tym bardziej protestanci nie mieliby prawa tak przesadzać w kreśleniu jej nadużyć, ponieważ sami dopuszczali się największych wykroczeń przeciw katolikom, że tylko wspomnimy na tak wielką nietolerancję ich herezjarchów (Kalwin i Hugonoci we Francji kazali śmiercią karać innowierców), na katowskie sceny w Anglii i Szwecji, palenie czarownic w Norymberdze itd. Lecz to wszystko gdy już nie dotyczy inkwizycji kościelnej, której początek i prawne stanowisko w Kościele i państwie określiliśmy, do dalszego ciągu dziejów inkwizycji w Polsce powracamy.

~~~~~~~~

Dzieje reformacji w Polsce od wejścia jej do Polski aż do jej upadku. Według najnowszych źródeł zebrał i opracował X. Julian Bukowski, św. T. Dr., Proboszcz kolegiaty i kościoła św. Anny w Krakowie, Czł. kom. hist. Akad. um. krak., Tom I. *Początki i terytorialne rozprzestrzenienie się reformacji*. Z mapą diecezji krakowskiej XVI wieku. Kraków. NAKŁADEM AUTORA. 1883, ss. 11-15.

(Tytuł art. od red. "Ultra montes").

~~~~~~~~

DZIEJE

REFORMACYI W POLSCE

OD WEJŚCIA JÉJ DO POLSKI AŻ DO JÉJ UPADKU.

WEDŁUG NAJNOWSZYCH ŹRÓDEŁ

ZEBRAŁ I OPRACOWAŁ

X. JULIAN BUKOWSKI
św. T. Dr., Proboszcz kollegiaty i kościoła św. Anny w Krakowie,
Czł. kom. hist. Akad. um. krak.

TOM I.

Początki i terytoryalne rozprzestrzenienie się reformacyi.

Z mapą dyecezyi krakowskiéj XVI wieku.

KRAKÓW.
NAKŁADEM AUTORA.
1883.

PRAWO KANONICZNE

Ks. Dr Ignacy Grabowski

PROFESOR UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

~~~~~~~~

O WYSTĘPKACH PRZECIW WIERZE I JEDNOŚCI KOŚCIELNEJ

Przeciw wierze skierowane są występki: apostazja, herezja, schizma. Wszyscy apostaci, heretycy i schizmatycy *ipso facto* wpadają w ekskomunikę (c. 1325, § 2). Jeśli wyklęci mimo upomnień nie poprawiają się, mają być pozbawieni beneficjów i wszelkich urzędów, jakie piastują w Kościele i ogłoszeni jako *infames*, do duchownych zaś ma być zastosowana kara depozycji. Absolucja od tej ekskomuniki, o ile ma być udzielona *in foro conscientiae*, jest zastrzeżona Stolicy Apostolskiej *speciali modo*. Przed absolucją należy sprawdzić czy petent jest ważnie ochrzczony w tej sekcie, do której dotychczas należał. Jeśli okaże się, że chrzest jest nieważny, należy go ochrzcić. Jeśli chrzest jest wątpliwy, należy udzielić chrztu warunkowo, a potem również warunkowo udzielić absolucji. W pierwszym atoli wypadku absolucji się nie udziela. Gdy natomiast występek apostazji lub herezji był wprowadzony do *forum externum* ordynariusza, chociażby nawet przestępca dobrowolnie przyznał się do winy, ordynariusz może mocą swej władzy zwyczajnej udzielić mu absolucji *in foro externo*. Petent jest obowiązany wyrzec się poprzednio herezji w sposób prawem przepisany, tj. wobec ordynariusza lub jego delegata i przynajmniej dwóch świadków, złożyć wyznanie wiary i obiecać, że do herezji już nie wróci. Po otrzymanej absolucji od ordynariusza może mu każdy spowiednik udzielić rozgrzeszenia od grzechów. Kto przystąpił do sekty akatolickiej np. w ten sposób, że został wpisany do księgi jej wyznawców, albo też publicznie bierze udział w ich obrzędach, albo publicznie oświadczył, że do niej należy, jest tym samym *infamis*, a duchowny po daremnym upomnieniu ma być zdegradowany (c.
~~~~~~~~

188, n. 4). Za sektę akatolicką uważa się związek religijny, który, chociaż zachowuje imię chrześcijańskie, w nauce swej jednak i czynach zaprzecza zasady katolickie.

Nie tylko herezja, ale i uzasadnione domniemanie o herezji jest również karalne. Domniemanie takie może wywołać tego rodzaju działalność jakiejś osoby, z którego można wnioskować, że jest heretykiem. Jest przeto uważany za podejrzanego o herezję ten, kto w jakikolwiek sposób świadomie i dobrowolnie przyczynia się do szerzenia herezji, albo uczestniczy z heretykami w ich praktykach religijnych (c. 2316), kto znieważa Hostie święte (c. 2320, 2319, 2332, 2340, 2371).

Podejrzany o herezję, dopóki nie usunie powodów podejrzenia, nie może spełniać aktów prawnych, a gdyby to był duchowny, po bezskutecznych upomnieniach ma być suspendowany *a divinis*. Skoro zaś podejrzany o herezję mimo upomnień po 6 miesiącach nie poprawi się, ma być uważany za heretyka. Katolikom nie wolno uczestniczyć czynnie w praktykach akatolickich, natomiast może być tolerowana obecność bierna z tytułu świeckiego (c. 1258).

O herezję jest podejrzany: kto zawiera małżeństwo wobec ministra akatolickiego lub daje do chrztu albo na wychowanie swoje dzieci w religii niekatolickiej (c. 2319), pomaga do szerzenia herezji (c. 2316).

Od występku herezji należy odróżnić występek tych, którzy uporczywie głoszą albo bronią publicznie lub prywatnie słowem lub pismem nauki, którą potępiła Stolica Apostolska lub sobór powszechny, chociażby nie była ona formalnie heretycką. Takim ma być wzbronione głoszenie słowa Bożego i słuchanie spowiedzi, nadto mają być usunięci od wszelkiego nauczycielstwa kościelnego. Oprócz tego ordynariusz może im wymierzyć inne jeszcze kary, jakie w danych warunkach uważa za konieczne, celem naprawy zgorszenia (c. 1324, 2317, 1347).

Wydawcy pism heretyków, apostatów i schizmatyków, broniących herezji, apostazji lub schizmy, *ipso facto* wpadają w ekskomunikę *speciali modo* zastrzeżoną Stolicy Apostolskiej. Również ściągają na siebie tę ekskomunikę ci, którzy te księgi lub inne, imiennie zabronione przez Stolicę Apostolską, bez zezwolenia świadomie czytają lub przechowują albo bronią. Przechowywanie książek zakazanych w bibliotekach publicznych nie jest karalne, gdyż bibliotekarz nie przechowuje książek we własnym imieniu; książka bowiem nie jest przy bibliotekarzu, lecz bibliotekarz przy książkach. W kary wpada nakładca i autor danej książki, nie zaś drukarz i zecer. Książka jest zakazana, gdy jej autor podaje

naukę heretycką, albo równocześnie jej broni. Należy tedy odróżnić księgi ogólnie zabronione od ksiąg zabronionych pod sankcją karną. Do ostatniej kategorii należą księgi heretyków broniące herezji, oraz te, których Papież zabronił imiennie, tj. z podaniem nazwiska autora i tytułu książki. Kto wydaje bez prawnego zezwolenia Pismo św., lub ogłasza komentarze do niego, wpada *ipso facto* w ekskomunikę *nemini reservatam* (c. 2318, 1385).

Katolicy, którzy zawierają małżeństwa wobec przedstawiciela religii akatolickiej, bez względu na to, czy przed zawarciem wobec kapłana katolickiego, czy potem, wpadają w ekskomunikę zastrzeżoną ordynariuszom. Chociażby Kościół udzielił dyspensy od przeszkody *mixtae religionis*, mimo to małżonkom nie wolno udawać się do duchownego akatolickiego ani przed otrzymaniem błogosławieństwa w Kościele katolickim, ani też potem, ani osobiście, ani za pośrednictwem pełnomocnika, celem oświadczenia zezwolenia na to małżeństwo (c. 1063). Ekskomunika, zastrzeżona ordynariuszom, spada na tych katolików, którzy zawierają małżeństwa z warunkiem wyraźnym lub domyślnym, że ich dzieci nie będą wychowane w religii katolickiej. Rodzice ściągają na siebie tę karę, chociaż nie istnieje między nimi prawe małżeństwo, albo też chociaż godzą się, by niektóre tylko dzieci były wychowane po katolicku, albo którzy świadomie oddają swe dzieci do chrztu duchownym akatolickim lub dają na wychowanie w religii akatolickiej (c. 2319). Nadto tacy są podejrzani o herezję.

Ks. Dr Ignacy Grabowski

~~~~~~~~

Ks. Dr Ignacy Grabowski, Prof. Uniw. Warsz., *Prawo kanoniczne*. Wydanie czwarte. NAKŁAD GEBETHNERA I WOLFFA. Warszawa [1948], ss. 677-679 (nr 192).

~~~~~~~~

ŹRÓDŁA KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO

Konstytucja

Cum ex apostolatus

(z 15 lutego 1559 r.) (1)

PAPIEŻ PAWEŁ IV

~~~~~~~~

PAWEŁ BISKUP,

Sługa Sług Bożych. Na wieczną rzeczy pamiątkę.

Na mocy powierzonej Nam przez Boga (pomimo braku zasług z naszej strony) władzy apostolskiej, spoczywa na Nas obowiązek troski o całą trzodę Pańską. Z tego powodu mamy wiernie troszczyć się o tę trzodę i owocnie nią kierować. Winniśmy więc obyczajem dbałego pasterza pilnie czuwać i uważnie zadbać o to, aby nauczycielami błędu nie stali się ci, którzy gardzą tym, że są uczniami prawdy, oraz o to, aby wygnać z owczarni Chrystusowej, tych, którzy w tych czasach pełnych grzechu, na własnej polegając roztropności, świadomie i zgubnie występują przeciwko porządkowi prawdziwej wiary, a przez przesądy i fałszywe wymysły odwracają sposób rozumienia Pisma świętego i usiłują rozbić jedność Kościoła katolickiego, jednorodną zaś tunikę Pańską starają się rozedrzeć.

§ 1. Zdajemy sobie sprawę, że sytuacja jest do tego stopnia poważna i niebezpieczna, iż w razie odstępstwa od wiary można się sprzeciwić, oskarżając go, nawet papieżowi, który pełni władzę BOGA i Pana naszego JEZUSA CHRYSTUSA na ziemi, a nad narodami i królestwami posiada pełnię mocy i wszystko podpada pod jego osąd, on sam zaś na tym świecie przez nikogo nie może być osądzony.
~~~~~~~~

Pamiętamy ponadto, że gdy zagrożenie jest poważniejsze, to należy mu się pełniej i usilniej sprzeciwić, aby fałszywi prorocy, albo tacy, którzy posiadają również władzę świecką nie mogli zgubnie usidlić prostych dusz, a niezliczonych ludów poddanych ich trosce duchowej bądź władzy doczesnej iżby nie mogli wraz z sobą zwieść ku zatracie i potępieniu, aby nigdy nie dała się ujrzeć ohyda spustoszenia na miejscu świętym, o której jest mowa od Daniela proroka. Chcemy więc wypełnić nasz pasterski obowiązek i wyłapać (o ile z Bożą pomocą będziemy mogli) lisy rujnujące winnicę Pańską, a wilki powstrzymać poza owczarnią, abyśmy się nie okazali niemymi psami, które nie szczekają, abyśmy nie zginęli wraz ze złymi gospodarzami i nie byli porównani do najemników.

§ 2. Po odbyciu dojrzałego namysłu nad tymi kwestiami, wraz z naszymi czcigodnymi braćmi, kardynałami Świętego Kościoła Rzymskiego, za ich radą i jednomyślną zgodą, mocą naszej władzy apostolskiej przyjmujemy i odnawiamy wszystkie razem i każdą z osobna ekskomunikę, suspensę, interdykt, konfiskatę oraz wszelkie inne wyroki, cenzury i kary nałożone przez któregokolwiek z naszych poprzedników, papieży rzymskich, albo przez osoby uważane za takich (również wydane na mocy ich listów prywatnych), czy też przez święte Sobory uznane w Kościele Bożym, a także zawarte w dekretach i postanowieniach świętych Ojców, albo w jakichkolwiek świętych kanonach, konstytucjach i zarządzeniach apostolskich wydanych i ogłoszonych przeciwko heretykom bądź schizmatykom. Nakazujemy ponadto, aby były one na zawsze zachowywane, a jeżeli nie obowiązują obecnie, to aby zostały przywrócone. Prócz tego chcemy i postanawiamy, aby w każdy z tych wyroków, cenzur i kar popadli wszyscy, którzy dotychczas odpadli od wiary katolickiej, bądź wpadli w jakąkolwiek herezję, czy też popadli w stan schizmy, albo ją wzbudzili, czy też zostali pochwyceni na takim uczynku, bądź go wyznali, albo został im udowodniony, a także ci (oby Bóg zechciał do tego nie dopuścić przez swą łaskawość i w całej swej dobroci), którzy w przyszłości od wiary odpadną, albo wpadną w herezję, popadną w stan schizmy, wzbudzą schizmę, czy też będą pochwyceni i okaże się, że odpadli, wpadli, popadli, wzbudzili czy też byli pochwyceni, bądź też wyznają taki fakt, albo będzie im udowodniony, niezależnie od ich stanu, stopnia, porządku, położenia i godności, nawet gdyby cieszyli się godnością biskupa, arcybiskupa, patriarchy, prymasa, albo jakąś inną większą godnością kościelną, albo gdyby posiadali zaszczyt bycia kardynałem czy też urząd legata Stolicy Apostolskiej w jakimkolwiek miejscu, zarówno na stałe, jak i na pewien czas, a także gdyby cieszyli się władzą czy też zaszczytem świeckim hrabiego, barona, markiza, księcia, króla i cesarza.

§ 3. Prócz tego bierzemy pod uwagę, że słuszne jest aby ci, których miłość wobec cnoty nie powstrzymuje od zła, byli odstraszeni od niego strachem przed karą, oraz że biskupi, arcybiskupi, patriarchowie, prymasi, kardynałowie, legaci, hrabiowie, baronowie, markizowie, książęta, królowie i cesarze, którzy powinni nauczać innych, a dobrym przykładem utwierdzać ich w wierze katolickiej, gdy nie dopełniają swych obowiązków to grzeszą bardziej niż inni, gdyż nie tylko wiodą na potępienie samych siebie, ale wraz z sobą do potępienia i w przepaść śmierci ciągną niezliczonych innych, którzy są poddani ich opiece i władzy, albo w inny sposób są im podporządkowani. Dlatego za podobną zgodą i radą, mocą tej naszej konstytucji, która ma obowiązywać na zawsze, na znak obrzydzenia wobec tak wielkiej zbrodni, największej i najbardziej szkodliwej dla Kościoła Bożego, mocą pełni naszej władzy apostolskiej ustalamy, postanawiamy, stwierdzamy i określamy, że zachowując w mocy, skuteczności i obowiązywaniu wyżej wymienione wyroki, cenzury i kary, wszyscy razem i każdy z osobna spośród biskupów, arcybiskupów, patriarchów, prymasów, kardynałów, legatów, hrabiów, baronów, markizów, książąt, królów i cesarzy, którzy dotychczas (jak o tym była mowa) odpadli od wiary, bądź wpadli w herezję, czy też popadli w stan schizmy, albo ją wzbudzili, czy też zostali pochwyceni na takim uczynku, bądź go wyznali, albo został im udowodniony, albo w przyszłości odpadną, albo wpadną w herezję, popadną w stan schizmy, wzbudzą schizmę, czy też będą pochwyceni i okaże się, że odpadli, wpadli, popadli, wzbudzili czy też byli pochwyceni, bądź też wyznają taki fakt, albo będzie im udowodniony, ponieważ większą niż inni ponoszą odpowiedzialność, zatem oprócz wspomnianych wyroków, cenzur i kar będą również mocą samego czynu, bez żadnego innego orzeczenia prawnego, ani decyzji, zgoła, całkowicie i trwale pozbawieni swych urzędów, kościołów katedralnych (również metropolitalnych), patriarchalnych i prymasowskich oraz godności kardynalskiej i wszelkiej funkcji legata, jak również czynnego i biernego prawa do zabierania głosu, a także wszelkiej władzy i klasztorów, beneficjów oraz urzędów kościelnych, czy to związanych z troską duszpasterską, czy też niezwiązanych, a także funkcji świeckich i wszelkich stanowisk w zakonach, które uzyskali na mocy jakiejkolwiek decyzji i przydziału apostolskiego, w użytkowania tytularne, opiekę, zarząd bądź w jakikolwiek inny sposób oraz w których, bądź też wobec których posiadają jakiekolwiek uprawnienie, jak również wszelkich dochodów i przychodów oraz rocznych zysków z podobnych dochodów i przychodów oraz zysków, które są im zastrzeżone i przyznane, a także hrabstw, baronii, marchii, księstw, królestw i cesarstwa. Ponadto będą do posiadania tych uprawnień niezdolni i niezdatni, a

uważani będą za odpadłych i upadłych we wszystkim i w każdy sposób, nawet gdyby się wcześniej wyrzekli tego rodzaju herezji podczas otwartego procesu. Ponadto nigdy nie będą przywróceni do swego poprzedniego stanu, a więc nie zostaną przywróceni, ponownie obdarzeni, przywołani i odnowieni w posiadaniu kościoła katedralnego, metropolitalnego, patriarchalnego bądź prymasowskiego, ani do godności kardynalskiej, ani do innej godności, czy to mniejszej, czy też większej, ani nie otrzymają prawa do zabierania głosu czy to czynnego, czy biernego, ani nie otrzymają władzy, ani klasztorów i beneficjów, a także hrabstw, baronii, marchii, księstw, królestw i władzy cesarskiej. Z powodu łaskawości zaś i życzliwości Stolicy Apostolskiej zostaną umieszczeni w jakimś klasztorze albo innym miejscu zakonnym, dla odbycia wieczystej pokuty o chlebie boleści i wodzie żalu, chyba że nie wykażą oznak prawdziwej skruchy i nie dokonają odpowiedniej pokuty, bo wtedy powinni być raczej poddani osądowi władzy świeckiej w celu nałożenia stosownej kary, po odpowiednim rozpatrzeniu sprawy. Wszystkie osoby tego rodzaju powinny być w taki sposób uważane, traktowane i oceniane przez wszystkich, niezależnie od stanu, stopnia, porządku, położenia i godności, także przez osoby cieszące się godnością biskupa, arcybiskupa, patriarchy, prymasa, albo posiadające jakąś inną większą godność kościelną, albo zaszczyt bycia kardynałem, czy też godność świecką, w tym również hrabiego, barona, markiza, księcia, króla i cesarza. Jako tacy powinni być unikani oraz pozbawieni oznak jakiejkolwiek życzliwości.

§ 4. Posiadacze prawa patronatu, albo uprawnienia do mianowania duchownych odpowiednich do objęcia kościołów katedralnych, w tym także metropolii, oraz kościołów patriarchalnych, czy też klasztorów albo innych beneficjów kościelnych, które zostały opróżnione wskutek tego rodzaju pozbawienia, aby na skutek długotrwałego wakansu kościoły te nie doznały szkody, ale wyrwane z rąk heretyków zostały oddane odpowiednim pasterzom, którzy wiernie poprowadzą lud na ścieżki sprawiedliwości, ci do których to należy powinni przedstawić Nam, albo osobie będącej w tym czasie papieżem rzymskim stosownych kandydatów do objęcia tych kościołów, klasztorów i beneficjów w czasie przewidzianym w prawie albo określonym w umowach bądź układach zawartych ze wspomnianą Stolicą Apostolską. W przeciwnym wypadku po upływie określonego czasu pełne i swobodne prawo do rozporządzania tymi kościołami, klasztorami i beneficjami przechodzi mocą samego faktu na Nas, bądź na wspomnianą osobę będącą wówczas papieżem.

§ 5. Ponadto ci, którzy ośmielą się świadomie przyjmować albo bronić, sprzyjać, ufać albo głosić nauczanie tych, którzy w ten sposób będą schwytani, uznani bądź zdemaskowani, wtedy mocą samego czynu popadną w karę ekskomuniki oraz popadną w niesławę. Nie będą ponadto dopuszczeni i nie będą mogli być dopuszczeni, czy to przez zabranie głosu, czy też osobiście, na piśmie, czy też za pośrednictwem posła, albo pełnomocnika do żadnego urzędu publicznego bądź prywatnego, ani do zebrania bądź synodu, czy też soboru powszechnego bądź prowincjonalnego, ani do konklawe kardynałów, ani do żadnego zgromadzenia wiernych, ani do wyboru kogokolwiek, ani do złożenia świadectwa. Oprócz tego nie będą mieli prawa wyrażać swej woli, ani nie zostaną dopuszczeni do dziedziczenia majątków. Ponadto nikt nie będzie musiał odpowiadać im w żadnej sprawie. Gdyby to byli sędziowie, wtedy ich orzeczenia nie będą miały żadnej mocy, a żadne sprawy nie będą im oddawane do rozpatrzenia. Gdyby zaś byli adwokatami, wówczas nikt nie może korzystać z ich pracy. Gdyby byli notariuszami, wtedy akty przez nich wystawione nie będą posiadać żadnej mocy ani znaczenia. Ponadto gdy będą to osoby duchowne, to mocą samego faktu zostaną pozbawieni wszystkich razem i każdego z osobna kościoła, również katedralnego, metropolitalnego, patriarchalnego i prymasowskiego, jak również wszelkiej godności, dowolnego klasztoru, beneficjum i urzędu kościelnego, a nawet (jak to zostało wyżej określone) zdolności w dowolny sposób uzyskanej. Zarówno zaś duchowni ci, jak i świeccy, nawet posiadający wspomniane wyżej zdolności, albo posiadający wspomniane godności będą mocą samego faktu pozbawieni wszelkich królestw, księstw, dominiów, dóbr feudalnych i własności doczesnej, które znajdują się w ich posiadaniu, dobra zaś tego rodzaju, oraz królestwa, księstwa, dominia i dobra feudalne mają być im odebrane, staną się wolne i będą należeć jako prawo i własność do tych, którzy wcześniej byli w ich posiadaniu, jeżeli tylko zachowają szczerą wierność i jedność ze Świętym Kościołem Rzymskim i będą pozostawać w posłuszeństwie wobec naszej osoby i wobec naszych następców, papieży rzymskich, którzy zostaną wybrani w zgodzie z normami kanonicznymi.

§ 6. Dodajemy również, że gdyby kiedykolwiek się okazało, że jakiś biskup, a nawet pełniący obowiązki arcybiskupa, patriarchy, albo prymasa, czy też kardynał Świętego Kościoła Rzymskiego, albo jak to zostało wyżej powiedziane legat, czy też papież rzymski przed dokonaniem jego wyboru do godności kardynała, albo przed wyniesieniem go do godności papieskiej odpadł od wiary katolickiej, albo popadł w jakąkolwiek herezję, wówczas wybór albo wyniesienie tej osoby, nawet dokonane w zgodzie i jednomyślnie przez wszystkich kardynałów będzie żadne, nieważne i

próżne. Wybór ten bądź wyniesienie nie może być także uznane, ani nie uzyska ważności czy to na drodze przyjęcia obowiązków, ani przez konsekrację, ani przez objęcie władzy i zarządu wynikających z urzędu, ani przez rzekomą koronację papieską, ani przez uroczyste oddanie czci, ani przez wyrażenie powszechnej obediencji, w żadnym czasie, ani w żadnym razie nie może być uznane za zgodne z prawem. Ponadto taka osoba, awansowana do godności biskupa, arcybiskupa, patriarchy albo prymasa, czy też wybrana do godności kardynała, albo obrana na papieża nie uzyska żadnej zdolności do sprawowania władzy czy też w sprawach duchownych, czy też świeckich, nie może być traktowana, że władzę tę posiada, ale wszystkie razem i każda z osobna z wszelkich wypowiedzi, czynów, działań i decyzji dokonanych przez tę osobę, oraz następstwa tych aktów będą pozbawione wszelkiej mocy, nie będą mieć żadnego znaczenia, ani nie będą dla nikogo normą prawa. Prócz tego wszystkie razem i każda z osobna z osób wyniesionych i awansowanych w taki sposób do swych godności, mocą samego faktu, bez żadnego dokonanego w tej kwestii ogłoszenia będą pozbawione wszelkich godności, miejsc, zaszczytów, tytułów, władzy, urzędów i mocy, nawet gdyby wcześniej nie odpadły od wiary, bądź nie wpadły w herezję, czy też nie popadły w stan schizmy, ani jej nie wzbudziły, czy też nie zostały pochwycone na takim uczynku.

§ 7. Osoby podporządkowane zarówno duchownym diecezjalnym, jak również zakonnym, a także osobom świeckim, jak również kardynałom, a nawet tym, którzy brali udział w wyborze na papieża, tego, kto wcześniej odpadł od wiary, albo był heretykiem, czy też schizmatykiem, czy też tym, którzy w inny sposób zgodzili się z tym wyborem i wyrazili swe posłuszeństwo wobec niego, oddali mu cześć, a także kasztelanom, prefektom, dowódcom i urzędnikom, również naszego umiłowanego miasta Rzymu i całego Państwa Kościelnego, oraz osobom wyniesionym bądź awansowanych do godności w przedstawiony sposób są zgoła zwolnione od wszelkiego posłuszeństwa, czci i ponoszenia winy, nawet gdyby było to utwierdzone przysięgą bądź ślubowaniem, czy też gwarancją. Powinni natomiast ich unikać jako czarowników, pogan, celników i herezjarchów (pozostają natomiast winni zachowania wierności i posłuszeństwa wobec przyszłych biskupów, arcybiskupów, patriarchów, prymasów, kardynałów i rzymskiego papieża wybranych zgodnie z zasadami prawa). Dla utrudnienia zaś działalności wspomnianych osób wyniesionych i awansowanych we wspomniany sposób, gdyby tamci usiłowali nadal pełnić swą władzę i rządzić, zobowiązani są wezwać przeciwko nim pomocy ramienia świeckiego. Z powodu zaś uzasadnionego powyższymi okolicznościami wypowiedzenia posłuszeństwa i wierności tym osobom (które rozdzierają jednorodną tunikę Pańską) nie będą oni podpadać pod żadne cenzury ani kary.

§ 8. Postanowienia tej konstytucji mają obowiązywać bez względu na jakiekolwiek przeciwne konstytucje i zarządzenia apostolskie, a także przywileje, zezwolenia i listy apostolskie udzielone tymże biskupom, arcybiskupom, patriarchom, prymasom i kardynałom, oraz wszystkim innym, w jakimkolwiek brzmieniu i kształcie, jak również bez względu na wszelkie klauzule i dekrety, w tym wydane na mocy własnej inicjatywy i w oparciu o pewną wiedzę, oraz w oparciu o pełnię władzy apostolskiej (także podczas konsystorza), albo w jakikolwiek inny sposób, również gdyby decyzje te zostały ponownie zatwierdzone i ponowione, a także włączone do zbioru praw, jak również bez względu na wszelkie postanowienia konklawe, choćby zostały zatwierdzone przez przysięgę, potwierdzenie apostolskie, albo w jakikolwiek inny sposób i nawet gdyby zostały zaprzysiężone przez nas samych. Wszystkie te postanowienia uważamy niniejszym za przytoczone dosłownie w ich brzmieniu i w sposób szczególny oraz wyraźnie je odwołujemy, o ile zachowują jeszcze moc, bez względu na jakiekolwiek przeciwne postanowienia.

§ 9. Aby zaś wszyscy, których to dotyczy, mogli poznać treść tego listu, rozkazujemy, aby ten list (albo jego odpis, który winien posiadać taką samą moc, gdy będzie potwierdzony podpisem publicznego notariusza i pieczęcią jakiegoś dostojnika kościelnego), został ogłoszony i wywieszony przez naszych woźnych na drzwiach Bazyliki Księcia Apostołów w Rzymie, na Kancelarii Apostolskiej i na rynku Campo di Fiori. Kopie te mają tam pozostać, a ten sposób ogłoszenia będzie uważany za wystarczający i traktowany jako zgodne z prawem i uroczyste ogłoszenie, żadnego zaś innego sposobu ogłoszenia nie będzie potrzeba i nie będzie oczekiwany.

§ 10. Nikt zatem nie może się ośmielić naruszyć tej naszej zgody, ponowienia, postanowienia, decyzji, ograniczenia, woli oraz dekretu, ani w żaden sposób nie może się temu lekkomyślnie sprzeciwiać. Gdyby jednak ktoś się na to odważył, ten niech wie, że naraża się na gniew Boga Wszechmogącego oraz świętych apostołów Piotra i Pawła.

Dane w Rzymie, u świętego Piotra, dnia 15 lutego roku Pańskiego 1559, w czwartym roku naszego pontyfikatu.

† Ja, Paweł, biskup Kościoła katolickiego, (następują podpisy kardynałów).

Z języka łacińskiego przełożył Jerzy Słotwiński

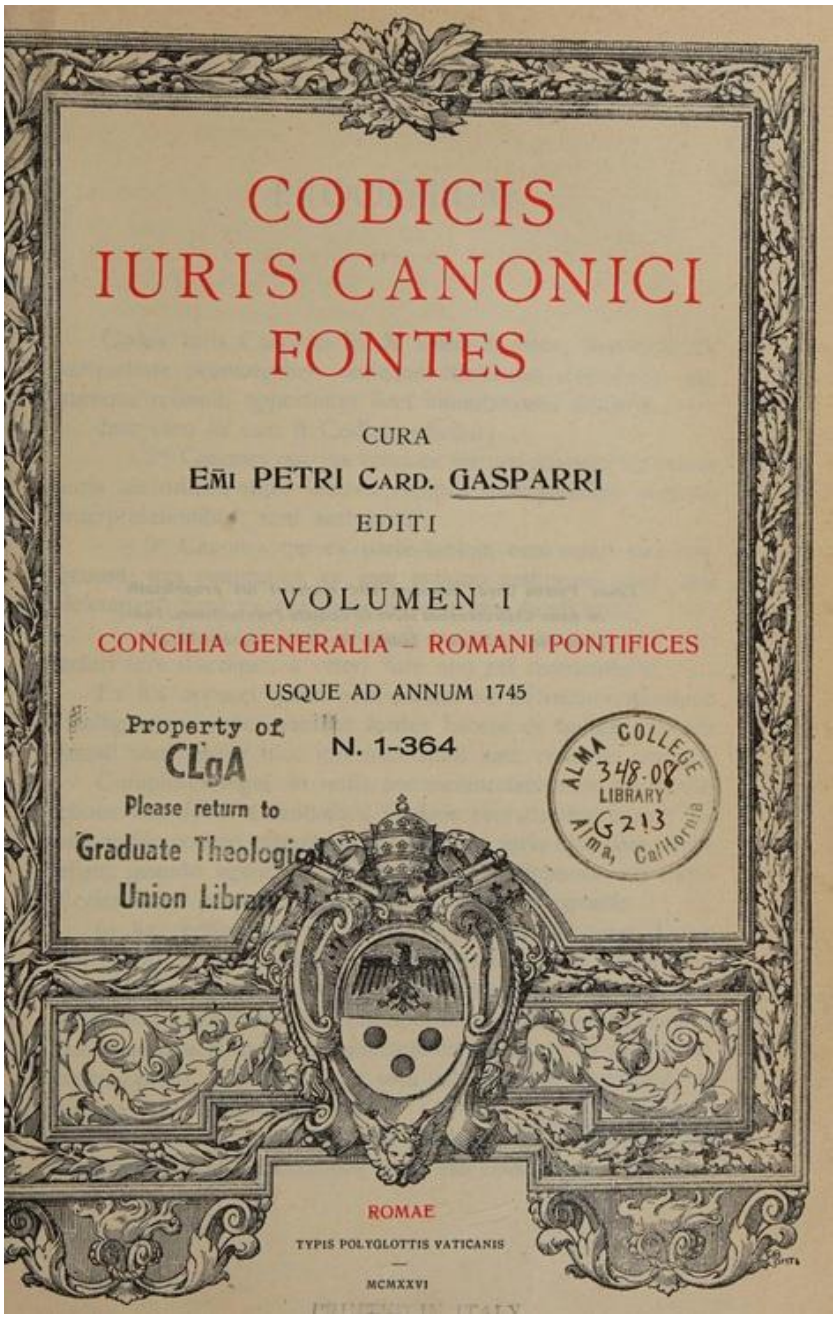
~~~~~~~~
~~~~~~~~

Tekst oryginalny w: *Bullarium Romanum*. Tomus primus. Romae, Ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae. MDCXXXVIII (1638). Superiorum permissu, ss. 602-604.

Codicis Iuris Canonici Fontes. Cura em.mi Petri Card. Gasparri editi. Volumen I. Concilia generalia – Romani Pontifices usque ad annum 1745. N. 1-364. Romae. Typis Polyglottis Vaticanis MCMXXXVI (1936), n. 94, ss. 163-166.

Przypisy:

(1) Konstytucja ta została potwierdzona przez papieża Piusa V w bulli *Inter multiplices*.



CODICIS IURIS CANONICI FONTES

Constitutio

Cum ex apostolatus

(15 febr. 1559) (1)

PAULUS PAPA IV

~~~~~~~~

PAULUS EPISCOPUS,

Servus Servorum Dei. Ad perpetuam rei memoriam.

Cum ex apostolatus officio Nobis, meritis licet imparibus, divinitus credito, cura Dominici gregis Nobis immineat generalis, et exinde teneamur pro fideli illius custodia, et salubri directione, more vigilis Pastoris, assidue vigilare, et attentius providere, ut qui hac aetate, peccatis exigentibus, propriae prudentiae innitentes scientius, et perniciosius solito contra orthodoxae fidei disciplinam insurgunt, et superstitiosis, ac fictitiis adinventionibus sacrarum Scripturarum intelligentiam pervertentes, Catholicae Ecclesiae unitatem et inconsutilem Domini tunicam scindere moliuntur, ab ovili Christi repellantur, nec magisterium erroris continuent, qui discipuli veritatis esse contemnunt.

§ 1. Nos considerantes rem huiusmodi adeo gravem, et periculosam esse, ut Romanus Pontifex, qui DEI, et Domini Nostri IESU CHRISTI vices gerit in terris, et super gentes, et regna plenitudinem obtinet potestatis, omnesque iudicat, a nemine in hoc saeculo iudicandus, possit, si deprehendatur a fide devius, redargui, et quod ubi maius intenditur periculum, ibi est plenius, et diligentius consulendum, ne pseudoprophetae, aut alii etiam saecularem iurisdictionem habentes, simplicium animas miserabiliter illaqueent, innumerabilesque populos eorum in spiritualibus, aut temporalibus curae, et regimini commissos, secum in perditionem, et damnationis interitum trahant, nec aliquando contingat Nos abominationem
~~~~~~~~

desolationis, quae dicta est a Daniele Propheta, in loco sancto videre, cupientes, quantum cum Deo possumus, pro nostro munere Pastorali vulpes vineam Domini demoliri satagentes capere, et lupos ab ovilibus arcere, ne canes muti videamur nequeuntes latrare, et perdamur cum malis agricolis, ac mercenario comparemur.

§ 2. Habita super his cum venerabilibus fratribus nostris Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalibus deliberatione matura, de eorum consilio, et unanimi assensu omnes, et singulas excommunicationis, suspensionis, et interdicti, ac privationis, et quasvis alias sententias, censuras, et poenas a quibusvis Romanis Pontificibus Praedecessoribus nostris, aut pro talibus habitis, etiam per eorum literas extravagantes, seu sacris Conciliis ab Ecclesia Dei receptis, vel Sanctorum Patrum decretis, et statutis, aut sacris Canonibus, ac Constitutionibus, et Ordinationibus Apostolicis contra haereticos, aut schismaticos quomodolibet latas, et promulgatas, Apostolica auctoritate approbamus, et innovamus, ac perpetuo observari, et in viridi observantia, si forsan in ea non sint, reponi, et esse debere, necnon quoscumque, qui hactenus a fide Catholica deviasse, aut in aliquam haeresim incidisse, seu schisma incurrisse, aut excitasse, seu commisisse comprehensi, aut confessi, vel convicti fuerint, seu (quod Deus pro sua clementia, et in omnes bonitate avertere dignetur) in posterum deviabunt, seu in haeresim incident, aut schisma incurrent, vel excitabunt, seu committent, et deviasse, seu incidisse, aut incurrisse, vel excitasse, seu commisisse deprehendentur, aut confitebuntur, seu convincentur, cuiuscumque status, gradus, ordinis, conditionis, et praeeminentiae existant, etiamsi Episcopali, Archiepiscopali, Patriarchali, Primatiali, aut alia maiori dignitate Ecclesiastica, seu Cardinalatus honore, et Apostolicae Sedis ubivis locorum, tam perpetuae quam temporalis Legationis munere, vel mundana etiam Comitali, Baronali, Marchionali, Ducali, Regia, et Imperiali auctoritate, seu excellentia praefulgeant, et eorum quemlibet sententias, censuras, poenas praedictas incurrere volumus atque decernimus.

§ 3. Et nihilominus considerantes dignum esse, ut qui virtutis amore a malis non abstinent, metu poenarum ab illis deterreantur, et quod Episcopi, Archiepiscopi, Patriarchae, Primates, Cardinales, Legati, Comites, Barones, Marchiones, Duces, Reges, et Imperatores, qui alios docere, et illis bono exemplo, ut in fide Catholica contineantur, esse debent, praevaricando gravius ceteris peccant, cum non solum seipsos perdant, verum etiam alios innumerabiles populos eorum curae, et regimini creditos, seu alias eis subditos, secum in perditionem, et puteum interitus trahant, de similibus consilio, et assensu, hac nostra in perpetuum valitura constitutione, in odium tanti criminis, quo nullum in Ecclesia Dei maius, aut perniciosius esse potest, de Apostolicae potestatis plenitudine sancimus, statuimus, decernimus, et definimus, quod sententiis, censuris, et poenis praedictis in suo robore, et efficacia remanentibus, ac effectum suum sortientibus, omnes, et singuli Episcopi, Archiepiscopi, Patriarchae,

Primates, Cardinales, Legati, Comites, Barones, Marchiones, Duces, Reges, et Imperatores, qui hactenus, ut praefertur, deviasse, aut in haeresim incidisse, seu schisma incurrisse, excitasse, vel commisisse deprehensi, aut confessi, vel convicti fuerint, et in posterum deviabunt, aut in haeresim incident, seu schisma incurrent, vel excitabunt, aut committent, et deviasse, seu in haeresim incidisse, vel schisma incurrisse, aut excitasse, seu commisisse deprehendentur, aut confitebuntur, seu convincentur, cum in hoc inexcusabiliores ceteris reddantur, ultra sententias, censuras, et poenas praedictas, sint etiam eo ipso, absque aliquo iuris, aut facti ministerio, suis Ordinibus, et Cathedralibus etiam Metropolitanis Patriarchalibus, et Primatialibus Ecclesiis, ac Cardinalatus honore, et cuiusvis Legationis munere, necnon voce activa, et passiva, omnique auctoritate, ac Monasteriis, beneficiis, et officiis Ecclesiasticis, cum cura, et sine cura, saecularibus, et quorumvis Ordinum regularibus, quae ex quibusvis concessionibus, et dispensationibus Apostolicis in titulum, commendam, et administrationem, aut alias quomodolibet obtinuerint, et in quibus, vel ad quae ius aliquod habuerint, necnon quibusvis fructibus, redditibus, et proventibus annuis super similibus fructibus, redditibus, et proventibus eis reservatis, et assignatis, Comitatibus quoque, Baroniis, Marchionatibus, Ducatibus, Regnis, et Imperio penitus, et in totum, perpetuo privati, et ad illa de cetero inhabiles, et incapaces, habeanturque pro relapsis, et subversis in omnibus, et per omnia, perinde ac si prius haeresim huiusmodi in iudicio publice abiurassent, nec ullo umquam tempore ad eorum pristinum statum, aut Cathedrales, Metropolitanas, Patriarchales, et Primatiales Ecclesias, seu Cardinalatus, vel alium honorem, aut quamvis aliam maiorem, vel minorem dignitatem, seu vocem activam, vel passivam, aut auctoritatem, seu Monasteria, et beneficia, vel Comitatus, Baronias, Marchionatus, Ducatus, Regna, et Imperium restitui, reponi, reintegrari, aut rehabilitari possint, quinimmo saecularis relinquantur arbitrio potestatis animadversione debita puniendi, nisi apparentibus in eis verae poenitentiae indiciis, et condignae poenitentiae fructibus, ex ipsius Sedis benignitate, et clementia in aliquo Monasterio, aut alio Regulari loco ad peragendum perpetuam in pane doloris, et aquae moestitiae poenitentiam retrudendi fuerint. Quodque pro talibus ab omnibus cuiuscumque status, gradus, ordinis, conditionis, et praeeminentiae existentibus, ac quacumque etiam Episcopali, Archiepiscopali, Patriarchali, et Primatiali, aut alia maiori Ecclesiastica dignitate, et etiam Cardinalatus honore, seu mundana, etiam Comitali, Baronali, Marchionali, Ducali, Regia, et Imperiali auctoritate, excellentia pollentibus haberi, tractari, et reputari, et ut tales evitari, omnique humanitatis solatio destitui debeant.

§ 4. Et qui ius patronatus, aut nominandi personas idoneas ad Cathedrales, etiam Metropolitanas, et Patriarchales, ac Primatiales Ecclesias, seu Monasteria, vel alia beneficia Ecclesiastica per privationem huiusmodi vacantia habere praetenderint, ne illa diutinae vacationis exponantur incommodis, sed de servitute

haereticorum erepta personis concedantur idoneis, quae illarum populos in semitas iustitiae fideliter dirigant, teneantur ad Ecclesias, Monasteria, et beneficia huiusmodi alias personas idoneas infra tempus a iure, vel ex eorum concordatis, seu compactatis cum dicta Sede initis statutum, Nobis seu pro tempore existenti Romano Pontifici praesentare, alioquin tempore huiusmodi elapso plena, et libera Ecclesiarum, Monasteriorum, et beneficiorum praedictorum dispositio ad Nos, et Romanum Pontificem praedictum eo ipso pleno iure devolvatur.

§ 5. Et insuper qui ipsos sic deprehensos, aut confessos, vel convictos scienter quomodolibet receptare, vel defendere, aut eis favere, vel credere, seu eorum dogmata dogmatizare praesumpserint, sententiam excommunicationis eo ipso incurrant, efficianturque infames, nec voce, persona, scriptis, vel nuncio, aut procuratore aliquo ad publica, seu privata officia, aut consilia, seu Synodum, vel Concilium generale, vel provinciale, nec conclave Cardinalium, aut aliquam fidelium congregationem, seu electionem alicuius, aut testimonium perhibendum admittantur, nec admitti possint. Sint etiam intestabiles, nec ad haereditatis successionem accedant, nullus praeterea cogatur eis super aliquo negotio respondere. Quod si forsan Iudices extiterint, eorum sententiae nullam obtineant firmitatem, nec aliquae causae ad eorum audientiam deducantur, et si fuerint Advocati, eorum patrocinium nullatenus recipiatur, si vero Tabelliones extiterint, instrumenta confecta per eos nullius sint penitus roboris, vel momenti. Et insuper clerici omnibus, et singulis Ecclesiis, etiam Cathedralibus, Metropolitanis, Patriarchalibus, et Primatialibus, ac dignitatibus, Monasteriis, beneficiis, et officiis Ecclesiasticis, etiam, ut praefertur, qualificatis per eos quomodolibet obtentis, et tam ipsi, quam laici, etiam, ut praemittitur qualificati, et dignitatibus praedictis praediti quibuscumque Regnis, Ducatibus, Dominiis, Feudis, et bonis temporalibus per eos possessis privati existant eo ipso, Regnaque, Ducatus, Dominia, Feuda, et bona huiusmodi publicentur, et publica sint, efficianturque iuris, et proprietatis eorum, qui illa primo occupaverint, si in sinceritate fidei, et unitate Sanctae Romanae Ecclesiae ac sub nostra, et successorum nostrorum Romanorum Pontificum canonice intrantium obedientia fuerint.

§ 6. Adiicientes quod si ullo umquam tempore apparuerit aliquem Episcopum, etiam pro Archiepiscopo, seu Patriarcha, vel Primate se gerentem, aut praedictae Romanae Ecclesiae Cardinalem, etiam ut praefertur, Legatum, seu etiam Romanum Pontificem ante eius promotionem, vel in Cardinalem, seu Romanum Pontificem assumptionem a fide Catholica deviasse, aut in aliquam haeresim incidisse,

promotio, seu assumptio de eo etiam in concordia, et de unanimi omnium Cardinalium assensu facta, nulla, irrita, et inanis existat, nec per susceptionem muneris, consecrationis, aut subsecutam regiminis, et administrationis possessionem, seu quasi, vel ipsius Romani Pontificis inthronizationem, aut adorationem, seu ei praestitam ab omnibus obedientiam, et cuiusvis temporis in praemissis cursum, convaluisse dici, aut convalescere possit, nec pro legitima in aliqua sui parte habeatur, nullamque talibus in Episcopos, seu Archiepiscopos, vel Patriarchas aut Primates promotis, seu in Cardinales, vel Romanum Pontificem assumptis, in spiritualibus, vel temporalibus administrandi facultatem tribuisse, aut tribuere censeatur, sed omnia, et singula per eos quomodolibet dicta, facta, gesta, et administrata, ac inde secuta quaecumque viribus careant, et nullam prorsus firmitatem, nec ius alicui tribuant, sintque ipsi sic promoti, et assumpti, eo ipso absque aliqua desuper facienda declaratione, omni dignitate, loco, honore, titulo, auctoritate, officio, et potestate privati, liceatque omnibus, et singulis sic promotis, et assumptis, si a fide antea non deviassent, nec haeretici fuissent, neque schisma incurrissent, aut excitassent, vel commisissent.

§ 7. Subditis personis, tam clericis saecularibus, et regularibus, quam etiam laicis, necnon Cardinalibus, etiam qui electioni ipsius Pontificis antea a fide devii, aut haeretici, seu schismatici interfuerint, seu alias consenserint, et ei obedientiam praestiterint, eumque adoraverint, ac Castellanis, Praefectis, Capitaneis, et Officialibus etiam Almae Urbis nostrae, et totius Status Ecclesiastici, etiam eisdem sic promotis, vel assumptis homagio, seu iuramento, vel cautione obligatis, et obnoxiis, ab ipsorum sic promotorum, vel assumptorum obedientia, et devotione impune quandocumque cedere, eosque ut magos, ethnicos, publicanos, et haeresiarchas evitare, eisdem subditis personis fidelitati, et obedientiae futurorum Episcoporum, Archiepiscoporum, Patriarcharum, Primatum, Cardinalium, et Romani Pontificis canonice intrantis nihilominus adstrictis remanentibus, et ad maiorem ipsorum sic promotorum, et assumptorum, si eorum regimen, et administrationem continuare voluerint, confusionem, contra eosdem sic promotos, et assumptos, auxilium brachii saecularis implorare, nec propterea ab ipsorum sic promotorum, et assumptorum fidelitate, et obedientia, praemissorum occasione recedentes, tamquam tunicae Domini scissores aliquarum censurarum, seu poenarum ultioni subiaceant.

§ 8. Non obstantibus constitutionibus, et ordinationibus Apostolicis, necnon privilegiis, indultis, et literis Apostolicis eisdem Episcopis, Archiepiscopis,

Patriarchis, Primatibus, et Cardinalibus, ac quibusvis aliis sub quibuscumque tenoribus, et formis, ac cum quibusvis clausulis, et decretis, etiam Motu proprio, et ex certa scientia, ac de Apostolicae potestatis plenitudine, seu etiam consistorialiter, aut alias quomodolicet concessis, et etiam iteratis vicibus approbatis, et innovatis, ac etiam in corpore iuris clausis, necnon quibusvis capitulis conclavis, etiam iuramento, aut confirmatione Apostolica, vel quavis firmitate alia roboratis, et per nos ipsos iuratis. Quibus omnibus eorum tenores praesentibus pro expressis, ac de verbo ad verbum insertis habentes, illis alias in suo robore permansuris, hac vice dumtaxat specialiter, et expresse derogamus, ceterisque contrariis quibuscumque.

§ 9. Ut autem praesentes literae ad omnium quorum interest notitiam deducantur, volumus eas, seu earum transumptum (cui manu notarii publici subscripto, et sigillo alicuius personae in dignitate ecclesiastica constitutae munito, plenam fidem adhiberi debere decernimus) in Basilicae Principis Apostolorum de Urbe, et Cancellariae Apostolicae valvis, atque in acie Campi Florae per aliquos ex cursoribus nostris publicari, et affigi, earumque copiam inibi affixam dimitti, publicationemque, affixionem, et copiae affixae dimissionem huiusmodi sufficere, et pro solemni, et legitima haberi, nec aliam publicationem requiri, aut expectari debere.

§ 10. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae approbationis, innovationis, sanctionis, statuti, derogationis, voluntatum, decretorum infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem Omnipotentis Dei, ac beatorum Petri, et Pauli Apostolorum eius se noverit incursurum.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, Anno Incarnationis Dominicae 1559. 15. Kal. Martii, Pontificatus nostri anno 4.

† Ego Paulus Catholicae Ecclesiae Episcopus. SS.

~~~~~~~~

Bullarium Romanum. Tomus primus. Romae, Ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae. MDCXXXVIII (1638). Superiorum permissu, pp. 602-604.

Codicis Iuris Canonici Fontes. Cura em.mi Petri Card. Gasparri editi. Volumen I. Concilia generalia – Romani Pontifices usque ad annum 1745. N. 1-364. Romae. Typis Polyglottis Vaticanis MCMXXXVI (1936), n. 94, pp. 163-166.

Notae:

(1) Confirmatur haec constitutio a Pio V in eius bulla *Inter multiplices*.
~~~~~~~~

POSOBOROWI "PAPIEŻE"

KS. RAMA P. COOMARASWAMY

~~~~~~~~

Rozdział II

Paweł VI

Kolejnym "wybranym" na papieską stolicę był Giovanni Battista Montini, człowiek, o którym mówiono, iż żył w cieniu swojego poprzednika. Urodził się on w Concesio koło Brescii w 1897, był synem katolickiego dziennikarza i polityka o mocno liberalnych poglądach (1). Będąc jeszcze w seminarium, ze względów zdrowotnych otrzymał pozwolenie na mieszkanie i naukę w domu, czego skutkiem była bardzo ograniczona wiedza teologiczna i prawie żadna formacja duchowa (2). Pozwoliło mu to również przesiąknąć liberalną filozofią ojca. Także w tym to okresie współdziałał z takimi organizacjami jak Studenckie Stowarzyszenie Aleksandra Manzoni, jak również z innymi liberalnymi, politycznymi ugrupowaniami. Po święceniach został wyznaczony do watykańskiego korpusu dyplomatycznego, awansując stopniowo aż do rangi substytuta w Sekretariacie Stanu, stanowiska, na którym utrzymywał się przez wiele lat. Nie trzeba wspominać, że taka posada pozwoliła mu zarówno na zaznajomienie się z wieloma członkami hierarchii, jak i na wspieranie awansów tych, którzy utrzymywali poglądy podobne do jego własnych.

Wtedy to w 1954 roku nagle "został odprawiony" do Mediolanu w okolicznościach, które nigdy nie zostały do końca wyjaśnione. Myra Davidoglou dostarcza dokumenty dotyczące następujących wydarzeń: W lipcu 1944 roku – bez wiedzy Piusa XII – Montini poprzez gabinet swojego przyjaciela z dzieciństwa Togliattiego (wówczas przewodniczącego partii komunistycznej we Włoszech) zaproponował swoje usługi Związkowi Radzieckiemu. Szczegóły tej złowróżbnej
~~~~~~~~

sprawy zostały przedstawione Papieżowi przez Naczelnego Arcybiskupa Kościoła Protestanckiego w Szwecji, który będąc państwowym urzędnikiem miał dostęp do rządowych sprawozdań wywiadu. Informacja ta była szokiem dla Piusa XII. Na podstawie wszczętego śledztwa ustalono między innymi, że osobisty sekretarz Montiniego, jezuita Tondi, był rosyjskim agentem i człowiekiem odpowiedzialnym za przekazywanie sowietom nazwisk katolickich duchownych, którzy byli wysyłani do Rosji. To wyjaśniło dlaczego byli oni natychmiast przechwytywani i mordowani (3). W wyniku tego Montini został skazany na wygnanie do Mediolanu i to bez tradycyjnego czerwonego kapelusza (4).

Montini był odpowiedzialny za przetłumaczenie *Humanizmu integralnego* Jacques'a Maritaina na język włoski. Autor, pomimo swojego neotomizmu, w żaden sposób nie mógł uchodzić za ortodoksyjnego katolika, choć zwykle jako taki był przedstawiany. W tekście tym Maritain domagał się zasadniczego przesunięcia w eklezjologii – w spojrzeniu Kościoła na siebie, swoją rolę i swoją tożsamość. Wyobrażał sobie integralny humanizm, w którym wszelkiego rodzaju religie skupiłyby się wokół pojedynczego ludzkiego ideału w światowej cywilizacji, w której wszyscy ludzie pojednaliby się między sobą w sprawiedliwości, miłości i pokoju. Francuski teolog M. Caron wyjaśnia: "Integralny humanizm jest powszechnym braterstwem ludzi dobrej woli przynależących do różnych religii, bądź do żadnej, włączając i tych którzy odrzucają pojęcie stwórcy. To właśnie w tym braterstwie Kościół powinien wywierać swój zbawienny wpływ nie narzucając się przy tym i nie roszcząc sobie prawa do bycia uznawanym za jedyny, prawdziwy Kościół. Spoiwo tego braterstwa jest dwojakie: cnota czynienia dobra i zrozumienie ugruntowane na poszanowaniu ludzkiej godności" (5).

Przed wyborem Montini był dobrze znany liberalnym siłom w i poza Watykanem. Mark Winckler, starszy tłumacz pracujący w tych latach przy Watykanie, opowiada historię swojego spotykania z Msgr. Pignedoli (obecnie kardynałem), jednym z najbardziej liberalnych członków Kurii i człowiekiem mocno podejrzewanym o związki z masonerią. Pignedoli powiedział mu w 1944 roku, że odwrócenie planów masonerii spowodowane niepowodzeniem w wyborze kardynała Rampolli na papieża wkrótce zostanie naprawione, że w samą porę zostanie wybrany na papieża właściwy człowiek, który wprowadzi Kościół w nową erę. Kiedy Mark Winckler spytał kim jest ta osoba, Pignedoli odpowiedział mu, że jest to duchowny, u którego służy do Mszy w każdy czwartek – mianowicie ks. Battista Montini. Montini miał się wyrazić o masonach, że "kolejne pokolenie

nie przeminie nim nastanie pokój pomiędzy tymi dwiema religijnymi społecznościami [tj. masonami a Kościołem]", a po jego śmierci pewien masoński przegląd stwierdził w pośmiertnym nekrologu, że "to po raz pierwszy przywódca jednego z największych religijnych organizmów na zachodzie przeminął nie uważając masonów za wrogą organizację" (6). Obecnie, w świetle tych faktów, nie dziwi, że Montini uczynił wszystko co mógł by chronić Roncalliego, ani też to, że skoro tylko Jan XXIII zasiadł na Watykanie, oddał przysługę Montiniemu przyznając mu czerwony kapelusz i wzywając go z powrotem do Rzymu jako "kardynała nie-rezydenta". Uważa się, że napisał on większość przemówień i encyklik Jana XXIII, trzymając się jednocześnie na uboczu. Jan XXIII zdał sobie sprawę z tego, że byłby on (Montini) człowiekiem "najbardziej predysponowanym do tego, aby przeforsować jego ambitny program i urzeczywistnić jego nadzieje na otwarty kościół i zjednoczone chrześcijaństwo". Co do Pawła VI "to możliwe jest, że spośród wszystkich Papieży współczesnych czasów... on jest jednym jedynym, który właściwie pragnął tego stanowiska" (7). By zabezpieczyć jego wybór Jan XXIII mianował 23 nowych kardynałów, "ustawiając" w ten sposób następne konklawe.

Na długo przed swoim wyborem Montini dał wyraz przekonaniom, które plasują go na zewnątrz Kościoła. "Czyż nasze czasy nie mogą również mieć swojego święta Objawienia Pańskiego, które odpowiada ich duchowi, ich charakterowi? Czyż zachwycająca naukowa ewolucja naszych dni nie może stać się tą gwiazdą, tym znakiem, który popchnąłby współczesną ludzkość na drogę nowych poszukiwań Boga, w kierunku odkrywania Chrystusa na nowo?" (Mediolan, 1956, *Le Pape de I'Epiphanie*). "Czyż współczesny człowiek nie będzie stopniowo dochodził do punktu, w którym odkryje dzięki naukowemu postępowi, prawa i ukryte realia za niemym obliczem materii i usłyszy zachwycający głos ducha, który w niej wibruje? Czyż nie będzie to religią naszych czasów? Sam Einstein miał przebłysk tej wizji uniwersalnej, spontanicznie zrodzonej [tj. bez objawienia] religii. Czy nie jest to może dzisiaj moja własna religia?" (Konferencja w Turynie, 27 marca 1960). "I czyż sama [naukowa] praca nie jest już wejściem na tor, który w końcu przywiedzie do religii?" (*Doc. Cath.*, 133, 1960). Nic zatem dziwnego, że powiedział: "Nigdy nie powinniśmy zapominać, że podstawową postawą katolików, którzy chcą nawrócić świat musi być przede wszystkim umiłowanie świata, umiłowanie naszych czasów, umiłowanie naszej [niekatolickiej] cywilizacji, naszych osiągnięć technicznych, lecz nade wszystko, miłość do świata" (Bodart, *La biologie et l'avenir de l'homme*). Takie był poglądy "*papabile*" wybranego przez Jana XXIII.

Na początku swojego "pontyfikatu" Montini w pierwszym rzędzie zajmował się nadaniem pełnego rozmachu Janowemu Soborowi. Uważna lektura książki ks. Wiltgena *The Rhine flows into the Tiber* (*Ren wpada do Tybru*) jak również arcybiskupa Lefebvre'a *J'accuse le concile* (*Oskarżam sobór*) ukazuje, że kontynuował politykę pozorowanej neutralności Jana XXIII przy jednoczesnym mocnym podżeganiu "postępowych sił" innowatorów. Mówił dużo o "ekumenicznym dialogu", "otwarciu na świat", "reformach" i "zmianach", podczas gdy równocześnie wypowiadał się o "Wierze", "Tradycji" i "walce o duchową doskonałość". O ile prawdą jest, że poczynił pewne pomniejsze korekty w soborowych dokumentach przed ich ogłoszeniem, to także prawdą jest, że udzielił "papieskiej" aprobaty na inne rzeczy, które diametralnie sprzeciwiały się nauczaniu *de fide* Kościoła. Jego odpowiedź na przestrogi arcybiskupa Lefebvre'a (*J'accuse le concile*) wyraźnie ukazuje, że był on po stronie rewolucjonistów. Nie powinniśmy także zapominać, iż otwarcie nauczał, że "Dekrety soborowe są nie tyle celem co raczej punktem wyjściowym do osiągnięcia nowych celów. ... Nasiona życia zasadzone przez Sobór w glebie Kościoła muszą rosnąć i osiągnąć pełną dojrzałość" (8) i że użył tych samych dokumentów jako usprawiedliwienia dla stworzenia swojej nowej "mszy" i innych szokujących zmian w sakramentach.

Ten sposób odmiennego wypowiadania się na ten sam temat wobec różnych audytoriów – pozornej obrony ortodoksji przy jednoczesnym czynieniu, w istocie, wszystkiego co możliwe ażeby ją podkopać – jest dostrzegalny w całym jego "pontyfikacie" i można powiedzieć, że jest zasadniczą cechą neokościoła. Skutkiem tego – bez względu na poglądy – każdy może cytować go i ogłoszone przez niego dokumenty na poparcie swojego punktu widzenia. Niektórzy mogą argumentować, iż jest to pozytywną cechą, lecz takie postępowanie oznacza zapomnienie o roli prawdziwego Papieża. Konserwatywni katolicy, którzy go bronią, powinni pamiętać, że "posłuszeństwo" względem niego i uznanie go za orędownika "prawdy" wymaga zaakceptowania jego heretyckich twierdzeń i działań na równi z jego ortodoksyjnymi wypowiedziami. W rzeczy samej, jest zupełnie niemożliwe być "posłusznym" tej wewnętrznie sprzecznej osobie, gdyż oznaczałoby to równoczesne zaakceptowanie prawdy i błędu. Niemniej jednak posłuszeństwo było jego ulubionym tematem.

W rzeczywistości, "posłuszeństwo" jest praktycznie jedyną podstawą, na której posoborowy kościół może podtrzymywać wierność niegdysiejszych katolików. To właśnie to "posłuszeństwo" wiedzie ich szeroką i łagodnie opadającą

ścieżką "w maliny". Wiedząc to, Paweł VI nauczał, że "wszyscy ludzie muszą mu [Papieżowi] być posłuszni czegokolwiek by nie nakazywał, jeśli chcą trwać w łączności z nową ekonomią Ewangelii" (*Przemówienie*, 29 czerwca 1970). A czymże właściwie jest ta "nowa ekonomia Ewangelii"? Właściwie czym są niektóre z nauk, jakie Paweł VI mógłby narzucić nam w imię posoborowego magisterium? Oto czytelna tego próbka: Paweł VI powinien poświęcić wszelkie swoje wysiłki dokonaniu zmiany katolickiej Wiary stosownie do jego głównych założeń. "Porządek, do którego dąży Chrześcijaństwo nie jest statyczny, lecz jest porządkiem nieustannie ewoluującym do wyższej formy. ... Skoro świat się zmienia, czyż religia również nie powinna się zmienić?" (*Dialogi, Refleksje o Bogu i Człowieku*); "My przedstawiciele nowej generacji, ludzie naszych własnych czasów chcemy, aby wszystko był nowe. Nasze dawne społeczeństwo, tradycjonaliści, konserwatyści mierzyli wartość rzeczy według ich stałych właściwości. My natomiast, jesteśmy aktualistami, chcemy, aby wszystko cały czas było nowe, by było wyrażane w nieustannie improwizowanych i dynamicznych, niezwykłych formach" (*L'Osservatore Romano*, 22 kwietnia 1971); i stąd, w konsekwencji wynika, że "koniecznym jest by wiedzieć jak powitać z pokorą i wewnętrzną wolnością to co jest nowatorskie; konieczne jest zerwanie ze stałym przywiązaniem do czegoś co zwykliśmy określać jako niezmienne tradycje Kościoła" (*La Croix*, 4 września 1970). Był on wysoce krytyczny wobec tych, którzy odrzucali przyjęcie zmian, szczególnie w kwestiach liturgicznych – mają oni coś co nazywał: "sentymentalnym przywiązaniem do stałych form kultu" i są winni "braku konsekwencji i często fałszu doktrynalnych stanowisk" (cytowane w O'Leary, *The Tridentine Mass Today*) (9). Tym, którzy uznają takie stwierdzenia za nieortodoksyjne oznajmił – kiedy jeszcze był w Mediolanie – że "konieczność miłości często wypycha nas poza granice ortodoksji" (10).

Paweł VI wierzył również w życiową immanencję będącą źródłem prawdy. Podczas Audiencji Generalnej 20 listopada 1974 stwierdził: "Aby powziąć religijny wysiłek jakiego obchody Nowego Roku wymagają od każdego z nas, konieczna jest jakaś duchowa pewność. Bez niej specyficzne temu okresowi nauczanie miałoby na nas mały wpływ. W poprzedniej katechezie wspominaliśmy, że stan subiektywnej niepewności, wątpliwość co do naszej tożsamości, która, jeśli nie zostałaby pokonana przez logiczny, psychologiczny, moralny stan normalnej wewnętrznej pewności, uczyniłaby daremnym wysiłek nakierowany na zdecydowaną i stopniową samoodnowę. ... Apologetyka [tj. stara metoda bronienia prawdy] nadal istnieje i nie odmawia swej nieodzownej i cichej przysługi, nawet jeśli nie jest ona

wyraźnie wymagana; lecz dziś na religijnym polu preferuje się raczej doświadczenie niż rozumowanie. Charyzmatyczną duchowość przedkłada się nad racjonalny dogmatyzm".

Odkładając na bok kwestię Drugiego Soboru Watykańskiego, która zostanie później szczegółowo omówiona, u Pawła VI znajdujemy wszystkie tematy wypracowane przez jego poprzednika. Już w 1965 roku widzimy jak w następujących słowach zwraca się do Organizacji Narodów Zjednoczonych: "Tutaj waszym zadaniem jest głoszenie podstawowych praw i obowiązków człowieka, jego godności i wolności, a przede wszystkim jego wolności religijnej. Mamy świadomość tego, że jesteście interpretatorami wszystkiego co jest nadrzędne w ludzkiej mądrości. Powiedzielibyśmy niemalże: w jej sakralnym charakterze. Pierwszym i najważniejszym przedmiotem waszej troski jest życie człowieka, a życie człowieka jest nienaruszalne. Nikt nie może ośmielać się w nie ingerować. ... Ludzie zwracają się do Organizacji Narodów Zjednoczonych jako ich ostatniej nadziei na pokój i pojednanie... [Cele ONZ] są ideałem, o którym ludzkość marzyła w swej podróży przez dzieje. Zaryzykowalibyśmy stwierdzenie, że ONZ jest największą światową nadzieją – ponieważ jest odzwierciedleniem Boskiego zamysłu – transcendentnym zamierzeniem pełnym miłości – na postęp ludzkiej społeczności na ziemi; zwierciadłem, w którym możemy zobaczyć dobrą nowinę ewangelii, czymś co z nieba zstąpiło na ziemię". A niektórzy z nas byli na tyle niemądrzy, by uważać, iż to Chrystus jest nadzieją świata i że rolą Kościoła jest "interpretowanie wszystkiego co jest fundamentalne w ludzkiej mądrości".

Paweł VI od początku dał do zrozumienia, że jego sposób rządzenia Kościołem będzie inny. Zadeklarowawszy wolność religijną jako święte i nienaruszalne prawo człowieka i to, że zbawienie jest osiągalne poza Kościołem, posunął się następnie do zniesienia "Przysięgi Antymodernistycznej", Indeksu ksiąg zakazanych, obowiązku Kościoła w kwestii decydowania o ważności objawień prywatnych (takich jak Garabandal) oraz całej masy innych ograniczeń utworzonych, by chronić wiernych od błędu. W 1972 stwierdził, że "być może Pan powołał mnie nie po to bym rządził i ratował Kościół, lecz bym cierpiał dla niego i dał do zrozumienia, że to On i nikt inny kieruje i zbawia go". (Dlaczego zatem Chrystus ustanowił papiestwo?) Jest to tylko logiczny wniosek z jego oświadczenia w encyklice *Ecclesiam Suam*: "Rodzaj relacji jaki Kościół powinien ustanowić ze światem powinien polegać bardziej na dialogu". (Czy Chrystus powiedział: "Idźcie i dialogujcie z wszystkimi narodami *na równej stopie*?" Żeby było jasne: funkcją

Kościoła jest nauczanie, nie zaś prowadzenie dialogów z każdym teologicznym Tomem, Dickiem, czy Harrym, który się napatoczy). Nie są to odosobnione cytaty. 16 października 1968 roku w ten sposób zwrócił się do rzymskiego duchowieństwa: "Łatwo byłoby – a być może nawet leży to w naszym obowiązku – naprawić" poważny nieład szerzący się w Kościele, lecz lepiej byłoby dla "dobrego ludu Bożego, aby uczynili to oni sami". Kontynuując dodał: "Zauważyliście moi drodzy przyjaciele do jakiego stopnia staram się by styl Naszego kierowania Kościołem był pasterski, braterski, pokorny w duchu i formie. To w tym sensie – z Bożą pomocą – mamy nadzieję na waszą miłość". (Czy Chrystus był "miłowany" przez tych, którzy Go odrzucili i ukrzyżowali?) A oto powtarzający się motyw; jak powiedział w innym miejscu podczas Soboru: "Od samego początku Sobór propagował falę spokoju i optymizmu, chrześcijaństwo które jest pasjonujące i pozytywne, miłujące życie, ludzkość i ziemskie wartości... zamiar uczynienia chrześcijaństwa religią akceptowalną i przyjemną, pobłażliwą i otwartą, wolną od średniowiecznego rygoryzmu i pesymistycznego rozumienia człowieka i jego obyczajów" (*Doc. Cath.*, nr 1538). O tak, rzeczywiście jego nowy sposób rządzenia, jak się wyraził w *Ecclesiam Suam*, "stroni od rozkazującego tonu wypowiedzi i nie stawia żadnych wymagań".

Paweł VI dosłownie przeszedł samego siebie próbując uczynić Kościół przyjemnym. "Cóż Kościół robił w tym szczególnym momencie [tj. w czasie soboru] zapytają historycy; a odpowiedź będzie brzmiała: Kościół był przepełniony miłością... Sobór stawia przed Kościołem, przed nami w szczególności, panoramiczną wizję świata; jak może Kościół, jak możemy my sami, czynić coś innego niż dostrzec ten świat i pokochać go. ... Sobór jest uroczystym aktem miłości wobec rodzaju ludzkiego... miłość dla ludzi współczesnych, kimkolwiek i gdziekolwiek by oni nie byli, miłość dla wszystkich". Wierząc, że człowiek jest "dobry z natury" wielokrotnie wyrażał swoje zaufanie do niego. "Mamy wiarę w Człowieka. Wierzymy w dobro, które leży głęboko w każdym sercu, wiemy, że motywami na których opierają się zdumiewające wysiłki człowieka są sprawiedliwość, prawda, odnowa, postęp i braterstwo – nawet jeśli towarzyszą im niezgoda, a czasami nawet, niestety, przemoc" (Przemowa do dziennikarzy w Sydney w Australii, grudzień 1970). To zaufanie do człowieka osiągnęło niebywałe rozmiary wraz z lądowaniem na księżycu. "Nie ma nic prawdziwie cennego nad Człowieka" (*L'Osservatore Romano*, 5 sierpnia 1970). "Chwała człowiekowi, chwała myśli, chwała nauce, chwała technice, chwała pracy, chwała odwadze człowieka, chwała syntezie naukowo-organizacyjnych zdolności człowieka, który jak żadne

inne zwierzę potrafi użyć swych duchowych i manualnych umiejętności jako narzędzi podboju. Chwała człowiekowi, królowi ziemi, a dziś Księciu nieba" (*Doc. Cath.*, nr 1580). Nie dziwi, że powiedział: "Pokój, który nie jest rezultatem prawdziwego kultu człowieka nie jest prawdziwym pokojem" (*Le Figaro*, 1 stycznia 1973). Ażeby nie było żadnych wątpliwości co do humanizmu Montiniego i jego kultu człowieka, można rozważyć następujące przemówienie skierowane do Ojców zebranych na Soborze 7 grudnia 1965 roku:

> "Jest prawdą, że Kościół katolicki poświęcił bardzo dużo uwagi również człowiekowi, człowiekowi naszej epoki. Zajął się człowiekiem żywym, człowiekiem całkowicie pochłoniętym sobą, człowiekiem, który nie tylko sytuuje się w centrum wszystkiego co go interesuje, ale który ośmielił się rościć sobie prawo do postrzegania go jako zasadę i ostateczną podstawę bytu otaczającej go rzeczywistości... Świecki, laicki humanizm ujawnił się w końcu w swej strasznej postaci i w pewnym sensie rzucił Soborowi wyzwanie. Religia Boga, który stał się człowiekiem na swej drodze napotkała religię (bo tak można ją nazwać) człowieka, który stał się Bogiem. Jakież były tego następstwa? Szok, walka, anatema? – Mogło to mieć miejsce – lecz tak się nie stało. Stara historia o dobrym Samarytaninie uformowała model soborowej duchowości, która przepełniona została bezgraniczną sympatią ku człowiekowi. Uwagę Soboru pochłonęło odkrywanie i analiza ludzkich potrzeb – które powiększają się wraz z powiększaniem się potomstwa ziemi... Współcześni humaniści, wy, którzy odrzucacie transcendencję rzeczy wyższych, zdobądźcie się na to i uznajcie nasz nowy humanizm: my także, bardziej niż ktokolwiek inny, my mamy kult człowieka".

Może się wydawać, że mamy grać rolę dobrego Samarytanina, nawet z diabłem! Jak Paweł VI powiedział przy innej okazji: "Człowiek ze swego pochodzenia jak i przeznaczenia jest zarówno gigantem jak i bogiem. Dlatego chwała człowiekowi, chwała jego godności, jego duchowi i jego życiu". Nie dziwi zatem, że Paweł VI ponownie powrócił do motywu Jana XXIII o wzajemnym zrozumieniu i potrzebie światowej jedności. "Człowiek musi wyjść na zewnątrz ażeby spotkać człowieka, a narody muszą zbliżyć się do siebie jak bracia i siostry, jak dzieci Boga. W takiej wzajemnej przyjaźni i zrozumieniu, w tej świętej wspólnocie, musimy wszyscy połączyć się w pracy nad wspólną przyszłością ludzkości... Ludzkość przechodzi głębokie zmiany i poszukuje przewodnich zasad i nowych sił, które ukażą jej drogę w świat przyszłości..." (Mowa wygłoszona w Bombaju, 1964). Miał on tak wielkie zaufanie do wrodzonej dobroci człowieka i współczesnych form rządów, że oświadczył nam:

"Ty, ludu, masz prawo, by cię usłyszano... Masz słuszne i święte prawo domagać się, ażeby wasi przywódcy tak wszystko zaplanowali, abyście nie musieli cierpieć... Żyjemy w systemie demokratycznym... *Oznacza to, że to ludzie rozkazują, że władza nadana jest wielości, ludziom jako całości*" (Przemówienie, 1 stycznia 1970) (moje podkreślenie – R. C.).

Otóż jest to całkowicie niekatolickie pojmowanie demokracji, szczególnie gdy wspomnimy na tłumy, które krzyczały domagając się wypuszczenia Barabasza i ukrzyżowania Chrystusa. Wbrew temu poglądowi Kościół zawsze uczył, że władza nie pochodzi od ludzi, lecz od Boga. Ludzie mogą wybierać swoich przywódców, lecz przywódcy muszą rządzić w imię Boga, nie zaś w imię ludu. Ciekawe jest jednak rozważenie skąd zdaniem Pawła VI ludzie mają tę władzę. W swoim przemówieniu skierowanym do Organizacji Narodów Zjednoczonych powiedział, że "opiera się to na sumieniu... Nigdy tak bardzo jako dzisiaj – w okresie kiedy postęp ludzki jest tak szybki – nie było konieczne odwoływanie się do moralnego sumienia ludzkości".

Po raz kolejny, powracamy do zasadniczego tematu wrodzonej godności człowieka, z której wywodzi się jego sumienie. Człowiek nie ma być kierowany przez Kościół, lecz raczej na odwrót – świat i Kościół mają być kierowane przez "moralne sumienie" człowieka. Wiąże się to ściśle z nowym nauczaniem o wolności religijnej, która jest przyznana człowiekowi jako prawo, a obowiązkiem państwa jest jego przestrzeganie. Zgodnie z tym pomysłem Paweł VI stanowczo sprzeciwiał się koncepcji, w myśl której państwo miałoby obowiązek ustalenia tych praw na zasadach katolickich. I dlatego też zupełnie logicznym było, że Paweł VI nakłonił katolickie kraje takie jak Hiszpania, Kolumbia i Włochy do zmiany konstytucji poprzez usunięcie wszelkich przywilejów udzielonych Kościołowi. Religia katolicka nie mogła już być jedyną religią uznawaną w ich konstytucjach. Panowanie Chrystusa Króla nie mogło już być głoszone na tych ziemiach. Oto mamy rzekomego przedstawiciela Chrystusa mówiącego, że miłość Chrystusa wymaga, ażeby religia Chrystusa nie miała wyższego statusu w stosunku do wszystkich innych religii, jakie ludzkość wymyśliła. Jak to jest możliwe ażeby przedstawiciel Chrystusa nie pragnął, by każdy naród i każdy rząd były katolickie?

Zauważymy jednakże, że miłość Pawła VI do rodzaju ludzkiego została zredukowana decyzją o niekrytykowaniu komunizmu na Soborze, co miało swoje odbicie w projekcie nowych drzwi zamontowanych w bazylice św. Piotra na polecenie Pawła VI, które przedstawiały wyobrażenie niewolnictwa na świecie, lecz

oczywiście poza krajami komunistycznymi. Drzwi te są symboliczne; gdyż w obliczu "moralnego sumienia ludzkości" mamy Pawła VI swobodnie krytykującego łamanie praw człowieka w krajach zachodnich, ale nigdy w państwach komunistycznych. Dla tych, którzy są świadomi tego co się dzieje w Chinach – kraju, gdzie według dokumentacji amerykańskiego kongresu, od 30 do 60 milionów Chińczyków zostało "zlikwidowanych" przez Mao Tse-Tunga, kraju, w którym na kobietach wymusza się aborcję, bez względu na to czy tego chcą czy nie – jednym z najbardziej odpychających oświadczeń Pawła VI będzie następująca wypowiedź:

> "Kościół uznaje i sprzyja słusznym formom ekspresji historycznego stadium rozwoju Chin oraz transformacji starożytnych form estetycznej kultury w nieuchronne nowe formy wyrosłe ze społecznej i przemysłowej struktury współczesnego świata... Chcielibyśmy ponownie nawiązać kontakt z Chinami, żeby pokazać z jak wielkim zainteresowaniem i sympatią spoglądamy na ich obecne, entuzjastyczne wysiłki zmierzające do osiągnięcia ideałów pracowitego, pełnego i pokojowego życia" (11).

A zatem, czegóż to można oczekiwać od osoby, która uważa, że "wszelka dyskryminacja jest niesprawiedliwa i niedopuszczalna, czy to etniczna, kulturalna, polityczna, czy religijna" (*Populorum Progressio*)?

W propagowaniu ekumenizmu Paweł VI również poszedł w ślady Jana XXIII. Nie tylko odnosił się do anglikańskich i prawosławnych wspólnot jako do "kościołów siostrzanych", lecz zaprosił anglikanów do korzystania z katolickich ołtarzy w Watykanie podczas ich nabożeństw (czyn świętokradzki) i nałożył papieski pierścień anglikańskiemu "arcybiskupowi" zachęcając go do błogosławieństwa wiernych na placu Świętego Piotra. 15 grudnia 1975 roku kiedy gościł w Kaplicy Sykstyńskiej greckiego prawosławnego Patriarchę Konstantynopola nieoczekiwanie uklęknął przed nim i pocałował jego stopę (metropolita Melitone zdumiony i wzburzony próbował powstrzymać Pawła VI by tego nie robił). Nic dziwnego, że był on w stanie powiedzieć, że "tempo tego ruchu [ekumenizmu] zadziwiająco wzrosło w ostatnich latach, tak że wyrazy nadziei o «anglikańskim Kościele zjednoczonym, lecz nie wchłoniętym» nie są już czczym marzeniem" (*L'Osservatore Romano*, 5 maja 1977). Dla ekumenizmu nie zawahał się nawet przed zbezczeszczeniem Najświętszego Ciała Naszego Pana, kiedy – na przykład – osobiście zezwolił na udzielenie Komunii Barbarze Olson – prezbiteriance – na jej ślubnej Mszy (21 września 1966) nie wymagając od niej wyrzeczenia się prezbiteriańskich poglądów ani przystąpienia do Spowiedzi. Nie jest to w żadnym razie odosobniony przypadek, gdyż udzielił Komunii w podobnych okolicznościach luteranom (*Forts dans la foi*, nr 47). Jak to powiedział ksiądz de Nantes: "Nikt na świecie, czy byłby to biskup czy kardynał, czy też Anioł czy nawet sam Papież nie ma żadnego prawa, aby kiedykolwiek udzielić

Sakramentu Życia Żyjących tym którzy są duchowo martwi" (12). Ale czego można oczekiwać od człowieka, który uważał, że "prawdą jest, że niezdolność świata do osiągnięcia jedności myśli i zakończenia duchowych podziałów jest rzeczywistym powodem dla którego społeczeństwo jest tak do głębi nieszczęśliwe, tak ubogie w pomysły i entuzjazm" (13).

Idąc śladami Jana XXIII, Paweł VI zerwał z wieloma papieskimi tradycjami. Jednym z jego pierwszych czynów było pozbycie się Papieskiej Tiary (Jan XXIII odmawiał tylko zakładania jej na państwowych uroczystościach), symboliczne zrzeczenie się praw przedstawiciela Chrystusowego do posiadania pierwszeństwa nad królami i książętami tego świata. Ukoronowany został kapeluszem swojego własnego projektu (wyglądającym jak kosmiczna rakieta) i to nie u Świętego Piotra, lecz poza świętym terenem. Wydając fortunę na jakieś najtrywialniejsze i najbrzydsze wytwory sztuki nowoczesnej jakie ludzkość znała, urządził wielki pokaz sprzedawania Tiary w celu przekazania pieniędzy na biednych (14). Następnie oddał pastorał i pierścień rybaka (swój?) U Thantowi (przewodniczącemu ONZ), który z kolei sprzedał je żydowskiemu biznesmenowi ze środkowego-zachodu USA (15). Później zamiast pastorału zaczął nosić coś co musi być jednym z najbrzydszych krucyfiksów świata. (Tradycyjnie Krucyfiks był noszony przed Papieżem, tak żeby mógł on zawsze patrzeć na swojego Boskiego Mistrza) (16). Następnie nakłonił wszystkich biskupów posoborowego Kościoła do porzucenia tradycyjnych pierścieni i każdemu z nich dał nowy, złoty, symbolizujący nowy Kościół. Poprosił ich także o zrezygnowanie z pastorałów i od tego czasu rzadko, jeśli w ogóle, zdarza się widzieć posoborowego biskupa "paradującego" z pastorałem.

Niemniej jednak Montini osiągnął apogeum skandalicznych przykładów wraz z wizytą w Fatimie. Oto widzimy "papieża" spędzającego czas "medytując" w "pokoju medytacji" ONZ, pomieszczeniu pełnym masońskiej wymowy, zawierającemu ołtarz poświęcony "bezimiennemu Bogu"; oto widzimy człowieka, przyjmującego z uszanowaniem przywódców masońskiej B'nai B'rith w Watykanie; oto widzimy człowieka, który obiecał modlić się o powodzenie Pani Hollister i jej "Świątyni Zrozumienia" (o której kardynał Bagnozzi powiedział mu, że jest "okultystycznym przedsięwzięciem Iluminatów, których celem jest założenie «Światowej Religii Ludzkiego Braterstwa»"); oto widzimy człowieka, który wraz z kardynałem Willebrandsem przyłączył się do "wspólnej modlitwy Światowej Rady Kościołów" (*Doc. Cath.*, 17 stycznia 1971); oto widzimy człowieka, który uważa się za głowę Kościoła katolickiego i przedstawiciela Chrystusa na ziemi, odwiedzającego w końcu jeden z najświętszych przybytków chrześcijaństwa gdzie spędził 14 długich godzin. A cóż on tam robił? Z całym światem oglądającym telewizję odprawił mszę w języku portugalskim (który tylko niewielki procent

spośród oglądających transmisję w telewizji mogło zrozumieć), a następnie udzielił serii audiencji w tym jedną "przedstawicielom niekatolickich wspólnot" (których praktycznie nie ma w całej okolicy). Ci, którzy oglądali ten 14-to godzinny spektakl powiedzieli nam, że przez cały ten czas ani nie odwiedził kaplicy w Cova da Iria, gdzie miały miejsce objawienia, ani nie odmówił *jednego Zdrowaś Maryjo!* Według księdza de Nantes, nie zgodził się nawet na prywatną rozmowę z siostrą Łucją, pięćdziesięcioletnią zakonnicą, jednym z dzieci, które były naocznymi świadkami objawień w Fatimie, która twierdziła, że ma dla niego prywatne przesłanie od Najświętszej Panny (17).

Jako odpowiedź na to wszystko mamy nieustanne odwołania konserwatywnych katolików *Novus Ordo* do ortodoksji Pawła VI ze względu na jego encyklikę *Humanae Vitae*. Wiele osób będzie zaskoczonych wiadomością, że Pius XII przed śmiercią potępił stosowanie "pigułki" w innych niż czysto medycznych wskazaniach, a to zaś potępienie zostało zniesione przez posoborowy Kościół. Przez jakieś 20 lat sprawa ciągle była przedmiotem dyskusji, podczas gdy wierni byli zachęcani do stosowania antykoncepcji pod pozorem, iż Kościół jak dotąd nie podjął decyzji w tej sprawie. Ledwie ogłoszono *Humanae Vitae* wybuchły donośne i krzykliwe protesty, szczególnie ze strony świeckiego duchowieństwa. Cała francuska hierarchia zebrała się w Lourdes, aby przedyskutować problem, a następnie ogłoszono, że wierni mogą dowolnie stosować "pigułki" jeśli według ich (prywatnego) zdania "pigułka" pociąga za sobą mniejsze zło niż posiadanie dzieci. Otóż takie stwierdzenie jest apostazją, gdyż o ile wybór "mniejszego zła" może mieć zastosowanie w odniesieniu do sytuacji politycznych, nigdy jednak nie można się do niej odwoływać wobec Boskich przykazań. Lecz Montini nie życzył sobie, by rozdzielono go od jego hierarchii. Wysłał im telegram z gratulacjami chwaląc ich za jasną interpretację jego intencji i treści (18).

Podobnie jak jego poprzednik, zaplanował kolejne konklawe zwiększając liczbę kardynałów do 125 i zmuszając do odejścia w stan spoczynku wszystkich, którzy przekroczyli 80 rok życia (konserwatystów). Ponadto miał szczególne upodobanie do awansowania na wyższe stanowiska w hierarchii tych których działalność aprobował. Na przykład, mianował kardynała Samorè na stanowisko "Prefekta Świętej Kongregacji ds. Dyscypliny Sakramentów", a dwa miesiące później ten sam kardynał udzielił komunii różnobarwnemu tłumowi protestantów – mając pełną świadomość tego, że nie wierzą w "Rzeczywistą Obecność". Fakt ten otrzymał tak duży rozgłos we francuskiej prasie, że Paweł VI musiał ubolewać nad "międzywyznaniowymi praktykami, niekorzystnymi dla właściwej ekumenicznej linii" (*Doc. Cath.*, 68-141).

Dużo więcej można by powiedzieć o tej zagadkowej osobie określonej przez Malachi Martina mianem "pierwszego nie-papieża" oraz "człowieka, który jedynie dopełnił dzieła destrukcji Kościoła zainaugurowanej przez papieża Jana" (19). Nie tylko że zatwierdził i ogłosił dokumenty *Vaticanum II*; nie tylko przeniósł program Jana XXIII na scenę polityczną (oprócz jego nastawienia do komunizmu, rozważcie potraktowanie kardynała Mindszentego i jego odmowę poparcia walki pięciu milionów ukraińskich katolików); nie tylko odmówił on w zasadzie obrony Kościoła przed herezją (rozważcie jego odmowę potępienia holenderskiego Katechizmu), ale co jest najbardziej wymowne, był on osobą w pierwszym rzędzie odpowiedzialną za zmiany w liturgicznej i sakramentalnej praktyce Kościoła. A po dokonaniu tego wszystkiego miał czelność powiedzieć zrozpaczonym wiernym, że "dym szatana zakradł się do Watykanu", a Kościół znalazł się w procesie "samozagłady". (Stwierdzenie to jest – nawiasem mówiąc – heretyckie, gdyż Mistyczne Ciało Chrystusa nie może nigdy ulec samozniszczeniu). Tak nieprawdopodobne były wypowiedzi i poczynania tego człowieka, że wielu absurdalnie utrzymywało, że był on "więźniem Watykanu", "narkotyzowanym" albo, że umarł i został zastąpiony przez szatańskiego "sobowtóra" (20). Podobnie jak jego poprzednik zebrał pochwały masonów: Yves Marsaudon, minister rządu, członek Najwyższej Rady Francji (szkockiego rytu), powiedział:

> "Zrodzona w naszych masońskich lożach wolność wypowiedzi wspaniale rozprzestrzenia się obecnie ponad bazyliką Świętego Piotra... To Rewolucja Pawła VI. Oczywiste jest, że Paweł VI, nie zadowalając się jedynie kontynuacją polityki swojego poprzednika zamierza w rzeczywistości pójść znacznie dalej" (21).

Kiedy zmarł, złożono go w prostej drewnianej trumnie umieszczonej na ziemi. Otwarta Biblia, której kartki trzepotały na wietrze, była jedyną ozdobą. Pozostawiam was zatem z Montinim, często nazywanym "Hamletem", lecz w rzeczywistości, daleko bardziej zasługującym na imię "Iago".

Takim był człowiek, którego Jan Paweł II uważał za swojego przewodnika i "duchowego ojca".

Ks. Rama P. Coomaraswamy

Z języka angielskiego tłum. Iwona Olszewska i Mirosław Salawa

~~~~~~~~

Przypisy:

(1) Jego ojciec, bankier zatrudniony przez Watykan, pochodził z żydowskiej rodziny a jego matka była konwertytką z judaizmu w czasie gdy zawierała małżeństwo. Rzecz jasna, żaden tradycyjny katolik nie może mieć żadnych obiekcji z powodu jego żydowskiego pochodzenia. Znaczące jest natomiast to, że nie można znaleźć żadnego zapisu dokumentującego jego
~~~~~~~~

chrzest. Jeżeli faktycznie nigdy nie został chrzczony, to jego święcenia są całkowicie nieważne (Myra Davidoglou, *La Voie*, Cahier No. 5. France, Imbert-Nicolas, Dec. 1982).

(2) Peter Hebblethwaite stwierdza: "Został on teologicznie uformowany czytając Maritaina, Congara i de Lubaca a intelektualnie ukształtowały go pisma Pascala, Bernanosa i Simone Weil" (*The Year of Three Popes*. Collins: London 1978).

(3) Myra Davidoglou przedstawia dokumentację tych faktów, które potwierdzają również inni autorzy. Zdrajca Tondi został wtrącony do więzienia na pewien okres czasu. Po wyjściu z kryminału poślubił swoją kochankę, wojującą komunistkę Carmen Zanti. Przez chwilę ten agent KGB był sekretarzem Waltera Ulbrichta a następnie profesorem ateizmu na uniwersytecie marksizmu-leninizmu. Po tym, jak Paweł VI został "papieżem", Tondi powrócił do Rzymu i otrzymał zatrudnienie w watykańskiej służbie cywilnej jako przykrywkę dla dalszego kontynuowania swej KGB-owskiej działalności. Nie odwołując swych błędów uzyskał od Pawła VI przebaczenie a jego ślub cywilny został zatwierdzony poprzez *sanatio in radice* – to znaczy, bez kapłana.

(4) Avro Manhattanu stwierdza, że celem przeniesienia Montiniego, podobnie jak Roncalliego, było odsunięcie ich od centrum działalności Kościoła – forma banicji. Stwierdza również, że Montini był tak rozzłoszczony, że odmówił przyjęcia kardynalskiego biretu od Piusa XII.

(5) Cytowane przez Mary Martinez, "My Favorite Maritain?" *The Roman Catholic*, Vol. 5, No. 2, February 1983. Jacques Maritain marzył "o pogodzeniu wizji Josepha de Maistre'a i Lamennaisa w wyższej formie jedności tej wielkiej mądrości, której heroldem był św. Tomasz" (*Du régime temporel de la liberté*). Prócz tego: "Naród (Francja) nigdy nie będzie naprawdę zjednoczony dopóki wystarczająco potężny ideał nie będzie zdolny go doprowadzić do punktu, w którym dwie tradycje Francji: Joanny d'Arc oraz praw człowieka [sformułowanych podczas rewolucji francuskiej] nie zostaną pogodzone... To nie przypadek, że Francja ma dwa święta państwowe: Joanny d'Arc oraz 14 lipca [upamiętnienie rewolucji], dwa święta przenikające się wzajemnie i mające za podstawę jedną i tę samą obietnicę" (*Pour la justice*). Dobre omówienie tej kwestii można znaleźć w książce Michaela Daviesa *Pope John's Council*; "Maritain: A Revival", *Fortes in Fide*, Francja; oraz w "Jacques Maritain and Saul David Alinksy – Fathers of the «Christian Revolution»" autorstwa Hamisha Frasera (*Approaches*, Suppl. 71, Szkocja). W swojej ostatniej książce *Approaches sans entraves?* głosi on: "Bez wątpienia Lucyfer będzie ostatnim, który zostanie zmieniony. Na czas jakiś będzie samotny w otchłani i będzie myślał, że tylko on jest skazany na niekończące się męki a jego duma będzie bezgraniczna. Lecz również w jego intencji będą słane modlitwy i wzywania. I w końcu także on zostanie przywrócony do dobra, dobra w porządku naturalnym, na przekór sobie przywrócony do naturalnej miłości Boga... Kiedy wszyscy mieszkańcy piekła zgromadzą się w limbusie, kiedy wszyscy potępieni doznają przebaczenia, hymn wdzięczności wzniesie się do Kościoła Triumfującego, do Boga i do Jezusa, do wszystkich wybranych, wywołując u nich wielki okrzyk miłości. To będzie hymn natury, hymn biednej ślicznej natury, pozostającej zwykłą naturą, jednakże wyprostowaną: Hosanna pokonanego piekła". Miejmy nadzieję i załóżmy, że powyższe można złożyć na karb ułomności podeszłego wieku Maritaina.

(6) Alden Hatch, *Pope Paul VI*.

(7) *Ibid.*

(8) Cytowane przez kardynała Suenensa w *Doctrines do Grow*, ed. John T. McGinn.

(9) Przywiązanie tradycyjnych katolików do ich "obrządków" nie odzwierciedla "sentymentalnego przywiązania do zwyczajowych form kultu" – jak to stwierdza Paweł VI – lecz prawowite uczuciowe oddanie – w istocie, tęsknotę za "świętością". Tak zwana "fałszywość doktrynalnych pozycji" nigdy nie została sprecyzowana.

(10) Hubert Monteilhet, *Papa Paul VI – L'Amen-Dada*. Pauvert: Paris 1976. Koncepcja, że Miłość może istnieć poza obrębem "prawdziwej doktryny i właściwej wiary" jest niezwykle absurdalna. Czy Chrystusowi brakowało Miłości? Czy św. Tomasz Morus nie miał wystarczającej miłości dla swej rodziny kiedy odmówił wyparcia się swej wiary? Czy mamy raczej mówić kłamstwa i udawać aniżeli urazić naszego sąsiada albo prawdę? Z całą pewnością – nie.

(11) *Kongregacja dla Ewangelizacji Ludów* (dawniej *De Propaganda Fide*), 1976. Należy pamiętać o naukach głoszonych przez ks. Barry SJ na uniwersytecie Fordham o tym, że słynna podróż Mao Tse Tunga poprzez Chiny jest dokładną analogią do wyprowadzenia przez Mojżesza swojego ludu z Egiptu!

(12) *Liber Accusationis*. Ten ważny dokument nigdy nie doczekał się odpowiedzi od nowego Kościoła.

(13) J. Clancy, *Apostle for Our Times*. Kennedy: N. Y. 1963.

(14) Co do muzycznego smaku – to jak informuje nas Gordon Thomas – jego ulubionym dziełem muzycznym był "Jesus Christ Superstar", a jego ulubioną piosenką z tego musicalu: "I don't know how to love Him" (Nie wiem jak mam Go kochać) – utwór z seksualnymi podtekstami śpiewany przez "Marię Magdalenę" (*Pontiff*. Doubleday: N. Y. 1983).

(15) *The Voice*, Dec. 9, 1972. Udokumentowane także w pracy Huberta Monteilheta, *Papa Paul VI – L'Amen-Dada*.

(16) Ten Krucyfiks na zniekształconym krzyżu mocno przypomina te używane przez "teologię wyzwolenia" i nie jest wolny od jej szatańskich aspektów. Piers Compton zwrócił uwagę na to, że "skrzywiony albo połamany krzyż" był wykorzystany przez "satanistów szóstego stulecia" i jest domyślnie zakazany przez Kanon 1279 potępiający używanie jakiegokolwiek świętego wizerunku, który nie harmonizuje z zatwierdzonym przez Kościół jego wykorzystywaniem (*The Broken Cross*. Spearmen: England 1983).

(17) Abbé de Nantes, *Liber Accusationis*.

(18) Hubert Monteilhet, *Rome n'est plus dans Rome*. Pauvert: Paris 1977. Odnośnie tej encykliki ks. Greeley stwierdza, że "masowy exodus z Kościoła przepowiadany przez liberalne katolickie dzienniki... nie wydarzył się. Zamiast tego, «Katolicy dokonali ważnego odkrycia: możesz ignorować Papieża a życie toczy się dalej»" (*The Cardinal Sins*). Sondaże wykazują, że 80% posoborowych katolików używa sztucznych środków kontroli urodzeń i nie uważa, że "grzeszy" tak czyniąc.

(19) *Three Popes and the Cardinal*. Straus: N. Y. 1972, oraz *The Decline and Fall of the Catholic Church*.

(20) Jest to inna forma starego argumentu o "nadużyciach". Konserwatywni katolicy *Novus Ordo* nie mogą zaakceptować faktu, że ich "papież" jest apostatą, dlatego twierdzą, że wszystko jest dziełem ludzi z jego otoczenia.

(21) Cytowany w Y. L. Dupont, *Freemasonry and Vatican Two*. Britons: London 1968.

Pięćdziesiąt lat "nowej mszy": półwiecze kataklizmu (1)

JÉRÔME BOURBON

"RIVAROL"

~~~~~~~~

3 KWIETNIA 1969 r., zaledwie pół wieku temu, na mocy "Konstytucji Apostolskiej" *Missale Romanum*, Paweł VI "promulgował" oficjalnie "Mszał Rzymski odnowiony na mocy dekretu Powszechnego Soboru Watykańskiego II". Przedmiotem odnowy był nowy rytuał, który w sposób radykalny i wstrząsający zrywał z Mszą Trydencką. Jak to ma zawsze miejsce w przypadku modernistów, stworzono pozory, że broni się tradycji Kościoła, jego liturgii, doktryny, aby tym skuteczniej je obalić i zniszczyć. Tak więc artykuł 1 "Konstytucji" stwierdza, że "Mszał Rzymski promulgowany w 1570 r. na zlecenie Soboru Trydenckiego przez naszego Poprzednika św. Piusa V należy wyliczyć wśród licznych i to niezwykle skutecznych owoców, jakie z tego Świętego Synodu wypłynęły dla całego Kościoła. Przez cztery bowiem wieki nie tylko kapłani obrządku łacińskiego mieli go jako normę, według której sprawowali Ofiarę Eucharystyczną, lecz zwiastuni Ewangelii zanieśli go prawie do wszystkich zakątków ziemi. Ponadto bardzo liczne świątobliwe osoby obficie karmiły swoją pobożność skierowaną ku Bogu, czerpiąc z niego czy to teksty Pisma św., czy modlitwy, których główną część uporządkował św. Grzegorz Wielki". To bardzo obłudna pochwała, ponieważ kolejne artykuły grzebią Mszę skodyfikowaną przez świętego Piusa V zalecając nowy ryt. Paweł VI jest nieustępliwy: "msza Lutra" ma obowiązkowo wejść w życie 30 listopada 1969 r., w pierwszą niedzielę Adwentu. W imię pseudoodnowy, zwodniczego odrodzenia, szczególnych potrzeb duszpasterskich chcianych przez *Vaticanum II*.

Msza Pawła VI będąc jak najdalsza od reformy liturgicznej, jest w rzeczywistości całkowitym zniszczeniem otwierającym drogę do duchowej rzezi, której przerażających owoców – jak zobaczymy – doświadczamy każdego dnia. Ryt Pawła VI (który w rzeczywistości jest synaksą, a nie świętą ofiarą Mszy) jest w istocie nierozerwalnie związany z "soborem" *Vaticanum II*, będąc jego wyrazem i
~~~~~~~~

ukoronowaniem na poziomie liturgicznym. Jeśli to, co nazwano nową mszą, zostało ogłoszone ponad trzy lata po zakończeniu "soboru", jest to oczywiście jedna z jego najbardziej przerażających konsekwencji. "Sobór" wprowadził w rzeczywistości nowy sposób pozostawania w relacji z Bogiem. Twierdząc, że człowiek się zmienił, ojcowie soborowi doszli do wniosku, że konieczna jest również zmiana relacji człowieka z Bogiem poprzez przejście od teocentryzmu do antropocentryzmu. Radykalne odwrócenie celów: religia nie służy już Bogu, lecz służy ludzkości. "Człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego", "wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt" ośmiela się twierdzić "konstytucja" *Gaudium et spes*. A Paweł VI w swoim zdumiewającym przemówieniu zamykającym *Vaticanum II* posunie się tak daleko, że powie: "Religia Boga, który stał się człowiekiem, spotkała się z religią (bo tak można ją nazwać) człowieka, który czyni się Bogiem. [...] my także, bardziej niż ktokolwiek inny, my mamy kult człowieka".

Jeśli człowiek jest końcem i szczytem wszystkiego, musimy oczywiście zrewidować całą teologię katolicką. Kościół soborowy jest definiowany jako środek, instytucja (wśród wielu innych), znak w służbie człowiekowi. To słynna teoria Kościoła jako sakramentu. Jan Paweł II może zatem powiedzieć, że "Kościół objawił człowieka samemu sobie" lub że "człowiek jest drogą Kościoła". Jeśli tak jest, to rozumiemy, że celem liturgii jest uczczenie ludzkości, przedmiotu świętego obrzędu i kapłaństwa. Stąd obrócenie ołtarzy do zgromadzenia wiernych, których kapłan jest tylko animatorem, przewodniczącym, nowa msza nie jest hierarchiczna, lecz demokratyczna. Pierwsza wersja Artykułu 7 *Institutio generalis* (obszerne wprowadzenie do nowego mszału z 1969 r.) stwierdza: "Wieczerza Pańska lub inaczej msza, to święta synaksa albo zgromadzenie ludu Bożego, który jednoczy się pod przewodnictwem kapłana, by celebrować pamiątkę Pańską. Dlatego też do każdego zgromadzenia lokalnego Kościoła doskonale odnosi się obietnica Chrystusa: «Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich»". Ofiarny wymiar świętej ofiary Mszy jest całkowicie usunięty. Celebracja Eucharystii nie jest już pamiątką Krzyża, tylko Ostatniej Wieczerzy. Taka jest doktryna mszy-wieczerzy.

Jest to kwestia duchowej obecności Chrystusa ("Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich"), ale nie Jego sakramentalnej Obecności, rzeczywistej Obecności Jego Ciała, Jego Krwi, Jego Duszy i Bóstwa. Z punktu widzenia *Vaticanum II* Msza (a raczej to, co zajęło jej miejsce) nie jest już bezkrwawym odnowieniem ofiary Kalwarii, a tylko zwykłą wspólnotową wieczerzą ochrzczonych. W swojej krótkiej analizie krytycznej opublikowanej we wrześniu 1969 r. kardynałowie Ottaviani i Bacci (broszura została właściwie napisana przez

dominikanina, ojca Guérarda des Lauriers) atakują w doskonale ugruntowany i udokumentowany na płaszczyźnie teologicznej sposób nową mszę Pawła VI. Nowy obrzęd, jak konkludują, "tak w całości, jak w szczegółach, stanowi zdecydowane odstępstwo od katolickiej teologii Mszy św., sformułowanej na XXII Sesji Soboru Trydenckiego", który "ustalając raz na zawsze kanony rytu… wzniósł zaporę nie do pokonania przeciw wszelkim herezjom atakującym integralność tajemnicy Eucharystii". Nowy ryt radykalnie odstępuje od katolickiej definicji Mszy, rozpatrywanej w czterech aspektach: materialnym (rzeczywistej Obecności), formalnym (charakter ofiarny), celowym (cel przebłagalny) i sprawczym (kapłaństwo). W miarę jak nowa msza celebruje człowieka – do którego zwraca się przewodniczący zgromadzenia (a odwraca się od Boga, odwracając się fizycznie – wymiar symboliczny!), ponieważ chodzi o ciągłe przypominanie niezwykłej godności człowieka – przebłagalny charakter Mszy zostaje odrzucony. W tej perspektywie nie istnieje już kwestia dążenia do przebłagania Boga, zadośćuczynienia Mu z powodu popełnionych grzechów, uwolnienia dusz z czyśćca. Porzucenie teocentryzmu widoczne jest w kościołach, które zostały całkowicie przekształcone, często w brutalny sposób: główny ołtarz zwrócony ku Bogu zastępuje prosty stół (kuchenny lub do prasowania) skierowany ku zgromadzeniu; kapłan (a raczej ten, kto zajmuje jego miejsce) zostaje zredukowany do roli animatora i przewodniczącego zeświecczonej ceremonii. Konfesjonały są opuszczone i często służą za szafki na miotły. Balaski ołtarzowe są zwykle zdemontowane, ponieważ nie ma mowy o klęczeniu jako znaku adoracji Stwórcy i Zbawiciela. Komunię przyjmuje się na stojąco i do ręki. Ambona została zlikwidowana lub zmarginalizowana, symboliczny sposób porzucenia władzy nauczającej Kościoła, ponieważ w religii soborowej nie żyjemy już w schemacie Matki Kościoła głoszącej światu Drogę, Prawdę i Życie, lecz w "kościele" nauczanym przez świat, uczącym się przez kontakt z nim, pozostającym z nim w jedności.

Mamy tu do czynienia z ustanowieniem warunków polityczno-religijnego globalizmu; w nowym porządku światowym wszystkie religie postawione są na równi, są po prostu zwykłymi animatorami i gorliwymi propagatorami powszechnej demokracji i jej bożyszczy: deklaracji praw człowieka, religii holokaustu, tolerancji wywyższonej do absolutu, laicyzmu, wolności sumienia i kultu, jednostronnego i przymusowego antyrasizmu, zaciekłej walki z wszelką dyskryminacją, nawet naturalną i uzasadnioną, nieograniczonej sympatii dla wszystkich innych kultów i wyznań. Posągi świętych i Najświętszej Maryi Panny są często usuwane lub stoją zakurzone, budynki często są zaniedbane. Wspaniałe

tradycyjne ozdoby liturgiczne (ornaty, kapy, etole, obrusy ołtarzowe…) są często palone lub wyrzucane z szatańską nienawiścią, przypominającą tę protestancką z XVI wieku i zastępowane zamiennikami o generalnie odpychającej brzydocie. Piękno pomaga modlić się, wznosić duszę do Boga, tak więc celowe wprowadzanie brzydoty, zwłaszcza jeśli chodzi o stroje liturgiczne i wyposażenie kościołów i ceremonie jest jednym z symptomów modernistycznej rewolucji. To samo dotyczy chorału gregoriańskiego, który niemal wszędzie został porzucony na rzecz piosenek, które często są kompletnie absurdalne lub ogłupiające, o ile nie są heterodoksyjne a nawet heretyckie.

Nowy ryt jest głęboko zdesakralizowany i nie oddaje Bogu prawdziwej czci: z 14 przyklęknięć pozostało 3. W obrzędzie sakramentalnym, wymowa znaku przejawia się w odpowiednim zwielokrotnieniu gestów. W tej sferze symboliki praktyczny zanik przyklęknięć w *Novus Ordo Missae* jest równoznaczny z celowym pominięciem, które poważnie zaciera wymowę doktrynalną. Zwłaszcza, że te trzy pozostawione przyklęknięcia (dwa po i żadnego przed podniesieniem, co nie jest przypadkiem; jedno przed komunią zgromadzenia) są celowo dwuznaczne: czy wyrażają prawdziwą Obecność, czy tylko duchową i mistyczną obecność Chrystusa w zgromadzeniu będącą wynikiem wiary wiernych? To pytanie nie wymaga odpowiedzi. Modernizm dość rzadko głosi jawne herezje; zazwyczaj posługuje się celowymi dwuznacznościami, aby wprowadzić w błąd. Jest to tym bardziej niebezpieczne.

Każdego kto uczestniczył w pogrzebie lub innych ceremoniach religii soborowej może uderzać lub nawet przerażać desakralizacja liturgii, brzydota szat liturgicznych, liturgicznych sprzętów, przerażające ubóstwo kazań, płaski humanitaryzm, które nie podnoszą duszy, nie przypominają wielkich tajemnic religii, prawd wiary, powtarzają jedynie to, co mówi świat, co słychać wszędzie w szkole i mediach. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że nowa msza (a dokładniej, synaksa Pawła VI) jest częścią gigantycznego przedsięwzięcia zniszczenia, w którym nic nie pozostało nienaruszone: ani sprofanowana i sprotestantyzowana liturgia (czy wiemy, że w tworzeniu nowej mszy brało udział sześciu protestanckich pastorów: George, Jasper, Shepher, Kunneth, Smith i Thurian i że, podobnie jak Luter, który zlikwidował Ofertorium, ponieważ wyraźnie wyrażało ofiarniczy i przebłagalny charakter Mszy, wynalazcy *Novus Ordo Missae* zredukowali Ofertorium do zwyczajnego przygotowania darów, reaktywując żydowskie błogosławieństwo?), ani też tradycyjny katechizm, zakazany i zastąpiony przez katechezę praw człowieka i ekumenizmu, ani reguły zakonne (wszystkie zniszczone, w tym kartuzów, która nigdy nie była modyfikowana od czasów jej założyciela, samego świętego Brunona!), ani szaty kościelne, ani państwa, związki

zawodowe, szkoły i chrześcijańskie partie – wszystkich wezwano do zmiany. Nowy Kościół współgra z nowym kapłaństwem, nową eklezjologią, nową mszą, nowym katechizmem ("Pierres Vivantes" ["Żywe Kamienie"] z 1968 i "Katechizmem Kościoła Katolickiego" z 1992), nowymi sakramentami, nowymi wspólnotami, nową Drogą Krzyżową (1991), nowym Różańcem (2002), nowym Kodeksem Prawa Kanonicznego (1983), nowym rytem biskupich konsekracji i święceń kapłańskich (1968), – których nieważność wykazały dogłębne studia; znamienne, że konsekracja biskupia i święcenia kapłańskie zostały zresztą naruszone jako pierwsze, gdyż chodziło najpierw o przerwanie katolickiego kapłaństwa niezbędnego do udzielania pięciu sakramentów, – nowym chrztem (1969), nowym bierzmowaniem (1971), nowym małżeństwem (1969), nowym ostatnim namaszczeniem (1972), nową spowiedzią (1973), nowym brewiarzem (1970), nowym kalendarzem liturgicznym (1969), nowymi olejami świętymi (1970), nowym "Ojcze nasz" (1966), nowym Credo (gdzie wyrażenie "współistotny Ojcu" zostało zastąpione "tej samej natury co Ojciec").

Na dowód tego, że moderniści, którzy dziś zajmują (a dokładniej uzurpują sobie) wszystkie urzędy są dumni ze swoich dokonań, Bergoglio "kanonizował" kilka miesięcy temu, 14 października 2018 r., Pawła VI, człowieka, który "promulgował" *Vaticanum II* (7 grudnia 1965 r.) i nową mszę (3 kwietnia 1969 r.) po jednoczesnym "kanonizowaniu" 27 kwietnia 2014 r. Jana XXIII, człowieka, który zwołał *Vaticanum II* oraz Jana Pawła II, człowieka, który wprowadzał go w życie wraz z Montinim. "Kanonizują się" nawzajem bezwstydnie i to z niesłychaną szybkością. Mogą być zadowoleni: w pół wieku zniszczyli wszystko. W latach 70. prześladowali, ścigali i tropili księży, często w podeszłym wieku, którzy chcieli pozostać wierni Mszy swojego dzieciństwa i święceń.

Po fałszywej mszy (Pawła VI) odprawianej przez prawdziwych kapłanów (wyświęconych przed wprowadzeniem nowego rytu 18 czerwca 1968 r., a obowiązującego od 6 kwietnia 1969 r., pół wieku temu), mamy oto prawdziwą Mszę (obrządek trydencki) odprawianą przez fałszywych kapłanów ("wyświęconych" w nowym rycie lub przez "biskupów", którzy byli konsekrowani w nowym rycie). Mieliśmy już z tym do czynienia w XVI wieku podczas anglikańskiej reformacji: po poważnych zmianach obrzędów, czyniących je nieważnymi, zneutralizowaniu konserwatywnej opozycji i dokonaniu oszustwa, reformatorzy przyzwolili na odrobinę łaciny, przywrócono tradycyjne ozdoby, wszystko w formie pogardliwie rzucanych okruchów. Moderniści robią dokładnie to samo czterysta lat później: po

gwałtownym narzuceniu nowego obrządku przyzwalają bardzo oszczędnie na powrót łaciny, ale w ramach przynależności do *Vaticanum II* i na ceremonie sprawowane najczęściej przez duchownych "wyświęconych" przez "biskupów" "konsekrowanych" w *Novus Ordo*.

Innym subtelnym sposobem na zneutralizowanie oporu wobec *Vaticanum II* i modernizmu jest odprawianie tradycyjnej Mszy w łączności z intruzami okupującymi tron Piotrowy, którzy niszczą wiarę i moralność, błogosławią sodomitów, odwiedzają meczety i synagogi, aby wyrazić lojalność względem fałszywych kultów, propagują globalizm. Nie można jednocześnie być *una cum Christo* i *una cum Bergoglio*, wzywając Trójcę Przenajświętszą i oddając Jej cześć przy jednoczesnym pochylaniu się na znak posłuszeństwa w kanonie Mszy przed heretykiem i odstępcą, z szacunkiem wspominając jego imię w najświętszej części świętej ofiary, ani uznawać go za żywą i bliską regułę wiary, za "słodkiego Chrystusa na ziemi" zgodnie z definicją Papieża podaną przez św. Katarzynę ze Sieny. Tak jak trzeba wybierać między Krzyżem a Holokaustem, tak musimy wybierać między Bogiem a Judaszem.

OWOCE *Vaticanum II*, nowej mszy i wszystkich posoborowych reform są dobrze znane: radykalny spadek powołań zakonnych i kapłańskich, porzucenie kapłaństwa, osłabienie praktyk religijnych, zawrotny wzrost religijnego indyferentyzmu, relatywizm moralny, filozoficzny sceptycyzm. Od około 1960 roku nowe pokolenia wychowywane są w całkowitej niewiedzy na temat religii; przekaz wiary już się nie dokonuje. Depozyt wiary nie został zachowany przez tych, którzy mieli święty obowiązek utrzymywania go. Nic dziwnego skoro przez pół wieku Kościół katolicki jest okupowany, zakryty i przyćmiony przez triumfujący modernizm, społeczeństwo całkowicie się rozpadło, rozpłynęło. Przez pięćdziesiąt lat świat zmienił się bardziej niż w ciągu ponad dwóch tysiącleci. Porzuciliśmy cywilizację (zbudowaną przez wieki wysiłkami, poświęceniem i oddaniem) dla barbarzyństwa nieskończenie gorszego niż w przeszłości. Nasz świat uparcie odrzucał znaną prawdę. Teraz, jak prorokował kardynał Pie, "skoro Bóg nie rządzi poprzez dobrodziejstwa Swej obecności, panuje On przez wszystkie nieszczęścia wynikłe z Jego nieobecności".

Dawniej nawet ci, którzy nie byli chrześcijanami, nawet ci, którzy głośno głosili odrzucenie Chrystusa i Jego praw, byli, jak gdyby wbrew sobie, przesyceni wartościami chrześcijańskimi. Wiedzieli, co oznacza obietnica, honor, wstyd, wierność, odwaga, uprzejmość, heroizm, cnota, skromność. Dziś wszystkie te słowa

utraciły znaczenie. W siedmioletnim dziecku słowo "miłość" jest już nieodwracalnie zabrudzone. Współczesny człowiek nie jest już połączony z niczym, z wyjątkiem swojego iPoda, swojego iPada i swojego iPhone'a. Wszelkie odniesienia do transcendencji są mu obce. Chcąc usunąć Boga, jednocześnie musiano znieść moralność. Stąd przypływ nienawiści, przemocy i nihilizmu. Stąd podzielone rodziny, pęknięte, w stanie rozkładu. Stąd dzieci pozostawione same sobie. Stąd fala narkotyków i pornografii. Stąd powstanie satanizmu, profanacje kościołów i cmentarzy. Stąd triumf wszystkich zboczeń: homoseksualne "małżeństwa", teoria płci (gender), odrażające parady równości gromadzące każdego roku większą liczbę uczestników. Stąd masowe stosowanie leków przeciwdepresyjnych i przeciwlękowych, uciekanie się do psychiatrów i wróżbitów. Stąd powstanie wszelkiego rodzaju sekt i fałszywych religii. Stąd zaraza samobójstw. Stąd panowanie pustki i nicości, bezczelny triumf kłamstw, oszustwa i mamony. Stąd codzienna dominacja wszelkich przewrotów i wykroczeń.

Jednak dla tych, którzy chcą – z pomocą łaski Bożej – jest możliwe uświęcenie się nawet w tych tragicznych czasach. *Vaticanum II* i nowa msza były z pewnością gorsze niż wojna światowa. Wojna zabija ciało, ale niekoniecznie zabija dusze. Rewolucja modernistyczna doprowadziła do powszechnego odstępstwa świata, który stał się brudnym szambem i kotłem piekielnym. W znacznym stopniu blokuje ona kanały łaski, ale nie są one całkiem zamknięte. Dla tych, którzy pragną pozostać wierni skarbom dwudziestu wieków Kościoła, jego mszałowi, katechizmowi, doktrynie, dla tych, którym rozgrzewa serce i rozszerza duszę rozmyślanie nad żywotami świętych i męczenników, dla tych, którzy zachowują wiarę, nadzieję i miłość, pomimo obecnych zmienności i udręk, pomimo niesłychanego kryzysu, który ma tendencję do przytłaczania wszystkiego, rujnowania wszystkiego, wymazywania wszystkiego, dla tych wszystkich z pewnością droga do nieba pozostaje otwarta.

Jérôme Bourbon

Z czasopisma: "Rivarol", 3 avril 2019, N. 3371.

www.rivarol.com

Z języka francuskiego tłum. Mirosław Salawa i Iwona Olszewska

~~~~~~~~

Przypisy:

(1) Tytuł oryginalny: *Les cinquante ans de la « nouvelle messe » : un demi-siècle cataclysmique*. (Przyp. red. "Ultra montes").
~~~~~~~~

Herezja Jana Pawła II

"SEDEVACANTIST"

~~~~~~~~

"Musimy teraz przerwać tę ciszę aby pokazać całemu Kościołowi w prawdziwych kolorach ludzi, którzy przywdziali to złe przebranie" (św. Pius X, Papież).

Herezja, której winny jest Jan Paweł II znana jest jako modernizm, nazwany przez papieża św. Piusa X "syntezą wszystkich herezji". Niewłaściwym byłoby jednakże wnioskować z tego określenia, że nie ma ona żadnych właściwych sobie cech własnych. Modernizm jak wszystkie inne rodzaje herezji posiada charakterystyczny zestaw cech, które odróżniają go od innych form niedowiarstwa (braku wiary). Dobre zrozumienie modernizmu i rozpoznanie modernistów – chcących dzisiaj ukraść nam naszą Wiarę – wymaga dokładnego przestudiowania natury tej herezji.

Przed rozpoczęciem naszych rozważań należy przypomnieć, że żaden heretyk nigdy bez potrzeby nie ujawniał się publicznie [jako heretyk]. Nawet Luter rozpoczynał próbując pozostawać dalej członkiem widzialnego Kościoła – do czasu aż stało się niemożliwym dalsze udawanie przez niego przynależności [do Mistycznego Ciała] po tym, jak został on imiennie ekskomunikowany przez Papieża z powodu upartej odmowy poddania się autorytetowi Magisterium Kościelnemu. Wszyscy heretycy są kłamcami i zwodzicielami naiwnych ludzi. W ten sposób oszukują katolików aby podążali w ślad za ich błędami. Cecha ta jest szczególnie słuszna w odniesieniu do modernistów, jak zostało to wyrażone w odnośnym haśle z *Encyklopedii Katolickiej*: "... jest godnym pożałowania, że pewni jawni moderniści kierowani być może pragnieniem pozostania w granicach Kościoła próbują za wszelką cenę – kolejna cecha modernizmu – uciekać się do dwuznaczności, niedomówień lub gry słów" (1).

Istota modernizmu leży w egzystencjalizmie Kanta, który kwestionuje wartość wiedzy poznawczej uznając wszystko za subiektywne. Dlatego też dla modernisty wiedza religijna nie jest zewnętrznie, obiektywnie prawdziwa, lecz tylko prawdziwa dla każdego człowieka z osobna tak dalece jak to zaspokaja jego własne "uczucia religijne". Stanowi to [według modernistów] cechę każdej religii i jest ich wspólnym źródłem, a co więcej każda z religii powstała jako pragnienie
~~~~~~~~

religijnego spełnienia się takiej czy innej wielkiej indywidualności. Jezus Chrystus jest [według modernistów] *par excellence* "wielką pobożną duszą", ale istotnie nie różni się On od Buddy, Mahometa, Kriszny itp. – On *również* dał rodzajowi ludzkiemu swoje własne "religijne doświadczenia", lub jak wolą mówić moderniści, swoją własną "świadomość" boskości.

Dla katolików prawda istnieje w umyśle Boga niezależnie od samego istnienia ludzi – jest uprzednia w stosunku do nich i ludzkie idee i pojęcia nie mogą zmieniać prawdy ani na jotę. Innymi słowy prawda jest obiektywna. Ale dla modernisty prawda jest względna i służy określonemu celowi – ma wyrażać "religijne uczucia" ludzi w każdej epoce. Jak święty papież Pius X objaśniał, dla modernisty dogmat w relacji do człowieka jest zaledwie "instrumentem". Stąd bierze się kluczowe dla modernistów pojęcie "świadomości" – tak indywidualnej jak i społecznej, które możemy znaleźć wielokrotnie powtarzane w ich pracach wyrażane jako: "immanencja", "światowy duch", "duch epoki" i tym podobne określenia. Moderniści nigdy nie ustają w powtarzaniu tych określeń jako że są one dla nich wyrazem istoty zewnętrznej religii, gdyż odnoszą się do specyficznego stanu doświadczenia religijnego jaki istnieje kiedy to piszą lub mówią. "Duch" ten stale rozwija się, zmieniając się wraz z panującymi w danym wieku ideami i pojęciami, dlatego też również zewnętrzna religia musi się zmieniać. Rozwój dogmatu i całej zewnętrznej religii jest dziejową koniecznością. Jeżeli religia nie zmienia się zgodnie ze zmianą "świadomości mundialistycznej" staje się nieprzydatna, zbędna. Tak więc u modernistów na porządku dziennym jest zmiana, i to zmiana ustawiczna. Oto cytat z jednego z najbardziej znanych modernistów, Alfreda Loisy: "zaprzysięgli moderniści tworzą określoną grupę ludzi myślących, zjednoczonych we wspólnym pragnieniu dostosowania katolicyzmu do intelektualnych, moralnych i społecznych potrzeb dnia dzisiejszego" (2).

Papież św. Pius X też podkreślał ten aspekt modernistycznego programu (wskazując że jest to jasny znak herezji) w następujących słowach zawartych w encyklice *Pascendi Dominici gregis*: "Używają oni całej swojej pomysłowości w celu osłabienia siły i sfałszowania charakteru tradycji, tak aby ją ogołocić z całej jej powagi i autorytetu. Lecz dla katolików nic nie zdoła usunąć autorytetu drugiego Soboru Nicejskiego, który potępia tych: «którzy ośmielają się na wzór bezbożnych heretyków wyśmiewać kościelne tradycje, wynajdować nowości różnego rodzaju... albo usiłują złośliwie i przebiegle obalać jakąś z prawowitych tradycji Kościoła katolickiego»; ani deklaracji czwartego Soboru Konstantynopolskiego: «niniejszym zobowiązujemy się zachować i chronić reguły powierzone Świętemu Katolickiemu i

Apostolskiemu Kościołowi przez świętych i chwalebnych Apostołów, przez ortodoksyjne Sobory zarówno powszechne jak i lokalne i przez wszystkich Nauczycieli Boskich tajemnic, Ojców i Doktorów Kościoła». Kierując się tymi wskazaniami rzymscy Papieże, Pius IV i Pius IX, nakazali umieszczenie w wyznaniu wiary następującej deklaracji: «z całą mocą i stanowczością uznaję i przyjmuję apostolskie i kościelne tradycje oraz inne zwyczaje i ustawy Kościoła»".

Wyliczmy teraz kilka błędów modernisty Jana Pawła II.

Modernistyczny błąd: <u>sakramenty, podobnie jak wszystkie zewnętrzne przejawy religijne, są zwykłymi symbolami odpowiednio dostosowanymi do ducha czasów</u>.

JPII przewodniczy erze bezprzykładnych zmian w rytach sakramentów. Dla katolika, którego religia jest zasadniczo tradycyjna, wiedza ta wystarcza aby stwierdzić, że jest to fałszywe i że JPII nie jest papieżem. Ale my możemy zanalizować to głębiej. Nauka JPII jest w pełni zgodna z duchem zmiany: "jako że skutkuje darowaniem grzechów, Wiara powinna znaleźć w Chrzcie swój własny sakramentalny wyraz, tak aby człowiek mógł mieć udział w darze Ducha Świętego" (3). Zauważmy jak pojęcie Chrztu zostało zagmatwane oraz że idea jaką wyraża to stwierdzenie jest taka że to "Wiara powinna ZNALEŹĆ w Chrzcie" swój WYRAZ. Idea ta jasno opisuje sakrament jako symbolizujący "wiarę" . Oczywiście w katolickim nauczaniu Chrzest nie symbolizuje Wiary, lecz dokonuje oczyszczenia z grzechu [i jest źródłem nadprzyrodzonej Wiary Boskiej], ale modernista utrzymuje, że WSZYSTKIE zewnętrzne praktyki są zwykłą "ekspresją świadomości religijnej" lub "ekspresją wiary".

Modernistyczny błąd: <u>wszystkie religie są w większym lub mniejszym stopniu dobre i godne pochwały</u>.

Jest to naturalna konsekwencja błędnej i bluźnierczej idei pochodzenia religii jaką wyznają moderniści. Ponieważ wszystkie religie są zwykłym zewnętrznym wyrazem "świadomości" epoki w której istnieją, są one wszystkie – subiektywnie rzecz biorąc – prawdziwe (pamiętajmy, że według modernistów nie ma żadnej obiektywnej prawdy). JPII uczynił z tej idei kamień węgielny swojego "pontyfikatu". Byłoby zbytecznym przytaczać ogromną liczbę sytuacji z jego udziałem naruszających Pierwsze Przykazanie Boże, a polegających na publicznych aktach modlitw i wspólnych "ekumenicznych" nabożeństwach z niekatolikami, poganami i innymi niechrześcijanami. JPII jest w tym wierny nauczaniu *Vaticanum II*: "...Duch Chrystusa nie wzbrania się przecież posługiwać nimi [tj. niekatolickimi sektami] jako środkami zbawienia..." (4). Faktycznie, zastosował on to modernistyczne podejście do samego *Vaticanum II*: "świadomość

Kościoła, oświecana i wspierana przez Ducha Świętego i coraz bardziej pogłębiająca jego duchową tajemnicę a nawet jego ludzką słabość – ..." (5). Odwołuje się on do nowego ducha danego Kościołowi w czasie *II Soboru Watykańskiego* rzekomo przez Ducha Świętego, co stanowi dla niego właśnie dalszy rozwój "świadomości" boskości jaką JEST "wiara" . Dla niego ten nowy duch jest duchem uniwersalizmu, który ogłasza braterstwo wszystkich ludzi i objawia po raz pierwszy, że katolicy muszą dążyć do "zbliżenia z reprezentantami religii niechrześcijańskich, działalności wyrażanej przez dialog, kontakty, wspólne modlitwy, badanie skarbów ludzkiej duchowości, których jak dobrze wiemy, członkowie tych religii nie są pozbawieni. Czy czasem nie zdarza się że mocna wiara wyznawców niechrześcijańskich religii – WIARA, KTÓRA JEST TEŻ EFEKTEM DUCHA PRAWDY DZIAŁAJĄCEGO POZA WIDZIALNYMI GRANICAMI MISTYCZNEGO CIAŁA – ..." (6). Czy trzeba przytaczać tu jedno z setek stwierdzeń w których Kościół i jego teolodzy potępili tę ideę? Z pewnością, nie. Jest to herezja *par excellence*, ale dla modernisty jest to logiczny rezultat jego założeń. Manifestuje się ona stale, nie najmniej widowiskowo w Afryce kiedy to (kilka lat temu) JPII zwrócił się do grupy wyznawców voodoo (sataniści) aby powiedzieć im, że powinni być wdzięczni swoim ojcom, którzy przekazali im swoje wierzenia. Nie pozostał żaden zapis jego wypowiedzi, że mogliby oni rozważyć katolicyzm jako alternatywę. Jeżeli myślimy o tym człowieku jako o katoliku to jego zachowanie jest niewytłumaczalne, ale kiedy zrozumiemy, że jest on modernistą, wtedy takie działania stają się całkowicie konsekwentne i logiczne.

Modernistyczny błąd: <u>Kościół jest znakiem albo symbolem wewnętrznego pragnienia Boga ze strony rodzaju ludzkiego. Jego źródło jest w religijnych uczuciach człowieka. Tutaj rozważamy sam Kościół, nie prostą Wiarę</u>.

A oto co mówi JPII: Kościół jest "sakramentem symfonicznej jedności wielorakich form jednej szczególnej pełni, na podobieństwo Tajemnicy Trynitarnej, źródłem i fundamentem wszelkiej jedności" (7). (Odnosząc się tutaj do rozmaitych sekt niekatolickich i ich jedności [sic] z Kościołem katolickim). I ponownie: Kościół jest "sakramentem albo znakiem i środkiem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, i jedności całego rodzaju ludzkiego" (8). Dla sądzących, że złe tłumaczenie słów "*pro multis*" w *Novus Ordo Missae* było pomyłką, również jest przykład: "za was i za WSZYSTKICH ludzi na odpuszczenie grzechów". Termin "*pro multis*" ("za wielu") – odnosi się do Mistycznego Ciała. Moderniści utrzymują, że termin "za WSZYSTKICH" również odnosi się do Mistycznego Ciała, ale oczywiście ich definicja *Mistycznego Ciała* włącza do niego WSZYSTKICH ludzi tak że jest zupełnie logiczna. Jako że Kościół w ich pokrętnym myśleniu jest jedynie manifestacją boskiej immanencji, po pierwsze w Chrystusie, religijnym duchu *par excellence*, i po drugie, w dzisiejszych

wyznawcach rozważanych kolektywnie, dlatego też nie jest już dłużej ciałem "ważniejszym" niż jakakolwiek inna instytucja religijna. Ale co jest jeszcze gorsze (jeżeli jest to możliwe) *Sobór Watykański II* i JPII stale kładą nacisk na Odkupienie wszystkich ludzi przez Naszego Pana Jezusa Chrystusa na Krzyżu i nigdy nie wspominają o konieczności członkostwa w Kościele katolickim dla osiągnięcia zbawienia [z równoczesnym potępieniem wszystkich sekt odłączonych od niego]. Prowadzi to do błędu, że WSZYSCY LUDZIE są "w jakiś sposób" zjednoczeni z Chrystusem w Mistycznym Ciele, co z kolei prowadzi logicznie do doktryny powszechnego zbawienia. Ponadto, każda fałszywa religia zasadniczo ma to samo źródło i początek (*immanencja życiowa* – "świadomość") a stąd każda z nich jest prawdziwa. Nasuwają się logicznie dwa wnioski. Po pierwsze, Kościół święty musi zmieniać się ze zmianą "świadomości" – rozważaliśmy to powyżej. Po drugie, wszyscy ludzie są zbawieni, jako że wszyscy ludzie wyznają jakąś formę religii, nawet ateiści twierdzący, że nie ma żadnego osobowego Boga. Nigdy nie usiłowałem faktycznie policzyć ich, ale słowa "wszyscy ludzie" pojawiają się w dokumentach *Vaticanum II* dosłownie setki jeżeli nie tysiące razy. Nie ma tam natomiast (jeżeli dobrze pamiętam) ani jednego pojedynczego potępienia czegokolwiek (wśród całej masy głędzenia i błędu). Implikuje to wniosek, że [według modernistów] wszyscy ludzie naprawdę są zbawieni.

Jeżeli jesteś jednym z wielu, którzy nigdy nie byli zdolni zrozumieć pism tych modernistycznych "papieży", przestudiuj encyklikę *Pascendi* św. Piusa X, a wszystko stanie się jasne.

Tekst oryginalny można znaleźć na stronie: www.sedevacantist.com

Z języka angielskiego tłumaczył Mirosław Salawa

(Tekst w nawiasach [...] od red. "Ultra montes").

~~~~~~~~

Przypisy:

(1) "The Catholic Encyclopedia" (z 1910 r.), vol. 10, s. 417.

(2) Op. cit., s. 416.

(3) "L'Osservatore Romano", Nov. 20, 1989.

(4) *Vaticanum II*, *Unitatis redintegratio.*

(5) *Redemptor hominis.*

(6) *Redemptor hominis.*

(7) *Odezwa na Tydzień Jedności Chrześcijan*.

(8) *Redemptor hominis* (cytując Pawła VI z *Lumen gentium*).
~~~~~~~~

Typy połowicznego katolicyzmu u nas (1)

"PRZEGLĄD POWSZECHNY"

~~~~~~~~

I.

Zetknięcie się bliższe ze społeczeństwami obcymi, pobudzając do porównań, otwiera często oczy człowieka myślącego zarówno na wady, jak i na zalety własnego narodu. Polak bezstronnie sądzący, zmuszony jest przy tym porównaniu stwierdzić, jako jedną z naszych wad głównych: stosunkową słabość, chwiejność i niedojrzałość przekonań, oraz brak konsekwencji między tymiż a życiem. Wada to na gruncie tradycji wyrosła i z niej swe soki czerpie. Partie gdzie indziej tworzą się koło idei: u nas grupowały się raczej zawsze około osób. Jednostka zaś, gdy życie żąda czynu, wśród innych – częściej opiera się na swej zasadzie; u nas bardziej stosuje się do chwilowego i lokalnego przeciętnego poziomu, w jaki się suma chwiejnych zdań ciężarem swoim prawie bezwiednie układa.

Wada ta nasza kardynalna do najbardziej może rażących wyników prowadzi na polu religijnym. Rzeczywiście, z samej istoty wiary wypływa, że przekonań z nią niezgodnych wyznawca jej mieć nie może i że jej się należy miejsce pierwsze, jako podstawie i mistrzyni zasad życiowych. Tymczasem – co się dzieje u nas? Społeczeństwo polskie prawie w całości zapisane jest do gminy katolickiej. Liczebną większość stanowi tu lud, chowający wiarę żywą i głęboką, choć najczęściej nieoświeconą, a częstokroć skrzywioną przez zabobon. Słabsza liczbą, lecz znaczeniem o wiele stosunkowo ważniejsza część oświecona, tzw. inteligencja, w bardzo mało znacznej cząstce otwarcie i głośno zrywa z religią; ogromna zaś większość wyznaje urzędowo katolicyzm i wzywa księdza do chrztu, ślubu i pogrzebu. Przypatrując się bliżej tej większości, można wśród niej rozróżnić dwa nielicznie reprezentowane skrzydła skrajne, można by rzec: **prawicę** i **lewicę,** oraz ogromny, mało różnic w swym składzie przedstawiający, odłam środkowy.
~~~~~~~~

Prawica – to katolicy przekonani i zdecydowani, którzy jawnie wszędzie zarysowują swoją przynależność do Kościoła. Tu najbardziej daje się zauważyć zaznaczona wyżej różnica między innymi społeczeństwami katolickimi a naszym: owa prawica stanowi u nas procent daleko mniejszy, niż gdzie indziej.

Lewica, to również nieliczny zastęp tych, którzy nie chcąc zerwać z katolicyzmem otwarcie, porzucili go jednak w przekonaniach, a bardziej w uczuciu. Ci, zachowując zewnętrzne formy przyzwoitych stosunków z Kościołem, najczęściej – "*żeby nie razić*", albo – "*dla tradycji narodowej*", w gruncie rzeczy mową i uczynkami podkopują na każdym kroku podwaliny życia religijnego, a wraz z nimi, częstokroć bezwiednie i ową "*tradycję narodową*", o której zachowanie chodzi im z innych pobudek.

Pomiędzy wyraźniej zarysowanymi prawicą i lewicą, rozciąga się bezbarwna, zbita liczbą potężna masa, wśród której, odpowiednio do najczęściej spotykanych typów, rozróżnimy trzy zlewające się na swych granicach, a jednak dostrzegalne odcienie: **lękliwych, półkatolików i obojętnych.** Powierzchownie różnią się oni mało między sobą, tak w mowie jak i w uczynkach; by znaleźć miedzę rozdziału, trzeba sięgnąć głębiej, do tajników serca i umysłu, gdzie staje się ona wyraźną:

Lękliwy chowa na dnie serca wiarę; częstokroć jest on nawet prawdziwie i głęboko religijnym; **półkatolik** bez głębszego zastanowienia bierze ze sprzecznych doktryn, co mu dogadza, – **obojętny** zaś jest... obojętnym.

"Lękliwy" czuje się przytłoczonym przewagą liczebną większości i zdań jej na uznanych autorytetach najczęściej opartych wbrew uczuciu swemu, schyla głowy przed jej powagą; powtarza zdania utarte, przyjęte przez ludzi tzw. "*rozsądnych*", godząc je w sposób częstokroć zdumiewający z przekonaniami swymi, pomimo, że się nieraz wzajemnie wykluczają najzupełniej, wierzenia swe zaś istotne ukrywa przed okiem ludzkim, nie śmiejąc i nie umiejąc ich bronić.

"Półkatolik", to typ u nas bardzo rodzimy, złożony z samych niekonsekwencji. Uważa się on za człowieka religijnego; chodzi do kościoła czasami, kiedy to bez żadnej dla siebie niedogodności uczynić może; z dogmatów wiary jednych nie zna lub nie rozumie, z pomiędzy drugich zaś wybiera te, które mu się podobają, inne bez ceremonii odrzuca. Cud jest dla niego dopuszczalny w odległej przeszłości, bliższym nie dowierza, współczesnych nie uznaje wcale. Praktyki religijne, wymagające trochę zastanowienia i trudu, spełnia on z wysiłkiem, jak najrzadziej, poczym wszakże ma uczucie, że dług swój religii spłacił. Rozmowy o wierze on

nie lubi; w ogóle religia nie ma u niego związku z życiem; jest jak przedmiot złożony w osobnej szufladce, którą się tylko w rzadkich okolicznościach życiowych wyciąga.

Charakterystycznym jest zachowanie się półkatolika względem przepisów kościelnych, takich jak post na przykład. Kobieta tego typu zwykle pości, przy czym wszakże nie stosuje się ściśle do wymagań Kościoła, lecz sama wedle swego upodobania, usposobienia lub przyjętego obyczaju granice swemu umartwieniu nakreśla; jednocześnie zaś – powtarzając frazes: "*panowie nie poszczą*", jak gdyby istniała jakaś powszechna dyspensa dla mężczyzn – mężowi i gościowi w piątek mięso podaje. Mężczyzna bez skrupułu korzysta z wygodnego tego zwyczajowego prawa, jednakże w pewne dni, mianowicie w Wielki Piątek, za nic nie złamałby postu. Ta sama dowolność rządzi uczęszczaniem na Mszę w niedzielę i święta. W ogóle cały stosunek półkatolika do religii cechuje bezmierny brak krytyki i myśli głębszej.

Jakim jest "obojętny", to zdaje się nie potrzebować komentarzy; sama nazwa służy za objaśnienie. Nie zawsze wszakże łatwo jest w życiu od innych go odróżnić. Sięgając głębiej, uznamy, że obojętność rodzi się i żyć może tylko tam, gdzie egoizm zwyciężył wszelką miłość. Wszakże zawładnąwszy sercem ludzkim, nie chce on zdradzać swego panowania; stąd obojętny jest zwykle oportunistą i w rozmaite umie się oblekać pozory. Podziela on zwykle to zdanie, które ma najwięcej szansy poparcia, przy czym waży nie tylko ilość, ale i jakość popierających. Jeżeli ci wręcz zaprzecza, bądź pewien, że cię zalicza do bezsilnej mniejszości, lub też taksuje cię nisko jako cyfrę społeczną. Zresztą nie lubi on razić i, dla uniknięcia tego, gotów jest zawsze do ustępstw i transakcji; lecz te są czczym słowem; w duszy pozostaje pustka, obok pewnej dla wszelkich gorących uczuć i silnych przekonań niechęci, stokroć trudniejsza do zwalczenia od otwartej nienawiści. Trudno jest, choćby w przybliżeniu, określić stosunek liczby lub znaczenia trzech naszkicowanych, a jak wspomnieliśmy, nie odgraniczonych ściśle kategorii; ogólnie tylko zauważyć można, że największą ilość kobiet znajdziemy wśród dwóch pierwszych, trzecia zaś przeważnie z pomiędzy mężczyzn się rekrutuje. Małżeństwo, w którym mąż jest obojętny, a żona lękliwą lub półkatoliczką, jest bodaj typem najbardziej u nas rozpowszechnionym.

Niewątpliwie, inne społeczeństwa katolickie mają również, pomiędzy silniej rozwiniętymi zabarwieniami skrajnymi, odcienie pośrednie, wyżej opisanym częstokroć pokrewne, choć mniej rozpowszechnione; wszakże dostrzeżemy tu

znowu różnicę dla nas niekorzystną, z chwiejności przekonań wypływającą: jest u nas więcej niż gdzie indziej **nieszczerych,** którzy dla stosunków, zwyczaju, tradycji, mody lub opinii chwilowego otoczenia, potakują zasadom przeciwnym swemu wewnętrznemu przekonaniu lub nawet głoszą je sami. Kto żyje wśród naszego społeczeństwa, ten dobrze zna ów stereotypowy uśmiech pobłażliwego lekceważenia, zjawiający się na wszystkich ustach wśród danego towarzystwa, kiedy rozmowa dotyka wymagań Kościoła, poglądów księdza, ba, nawet często i samych dogmatów, uśmiech ów przybierają nawet, jakby z obowiązku, usta osób, które widzieliśmy rano na nabożeństwie, pogrążone w skupieniu, świadczącym o szczerej pobożności. Któż z nas znowu nie widział tej części towarzystwa, co rano w kościele nie była, nazajutrz w salonie państwa X., uchodzącym za "*klerykalny*"? Tam wszystkie twarze z konwencjonalnym wyrazem powagi i uszanowania pochylały się przy najlżejszym wspomnieniu tych samych przedmiotów. Ten sposób postępowania tak dalece wszedł u nas w zwyczaj, ci co tak czynią, tak ogólnie są uważani za ludzi "*rozsądnych*", że trudno nawet nazwać to energicznym mianem hipokryzji. Ludzie idąc między ludzi, nakładają nieszczerość wraz z rękawiczkami, z nawyknienia, prawie z obowiązku. Wyrośli oni wśród tej atmosfery fałszu: w niej wzrastają młode pokolenia nie czując już nawet, że oddychają powietrzem niezdrowym. I nie może być inaczej tam, gdzie większości społeczeństwa brak gruntu moralnego, brak podpory, steru, sztandaru, brak – zasady.

II.

Tak się przedstawia zło. Poznajmy teraz jego źródła, stopień zakorzenienia i siłę.

Osłabienie wiary i życia religijnego u nas, jak i gdzie indziej, wypłynęło z kierunku materialistyczno-pozytywistycznego, który w wieku naszym na chwilę zapanował w filozofii i w nauce. Przez literaturę, prasę i szkołę przeniknął on z katedr uniwersyteckich do szerokich mas społeczeństwa, tzw. wykształconego, i tu padł jako siew jednaki wszędzie na glebę, wieloma właściwościami od innych różną – na grunt naszego narodowego charakteru. Do cech znamiennych charakteru tego należą niestety: płytkość przy lotności i zapalności, brak zmysłu krytycznego i zamiłowanie dowolności, rodzące ową rzekomą swobodę myśli, o jakiej to znakomity Pasteur powiedział, że bywa zwykle dla jednych swobodą myślenia źle, a dla drugich – niemyślenia wcale. Przy tym, choćbyśmy nie wierzyli Bobrzyńskiemu, że u nas uczucie religijne jest w ogóle powierzchownym, to musimy stwierdzić, że brak było i jest zawsze w szerszych kołach gruntownego

wykształcenia religijnego. Na tym gruncie przyjęła się łatwo i rozszerzyła szybko naukowa doktryna pozytywistyczna wraz z kroczącym za nią w praktyce mieszczańskim liberalizmem. Nie praca, lecz lenistwo myśli pomogło im do rozrostu. Pozytywizm przyrzekał rozstrzygnąć kiedyś zagadnienia najwyższe, a tymczasem zwalniał od tylu więzów! Liberalizm tak odpowiadał naszemu nałogowemu uwielbieniu źle pojętej wolności! Prócz tego jedno i drugie przychodziło z Zachodu, było modne, a za modą i Zachodem biegliśmy zawsze chętnie, nie bardzo pytając, dokąd nas zawiodą.

Prąd ten wszakże, rozlawszy się szeroko, pokrył tylko powierzchnię, a nie sięgnął do głębi dusz. To, co w dawnych wierzeniach uczepiło się serca, co się zakorzeniło w uczuciu, to się płytkiej fali nowych pojęć zniweczyć nie dało i pozostało pomimo uderzających nieraz sprzeczności. Kto z nas nie zna np. wśród naszego społeczeństwa ludzi, głoszących najskrajniej materialistyczne zasady, a rządzących się w życiu idealizmem najczystszej wody? I w ten sposób, zależnie od osobistego temperamentu, usposobień, środowiska, stanowiska społecznego, wreszcie wpływów przypadkowych, powstawał u nas: tu niekonsekwentny półkatolik, tam nieśmiały lękliwiec, gdzie indziej obojętny sceptyk, rzadko zaś prądowi chwili dał się wytworzyć otwarty bezwyznaniowiec, rzadko też zapanowywał nad nim i stał niezachwiany wyznawca Chrystusa.

Głęboko myliłby się ten, kto, chcąc walczyć ze złem powyższym, upatrywałby swego głównego wroga w materializmie, liberalizmie lub jakiejkolwiek zasadzie teoretycznej czy praktycznej. Patrzymy dziś na to, jak doktryny te na Zachodzie, gdzie daleko głębiej niż u nas wniknęły w duszę społeczeństw, tracą swe panowanie i znikają stopniowo z nauki, z filozofii, z życia. U nas płytki zalew tym łatwiej odpłynie, ale czy przyczynę złego z sobą zabierze? Nie, przyczyna złego tkwi w nas samych, w naszym charakterze narodowym; siła jego w naszej słabości. Uczucie łatwo zapalne jako motor czynów, chwiejność, brak krytyki w myśli, a dosadności i siły w życiu, a nade wszystko owo przez kilka wieków historii w krew nam zaszczepione fałszywe pojęcie złotej wolności osobistej, prowadzące do wybujania indywidualizmu a zupełnej niemocy w zbiorowości, – oto wady, które, jak w życiu narodowym doprowadziły nas do upadku politycznego, w ekonomicznym poddały nas przewadze żywiołów obcych, tak na polu religijnym, wydały ową anemiczną bezbarwność, która nas tu szczególniej zajmuje. Na tym ostatnim polu zatem, jak i na innych, kto chce zło zwalczać, musi rozpocząć "pracę u podstaw".

W tej pracy kto mu będzie sprzymierzeńcem? Jak w tej mierze działają główne źródła wpływów, urabiających umysły kół szerszych, szkoła, literatura, prasa, wreszcie – ksiądz katolicki w kościele.

Szkoła współczesna, wyłączając elementarną, o którą nam tu obecnie nie chodzi, jest na stałym lądzie Europy miejscem, w którym ogromna większość młodzieży traci słabo zaszczepione przekonania religijne, a właściwie mówiąc, traci wszelką podstawę przekonań. "*Nie zdoławszy* – powiada doskonale p. Rozanow w "Nowoje Wremia" – *przejąć się jedną ideą przewodnią, szkoła łączy w sobie trzy pierwiastki: chrześcijański, pogańsko-helleński i racjonalistyczno-praktyczny... Wiek XIX jest okresem eklektyzmu duchowego i w tym właśnie tkwi podstawa eklektyzmu szkoły*".

Tak jest w istocie. I pod ten to kierunek dostaje się wrażliwy umysł młody, z natury swej żądny prawdy jedynej, jak pęd rośliny, z natury dążący w górę. Wtedy zaczynają na niego działać sprzeczne systemy, przyjęte przez szkołę i, w przymierzu z różnorodnością wpływów koleżeńskich, naginają go na wszystkie strony, rozluźniają grunt, w którym wyrósł. I oto myśl młoda jest już zwichnięta w wieku, kiedy się zrywa wicher namiętności. I jakże ma młodzieniec mu się oprzeć? Wówczas zwykle wykrusza się do reszty podstawa moralna, a z nią i zdolność odrodzenia, możność silniejszego oparcia i wyprostowania spaczonej myśli i skrzywionego uczucia.

Literatura nasza mniej od zachodnich uległa zatruwającemu prądowi materializmu; toteż znajdują się w niej ziarna zdrowe i jędrne, wśród powodzi plew, jak zwykle, ukryte. Ale wśród publiczności naszej mało jest rozwinięty zmysł, który plewę od ziarna odróżnia; sąd jej stosuje się najczęściej do stopnia rozgłosu autorów, rozgłosu, do którego zdobycia w większej często mierze przyczyniają się stosunki, stanowisko, poparcie stronnictwa, zręczność, śmiałość, natręctwo nawet, niż talent prawdziwy i zasługa. Do zamącenia sądu ogółu, dzielnie przykładają się niektórzy z publicystów naszych, pasowanych przez głos tegoż ogółu na "krytyków". Jest rzeczywiście rzeczą zdumiewającą, jak dalece charakterystyczną cechą niektórych tych naszych krytyków jest brak zmysłu krytycznego. Zdawałoby się, że pragną oni, mierząc wszystkie utwory jednym szablonem, sprowadzić je do jednego poziomu znaczenia i doniosłości, że zimnym swym sądem chcą wysuszyć źródło zarówno oburzenia jak i zachwytu; a gdy głos ogółu nie da się stłumić i składa hołd podziwu pisarzowi, obdarzonemu geniuszem, wówczas, nie śmiąc wbrew uczuciom tłumu strącać bożyszcza z ołtarza, śpieszą oni obstawić je posążkami bożków drobniejszych, ażeby przynajmniej nie ukazywało się samo wśród dymu kadzideł. "*Podstawową cechą prawdziwego krytyka jest zdolność zachwytu, czyli odczucia piękna*" – powiada znakomity pisarz francuski. Zaiste niewielu krytyków naszych nosi tę cechę; inni zastępują ją gorliwością niwelacyjną.

Prasa u nas nie doszła wprawdzie do bezwzględności i brutalności zachodniej; jednakże – pomimo, że liczy dość wiele pism poważnych i uczciwych – trzeba przyznać, że poziom jej moralny w ogóle obniżył się znacznie. Poczytność – oto jej *criterium* w wyborze treści; a więc: plotka, skandal, spór nie dla zasady, ale dla ubawienia widzów, szczegóły z życia milionerów itp. Nawet owe poważne i uczciwe, służące swoim ideom pisma, nie są wolne od wpływu ducha czasu i przynajmniej w części swych łamów składają ofiary poczytności.

Nieobliczone jest olbrzymie zło moralne, jakie mniej sumienna część prasy periodycznej nieznacznie sączy i po najodleglejszych zakątkach rozprowadza, szczególniej u nas, gdzie wśród szerszych kół czytających, powaga słowa drukowanego jest jeszcze wielka.

Jakkolwiek wszakże pokarm duchowy czytający nasz ogół znajduje we wszelkich rodzajach publikacji, to nie ma chyba drugiego ucywilizowanego społeczeństwa katolickiego, które by posiadało tak ubogie piśmiennictwo religijne. Ubóstwo to tym boleśniejszym się wydaje, gdy je zestawimy z bogactwem literatur i pism periodycznych katolickich w innych krajach. Fakt ten jest jednym ze skutków osłabienia ducha religijnego, a jednocześnie jedną z jej przyczyn; utrudnia on wielce wzmocnienie, ożywienie tego ducha.

Zaznaczone powyżej osłabienie ducha religijnego w społeczeństwie, zostaje w związku z niedostatkami naszego duchowieństwa. Jest przede wszystkim tego duchowieństwa za mało... Duchowieństwo parafialne, przeciążone pracą, pozbawione tej pomocy, jaką w innych krajach znajduje w zakonach, nie jest nawet w stanie podołać ogromowi swoich duszpasterskich obowiązków, które ze wzrostem ludności rosną coraz bardziej, kiedy tymczasem liczba księży w kraju bodaj, że maleje. I jakże wobec tego wymagać, aby duchowieństwo oddziaływało skutecznie przeciwko wyżej wymienionym czynnikom, które sprzysięgły się przeciw katolicyzmowi? Przeciążone obowiązkami i wyczerpane pracą, najdzielniejsze nawet wśród duchowieństwa tego siły, nie są w stanie poświęcać się w stopniu dostatecznym pracy umysłowej nad rozwojem nauki i piśmiennictwa religijnego.

A więc, streszczając wszystko powyższe, życie religijne u nas trwa dotąd w upadku, szkoła je podkopuje, książka i gazeta często się z nią sprzymierzają, a nawet piśmiennictwo religijne nie broni go, nie rozbudza jakby powinno.

Czyż wobec tego stanu rzeczy opuścimy ręce?

III.

Nie. Im cięższe zadanie, tym potrzebniejszy jest wysiłek ludzi dobrej woli; im mniej pracowników, tym pilniej powinni się oni w usiłowaniach połączyć.

Chwila po temu jest stosowna. Myśl ludzka znajduje się obecnie w przesileniu. Treścią jej, podstawą jej ducha od lat stu była ośmielona wspaniałymi zdobyczami nauki nadzieja, że człowiek znajdzie własne rozwiązanie zagadki bytu. Było to znowu uwierzenie odwiecznemu słowu kusiciela: *eritis sicut Dii* [(*będziecie jako Bogowie* (Rodz. 3, 5))]. Kilka lat minęło, i jaka zmiana w pojęciach! Dziś sternicy ruchu umysłowego głoszą: nauka zdobyła wiele, zdobędzie jeszcze więcej; droga przed nią świetna i niezmierzona – lecz niemą na zawsze pozostanie ona wobec wiecznie żywotnych pytań: Skąd przychodzimy? Dokąd dążymy? Jak żyć mamy? Prysnęła nadzieja wytłumaczenia zjawiska duszy i w ogóle życia, samymi prawami fizyki; próby stworzenia moralności "*niezależnej*", moralności "*naturalnej*", "*ewolucjonistycznej*", tak jeszcze niedawne, budzą dziś zdziwienie lub politowanie; człowiek ukorzył się przed otaczającą go zewsząd tajemnicą. Naturalnie, wiele jeszcze trzeba czasu, by to otrzeźwienie przeniknęło do szkół, do książek popularnych, do bezmyślnej prasy, do umysłów ciasnych, zrosłych z wiarą we wszechpotęgę nauki, do głuchych partykularzy, gdzie echa postępu powoli dochodzą, ale ubywa źródło, skąd płynęło obałamucenie.

Chwila, powiadamy, jest do pracy sposobna; lecz choćby taką nie była, czybyśmy się przed zadaniem cofnęli?

Nie – kto ma w duszy wiarę, a w sercu miłość swego narodu, ten nie stanie z założonymi rękoma wobec zła, skoro je sobie żywo uprzytomni. Trudność zadania nie powinna tu wpływać na postanowienie; nie w naszej sile, lecz w dobroci sprawy leży rękojmia zwycięstwa. "*Jakiż człowiek zresztą* – powiada wspomniany wyżej znakomity pisarz francuski – *jakiż człowiek ma prawo wymówić wyraz: niepodobieństwo tam, gdzie Bóg przyrzekł czuwać i dopomóc? Niech więc ci, którzy się nie cofają, łączą się w nadziei żywej, gorącej, czynnej, płodnej. W godzinę bitwy żołnierz nie wymaga, żeby towarzysz jego był doskonałym; nie wyszukuje jego braków; wie, że to towarzysz, że biją się razem, że mają jedną ojczyznę i nic więcej nie wie. Jeśli kiedy zapomnienie drobnych różnic i podziałów jest godnym człowieka i chrześcijanina, to na polu bitwy. Połączyć się, i mieć nadzieję – oto godło zwycięstwa; kroczy on w ślad za tym sztandarem. Przez nadzieję stają się rzeczy możliwymi, tak jak przez wolę przechodzą w rzeczywistość. Wola powstaje w człowieku tylko wtedy, gdy żyje w nim nadzieja. Śmiejmy mieć nadzieję zwycięstwa, a stanie się ono możliwym; śmiejmy go chcieć, a stanie się ono faktem. Ale jest jeden warunek: oto trzeba, żeby wszyscy, którzy śmią mieć nadzieję i śmią chcieć, podali sobie ręce; trzeba także, żeby każdy czuł konieczność własnego współudziału w pracy, a nie składał na innych spłacenia tej części haraczu, która się od niego należy... Śmieć się spodziewać, że nieurzeczywistnione dotąd postępy prawdy i dobra są jednak możliwe, śmieć mieć wolę urzeczywistnienia ich, śmieć się połączyć, oto obowiązek każdego, kto ma duszę*" (2).

Do tych wymownych słów czyż potrzeba wiele dodać, by nas zrozumiano?

Zwracamy się nie tylko do owej prawicy, która je najsilniej odczuć powinna, ale do wszystkich w naszym kraju katolików, którzy nie całkiem dla wiary zobojętnieli. Trochę nadziei i odwagi, i złączywszy usiłowania, sprzągłszy ramiona, bierzmy się do dzieła naprawy!

Chodzi o pogłębienie u nas życia religijnego, o wzbudzenie reakcji przeciw panującej dotąd letniości, anemii, apatii w rzeczach wiary; chodzi o walkę z narodowymi wadami: o zastąpienie chwiejności zdań stałością, nieśmiałości odważną szczerością, o usunięcie od steru czynów uczucia i fantazji a postawienie w ich miejsce zasady. Jednym słowem, chodzi o wytworzenie nie stronnictwa katolickiego, ponieważ nie mamy życia parlamentarnego, ale o silnego zastępu **rzetelnych katolików.**

– Lecz – powie niejeden – nie mając życia reprezentacyjnego i nie mogąc tworzyć stronnictw, nie jesteśmy w stanie urzeczywistnić owego niezbędnego warunku powodzenia: połączenia usiłowań.

Jest to błąd; prawdą zaś jest co następuje:

Stronnictwo w ustroju swoim, jak i wszelka inna organizacja społeczna, jest tylko ramą, jest formą, ułatwiającą działanie; siłę zaś i znaczenie stronnictwa, stowarzyszenia, grupy, stanowi jedynie stopień przejęcia się jego członków duchem, który je do życia powołał, myślą, której ono jest wyrazem.

Czczą i bezpłodną jest organizacja społeczna, gdy duch jest słaby, niepotrzebną, a przynajmniej nie niezbędną jest ona tam, gdzie stopień zharmonizowania myśli i dążeń jest wysoki. Kiedy wśród społeczeństwa myśl pewna ogarnie wiele umysłów, uczucie zapali wiele serc, wtedy wytwarza się prąd, który nie potrzebuje formy zewnętrznej by promienieć, rosnąć, potężnieć. Z jednego dążenia rodzą się wówczas jedne środki działania i **ujednostajnienie usiłowań staje się ich połączeniem.**

~~~~~~~~

Artykuł z czasopisma "Przegląd Powszechny", Tom LVII (styczeń, luty, marzec 1898), Kraków 1898, ss. 470-479.

Przypisy:

(1) Artykuł poprzedzony został następującym wstępem od Redakcji "Przeglądu Powszechnego" (r. 1898): "Uderzył nas w warszawskim «Słowie» artykuł pt.: *W sprawie religii*, w którym braki religijności w naszym kraju, a szczególnie polskie typy połowicznego katolicyzmu trafnie są scharakteryzowane. Autor ma przed oczyma zabór rosyjski i o nim pisze, jednak prawie wszystko, co mówi, i do nas się stosuje. A że rzecz taka, raz powiedziana w gazecie codziennej, zwyczajnie ginie bez śladu, uważamy za właściwe podać ją tutaj prawie w całości".

(2) Ernest Hello, *L'homme*.
~~~~~~~~

WIECZORY NAD LEMANEM

KS. MARIAN MORAWSKI SI

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

~~~~~~~~

Drogi Przyjacielu!

Miłe i poważne rozmowy, jakie miałem z Tobą – i z innymi po świecie, którzy, podobnie jak Ty, szukają – były mi pobudką do napisania tej książki. Stąd forma rozmowy, którą w niej zachowałem.

Nie zakreślam wcale tej książce szerokiego planu i zadania apologetyki; szukam tylko pewnej skróconej drogi, po której by umysły nowożytnego kroju, jak Wasz, dojść mogły do przekonań, jakich potrzebują.

Przenoszę Was na miejsce i w otoczenie międzynarodowe, bo istotnie różne narody składają się na wytworzenie tej duchowej atmosfery, którą oddychacie; a przy tym zagadnienia, o których mówić mamy, są natury i doniosłości ogólnoludzkiej.

Twój szczerze życzliwy

Autor.

~~~~~~~~

Co robić (1)

Miss Wilson

Więc ostatecznie... co mamy robić?

Don Pardoval

Nawrócić się.

Miss Wilson

Jak to, nawrócić się? czy nie jesteśmy chrześcijanami?

Don Pardoval

Jesteście poza Kościołem Chrystusa.

Hainberg

To jest przecież zbyt bezwzględnie powiedziane.

Miss Wilson

I zbyt bolesne!

Ksiądz

Można trochę inaczej powiedzieć. Jesteście chrześcijanami połowicznie – a również połowicznie katolikami – gdyż macie coś z katolickiego Kościoła, i o tyle do tegoż Kościoła należycie. Wam protestantom zostawił Bóg miłosierny Biblię, nie dla waszych teologów, którzy ją do stwierdzenia swych błędów nakręcają, ale dla tego mnóstwa dusz religijnych, które szczerze Boga szukają, a będąc pozbawione innych środków od Chrystusa danych, przynajmniej w tej Biblii znajdują okruszyny dusznego chleba – umocnienie dla swej wiary i pokarm dla swego serca. Wam znów odszczepieńcom wschodnim dał Bóg zachować, obok sakramentów, wspaniałą liturgię wyrażającą nieskażenie starą sprzed schizmy wiarę, ażeby te miliony dusz prostych i pobożnych, które ogołocone są z wielu innych środków zbawienia, zaniedbane przez wasze strupieszałe duchowieństwo, brały z tej liturgii jakie takie pouczenie w wierze i podniesienie ducha. Ten, który powiedział: *Lituję się nad rzeszą*, tak litościwie zrządził, iż jednym, i drugim te nieskażone krynice zostały. I nie wątpię, że Jego łaska przez nie do wielu serc przemawia i sprawia, że wiele dusz, wykarmionych tymi okruszynami, a nic nie wiedzących o całości Kościoła, duchowo do niego należy.

Jednakowoż obowiązek całkowitego należenia do katolickiego Kościoła, wyjścia z grona tych, co w przedsionku jego stoją i protestują, a wejścia w tę otwartą bramę – obowiązek ten ciąży na was, panowie; nałożył go wam i wszystkim Chrystus. I w miarę, jak ta wola Chrystusa zaczyna się wam przejawiać – biec powinniście ku tej bramie. Inaczej, wypowiadacie Chrystusowi posłuszeństwo i nawet duchowy z Nim związek zrywacie!

Siemionow

Czy Ksiądz myśli, że to łatwo porzucić swój narodowy Kościół i przejść do obcego?

Miss Wilson

Musi to być możliwym, skoro faktem jest, jakeśmy słyszeli, że zacni ludzie to z przekonania uczynili. Jednakże pozbyć się nie mogę pewnego, może niewytłumaczalnego, wstrętu do takiego kroku.

Ksiądz

Ani myślę przypuszczać, żeby ten krok był łatwym, i wstręt do niego rozumiem doskonale. – Kiedy idzie o nawrócenie się, bądź z niedowiarstwa do chrystianizmu, bądź z innego wyznania na katolicyzm, mogą stawać na przeszkodzie rozmaite wewnętrzne stany. U ludzi powierzchownych rozerwanie, zmysłowość nie dają nawet dojść do tego, żeby na serio o Bogu i duszy pomyśleli: tym trudniej, żeby się tacy na coś zdecydowali. U ludzi znów głębszych i myślących zdarza się często pewna pycha umysłowa, która im nie pozwala przypuścić, że byli dotąd w błędzie, a przynajmniej chce koniecznie prawdę Bożą poddać własnej krytyce, jakeśmy to przed paru dniami obszerniej omawiali. Oba te stany duszy, pierwszych i drugich, są właściwie różnymi formami miłości własnej: ale oprócz tego, w duszach nawet podniosłych i osobiście nie pysznych, gnieździ się często miłość własna narodowa, którą przed chwilą starałem się określić, – i ta, proszę mi wierzyć, bardzo często, ukrywając się pod szlachetnymi pozorami patriotyzmu, broni przystępu prawdzie, bo nie daje widzieć możliwych błędów własnego narodu. Wystawiam sobie, że Anglikowi ogromnie trudno być musi pomyśleć, że angielski Kościół jest w błędzie, albo Rosjaninowi, że Cerkiew nie jest prawym Kościołem – może jeszcze trudniej, niż zarozumiałemu człowiekowi przypuścić, że on sam jest w błędzie: bo miłość własna narodowa jest jeszcze drażliwsza od osobistej. Jednakowoż gdyby własny naród był w błędzie – co jest przecież *a priori* możliwym – to nawet patriotyzm rozumny wymagałby, żeby człowiek na to oczy otworzył. A tym bardziej Bóg wymaga, żeby dusza wzniosła się ponad ciasnotę i uprzedzenie narodowego ekskluzywizmu, zerwała te krocie delikatnych korzonków nawyknień, uroczych wspomnień, którymi od lat dziecinnych do nacjonalnego kultu przyrosła, – i szła prosto tam, dokąd On chce.

Prosto... dokąd On chce!?

* * *

Po tych słowach nastąpiło dłuższe milczenie. – Wstaliśmy od stołu, przeszliśmy na brzeg terasy panującej nad jeziorem. Noc była jeszcze piękniejsza, niż dni poprzednich; Leman, jak tafla ze stali, odbijał miriady gwiazd, które iskrzyły się w górze; opary leciuchne wlokły się tylko wzdłuż brzegów. Cisza i pokój natury nas oblewały. Wtedy wpadł mi w oko ów cypel, na którym pierwszego wieczora Deville wskazał nam człowieka, wspinającego się przez mgłę do góry. Przypomniałem to reszcie towarzystwa i dodałem:

– Już mgła się znacznie rozrzedziła; niechże ten, co idzie pod górę, jeszcze trochę się wysili, by się, broń Boże, nie zatrzymał w pół drogi.

Pożegnaliśmy się wszyscy serdecznym uściśnięciem ręki, mówiąc sobie, że nie zapomnimy tych wieczorów. Jeden Deville był chłodny i sztywny przy pożegnaniu; ale może ten chłód pokrywał wewnętrzne poruszenie.

~~~~~~~~

Wieczory nad Lemanem. Napisał ks. Marian Morawski T. J., PROFESOR UNIW. JAGIELLOŃSKIEGO. Wydanie dziewiąte, z dodatkiem uwag krytycznych ks. Jakuba Overmans'a T. J., Warszawa 1938. NAKŁADEM WYDAWNICTWA KSIĘŻY JEZUITÓW, ss. 9; 255-259. (Końcowy fragment ostatniego Siódmego Wieczoru pt. *Kościół katolicki i kościoły narodowe*).

~~~~~~~~

DE ECCLESIA CHRISTI

PARS APOLOGETICA

P. TIMOTHEUS ZAPELENA SI

~~~~~~~~

THESIS IX

E Christi ipsius institutione Petrus habebit successores in primatu ad finem usque saeculorum

Status quaestionis

1. Novimus Ecclesiam fuisse a Christo monarchice constitutam, erecto in beato Petro verae iurisdictionis primatu super universam Ecclesiam. Duae remanent quaestiones de primatu: *a*) Fuitne hic primatus ea lege a Christo institutus, ut deberet perpetuo manere in Ecclesia? *b*) Quod si talis fuerit Christi voluntas, quisnam succedit Petro in hac primatiali dignitate? Quae duae quaestiones totidem thesibus resolventur.

2. *Successio* est suffectio unius in locum alterius. Successio dicitur *formalis* ubi adest suffectio unius in locum et *munus* alterius. Successio ut sit formalis debet esse *legitima*, ideoque innixa in *missione* seu mandato superioris: agimus evidenter de successione formali in sede Petri.

3. Agitur de successore Petri in *primatu*, non in apostolatu. Duplex personalitas distinguenda est in Petro. Petrus fuit apostolus et primas. Petrus, qua apostolus, habuit iura, officia et praerogativas charismaticas communes cum aliis apostolis. Apostoli omnes fuerunt *immediate* missi a Christo ad implantandum Regnum Dei ubique terrarum, fuerunt testes *oculares* resurrectionis Christi, fuerunt fundatores et
~~~~~~~~

rectores ecclesiarum particularium. Qua *fundatores* ecclesiarum habuerunt splendida et extraordinaria privilegia in ordine iuridico, magisteriali, charismatico, morali et executivo. Haec iura et privilegia, eo ipso quod spectant ad apostolos *ut fundatores* ecclesiarum, iam non transmittuntur ad eos, qui non erunt fundatores, sed meri *rectores* communitatum christianarum. Petrus, ut apostolus, habuit haec omnia iura et privilegia communia cum aliis apostolis, ideoque in his non habebit successores. At Petrus, isque solus, fuit *primas* Ecclesiae universae, et qua talis debet habere perpetuos successores formales in regimine Ecclesiae.

4. Agitur de permanentia iurium primatialium in *una persona* physica ita ut Ecclesia ex iure divino futura sit semper *monarchica*. Ut vero aliquis sit successor Petri in primatu, non requiritur ut hic potestatem iurisdictionis accipiat *ab ipso Petro;* sufficit ut eidem succedat ex voluntate Christi in omnia iura primatialia; hinc sequitur hanc successionem esse de *iure divino* ideoque incommutabilem.

5. Agitur demum de successione continuo duratura usque in finem saeculorum. Sufficit evidenter *continuitas moralis*, quae non interrumpitur eo tempore quo novus successor eligitur. *Vacante sede primatiali* remanet in Ecclesia ius et officium, (simul cum promissione divina) eligendi aliquem qui legitime succedat papae defuncto in iura primatus. Constitutio ergo ecclesiastica toto hoc tempore non mutatur, siquidem potestas illa suprema non devolvitur in collegium sive episcoporum sive cardinalium, sed manet lex divina de novo successore eligendo.

Breviter: asseritur perennitas primatus in forma monarchica ex ipsa Christi dispositione seu iure divino perseveraturi continuitate morali ad finem usque saeculorum. Unde sequitur primatum esse munus *partim personale* Petri, quatenus ipsi soli, non collegio apostolico concessum; *partim non personale*, quatenus non finiendum cum morte personae Petri, sed successoribus transmittendum.

Adversarios contra thesim vix reperias inter eos qui admittunt verum iurisdictionis primatum a Christo in Petro institutum. Unicam fere exceptionem constituit

Tertullianus qui in libro de pudicitia c. 21 scribit: «Sed habet, inquis, Ecclesia potestatem delicta donandi... De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius Ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro Dominus: super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam... idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi ac ligandi potestatem, id est, ad omnem Ecclesiam Petri propinquam. Qualis es evertens ac commutans manifestam Domini intentionem *personaliter hoc Petro conferentem?* Super *te*, inquit,

aedificabo Ecclesiam meam, et *dabo tibi* claves Ecclesiae, et quaecumque *solveris* vel alligaveris, non quae *solverint* vel alligaverint» ML. 2, 1024. Haec scribit Tertullianus *montanista*, aperte contradicens iis quae ipse *catholicus* conscripserat: «Nam etsi adhuc clausum putas caelum, memento claves eius hic Dominum Petro, et per Petrum *Ecclesiae* reliquisse». Adv. Gnosticos, c. 10 (ML. 2, 142).

Protestantes et Orientales separati eatenus thesi adversantur, quatenus ad negationem primatus Petrini solent speciales rationes adiungere contra eius successores.

Demum quidam recentes critici acatholici (Linton; Schmidt...) admittunt authentiam litterariam et historicam pericopes primatialis (Mt. 16, 18-19); admittunt quoque interpretationem catholicam vix non integram, sed negant perennitatem, ideoque romanitatem primatus Petrini. Nostris diebus praecipue resistit *O. Cullmann*, de quo agemus in apposito scholio.

Probatur thesis

1. *Ex verbis promissionis* (Mt 16, 18-19): *a*) Si particula (adversus eam) refertur immediate ad petram, ut aliquibus videtur, habes perennitatem primatus explicite a Christo promissam.

b) Si particula «adversus eam» aeque immediate refertur ad Ecclesiam et ad petram, eadem conclusio obtinet. Haec videtur fuisse sententia Origenis scribentis: «Non praevalebunt adversus eam: quam autem eam? an enim petram super quam Christus aedificavit Ecclesiam, an Ecclesiam? ambigua enim est locutio. An quasi unam eandemque rem, petram et Ecclesiam? Hoc ego verum esse existimo». Comment. in h. l. (MG. 13, 1003).

c) Si particula «adversus eam» immediate refertur ad solam Ecclesiam, ut vult verisimilior opinio, licet sic argumentari: Tandiu debet durare fundamentum quandiu durat aedificium ecclesiasticum super hoc fundamentum firmatum et solidatum. Atqui hoc aedificium seu Ecclesia durabit usque in finem saeculorum, ut alibi ex hoc ipso textu ostendimus. Ergo et fundamentum. Sed fundamentum hoc ex dictis fuit Petrus ratione supremae iurisdictionis. Ergo Petrus cum sua suprema iurisdictione debet permanere usque in finem mundi; at non in sua persona physica: ergo in suis legitimis successoribus. *Breviter ergo sic*. Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Atqui Ecclesia in textu evangelico exhibetur et praedicatur perpetua propter primatum. Ergo et hic primatus debet necessario esse perpetuus.

Advertas hoc argumento demonstrari non tantum necessitatem alicuius successionis in genere, sed successionis *in forma monarchica*. Etenim primatus Petri, qualis fuit institutus a Christo, implicat potestatem iuridicam supremam cui subest totum corpus tum ecclesiasticum, tum episcopale. Atqui talis potestas evertitur in hypothesi successionis collegialis. Profecto Petrus per primatum constituitur principium unitatis et firmitatis tum corporis ecclesiastici, tum ipsius collegii episcopalis. Iamvero hoc tale principium subvertitur in praefata hypothesi. Rectissime ergo Concilium Vaticanum: «Ut vero *episcopatus ipse unus et indivisus esset*... beatum Petrum ceteris apostolis praeponens, *in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium* ac visibile fundamentum». Denzinger, n. 1821.

Dices: Textus evangelicus asserit quidem Ecclesiae perpetuitatem, sed non dicit illam *ideo* futuram esse perpetuam *quia* est aedificata super Petrum. Ergo nostra exegesis et interpretatio exorbitant obiectiva textus confinia. *Resp*.: Textus non asserit *explicite* nexum causalem inter primatum Petrinum et Ecclesiae perpetuitatem, conc.; non asserit *implicite*, nego. Nexum hunc causalem evidenter produnt:

a) *Ipsa natura metaphorae* qua Christus utitur. Etenim Petrus se habet respectu Ecclesiae universae sicut fundamentum naturale respectu domus. Atqui fundamenti influxus causalis tamdiu perdurat, quamdiu perdurat aedificium; diruto fundamento ruit aedificium. Ergo...

b) Ipsa metaphora *prout fuit explicata ab ipso Christo* parabola viri sapientis aedificantis domum super petram. «Et descendit pluvia, et venerunt flumina, et flaverunt venti, et irruerunt in domum illam, et non cecidit; fundata enim erat super petram». Mt. 7, 24-25. Habes hic nexum causalem inter perseverantiam domus et perseverantiam fundamenti ab ipso Christo assertum et explicatum.

c) *Ipsa natura nominis* Petro a Christo impositi. Christus volens aedificare suum regnum super novum fundamentum, Simoni nomen mutat illumque compellat novo nomine firmitatem *significante*. Tu es Kefa, i. e. saxea firmitate solidatus. Statim explicat vim et rationem huius novi nominis: et super *hanc petram* aedificabo Ecclesiam meam; et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Ratio ergo quare Simon sit appellatus Kefa stat in hoc, quod ipse a Christo saxea soliditate firmatus sustentabit totum aedificium ecclesiasticum, illudque reddet incolume.

d) Eadem conclusio obtinetur ex analysi secundae metaphorae, eiusdemque ad priorem respectu. Petrus constituitur fundamentum per acceptas claves Regni

caelorum. Porro hae claves sunt Christi, qui habet clavem David; qui aperit, et nemo claudit, claudit et nemo aperit. Quanta sit vis harum clavium ostendit ipse Christus (Apocal. 1, 17-18): «Ego sum primus et novissimus, et vivus, et fui mortuus, et ecce sum vivens in saecula saeculorum, et habeo *claves mortis et inferni*». Vides quare domus Petrino fundamento innixa morti numquam succumbet, quia Petrus eam sustentat solidatus ipse ab eo qui destruxit diabolum qui habebat mortis imperium; quia regit vice eius quem regnare oportet donec ponat omnes inimicos sub pedibus eius (I Cor. 15, 25).

Syntetizando: Christus primo explicite docet domum suam seu Ecclesiam fundatam iri super Petrum. – Christus secundo explicite docet Ecclesiam fundatam super Petrum futuram esse perenniter firmam. – Christus tertio explicite docet firmitatem domus causaliter dependere a firmitate fundamenti. – Ergo Christus quarto implicite docet connexionem causalem inter perennitatem Ecclesiae et perseverantiam fundamenti seu primatus Petrini.

2. *Novum argumentum* rursus ex verbis promissionis concinnari potest in hanc formam. Christus loquitur de Ecclesia aedificanda super Petrum *in futuro*: aedificabo. – Christus loquitur de Ecclesia *integrali* aedificanda in futuro: aedificabo Ecclesiam *meam*. – Ecclesia integralis Christi constituitur non tantum fidelibus christianis existentibus tempore Petri, sed illis omnibus qui fuerunt (hoc tempore), qui nunc sunt, et qui erunt usque ad consummationem saeculi. – Ecclesiae ergo aedificatio *super Petrum* continuabitur usque ad consummationem saeculi. – Atqui Ecclesiae aedificatio super Petrum nequit continuari usque ad consummationem saeculi sine Petro continuato. Petrus ergo qua fundamentum Ecclesiae perdurabit usque ad finem mundi. *Breviter in forma*: Tandiu durabit fundamentum Petrinum (primatus), quandiu durabit Ecclesiae *aedificatio* super hoc fundamentum. Atqui Ecclesiae aedificatio super hoc fundamentum perdurabit usque in finem mundi. Ergo et hoc fundamentum similiter perdurabit. Sed non in persona physica Petri, quippe qui morte manere prohibetur. Ergo in persona *morali* Petri, id est, in suis legitimis successoribus, qui unam cum eo personam moralem constituunt. *Nota bene*: De Ecclesiae aedificatione continuanda usque in finem saeculorum loquitur quoque Paulus in epistula ad Ephes. 4, 11 sq. «Et alios dedit Apostolos, alios Prophetas, alios evangelistas, alios pastores et doctores ad consummationem sanctorum, ad aedificationem corporis Christi, donec occurramus omnes (οι πάντες) in unitatem fidei et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi».

3. *Probatur tertio ex verbis collationis*. Verba collationis (Io. 21, 15 sq.), ut vidimus in thesi praecedenti, constituunt Petrum pastorem supremum ad pascendum *gregem Christi universum*. Porro ad gregem Christi pertinent oves et agni omnes sine restrictione temporis, id est, aetatis apostolicae et postapostolicae. Ergo Petrus ex mandato Christi debet pascere seu regere omnes quotquot sunt eruntque in grege Christi agnos et oves. Atqui non per semetipsum personaliter. Ergo per suos legitimos successores. Ut vim argumenti clarius percipias, adverte sequentia:

a) Iesus alibi dixerat: «Et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili; et illas oportet me adducere, et vocem meam audient, et fiet unum ovile et unus pastor» (Io. 10, 16). Ovile ergo Christi, ex iudaeis et gentibus congregandum, erit unum sub uno pastore, unitate scilicet efficienda ab uno supremo pastore. Hic unus pastor visibilis erat Christus dum ipse vivebat in terris. Sed reversurus ad Patrem, antequam ascendat in caelos, totum ovile tradit Petro, eumque constituit suum vicarium in supremo pastoratu super universum gregem christianum. Porro qui vices Christi tenet in hoc supremo pastoratu debet tandiu perseverare, quandiu duret ipse grex in unitate continendus. Christus ergo tria dicit in praefata pericope: 1. Erit ovile *novum*, nempe congregandum ex iudaeis et gentibus. – 2. Hoc ovile novum erit *unum*. – 3. Erit porro unum *sub uno* pastore. Iamvero hic unus pastor non erit tantum Christus, quippe qui non venit nisi ad oves Israeliticas, ideoque non gubernabit ovile novum, sed etiam Petrus cui Christus ipse commendavit omnes suas, fecitque vicarium suum. Petrus ergo qua pastor unus et Christi vicarius debet durare quandiu durabit ovile Christi. Aliis verbis, Petrus qua Christi vicarius et pastor unus habebit perpetuos in primatu successores.

b) Id ipsum fit manifestum si comparentur verba collationis cum verbis promissionis. Profecto Iesus apud Ioannem l. c. confert Petro illam potestatem supremam quam promiserat penes Matthaeum. Atqui promiserat potestatem primatialem perpetuo duraturam. Ergo potestas nunc collata, in perpetuum perduret necesse est. Ubi advertas velim quam harmonice cohaereat promissio cum collatione. In stadio quippe promissionis *tota* Christi Ecclesia exhibetur aedificanda in Petro, sustinenda et solidanda a Petro: et super hanc petram aedificabo *Ecclesiam meam*. In stadio collationis *totus Christi* grex exhibetur pascendus seu regendus a Petro: pasce *oves meas*. In stadio promissionis Petrus apparet ut Christi oeconomus et vicarius in administranda domo messiana: tibi dabo claves regni caelorum. In stadio collationis idem Petrus perhibetur ut vicarius boni Pastoris in pascendo seu regendo ovili Christi: pasce agnos meos, pasce oves meas.

c) Iuvat rem totam confirmare magnificis verbis *S. Bernardi* ad Eugenium III Pontificem Romanum sic alloquentis: «Tu princeps episcoporum, tu heres apostolorum... Sunt quidem et alii caeli ianitores et gregum pastores; sed tu tanto gloriosius, quanto differentius utrumque prae ceteris nomen hereditasti. Habent illi sibi assignatos greges, singuli singulos; tibi universi crediti sunt, uni unus. Unde id probem, quaeris? Ex verbo Domini: Cui enim non dico episcoporum, sed etiam apostolorum sic absolute et indiscrete totae commissae sunt oves? Si amas me, Petre, pasce oves meas. Quas? Illius vel illius populos civitatis aut regionis, aut regni? Oves meas, inquit. *Cui non planum non designasse aliquas, sed assignasse omnes?* Nihil excipitur, ubi distinguitur nihil». De consider. l. 2. c. 8, n. 15.

4. *Probatur quarto ex fine primatus*: Tandiu debet durare primatus, quandiu duret ratio vel finis propter quem fuit a Christo institutus. Atqui haec ratio durabit usque in finem saeculorum. Ergo et primatus. *Minor probatur*: Ratio propter quam fuit institutus primatus est unitas et firmitas tribuenda aedificio ecclesiastico. Atqui haec ratio durabit semper; evidens est Ecclesiam non posse perseverare integram et incolumen sine servata unitate et firmitate. Egregie Hieronymus: «Propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tollatur occasio». Adv. Iovin. l. I, n. 26 (ML. 23, 247). Item Optatus Milevitanus: «*Bono unitatis* beatus Petrus et praeferri apostolis omnibus meruit, et claves regni caelorum... solus accepit». De Schism. Don. l. 3, c. 3 (ML. 11, 1087).

5. *Argumentum traditionis* duplici forma exhiberi potest:

a) Traditio constans et universalis docet Romanum Pontificem esse successorem Petri in primatu iurisdictionis, ut videbimus in thesi sequenti. Atqui in hac traditione continetur doctrina de perennitate primatus Petrini successione continuandi; non enim possent succedere in potestate, quae cum Petro mori debuisset. Huc spectant toties repetita testimonia in quibus asseritur plenam regendi potestatem Romano Pontifici *in Petro* a Christo Domino esse collatam. Eatenus quippe haec talis potestas conceditur Romano Pontifici *in Petro*, quatenus Christus illam Petro tradebat *ut continuando* in suis successoribus.

b) Testimonia explicita accedunt. Primo quidem testimonium solemne Concilii Ephesini: «Nulli dubium, imo saeculis omnibus notum est quod sanctus beatissimusque Petrus apostolorum princeps et caput, fideique columna, et Ecclesiae catholicae fundamentum... ad hoc usque tempus et semper *in suis successoribus vivit et iudicium exercet*». Denzinger, n. 112. Non minus sollemne et decisivum est testimonium contentum in Formula Hormisdae, de qua agemus in thesi subsequenti. Cfr. Denzinger, n. 171-72.

Scholion. – *De recenti quodam opere O. Cullmann*.

Problema de perennitate primatus Petrini recenter examinavit ample, docte, erudite Doctor Oscar Cullmann (protestans) in opere De Petro Christi discipulo, apostolo, martyre. Opus est scriptum lingua germanica: habemus prae manibus versionem gallicam: Saint Pierre Disciple - Apôtre - Martyr, apud Delachauch et Niestlé S. A. Paris, 1952. Hic liber provocavit magnam commotionem et obtinuit maximam resonantiam in castris theologicis cum protestanticis tum catholicis. Prae gravitate materiae et singulari auctoris competentia meretur accuratam expositionem et examinationem. Dabimus doctrinale ipsius contentum, structuram, iudicium criticum.

Liber constat duplici parte: in prima parte examinatur *problema historicum*. Triplex caput: in priori agitur de Petro *discipulo* (p. 13-28) – in secundo de Petro *apostolo* (28-61) – in tertio demum de Petro *martyre* (61-118). Tota haec prima pars non attingit nostram quaestionem de perennitate et successione primatus Petrini; hinc ab ea tractanda et examinanda supersedebimus.

In secunda parte examinatur *problema exegeticum et theologicum*. Duplex caput; in primo agitur *de exegesi* Mt. 16, 17-19. Tria continentur: *a*) Historia praecipuarum interpretationum (143-154) – *b*) Contextus Mt. 16, 17-19 (154-167) – *c*) Authentia et sensus Mt. 16, 17-19 (167-191). In secundo capite examinatur problema dogmaticum positum per applicationem Mt. 16, 17-19 ad Ecclesiam posteriorem. Duplex punctum: *a*) Positio fundamenti (Petrini) (193-201). *b*) Directio Ecclesiae (201-214). Quod attinet hanc secundam partem, *problema exegeticum* non tangit *directe* nostram quaestionem de perennitate primatus. Auctor admittit et ample demonstrat authentiam litterariam et historicam Mt. 16, 17-19. Admittit quoque (magnam partem) exegesim catholicam. Remanet ergo nobis examinandum *problema* sic dictum *dogmaticum* quod Auctor tractat in capite ultimo sui operis.

Conclusio ad quam devenitur in hoc capite synthetice exhibetur ab ipso auctore hisce verbis: «Notre exposé dogmatique nous amene aux conclusions suivantes:

Pierre est Roc en tant qu'apôtre, en ce sens qu'il fait partie du fondament de l'Eglise posé au début de l'edification de celle-ci. C'est sur la base des apôtres que le Christ édifiera son Eglise de géneration en géneration; or parmi les apôtres, Pierre est le plus important.

Pierre est également chef de l'Eglise primitive, à Jerusalem, et ce fait a lui aussi une signification avant tout temporelle: sa portée éternelle dans la cadre de l'histoire du salut, c'est que Pierre a dirigé l'Eglise des origines.

On peut vouloir déduire en outre de Mt. 16, 17 ss. que môme apres Pierre l'Eglise aura besoin d'une direction suprême chargée d'administrer les clés et le pouvoir de lier et de délier. Mas on ne saurait le faire en réservant ce rôle aux détenteurs futurs d'une siége épiscopale particulier. Ni l'Ecriture, ni l'histoire de l'Eglise ancienne ne justifient un tel principe de succession. En réalité, l'accès a la direction de l'Eglise universelle ne peut pas dependre d'une régle de succession, qui ferait de lui privilège d'une siège épiscopale. L'importance pour la vie de l'Eglise universelle des différentes Eglises locales n'a pas un caractère immuable, mais change a cours des siècles. Au contraire, le Roc, le fondement de toutes les Eglises de tous les temps, demeure le Pierre historique, l'homme que Jésus avait choisi et distingué spécialement, parmi les Douce, comme témoin de sa vie et de sa mort et comme premier témoin de sa résurrection. C'est sur Pierre que le Christ, qui est lui-même la pierre de l'angle, batira sans cesse son Eglise, tant qu'il y en aura une sur le terre». Ad haec, et habitis prae oculis iis quae alibi proponuntur.

Positio Cullmann, rem nostram quod attinet, potest revocari ad sequentia:

1. Cullmann admittit primo loco ut indubiam authentiam litterariam et historicam pericopes evangelicae Mt. 16, 18-19, quamvis opinetur hanc pericopen non esse *suo loco* positam. – Admittit pariter fere integram interpretationem catholicam huius pericopes, etsi non desint in suis commentariis aliqua quibus haec interpretatio obscuratur. – Admittit quoque Petrum recepisse a Christo verum quemdam primatum realem, illumque exercuisse in Ecclesia primitiva usque ad suum discessum e Hierosolyma (Act. 12, 18) sub persecutione Herodiana, ex quo tempore mansit subiectus Iacobo, qui suscepit directionem Ecclesiae universalis, dum Petrus se tradebat totum operi missionario.

2. Hic primatus Petri importat duo: *a*) Quod Petrus est fundamentum super quod aedificatur Ecclesia; *b*) quod Petrus fuit rector supremus Ecclesiae primitivae universalis in stadio Hierosolymitano.

3. Petrum esse fundamentum, super quod aedificatur Ecclesia, debet intelligi ita ut Petrus sit *pars principalis* fundamenti adaequati, id est, integri collegii apostolici: etenim Ecclesia reapse aedificatur supra omnes apostolos.

4. Hic primatus fuit Petro datus *ut apostolo*. Atqui apostolatus suapte natura excludit principium successionis. Petrus ergo nullos habuit nec potuit habere successores proprie dictos seu formales.

5. Cullmann admittit ex verbis Christi promissoriis (Mt. 16, 18-19) posse deduci necessitatem alicuius directorii supremi in Ecclesia, ad quod spectet administrare claves et potestatem ligandi ac solvendi acceptam a Petro; negat tamen hoc directorium supremum posse pertinere ad aliquem determinatum episcopum alicuius ecclesiae particularis, v. gr. ad episcopum romanum.

6. Hoc non obstante, potest dici, imo debet dici quod Petrus historicus manet semper tamquam actuale et perenne fundamentum super quod Ecclesia semper aedificabitur usque ad finem saeculorum.

Argumentatio qua Cullmann devenit ad has conclusiones procedit hoc ordine et gressu. Principio proponitur quaestio. Estne licitum applicare verba Christi penes Mt. 16, 18-19 ad generationes ulteriores seu subapostolicas, etsi praefata verba habeant pro obiecto *immediato* situationem praesentem? Advertas gratuitam et aprioristicam suppositionem auctoris; videlicet verba Christi habere pro obiecto immediato solam praesentem Ecclesiae situationem. Positive ostendimus verba Christi promissoria immediate referri ad futuram Ecclesiae aedificationem.

Ad propositam quaestionem auctor respondet notando verba Christi continere ac significare *determinatas quasdas functiones*. Oportet ergo examinare ac decernere num hae functiones suapte natura admittant, an recusent praefatum successionis principium. Ad solvendam hanc quaestionem Cullmann observat verba Christi ad Petrum continere *duas promissiones*: Priori Petrus constituitur fundamentum Ecclesiae aedificandae; altera Petro promittitur quod, inchoata aedificatione, ipse habebit primam Ecclesiae directionem. Oportet ergo distinguere inter Petrum Ecclesiae fundamentum, et Petrum Ecclesiae clavigerum seu directorem. Quo posito et retento, auctor decernit sic. Petrus fundamentum nequit habere successores, sed ipse manebit semper perenne Ecclesiae fundamentum. Petrus claviger seu Ecclesiae director habebit continuatores in directione Ecclesiae, non tamen proprie dictos successores formales: aliis verbis, Petrus claviger habebit successores *materiales* sensu chronologico, non vero successores *formales*, qui continuent eandem charge apostolique, seu idem munus et officium apostolicum Petri. Singula ergo haec duo officia separatim consideremus.

Petrus fundamentum, auctore Cullmann, non habet nec potest habere successores. En argumenta Cullmanniana:

1. Secundum verba promissionis Petrus se habet ad Ecclesiam sicut fundamentum ad aedificium. Atqui in constructione aedifici fundamentum semel tantum ponitur. Ergo in constructione Ecclesiae fundamentum Petrinum semel tantum debet poni, et non repeti in successoribus.

Resp.: In constructione aedificii fundamentum semel tantum ponitur, ubi agitur de aedificio physico et materiali, conc.; ubi agitur de aedificio spirituali et mystico, subd.: ponitur semel continuandum in legitimis ac formalibus successoribus, conc.; non continuandum in successoribus, nego. Ratio disparitatis est manifesta: Cum agitur de aedificio materiali ponitur fundamentum, quod non est obnoxium corruptioni, sed manet: e contra cum agitur de aedificio sociali et mystico, ponitur loco fundamenti homo, qui est obnoxius corruptioni et morte permanere prohibetur; paritas ergo non tenet.

2. Promisio de Ecclesia aedificanda super Petrum dirigitur non ad aliquem *episcopum*, sed ad unum *apostolum*. Atqui officium apostolicum suapte natura excludit omne successionis principium. «Cette parole est adressée, non à un éveque, mais à un apôtre».

Resp.: *a*) Tempore promissionis factae a Christo Petrus nondum erat *actu* constitutus Apostolus nec episcopus Ecclesiae aedificandae, sed erat selectus et destinatus ad dignitatem tum apostolicam tum episcopalem: nequit ergo dici promissionem esse directam ad aliquem apostolum. *b*) Petrus erat destinatus ut foret non simplex episcopus particularis, sed episcopus episcoporum, id est, episcopus universalis et supremus; aliis verbis, Petrus erat designatus et destinatus ut foret *primas Ecclesiae*. Manet ergo quaestio examinanda et solvenda: num verba promissionis dirigantur ad Petrum *ut apostolum*, an ad Petrum *ut primatem*. Cullmann *praetermittit* totum hoc examen, et a priori ac gratuito *supponit* promisionem Christi dirigi ad Petrum ut apostolum; quod gratis ergo asseritur, gratis negatur. Sed nequaquam in isto sunt omnia. Minor quoque propositio argumenti Cullmanniani indiget accurata examinatione et explicatione. Est ne simpliciter verum *officium apostolicum* respuere omne transmissionis ac successionis principium? Cullmann hoc constanter supponit et repetit, sed numquam probat: rem ergo totam paulisper consideremus et examinemus. Apostolatus implicat duplicem dignitatem et potestatem. Apostoli sunt, non Ecclesiae universalis institutores, sed communitatum seu ecclesiarum particularium *fundatores ac rectores*. Apostoli *ut fundatores* non habebunt successores proprie tales (singuli singulos); sed ut rectores habebunt successores proprie tales in officio et potestate sacerdotali, magisteriali et regali. Christus instituit in Collegio apostolico sacrum ministerium, magisterium et imperium, voluitque triplex hoc officium iugiter continuatum ad finem usque saeculorum (Mt. 28, 19 sq.). Nequit ergo dici officium apostolicum respuere omne successionis genus.

3. Idem est sensus vocis «fundamentum» in Mt. 16, 18 ac in epistula ad Ephes. 2, 20: «Vos esis superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum». Atqui vox fundamentum in hoc textu Paulino excludit principium successionis. Ergo manet difficultas.

Resp.: Multa sunt notanda ad plenam intelligentiam huius difficultatis, eiusque solutionem: *a*) Primo quidem disputatur num genitivus *apostolorum* recurrens in formula Paulina sit genitivus identitatis, an causalitatis. In priori casu sensus est: fundamentum quod *sunt* apostoli; ratio ergo fundamenti praedicatur de apostolis: in secundo casu sensus est: fundamentum *praedicatum* ab apostolis et prophetis; ratio ergo fundamenti praedicatur non de apostolis sed de Christo. Christus est fundamentum et lapis aedificii ecclesiastici; apostoli praedicant Christum esse fundamentum ac lapidem angularem. Hoc sensu Paulus affirmat in I Cor. 3, 10: «Tamquam sapiens architectus fundamentum posui (Christum)». Hanc quaestionem recenter examinavit *Bover* S. J., et devenit ad conclusionem de genitivo causalitatis. Cullmann (cum multis aliis) supponit in nostro textu agi de genitivo identitatis; at praetermittit omnem rei examinationem; quin imo videtur ignorare ipsam cotroversiam.

b) Interim possumus supponere in textu Paulino agi de genitivo identitatis, id quod est vere probabile. Facta ergo hac hypothesi, respondetur ad argumentum Cullmann negando prorsus maiorem syllogismi. Alius est sensus fundamenti in textu evangelico (Mt. 16, 18), alius in textu Paulino. Petrus est fundamentum *petreum*; apostoli non sunt fundamentum-petra. Notetur et alta mente repostum teneatur Petrum in textu evangelico non vocari *fundamentum*, sed petram = Kefa: Tu es Kepha et super hoc kepha aedificabo Ecclesiam meam. Aliud est esse fundamentum, aliud esse petram. Christus ipse clare distinguit has duas notiones apud Lucam 6, 48: «Omnis qui audit sermones meos, et facit eos, similis est homini aedificanti domum, qui fodit in altum, et *posuit fundamentum* (θεμελιον) *super petram* (πέτραν)». Fundamentum ponitur super petram, et non viceversa. Notio petrae in Novo Testamento solum praedicatur de Christo et de Petro, numquam de Apostolis. E contra notio fundamenti praedicatur tum de Christo, tum de Petro, tum de apostolis, sed aliter et aliter. Christus est fundamentum soteriologicum simul et iuridicum. Petrus est fundamentum non soteriologicum sed tantum iuridicum, et quidem Christo subordinatum. Apostoli sunt fundamentum iuridicum subordinatum tum Christo, tum Petro. In textu evangelico Mt. 16, 18 *tota Ecclesia* exhibetur aedificanda super Petrum. Atqui pars nobilissima Ecclesiae sunt apostoli

et episcopi. Ergo ipsi quoque aedificantur super Petrum. In textu Paulino Ephes. 2, 20 non tota Ecclesia, sed fideles christiani, praeprimis gentiles (de quibus proxime agitur) exhibentur aedificati vel potius superaedificati super apostolos: certe unus apostolus non aedificatur super alium apostolum, multoque minus Petrus potest dici aedificari super fundamentum apostolorum. Falsa est ergo *maior* in syllogismo Cullmann, qui non advertit ad praefatum discrimen.

Falsa quoque est propositio *minor*. Cullmann asserit notionem fundamenti apud Ephes 2, 20 excludere principium successionis; sed agitur de assertione pure gratuita cuius nulla affertur aut tentatur probatio. Ibi agitur de ratione fundamenti communi apostolis et *prophetis*; si prophetae dicuntur fundamentum ratione praedicationis, non apparet ulla ratio quare apostoli non possint habere successores in hoc praedicationis officio.

4. Methaphora petrae, fundamenti – observat Cullmann – applicatur tantum Christo et apostolis, dum aliae metaphorae biblicae applicantur passim aliis quoque ministris. Atqui hoc iterum signum est biblicam notionem fundamenti et apostolatus respuere omne successionis genus. Ergo manet difficultas. «Alors que d'autres métaphores du Noveau Testament y sont reprtées de Jésus sur les apôtres et de ceux-ci sur les ministère ultérieurs, la image du roc, du fondement, n'est utilisée que pour ler apôtres: ce fait montre bien le caractère unique et intransmissible de l'apostolat».

Resp.: *a*) Auctor videtur supponere imaginem petrae (roc) praedicari de Christo et apostolis: at haec suppositio est falsa: metaphora petrae in N. T. nonnisi de Christo et Petro praedicatur. *b*) Falsum itidem est metaphoricam imaginem fundamenti de solis apostolis praedicari; prophetae quoque a Paulo appellantur fundamenta. *c*) Data et non concessa hac exclusivitate applicationis, non demonstratur hanc exclusivitatem fieri ideo praecise quia excluditur principium successionis. Nos positive ostendimus notionem fundamenti penes Mt. 16, 18 postulare principium successionis. Quam sit vacua et inanis responsio data a Cullmann ad nostrum argumentum ex modo dicendis manifeste apparebit.

5. Petrus-fundamentum est Petrus-pastor. Atqui Petrus-pastor non habet successores. Ergo nec Petrus-fundamentum. Iterum ergo constat fundamentum Petrinum excludere principium et factum successionis.

Resp.: Concessa maiori, negatur prorsus minor, cuius nulla probatio exhibetur ab auctore. Non parvam admirationem movet facilitas ac securitas qua Cullmann

supponit et asserit Petrum pastorem nullos habere successores, id quod ei adeo obvium et evidens esse videtur, ut nulla probatione, nullo probationis tentamine indigere videatur. «La charge confiée à Pierre en Jn. 21, 16 ss., elle, *cesse certainement* à son martyre!» p. 188 o. c. Superius ostendimus ex verbis promissionis et collationis sive seorsim sumptis, sive collective et mutuo comparatis primatum Petrinum ipsa Christi institutione postulare perennes successores. Quo posito et retento, retorquetur argumentum sic: Petrus-fundamentum est Petrus-Pastor. Atqui Petrus-fundamentum habet successores. Ergo...

6. Petrus-fundamentum est Petrus confirmator fraternitatis christianae (Lc. 22, 32). Atqui Petrus confirmator fraternitatis christianae non habet successores. Profecto Petrus confirmator fraternitatis christianae est Petrus subiectum conversionis a peccato trinae negationis: «et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos». Atqui Petrus subiectum huius talis conversionis certe non habebit successores. Ergo...

Resp.: Concessa maiori, negatur rursus minor; ad probationem vero minoris respondetur sic: Petrus confirmator fraternitatis christianae est Petrus *qui* est subiectum conversionis a peccato trinae negationis (?), non vero *quatenus* est peccator convertendus. Ceterum disputatur quid veniat nomine *conversionis* in praefato textu. Cullmann videtur ignorare hanc controversiam. Recurret sermo de hac quaestione in tractatu de magisterio ecclesiastico. Et haec sint dicta de Petro-fundamento.

Petrus-director Ecclesiae. Cullmann concedit metaphoram clavium – coniunctam cum metaphora ligandi – solvendi penes Mt. 16, 19 implicare potestatem dirigendi seu regendi Ecclesiam, quae debet perseverare in Ecclesia post mortem Petri. Petrus ergo et ceteri apostoli habebunt continuatores in directione Ecclesiae, non tamen veros ac formales successores. «Les apôtres transmittent è leur successeurs la direction de l'Eglise, *mais non leur charge apostolique*» p. 197, o. c. At hic surgit quaestio summi momenti summaeque gravitatis circa *modum constituendi* hos continuatores seu materiales successores apostolorum. Ad quem spectat in Ecclesia munus et potestas eligendi et constituendi hos ministros? *En responsum Cullmann*: Haec quaestio non potest *directe* solvi per Scripturam, quippe quae nullam determinatam normam seu regulam tradit in hac materia. Habita tamen prae oculis tum praxi biblica, qua constat apostolos solitos esse constituere episcopos et presbyteros per civitates, tum monito Paulino de episcopis positis ab Spiritu Sancto regere Ecclesiam Dei (Act. 20, 28), habita quoque prae oculis doctrina Christi in sua

oratione sacerdotali penes Ioannem c. 17, potest tota haec quaestio sufficienter solvi. Profecto *unicus textus biblicus* qui agit de successoribus apostolorum reperitur in evangelio Ioannis 17, 20: «Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per *verbum eorum* in me». Cullmann interpretatur particulam *verbum eorum* verbum apostolorum *scriptum*, seu consignatum in Scripturis. Duo inde consequuntur: primo successores apostolorum esse totam Ecclesiam; secundo potestatem constituendi in Ecclesia episcopos, presbyteros ceterosque ministros ac verbi Dei praecones spectare ad ipsam Ecclesiam. «Après avoir prié pour les apôtres, il passe à ceux qui croient par la parole des apôtres (In. 17, 20). C'est donc toute l'Eglise des croyants qui succède aux apôtres. Puis l'Eglise dispose de la charge épiscopale et doit le faire conformément aux inspirations du Sant-Esprit (Act. 20, 28)» p. 298, o. c.

Resp.: Tota haec auctoris doctrina de Petro-directore Ecclesiae est difficilis intellectu et acceptatione, quippe quae sit innixa multiplici gratuito et falso supposito:

a) Auctor primo supponit potestatem *clavigeram* Petri realiter distingui a potestate significata per metaphoram *fundamenti*, ita ut prior tantum sit continuanda per successores. At haec suppositio est gratuita et falsa. Una et eadem est potestas Petro promissa, quae triplici metaphora gradatim progredienti exhibetur a Christo, ut in thesi praecedenti explicavimus, potestas videlicet primatialis; sicut potestas clavigera, sic etiam potestas fundamentalis debet in Ecclesia continuari per legitimos successores.

b) Auctor secundo supponit textum Ioanneum (17, 20) esse unicum textum biblicum in quo agitur de successoribus apostolorum. Atqui haec quoque suppositio gratuita et falsa est. Christus haud obscure loquitur de successoribus apostolorum in epilogo evangelii Matthaei. Ubi post solemne mandatum missionarium apostolis datum ait: «Et ecce ego *vobiscum* sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi». Christus certe non erit usque ad consummationem saeculi *cum apostolis* personaliter consideratis; erit ergo cum eorum successoribus. Non minus clare loquitur Christus de successoribus apostolorum apud Paulum I Cor. c. 11. Ubi datur apostolis mandatum celebrandi ritum eucharisticum usque ad parusiam: «hoc facite in meam commemorationem... quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annunciabitis *donec veniat*».

c) Auctor tertio supponit Christum loqui apud Ioannem (17, 20) de verbo *scripto apostolorum* (per verbum eorum). Atqui haec suppositio gratuita est, falsa est. Etenim Christus ibi loquitur de *omnibus* apostolis, pro quibus Patrem rogaverat in

secunda parte suae orationis sacerdotalis. Atqui multi ex apostolis nullum relinquent verbum *scriptum* pro his qui credituri sunt. Christus ergo evidenter loquitur de verbo praedicationis oralis, quod reapse spectabit ad omnes apostolos eorumque successores.

d) Doctrina auctoris statuens nullam dari in Scripturis normam circa modum constituendi episcopos, presbyteros ceterosque Ecclesiae ministros indiget explicatione. Notentur ergo sequentia: Scriptura imprimis tradit doctrinam de iuridico Petri primatu perennando in legitimis suis successoribus. Potestas porro constituendi ministros ecclesiasticos spectat ad eum qui detinet supremum Ecclesiae regimen. – Scriptura dein docet Paulum fuisse divinitus constitutum apostolum. Paulus porro sibi tribuit potestatem fundandi communitates christianas et constituendi ministros ecclesiasticos; quin imo Paulus tribuit ministris a se constitutis potestatem constituendi alios ministros secundum regulas a seipso statutas. Paulus ergo sua praxi et doctrina docet potestatem constituendi ministros in Ecclesia non spectare ad ipsam communitatem christianam. – Demum doctrina auctoris secundum quam successores apostolorum sunt omnes fideles, et potestas constituendi ministros ecclesiasticos spectat ad totam Ecclesiam est conclusio illegitima deducta ex verbis Christi apud Ioannem (17, 20) perperam interpretatis, ut superius ostendimus.

8. Remanet considerandum punctum maxime neuralgicum in tota hac controversa quaestione. Cullmann ex una parte perfracte negat principium successionis pro primatu Petrino, et iterato repetit Petrum nullum habuisse, nullum potuisse habere veri nominis successorem in primatu, quippe qui ei *ut apostolo* fuerit a Christo promissus et collatus. Ex alia vero parte admittit et docet Petrum historicum manere tamquam actuale et perenne Ecclesiae fundamentum super quod continuo aedificatur et aedificabitur Ecclesia iuxta promissa Christi: super *hanc petram* aedificabo Ecclesiam meam. Exinde oritur grave et arduum problema: quomodo Petrus olim mortuus possit *citra viam successionis* permanere tamquam actuale et perenne Ecclesiae fundamentum. Persentit auctor difficultatem, eamque candide fatetur scribens: «Mais alors la question se pose: si l'on enentend le fondement au sense chronologique, comment peut-il conserver le même rôle pour l'Eglise de tous les temps? Comment Pierre peut, il à chaque génération devenir «actuel» pour l'Eglise au sens étymologique, lorsque par Pierre, nous entendons bien Pierre et non de soi-disant successeurs? Comment l'Eglise peut-elle, aujor-d'hui encore, être fondée sur la personne historique de l'apôtre Pierre?».

En responsum auctoris: «Ce n'est possible que si l'on respecte le caractère temporellement unique du fondement constitué par les apôtres, c'est-à-dire si leur personne et leur oeuvre unique dans l'histoire ont laissé un temoignage qui subsiste aujord'hui sous la forme d'une donnée concréte remontant aux temps de la révélation apostolique. Cette donnée unique qui signific la survie des apôtres dans le temps de l'Eglise, ce sont les *ecrits apostoliques*» p. 199, o. c. En ergo solutionem genuine protestanticam difficultatis propositae: Petrus et ceteri apostoli manent ut actuale et perenne fundamentum, super quod aedificatur Ecclesia, non per viam successionis, sed per sua scripta apostolica.

Crisis. Perpendamus paulisper quid valeat praefata solutio.

a) Notetur imprimis levis quaedam fuga et deviatio in mutato statu quaestionis. Quaestio solvenda erat quomodo *Petrus* maneat citra viam successionis tamquam actuale et perenne fundamentum super quod continuo aedificatur Ecclesia: et respondetur: *apostoli* manent ut fundamentum actuale per sua scripta; at Christus loquebatur de Ecclesia aedificanda non super apostolos-fundamenta, sed super Petrum-Kefa: Tu es Kepha et super *hoc* Kepha aedificabo Ecclesiam meam.

b) Si Petrus dicitur manere ut actuale Ecclesiae fundamentum per sua scripta, omnes apostoli, qui scripserunt libros inspiratos, possent dici Ecclesiae fundamentum *non minori iure* quam Petrus. Cullmann respondet notando testimonium Petri habuisse singularem quandam praestantiam et maiorem quandam auctoritatem prae testimonio reliquorum apostolorum; quia Petrus fuit *primus* qui vidit Christum resuscitatum. At haec ratio ut summum posset valere pro testimonio *orali* Petri in primitiva Ecclesia; sed hic agitur de testimonio *scripto*: testimonium porro scriptum *Pauli* cum circa resurrectionem, tum circa reliqua Christianismi mysteria non fuit minoris, sed maioris momenti quam testimonium Petri.

c) Insufficientia solutionis Cullmann manifesta redditur ex hac potissimum ratione: Petrus fuit a Christo constitutus fundamentum Ecclesiae ut foret principium visible *unitatis et firmitatis* obtinendae in ea. Atqui Petrus nequit esse principium unitatis et firmitatis ecclesiasticae per sua scripta. Enimvero duplex unitas efficienda et conservanda est in Ecclesia: una *disciplinaris*, altera *doctrinalis*. Unitas porro disciplinaris nequit evidenter effici et conservari per scripta Petri; sed nec ipsa unitas doctrinalis potest sive induci sive conservari in Ecclesia per sola scripta Petrina. Auctoritas quippe horum scriptorum sive humana sive divina potest in

dubium et controversiam vocari. Haec dubia et controversiae non possunt convenienter solvi et dissipari scriptis Petrinis. Sed nequaquam in isto sunt omnia. Dubia, iurgia et dissidia possunt oriri circa scripta inspirata non tantum Petri, sed etiam Pauli aliorumque scriptorum sacrorum: cogita imprimis epistulas Paulinas, de quibus ipse Petrus in suis scriptis notabat multa ibi recurrere difficilia intellectu quae indocti homines depravant. Hae porro depravationes vehementer auctae sunt, complicatae sunt opere potissimum lutherano et protestantico. Sufficiat in mentem revocare quaestiones de iustificatione, de peccato originali, de sacrificio et sacramento eucharistico, de Christi praecellentia et dignitate, de opere Christi soteriologico, de mystico Christi corpore, de parusia... Nonne in his omnibus multa sunt reapse intellectu difficilia atque in varias ac contrarias partes controversa? Quis non videat has omnes contentiones non posse per sola scripta Petrina convenienter superari?

Novum et ultimum solutionis tentamen reperio in his quae noster auctor scribit p. 200 o. c.: «Les catholiques posent ici une question: qui garantit aujord'hui que l'Eglise revient bien aux apôtres à traves l'Ecriture? C'est une question legitime, mais on ne peut pas y repondre en partant de Mt. 16, 17 ss., de *le parole sur le roc*, qui est une «parole d'institution». Le roc, en effet, est et reste posé une fois pour toutes. Certes, il faut à l'Eglise des ministres vigilants, des garants, des évêques, des interprètes... Eléments indispensables, ils sont utilisés par le Christ au cours de l'edification de son Eglise... Les ministres ultérieurs sont donc des instruments dont Jésus se sert pour bâtir son Eglise sur Pierre, comme il l'avait promis».

Habemus ergo confitentem adversarium: Scripta Petri non sufficiunt ad fundandam et firmandam Ecclesiam; opus est ministris, episcopis, presbyteris, interpretibus. Quod si hoc admittitur, non potest dici Ecclesiam continuo aedificari super Petrum historicum, vel super scripta Petri; proxima quippe regula fidei pro fidelibus non sunt scripta Petri vel Pauli, sed sunt interpretationes horum ministrorum. At hic surgit nova quaestio quam Cullmann effugit et praetervolat (escamotea): Quid porro fiet, ubi hos ministros, episcopos, interpretes dissentiri inter se et discrepare contingat in interpretandis scriptis Petrinis et Paulinis? Hae porro dissensiones non tantum sunt possibiles, sed sunt reales et effectivae. Evidens est ministros et interpretes catholicos non consentire cum interpretibus et ministris protestantibus. Non minus evidens est interpretes et praedicatores protestantes dissidere et digladiari inter se. Velint nolint nostri cari fratres dissidentes et separati; quandiu non admittetur organon aliquod magisteriale vivum, authenticum,

charismate veritatis ornatum ac ditatum, erumpet divisio, et manebit divisio. Sed longa demonstratione opus iam non est; probatio est facilis compendio veritatis. Solemnem et palmariam demonstrationem exortae et manentis divisionis habemus nostris diebus in tot congressibus panchristianis. Ubi quaeritur, et non invenitur; pulsatur, et non aperitur. Ubi omnes canunt quidem et celebrant orationem Christi petentis ut omnes unum sint, nemo vero attendit sermoni Christi vaticinantis: tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; et portae inferi non praevalebunt adversus eam.

Cullmann vult atque contendit episcopos, presbyteros, ministros atque interpretes diversarum Ecclesiarum esse instrumentum a Christo electum ad aedificandam Ecclesiam super Petrum secundum promissa ipsius Christi. Sed Christus voluit Ecclesiam *unam*: Christus petivit, promisit, praedixit Ecclesiam unam. Atqui Ecclesia aedificata ab his ministris atque interpretibus non est una, sed multifariam divisa. Evidens ergo est hos tales ministros non esse instrumentum selectum a Christo ad aedificandam Ecclesiam super Petrum.

Nota bene: Cullmann satagit confirmare suas conclusiones biblicas traditione historica primatus romani in Ecclesia primaeva. At de hoc argumento historico agemus in thesi sequenti. – Alia puncta theoriae Cullmann, etsi fundamentalia, praetermisimus, quia nostram quaestionem directe non tangunt. Illud prae ceteris novum, insolitum, audax nimis; quod Petrus primatui renuntiaverit, illumque in manus Iacobi tradiderit (!).

Ipso rerum motu et cursu naturali deferimur in novum territorium ecclesiologicum, de Traditione et Magisterio ecclesiastico nuncupari solitum; ubi sermo de his omnibus recurret uberior, accuratior.

Obiectiones solvuntur

1. Tempore sedis vacantis Ecclesia manet firma. Sed non firmitate mutuata a primatu quippe qui nullus actu adsit. Ergo falsum est firmitatem ecclesiasticam pendere causaliter a firmitate primatiali, ruit ergo fundamentum primi et principalis pro thesi argumenti.

Resp. Dist. maior. Tempore sedis vacantis Ecclesia manet firma firmitate, quae sit fructus exercitii primatus, conc.; firmitate quae sit efformata indipendenter a primatu, nego. Simili argumento posses probare nullam esse connexionem causalem inter animam humanam et unitatem organicam compaginis corporeae, quippe quae manet aliquo tempore in corpore etiam post animae recessum (!) Tempore sedis vacantis Ecclesia eiusque unitas manet firmitate supponente cum antecedens primatus exercitium, tum

actualem Christi legem ac providentiam, quae vetat sive transformationem regiminis monarchici in collegiale, sive dissolutionem unius Ecclesiae in plures autocephalias. Sicut unitas organica perenni animae influxui subducta illico tendit in dissolutionem, sic unitas corporis ecclesiastici subducta dynamico influxui papatus serius ocius fataliter vergit in dissolutionem ac divisionem, cuius rei habes luculentum argumentum sive in confracto usque ad pulverem Protestantismo, sive in dissoluto ad autocephalias nationales Orientalismo.

2. At verba promissionis hoc unum probare possunt: fundamentum seu iurisdictionem supremam debere in Ecclesia manere perpetuum; porro iurisdictio suprema potest perdurare *vel* in una persona physica seu monarchice, *vel* in pluribus seu collegialiter. Ergo perpetuitas primatus in forma monarchica demum non probatur.

Resp. Negatur prorsus antec.: Verba Christi ostendunt fundamentum Petrinum debere perseverare *integrum*. Porro primatus a Christo in Petro institutus implicat iurisdictionem supremam *unius* in omnes (Apostolos, episcopos, fideles) *etiam collective* spectatos. Quod si hanc potestatem supremam subiectari fingas in pluribus episcopis *aequalibus* et mutuo indipendentibus, iam nulla est in Ecclesia potestas suprema qua possit *unus* omnibus *collective* sumptis imperare. Vides iam petram Ecclesiae confringi in plures particulas, eoque ipso dissolvi principium *unificans ipsum corpus episcopale*.

3. Privilegia personalia non transeunt ad successores. Atqui primatus fuit privilegium mere personale Petri, ergo ...

Resp. Dist. maior. Privilegia mere personalia i. e. uni, ut personae *privatae*, concessa non trasmittuntur, conc.; si haec privilegia uni et personae *publicae* conceduntur, nego. Ceterum potest negari suppositum; etenim primatus non est privilegium stricte dictum, nec enim continent ullum ius speciale a superiore concessum contra vel praeter ius commune.

4. Sed primatus videtur fuisse privilegium mere personale: siquidem fuit datus Petro tamquam remuneratio pro confessione fidei, quam ille ut singularis persona edidit. Atqui haec singularis confessio non transmittitur ad posteros. Ergo nec remuneratio quae eidem respondet.

Resp. Dist. maior. *Ipsa institutio primatus* fuit remuneratio pro fidei confessione a Petro edita, nego; *selectio Petri* prae aliis ad hoc tale munus fuit remuneratio pro singulari ipsius confessione, trans.

5. Verba subsequentia: *vade post me Satana* spectant ad Petrum ut singularem et privatam personam. Ergo a pari illa alia: *super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam* dicenda sunt et ipsa respicere Petrum ut privatam personam.

Resp. Negatur paritas, quae nulla est in argumento facto. Ostendimus haec posteriora verba nexu causali cohaerere cum aliis subsequentibus, in quibus Ecclesia exhibetur perpetuo duratura usque ad finem mundi. Porro nihil tale dici potest de aliis verbis, quibus Christus Petrum increpat.

6. At videtur divinam sapientiam dedecere, ut res tanti momenti, qualis est supremum regimen totius Ecclesiae in manu *unius hominis* relinquatur. Ergo potius credideris supremam hanc potestatem transivisse in universum episcoporum collegium.

Resp. Dist. antec. Divinam sapientiam hoc dedeceret, si ille unus homo suae propriae debilitati subiectus relinqueretur, conc.; si ille unus homo infallibilitate personali ceterisque aptis donis communiatur, nego. Ceterum periculum divisionis et schismatis facilius erumpit, si potestas suprema inter multos condividitur.

7. Deus liber est in operationibus ad extra. Ergo, sicut libere fundavit Ecclesiam super unum Petrum, ita potest deinde hanc potestatem primatialem multis, puta collegio episcoporum communicare.

Resp. Dist. conseq. Potest Deus primaevum Ecclesiae regimen mutare potentia antecedenti divinum decretum de regimine ecclesiastico semper futuro monarchico, conc.; potentia consequente hoc tale decretum, nego. Argumenta nostra ostendunt Deum decrevisse dare Ecclesiae regimen monarchicum perpetuo duraturum.

8. Sed permanentia huius regiminis tandem pendet a libertate hominum, qui, mortuo papa, personam successoris eligunt. Atqui homines *possunt* non eligere unum prae aliis. Ergo regimen Ecclesiae monarchicum potest mutari.

Resp. Dist. maior. Permanentia illa pendet a libertate humana divinae providentiae subiecta, conc.; huic providentiae subducta, nego. Deus ab aeterno praevidit quid homines libere facerent, si in certis ac determinatis adiunctis ponerentur. Et nonnisi sub hac divina praescientia decrevit determinatam quandam regiminis formam perpetuo in Ecclesia mansuram. Consequenter ad hoc divinum decretum non datur iam potentia futuritionis pro mutando Ecclesiae regimine.

9. At nequit sufficienter assignari *causa efficiens* seu communicans primatum successoribus Petri. Etenim Cardinales seu electores non possunt alii dare potestatem, qua ipsi carent; Christum vero *novo aliquo actu* communicare potestatem primatialem toties quoties persona successoris eligitur, ostendi non potest. Ergo...

Resp. Negatur antecedens eiusque suppositum. Christus illo uno eodemque actu quo Petro contulit supremum pastoratum super universam suam Ecclesiam, eundem contulit etiam omnibus Petri successoribus. Posito quippe illo priori actu (primatus promissi et collati), instituta est lex divina de primatu semper continuando in legitimis Petri

successoribus. Hi ergo accipiunt primatum iurisdictionis non ab electoribus humanis, sed ab ipso Christo *in persona Petri*, quippe cui concessa est illa talia potestas ut personae publicae continuandae in suis successoribus.

10. Sed munera quoque apostolatus sunt instituta in publicam Ecclesiae utilitatem. Atqui tamen non transeunt ad successores. Ergo idem dicendum est de munere primatiali.

Resp. Dist. maior. Munera apostolatus, ex qua parte implicant pastoratum episcopalem, non transmittuntur posteris, nego; ex qua parte implicant praerogativas extraordinarias Apostolis in bonum Ecclesiae *nascentis* concessas, conc. Potestas iurisdictionis universalis et magisterii infallibilis concessa *collegio* Apostolico transmittitur *collegio* episcoporum, ut suo loco videbimus. Certae quaedam praerogative *singulis* Apostolis concessae respiciebant bonum Ecclesiae *fundandae*, hinc non est quare transmittantur ad futuros Ecclesiae fundatae et conservandae praepositos. Simile responsum apponas difficultati, quae ex Ephes. 4, 11 sq. peti potest.

Corollarium. Demonstrata thesi de perpetuitate primatns, sequitur magni momenti corollarium: *Veram Christi Ecclesiam non esse aliam, quam Romano-catholicam*. Siquidem vera Christi Ecclesia debet habere formam regiminis constanter monarchicam. Atqui inter omnes aemulantes coetus christianos unus Romano-catholicus retinet primatum monarchicum. Ergo vera Christi Ecclesia vel nullibi est, id quod promissis Christi repugnat, vel nonnisi apud Romanos reperitur.

Scholion dogmaticum. Doctrina de perpetuitate primatus expressis verbis traditur et solemniter definitur a *Concilio Vaticano*: «Quod autem in beato Apostolo Petro princeps pastorum et pastor magnus ovium Dominus Christus Iesus in perpetuam salutem ac perenne bonum Ecclesiae instituit, id, eodem Auctore, in Ecclesia, quae fundata super petram ad finem saeculorum usque firma stabit, iugiter durare necesse est... Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem; anathema sit». DB. 1824 sq.

P. Timotheus Zapelena SI

~~~~~~~~

Timotheus Zapelena S. I., *De Ecclesia Christi. Pars apologetica*. Editio sexta recognita et aucta. Romae. APUD AEDES UNIVERSITATIS GREGORIANAE. 1955, pp. 314-340. (PONTIFICIA UNIVERISTAS GREGORIANA).
~~~~~~~~

PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA

TIMOTHEUS ZAPELENA S. I.

DE ECCLESIA CHRISTI

PARS APOLOGETICA

Editio sexta recognita et aucta

ROMAE
APUD AEDES UNIVERSITATIS GREGORIANAE
1955

SUMMA THEOLOGICA

SANCTUS ANTONINUS

ARCHIEPISCOPUS FLORENTINUS

ORDINIS PRAEDICATORUM

~~~~~~~~

PARS TERTIA

~~~~~~

TITULUS VIGESIMUSPRIMUS

DE STATU CARDINALIUM

ET LEGATORUM

~~~~~

CAPUT II.

De statu cardinalium, et officio eorum

~~~~

Num Papa mortuo remaneat ejus potestas

III. Utrum mortuo Papa, potestas ejus remaneat in collegio cardinalium? Respondet Augustinus [de Anchona] in dicto libro [de potestate ecclesiastica] quaest. 3. Duobus modis potestas Papae remanet in collegio cardinalium, ipso defuncto, primo quantum ad radicem. Comparatur enim collegium ad Papam, sicut radix ad arborem vel ramum. Sicut autem potestas arboris vel rami, qua floret, et fructum producit, remanet in radice, ipsa arbore vel ramo destructo; sic potestas papalis remanet in ecclesia, vel collegio, ipso Papa mortuo. In collegio quidem tamquam in radice propinqua et in ecclesia praelatorum et aliorum fidelium tamquam in radice remota. Secundo talis potestas remanet in ecclesia et

in collegio quantum ad illud, quod est in papatu materiale, quia Papa mortuo, potest collegium per electionem personam determinare ad papatum, ut sit talis vel talis. Unde sicut radix producit arborem, mediante qua flores et fructum producit, sic collegium facit Papam habentem jurisdictionem et administrationem ejus in ecclesia. Unde, si nomine papatus intelligimus personae electionem et determinationem, quod est quid materiale in papatu, ut dictum est, sic talis potestas remanet in collegio, mortuo Papa. Si vero nomine potestatis papalis intelligimus ejus auctoritatem et jurisdictionem, quod est quid formale, sic talis potestas numquam moritur, quia semper remanet in Christo, qui *resurgens a mortuis jam non moritur*. Unde super illo verbo, *data est mihi omnis potestas in coelo et in terra..... et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem seculi*, Matth. cap. final. dicit Augustinus, quod apostoli, quibus Christus loquebatur, non permansuri erant usque ad consummationem seculi, sed in persona omnium sequentium eos ipsis locutus est, tamquam uni corpori ecclesiae. Sed, si nomine potestatis papalis intelligimus actualem administrationem, quod est quid materiale et formale in papatu, sic actualis administratio bene moritur, mortuo Papa, quia nec remanet in collegio actualis administratio potestatis papalis, ipso mortuo, nisi in quantum per statutum praedecessoris est eis commissum, nec remanet isto modo in Christo, quia de communi lege Christus post ressurrectionem non est exsecutus talem potestatem, nisi mediante Papa: licet enim ipse sit ostium, Petrum tamen et successores suos constituit ostiarios suos, quibus mediantibus aperitur et clauditur janua intrandi ad ipsum. Potestas ergo ecclesiae non moritur, mortuo Papa, quantum ad jurisdictionem, quod est quasi formale in papatu, sed remanet in Christo. Nec moritur quantum ad personae electionem et determinationem, quod est tamquam quid materiale, sed remanet in collegio cardinalium, sed moritur quantum ad actualem administrationem jurisdictionis ejus, quia mortuo Papa ecclesia vacat, et privatur administratione talis potestatis. Nec obstat, si dicatur Christi sacerdotium durare in aeternum, sicut Christus; ergo, mortuo Papa, remanet potestas ejus, quia hoc est verum quantum ad id, quod est formale in sacerdotio: sicut enim omnes sacerdotes non sunt nisi unus sacerdos, puta Christus quantum ad potestatem conficiendi, quia omnes conficiunt in persona Christi; sic omnes Papae non sunt nisi unus Papa, puta Christus, quia omnes Papae recipiunt jurisdictionem et potestatem administrandi immediate a Deo; moritur tamen actualis administratio dictae potestatis, mortuo isto vel illo Papa.

Ad quos electio summi Pontificis pertinet (1)

VI. Ad cardinales ordinarie spectat electio Papae. Pro cujus declaratione dicit Augustinus de Anchona ubi supra, quod secundum antiqua jura erat concessum Romanis jus eligendi Papam, ut patet ex illo capitulo, *Ego Ludovicus*, Dist. 63. Quodam etiam tempore fuit concessum quibusdam Imperatoribus tale

jus eligendi, vel saltem requisitio assensus ejus. Et hoc quia multum fuerunt devoti ecclesiae, et juvabant contra haereticos et schismaticos, ut patet Dist. 23. *In nomine*, et Dist. 63. *Adrianus*, et can. *In synodo*. Sed postmodum, quia abutebantur tali privilegio, fuit eis ablatum, ut Dist. ead. §. *Verum*, et can. *Quum Adrianus*. Nunc autem ad solos cardinales noscitur pertinere, ut patet ex cap. *Licet*, *De elect.* ubi dicitur, quod duae partes cardinalium requiruntur ad electionem Papae, ut scilicet assentiant ad hoc, quod sit Papa. Et *De elect. Ubi periculum* lib. 6. dicitur, quod cardinales solum debent includi pro electione Papae. Et hoc satis convenienter factum est, tam propter eorum assistentiam, quum enim assistant Papae, possunt magis et melius scire mores suorum coassistentium et necessitates ecclesiae, et quid expediat ad regimen ecclesiae, quam alii communiter, tum propter convenientiam, nam secundum philosophum in paucioribus est via certior et securior. Quanto enim periculo per pauciora remedia potest subveniri, tanto citius et securius subvenitur, quia igitur vacatio sedis apostolicae est nimis periculosa ecclesiae, ut citius et securius possit tali periculo remedium adhiberi congrue, ad paucas personas, puta tantum ad cardinales, est devoluta electio. Sicut enim Papa, quamvis sit universalis pastor ecclesiae, est tamen praetitulatus episcopus urbis et singularis, sic et cardinales, quamvis dicantur judices et principes orbis, praetitulantur tamen titulis ecclesiarum Romae, et in districtu ejus.

Deficiente autem collegio cardinalium, ita quod nullus remaneret, dicunt aliqui, quod tunc electio Papae pertineret ad Romanum clerum, quia illi sunt successores cardinalium. Quum enim Papa singulariter sit episcopus Romanus, et ecclesia parochialis sua sit ecclesia S. Joannis Lateranensis, ideo ad canonicos illius ecclesiae et clericos pertineret electio Papae. Sed dicit idem Augustinus, quod eo casu magis tutum esset, quod congregaretur propter hoc concilium ad talem electionem faciendam, et hoc tum ad vitandum schisma; nam, si in eo casu electio fieret per Romanum clerum, posset esse hoc materia schismatis; nam forte taliter electus non reciperetur ab universali ecclesia in Papam, calumniando vel dubitando de potestate talis electionis; tum propter dubium interpretandum, quia enim dubium est, ad quos tunc spectaret electio Papae, quum dubia interpretari, quae emergunt in ecclesia, ad generale concilium spectet, praecipue vacante sede apostolica; ideo magis tutum esset, quod ad concilium generale referatur. Quamvis enim Romani clerici dicantur successores cardinalium nominatione, non tamen in jurisdictione, quia non habent dignitatem et jurisdictionem cardinalium. Et ideo, nisi fieret speciale statutum per Papam, quod deficiente collegio cardinalium, potestas eligendi remaneret in Romanis clericis, vel in canonicis S. Joannis Lateranensis; non conveniret eis eligere summum Pontificem, magis quam aliis, quia sicut Papa est Romanus episcopus singulariter, sic singulares personae et singulares clerici, puta cardinales, sunt deputati ad talem electionem faciendam, quibus deficientibus nullis aliis clericis vel canonicis singularibus potestas in tali electione conveniret, nisi super hoc novum statutum conderetur.

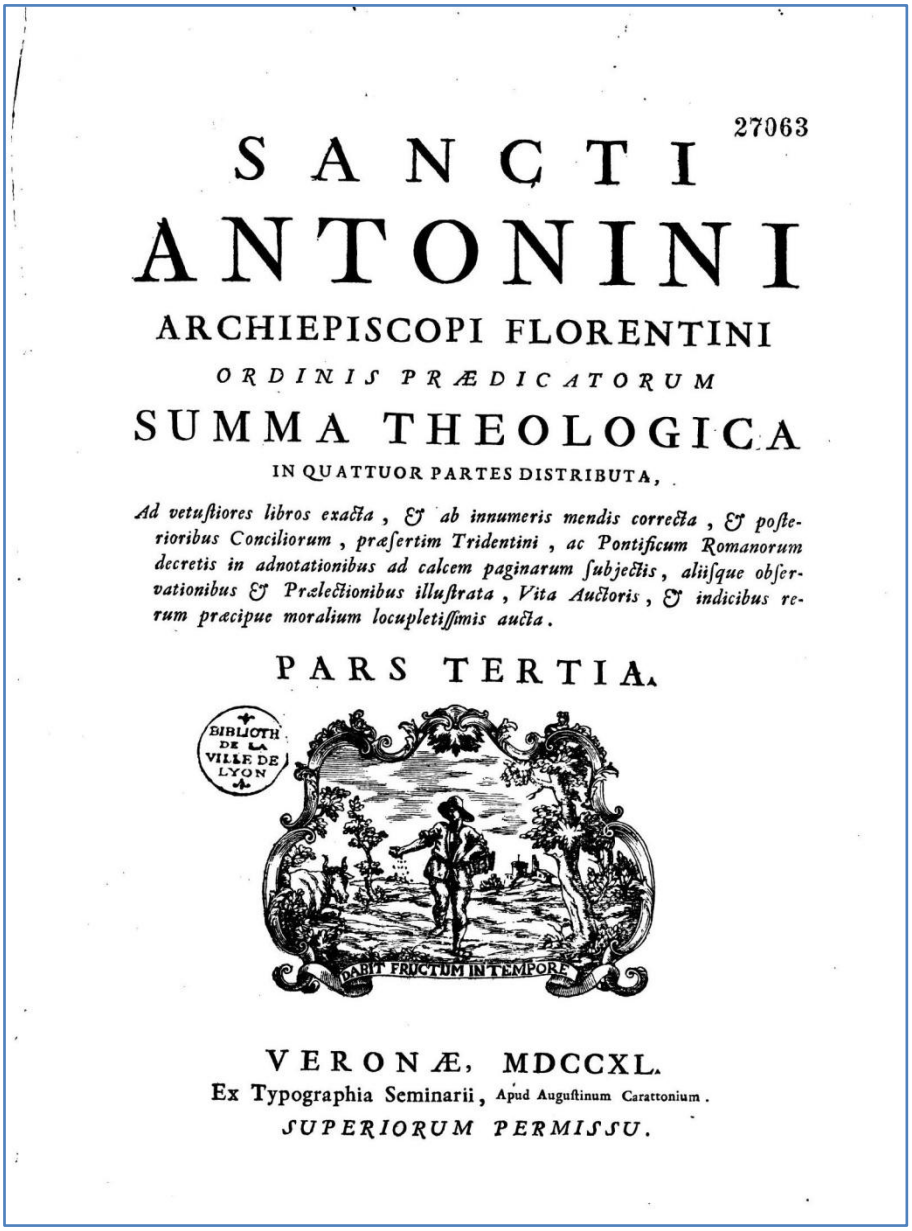
Nec obstat, quod concilium generale congregari non potest nisi auctoritate Papae, ut habetur Dist. 17. per totum, quia hoc est verum, ipso vivente: secus ipso mortuo, et collegio cardinalium deficiente. Nam in tali casu Imperator et alii reges et principes christianorum possent et deberent concilium episcoporum congregare ad hujusmodi electionem faciendam.

~~~~~~~~

Sancti Antonini Archiepiscopi Florentini Ordinis Praedicatorum *Summa Theologica* in quattuor partes distributa. Ad vetustiores libros exacta, et ab innumeris mendis correcta, et posterioribus Conciliorum, praesertim Tridentini, ac Pontificum Romanorum decretis in adnotationibus ad calcem paginarum subjectis, aliisque observationibus et Praelectionibus illustrata, Vita Auctoris, et indicibus rerum praecipue moralium locupletissimis aucta. Pars tertia. Veronae, MDCCXL (1740). Ex Typographia Seminarii. Apud Augustinum Carattonium. Superiorum permissu, col. 1157-1161.

Notae:

(1) Titulus ab ed. "Ultra montes".


27063

SANCTI
ANTONINI
ARCHIEPISCOPI FLORENTINI
ORDINIS PRÆDICATORUM
SUMMA THEOLOGICA
IN QUATTUOR PARTES DISTRIBUTA,

Ad vetuſtiores libros exacta, & ab innumeris mendis correcta, & poſterioribus Conciliorum, præſertim Tridentini, ac Pontificum Romanorum decretis in adnotationibus ad calcem paginarum ſubjectis, aliiſque obſervationibus & Prælectionibus illuſtrata, Vita Auctoris, & indicibus rerum præcipue moralium locupletiſſimis aucta.

PARS TERTIA.

BIBLIOTH DE LA VILLE DE LYON

VERONÆ, MDCCXL.
Ex Typographia Seminarii, Apud Auguſtinum Carattonium.
SUPERIORUM PERMISSU.
~~~~~~~~

FILOZOFIA I JEJ ZADANIE

KS. MARIAN MORAWSKI SI

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

~~~~~~~~

ROZDZIAŁ II.

Pogląd na dzieje filozofii – prawo jej historycznego rozwoju

Prawo dziejowe filozofii – dawniejsze i nowsze zdania o tym prawie – gdzie tego prawa szukać? – trzy ostoje możliwe w rozwoju filozofii – jaka ich konieczność i stałość? – stwierdzenie tego prawa w dziejach. – Dwie szkoły greckie przed Sokratesem – Sokrates i jego następcy – Plato i Arystoteles – Epikureizm i Stoicyzm. – Powstanie i stanowisko filozofii chrześcijańskiej. – Apologeci – Szkoła Aleksandryjska – Filo, Neoplatończycy i Ojcowie Kościoła. – Średnie wieki – trzy szkoły: Arabska, Żydowska i Chrześcijańska – nominalizm i realizm – Scholastyka – Reformacja w filozofii – Bako i Kartezjusz – walka tych kierunków – Locke i sensualizm. – Trzy prądy filozofii w naszym wieku.

Cośmy dotąd o zadaniu filozofii powiedzieli, jest dopiero ogółowym zarysem, po którym przystąpić należy do ścisłego i szczegółowego rozbioru tego zadania. Lecz tu już rozchodzą się umysły w różne, częstokroć wręcz przeciwne drogi; tak dalece, że nie masz podobno ani jednej zasady, przez jakąkolwiek szkołę postawionej, której by inna szkoła nie przeczyła i nie zbijała. Nie możemy zatem dalej postępować, kojarząc zdania różnych filozofów, jakeśmy to czynili, póki szło o najogólniejsze filozofii pojęcie; nie możemy też pomijać prac i zdań innych filozofów, bo to sposób niepoczciwy i niekorzystny dla prawdy i rozwoju filozofii, jakeśmy we Wstępie powiedzieli. A zatem trzeba nam przede wszystkim przypatrzyć się z bliska rozmaitym kierunkom filozofii, ocenić zasady, z których
~~~~~~~~

wychodzą i owoce, które przynoszą; a wtedy dopiero będziemy mogli z większą pewnością i stanowczością wydać sąd o istotnym zadaniu i właściwym filozofii torze.

Jakież więc są te kierunki filozofii? Aby na to odpowiedzieć, trzeba najpierw roztrząsnąć ważne pytanie: czy w ogóle być mogą i czy są w rozwoju filozofii jakieś kierunki stałe i regularne? – innymi słowy, czy istnieje jakieś prawo dziejowego rozwoju filozofii? Dawniej o takim prawie nie myślano. Arystoteles, Syxtus Empiricus, Diogenes Laërtius i inni piszą dzieje filozofii, nie upatrując w nich żadnego ładu ani prawa. Z drugiej strony nowa szkoła niemiecka nie przypuszcza nawet wątpliwości o istnieniu takiego prawa i ma już w swojej logice prawidła *a priori* gotowe, do których wszelka historia, a mianowicie historia filozofii musi się stosować. Zapytać tych filozofów, dlaczego w historii muszą być takie prawa: dlatego, odpowiadają, że inaczej nie można by traktować historii umiejętnie. Wszelako ten dowód nie zadawala i bardzo wygląda na błędne kółko; bo najprzód podobno trzeba by się przekonać, czy jest takie prawo w historii, a dopiero potem rozstrzygać, czy historia może być umiejętnością w ścisłym znaczeniu. Próby zaś przeprowadzenia tej zasady są jeszcze nieszczęśliwsze niż apriorystyczne założenie. Hegel chce tłumaczyć następstwo dziejowe systemów filozoficznych przez logiczny rozwój i następstwo swoich kategoryj: bytu, stawania się, istnienia, dlasobistości (*Fürsichsein*), ilości itd. – i w samej rzeczy sprowadza Eleatów do pojęcia bytu, Heraklita do stawania się, Atomistów do dlasobistości... ale czym dalej, tym trudniej, tym uporczywiej bronią się fakty... już czwarty z porządku Anaxagoras łamie szyki; Pitagoras, który ma przedstawiać ilość, istniał niestety dawno przed Eleatami... aż w końcu zrozpaczony mistrz puszcza swoje kategorie i już w następujących systemach buja swobodnie i bez planu. Jakoż w samej szkole Hegla znajdujemy zdrowy sąd o tym bezwzględnym aprioryzmie w historii filozofii: bo zdrowy rozsądek, acz w tej szkole zaprzeczony i wzgardzony, przecież się czasem odezwie. "Poglądu tego, mówi Schwegler w swojej historii filozofii, ani w zasadzie usprawiedliwić, ani historycznie przeprowadzić nie podobna. Jest on w zasadzie chybiony, ponieważ historia jest splątaniem konieczności i wolności; a tak wprawdzie w całości rozumny związek, lecz w jednostkach grę nieskończonych przypadkowości przedstawia, podobnie jak królestwo natury, jako całość ukazuje rozumny system stopniowania, ale żartuje sobie z wszelkich usiłowań systematycznego porządkowania. W historii nadto są jednostki, mające w sobie inicjatywę, są wolne podmiotowości, a więc rzecz niedająca się wcale wymierzyć. Bo jakkolwiek byśmy byt jednostek pojmowali jako zawarunkowany i ograniczony

ogółem, czasem, okolicznościami, narodowością itd., to jednak wolna wola nie da się do prostej i niemej liczby zniżyć. Historia nie jest wcale rachunkowym przykładem, dającym się ściśle obliczyć. Tak więc i w historii filozofii nie może być mowy o apriorystycznej budowie faktów; a fakt nie może służyć jako przykład do gotowego i już ułożonego schematu; ale fakt, o ile się pod krytyką utrzyma, przyjąć należy jako fakt, jako coś danego, a następnie rozumny jego związek analizą trzeba wykazać. Idea spekulatywna tylko do uporządkowania i umiejętnego powiązania historycznych faktów służyć powinna" (1).

Zatem z jednej strony próżno marzyć w dziejach filozofii o prawie apriorystycznym, które by wolność myśli w żelazne krępowało ogniwa. Ale też z drugiej strony dzieje te nie są chaosem, wolność ludzka rodzi w nich nieobliczoną zmienność i przypadkowość, ale przy tym tożsamość ludzkiej natury objawiać się musi w pewnej stateczności; a chociaż ta stateczność wiecznie się plącze z kaprysami wolności, to jednak mierząc uważnym okiem całość dziejów, można upatrzeć na tle nieskończonych rozmaitości niektóre stałe rysy, niby regularne prądy wśród burzliwego myśli ludzkiej oceanu. I to jest właśnie, co się da ująć umiejętnie i streścić w jednym prawie dziejowego rozwoju filozofii.

Jakież więc jest to prawo? Szukać go podług dzisiejszej mody, w sztucznych i symetrycznych formułkach, jest tylko igraszką dowcipu i do żadnego umiejętnego rezultatu nie doprowadza; ale, jak już wynika z tego, cośmy dopiero powiedzieli, takiego prawa szukać należy nie gdzie indziej, jak tylko w samej naturze człowieka, bo w niej tylko być może przyczyna stateczności i jakiejkolwiek prawidłowości w rozwoju filozofii. Dalej, ponieważ filozofia jest wiedzą, trzeba szukać tego prawa w naturze władzy poznawczej człowieka. Otóż, jak cały człowiek jest zjednoczeniem ducha i ciała, tak i władza jego poznawcza składa się z tych dwóch: rozumu i zmysłu (2). Zmysł ima w przedmiocie materialną powierzchowność, rozum dosięga jego myślnej istoty; zmysł widzi tylko rzeczy pojedyncze i mnogie, rozum wznosi się do ogółu, a tym samym dąży do jedności, jak to objaśnimy w rozdziale IV. Otóż z tego przyrodzonego ustroju wiedzy ludzkiej wypada już możliwość trzech momentów w rozwoju jej czynności, mianowicie w filozofii. Raz weźmie górę zmysł, a wtedy człowiek zajmie się przeważnie materią, nie wzniesie się nad sferę wyobrażeń i albo zapomni że w głębi jego ducha świecą idee, albo nawet ośmieli się ideę i ducha zaprzeczyć – to kierunek empirystyczny, który prowadzi do sensualizmu, a kończy na materializmie. Drugi raz rozum rozpanoszy się aż do pomiatania praw zmysłu i osądzi, że sam sobie wystarcza; stąd pocznie przeczyć

temu wszystkiemu, o czym zmysł świadczy, swój myślny tryb działania będzie coraz bardziej przetwarzał w prawdę rzeczową, jedność logiczną swego pojęcia przeistoczy w absolut realny, aż w końcu zaprzeczy wszystko, oprócz siebie – i powie, że tylko idea jest bytem; otóż kierunek idealistyczny, który kończy panteizmem. Po trzecie, zmysł i rozum mogą się zgodzić i przyjść do harmonii, a wtedy nastąpi synteza obu skrajnych prądów, prąd pośredni, w którym filozofia uzna tak prawa zmysłu jak i prawa rozumu, i obu władz użyje łącznie do osiągnienia prawdy; *empiria* będzie w niej punktem wyjścia, podwaliną, rozumowanie zaś gmachem. Zatem w tym kierunku okaże się zawsze w pewnym stopniu to, co niektórzy nazywają dualizmem, tj. wybitne odróżnienie materii i ducha, uznanie tak świata empirycznego z jego mnogością i przypadkowością, jak i świata idei z jego jednolitością i koniecznymi prawami. W końcu kresem tego trybu filozoficznego będzie j e d n o ś ć i d e a l n a w m n o g o ś c i r z e c z o w e j.

Oto możliwość tych trzech momentów rozwoju filozofii. Następuje już pytanie, czy koniecznie wiedza ludzka przez te trzy momenty przechodzić musi i jakim porządkiem? O konieczności bezwarunkowej, jak się już rzekło, w dziedzinie działań ducha nie może być mowy; wszelako zważywszy niestałość ludzkiego umysłu, z samej jego wolności i z jego ograniczenia wynikającą, tudzież pokuszenia do tych dwóch przeciwnych ostateczności, których zaród, jakeśmy uważali, tkwi w jego naturze, powiedzieć trzeba, że w całości dziejów filozofii rzeczone trzy momenty powtarzać się muszą z k o n i e c z n o ś c i m o r a l n e j. A najpierw, w ogólności mówiąc i według naturalnego trybu, kiełkować będzie kierunek empiryczny, bo zmysł przed rozumem budzi się w człowieku. Następnie, gdy ten prąd doprowadzi do swej ostateczności, wywoła on opozycję i reakcję, zaczem filozofia przerzuci się w kierunek odwrotny, to jest idealny. Ten znowu przywiódłszy do swych skrajnych i krzyczących błędów, zbuntuje przeciw sobie zdrowy rozsądek i naturalnie wywoła trzeci kierunek, który korzystając z błędów poprzednich, pójdzie bezpieczniej drogą środkową. Lecz i ten, wśród zamieszki pojęć i dążności ludzkich, prędzej czy później zachwieje się, przechyli się ku jednej stronie i znów te same mniej więcej starcia i te same przejścia nastąpią. Wreszcie z ostateczności, do których przywodzą skrajne kierunki, wyrodzi się często zwątpienie o ludzkim rozumie – sceptycyzm; i tak ujrzym po jednej stronie sceptycyzm materialistyczny, po drugiej sceptycyzm idealistyczny. Jednak sceptycyzm nie stanowi prądu filozofii, ale tylko jej negację. Niezawodnie, wśród igrania dziejowych wypadków i wolnych osobistości, wyjątki szczegółowe i wyłamywania się z zakreślonego prawidła często zdarzać się muszą; nieraz przez

długie lata tylko skrajne prądy między sobą ścierać się będą, a prawda pośrodku płynąca pójdzie w zapomnienie; innymi razy prąd średni będzie przez całe wieki spokojnie się toczył; lubo w ogólności filozofia postępuje i bogaci się – bo w ogóle dorobek jej nie ginie, a każdy wiek, choćby szczupłą daniną go wzbogaca – przecież nieraz filozofia straci długie lata, bieżąc po błędnych torach; nieraz cofnie się zupełnie wstecz, albo strawi wiek cały w leniwej stagnacji. Ale wśród tego odmętu przypadkowości zawsze zachowają się ślady wspomnianych trzech prądów, i zawsze iścić się będzie rzeczone prawo – bo jest oparte na niezmiennej naturze człowieka.

Wskazaliśmy to prawo rozwoju filozofii ze stanowiska apriorycznego; ogólny rzut oka na dzieje filozofii wystarczy, aby je stwierdzić *a posteriori*. Mówię: ogólny rzut oka – bo, jakeśmy już powiedzieli, to prawo nie powinno być i nie może być bez licznych wyjątków, które z wolności człowieka i różnych dzisiejszych wypadków wyniknąć muszą; a przy tym zapuszczenie się w historię filozofii odwiodłoby nas zbyt daleko od naszego założenia.

Otóż w samych początkach właściwych dziejów filozofii, to jest u Greków, powstają dwie szkoły przeciwne, wyrażające dwa skrajne momenty rzeczonego prawa. Poczyna szkoła Jońska, założona od Talesa i bierze najwyraźniej kierunek materialistyczny; zajmuje się ona wyłącznie materią i bada jej skład, z powodu czego słynie pod imieniem szkoły fizyków. Tales i Anaxymander szukają tylko wspólnego pierwiastka materialnego wszechrzeczy; Heraklit, Empedokles z Agrigentu, Anaxagoras z Klazomeny nieco wyżej się wznoszą, przyjmując oprócz materii jakąś siłę; lecz wkrótce ta szkoła powraca do najskrajniejszego materializmu pod przewodnictwem Atomistów, Leucypa i Demokryta, u których i dusze i bogowie z atomów się składają. *Nihil est enim apud istos*, mówi dowcipnie Cycero, *quod non atomorum turba conficiat* (3). Uwagi rzecz godna, że ta szkoła przyszła w wielu rzeczach do tych samych rezultatów (prawdziwych i fałszywych), co dzisiejsi materialiści; np. już Anaxymander uczył podobnie jak Laplace, że światy powstają z materii chaotycznej (*απειρον*), mocą ruchu wirowego; Anaxymenes uczył jak Darwiniści, że rodzaje zwierząt i roślin stopniowo się rozwinęły, począwszy od szlamu; Demokryt już twierdził, że materia i ruch są odwieczne, że ilość obojga jest zawsze ta sama, że cały świat jest tylko wynikiem rozmaitego składu i ruchu atomów; stąd zaś wnosił, podobnie jak Büchner, że myśl jest tylko wstrząśnieniem atomów, że dusza nie jest nieśmiertelną itp.

Obok tej szkoły Jońskiej prawie równocześnie powstaje i rozwija się szkoła włoska czyli Pitagorejska, która bierze od razu kierunek idealistyczny, a kończy na panteizmie. Pitagoras pojmuje wszechświat jako liczbę idealną albo harmonię liczb, wyłaniającą się z jedności czyli Monady boskiej, odmawia on wiary zmysłom, naucza, że jak wszystko wypływa z Monady, tak w końcu po nieprzeliczonych wędrówkach i metempsychozach, powraca do tej Monady i w nią się przetwarza. Niektórzy z uczniów Pitagorasa, zapomniawszy o Monadzie i idealnych poglądach mistrza, zbliżyli się do Atomistów i przeszli do obozu materializmu. Lecz bystry Xenofanes wyprowadza z teorii mistrza czysty panteizm idealny; dowodzi na zasadach pitagoreizmu, że nic się nie staje, ale tylko to co jest, wiecznie jest; zatem, że owo wyłanianie się mnogości z Monady jest tylko pozornym, rzeczywiście zaś istnieje tylko jedność, a tą jednością jest byt, *το ον*. Od Xenofanesa, który w Elei uczył, poczyna się szkoła Eleacka, właściwa dziedziczka idealizmu Pitagorasa. Następcy Xenofanesa: Parmenides, Melissus, Zeno Eleacki, tę samą myśl logicznie rozwijają i wytwarzają system, który co do treści mało się różni od dzisiejszego Hegelianizmu. Owa jedność, która już u Xenofanesa była bytem myślącym, u Parmenidesa staje się czystym pojęciem bytu; to ogólne pojęcie jest niezmiennym, bo *ex nihilo nihil*, więc zmiany i różnice są tylko pozorne; toż pojęcie jest Bóstwem, jest prawdą i treścią wszystkiego, mieszka we wszystkich rzeczach, ono w nich jest *νουμενον*, co zaś widzialnym jest, to tylko zjawiskiem, *φαινουμενον*: skąd wreszcie Zeno przychodzi do zaprzeczenia rzeczywistości świata widzialnego: – jest to panteizm posunięty aż do akosmizmu.

Oba te kierunki, doszedłszy do krańców niedorzeczności, kończą się sceptycyzmem i Sofistyką.

Wtedy powstaje Sokrates, filozof zdrowego rozsądku, i otwiera trzeci kierunek, pośredni, oparty łącznie i na empirii i na rozumie. U Sokratesa uwydatniają się zaraz dwa główne dogmata, stale charakteryzujące ten prąd środkowy: jedność Boga osobowego tj. odrębnego od świata – i nieśmiertelność duszy osobowej, tj. nie zlewającej się ani z Bóstwem ani z materią. Uczniowie Sokratesa dzielą się jego duchowym dziedzictwem. Jedni bawią się wyłącznie jego dialektyką i wracają niebawem do sceptycyzmu, jak Pironicy. Drudzy chwytają tylko kilka idealnych jego poglądów i zbaczają natychmiast do panteizmu idealnego, jak szkoła Megarska. Inni, jak Cyreneicy i Cynicy imają się samych jego nauk moralnych, ale biorą je w oderwaniu od zasad spekulatywnych, a przeto wkrótce przekrzywiają je i przychodzą także do niedorzeczności. Dwaj tylko

mężowie podnoszą wielkie myśli mistrza i w jego kierunku tworzą filozofie. Najpierw Plato, a nieco później Arystoteles. Obaj stoją jeszcze na gruncie Sokratesa, ale już Plato swym lekceważeniem empirii i przesadnym odosobnieniem ducha od materii w samej syntezie człowieka chyli się nieco ku idealizmowi; Arystoteles zaś, swym lękliwym unikaniem wyższych zagadnień o Bogu i przeznaczeniu duszy, zbliża się przeciwnie do empiryzmu. Skoro zaś ci mistrzowie zeszli z widowni, filozofia Sokratesa coraz więcej zbacza z właściwego toru ku skrajnym kierunkom panteizmu i materializmu i wreszcie kończy, podobnie jak filozofia przedsokratesowska – sceptycyzmem.

W kierunku materialistycznym przewodzi Epikur. Bierze on swe zasady moralne już to z etyki Arystotelesa, zakładającej cel człowieka na szczęściu doczesnym, już to z nauki Cyreneików, zasadzających to szczęście doczesne na używaniu; teorie zaś spekulatywne przyjmuje ryczałtowo od starych Atomistów; i tak utwarza całkowity system materializmu, w którym strona spekulatywna odpowiada najzupełniej stronie praktycznej i który przetrwał pięć wieków, tj. aż do rozkrzewienia się zasad chrześcijańskich.

Z drugiej strony, w kierunku panteistycznym przewodniczy najpierw Euklides w Megarze, który sokratesowskie pojęcie najwyższego Dobra przetwarza w byt oderwany Parmenidesa i tak wskrzesza panteizm idealny Eleatów w szacie sokratesowskiej (4). Jakoż wśród ówczesnego społeczeństwa greckiego, które już toczyć poczynał materializm obyczajowy, panteizm w swej postaci czysto idealnej nie mógł się długo utrzymać. Niebawem i sama Akademia, zaniechawszy idealnych teorii Platona, popadła za Arcezilasa i Karneadesa w nędzny sceptycyzm. Panteizm więc, lubo z przyrodzenia idealistyczny, musiał w tej epoce przyjąć jakąś postać dotykalną, przyoblec się niejako powłoką materii; – to się właśnie stało w Portyku. Stoicy wyrażają się nieraz jak istni materialiści; ale to tylko pochodzi z ich okrzyczanej nielogiczności i nieudolności do oderwańszych pojęć; w gruncie bowiem ich system należy do prądu idealistycznego, czego dowodem jest nie tylko ich surowa nauka etyczna, ale zwłaszcza ich panteizm; panteizm bowiem, jakeśmy na początku zauważyli a później obszerniej dowiedziemy, jest rodzonym dzieckiem idealizmu, logicznym jego wynikiem. Że zaś teoria Stoików jest szczerze panteistyczną, to nie podlega wątpliwości. "Wszystkość u nich, jak mówi sam Seneka, jest jednością i samym Bóstwem" (5). Odróżniają oni nieraz w tej jedności część materialną, którą zowią naturą i część rozumną, niby duszę świata czyli Bóstwo, które wszystko ożywia i wszystkim rządzi; wszakże innymi razy jedno z

drugim jednoczą i całość nazywają Bogiem: "Raz duszę świata, raz sam świat Bogiem być mienią", mówi św. Augustyn (6). To Bóstwo stoickie rozwija się we wszystkich istotach prawem koniecznym; to samo w człowieku myśli i to samo obiektywnie jako natura działa rozumnie; to samo jest Bogiem i światem; słowem, jak uważa Staudenmayer, jest to coś nader podobnego do rozumu podmiotowo-przedmiotowego szkoły Heglowskiej.

Zatem Stoicyzm i Epikureizm, jako dwa skrajne i przeciwne prądy filozofii, walczą między sobą zacięcie. Niebawem też z całą oświatą grecką przenoszą się do Rzymu. Rzym, jak wszystko inne, tak i filozofię bierze ze strony praktycznej; w systematach filozoficznych patrzy głównie na to, co u Greków było kwestią drugorzędną, na zasady moralne. Stąd, jak długo stoi Rzeczpospolita i z nią przechowują się ślady dawnej surowości obyczajów i tęgości charakteru, Stoicyzm ma mir i wziętość; z upadkiem zaś republiki, obyczajów i charakteru narodowego, Epikureizm bierze górę, staje się modą, dobrym tonem, Stoicyzm zaś upada. Seneka i Epiktet są to jasne, lecz ostatnie błyśnienia gasnącego światła.

Tymczasem spełniło się oczekiwanie narodów, za którym tęskniła i filozofia, jak świadczą owe pamiętne słowa pierwszego jej odnowiciela: "Potrzeba czekać, aż ktoś przyjdzie nas nauczyć, jak się zachować mamy względem bogów i ludzi... A któż to (ma przyjść)? Ten który ma pieczę nad tobą" (7). To oczekiwanie, mówię, spełniło się: Przedwieczne Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami, pełne łaski i prawdy; i z pełności Jego wszystkie narody otrzymały. W przeciągu jednego pokolenia, chrystianizm rozszerzył się po całej Europie, Azji i Afryce. Przyszło też wkrótce i do walki z pogańską filozofią; – z tej walki wynikła filozofia chrześcijańska.

Chrystus nie uczył filozofii pod tym względem, że się nie opierał na wywodach rozumowych, ale na mocy Bożej, którą okazywał czynem, i wymagał bezwarunkowej wiary. Uczył On jednak prawd filozoficznych, mianowicie o Bogu i człowieku i rozwiązywał główne zagadnienia, które od wieków dręczyły filozofię. Tę naukę chrześcijanie przyjęli wiarą; lecz wkrótce, gdy filozofowie pogańscy poczęli zaczepiać ich wiarę wywodami rozumowymi, uczeni chrześcijańscy jęli dawać im odpór na tym samym polu rozumu, wykazywać nieracjonalność ich zarzutów, wyświecać rozumność wiary – *rationabile obsequium*. Taki był początek filozofii chrześcijańskiej i pierwszy jej okres, w którym się odznaczają Justyn, Tacjan, Atenagoras i inni, tak zwani Apologeci. Nie długo potem filozofia chrześcijańska uczyniła drugi krok: na zasadzie, że prawda jedna jest, a znajduje się

i w Objawieniu i w rozumie, poczęto ściślej badać stosunki wiary do rozumu i do filozofii od pogan przekazanej – z dogmatu wiary wyprowadzać dalsze wnioski rozumowe do sprostowania filozofii, a z pewników filozoficznych czerpać zasoby do głębszego rozumienia wiary; i tak poczęła się wysnuwać umiejętność systematyczna, posługująca się łącznie objawieniem i rozumem, a ogarniająca w swym zakresie całe pole prawdy. Później obaczym, że ten sam charakter cechuje filozofię chrześcijańską w średnich wiekach, tj. Scholastykę. Atoli już w drugim stuleciu rozpoczyna tę pracę słynna wszechnica chrześcijańska, kwitnąca w Aleksandrii pod przewodnictwem genialnych mistrzów, jak Klemens, Orygenes, Dionizy. Szkoła ta odróżnia już wybitnie umiejętność (*γνωσις*) od prostej wiary (*πιστις*), ale umiejętność swą opiera na wierze, według zasady: *γνωσις επι πιστεως*. Co do treści swej nauki, należy ona wyraźnie do środkowego prądu filozoficznego, któremu dogmat chrześcijański w głównych punktach przyznaje słuszność; i przeto podaje ona rękę mistrzom tego kierunku, mianowicie Platonowi, przyswaja sobie ich sposób rozumowania i wielką część ich teorii.

Cóż się tymczasem działo z innymi filozofii prądami? Lubo chrystianizm zastał panujący prąd materialistyczny, jednak materializm ówczesny nie śmiał się mierzyć z chrystianizmem na arenie rozumu, wkrótce nawet pierzchnął zupełnie z pola i przez wiele wieków po rozkrzewieniu idei chrześcijańskiej nie było słychać o materializmie w dziedzinie filozofii. Natomiast ocknął się z nowym życiem prąd idealistyczny i walczył uporczywie z filozofią chrześcijańską. Dwie szkoły podniosły wówczas panteistyczny idealizm, jako sztandar przeciwko chrystianizmowi: szkoła żydowska, w której przewodniczył Filo, i szkoła pogańska, zwana neoplatońską, w której odznaczyli się Plotinus, Jamblichus, Proklus.

Filo, podobnie jak filozofowie chrześcijańscy, usiłuje oprzeć filozofię na Piśmie św., lecz w inny sposób: odrzuca on znaczenie Pisma literalne i szuka znaczeń tajemniczych w samych słowach i literach Ksiąg świętych – jest to początek Kabały; przy tym czerpie on z nauki Platończyków i Eleatów; i tak wytwarza idealny panteizm, zarówno spokrewniony z dawnymi Eleatami, jak z przyszłymi Heglistami (8). Bóg u niego jest bytem; *ο ων*, lub też *το ον*. Z tego Bóstwa wynikają siły albo potęgi (*δυναμεις*), które lubo mogą być pojęte odrębnie od Boga, jako stworzone istoty, w rzeczy samej, są tylko przymiotami, modalnościami boskiego jestestwa. Siły te koncentrują się w boskim *Logos*, który jest Synem Bożym, Objawicielem, harmonią świata, ludzkością – i niemal wszystkim. W końcu u Filona Bóstwo w sobie jest abstrakcją, *το ον*: uzewnętrznione zaś w świecie, jako Bóg

konkretny, nazywa się *Logos*; ale zawsze jest to ten sam Absolut, będący jednym i wszystkim: *εις και το παν αυτος ων* (9). Myśl Filona rozwijają dalej rabini kabaliści, Akibah, Jochai i inni, tłumacząc wszechświat przez szereg emanacji z pierwotnego światła, to jest Bóstwa, za pośrednictwem sił, także z Bóstwa wynikających.

U Neoplatończyków znowu najwyższym pierwiastkiem i początkiem wszystkiego jest J e d n o , byt absolutny, *το ον*, z którego, niby promieniem, wyłania się najprzód umysł *νους*, obraz owego Absolutu; z umysłu znowu wyłania się dusza, *ψυχη*; wszelako te trzy rzeczy nie są rzeczowo odrębne, ale jedno, podobnie jak myśl rodząca się z rozumu jest jedno z nim; dalej ta dusza patrząc na umysł, rodzi inne dusze i tak dalej, długim szeregiem emanacji przychodzi się aż do najniższej, którą jest natura, *φυσις*. Celem zaś ostatnim filozofii jest intuicja Absolutu, *θεωρια*, której tylko w ekstazie dostąpić można; do tej ekstazy zaś przychodzi się przez umartwienie ciała i zmysłowości i przez kontemplacje pojęć najogólniejszych.

Sekty te filozoficzne, lubo poza społecznością chrześcijańską istniejące, oddziaływały jednak na nią w duchu panteistycznym i stąd wyradzały w łonie chrześcijaństwa sekty religijne tym samym duchem zarażone: jako doketyzm, gnostycyzm, sabelianizm, manicheizm itp., przeciwko którym walczyli Ireneusz, Cyprian, Hilariusz, Ambroży, Grzegorz, Hieronim, Augustyn.

Cel tej walki był wprawdzie czysto religijny, ale bój toczył się zarówno i na polu filozofii i bronią filozoficzną. Augustyn filozofią gromi Manichejczyków; filozofem jest on w teologii, filozofem w historii, w naukach ścisłych, w estetyce, filozofem nawet w najrzewniejszej z Bogiem rozmowie. Jego filozofia jest szczerze platońską, lecz jego platonizm dopełniony jest prawdami chrześcijańskimi i duchem chrześcijańskim ożywiony.

Następuje chwila najazdu Barbarzyńców. Augustyn umiera w Hipponie oblężonej od Wandalów. W tym straszliwym kataklizmie z całą ówczesną oświatą, sztukami pięknymi, umiejętnościami, zapada się i filozofia; – dzieje filozofii przerwały się na cztery blisko stulecia.

Dopiero w połowie średnich wieków filozofia poczyna znowu kiełkować, prawie równocześnie na trzech głównych punktach, wśród trzech wyznań, dzielących wówczas świat cywilizowany: na dworze cesarzów zachodnich powstaje filozofia chrześcijańska, w Kordowie żydowska, w Bagdadzie arabska. Arabska dzieli się zrazu na dwie szkoły: jedna racjonalistyczna, pod przewodnictwem

Awicenny, Awerroesa, Abubacera, tłumaczy Koran mitycznie, a prawdy szuka rozumem w zasadach arystotelesowych; druga, zwana Motekalemin (tj. prawowierna), usiłuje bronić filozoficznie Koranu i aby zwalczyć przeciwników, przyjmuje teorie atomistów. Filozofia żydowska idzie najpierw w ślady Filona i pierwszych kabalistów, tj. kierunkiem panteizmu idealnego i emanacyj neoplatońskich; punkt kulminacyjny tego kierunku stanowi Awicebron; później ulega ta szkoła wpływom Arabów i dochodzi do swego zenitu, w którym o wiele przewyższa wszystkie inne filozofie niechrześcijańskie; o głównych prawdach, o Bogu, o duszy, o stworzeniu świata podaje naukę czystą, wzniosłą i racjonalnie na zasadach Arystotelesa dowiedzioną: błędy zaś Arystotelesa i Arabów przeciwne Pismu św., logicznie i zwycięsko zbija. Mojżesz Majmonides, główny tego kierunku przedstawiciel, jest niezawodnie jednym z najgenialniejszych filozofów średnich wieków (10).

Najpóźniej i najskromniej powstaje filozofia, która ma tamte pokonać i wznieść się na ich gruzach – filozofia chrześcijańska. Pojawiają się najpierw sporadycznie uczeni, jak Alkuin, Rhabanus Maurus, Radbertus, którzy piszą filozoficzno-religijne dzieła, ale tylko o kwestiach oderwanych i bez wytkniętego kierunku. Dopiero pod końcem IX wieku spotykamy filozoficzne systematy, pierwsze początki tej wielkiej szkoły, która ma panować w świecie umiejętnym przez sześć wieków, znanej pod imieniem Scholastyki. O dążnościach i charakterystycznych cechach Scholastyki mamy mówić w osobnym rozdziale; obecnie chcemy tylko wskazać w głównych zarysach, jak w jej rozwoju iści się nasze prawo dziejowe filozofii.

Pierwszy umiejętny system, który się wówczas pojawia, jest płodem Jana Szkota Eriugeny, mistrza szkoły palatyńskiej, na dworze Karola Łysego; – a ten system strzela od razu w najskrajniejszy panteizm idealny. Natura u Eriugeny przechodzi przez cztery fazy: w pierwszej jest Bogiem tworzącym, bytem oderwanym i zarazem nicością; w drugiej światem idealnym; w trzeciej światem widzialnym; w czwartej znowu Bogiem, ale wchłaniającym w siebie na powrót wszechświat; lecz w tych czterech fazach jest to zawsze jedna i ta sama idealna istota – różności i przemiany są to tylko myślne. Panteizm ten wywołuje reakcję w kierunku wręcz przeciwnym, tj. empirystycznym; tę reakcję stanowi n o m i n a l i z m, zaczęty od Henryka z Auxerre, rówiennika Eriugeny, a umiejętnie rozwinięty przez sławnego Roscelina. Znów przeciwko nominalizmowi powstaje, z Wilhelmem de Champaux na czele, skrajny r e a l i z m idealistyczny, graniczący z

panteizmem. Aż w końcu św. Anzelm z Canterbury otwiera drogę pośrednią, tj. realizm umiarkowany i ustala główne zasady i tryb właściwy filozofii scholastycznej.

Mówiłem, że nominalizm jest systemem empirystycznym, a zatem pokrewniony z materializmem: w istocie kardynalna teza nominalistów zależy na tym, że nie ma pojęć właściwie ogólnych, ale są tylko powszechne imiona (*flatus vocis*), którymi wiele jednostek wspólnie nazywamy. Niektórzy z nich zwani konceptualistami, do których należał słynny Abelard, posuwali się nieco dalej, przyznając jakąś ogółowość w pojęciach, wręcz jednak przeczyli takim pojęciom istotnej przedmiotowości. Zarodek zaś tego błędu leżał w tym, że nominaliści nie umieli się wznieść do czystego pojęcia, nie reflektowali do tyla, aby poza pojęciem zmysłowym czyli wyobrażeniem (*phantasma*), odkryć pojęcie umysłowe, ideę – lub raczej jedno z drugim mieszali, jak im to wyraźnie zarzuca św. Anzelm. Stąd, co jest w istocie prawdą o wyobrażeniu – że nie może być ogółowym, ale tylko o ile mgliste i niewyraźne, może się do kilku przedmiotów niedokładnie stosować – to oni przenosili do pojęć umysłowych. Jednym słowem nominaliści zostawali w sferze zmysłowej, a ignorowali sferę czysto umysłową. Rzecz uwagi godna, że tę samą zasadę znajdujemy u wszystkich niemal empirystów, sensualistów, materialistów – wszyscy, skoro się biorą do tłumaczenia pojęć i władz poznawczych, są nominalistami. Locke np., lubo wciąż rozprawia o pojęciach ogólnych, w gruncie przeczy ich wartość i tłumaczy je, jak czystej krwi nominalista właśnie dlatego, że nie umie odróżnić pojęcia zmysłowego od umysłowego (11); u Condillaca i sensualistów ten kierunek jest jeszcze wybitniejszy.

Z drugiej strony skrajni realiści byli idealistami (12): uczyli bowiem, że ogół istnieje jako taki przedmiotowo, tj. jeden, identyczny we wszystkich jednostkach, a jednostki czyli indywidua przez to tylko się różnią, że każde, okrom istoty ogólnej, którą wspólnie z innymi posiada, ma jakieś cechy własne (*individuationem*). Jest to oczywiście pomieszanie sposobu, jakim pojmujemy indywidua, ze sposobem, jakim one przedmiotowo istnieją, przedzierzgnienie subiektywnego trybu myślenia w stan rzeczy obiektywny – co jest własnym idealistom. Stąd też najśmielsi z realistów, jak Amaury z Chartres i Dawid z Dinanto, parci logicznymi tych zasad następstwami, przekroczyli granice zakreślone przez wiarę i wpadli w otchłań, ku której pędzi prąd idealistyczny – w istny panteizm. Ich teorie są tylko dalszym rozwojem systemu Eriugeny, a przygrywką do teorii dzisiejszych niemieckich panteizmów.

Nareszcie trzeci pośredni kierunek wytknięty, jak się rzekło, przez św. Anzelma, rozstrzyga spór między nominalizmem a realizmem, dowodząc, że ogół, co do treści (*quoad materiam*) jest w przedmiocie, pod względem zaś formy, tj. ogółowości, jako takiej, jest tylko w rozumie; wyjaśnia też stosunek filozofii do wiary na zasadzie: *Credo ut intelligam*, i uzupełnia całokształt umiejętności filozoficzno-teologicznej, zaczętej niegdyś w szkole Aleksandryjskiej. Tym samym torem idą w nieprzerwanym szeregu najznakomitsze owych czasów inteligencje: Piotr Lombardus (*magister sententiarum*), Aleksander z Hales, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Bonawentura, Jan Duns (*Scotus*) i inni podobni (13).

Wobec tak potężnego i świetnego zastępu, znikły do czasu oba prądy skrajne i tylko środkowy wspaniale się roztaczał. Był to złoty wiek i chwila najpiękniejszego rozkwitu Scholastyki. Atoli już w XIV wieku, gdy Scholastyce zabrakło tak dzielnych przedstawicieli, pojawiają się znowu z jednej strony nominalizm, wskrzeszony przez Okkama, z drugiej strony skrajny realizm, lubo nie dochodzący do kresu panteizmu, przedstawiony przez Waltera Burleigh, Tomasza ze Strasburga, Marsyliusza z Inghen itp. Środkowy kierunek miał jeszcze kilku godnych przedstawicieli, ale już w XV wieku Scholastyka poczynała przekwitać – zbliżała się chwila powszechnej reakcji.

Z końcem tegoż wieku XV i z początkiem XVI wybuchł potężnie duch reformatorski i od razu owładnął wszystkie dziedziny myśli ludzkiej, osobliwie zaś religię i filozofię. W filozofii reakcja przeciwko Scholastyce była niemniej gwałtowną, jak w religii bunt przeciwko Kościołowi (14). Nie dosyć na tym, że zerwano ze wszystkimi Scholastyki tradycjami, ale nawet rzucono w niepamięć wszystkie jej zabytki i prace. Okrzyk: "śmierć Scholastyce" rozległ się po wszystkich Europy wszechnicach – a musiał ten okrzyk być bardzo głośnym, kiedy jego odgłos aż do naszych doleciał czasów. Na nieszczęście, to hasło czysto negatywne, było jedyną łącznią, jedyną wspólną myślą reformatów filozofii. Stąd też poczęły się roić systemy bez liczby i ładu. Widma zamarłych przed wiekami systemów na zaklęcie ducha reformy powstawały, i ze Wschodu i z Zachodu zlatywały się do walki z Arystotelesem i Scholastyką. Ficinus wznawiał mistyczny neoplatonizm Plotyna i Prokla, Franciszek Patrycy szukał mądrości w tajemnicach Zoroastra i Orfeusza; Reuchlin i dwaj Pico de Mirandola, Jan i Franciszek, opierali swą filozofię na Kabale, Paracelsus na alchemii, Zorsi łączył w swym mistycznym panteizmie pitagoreizm z Kabałą; za teoriami starych Jończyków walczył Berigard, sceptycyzm Pirończyków wznawiał Montaigne,

epikureizm Gassendi, stoicyzmu bronił Justus Lipsius; a Giordano Bruno na zasadach Stoików tworzył najskrajniejszy i najśmielszy panteizm. Platonizm zakwitnął w Florencji, w Padwie Awerroizm; w Niemczech Jakub Boehm, porzuciwszy szewskie kopyto, snuł fantastyczną teozofię, podobniejszą do indyjskich teogonij, niż do chrystianizmu, która kiedyś miała natchnąć Schellinga i zasłużyć na pochwały i podziwienie Hegla.

Wszelako były to tylko chwilowe porywy: wprawdzie wywarły one swój wpływ na współczesnych i odezwały się nawet we filozofiach naszego wieku; wówczas jednak nie zdołały się utrwalić i zlać w prądy filozoficzne, ale jako wulkaniczne wybuchy zabłysły i zgasły. Dwóch tylko mężów w tej epoce spotkał zaszczyt założenia szkoły i kierunku filozofii: w Anglii Franciszka Bakona, we Francji Kartezjusza. Bako i Kartezjusz stoją do siebie w tym samym prawie stosunku, w jakim uważaliśmy Platona i Arystotelesa. Obaj, lubo należą do reakcji przeciwko Scholastyce i szukają nowych podstaw, nowego punktu wyjścia, jednak w głównych prawdach i najważniejszych zagadnieniach zgadzają się z nią i między sobą – zasady chrześcijańskie są ich spójnią z przeszłością. Obaj przeto należą jeszcze do kierunku środkowego; jednak Bako chyli się do empiryzmu, Kartezjusz do idealizmu; kierunek Bakona ma z czasem doprowadzić do materializmu, ze szkoły Kartezjusza ma wyniknąć panteizm; wreszcie po jednej i drugiej stronie pojawi się sceptycyzm. Bakona empiryzm każdemu znajomy; Kartezjusza zaś system uchodzi za dualizm – i jest nim w istocie, o ile że Kartezjusz odróżnia materię od ducha – taki dualizm jest i być musi w każdej filozofii należącej do środkowego kierunku. Ale że Kartezjusz, mimo tego dualizmu, skłania się, podobnie jak Plato, ku stronie idealistycznej, to widoczne już w samym jego punkcie wyjścia, czysto podmiotowym (*cogito, ergo sum*); tudzież w sposobie, jakim dowodzi istnienia Boga (z idei); dalej w jego teorii poznania (*idées innées*), w jego pojęciu istoty ciał (jako czystej przestrzeni), w przesadnym odosobnieniu duszy od ciała w człowieku, podług myśli Platona itd.

Jakoż wkrótce po śmierci Kartezjusza, uczeń jego Spinoza wyprowadza z jego zasad ostateczne wnioski i na kartezjańskim pojęciu substancji buduje najskrajniejszy panteizm. Wprawdzie zachowuje on w swoim Absolucie przymiot materialny, rozciągłość, ale to, jak u Stoików, powierzchowna powłoka – w istocie cały rozwój i sposób dowodzenia Spinozy jest czysto idealistyczny, jak i samo panteistyczne założenie. Innych Kartezjanów zasady wiary chrześcijańskiej

powstrzymują nad przepaścią panteizmu, lecz i oni, przesadzając w kierunku idealnym, wyraźnie do tejże przepaści zbliżają się. W Niemczech Leibnitz usuwa prawie pojęcie materii, przedstawiając cały świat, jako harmonię monad myślących – pomysł cudaczny i może nie na serio rzucony, który jednak przygotował w Niemczech rolę dla Schellinga i Hegla, We Francji Malebranche stwarza Ontologizm, idealistyczną teorię poznania, zawierającą skryty zaród panteizmu, który się z czasem rozwinąć musiał (15). I w rzeczy samej ostatni ontologowie Lowańscy przyszli do twierdzeń, które już ledwo się różnią od heglowskich i przeto zasłużyły na skarcenie Kościoła.

Tymczasem ten przesadny idealizm filozofów francuskich, wywołał w ojczyźnie Bakona reakcję w przeciwnym kierunku. Przeciwko teoriom Malebranche powstał Locke; empiryzm Bakona, który tenże jedynie do badania natury stosował, on przeprowadził w całej metafizyce i tak popadł w wszystkie błędy nominalistów; nie umiał odróżnić idei od wyobrażenia, najważniejsze pojęcia ogólne i metafizyczne zasady wytłumaczył w sposób tak błahy, że to tłumaczenie wychodzi zupełnie na zaprzeczenie ich treści; począł nawet wątpić o tym, czy materia nie może cudem jakim myśleć; słowem, w swym "Traktacie o rozumie" tylko imię rozumowi zostawił, całą zaś teorię poznania oparł wyłącznie na władzach zmysłowych (16).

Walka między stronnictwem Lockego, a stronnictwem Malebrancha toczyła się tak zacięcie, że zapomniano całkiem o istnieniu i samej możliwości zasad pośrednich. Najbystrzejsi myśliciele, jak np. kardynał Gerdil, mieli za obowiązek szermierzyć wszystkimi siłami za idealizmem Malebrancha – by tylko prawdę katolicką ocalić od grożącego Lockianizmu; – ani zaś na myśl im nie przychodziło, że prawda leżeć może w pośrodku. Nauka Tomasza z Akwinu była tak dalece zapomnianą, że sami ówcześni przedstawiciele Scholastyki, jak Mayr, Hauser, Storchenau itp. nie rozumieli myśli swych starych mistrzów i sklejali tylko kawałki Kartezjusza i Lockego, nędznie przybrane w formę scholastyczną.

W końcu stronnictwo Lockego wzięło znacznie górę. Z uczniów jego jedni wyprowadzając logiczne wnioski z jego nauki podkupującej zasady logiki i metafizyki, przyszli do akosmizmu i sceptycyzmu – jak Berkley i Hume – przeciwko którym powstał Reid i szkoła Szkocka, wracająca do prądu środkowego; drudzy, jak Condillac, Bonnet, Helwecjusz, wyzyskując materialistyczność psychologii Lockego, utworzyli tak zwany Sensualizm, tj. teorię, w której wszystkie pojęcia ludzkie są

tylko przeobrażeniami poczucia zmysłowego; zaczem idzie, że człowiek przez to jedynie różni się od zwierząt, iż ma delikatniejsze zmysły, mianowicie dotykanie! Sensualizm wreszcie, jak było do przewidzenia, wyrodził się w cyniczny materializm Lamarcka, Diderota, D'Alamberta i całej rzeszy Wolterianów. Taką filozofię zastał nasz wiek.

W naszym wieku wyraźniej niż kiedykolwiek odróżniają się i uwydatniają rzeczone trzy prądy. W pierwszej połowie tego stulecia powstaje potężna reakcja idealizmu pod przewództwem Fichtego, Schellinga, Hegla, Cousina, przechodzi przez wszystkie fazy temu kierunkowi właściwe, aż do kresu najśmielszego panteizmu; w tym rozwoju odtwarza co tylko w tym kierunku przeszłe wieki stworzyły, wszystkie skarby Elei, Stoików, Neoplatończyków, Eriugeny, Boehma, Spinozy, sobie przywłaszcza, uzupełnia, potęguje, w umiejętne przyobleka formy – w końcu po kilkudziesięciu latach tryumfu rozwiewa się i ginie. W drugiej połowie stulecia następuje nie mniej potężna, powszechna i aż do ostateczności posunięta reakcja prądu materialistycznego. I ona wzbogacona jest wszystkimi zabytkami przeszłości, począwszy od Jończyków aż do Lockego, Condillaca i Lamarcka, a tę spuściznę uzupełnia nowymi odkryciami i nową umiejętną obdarza postacią; na to obecnie patrzymy. A gdzież prąd środkowy? Mało o nim słychać w świecie uczonym; lecz on płynie cicho (zbyt cicho może) wśród uczelni katolickich pod wzgardzoną nazwą Scholastyki. W istocie przechowuje on w znacznej części starej Scholastyki dziedzictwo, wszelako ma on także swe odrębne cechy, jak później pokażemy, i w jego też łonie walczą różne stronnictwa, a siła żywotna prze go do postępu.

Filozofia więc naszego wieku przedstawia i zawiera, przynajmniej pod względem głównych zasad i ważniejszych zabytków, wszystkie filozofie i prądy filozoficzne przeszłości. A zatem, poznawszy bliżej i oceniwszy te trzy prądy w naszym wieku, co mamy zamiar w następujących rozdziałach wykonać, poznamy zarazem i ocenimy wartość wszelkich kierunków, jakimi w ubiegłych wiekach dążyła filozofia, a tak zadosyć uczynimy obowiązkowi na wstępie podjętemu, tj. aby przed postawieniem własnych twierdzeń, wziąć pod rozwagę i krytykę prace przeszłości.

Załączamy w synoptycznym zestawieniu treść powyższego poglądu na historię filozofii, aby uwydatnić wyłożone prawo jej dziejowego rozwoju.

Wieki przed Chr.	Prąd empirystyczny *Empiryzm* *Materyalizm* *Sceptycyzm*	Prąd pośredni *empiryczno idealny*	Prąd idealistyczny *Idealizm* *Panteizm* *Sceptycyzm*
VII.	Tales		
VI	Jonicy		Pitagoras
V	Atomiści	Sokrates	Eleaci
		Plato	Euklides
IV	Cyreneicy	Arystoteles	Megarczycy
	Pirro		Karneades
	Epikur i jego szkoła		Druga akademia
III			Zeno Stoicyzm
po Chr.			
II		Ojcowie Apologeci	Filo
		Szkoła Aleksand. chrz.	Kabala
III			Nowa akademia Plotinus itd.
IV		Św. Augustyn i spółcześni Ojcowie	
V			
VIII		Szkoła arabska	Szkoła żydowska Nowa Kabala
IX			Erygena
XI	Nominalizm	Ultra-realizm	
XII	Roscelin	Wilh. de Champaux	
		Realizm umiarkowany Św. Anzelm	
XIII			Dawid z Dinanto
		Św. Tomasz Scholastyka	
XIV	Okam	Nowy realizm	
XV	Nowy nominalizm		Ficinus, Zorsi,
XVI	Bérigard		Bruno
	Montaigne		
	Gassendi		Boehm
XVII		Bako Kartezyusz	
			Spinoza
	Locke		Leibnitz
XVIII	Hume		Malebranche
	Condillac		Ontologizm
	Lamark		
	Wolteryanie		
XIX	Materyaliści	Dzisiejsza Scholastyka	Fichte
	Pozytywiści		Hegel it.d.

Filozofia i jej zadanie, przez Ks. Mariana Morawskiego T. J., Wydanie drugie uzupełnione. We Lwowie 1881, ss. 40-63.

Ks. Marian Morawski, PROFESOR UNIW. JAGIELLOŃSKIEGO. *Filozofia i jej zadanie*. Wydanie trzecie niezmienione. W Krakowie. SPÓŁKA WYDAWNICZA POLSKA. 1899, ss. 19-44.

Przypisy:

(1) *Historia filozofii*, § 1.

(2) Wiem, że niektórzy nowsi psychologowie mnożą władze poznawcze bez liku. Łatwo wykazać by można, że takowe dzielenie władz jest dowolne i fałszywe, mianowicie względem władz umysłowych, jak dowodzi św. Tomasz *Sum. th.* p. 1. Q. 79. aa. 7 et 8. Ale nie wdając się obecnie w spór, który do naszego założenia nie należy, zauważamy tylko, że w każdym razie wszystkie władze poznawcze człowieka dzielą się z natury rzeczy, na władze niższe, tj. pięć zmysłów wraz z władzami, które wrażenia tych zmysłów przechowują i przeobrażają, jak pamięć zmysłowa i wyobraźnia – i na władze wyższe, które tworzą pojęcia ogólne istot (*essentiarum*) i upatrują ich stosunki w sądach i rozumowaniach. Pierwsze stanowią to, co tu nazywamy zmysłem, drugie to, co nazywamy rozumem.

(3) *Tuskul.* I, 10.

(4) *Ευκλειδης και τα Παρμενιδεια μετεχειριζετο*. Diog. Laert. II, 106.

(5) *De benef.* IV, 7. *Totum hoc, quo continemur, et Unum est et Deus; et socii ejus sumus et membra*. Również Diogenes z Laerty, opisując naukę Stoików, w najwybitniejszych rysach panteizm jej przedstawia. (VII, 134-143).

(6) *De Civitate Dei*. VII.

(7) Słowa Sokratesa u Platona. *Alcib.* II.

(8) Jak Hegel sam przyznaje się do Filona, obacz *Religions-Philosophie* Tom II, str. 199, wyd. drugie.

(9) *Legis allegor.* I, 48. Szczegółowe dowody o panteizmie Filona daje Staudenmayer, *Philosophie des Christenthums* Tom I.

(10) Ur. w Kordowie r. 1135. Jego główne dzieło *Moreh Nebuchim* (*Przewodnik błądzących*) wyszło po niemiecku 1838 tł. Fürstenthal.

(11) Dosyć przejrzeć ks. III *Traktatu o rozumie ludzkim*, aby się przekonać o nominalizmie Lockego: i tak np. idee ogółowe, u niego są tylko ułamkami pojedynczych (Cap. III, § 2) – te zaś niczym innym nie są, jak tylko wyobrażeniem zmysłowym: idee ogólne nie mają innej ogólności, jak tylko w oznaczeniu (*universitatem in significando*) (§ 11) i one to stanowią istotę (*essentiam*) gatunków i rodzajów; (§ 12) itd.

(12) Trafnie uważa ks. Golian w swej rozprawie: *O metodzie scholastycznej* (*Przegląd Lwowski*, 1871), że walka między nominalizmem a realizmem jest w gruncie tym samym, co dzisiejsza walka między materializmem a idealizmem, tylko imiona przestawione; wówczas nazywano realizmem stronnictwo, które zatwierdzało rzeczywistość idei, dzisiaj przeciwnie stronnictwo materialistyczne, które przeczy ideę, nazywa się realizmem, pozytywizmem.

(13) O cechach, którymi się odróżniają ci mężowie i szkoły przez nich założone, nie wspominamy teraz, ponieważ to są delikatniejsze odcienia, nienależące do tak ogólnego poglądu, jaki obecnie kreślimy.

(14) Zestawiamy, ale nie równamy bynajmniej reformy filozoficznej z reformą religijną. Pierwsza była pod niejednym względem potrzebną, każdy miał równe prawo do niej rękę przyłożyć; druga była pod wszelkim względem nieprawną. Zresztą lubo obie reformy nastąpiły prawie równocześnie, jednak ta reforma filozofii nie pochodziła od protestantyzmu: czego dowodem, że pierwsi reformatorowie religijni okazywali największy wstręt dla filozofii; reformatorowie zaś ówcześni filozofii należeli prawie wszyscy do Kościoła katolickiego.

(15) Zasadą Ontologizmu jest, że jestestwo Boże jest ciągłym i bezpośrednim przedmiotem naszej intuicji – czyli że b y t , który leży na tle wszystkich naszych pojęć i stanowi ich treść, jest samymże Bytem absolutnym, Bogiem. Już zaś ta zasada prowadzi nie jedną drogą do panteizmu. Raz, że miesza i identyfikuje byt ogółowy z Bytem absolutnym, doskonałym – co jest właśnie, jak wiadomo, podstawą panteizmu. Po drugie, że przypuszcza w porządku natury bezpośrednią intuicję Absolutu, co jest zarówno panteistyczną zasadą. Po trzecie, z takiej teorii o podmiotowym poznawaniu naturalnie i koniecznie płynie wniosek o przedmiocie, zawierający cały panteizm: – byt, który pojmuję czyli umysłowo widzę w przedmiocie, (bo każdą rzecz pojmuję jako byt, z tym lub owym określeniem), tenże sam byt, mówię, w sądzie o przedmiocie orzekam; jeśli więc ten byt ogółowy, który widzę umysłowo, jest bytem Boskim, a moje pojęcia i sądy są przedmiotowo prawdziwe – wypada, że przedmiot jest bytem Bożym, Absolutem, z tym lub owym ograniczeniem; co jest treścią panteizmu.

(16) Zaiste dziwna jest naiwność niektórych autorów (np. Józefa Gołuchowskiego), którzy nie widzą różnicy między teorią poznania Lockego, a teorią Arystotelesa i św. Tomasza i obie klasyfikują pod jedną rubrykę sensualizmu! Różnica jest przecież jak dnia do nocy, jak przy sposobności okażemy. Ale podobno ci panowie ani Arystotelesa, ani św. Tomasza nigdy w ręku nie mieli.

Modernizm w książce polskiej

KS. DR MACIEJ SIENIATYCKI

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE

~~~~~~~~

III.

Kościół w pojęciu modernistów

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

Kościół dzisiejszy, zdaniem modernistów, to instytucja, która bezwzględnym 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 pojętą 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 podstawa 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, chciałaby 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 rządziliby 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 niezmieniony, 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 trąci 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 słychać, by kiedykolwiek stanowili, co jest prawdą a co fałszem lub by rządzili Kościołem, ale historia poucza, że byli najposłuszniejszymi 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 słychać, 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 katoliccy 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 oświadczanie 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 konsekwencyj, 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 byliby 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 rządom 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 rozbicie Kościoła na sekty. Przypuścić bowiem, że wszyscy na jedno by się zgodzili, ten tylko może, kto bez żadnych dowodów przyjmuje, że wszyscy byliby 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 katoliccy 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 rządzili 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 byliby niewidzialnymi. Bo jest rzeczą niepodobną człowiekowi prywatnemu orzec na pewne, kto jest świętym a kto nie. Tylu prawdziwie świętych jest nieznanych oku ludzkiemu, tylu znowu hipokrytów może, przynajmniej przez jakiś czas, przywdziewać płaszczyk świętości. I jak tu wobec tego rozeznać?

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 moderniści, 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 jaki pomysłu 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 moderniści 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. Moderniści, 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 modernistów koncepcjach kościoła, już widzieliśmy. Inwektywy na papieża i hierarchię Kościoła katolickiego, już to przez modernistów już to przez Autora w jego książce rzucane, gminne przezwiska i ogólnikowe, bez podania faktów, zarzuty nie nadają się do poważnej dyskusji i naukowej repliki.

Ks. Dr M. Sieniatycki.

~~~~~~~~

"Przegląd Powszechny", Tom CXXXII (październik, listopad, grudzień 1916), Kraków 1916, ss. 73-82.

Przypisy:

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

POJĘCIE O BOGU

w chrześcijaństwie i u filozofów

(Ciąg dalszy)

KS. ANTONI LANGER SI

~~~~~~~~

VI.

Drugi dowód istnienia Bożego: pierwsza przyczyna. – Szereg przyczyn bez końca. – Uwaga o wiecznym istnieniu świata. – Nazwa pierwszej przyczyny; panteistyczny rozwój istnienia; rozwój doskonałości; samodzielność. Niezależność. Niezmienność. Wieczność. Najwyższa istota jest jedyna. – Porównanie wszystkich dowodów ze sobą.

Drugi dowód na istnienie Boga czerpie św. Tomasz także, jak pierwszy, ze znajomości świata, a tym różnią się między sobą oba dowody, że pierwszy opiera się na zmianach w świecie, drugi na pojęciu przyczyn sprawczych. "Wiemy, mówi św. Tomasz, że w tym widzialnym świecie jedno jestestwo początkuje drugie, z tego znów powstaje inne i tak dalej"... I odwrotnie: każde jestestwo, co na nowo powstaje, zupełnie przekonuje nas o istnieniu innego, od którego pochodzi; albowiem być nie może, żeby coś sobie samemu byt udzieliło. Nie ma ptaka, co by się wylągł z jaja, które sam zniósł; nie ma drzewa, co by wyrosło z nasienia, które samo wydało. Sprzeciwia się to pierwszemu prawu rozumnego myślenia i samej zasadzie sprzeczności, żeby coś było swoją własną przyczyną. Sprawcza przyczyna i jej skutek wzajemnie wykluczają się w każdej rzeczy.

Dlatego istnienie skutku dowodzi istnienia odrębnej od niego przyczyny bezpośredniej; ale i ta znowu przekonuje o istnieniu swojej przyczyny, i tak dalej ciągnie się bez przerwy szereg przyczyn sprawczych, a ustać nie może, aż nie stanie na pierwszej przyczynie, na istności, która sama sprawia byt innych jestestw a do
~~~~~~~~

własnego bytu nie potrzebuje sprawcy. Bez tej ostatniej przyczyny sprawczej istniałyby same skutki bez dostatecznego powodu, znikąd powstałoby wszystko na świecie, toczyłby się od wieków bieg wypadków na świecie, pełny skutków i przyczyn, bez źródła, z którego by płynął.

Zwolennicy nieskończonego szeregu twierdzą, że istnieją same przyczyny takie, z których każda siły do działania nabywa z zewnątrz, a żadna nie ma w sobie ostatecznie początku wszelkiej działalności; ale z tego wynika, że ani cała nieskończona ilość tych przyczyn nie ma w sobie ostatecznego źródła działalności, więc musi nabywać siły z zewnątrz: skądże nabędzie? jeżeli nie ma nic poza sobą, jak twierdzi owa nauka, to nie ma źródła, z którego ma płynąć siła wszystkich przyczyn; bez takiego źródła, szereg nieskończony nie składa się z przyczyn sprawczych; i odwrotnie: nic w nim nie może być pierwszym skutkiem, więc ten szereg żadnych skutków, ani żadnej działalności nie ma i ostatecznie nic z siebie nie może wydać. "*Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant*" (1). Nie potrzebujemy dodawać, że ten dowód powinien by i materialistów przekonać: według nich, cała przyroda powstała z rozwoju jednej początkowej istności; skądże ta istnieje? czy powstała także z czego innego, czy z niczego nie powstała? w drugim razie wynikłyby wszystkie niedorzeczne sprzeczności panteizmu, o jakich mówiliśmy wyżej (2); a jeżeli powstała z czegoś ta początkowa istność, to dowodzi bytu przyczyny sprawczej i tak dochodzimy do pierwszej przyczyny.

"Tę pierwszą przyczynę nazywają wszyscy Bogiem", mówi Tomasz. Czy odpowiednia to nazwa? Zupełnie.

W rzędzie przyczyn dochodzimy najpierw do pierwszych przyczyn w każdym rodzaju dzieł przyrody: do pierwszego człowieka, do pierwszego zwierzęcia z każdego rodzaju, do pierwszej rośliny w pojedynczych rodzinach itd.; a potem znajdujemy bezwzględnie pierwszą przyczynę, tę, od której pochodzą wszystkie inne ogniwa, choćby nieograniczonego łańcucha przyczyn. Zatrzymać się na pierwszym człowieku, zwierzęciu, roślinie i zaniechać poszukiwania bezwzględnie pierwszej przyczyny tych jestestw, byłoby działać bezmyślnie; bo zawsze rozumnie nastręczałoby się jedno i to samo pytanie dalsze: a dla tego pierwszego człowieka skąd wypływa źródło istnienia? czy z jego własnej istoty? to urzeczywistniłoby sprzeczność, jaką jest jestestwo nikłe, mimo twórczej w sobie siły, przez którą istnieje; czy skądinąd ma ten człowiek początek istnienia? to dowodziłoby istnienia sprawcy bezwzględnie pierwszego. W

ten sposób nie możemy rozumnie pozbyć się przekonania, że istnieje bezwzględnie pierwsza istność, najdoskonalsza w swoim bycie, więc niezależna od żadnych wpływów zewnętrznych i sprawczych przyczyn, a sama zdolna wszystko zdziałać; przekonujemy się o istnieniu jednej i jedynej przyczyny pierwszej, która zupełnie posiada byt wszelki i wszelką doskonałość bez żadnego ograniczenia, nigdy nie zmienna w sobie samej posiada podstawę swego bytu bez granic, a bez ujmy w swoim bycie nienaruszonym i stałym wydaje istoty różne od siebie i sprawia, że te istnieją.

Gdziekolwiek spostrzegamy rząd sprawczych przyczyn i szukamy pierwszej z nich, wszędzie poznajemy wyraźnie, że pierwsza nie pochodzi już od niczego więcej, nie jest sama skutkiem: istnieje z doskonałości własnej istoty. Jej istnienie nie uiszcza możliwej pierwej istoty; jestestwo z istotą odrębną od istnienia istnieć musi wskutek wpływu zewnętrznego, dlatego potrzebuje sprawczej przyczyny: więc w pierwszej przyczynie istota jest tym samym co istnienie (3). Stare szkoły wyrażały tę myśl słowami: pierwsza przyczyna jest jestestwem ze siebie, nie w znaczeniu panteistycznym, tylko w katolickim, to znaczy, że pierwsza przyczyna istnieje swoją istotą, a nie wskutek swojej istoty ma istnienie, innymi słowami: pierwsza przyczyna w swojej istocie nie ma zdolności wytworzenia się, to jest przejścia w rzeczywistość, tylko w sposobie bytu istoty swojej ma własne istnienie, rzeczywistość swoją. Ziścić się wskutek własnej istoty byłoby tym, co myśli większość panteistów, a co stanowi sprzeczność w słowach. Takie ziszczenie się może znaczyć jedno z trojga: albo to, że nicość w samej sobie, pojętna dla rozumu jako możliwość, wewnętrzną siłą rozwija się do rzeczywistego bytu na zewnątrz; albo, że możliwość w sobie samej siłą własną nabywa bytu rzeczywistego; albo, że rzeczywiście nieobecna istota przez wewnętrzny rozwój powstaje w rzeczy samej. Każde z tych znaczeń zawiera wewnętrzną sprzeczność.

Co w sobie jest niczym, nie ma tym samym żadnej siły, nie może więc wewnętrzną siłą się rozwinąć: niedorzeczność tego znaczenia polega na łączeniu w pojęciu jednym "nicości" i "bytu z siłą".

Drugie znaczenie ziszczania się przez się, może mieć tę zdrową myśl, że rzeczywiście możliwa w sobie istność może własną siłą dojść do prawdziwego istnienia; np. nasienie stanowi rzeczywiście możliwą roślinę i przez się rozwija się w istotę rzeczywistą. Przy tym nie ziszcza się nic niemożliwego w sobie: rzeczywiste nasienie stanowi możliwą w sobie roślinę i wyprzedza ją

swoim bytem. Ale ziszczanie się pierwszej przyczyny przez się samą pociąga za sobą wynik przeciwny założeniu: pierwsza przyczyna miałaby przed sobą inny rzeczywisty byt, z którego by powstała, a żadne jestestwo, powstałe przez rozwój drugiego, nie jest pierwszym, bo wynikło z poprzedniego: więc pierwszą nie byłaby przyczyna pierwsza. A nie można przyznać, że pierwszą jest nie ta pozornie pierwsza przyczyna, tylko poprzednia: każda ziściłaby się w taki sposób, że przestałaby być pierwszą.

Zupełnie taki sam zarzut spotkałby ziszczanie się pierwszej przyczyny w trzecim znaczeniu. Bez odrzucania rozwoju wewnętrznego w ogóle, odrzuca jednak logika myśl o rozwoju wewnętrznym pierwszej przyczyny. Tak np. niejedno jestestwo rozwija swoje siły i własności: ale do tego potrzeba przyczyny sprawczej, od której zależy stan istoty w rozwoju. Tak samo trzeba by przyczyny do rozwoju, przez który ziściłaby się pierwsza przyczyna i zależałaby od tej poprzedniej; więc także nie byłaby pierwszą przyczyna pierwsza, co pewnie sprzeciwia się założeniu. Więc panteistyczne iszczenie się przez się, jest niedorzeczne, a pierwsza przyczyna tylko dlatego przez się istnieje, że jej istota jest istnieniem i istnym bytem (4).

Na tej to podstawie opiera się prawda, że przyroda i istota pierwszej przyczyny jest istnym bytem. Ta prawda obala inny jeszcze błąd panteistów: że istota, którą mają za Boga, albo za Absolut, rozwija swoje własności i doskonałości, sama je wydaje z własnej istoty i przyrody, na koniec uiszcza rzeczywistą działalność swoją przez doskonalenie wrodzonych swoich zdolności. Przez taki rozwój doskonalić się nie może pierwsza przyczyna, tak samo jak przez rozwój nie może powstać. Wiemy np., że dziecko rozwija swoje zdolności, które jakby w zawiązku ma z urodzenia, pomnaża je i doskonali, słowem ziszcza wszystko, do czego było istotnie zdolne. Czy tak rozwijać się może pierwsza przyczyna? Nie! Dziecko może, bo nie stanowi wykończonego człowieka, istnieje jako istota ludzka w pewnej mierze i do pewnego stopnia, nie w zupełności. A w pierwszej przyczynie istota jest istnym bytem; takie istnienie wyklucza ze siebie wszelki brak, wszelki byt możliwy i wszelką zdolność, co dopiero przez rozwój uiszcza się: więc pierwsza przyczyna jest istnym bytem nie tylko w pewnej mierze i pewnym stopniu, jest zupełnie szczerym i istnym bytem, nie dopuszcza do siebie żadnego braku i dlatego zupełnie i bez granic istnieje, bo tylko takie zupełne i nieskończone istnienie jest bytem bez żadnego niedostatku, bez żadnej więcej możliwej doskonałości. Dlatego pierwsza przyczyna nie zdoła przez rozwój nabyć żadnej doskonałości, która by przed rozwojem byłaby tylko możliwą (5).

Ta sama myśl wyłuszcza wszystko, co można odpowiedzieć na inne jeszcze pytanie: Czy Bóg może rozwijać swoją działalność, to znaczy, czy może w czyn zmieniać swoją zdolność do czynu? czy też Bóg z istoty swojej jest szczerą i niezmienną działalnością, jak jest istnieniem?

Działalność jest, ze względu na siłę, jej stanem rzeczywiście czynnym i wyjawia, co było możliwym w sile przed jej pracą. I siła jest czymś rzeczywistym, ale nie zawsze pracuje w samej rzeczy, choć pracować może zawsze. Więc rzeczywista działalność istnieje doskonalej od samej siły. A żadnej doskonałości nie brak w istnym bycie pierwszej przyczyny; nie ma w niej władzy bezczynnej, ani siły bez skutku: istotę jej stanowi istne działanie, samo zupełne życie bez żadnego braku, jakim jest stan siły bez pracy, albo zawiązek potęgi bez rozwoju.

Z tego wynika, że istotą pierwszej przyczyny jest istny byt bez żadnego niedostatku, sama rzeczywistość bez żadnej możebności. Dawni uczniowie Arystotelesa nazywali taki istny byt słowem: *actus purus*, i mówili o pierwszej przyczynie, że jej istotą jest szczery byt, szczere działanie (6). Pierwsza przyczyna jest w ten sposób właśnie prawdziwą, najwyższą i jedyną niezależnością, to jest bytem niezależnym, o którym tyle mówią panteiści, chociaż z niego wytwarzają niedorzeczność, zamiast niezależności. Najwyższa i najzupełniejsza niezależność najzupełniej wyklucza jakąkolwiek zawisłość skutku od różnorodnych przyczyn, zawisłość przymiotów istocie właściwych od samoistnego jestestwa albo przypadkowych przymiotów od samoistnego bytu, zawisłość działań od sił jestestwa i wszelką inną zawisłość; pod żadnym z tych względów od niczego nie zależy pierwsza przyczyna. Właśnie dlatego, że to pierwsza przyczyna, nie można w niej pojąć zależności ani od poprzedniego jeszcze sprawcy, ani od niczego zupełnie. Jako sprawcza przyczyna zależeć nie może od materiału, jakiego wymagają inne przyczyny; pierwsza sama tworzy materiał, gdzie tego trzeba; bez takiej niezależności musiałaby zastać gotowy materiał do dzieła, a przez to samo pierwszą przyczyną by nie była, bo dzieło potrzebowałoby oprócz niej innego jeszcze sprawcy. To samo dowodzi, że pierwsza przyczyna sprawcza stanowi także cel i wzór dzieł swoich, to jest dzieła pierwszego sprawcy ani przyczyny celowej, ani pierwowzorowej oprócz niego nie mają; żadne dobro, oprócz samej przyczyny pierwszej, jej działania nie powoduje, bo poprzedziłoby je swoim istnieniem; ani wzoru do dzieła swojego nie dostaje ona z zewnątrz, bo swoim tylko jestestwem poprzedza byt skutku. Ani nie jest pierwsza

przyczyna własnością tylko jakiejś samoistnej istoty, sama ma byt przez się; żadnej samodzielnej istocie w udziale nie przypada, jako jej przymiot, jest samoistną istotą; nie jest tylko działaniem właściwej siły, ale samodzielną siłę stanowi. To wszystko przekonuje nas o najwyższej niezależności bytu pierwszej przyczyny, o jej samodzielności i samoistności.

To także rzuca nam światło na nową własność tej istoty: na jej nieskończoną doskonałość bez żadnej zmiany. Jak już gdzie indziej mówiliśmy, niewyczerpanym źródłem wszelkich doskonałości jest istota, która sama przez się istnieje; widzieliśmy także, że wszystkie doskonałości tej istoty są rzeczywiste, nie możliwe tylko. Bytem istnym i niezależnym jest istota Boska, bytem, w którym zawiera się wszelki stan i rodzaj jestestw, z którego nie wyłącza się nic, oprócz niedostatków, to jest wszelkich braków i niedoskonałości; z tego bytu wyklucza się wszelka zawisłość, wszelka możliwa ujma wolności; bo zależność nie tylko ścieśnia byt, ale sprawia także uszczerbek w jego zupełności. Dlatego istnieje Bóg bez ograniczenia, nie doznaje żadnego niedostatku i uszczerbku w doskonałościach, uiszcza w sobie wszelki istny byt, i cokolwiek w nim zawierać się może, w sobie rzeczywiście posiada; więc stanowi istotę ze wszech miar wykończoną, niezdolną niczym zwiększyć swojej doskonałości. Przez to samo, ten wszechstronny byt nie może stać się niczym innym, żadna zmiana w nim niepodobna; wykończona doskonałość pod żadnym względem nie ma nic do zdobycia przez postęp, nie ma zdolności rozwiniętych, nie zastępuje żadnych strat nowymi nabytkami i skupia w sobie wszystkie zalety. Nie mieć granic w doskonałościach swoich, znaczy nie mieć żadnych doskonałości do nabycia a przez to nie być zmiennym pod żadnym względem.

Na tym opiera się także niezbędny przymiot pierwszej przyczyny, że wiecznie istnieje bez początku i bez końca, bez przejść z jednego stanu w drugi, bez następstwa przemian i różnic czasu, z tą niezmienną własnością, że całość życia wszystkich wieków razem posiada w każdej chwili; słowem, pierwsza przyczyna posiada całą istotę wieczności w sobie: nie ma początku, bo sama daje początek wszystkiemu, co powstaje, i nie uiściła się skutkiem żadnego działania sprawczego; nie może stracić istnego bytu, bo istoty rzeczy nie giną, a istny byt, to istota pierwszego sprawcy; zawsze tchnie życiem, które stanowi wszelką razem dobroć, piękność i doskonałość, bo zawsze zupełnie istnieje bez niedostatku pod żadnym względem, przez co nie ma nic do nabycia, ani do udoskonalenia (7). To wszystko stanowi wieczność pierwszego jestestwa.

Istota bezwzględna musi być także jedyna; oprócz niej istnieją tylko jestestwa od niej pochodne. W dawnych szkołach podawano wiele dowodów tej prawdy: sam św. Tomasz rozwija ich kilkanaście (8). Załączamy tutaj tylko dwie myśli; te wystarczą do przekonania niezbicie o tej prawdzie. Bezwzględny byt istnieje z istoty własnej, jest to istny byt: więc posiada wszystko to, co musi znamionować byt jako taki. A do niezbędnych znamion bytu należy jedność, przez którą jednym i jedynym jest każde jestestwo, co ma byt; jedną i jedyną jest każda istna istota, czy samoistna, czy współistna; nic istnego nie iści się kilkoma jednościami: więc jedność należy do pierwszego jestestwa, niemniej jak istnienie, to jest, pierwszych jestestw nie może być kilka.

Do tego samego wniosku prowadzi inna myśl. Dajmy na to, że niejedna jest pierwsza przyczyna: powstaje pytanie, czy ma władzę każda z nich nad innymi, czy żadna nie ma nad drugą władzy. W pierwszym razie, wzajemnie zależą od siebie te istoty, co jest pewną ujmą dla każdej, więc żadna nie posiada zupełnej doskonałości, żadna nie jest istną doskonałością. Jeżeli żadna z nich nie włada drugą, to każdej wolno sprzeciwiać się innym i może powstać między nimi niezgoda; a taka wojna nie jest zaletą istot, między którymi wybucha, bo ostatecznie świadczy o współzawodnictwie potęg: więc żadna z nich nie jest istną doskonałością.

Tak jedna i jedyna istnieje pierwsza doskonałość, bezwzględnie wieczna istność, pierwsza przyczyna sprawcza wszelkiego jestestwa. Te wszystkie znamiona bezwzględnej doskonałości odpowiadają nazwie "Bóg", odpowiadają pojęciu, w jakim tego imienia używała ludzkość przez tysiące lat, i zgadzają się z określeniami, które wydała najwyższa powaga Watykańskiego Soboru.

Tym sposobem pojęcie pierwszej przyczyny zawiera w sobie takie doskonałości, jakim odpowiada tylko pojęcie Boga, i zarówno z wszelką filozoficzną pewnością dowodzi istnienia Boga, jak tego dowodzi pierwej przez nas rozwinięte pojęcie siły. Jak nadmieniliśmy, w obu tych dowodach przeziera ta sama myśl, że nikłe twory nie mogą ze siebie powstawać i wymagają istnienia bezwzględnie trwałej istoty.

Następne dowody św. Tomasza nie wywodzą już w nowy sposób prawdy istnienia Bożego; są to właściwie tylko szczegółowe poglądy z jaśniejszym światłem na dowody, które już rozwinęliśmy według Arystotelesa i dawnej szkoły filozoficznej ze świętym Tomaszem na czele: trzeci dowód wynika z uwagi, że świat nie koniecznie musi istnieć (9); czwarty prowadzi do poznania bytu Boskiego przez

stopnie doskonałości w jestestwach; ostatni dowód w *Summie* św. Tomasza opiera się na dążeniu przyrody do celu i na właściwym jej urządzeniu, stosownym do tego celu, którym jest dobro wszelkich tworów, a głównie człowieka. Przestajemy w tym miejscu na ogólnej tylko wzmiance o tych dowodach i na zestawieniu wszystkich ze sobą, przez co okazuje się, że całą ich osnowę zawiera już sama treść obu dowodów, które dotąd wyłożyliśmy. (C. d. n.)

X. Antoni Langer.

~~~~~~~~

"Przegląd Powszechny", Rok drugi. – Tom VI (kwiecień, maj, czerwiec 1885), Kraków 1885, ss. 344-353.

Przypisy:

(1) W tym miejscu św. Tomasz dowodzi, że świat ma dostateczną przyczynę istnienia, ale ani słowa nie mówi o tym, czy świat istnieje odwiecznie, czy powstał w czasie. Nad tym drugim pytaniem osobno zastanawia się i dochodzi najpierw do wniosku, że z rozumu nie zdołamy dowieść niemożebności odwiecznego istnienia świata, to znaczy, że świat mógł istnieć zawsze; potem ucieka się do prawd objawionych i według nich rozstrzyga, że rzeczywiście świat powstał w czasie. Słowem, nie z wiary dowiadujemy się, ale z rozumu nabywany przekonania o tej prawdzie, że świat nie jest sam źródłem swojego bytu, ale potrzebuje poza sobą mieć pierwszą przyczynę sprawczą, oprócz całego rzędu przyczyn pośrednich. Potrzebujemy zaś objawienia Boskiego oprócz światła rozumu, żeby odpowiedzieć na pytanie, czy powstał świat z czasem, czy istnieje wiecznie. W każdym razie, nawet odwiecznie istniejący świat musiałby mieć przyczynę istnienia, przyczynę, w tym także razie pierwszą, bo choćby trwaniem nie wyprzedzała swego skutku, to jednak istotnie początkowałaby wszystko. Porównaj św. Tomasza: *Summa* 1, pyt. 46; *c. gent.* ks. 2, rozdz. 31 i dalsze; *opuscula* 27; *de potentiis* pyt. 3, a. 14; Suarez: *o dziele sześciu dni*, cz. 1, ks. 1, r. 20; *metafizyka* disp. 30; Stoeckl: "Zeitschr. kathol." 1861, zeszyt 1, 2.

(2) "Przegląd Powszechny", t. 1 b. r., str. 72 i następne.

(3) Św. Tomasz *c. gent.* ks. 1, r. 22, I. 3; *Summa* 1, pyt. 3, a. 4.

(4) Por. św. Tomasza: *Summa* cz. 1, pyt. 3, a. 4; *c. gent.* ks. 1, r. 22 i 23; Suarez: *O Bogu* ks. 1, r. 2.

(5) Por. św. Tomasza: *Summa* 1, pyt. 3, a. 6; pyt. 4, a. 1, ad 3; *c. gent.* ks. 1, r. 23; *quaest. disp. de potentia* pyt. 7, a. 2, ad 9.

(6) Św. Tomasz, tamże; *c. gent.* ks. 1, r. 16.

(7) Św. Tomasz: *Summa* 1, pyt. 10, a. 1; *c. gent.* ks. 1, r. 15.

(8) *C. gent.* ks. 1, r. 42; *Summa* 1, pyt. 11; Św. Anzelm: *Monolog.* r. 4; Arystot. *metaf.* ks. 12; Toleto: *O summie* p. 11, a. 3.

(9) Św. Tomasz: "*e contingentia entium, quae possunt esse et non esse*".
~~~~~~~~

~~~~~~

Omnia ad honorem Omnipotentis Dei, Virginis Mariae et Ecclesiae Romanae!

OMNIA SUB CORRECTIONE S. MATRIS ECCLESIAE.

© ***Ultra montes*** (www.ultramontes.pl)

Cracovia MMXXVI, Kraków 2026
~~~~~~