

FIDES CATHOLICA INTEGRATA

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

Maj 2026 Czasopismo Teologiczne integralnie katolickie Nr 5 (7) 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

Tu es Petrus	3
<i>Ks. Jan Rosiak SI</i>	
Przysięga antymodernistyczna	22
<i>Ks. Alojzy Starker SI</i>	
Idea ewolucji w teologii katolickiej	33
<i>Ks. Dr Franciszek Gabryl</i>	
Dogmat stworzenia wedle św. Tomasza z Akwinu	51
<i>Ks. M. Dietz SI</i>	
Encyklika "Humani generis" o kwestii początku człowieka	67
<i>Ks. Jan Górka</i>	
Teilhard de Chardin i grzech pierworodny	75
<i>Ks. Dominik Radecki CMRI</i>	
Monogenizm	87
<i>Bp Michał Nowodworski</i>	
Karol Wojtyła, ewolucjonizm a monogenizm	89
<i>"Sodalitium"</i>	
Jan Paweł II a ewolucja człowieka ze zwierzęcia	98
<i>Bp Oliver Oravec</i>	
Rekomendacja książki pt. "Homo versus Darwin, czyli sprawa o pochodzenie człowieka"	104
<i>Bp Michał Nowodworski</i>	
Gallikanizm	108
<i>Ks. Antoni Tauer</i>	
Podsumowanie 40 lat lefebryzmu!	114
<i>Petrus</i>	
Państwo Boże. XVIII. 51. Nawet przez niezgody heretyków umacnia się wiara katolicka. – De Civitate Dei. Quod etiam per haereticorum dissensiones fides catholica roboretur	123. – 127
<i>Św. Augustyn Biskup, Doktor Kościoła</i>	
Modlitwa św. Augustyna	129
<i>Ks. Marian Morawski SI (iunior)</i>	
Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów. Cz. III	141
<i>Ks. Antoni Langer SI</i>	
Od teatru do apostazji. Odstępstwo Karola	150
<i>"Przegląd Katolicki"</i>	



Tu es Petrus

KS. JAN ROSIAK SI



Szymon, syn Jony, łowieniem ryb w jeziorze zarabiał na swój chleb codzienny i nigdy nie myślał o tym, by jakaś większa zmiana w jego życiu zająć miała.

Ale, któregoś dnia, kiedy po całonocnym lecz daremnym trudzie płukał sieć, zbliżył się do niego ten dziwny człowiek, Jezus, prorok z Nazaretu, wstąpił do jego łodzi, przemawiał czas jakiś do zgromadzonych rzesz, a następnie, zwracając się do rybaka, rozkazał: "Wyjedź na głębię!". - Wyjechał. "Zarzuć sieci!". - Zarzucił. I zobaczył cud. On, rybak doświadczony, takiego połowu jeszcze nie oglądał nigdy. "Panie - zawołał, padając na kolana - wynijdź ode mnie, Panie, bom ja człowiek grzeszny". "Nie bój się, odtąd już ludzi łowić będziesz" - usłyszał odpowiedź. Wówczas rybak, porzuciwszy wszystko, poszedł za Jezusem. I tak już szedł. W jego życiu wielkie zaszły zmiany. A zaczęły zmiany zachodzić również i w dziejach świata...

Potem, rybak Szymon oglądał i słyszał wiele jeszcze bardzo wielkich i bardzo dziwnych rzeczy. Może się i dziwił wielce, nie rozumiejąc wielu rzeczy, ale wierzył Mistrzowi niezachwianie i ufał Mu bezgranicznie. Nie wiedział na przykład, co miał na myśli Mistrz, kiedy przedtem jeszcze, przed ostatecznym powołaniem a przy pierwszym już spotkaniu, kiedy, spojrzawszy na rybaka, Jezus rzekł: "Tyś jest Szymon, syn Jony, Ty zwać się będziesz Cephas (co znaczy Opoka) - Piotr". Dopiero znacznie później miał zrozumieć Szymon, że Pan mówił wówczas: "Nie jesteś już Szymonem, łowcą ryb w jeziorze, lecz na imię ci Piotr. Piotrem będziesz w Kościele moim, Opoką królestwa mego na ziemi, fundamentem domu Bożego. Skałą się staniesz nieustępliwą. Będziesz mocny, pewny i niezachwiany w wierze. Wszyscy na tobie opierać się będą z ufnością i spokojem. Za tobą, jako za pasterzem, iść będą, jako owce, rzesze mnogie na pastwiska boskiej prawdy".

Tymczasem Syn Boży budował Kościół swój i sposobił go w osobach Apostołów do przyjęcia boskiej władzy, prawdy i nieomylności w prawdzie. A kiedy go już przysposobił, mówił: "Idąc na cały świat, nauczajcie wszystkie narody...". "Idąc, opowiadajcie ewangelię wszelkiemu stworzeniu...". Macie wszelkie prawa do tego, ponieważ w nauczaniu i obronie tego, "cokolwiek wam przykazał", zbłądzić nie możecie; albowiem zbłądzić nie mogę ja, który "jestem z wami po wszystkie dni..." ani błądzić nie może Duch Prawdy, który przyjdzie do was, umocni was i pozostanie z wami "na wieki". "Cokolwiek (tedy) zwiążecie na ziemi, będzie związane i w niebie, a cokolwiek rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie".

Wielkie te słowa Boga stały się podstawą wiary w boskie posłannictwo i nieomylność Kościoła Chrystusowego.

Piotr słyszał je również. Słyszał wyraźnie, boć odnosiły się także i do niego. Należał przecież do grona tych, których Chrystus Pan przyoblekał w swe władze i moce. Wierzył więc (bo i jakżeż mógł nie wierzyć zapewnieniom Boga!), że staje się, wraz z innymi Apostołami, nieomylnym Kościołem władającym i nauczającym.

Ale czyżby to już miało być wszystko, co Mistrz chciał zeń uczynić? Czyżby to już teraz sprawdzić się miała zapowiedź Chrystusowa, zawarta w tajemniczym imieniu Piotra? Dlaczego właściwie Mistrz "Piotrem" go nazwał czyli Opoką? Jeśli Piotr nie miał być niczym więcej ponad to, czym było całe grono apostoelskie, to, doprawdy, dlaczego Mistrz nadał jemu właśnie to imię tajemnicze?

Kiedy Mistrz wypowiadał owe pamiętne słowa, Piotr, a wraz z nim wszyscy inni, wiedzieli już dokładnie, czym jest Cephas – Piotr – Opoka w Kościele. Wierzyli w to, co Pan im powiedział wszystkim razem, ale wierzyli w coś więcej jeszcze. Oni od pewnego już czasu spoglądali na Piotra innymi, niż dotąd, oczyma...

Było to w pobliżu Cezarei Filipowej. Mała gromadka zbliżała się właśnie do tej groźnej twierdzy rzymskiej, kiedy Pan zatrzymał się nagle wśród drogi i rzucił Apostołom to niezwykle pytanie: "Kim mienią być ludzie Syna człowieczego?". Wówczas zagadnięci powtórzyli przed Mistrzem rozbieżne opinie ludzkie. Ale Mistrzowi nie chodziło właściwie o to, aby się dowiedzieć (On wszystko wiedział dokładnie), co sądzą ludzie, kiedy wydają sądy według ciała i krwi. Pan zmierzał do czego innego. "A wy – zapytał – kim mię być powiadacie?". Naonczas stało się to, na co czekał Jezus. Piotr bowiem, w uniesieniu wielkim i w wierze głębokiej, imieniem Dwunastu, zawołał: "Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego".

Chwila była uroczysta. Nadszedł czas, aby wyjaśnić jeszcze jedną tajemnicę. "Błogosławiony jesteś, Szymonie, Barjona – równie uroczyście zaczął Jezus – bo ciało i krew nie objawiły tobie, ale Ojciec mój, który jest w niebiesiech. A ja tobie powiadam, żeś ty jest Piotr (Opoka), a na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie przemogą go. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego: a cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane i w niebiesiech, a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebiesiech".

Trudno powiedzieć, co się działo w sercu człowieka, do którego Bóg przemówił w ten sposób tak niezwykły. Zapewne ani on, ani żaden z jego współtowarzyszy, rozmowy już nie podejmował, lecz wszyscy w milczeniu wazyli doniosłość Chrystusowej obietnicy.

Mistrz, jak zwykle, mówił obrazowo. Ale jakżeż przejrzyste były te obrazy mowy Jego! A więc Kościół nieomylny, niezwyciężony, nieśmiertelny, ten boski Kościół na rybaku spoczywać będzie? Rybak Szymon będzie naprawdę Piotrem-Opoką? O tym nikt nie wątpił. Mistrz mówił jasno.

Dom z fundamentu czerpie swą stałość i siłę i jedność. Kościół na ziemi czerpać będzie z Piotra. Opoka jest fundamentem niezawodnym i niezachwianym. Piotr będzie opoką Kościoła. A czymże jest Kościół? Kościół jest przede wszystkim domem wierzących i wyznających boską naukę Chrystusa Pana; jest "kolumną i utwierdzeniem prawdy" (1). Czymże więc będzie Piotr – opoka i fundament Kościoła? Mocą mocy i siłą siły, utwierdzeniem utwierdzenia.

Kościół w głoszeniu, strzeżeniu i obronie prawdy Chrystusowej omylić się nie może. Jest nieomylny. Jakżeż więc mógłby mylić się Piotr, opoka Kościoła, zasada jedności i podstawa stałości w wierze? Gdyby mógł, czy byłby jeszcze Piotrem-Opoką? Gdyby skruszyć się miał kiedykolwiek ten fundament, czy nie runąłby Kościół Boży? Gdyby Skała miała zwiotrzeć, czy nie rozpadłby się dom na niej zbudowany? Ale nie, Kościół nie upadnie, nie zginie. Nie może. Pan mówił to wyraźnie. Kiedy więc będzie tak stać (a stać będzie "po wszystkie dni aż do skończenia świata") na opoce Piotrowej – "bramy piekielne nie przemogą go". Nie zniszczą go błędy, nie zgubią herezje i nie doprowadzą do odstępstwa od jakiegokolwiek prawdy Bożej żadne moce. Będzie zawsze jeden i ten sam, zawsze w tej samej wierze, jedności i mocy, zawsze boski w swych władzach, prawach i przywilejach. I zawsze taki, bo na Piotrze oparty, i od Chrystusa, przez Piotra, czerpiący wszystko. Zawsze też Piotr będzie – po Chrystusie i w zastępstwie

Chrystusa - gospodarzem tego domu przedziwnego; będzie najwyższym na ziemi panem i władcą tego królestwa, które był założył Bóg.

W jego rękach spoczną klucze królestwa - pełnia wszelkiej władzy, moc wiązania sumień ludzkich. Przedziwne i straszliwe w swej mocy to wiązanie: Co Piotr zwiąże na ziemi, Bóg zwiąże w niebie; co Piotr rozwiąże na ziemi, Bóg rozwiąże w niebie. Bóg wszystko potwierdzi w niebie, co Piotr - jako Piotr - nauczać będzie na ziemi. Wszystko. Ale błędów Bóg nie może potwierdzać. To znaczy, że Piotr - jako Piotr - błędzić nie będzie, nie może: ani Piotr I, ani Piotr II, ani żaden inny "po wszystkie dni aż do skończenia świata". Chwiał się będą inni, Piotr się nie zachwieje w nauczaniu prawdy objawionej. Upadać będą inni, Piotr nie upadnie. Wszyscy inni pomylić się mogą (2), Piotr nigdy.

"Szymonie, Szymonie! - mówił jeszcze Pan w przeddzień swej śmierci - oto szatan żądał was, aby przesiać jak pszenicę, ale ja prosiłem za TOBĄ, aby nie ustała WIARA TWOJA: a ty kiedyś, nawróciwszy się, UTWIERDZAJ BRACI twoich". Ty wiesz, że ja nigdy nie modłę się na próżno. Ojciec mój wysłuchuje mnie zawsze (3). Wiesz zatem, że kiedy tak prosiłem za tobą, postanawiałem nieodwołalnie, iż stanie się to, co ci mówię. Otóż, powiadam ci, Szymonie, cokolwiek dzieć się będzie, ty, z łaski Bożej i mocą osobliwego przywileju, w nieskalanej wierze trwać będziesz zawsze. Wiara twoja będzie zawsze czysta, prawdziwa, silna i nieumniejszona, tak silna i tak czysta i prawdziwa, że staniesz się utwierdzeniem wiary braci twoich - pasterzy przecież owiec moich. Wiara twoja i twoja nauka będzie normą ich wiary, probierzem i regułą. I tak na wieki. Szatan nie tylko dziś, ani jutro tylko, lecz zawsze i po wszystkie dni żąda i pożądać będzie, aby wiernych moich sprowadzić z drogi prawdy. Apostołowie utwierdzenia twego potrzebować nie będą, ponieważ sam Duch Prawdy będzie ich utwierdzeniem, ale inni... ci, co po nich przyjdą i cała rzesza owczarni mojej bez utwierdzenia twego ostać się nie mogą. Ty umrzesz, ale fundament pozostanie w twych następcach. Odejdiesz, ale klucze oddasz w inne ręce. Przemiesz, ale inni przejmą prawo i obowiązek utwierdzania braci. "Mógłbym wprowadzić i dla nich bezpośrednio uprosić tę stałość i nieomyślność we wierze. Nie uczyniłem tego. Dość bowiem umacnia budowę, kto mocne kładzie fundamenty" (4).

Takie były obietnice. Uroczyste, jasne, wyraźne i wszechmocne. A wypełnienie obietnic? Można by o to spytać wieki dziejów opoki Piotrowej, a wszystkie odpowiedziałyby jednogłośnie, że Syn Boży obietnic dopełnił. Można by, gdyby milczała Ewangelia. Ale Ewangelia nie milczy.

Na brzegu jeziora Genezaret stoi Pan (wspaniały po swym zmartwychwstaniu), a przed Panem klęczy Piotr. Pan pytał tak jakoś bardzo dziwnie: "Szymonie, synu Janów! Czy miłujesz mnie bardziej niżli ci?". To mówiąc, wskazał na innych Apostołów. Cóż miał odpowiedzieć Szymon i jak zapewnić Mistrza o swej miłości? Pamiętał dobrze swój upadek; ale i uczuć swoich utaić nie umiał, nie mógł. Przeto otworzył swe serce przed Panem i powiedział po prostu: "Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię miłuję". Pan jeszcze dwa razy powtórzył pytanie i Piotr dwa razy jeszcze zapewnił Go o swej miłości, trzykrotne swe zaparcie się trzykrotnym odwołując wyznaniem. I słuchał potem, co mówił Mistrz. Mistrz zaś mówił: "Paś baranki moje... paś owieczki moje... paś owce moje". – Była to uroczysta inwestytura Piotra w najwyższą na ziemi władzę. Spełniały się wszystkie dane poprzednio obietnice. Szymon stawał się prawdziwie Piotrem, poławiacz ryb poławiaczem dusz, sternik łodzi płynącej na falach jeziora Genezaret sternikiem łodzi Chrystusowej, targanej wszystkimi burzami wieków. Piotr stał się opoką i fundamentem Kościoła, utwierdzeniem wiary, najwyższym pasterzem, władcą i nauczycielem Kościoła. To był pierwszy papież, pierwszy Ojciec św., pierwszy zwierzchnik w królestwie Chrystusa na ziemi.

Być pasterzem i pasterzem najwyższym, któremu podlegają owce, owieczki i baranki: wszyscy wierni, wszyscy kapłani i wszyscy biskupi – cały Kościół powszechny; być pasterzem w Kościele, który jest królestwem prawdy, to znaczy posiadać nie tylko wszelką władzę, jaką Kościół posiada, ale posiadać w stopniu najwyższym; to znaczy również być nieomylnym w nauce Chrystusowej. Zaprawdę, nie mógłby przecież Chrystus Pan tak bezwarunkowo powiedzieć Piotrowi: "Paś owce moje, paś baranki moje", gdyby Piotr, jako pasterz, mógł zbłądzić kiedykolwiek i złą podać strawę powierzonej sobie owczarni Chrystusowej. Nie mógłby, gdyby Piotr – mocą swej najwyższej władzy pasterskiej – mógł związać sumienie ludzkie, kiedy trzeba rozwiązać, lub rozwiązać, kiedy trzeba związać; nie mógłby Pan Jezus zobowiązać Kościoła do bezwzględnego posłuszeństwa Piotrowi, gdyby Piotr mógł sprowadzić Kościół na manowce błędu.

Ale Pan Jezus tego się nie lękał. Piotra uczynił bez żadnych zastrzeżeń pasterzem i uczynił go na wieki. Najoczywiście więc Piotr zbłądzić nie może. Żaden Piotr czyli papież. Bóg czuwa. Papież więc jest nieomylny w tym wszystkim, w czym go nieomylnym uczynił Chrystus Pan.

Kim więc właściwie jest ten człowiek? człowiek tak jedyny na ziemi, tak ubezpieczony i uprzywilejowany przez Boga? Jak rozumieć tego człowieka? Jak

pojąć zakres i sposób działania jego władzy tak boskiej? Wiele tutaj ciśnie się pytań. Na wszystkie, oczywiście, odpowiedzieć w tej chwili nie możemy. Ale można i trzeba odpowiedzieć na najważniejsze.

Kim jest ten człowiek? Jest tajemniczą postacią (na podobieństwo postaci eucharystycznych), pod którą ukrywa się sam Chrystus – Syn Boży. To jest następca św. Piotra, zastępca Chrystusa Pana, owszem, to Chrystus, który włada za pośrednictwem człowieka (5). Papież mówi – Chrystus mówi, papież naucza – Chrystus naucza, papież błogosławi – Chrystus błogosławi, papież cierpi – Chrystus cierpi. Jako zastępca Chrystusa wchodzi papież w te same prawa i władze (w granicach określonych wolą Bożą), które w Kościele posiada Chrystus Pan. W papieżu skupia się, streszcza i jednoczy cały Kościół w swym doczesnym kształcie i posłannictwie. Jest to serce Kościoła i ośrodek prawdy, ognisko katolicyzmu i całego chrześcijaństwa. Wszystko, co boskie, piękne i wielkie w Kościele spoczywa na barkach, w dłoniach, w sercu i w umyśle tego jednego człowieka. Co Kościół otrzymał od Boga, jako władze i prawa, to papież posiada w pełni. On – po Chrystusie i mocą nie inną, tylko Chrystusa – jest zasadą i przyczyną tego, że Kościół jest jeden, katolicki, apostołski, Chrystusowy. "Papież, to niejako sakrament jedności Kościoła, tzn. znak zewnętrzny, widzialny i skuteczny kościelnej jedności" (6). Tak, z woli Chrystusa Pana, należy papież do istoty Kościoła. Przez papieża i w jego osobie buduje się ten Kościół na ziemi, i przez papieża, którego widzimy, opiera się na Chrystusie Panu, którego oczyma ciała oglądać nie możemy, i na Duchu Przenajświętszym. "Kościół – jako społeczność – tak samo znajduje się w papieżu, jak w Chrystusie. Przez papieża jest w Chrystusie, ponieważ i Chrystus Pan – jako władcza Głowa – jest w Kościele, wraz ze swą władzą pasterską, przez papieża. Przez papieża chce Pan Jezus wszystkie członki w sobie zjednoczyć w miłości i wierze; w nim i przez niego mają wierni przyłgnąć do swej Głowy nadprzyrodzonej i poddać się pod kierownictwo Ducha Świętego" (7).

Ponieważ Chrystus Pan zbudował Kościół swój w czasie i przestrzeni, i ponieważ uczynił go społecznością nie tylko boską, ale i ludzką, widzialną, zewnętrzną, i stworzył sobie w Kościele i z Kościoła ciało swoje mistyczne – przeto (w tym założeniu) trzeba było, aby nie tylko niewidzialnie działał w Kościele, ale i widzialnie przez tych, którym oddał rządy dusz, przede wszystkim zaś przez namiestnika swego na ziemi. Tak trzeba było. Nie może bowiem istnieć owczarnia bez pasterza, dom bez fundamentu, ciało bez głowy. Stąd zawsze w Kościele uznawano zasadę, że "gdzie Kościół, tam Chrystus, gdzie papież, tam Kościół". I jak

Kościół św. jest tajemnicą wiary, tak tajemnicą wiary jest również i papież. Wierzymy w Kościół, wierzymy i w papieża: uznajemy dla powagi objawiającego Boga, że papież jest najwyższym władcą, prymasem Kościoła powszechnego i jego najwyższym, nieomylnym nauczycielem. Tak wierzono zawsze.

Ale ponieważ, mimo wszystko, tu i ówdzie podnosiły się jeszcze głosy sprzeciwu lub powątpiewania, przeto w czasach ostatnich wypowiedział się Kościół uroczyście i nieomylnie, co myśli o władzy doktrynalnej swego pasterza, i na Soborze Watykańskim ujął tę swoją wiarę w jasną, zwięzłą i ostateczną formę dogmatu. "Nauczamy - tak orzeka Konstytucja Apostolska o Kościele Chrystusowym - i jako dogmat przez Boga objawiony określamy, że papież rzymski, kiedy przemawia *ex cathedra*, tzn. kiedy, spełniając urząd pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan, na mocy najwyższego swego autorytetu definitywnie określa jakąś naukę wiary lub obyczajów, którą ma przyjąć cały Kościół powszechny, wówczas - dzięki asystencji Ducha Świętego obiecanej mu w osobie św. Piotra - tę samą posiada nieomylność, w jaką Boski Zbawiciel wyposażył swój Kościół w ostatecznym określaniu nauki wiary lub obyczajów. Dlatego też, te papieża rzymskiego definitywne określenia są nieodwołalne same przez się, nie zaś przez zgodę Kościoła" (8).

Dziwne to, doprawdy, jak mogli niektórzy spoza Kościoła mniemać całkiem poważnie, że Kościół, określając dogmat nieomylności papieskiej, uznaje niemożliwość grzechu u papieża, widzi w nim normę wszelkiego zła i dobra, przypisuje mu charyzmat wszechwiedzy, czynienia cudów, czy też jakiegoś natchnienia Bożego, równego temu, jaki posiadali pisarze Ksiąg św. - A wystarczy przecież zważyć i zrozumieć znaczenie słów soborowej definicji, by dokładnie poznać, w co właściwie wierzą katolicy.

Sobór wyraźnie zaznacza, że nie każdy akt doktrynalny papieża jest aktem nieomylnym, lecz ten tylko, który papież wykonuje "ex cathedra". Otóż papież naucza *ex cathedra*, kiedy czyni zadość czterem następującym warunkom:

1) Kiedy przemawia jako najwyższy pasterz i nauczyciel wszystkich chrześcijan, a więc jako osobistość urzędowa i na mocy swego najwyższego autorytetu. Nie jest nieomylny papież jako osoba prywatna lub jako prywatny uczyony, który pisze artykuły, rozprawy, książki. Nie jest nieomylny jako biskup miasta Rzymu, ani jako prymas Włoch, lub jako patriarcha Kościoła zachodniego. Duch Święty, który jest przyczyną nieomylności Kościoła, nie chroni

papieża od błędu ku osobistym jego pożytkom, lecz dla dobra całego Kościoła i ludzkości całej. Nieomylność jest o tyle przywilejem osobistym (personalnym), o ile właśnie papież jest tym podmiotem, którego Bóg strzeże od możliwości błędu; o ile każdy poszczególny papież – jako głowa Kościoła – jest nieomylny (wbrew temu, co utrzymywał gallikanizm) i o ile wreszcie nieomylność papieskich orzeczeń nie zależy od jakiegokolwiek zgody Kościoła. Nie znaczy to jednak, że może się zdarzyć, iż papież pójdzie w jedną stronę, a wierni w inną stronę. Oznaczałoby to zburzenie jedności kościelnej, co, dzięki opiece Bożej, jest niemożliwe.

2) Papież, po wtóre, jest wtedy tylko nieomylny, kiedy na mocy swego najwyższego autorytetu określa jakąś naukę (wiary lub obyczajów) i określa definitywnie. Nieomylnie więc będą te orzeczenia, w których papież używa najwyższej swej władzy i to w całej pełni, w stopniu najwyższym. Wydaje papież wówczas sąd ostateczny, nieodwołalny, decydujący na zawsze, i równocześnie żąda od wszystkich wiernych, by ogłoszoną prawdę uznali bezwarunkowo, nie dopuszczając najmniejszego choćby (dobrowolnego) wahania. Ani proste tylko napomnienia papieskie, ani czyste tylko (dyscyplinarne) zakazy, które nie wymagają wiary wewnętrznej, lecz nakładają jedynie zewnętrzny obowiązek czynienia czegoś, względnie powstrzymania się od głoszenia lub obrony jakiejś teorii czy nauki, nie są orzeczeniami *ex cathedra*. I to jeszcze należy dodać, że myśl swoją powinien papież wyrazić w sposób niewątpliwy i niedwuznaczny.

Istnieją wprawdzie pewne tradycyjne i uroczyste formy nieomylnych aktów papieskich (bulle dogmatyczne, anatemy, potępienia jakiejś nauki jako heretyckiej, wyrażenia takie, jak: oświadczamy, uczymy, ostatecznie określamy), które jednak nie należą do istoty orzeczeń *ex cathedra*. Papież może ująć swą myśl i swą wolę w formę, jaką uzna za odpowiednią, byle tylko z całego sposobu mówienia wynikało na pewno, że w danym, uroczysto określonym przedmiocie, żąda od wiernych wiary bezwzględnie pewnej. Ostatnia ta okoliczność stanowi trzeci warunek nieomylnych aktów papieskich.

3) Papież, mianowicie, nieomylny jest tylko wtedy, kiedy, zwracając się do Kościoła powszechnego, nakłada na wszystkich ścisły obowiązek przyjęcia za prawdę tego, co definitywnie głosi. Nauka katolicka jest dobrem powszechnym i skarbem całego Kościoła, i dlatego, raz określona, obowiązuje wszystkich. Zauważyć tu jednak należy, że papież może mówić *ex cathedra*, choć nie zwraca się materialnie wprost do wszystkich wiernych. Może np. definitywnie rozstrzygnąć jakiś punkt nauki katolickiej w liście skierowanym do

jakiegoś poszczególnego biskupa, byle tylko dostatecznie dał do zrozumienia, że ten jego akt jest już ostatecznym i nieodwołalnym aktem doktrynalnym, który obowiązuje wszystkich (9). Nie to więc jest ważne DO kogo papież przemawia, lecz DLA kogo i JAK.

4) Papież jest, wreszcie, nieomylny wtedy tylko, kiedy definitywnie określa naukę katolicką w rzeczach wiary i obyczajów.

Nie dlatego odróżniamy rzeczy "wiary" od rzeczy "obyczajów", jakoby obyczaje nie należały do zakresu wiary, lecz dlatego jedynie, że są to p r a w d y (jak każda inna prawda) nie tylko teoretyczne i spekulatywne, lecz również i przede wszystkim praktyczne i moralne. "Rzeczy wiary" są to więc prawdy, w które należy tylko wierzyć. "Rzeczy obyczajów" natomiast są to prawdy, które należy przyjąć wiarą i wykonać życiem (10).

Ponieważ – w myśl dogmatu określonego przez Sobór Watykański – papież, nauczający *ex cathedra*, "tę samą posiada nieomylność, w jaką Boski Zbawiciel wyposażył Kościół swój", dlatego wszystko to, co może w rzeczach wiary i obyczajów nieomylnie określić nauczający Kościół powszechny (biskupi wraz z papieżem), to wszystko identycznie stanowi przedmiot nieomylności papieskiej. Otóż pierwszym, zasadniczym i bezpośrednim przedmiotem (*objectum directum*) nieomylności Kościoła są prawdy, teoretyczne i praktyczne, przez Boga – wyraźnie czy mniej wyraźnie (ale formalnie) – objawione.

Jest dogmatem wiary, że w określaniu tych prawd (11) papież jest nieomylny, podobnie jak Kościół. Prawdy objawione i jako takie nieomylnie do wierzenia podane nazywamy dogmatami wiary. Należy je przyjąć aktem wiary boskiej, tzn. wierzyć w nie i uznawać je za prawdę dla powagi objawiającego Boga. Przykładem takiej prawdy jest choćby wyżej przytoczony dogmat nieomylności papieskiej.

Pozostają jeszcze do wyjaśnienia dwa problemy: jaki jest zakres nieomylności papieża w rzeczach nieobjawionych i jaki jest jego autorytet doktrynalny w nauczaniu zwykłym. Do zagadnień tych wrócimy w następnym numerze.

* * *

Z kolei nasuwa się jeszcze jedno bardzo ważne pytanie: Czy mianowicie nieomylność papieża (i Kościoła nauczającego w ogóle) ogranicza się wyłącznie tylko do prawd objawionych? Gdyby miało być właśnie tak, należałoby powiedzieć, że "rzeczy wiary i obyczajów", w których Kościół jest nieomylny, zamykają się bez

reszty tylko w depozycie objawienia Bożego. Jasną jest rzeczą, że byłoby to znacznym ograniczeniem powagi i władzy nauczającego Kościoła, i, jak wkrótce zobaczymy, ograniczeniem wielce szkodliwym. Sobór też takiego ograniczenia nie uczynił. Przeciwnie, nie tylko nie zacieśniał nieomyślności papieskiej do prawd objawionych, lecz wyraźnie dał do zrozumienia, że świadomie nie chciał tego uczynić (12).

Nie jest to więc wprawdzie dogmatem wiary, ale jest nauką powszechnie w Kościele przyjętą i co najmniej jest pewnikiem teologicznym, wynikającym z dogmatu, że papież, podobnie jak Kościół, jest nieomylny i w tych rzeczach, które, choć nie zawierają się w źródłach objawienia, łączą się jednak tak ściśle z prawdami objawionymi, i na naukę objawioną wpływ wywierają tak głęboki, że wszelki błąd w ich rzeczywistej ocenie odbiłby się bardzo zgubnie na samych-że prawdach objawionych. We wszystkich niemal dziedzinach wiedzy ludzkiej istnieją mianowicie pewne pojęcia, zasady i prawdy, które są niejako murem ochronnym prawd objawionych i najbliższym ich sprzymierzeńcem. Wszelki wyłom w tych murach, stałby się zagrożeniem depozytu wiary; wszelka porażka tych sprzymierzeńców, stałaby się dotkliwym ciosem zadany objawieniu. Kiedy więc Bóg żąda od Kościoła, aby nieskażenie zachowywał skarby wiary i obyczajów, które jego pieczy powierzył, i jeśli w tym celu uczynił go nieomylnym, całą siłą logicznej konieczności wynika wniosek, że Kościół jest nieomylny również w tym wszystkim, bez czego nie mógłby wypełnić swego nauczycielskiego zadania, nie mając możliwości zachować nieskażenie, wyjaśniać autorytatywnie i bronić skutecznie depozytu wiary.

W języku teologicznym wszystkie te prawdy, jakąś logiczną koniecznością powiązane z objawieniem, noszą miano "przedmiotu pośredniego, ubocznego (*objectum indirectum*)" nieomyślności (13). Kościół nie jest nieomylny w tych rzeczach dla nich samych, lecz jedynie i wyłącznie ze względu na prawdy objawione i właśnie dla nich. Logika objawienia idzie dalej, niż jego litera, nieomyślność również. Zakres nieomyślności w tych rzeczach jest tak szeroki, jak obowiązek nieomylnego strzeżenia i głoszenia depozytu objawienia.

Nie wchodząc tutaj w bliższe szczegóły, ograniczamy się tylko do wyliczenia ogólnych rodzajów i kategorii tych prawd i rzeczy, które stanowią wspomniany przedmiot pośredni nieomyślności kościelnej.

a) Będą to więc najpierw pewne naturalne prawdy filozoficzne, etyczne, psychologiczne i inne, które są podłożem i koniecznym niejako wstępem

objawienia, bez których nie można by było objawienia ani przyjąć, ani odpowiednio pojąć. Kto np. utrzymuje w filozofii, że poznanie spraw przekraczających sferę doświadczenia zmysłowego jest rzeczą zgoła niemożliwą, ten siłą logiki odrzuci również objawiony dogmat o możliwości naturalnego poznania istnienia Boga.

b) Następnie będą to wszystkie wnioski teologiczne, czyli pewniki wysnute z objawienia na drodze filozoficznego rozumowania i tylko za pomocą jakiejś przesłanki czyli prawdy naturalnej. Przypuśćmy np., że ktoś podważa taki wniosek teologiczny: Bóg Ojciec i Bóg Syn i Duch Święty działają wspólnie na zewnątrz (w stworzeniu). Jeśli rozumuje ściśle, dojdzie siłą rzeczy do innego wniosku, w którym odrzuci objawiony dogmat wiary, że mianowicie w Bogu wszystkie trzy Osoby Boskie mają jedną wspólną naturę. Natura bowiem jest zasadą działania.

c) Będą to również pewne fakty historyczne, jak np. prawowitość jakiegoś soboru czy papieża, oraz pewne fakty dogmatyczne (tzw. *facta dogmatica*), tj. właściwe znaczenie jakiegoś tekstu dotyczącego spraw związanych z religią. Gdyby Kościół nie mógł nieomylnie orzekać o prawowitości tego czy innego soboru, tego czy innego papieża, cóż by się stało z nieomylnym jego autorytetem nawet w definicjach dogmatycznych? Podobnie gdyby nie miał możliwości i prawa definitywnie osądzać, czy w danym jakimś tekście (książce itd.) zawiera się nauka zgodna czy niezgodna z objawieniem, jakżeż mógłby nieomylnie zachować depozyt wiary i obronić go przed błędami? Każdy mógłby głosić herezję pod pozorem, że Kościół nie ma ani prawa ani możliwości definitywnie rozstrzygać, czy to, co się zawiera w danym piśmie jest herezją czy też nauką katolicką.

d) Inną kategorią wchodzącą w pośredni zakres nieomylności kościelnej są niektóre prawdy, pojęcia, dowody bez których żadną miarą nie można by wyrazić, pojąć i określić prawd objawionych. Należą tutaj np. pojęcia substancji, natury, osoby itd.

e) I wreszcie bardzo ściśle łączą się z objawieniem prawa, dekryty dyscyplinarne oraz liturgiczne, i te inne jeszcze, którymi papież potwierdza lub ustanawia różnorodne formy życia w Kościele. Mamy tutaj na myśli prawa ustanowione mocą najwyższej władzy w Kościele, jaką tylko posiada papież. Będą to więc zarządzenia podobne do uroczystych określeń dogmatycznych. Dekryty dyscyplinarne – jako dyscyplinarne czyli przepisujące normy działania – nie są nieomylnie, owszem, niekoniecznie są zawsze najstosowniejsze i najroztropniejsze. Chrystus Pan nigdy nie obiecał charyzmatu najwyższej roztropności pasterzom

swego Kościoła. Same z siebie dekry te żądają tylko posłuszeństwa. Wszystkie jednak prawa – dyscyplinarne czy inne – ale powszechne i uroczyste, w których, oprócz pewnych przepisów, papież (sobór) wypowiada definitywnie jakąś naukę Kościoła, są nieomyłne, tzn. jest prawdą bezwzględnie pewną, że prawa te co najmniej nie zawierają w sobie nic przeciwnego wierze i obyczajom. I tak, jest papież nieomylny, kiedy definitywnie i uroczysto potwierdza jakiś zakon ścisły. Aktem tym papież oświadcza, że dana forma życia w zupełności odpowiada dobrem obyczajom i ideałowi doskonałości chrześcijańskiej. Gdyby tutaj mógł się pomylić, myliłby się w rzeczach obyczajów, co jest – dzięki obecności Boga w Kościele – niemożliwe. – Dalej jest papież (Kościół) nieomylny w ustanawianiu obrzędów (zwłaszcza Mszy św. i Sakramentów św.), którymi wyraża swoją cześć dla Boga i równocześnie pomaga wiernym do łatwiejszego poznania, i przeżywania Bożych rzeczy. – Aktem nieomylnym jest wreszcie kanonizacja świętych. Dekret kanonizacyjny zawiera dwie rzeczy: 1° teoretyczne orzeczenie: Ten a ten sługa Boży jest w niebie; 2° praktyczny nakaz: Wszyscy wierni mają obowiązek uznać, że kanonizowany jest rzeczywiście świętym w niebie, któremu należy się cześć publiczna (14). – "Do nieomylnego urzędu nauczycielskiego Kościoła należy ponadto osąd doktryn społecznych, ekonomicznych i politycznych w takiej mierze, w jakiej te doktryny wkraczają w obręb moralnej nauki religijnej" (15).

Kiedy Kościół nieomylnie określa jakąś prawdę objawioną i jako taką do wierzenia podaje, wówczas odpowiedzią wiernych jest akt wiary boskiej czyli uznania tej nauki za prawdę dla powagi Boga, który ją objawił. Ale jakie stanowisko należy zająć wobec tych wszystkich innych prawd, orzeczeń i wyroków, których bezpośrednim przedmiotem nie są prawdy wprost objawione, lecz tylko ściśle z objawieniem związane? Odpowiedź jest łatwa. W prawdy tego rodzaju wierzyć nie można tak, jak wierzymy w dogmaty wiary (choć niektórzy teologowie są innego zdania), tzn. że motywem naszej wiary nie może być wówczas powaga objawiającego Boga. Z drugiej jednak strony Kościół (i papież), mocą najwyższego autorytetu nauczycielskiego, tego właśnie autorytetu, jaki od Boga otrzymał, zobowiązuje nas definitywnie i nieodwołalnie do uznania tych orzeczeń jako wyroków nieomylnych. Cóż to jest za akt, którego od nas żąda i jakie są jego właściwości? Akt ten – odpowiada większość teologów – jest aktem tzw. wiary kościelnej. Jest to więc uznanie czegoś za nieomylną prawdę dla powagi nauczającego Kościoła. Prawda, którą Kościół tak podaje ma się stać dla wiernych pewnikiem bezwzględnym, nieodwołalnym i niedopuszczającym ani wahań ani powątpiewań. Kiedy np. papież potępia jakieś zdanie jako niebezpieczne lub

gorszące lub fałszywe, katolik będzie silnie przekonany, że zdanie to jest w rzeczy samej takie a nie inne (niebezpieczne, fałszywe itd.). Kościół domaga się tutaj tzw. "assensus absolutus". Bezpośrednim motywem tego aktu jest – jak powiedzieliśmy – powaga Kościoła. Ale jest w nim coś więcej jeszcze. Katolik, który wierzy, że sam Bóg przecież objawił boskie posłannictwo i nieomyślność Kościoła w rzeczach wiary i obyczajów, właśnie pod wpływem tej wiary (tym razem już wiary boskiej) ochętnie przyjmie to, co mu do przyjęcia podaje nauczający Kościół. Innymi słowy, akt, którym za prawdę uznajemy nieomyślne orzeczenia Kościoła w rzeczach nie objawionych jest bezpośrednio aktem wiary kościelnej (przyjmuję tę prawdę dla powagi nauczającego Kościoła), pośrednio zaś i reduktywnie aktem wiary boskiej (powagę Kościoła Bóg objawił) (16).

Papież – powiedzieliśmy – wtedy tylko naucza nieomyślnie, kiedy używa najwyższego swego autorytetu w stopniu najwyższym. Jasną jest jednak rzeczą, że nie naucza w ten sposób codziennie i zawsze. Akty uroczyste i definitywne należą raczej do wyjątków. Stąd w teologii rozróżnia się podwójną formę nauczania kościelnego: nauczanie uroczyste i nadzwyczajne oraz nauczanie zwyczajne i niejako codzienne. Pomijając w tej chwili zagadnienie, jak należy rozumieć obie te formy nauczania, jeśli chodzi o nauczający Kościół powszechny (biskupi z papieżem), pragniemy jeszcze dorzucić kilka uwag o zwykłym nauczaniu papieskim.

W nauczaniu swym codziennym i zwykłym papież nie jest nieomyślny. Nie znaczy to jednak, że nigdy nie wypowiada wówczas nauk i prawd nieomyślnych. Przeciwnie, może się zdarzyć i zdarza się nawet dość często, że papież czyni to niejednokrotnie również i w mniej uroczystych dokumentach swego urzędu nauczycielskiego, np. kiedy wygłasza prawdy już poprzednio definitywnie określone, względnie prawdy, w które wierzy cały Kościół powszechny, lub które – zgodnym zdaniem wszystkich teologów – należą do skarbcza tzw. prawd katolickich.

Swój codzienny obowiązek nauczania wypełnia papież – zawsze jako najwyższy nauczyciel Kościoła – bądź sam osobiście w formie konstytucyj, "motu proprio", encyklik, listów, instrukcyj, przemówień itp. tzn. aktów, których sam jest autorem (co nie wyłącza udziału sekretarzy), bądź też za pośrednictwem rozlicznych aktów i dokumentów kongregacji rzymskich. Kongregacje są to kolegia kardynalskie, które papież do życia powołał i którym nadał stosowne uprawnienia do załatwiania rozlicznych spraw kościelnych. Władzę więc posiadają

taką tylko, jaką otrzymały od papieża. – O ile kardynałowie prefekci nie otrzymali jakichś szczególnych uprawnień, wszystkie dekrety kongregacyj wymagają – przed autentycznym ich ogłoszeniem – papieskiego potwierdzenia. Papież zaś potwierdza dokumenty swych kongregacyj w sposób podwójny: albo w formie specjalnej (*in forma specifica*), albo w formie zwykłej (*in forma communi*). Potwierdzenie w formie specjalnej podnosi dekret kongregacji do godności i wagi osobistego aktu papieskiego. Papież zaznacza wówczas w jakiś sposób niedwuznaczny (używając np. wyrażen: "Motu proprio... Ex scientia certa... De apostolicae potestatis plenitudine declaramus..."), że dany akt kongregacji staje się jego własnym aktem (17). Potwierdzenie natomiast w formie zwykłej w niczym nie zmienia wewnętrznej wartości wydanego dekretu i jedynie tylko do tego jest konieczne, aby dekret można było uznać za dokument prawny i autentyczny.

Mówiąc o autorytecie doktrynalnym zwyczajnego nauczania papieskiego, mamy oczywiście na myśli dekrety, decyzje i nauki skierowane do całego Kościoła powszechnego i obowiązujące wszystkich wiernych. I chodzi nam przede wszystkim o to, aby odpowiedzieć na pytanie, czego spodziewa się i czego żąda od wiernych papież, kiedy tak do nich przemawia sam osobiście czy za pośrednictwem swych kongregacyj. Odpowiedź bynajmniej niedwuznaczną dawali niejednokrotnie sami papieże. Wychodząc z zasady przez Boga objawionej, że Kościół jest zawsze "stróżem i nauczycielem prawdy", nieraz przypominali wiernym obowiązek prawdziwego, wewnętrznego i religijnego posłuszeństwa. Żądali uznania za prawdę nie tylko nieomylnie określone dogmaty wiary względnie nieomylnie pewniki nauki katolickiej, ale i te również nauki, które Stolica Apostolska podaje całemu Kościołowi w swych zwykłych aktach doktrynalnych. "Nie możemy – pisze Pius IX – pominąć milczeniem zuchwalstwa tych, którzy mniemają, że tym sądom i dekretem Stolicy Apostolskiej, które dotyczą powszechnego dobra Kościoła oraz jego praw i sposobu życia, można – byle tylko nie chodziło o dogmaty wiary i obyczajów – odmówić wiary i posłuszeństwa bez żadnego grzechu i bez żadnej szkody dla wiary katolickiej" (18).

Tenże sam papież potępił również zdanie tych, którzy utrzymują, że "obowiązek katolickich nauczycieli i pisarzy ogranicza się tylko do rzeczy, które nieomylny wyrok Kościoła podaje wszystkim wiernym jako dogmaty wiary" (19). Przeciwnie, mówi papież, "nie wystarczy przyjąć z należnym uszanowaniem tylko dogmaty wiary, lecz trzeba ponadto poddać się decyzjom, jakie w sprawach doktrynalnych wydają kongregacje rzymskie" (20).

"Ponieważ nie wystarczy unikać tylko heretyckiej bezecności – głosi ze swej strony Sobór Watykański – jeśli ponadto nie unika się pilnie tych także błędów, które mniej lub więcej do niej się zbliżają, upominamy przeto wszystkich odpowiedzialnych, aby zachowali również konstytucje i dekrety, w których Stolica Święta potępiła i odrzuciła tego rodzaju błędne mniemania" (21). – Jak zaś należy rozumieć autorytet doktrynalny kongregacji i jak posłuszeństwo, o którym mowa, wyjaśnia Pius X na przykładzie "Papieskiej Komisji Biblijnej": "Oświadczamy i wyraźny wydajemy rozkaz, by wszyscy poddawali się w sumieniu orzeczeniom Papieskiej Komisji Biblijnej... zupełnie tak samo, jak dekretem doktrynalnym i przez papieża potwierdzonym św. kongregacji. I nie mogą unikać zarzutu nieposłuszeństwa i, co za tym idzie, grzechu ciężkiego ci, którzy słowem czy piórem orzeczenia te zwalczają" (22).

Nie ulega więc wątpliwości, że odpowiedzią na dekrety, decyzje i wyraźne nauki Stolicy Apostolskiej nie może być tylko "pełne uszanowania milczenie (*silentium obsequiosum*)", lecz konieczne jest ponadto rzetelne poddanie rozumu i prawdziwie wewnętrzne posłuszeństwo obowiązujące w sumieniu i pod grzechem. Posłuszeństwo – należy jeszcze dodać – religijne, którego motywem jest religijny i przez Boga objawiony autorytet Kościoła.

To prawda, że nie chodzi tutaj o wyroki nieomyślne, ale też do tego, aby mieć prawo do posłuszeństwa nie jest wcale wymagana nieomyślność. Kościół zresztą nie żąda od nas w takich razach wiary bezwzględnej (boskiej czy kościelnej), lecz takiego tylko poddania swego sądu pod sąd Kościoła, jakie często w życiu codziennym praktykujemy wobec powag kompetentnych wprawdzie, ale nie posiadających przecież charyzmatu nieomyślności. Pewności zupełnie bezwzględnej nie posiadamy wówczas, ponieważ możliwość błędu istnieje, ale mimo to nasz sąd uważamy za najzupełniej roztropny, rozumny i przynajmniej moralnie pewny. Tego właśnie domaga się od nas Kościół. A czyni to z tym większym prawem, że – dzięki szczególnej Opatrzności – pewność, którą nam daje, przewyższa wszelką inną pewność moralną czysto ludzką. Jeśli się jeszcze zważy tę przeogromną roztropność, z jaką Stolica Apostolska bada rzeczy, o których ma się wypowiedzieć, i tę prawie niespotykaną gdzieindziej ostrożność, z jaką się wypowiada, nikogo dziwić nie będzie, że błąd kongregacji w sprawie Galileusza wywołał powszechne zdziwienie, i służy odtąd jako jedyny prawie na przestrzeni wieków argument, na którym przeciwnicy budują osobliwe teorie o cywilizacyjnej roli Kościoła.

To prawda jeszcze, że owa pewność moralna, jaka towarzyszy tym orzeczeniom Kościoła, które nie są nieomyślne, nie usuwa możliwości

nieuzasadnionych wątpliwości, podejrzeń czy wahań, ale wiadomo, że wątpliwości nieuzasadnione nie zasługują na to, aby się nad nimi zatrzymywać. W wypadku zresztą jakiegokolwiek wątpliwości wszystko przemawia na korzyść autorytetu Kościoła oraz jego rozstrzygnięć.

Przyznajmy jednak, że w jakimś szczególnym wypadku może się zrodzić nie tylko wątpliwość, lecz zupełna pewność, iż jakieś rozstrzygnięcie jest błędne (23). Cóż wtedy? Odpowiadamy otwarcie, że wtedy jeden i ten sam człowiek nie może uważać za jednakowo prawdziwe dwóch zdań, które się między sobą kłócą. Jeśli jest zupełnie pewien, mógłby zatem nie dać swej zgody na to, co jest na pewno błędne. Ale w takim razie powinien szukać rad i wyjaśnień u ludzi, którzy są na tyle kompetentni, aby mu służyć radą i światłem; a nawet może i powinien rzecz całą przedstawić Stolicy Apostolskiej, zachowując tymczasem milczenie (*silentium obsequiosum*) oraz gotowość przyjęcia jakiegokolwiek decyzji ostatecznej.

Przy tej okazji należy sobie jednak dobrze uświadomić, że wypadki tego rodzaju będą należeć do osobliwych zgoła wyjątków, zwłaszcza że "racje przeciwne" często mogą być tylko wynikiem niezrozumienia rzeczy, uprzedzeń, złudzeń, racyj pozornych lub nawet i namiętności. Często bowiem uważamy za słuszne to, czego bardzo pożądamy. A już najmniej będą powołani do "pouczania" Stolicy Apostolskiej ludzie, którzy nie posiadają w danej sprawie wymaganych kwalifikacyj naukowych, a jeszcze mniej ludzie źle do Kościoła usposobieni.

"Jeśli w tak zawiłym biegu rzeczy – pisał swego czasu Leon XIII – katolicy słuchać nas będą jak należy, łatwo poznają, jakie są ich obowiązki tak w opiniach, jak i w faktach. – Co dotyczy opinii, konieczną jest rzeczą przyjąć nieodmiennie wszystko to, co papież już podali lub jeszcze podadzą, i, kiedy tego zajdzie potrzeba, wyznawać. Szczególnie w przedmiocie tzw. «wolności», do jakich dąży współczesność, należy trzymać się sądu Stolicy Apostolskiej i tak myśleć, jak ona myśli" (24). – Cóż więc powiedzieć o tych licznych pouczeniach, jakie papież (zwłaszcza ostatnich czasów) podali w swych encyklikach całemu Kościołowi, a które wcale nie należą do rzędu opinii, lecz przeciwnie stanowią odwieczne i nienaruszalne dobro nauki katolickiej? Bez wątpienia w daleko wyższym stopniu obowiązuje tutaj zwyczajna w takich rzeczach uległość woli i rozumu, zwłaszcza że, jak to wyżej zaznaczyliśmy, choć encykliki nie są zasadniczo dokumentami nauczania nieomylnego, to jednak papież niejednokrotnie przytacza w nich sądy nieomylnie. Nie chcemy przez to powiedzieć, że np. cała nauka Leona XIII oraz jego następców o prawie własności prywatnej należy na pewno do rzędu takich właśnie

sądów (choć i takie istnieją). Ktokolwiek przeczyta z uwagą dokumenty papieskie, w tym przedmiocie, z łatwością spostrzeże, że chodzi tutaj o bardzo ważny punkt katolickiej nauki społecznej, punkt, który jest tezą nie ulegającą dyskusji. Kiedy więc Leon XIII stwierdza z całą stanowczością, że prawo własności oraz władania tym, co stanowi własność, jest dobrem, które człowiek posiada z prawa natury; że Kościół nakazuje zachować to prawo nietknięte i nienaruszalne; że każdy ma nienaruszalne prawo nie tylko do owoców swej pracy, ale ponadto i do posiadania na własność dóbr materialnych, do "ziemi, którą zabudował, lub gruntu, który uprawił" (25) – to doprawdy, trudno zrozumieć, jak może katolik uważać tę naukę za nieobowiązującą. To, że od encyklik Leona XIII upłynęło już lat kilkadziesiąt, w niczym nie zmienia stanu rzeczy. Większy lub mniejszy okres czasu nikogo nie upoważnia do twierdzeń, że społeczna nauka papieska należy już do przeszłości, a nie upoważnia najpierw dlatego, że nie chodzi tutaj o jakieś tylko rozstrzygnięcia uwarunkowane aktualnym stanem wiedzy, lecz o naukę powszechnie przyjętą w całym Kościele; po wtóre zaś dlatego, że Pius XI w zupełności potwierdził naukę swego poprzednika (26). A jeśli ktoś sądzi, że te 18 lat, jakie dzielą encyklikę *Quadragesimo anno* od roku 1949, mogą się stać powodem wystarczającym do tego, aby również i wypowiedzi Piusa XI złożyć – jako przestarzałe – do archiwów historycznych, to nam się zdaje, że katolicy mają prawo dziwić się i gorszyć, kiedy słyszą, jak podobne (jeśli nie w formie, to przynajmniej w treści) zdania wygłaszają niektórzy z ich braci.

Mają prawo nie pojmować tego, jak może uczynić zadość obowiązkom swego sumienia katolik, który albo wprost odrzuca społeczną naukę encyklik papieskich, albo ją co najmniej tak osobliwie tłumaczy, że w rezultacie swego tłumaczenia otrzymuje "nie" tam, gdzie papież mówi "tak", względnie zmuszony jest powiedzieć "tak", gdzie papież mówi "nie". Nie jest to, w rzeczy samej, budujące.

Nie wszyscy zresztą mogą z należytą kompetencją tłumaczyć encykliki papieskie. Nie wszyscy też są do tego upoważnieni. W sposób naukowy mogą to czynić z jakąś kompetencją specjaliści w teologii. Ale tłumaczenie jedynie miarodajne, autentyczne i obowiązujące przysługuje wyłącznie tylko autorom encyklik (względnie innych aktów papieskich) oraz ich następcom. Otóż Pius XII, który zna lepiej niż ktokolwiek inny, aktualną sytuację świata i zasadnicze jego problemy, nie tylko nie uznał za wskazane zmieniać cokolwiek w nauce swych poprzedników o ustroju społecznym w ogólności, a o prawie posiadania w szczególności, lecz, przeciwnie, jasno i wyraźnie naukę tę niejednokrotnie potwierdził. Kogo więc mamy słuchać, my, katolicy? i gdzie mamy szukać właściwego spojrzenia na sprawy nauki katolickiej? – Odpowiedź może być tylko jedna.

Przypominają się nam tutaj słowa Apostoła z listu do Rzymian: "Proszę was tedy, Bracia, przez miłosierdzie Boże... nie bądźcie podobni temu światu, ale przemieniajcie się odnową umysłu waszego, abyście doświadczali, jaka jest wola Boża dobra i przyjemna i doskonała. Albowiem z łaski, która mi jest dana, powiadam wszystkim... żeby nie rozumieli więcej niż potrzeba rozumieć; ale żeby rozumieli z umiarkowaniem – *non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*" (27).

Ks. Jan Rosiak T. J.

~~~~~

Artykuł z czasopisma: "Przegląd Powszechny", Rok LXVI. Tom 227. Styczeń – czerwiec 1949. Warszawa. WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW, ss. 407-418; Tom 228. Lipiec – grudzień 1949. Warszawa. WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW, ss. 46-57.

### Przypisy:

(1) 1 Tym. 3, 15.

(2) Kiedy mówimy, że nikt w Kościele poza papieżem nie jest nieomylny, mamy oczywiście na myśli nie cały powszechny i nieomylny Kościół nauczający, który się składa z kolegium biskupów nauczających w łączności z papieżem, lecz rozumiemy przez to wszystkich innych (nawet biskupów) poszczególnie wziętych. Nie odnosi się to również do Apostołów, nawet poszczególnych, ponieważ, jak to wiemy skądinąd, Apostołowie (nawet poszczególni) otrzymali od Boga przywilej osobistej nieomylności w rzeczach wiary i obyczajów.

(3) J. 11, 42.

(4) Bougaud, *L'Église*, 5 édit., 1895, p. 39.

(5) A. D. Sertillanges, *L'Église*, 5 édit., 1921, t. II, pp. 263, 244.

(6) J. Anger, *La doctrine du Corps Mystique de Jésus Christ*, 6 édit., p. 259.

(7) M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, 2 Aufl., 1898, str. 490.

(8) Concilium Vaticanum, sess. IV, *Constitutio Apostolica de Ecclesia Christi*, cap. 4, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 18-20, n. 1839.

(9) Orzeczeniem "ex cathedra" jest np. list św. Leona papieża do Flawiana, biskupa konstantynopolitańskiego o tajemnicy Wcielenia Syna Bożego.

(10) Ludovicus card. Billot S. J., *De Ecclesia Christi*, ed. 5, 1927, t. II, p. 403.

(11) Mamy na myśli te mianowicie prawdy, które Bóg objawił ze względu na ich doniosłość soteriologiczną, zbawczą.

(12) Jak to bowiem wynika z aktów soborowych, w pierwszej redakcji czytano takie sformułowanie dogmatu: Papież jest nieomylny, "kiedy definitywnie określa jakąś naukę wiary lub obyczajów, którą ma przyjąć w i a r ą cały Kościół powszechny". Otóż sformułowanie to sobór uchylił, skreślając w nim słowo "wiarą" (*fide tenendam*). Dlaczego? Dlatego, że "przyjąć wiarą" (boską) można tylko prawdy przez Boga objawione, nie zaś inne, które Kościół definitywnie

określa, choć nie zawierają się w źródłach objawienia. Zatem, jak widać, wyrażenie "fide tenendam" - "przyjąć wiarą" zacieśniało nieomylność papieża wyłącznie do prawd objawionych. By tego zacieśnienia uniknąć, a równocześnie jednak nie określić jako dogmatu wiary, że papież jest nieomylny również i w rzeczach nie objawionych, sobór umyślnie użył słowa bardzo ogólnego "przyjąć" (wiarą boską czy kościelną, tego nie mówi), które bez wątplenia obejmuje prawdy objawione, a nie wyłącza innych.

(13) Niektórzy jednak teolodzy włączają większość tych prawd w zakres przedmiotu bezpośredniego nieomylności, dodając wszakże, że przedmiot ten, lubo bezpośredni, jest jednak przedmiotem tylko drugorzędym (*obiectum directum secundarium*).

(14) Beatyfikacja, w przeciwieństwie do kanonizacji, nie jest jeszcze aktem nieomylnym, ponieważ nie jest aktem definitywnym. Orzeczeniem beatyfikacyjnym papież tylko zezwala na cześć jakiegoś sługi Bożego, ale jej nie nakazuje, przynajmniej nie dla całego Kościoła. Jest to jednak akt, który posiada najwyższą pewność ze względu na posuniętą do ostatecznych granic staranność i ostrożność w badaniu życia i dzieł błogosławionego.

(15) A. A. Goupil S. J., *La Règle de la Foi*, 2e édit., 1941, p. 60.

(16) Jest to, w języku teologicznym, "fides immediate ecclesiastica, mediate divina". Kto nie chce uznać prawdy podanej do wierzenia "wiarą kościelną", nie jest jeszcze heretykiem (nie przeczy bowiem wprost żadnej prawdzie objawionej i do wierzenia nieomylnie podanej), popełnia jednak ciężki grzech mniej lub więcej zbliżony do przestępstwa herezji.

(17) Niekiedy dekret kongregacji, dzięki tak szczególnemu potwierdzeniu papieskiemu, może się stać definitywnym i nieomylnym aktem doktrynalnym Ojca świętego. Jako przykład podają niektórzy teologowie *motu proprio* Piusa X pt. *Praestantia Scripturae* (Denz. 2114), którym papież definitywnie potwierdził dekret *Lamentabili* (Denz. 2001 i nn).

(18) Encyklika *Quanta cura*, z dn. 8.12.1864. Denz. 1698.

(19) *Syllabus*, Denz. 1722.

(20) List *Tuas libenter* do arcybiskupa Monachium, z dn. 21.12.1863. Denz. 1684.

(21) Concilium Vaticanum, sess. III, cap. 4 *De fide et ratione*. Denz. 1820.

(22) Pius X, *Motu proprio: Praestantia Scripturae*, 18.11.1907. Denz. 2113.

(23) Może się zdarzyć, zwłaszcza jeśli chodzi o zakaz głoszenia jakiegoś zdania. Zakaz taki ma mniej więcej to znaczenie: W obecnym stanie wiedzy nie wolno danej nauki (zdania itd.) utrzymywać i głosić bez niebezpieczeństwa dla wiary. Być może więc, że postęp wiedzy wpłynie na stanowisko Stolicy Apostolskiej. Ale, oczywiście, nie odnosi się to do decyzji już powziętych nieomylnie i raz na zawsze.

(24) Leon XIII, Encyklika *Immortale Dei*, 1.11.1885. Denz. 1880.

(25) Encyklika *Quod Apostolici muneris*, 28.12.1878. Denz. 1851. Encyklika *Rerum novarum*, 15.5.1891. Denz. 1938 abc.

(26) Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*, 15.5.1931, Denz. 2254 i nn.

(27) Rzym. 12, 1-3.



# PRZYSIĘGA ANTYMODERNISTYCZNA

Ks. ALOJZY STARKER SI

~~~~~

Kto nie tylko przeczytał ale także zrozumiał przysięgę żadaną od duchowieństwa katolickiego przez Piusa X, na mocy *Motu proprio* z dnia 1 września 1910, dziwić się musi, dlaczego ten krok Papieża wywołał taką burzę w obozie liberalnym i częściowo także opozycję rządów.

Geneza przysięgi jest bardzo krótka i jasna. Kiedy po publikacji encykliki Piusa X *Pascendi* przeciw modernizmowi i po dekrecie *Lamentabili sane* w tym samym przedmiocie, machinacje modernistów zwłaszcza w szeregach młodszego kleru nie ustawały – Stolica św. posiadała nawet dokumenty stwierdzające tajną agitację modernistyczną w seminariach francuskich – nie pozostawało nic innego, jak uroczystą przysięgą zmusić zarażonych modernizmem do uchylenia przyłbicy i pozostawić im do wyboru: albo zastosować się do nauki Kościoła albo opuścić szeregi kleru katolickiego. Taki był cel i słuszny powód głośnej przysięgi antymodernistycznej.

Trudno przedstawić i uzasadnić treść przysięgi, nie zatrzymawszy się choć krótko u źródeł i podstawowych zasad modernizmu.

Wiek XIX stał pod znakiem Kanta, filozofa protestantyzmu, za którego zasługę nieśmiertelną uważano, że raz na zawsze odłączył wiarę od wiedzy, przekazując tej ostatniej wszystko to, co doświadczeniem stwierdzić można, wszystko inne ogłaszając za przedmiot wiary. Na tej to podstawie oparł swą naukę o Boga, którego istnienie rozumem udowodnione być nie może, lecz tylko jako postulat potrzeb praktycznych pewnej tolerancji się domaga. Protestantyzm chciwie tę myśl pochwycił, uwalniając się tym od obowiązku odpowiadania na zarzuty niedowiarków.

Także na katolików Kant nie został bez wpływu. Czując potrzebę zastosowania się do wymagań czasu, szukali pewni apologeti innych dróg dla udowodnienia istnienia Boga. Niestety drogi były zwodnicze i stąd nieudane próby,

jak ontologizm i tradycjonalizm a w najnowszej formie modernizm. Ostatni opierając się na zdaniu Kanta, że ściśle dociekanie tylko doświadczeniem jest możliwe, chce doświadczyć Boga w świadomości swojej i w tym widzieć dowód przemawiający do psychy dzisiejszej. Usiłowania same w sobie sprzeczne, gdyż, według modernizmu, tylko świat zjawisk doświadczalnych dla zmysłów i rozumu jest dostępny. Agnostycyzmowi wszystkie drogi do poznania Boga są raz na zawsze zamknięte.

Z tego samego źródła, tj. pragnienia zastosowania się do ducha czasu, wyszła druga próba, która z pominięciem cudów i prorocत्व, starała się wykazać fakt Objawienia. Apologeci, jak Brunetière, Fonsegrive, Olle-Laprune, Blondel i inni, ograniczyli się do tego, że usiłowali Boski charakter Objawienia wykazać doświadczeniem, iż odpowiada on najgłębszym potrzebom duchowym człowieka i jego socjalnym aspiracjom, czyli chcieli wiarę katolicką psychologicznie umotywować, odsłonić niejako jej najgłębsze uzasadnienie w życiu duchowym każdego i życiu socjalnym dni naszych.

Ta apologetyka immanencji, z pewnością dużo w sobie mieści pięknych spostrzeżeń, ale dowodem nadprzyrodzonego Objawienia nigdy nie będzie; owszem mieści w sobie niebezpieczeństwo błędu, który czyni znaczenie Objawienia zależnym od każdorazowych wymogów kulturalnych i zmiennych ludzkich aspiracji. Dla modernistów i w tym przedmiocie jakieś wewnętrzne uczucie, tajemnicze doświadczenie wewnętrzne, zastępuje dowody na Boże Objawienie, wzięte z prorocत्व i cudów. Hołdują skrajnemu immanentyzmowi, który dla samej wiary może mieć tylko najzgubniejsze następstwa.

Do tych zaliczyć trzeba pojęcie modernizmu o Kościele i jego powadze w prawdach objawionych. Według zasad katolickich, dzieło Chrystusa nie jest nauką, którą każdy przyswoić sobie może na sposób systemów filozoficznych, lecz Kościołem, założonym na Piotrze, któremu Chrystus swoje zasługi i swą naukę powierzył, i który w tym względzie jest najwyższą i nieomylną powagą. Powaga ta od dawna jest solą w oku wolnej wiedzy, stąd postulat, którego treścią i celem jest zastąpić powagę Kościoła powagą wiedzy współczesnej. Rywalizuje z tą powagą inna, więcej odpowiadająca psychologicznym marzeniom i demokratyzmowi doby obecnej; jest nią świadomość zbiorowa wiernych, która decyduje o tym, w co wierzyć wypada. Oczywiście tą zbiorową świadomością nie kto inny kierowałby, jak modernistyczny internacjonal. Zresztą, niektóre smutne fakty czasów ostatnich jawnie udowodniły, że ta nauka modernistów jest tylko zręcznym wykrętem,

pokrywającym negację prymatu. Wiadomo to z prac Schnitzera i Kocha, którzy po encyklice Piusa X jasno w tym względzie swoje zdanie wypowiedzieli.

Ponieważ zaś zbawienie świata w nauce i słowach Chrystusa leży, nie w mądrości tego lub owego nowoczesnego teologa, jasnym jest, że pomimo różnych metod naukowych i postępu nauk, treść nauki Chrystusa musi zostać tą samą. Można Jego naukę filozoficznie uzasadniać lub krytycznie rozbierać, ale zmieniać jej nie wolno. Mogło ziarno gorczyczne nauki Chrystusowej rozrósć się w rozłożyste drzewo wielkich systemów teologicznych wieków średnich, albo pod wpływem nowoczesnego krytycyzmu pokryć się nowym liściem i bujnym kwiatem, ale drzewo pozostaje to samo, bez zmiany prawd i treści nauki. Nauka zatem objawiona przypuszcza ewolucję, staje się jaśniejszą, głębiej pojętą, wszechstronnie poznaną, lecz istotnie niezmienną, jak ziarno, które się w drzewo rozrosło. Inaczej tę ewolucję pojmuje modernizm. U niego trwałym w wierze jest tylko pewne religijne uczucie, pojedyncze zaś prawdy wiary są produktem rozumowania, które nigdy całkowicie nie oddadzą wewnętrznego doświadczenia religijnego, lecz odpowiednio tylko do kultury współczesnej. Jasną jest rzeczą, że ten relatywizm modernistów wypływa stąd, iż naturalną ewolucję, którą w innych naukach uważano za myśl zbawczą, przenieśli oni bez ograniczeń na grunt Objawienia. Lecz Objawienie nie jest naturalnym psychologicznym zjawiskiem, którego ewolucyjnymi objawami są Mojżesz, Chrystus może i Mahomet, Luter i inni, zależni w swych religijnych pojęciach od otaczającej ich kultury, lecz jest faktem nadprzyrodzonym, faktem Bożym. Jako takie zaś, zawiera prawdę absolutną, która ani zmienić się nie może, ani tym bardziej nie może tak się rozwijać, żeby z czasem wyraziła prawdę wprost przeciwną od dawniejszej. To są zboczenia, które najjaśniejszy swój wyraz znalazły w nowoczesnym symbolizmie i pragmatyzmie i niczym innym nie są, jak sceptycyzmem w nowożytnej szacie, zrzekającym się możliwości poznania absolutnej prawdy.

Żeby zaś do reszty skorzystać z nowożytnych terminów naukowych, modernizm stosuje także do Objawienia i wiary naukę o podświadomości. Nowsza psychologia znalazła w niej krainę działań duszy ludzkiej; podług tej psychologii, podświadomość rozporządza własnymi siłami, nieraz wyższymi od sił życia świadomego, tak, że przechodzą one w intuicję, inspirację artystyczną, religijne objawienia i mistyczne doznania; podlega ona wpływom innym, objawiającym się np. w telepatycznych zjawiskach, nieraz zaś na świadome nasze życie oddziaływa i wtedy sprawia wrażenie czegoś obcego, niezwykłego. Z tej to nauki o

podświadomości skorzystali moderniści, twierdząc, że uspiona ta podświadomość reaguje pod wpływem wybitnej osobistości, donioślejszego faktu lub wewnętrznego doświadczenia. Wtedy to w religijnie nastrojonej duszy z wyrobioną wolą moralną występuje uczucie religijne, które staje się wiarą i objawieniem, gdyż jego przedmiotem jest Boski pierwiastek w człowieku i w nim sam Bóg się udziela.

Trudno o tej podświadomości, jej funkcjach i przeznaczeniu coś bardziej określonego powiedzieć, gdyż dotychczas jest ona czymś tajemniczym i dlatego dla modernistów wymarzoną wynalazką. Dla nas wystarcza, gdyż burzy ona wszelką religię objawioną i degradowuje ją do zjawiska naturalnego. Zresztą, religia, która tylko jest uczuciem, nie prawdą i na prawdzie opartą, nigdy religią być nie może i drogą do prawdy, bo uczucie samo przez się ślepe jest. W tym postawieniu kwestii, wiara modernistyczna staje w zupełnym przeciwieństwie do rozlicznych orzeczeń Kościoła, według których wiara jest cnotą nadprzyrodzoną, mocą której przy łasce Bożej wierzymy, co Bóg objawił, nie dlatego, że wewnętrzną prawdę tych rzeczy naturalnym światłem rozumu przenikamy, lecz dla powagi Boga, który nikogo omylić nie może i nikogo omylić nie chce, i dlatego *fides ex auditu*.

Wszystkie te dotychczas omówione poglądy modernistów uwzględnione zostały w pierwszej części przysięgi i każdy łatwo spostrzeże, że tyczą się one podstawowych i głównych prawd wiary katolickiej. Przysięga sprowadza je do następujących pięciu punktów: Boga z danych przyrodzonych poznać można i Jego istnienie da się ściśle udowodnić; jak dla wszystkich czasów i ludzi, tak i dziś są cuda i proroctwa zewnętrznymi dowodami Objawienia; Kościół jest od Chrystusa ustanowiony jako nauczyciel i strażnik objawionej prawdy; nauka wiary jest niezmienna w swojej treści; prawdziwe pojęcie cnoty wiary nie zgadza się z religijnym uczuciem modernistów.

W dosłownym zaś brzmieniu ta pierwsza część przysięgi tak się przedstawia:

"Ja..... niezachwianie przyjmuję tak w ogólności, jak w każdym szczególe wszystko to, co nieomylny nauczający Kościół określił, orzekł i oświadczył, a przede wszystkim poddaję się tym orzeczeniom, które się wprost sprzeciwiają błędom obecnych czasów. Nasamprzód więc wyznaję, że Boga, początek i koniec wszechrzeczy, przyrodzonym światłem rozumu przez rzeczy uczynione, tj. przez widzialne dzieła stworzenia, jako przyczynę przez skutki z pewnością poznać można, a zatem i dowieść Jego istnienia. Po wtóre: zewnętrzne dowody Objawienia, tj. sprawy Boże, przede wszystkim zaś cuda

i proroctwa przyjmuję i uznaję za całkiem pewne oznaki Boskiego pochodzenia religii chrześcijańskiej i mam je za najzupełniej odpowiednie do rozumienia wszystkich czasów i ludzi, nie wyłączając ludzi współczesnych. Po trzecie: mocno też wierzę, że Kościół, stróż i nauczyciel objawionego słowa, został wprost i bezpośrednio założony przez samego prawdziwego i historycznego Chrystusa, kiedy pośród nas przebywał, i że tenże Kościół zbudowany jest na Piotrze, głowie hierarchii apostoelskiej, i na jego po wszystkie czasy następcach. Po czwarte: naukę wiary od Apostołów przez prawowiernych Ojców w tym samym zawsze rozumieniu i pojęciu nam przekazaną, szczerze przyjmuję; przeto jako herezję całkowicie odrzucam zmyśloną teorię ewolucji dogmatów, które z jednego znaczenia przechodziłyby w drugie, różne od tego, jakiego Kościół trzymał się poprzednio; potępiam również wszelki błąd, który w miejsce Boskiego depozytu wiary, jaki Chrystus powierzył swej Oblubienicy na wierne przechowanie, podstawia wymysły filozoficzne lub płody świadomości ludzkiej, które wysiłkiem ludzi z biegiem czasu zrodzone, nadal w nieokreślonym postępie doskonalić się mają. Po piąte: z wszelką pewnością uznaję i otwarcie wyznaję, że wiara nie jest ślepym uczuciem religijnym, wyłaniającym się z głębin podświadomości, pod wpływem serca i pod działaniem dobrze usposobionej woli, lecz prawdziwym, rozumowym uznaniem prawdy z zewnątrz ze słuchania przyjętej, mocą którego wszystko, co Bóg osobowy, Stwórca i Pan nasz powiedział, zaświadczył i objawił, za prawdę uznajemy dla powagi najprawdomówniejszego Boga".

Cała ta pierwsza część jest właściwie tylko powtórzeniem dekretów ostatniego soboru watykańskiego, i dlatego też jego powagę w rzeczach wiary w sobie mieści. Zresztą i najmniej uświadomiony katolik rozumie, że człowiek, który wymienionych w tej części przysięgi prawd nie przyjmuje, kwituje tym samym ze swego katolicyzmu. Taka była co do tych prawd nauka katolicka wszystkich wieków.

Dru ga część przysięgi zaczyna się od słów:

"Poddaję się też z należnym uszanowaniem i całą duszą wyrokom potępienia, orzeczeniom i wszystkim przepisom zawartym w encyklice *Pascendi* i w dekrete *Lamentabili*, - osobliwie co się tyczy tzw. historii dogmatów".

Nowy ustęp zrobiony w przysiędze samej i inne zwroty używane na wyrażenie obligacji zdań zawartych w drugiej części, wskazują już zewnętrznie na to, że ta część nie tylko co do treści, ale poniekąd i co do obligacji różni się od pierwszej. O ile zawiera dogmatyczne orzeczenia, oczywiście nie inaczej, jak część pierwsza apeluje do wiary, o ile jednak wymienia tylko kościelne przepisy, żąda wprowadzić wewnętrznego posłuszeństwa i poddania się w słowach i czynach, ale wiary wprost nie nakazuje. Główną zaś treścią tej drugiej części jest historia prawd objawionych czyli historia dogmatów, która usiłuje za pomocą krytyki historycznej wykazać treść naukową zwłaszcza Pisma św. i Ojców Kościoła, przebieg tej nauki i rozwój historyczny. Wobec tego, druga część przysięgi zajmuje się stosunkiem wiary do historii, wskazując i potępiając fałszywe zasady modernistycznej krytyki historycznej; omawia potem zastosowanie krytyki do Pisma św., w końcu zastanawia się nad zastosowaniem tejże krytyki do tradycji.

Zdrowa krytyka historyczna, stosowana także do źródeł wiary, nie tylko że nie znalazła opozycji w Kościele, ale liczy nawet w szeregach kleru katolickiego znakomitych przedstawicieli i niejednokrotnie od samychże papieży została uznana jako znakomity środek do głębszego poznania prawd wiary katolickiej. Ale na terenie, na którym sobie podają rękę Objawienie i rozum, z natury rzeczy krytyka podlegać musi prawom i zastrzeżeniom, których nauki czysto świeckie nie znają. I w naukach świeckich ekskluzywność w stosowaniu krytyki historycznej wyrodzić się może w nieznośny hiperkrytycyzm, nierównie zgubniejsze skutki wydałby ten hiperkrytycyzm na polu Objawienia. Pod wpływem nowszych poglądów filozoficznych weszła krytyka na tory, które wywołać musiały opozycję Kościoła. Coraz jaśniej bowiem opierać się zaczęła na uprzedzeniach wprost przeciwnych istotnym wierzeniom katolickim. Wszelka ingerencja Boża w dzieje świata i ludzkości, nawet możliwość takiej ingerencji zostały wykluczone i porządek nadprzyrodzony zaprzeczony. Zaczęto pojmować wszystkie zjawiska historyczne wyłącznie jako wynik pewnych konieczności i potrzeb czasu i dlatego usiłowano wszystko tłumaczyć naturalnym rozwojem sił doczesnych i fizycznych, – czyli, że negacja nadprzyrodzonego porządku stała się tutaj przyczyną i zasadą immanentyzmu i ewolucjonizmu. Pod wpływem tych zasad stoi cała krytyka biblijna i historia dogmatów w obozie protestanckim; z tej też szkoły wyszli także moderniści obozu katolickiego.

Moderniści także wykluczają wszelką ingerencję Bożą w dziejach ludzkości. Wszystko, co przekracza stosunki czysto ludzkie, co warunkami czasu i miejsca,

albo charakterem psychologicznym wytłumaczyć się nie da, odsyłają do wiary. Stąd Chrystus przedstawia im się jako człowiek tylko – nauka Chrystusa, kult i sakramenty wyrastają na podstawie życiowej immanencji z potrzeb religijnych, powstałych w przebiegu wieków; tak samo i źródła Objawienia, księgi święte są tylko produktem dłuższego naturalnego rozwoju. Stanowisko to nie tylko z pojęciami katolickimi pogodzić się nie da, sprzeciwia się ono też wszelkiej zdrowej krytyce, która przecież z faktycznym stanem rzeczy liczyć się musi.

Więcej powiedzieć trzeba. Katolik w swoim akcie wiary zależny jest od historii tylko co do tych faktów, które podstawę wiary stanowią. Wystarcza mu więc skonstatowanie autentyczności Ewangelii i ich wiarygodności, aby na tej podstawie udowodnić za pomocą cudów i prorocत्व w nich zawartych Bóstwo Chrystusa, ustanowienie Boże Kościoła i jego naukę jako prawdę objawioną. Kościół zaś, jako Boży stróż prawdy objawionej, daje mu wszelką gwarancję co do reszty nauki objawionej i faktów ściśle z nią się łączących. Przez to zaś metoda historyczna na tym polu nie traci racji bytu, owszem jako środek udowadniający jasno zgodę między wiarą a wiedzą, jest wspaniałą apologią Kościoła i znakomitą bronią przeciw niedowiarstwu.

Nawiasowo zaznaczmy, że kiedy mówi się o zgodzie i zależności wiedzy, w szczególności historii dogmatów od wiary, jasną jest rzeczą, że rozumie się pod wiarą tylko prawdy objawione albo z nimi ściśle związane, nie zaś zdania teologów, tym mniej zdania między samymi teologami sporne. Także i to zaznaczyć trzeba, że gdy Kościół żąda uznania bezwzględnego swych prawd objawionych, wtedy domaga się, aby nie były tylko uważane jako wierzenia doby obecnej, lecz jako wiara wszystkich wieków chrześcijańskich; wykręt modernistów, jak gdyby im tylko chodziło o to, w co przedtem wierzono, nie zaś o to, co obecnie jest przedmiotem wiary, wobec tej zasady jest błędny. Tym samym upada także słynne twierdzenie modernistów, według którego prawdą być może we wierze, co fałszem jest w filozofii lub historii, tak, że temu historia przeczy, czego na kazaniu uczą. Jest to tylko pokrywka niedowiarstwa i urąganie się z prawdy, która z jednego źródła Prawdy odwiecznej dwiema drogami, Objawieniem i rozumem, do nas dochodzi. Stąd negacja prawd wiary przedstawia się jak logiczna konsekwencja twierdzeń modernistów, pomimo ich ustawicznego zapewniania, że ich nauka nie tyczy się wiary lecz historii, że np. nietkniętym zostaje Chrystus wiary, choć zupełnie się nie zgadza z Chrystusem historii. Słusznie więc żąda Pius X w przysiędze, aby co do stosunku wiary do historii kler katolicki w następujących słowach zgodził się z nauką Kościoła:

"Również odrzucam błąd tych, którzy twierdzą, że wiara przez Kościół podana może się sprzeciwiać historii i że katolickich dogmatów, tak jak je obecnie rozumiemy, nie można pogodzić z prawdziwymi dziejami początków chrześcijaństwa. Potępiam również i odrzucam zdanie tych, którzy mówią, że wykształcony chrześcijanin odgrywać musi podwójną rolę, jedną człowieka wierzącego a drugą historyka, jak gdyby wolno było historykowi trzymać się tego, co się sprzeciwia przekonaniom wierzącego, – albo stawiać przesłanki, z których wynikałaby konkluzja, że dogmaty są albo błędne albo wątpliwe, byleby im tylko wprost nie przeczył".

Wiadomą jest rzeczą, jak gorączkowo zajęła się nowsza krytyka historyczna Pismem świętym i historią Objawienia, ale nie tajno też do jak zgubnych wyników tak w obozie protestanckim jak też częściowo w katolickim ta gorączkowa praca doszła. Dla krytyki racjonalistycznej tak jak dla modernistów Pismo św. ma tylko powagę dzieła ludzkiego, podległego jak każde inne niedokładnościom i błędom. Stąd odgrywa u nich pierwszorzędną rolę przesadna krytyka tekstu, która przede wszystkim stara się dojść do źródeł natchnionego tekstu, aby w ten sposób wykazać, że Pismo św. z inspiracją nic do czynienia nie ma, lecz z naturalnych zupełnie wypłynęło źródeł. Posługuje się w tym celu modernizm wyłącznie krytyką wewnętrzną z wykluczeniem świadectw choćby najpoważniejszych. Przyczyną tej taktyki jest tendencja modernistów do wyrugowania wszelkiego pierwiastka nadprzyrodzonego i wstręt przed niewygodnymi świadectwami tradycji.

W ten sposób stają moderniści w świadomej i skrajnej opozycji do Kościoła. Dla nauki katolickiej Pismo św. nie jest ani jedynym ani pierwszorzędnym źródłem prawd wiary – jest nim powaga uczącego Kościoła czyli dogmatyczna tradycja. W kwestiach Kanonu, czyli które księgi za święte uważane być mają, jak we wszystkich kwestiach Pisma św., tyjących się wiary i moralności, kościelne magisterium jest najwyższą i ostatnią instancją. Jako źródło wiary, księgi św. pierwszorzędne swoje tłumaczenie i objaśnienie znajdują w tradycji, która tę samą wiarę zawiera i którą przedstawiają przede wszystkim Ojcowie Kościoła i orzeczenia Stolicy św. Zasadą zaś niezachwianą dla każdego katolika musi być przekonanie, że Pismo św. zawiera nieomyłne Słowo Boże, że Słowo natchnione wolne jest od wszelkiego błędu i że absolutne przeciwieństwo między dwiema księgami Pisma św. albo pojedynczych części między sobą, jest z góry wykluczone. Dlatego mówi przysięga:

"Potępiam też ten sposób rozumienia i wykładania Pisma św., który, pomijając tradycję kościelną, analogię wiary i normy podane przez Stolicę Apostolską, polega na wymysłach racjonalistów i krytykę tekstu zarówno niedozwolenie jak nierozważnie uznaje za jedyne i najwyższe prawo".

W końcu przechodzi przysięga do tradycji, podając zasady katolickie i odrzucając teorie modernistyczne.

W ewolucji dogmatów czyli dogmatycznej tradycji modernistów odgrywa św. Paweł wielką rolę. Ewangelia Chrystusa jest, zdaniem modernistów, bardzo uboga, zawiera ona właściwie tylko oczekiwanie doskonalszego królestwa ziemskiej i niebieskiej sprawiedliwości, pewną solidarność dusz w dążeniu do tego wspólnego dobra i ufność w Ojca. Wszystko inne są to tylko dalszymi doświadczeniami wewnętrznymi, dokonywujące się na tle tej ewangelii w duszach uczniów a zwłaszcza w duszy św. Pawła. Proste opowiadania o życiu Chrystusa wnet ustąpiły miejsca wykładom doktrynerskim i parenetycznym, które są dziełem religijnego myśliciela św. Pawła, pod wpływem ówczesnej kultury i ewangelii. Także dalszy rozwój podlega prawom immanentyzmu i ewolucjonizmu, jest wpływem przyczyn naturalnych i modernista uważa ideę początkowego objawienia prawd absolutnych w Chrystusie, zawierających jakby w nasieniu naukę Kościoła wieków następnych, za stanowisko przesądzone. Chrześcijaństwo jest dla krytyki historycznej faktem jak każdy inny, tym samym prawom ewolucji podlegający, a jako fakt religijny wyraża stopniowo duchową działalność człowieka. Dla modernisty zatem nie istnieją owe przyczyny wewnętrznego i zewnętrznego rozwoju chrześcijaństwa, które według nauki katolickiej są pierwszorzędne tj. nadprzyrodzone Objawienie przez Chrystusa, Objawienie zdziałane przez Ducha Świętego w Apostołach i nadprzyrodzona Opatrzność towarzysząca głoszeniu i rozszerzeniu ewangelii. Dlatego w teorii modernizmu znika cały porządek nadprzyrodzony, co zaś zostaje, to wszystko naturalne, zmienne, zależne od otaczającej kultury i religijnego zmysłu każdego. Te błędy wyraża przysięga, gdy mówi:

"Odrzucam prócz tego zdanie tych, którzy twierdzą, że ten, co wykłada historię teologii lub o tym przedmiocie pisze, powinien wprzód złożyć wszelkie uprzedzenia tak co do nadprzyrodzonego początku katolickiej tradycji, jak co do obiecanej przez Boga pomocy w dziele przechowania wszelkiej objawionej prawdy; nadto że pisma poszczególnych Ojców należy wykładać wedle samych tylko zasad naukowych z pominięciem wszelkiej powagi nadprzyrodzonej i z taką swobodą sądu, z jaką zwykło się badać inne zabytki świeckie".

Nauka Kościoła stoi na stanowisku wprost przeciwnym, gdyż obok owego od Chrystusa ustanowionego magisterium, które naukę Chrystusa głosi i niezmiennie

zachowuje, przyjmuje za pozytywne normy wyroki soborów, definicje papieży i zgodność w ogólnej nauce i ogólnej wierze Kościoła. Stąd w historii nauki objawionej te zasady ustawicznie uwzględniane być muszą, bo tylko ustawiczne uwzględnianie nadprzyrodzonego charakteru tej nauki umożliwia wierny obraz jej rozwoju. Gdyby zaś ktoś w celach apologetycznych albo polemicznych chciał postępować tylko według reguł krytyki historycznej, wtedy zasady owe pozostać muszą przynajmniej negatywną normą, tj. zabraniającą stawiania twierdzeń, przeciwnych nauce objawionej. Niepodobieństwem jest przedstawić np. naukę pewnego Ojca Kościoła, nie uwzględniając, że jemu o nic innego nie chodzi, jak tylko o to, aby podać to, co Objawienie przekazane zawiera, nie zaś o jakiekolwiek religijne przekonania swego czasu. Oderwać go od przeszłości i postąpić z nim, jak z każdym innym autorem, znaczyłoby osądzić go według zupełnie obcych jemu samemu kryteriów. Czyli, zrozumienie tradycji domaga się wszędzie albo pozytywnie albo przynajmniej negatywnie uwzględnienia Boskiego w niej zawartego pierwiastka, przywileju nieomyłności. Stąd przysięga mówi:

"W końcu ogólnie oświadczam, iż jestem zupełnie przeciwny błędowi modernistów, twierdzących, że w św. Tradycji nie ma nic Bożego albo, co daleko gorsze, pojmujących pierwiastek Boży w znaczeniu panteistycznym, tak iż nic nie pozostaje z tradycji katolickiej, jak ten goły i prosty fakt, na równi z innymi podległy dociekaniom historycznym, że byli ludzie, którzy swą przemyślnością, skrzętnością i sprytem szkołę przez Chrystusa i Jego Apostołów założoną, przez następne wieki rozwijali".

I tym to błędem przysięga w końcu przeciwstawia zasady, które uczoney katolicki, badając Dzieje tradycji, zawsze przed oczyma mieć powinien:

"Przeto silnie się trzymam i do ostatniego tchu trzymać się będę wiary Ojców w niezawodny charyzmat prawdy, który jest, był i zawsze pozostanie w następcach Apostołów na biskupim urzędzie; stąd wyznaję, że Kościół nie tego się trzyma, co może się wydać lepszym i odpowiedniejszym do stopnia kultury danego wieku, ale trzyma się absolutnej i niezmiennej prawdy, od początku głoszonej przez Apostołów, prawdy, w którą inaczej wierzyć, albo inaczej rozumieć jej nie wolno".

A zatem i druga część przysięgi antymodernistycznej nie sprzeciwia się zdrowym zasadom krytyki historycznej, lecz domaga się tylko od katolika, aby uwzględnione przy niej były najistotniejsze prawdy katolickiej wiary. Prawda zaś wolności badania nie krępuje, lecz jest i musi być wewnętrznym prawem każdej nauki i każdej metody naukowej. Im więcej prawd nieomylnych powoduje badaczem, tym więcej jest oddalony od błędu, im mniej, tym przystępniejszy jest

dla zgubnych zbroczeń pseudonaukowych. *Amicus Plato, sed magis amica veritas*; nikt nie przeczy zaletom dzisiejszej metody historycznej, choć ona jedyną metodą naukową nie jest, ale też nikt nie może żądać, żeby dla metody poświęcono prawdę i to objawioną. Kościół starszy jest od dzisiejszej kultury i przeżył rozkwit i upadek różnych kultur, historia też jasno wykazuje, że Kościół ze zdrowymi prądami każdej kultury, nawet starożytnej pogańskiej sympatyzował, owszem z nich w swoich celach korzystał. Z żadną jednak kulturą współczesną Kościół się nie identyfikował, bo stoi ponad wszelką zmienną kulturą doczesną. Dlatego też wita wszelkie dodatnie strony i trwałe zdobycze kultury dzisiejszej, ale nie myśli dla nich poświęcać swoich prawd odwiecznych, zwłaszcza, że żadna zdrowa kultura, jako urzeczywistnienie planów i idei Bożych tego się nie domaga.

Nieuzasadnione są więc wszelkie załamania rąk wobec dobrze pojętej przysięgi antymodernistycznej, która niczego więcej od kleru katolickiego się nie domaga, jak tylko, aby się trzymał tych istotnych prawd wiary, na których katolicyzm się opiera. W tym świetle trzeba też rozumieć orzeczenie Piusa X, który dla ważnych względów profesorów teologii, uczących po uniwersytetach, od złożenia przysięgi uwolnił. Sami też profesorowie zrozumieli, że tym samym Papież ich nie uwalnia i uwolnić nie może od trzymania się zasad w przysiędze wyrażonych, gdyż niejednokrotnie oświadczyli, że pomimo uwolnienia od przysięgi stoją na gruncie nauki w niej zawartej. I inaczej być nie może, gdyż w przeciwnym razie przestaliby być katolikami. Wobec tego też niezrozumiałymi są obawy rządów, które w przysiędze nie wiedzieć jakie niebezpieczeństwa dla całości państwa widzą, gdyż przysięga nic więcej nad naukę katolicką nie żąda. Liberalnym zaś żywiołom nie chodzi o treść przysięgi, której nie rozumieją, ani o wolność nauki, której przysięga nie przeszkadza, lecz o agitację antykatolicką. Nie w smak im, że Kościół zawczasu się spostrzegł i podminowującej pracy modernistów w Kościele raz na zawsze położył koniec. Można tylko żałować tych katolików, którzy takim głosom dają wiarę i ukrytej ich sprężyny nie widzą. Tym śmieiej zaś idziemy za głosem Piusa X i ufni w posłannictwo Kościoła powtarzamy:

"Ślubuję, iż to wszystko wiernie, nieskażenie i szczerze zachowam i nienaruszenie tego przestrzegać będę, i że nigdy od tego nie odstąpię, czy to w nauczaniu, czy w jakikolwiek inny sposób mową lub pismem. Tak ślubuję, tak przysięgam, tak mi dopomóż Bóg i ta święta Boża Ewangelia".

Ks. A. Starker.

~~~~~

Artykuł z czasopisma "Przegląd Powszechny", Rok dwudziesty ósmy. - Tom CX (kwiecień, maj, czerwiec 1911), Kraków 1911, ss. 175-188.



# Idea ewolucji w teologii katolickiej <sup>(1)</sup>

Ks. DR FRANCISZEK GABRYL

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE

~~~~~

I.

Kiedy ów wielki przyjaciel Polski, papież Pius IX, w swej bulli konwokacyjnej: *Aeterni Patris Unigenitus* z dnia 29 czerwca 1868 r. zapowiedział zwołanie soboru powszechnego na dzień 8 grudnia 1869 r., wywołał ten fakt potężne wrażenie w całym świecie, świadczące o tym, że kwestie religijne należą bądź co bądź do najdonioślejszych. W sferach katolickich radoowano się niezmiernie z tego faktu, bo był on dowodem żywotności tej instytucji, którą liberalizm ówczesny podawał za strupieszalą, i już się gotował do jej pogrzebu. Protestanci, anglikanie i Kościoły wschodnie dyzunickie, zaproszone przez papieża do wzięcia udziału w soborze, odtrąciły rękę podaną do zgody; liberalizm zżymał się na samą myśl, że jego zasady będą na soborze roztrząsane i potępione. Również rządom w niesmak poszła zapowiedź przyszłego soboru, jak o tym świadczy okólnik ministra spraw zagranicznych w Bawarii, księcia Hohenlohego, do wszystkich rządów w Europie, a wzywający je do zajęcia silnego stanowiska przeciw uroszczeniom ultramontanów.

Prawdziwa atoli burza zerwała się dopiero wówczas, kiedy w jezuickim czasopiśmie: *La civiltà cattolica* ukazała się 6 lutego 1869 r. w formie artykułu korespondencja z Francji, donosząca, że rząd Napoleona III wielce się obawia, iżby sobór nie przystąpił do uchwalenia dogmatu nieomyślności papieża, czego natomiast katolicy francuscy bardzo pragną. Przeciwno temu artykułowi natychmiast wystąpiły dzienniki: *Le Public*, inspirowany przez rząd francuski, oraz liberalno-katolickie *Le Français* i *Le Correspondent*, a dziekan paryskiego wydziału teologicznego ks. Henryk Maret ogłosił pierwszą część swego dzieła: *Du concil général et de la paix religieuse*, w którym stanął w obronie arystokratyczno-monarchicznego ustroju Kościoła w myśl zasad gallikanizmu, ogłoszenie zaś

dogmatu o nieomyślności papieża nazwał zamachem szkoły ultramontańskiej na prawdziwą konstytucję Kościoła. W Niemczech augsburska *Allgemeine Zeitung* umieściła 5 artykułów obszernych pióra Jana Józefa Ignacego Döllingera, prof. historii kościelnej w Monachium; artykuły te wyszły osobno jako broszura pt.: *Der Papst und das Concil. Von Janus*; w ślad za tą broszurą jak z rogu obfitości posypały się artykuły, artykułiki i pamflety skierowane przeciw dogmatowi nieomyślności papieskiej. W Austrii cały prawie episkopat był nader nieprzychylnie usposobiony dla myśli ogłoszenia nowego dogmatu, jak o tym świadczy memoriał biskupa praskiego kard. Schwarzenberga. Nie potrzeba dodawać, że w takiej chwili nie mogło zabraknąć i łóż francuskich. Jakoż grono wolnomularzy francuskich wniosło prośbę do Wielkiego Wschodu francuskiego, aby zwołano ogólne zgromadzenie wszystkich "pracowni" francuskich, na którym miano uchwalić zebranie się wszystkich masonów kuli ziemskiej w celu zademonstrowania przeciw soborowi powszechnemu. We Włoszech na wniosek hr. Józefa Ricciardiego wydano odezwę do wszystkich braci trójkątowych włoskich i zagranicznych, aby w dniu otwarcia soboru zastępcy wszystkich łóż zgromadzili się w Neapolu.

Nawet kiedy już się sobór zebrał i rozpoczął swą działalność, nie ustawała opozycja ze strony wielu biskupów przeciw ogłoszeniu dogmatu. Na ich czele stanął kard. Rauscher z Wiednia oraz kard. Schwarzenberg z Pragi, a biskupi Dupanloup, Maret, Hefele i inni nie przestawali dowodzić ustnie i za pomocą artykułów, że ogłoszenie dogmatu nieomyślności na pewno narazi Kościół na wielkie szkody. Z poza soboru wtórował im chór gazeciarzy, bałamucących opinię publiczną, jakoby przez orzeczenie nieomyślności papieżowi miała być wszechwiedza przyznana, co przecież byłoby prostym bałwochwalstwem; pouczano, że nieomyślność ta będzie się rozciągała na wszystko, co papież powie, że papież swoje urojenia będzie podawał za artykuły wiary, wobec czego powstanie źródło nigdy niewysychające konfliktów z nauką; straszono rządy, że papież na mocy tego dogmatu będzie mógł uwalniać poddanych od przysięgi wierności i składać panujących, jak w wiekach średnich, według swego widzimisię, słowem zapowiadano skutki jak najgorsze dla postępu cywilizacyjnego, nawet dla spokojnego pożycia Kościoła z państwami. Rozmaite korporacje naukowe, między innymi niektórzy profesorowie naszej Wszechnicy Jagiellońskiej, słały adresy hołdu i uznania do Monachium dla Döllingera, który zacięcie zwalczał sam dogmat nieomyślności papieża, a co smutniejsze, niektórzy biskupi francuscy nie wahali się wzywać pomocy Napoleona III przeciw zamiarom soboru.

Wobec takiego stanu rzeczy trafnie powiedział biskup z Augoutême, Cousseau, że to, co antyopportuniści nazwali niestosownym, stało się wręcz koniecznym (Quod inopportunum dixerunt, necessarium fecerunt); takiemu fermentowi musiano położyć koniec. Dnia 23 kwietnia 1870 r. wniosło 150 Ojców soboru podanie do Ojca Świętego, aby pozwolił z pominięciem innych kwestii przystąpić do obrad nad prymatem i nieomylnością papieża w Kościele katolickim. Papież po dłuższym wahaniu się przychylił się w końcu do tej prośby. Jeszcze wtedy nawet antyopportuniści nie dawali za wygraną, ale przez mowy przewlekłe i liczne chcieli przeciągnąć debaty jak najdłużej, licząc na to, że wskutek upałów letnich dalsze posiedzenia zostaną odroczone. Nie na wiele przydał się ten środek parlamentarny, gdyż na wieść o wybuchu wojny prusko-francuskiej uchwaliła większość Ojców soboru przejść do rozprawy szczegółowej. Przeciwno temu wniosło 55 biskupów z kardynałem Schwarzenbergiem na czele dnia 17 lipca deklarację do papieża, oświadczając, że pozostają przy przekonaniu, iż ogłoszenie dogmatu nieomylności jest nie na czasie, ale też nie chcą na posiedzeniu publicznym głosować za pomocą formuły: *non placet*. Już nazajutrz, tj. 18 lipca 1870 r., odczytał biskup Valenziani słynną konstytucję dogmatyczną o Kościele, za którą z 535 Ojców soboru tylko 2 biskupów nie głosowało; kiedy zaś skrutatorowie soborowi dokładnie zliczyli głosy, powstał Pius IX i udzielił uchwale swej aprobaty, powiadając donośnym głosem: "Decreta et canones, qui in Constitutione modo lecta continentur, placuerunt omnibus Patribus, duobus exceptis, Nosque sacro approbante Concilio illa et illos, ita ut lecta sunt, definimus et apostolica auctoritate confirmamus".

Jak wiadomo, uchwale soboru poddał się bez wyjątku cały episkopat rzymsko-katolicki; natomiast rząd austriacki odpowiedział na nią, za sprawą liberalnego ministra Stremayera, zerwaniem konkordatu pod pretekstem, że po orzeczeniu nieomylności papieskiej stał się papież inną osobą prawną, aniżeli nią był w chwili zawierania konkordatu w r. 1855; w Niemczech rząd pruski i bawarski doprowadził do utworzenia sekty starokatolików, a Kościołowi zewsząd robiono zarzut, że ukuł nowy, przedtem nieznaną dogmat (2).

II.

Zatrzymałem się nieco dłużej nad sprawą ogłoszenia dogmatu nieomylności papieża, bo chciałem dać przykład narodzin dogmatu.

Czy jednak to wyrażenie: narodziny dogmatu – jest trafne? Czy można je brać w znaczeniu literalnym, dosłownym? Czy naprawdę to dogmat nowy, w Kościele przedtem zupełnie nieznaną?

Tak, i nie. Jeżeli bowiem idzie o rzecz samą, nie ulega wątpliwości, że Ojcowie Soboru Watykańskiego nic nowego nie ogłosili, tylko przypomnieli to, w co Kościół katolicki wierzył od dnia swego założenia. Czy zaglądnijemy do ksiąg św. Nowego Zakonu, czy przetrząśniemy dzieje Kościoła w wiekach ubiegłych od pierwszego poczynając, czy zapytamy o zdanie uczniów apostoelskich i Ojców Kościoła, we wszystkich tych źródłach napotkamy niezbite dowody, że zarówno papież, jako następca Piotra św., pamiętał o słowach do niego przez Zbawiciela wyrzeczonych: "Paś owce moje, paś baranki moje", "Tyś jest opoka, a na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie przemogą go", "Szymonie, Szymonie, oto szatan pożądał was, aby was przesiał jako pszeniczkę, lecz ja prosiłem za tobą, aby nie ustała wiara twoja, a ty zwróciwszy się niekiedy utwierdzaj bracie twoją", i praktycznie wykonywali urząd najwyższych nauczycieli w Kościele, jak też pamiętał o tych słowach Kościół i przekonanie papieży podzielał. O tej wierze świadczą niepoślednie fakty zatwierdzania przez papieży uchwał soborów w rzeczach wiary i obyczajów tak, że uchwały przez papieża nie zatwierdzone, nigdy też nie zyskały mocy obowiązującej w Kościele. Papież sami, nie wzywając wcale pomocy soborów, potępiali herezje za ich czasów istniejące. Tak papież Hyginus potępił r. 155 herezje Cerdona i Valentina, papież Wiktor I r. 196 Teodota, Zefiryn r. 215 Montana, Kornelius r. 253 Nowacjan, Feliks r. 273 Pawła z Samosaty, Damazy przed Soborem Konstantynopolitańskim potępił herezje Sabeliusza, Macedoniusza i Eunomiusza, tak, że św. Augustyn nie wahał się napisać, iż o wiele więcej herezji zostało potępionych bez soborów, aniżeli przez sobory. Co więcej, różni heretycy udający się do Stolicy Apostolskiej o zatwierdzenie swych nauk błędnych, samym tym faktem świadczyli o powszechnej wierze w nieomyślne nauczycielstwo papieża. Nikt też naprawdę nie wątpił o tym w Kościele, i trzeba było dopiero schizmy papieskiej, iżby wiara w nieomyślne nauczanie papieża uległa zaciemnieniu pod wpływem doktryny, głoszącej wyższość soboru nad papieża. Lecz już w niedługi czas potem Sobór Florencki niedwuznacznie określił w swej nauce o prymacie papieża także i nieomyślność jego nauczania, chociaż w sposób formalny nie orzekł tej nauki jako artykułu wiary katolickiej. Toteż zebrany pod wpływem Ludwika XIV synod w Meaux orzekł pod przewodnictwem Bossueta dnia 4 maja 1682 r., że dekry papieskie w rzeczach wiary nie są same przez się nieodwołalne i nieodmienne, chyba że zostały wydane za zgodą całego episkopatu. Jednak papież nie przestali piętnować tej nauki jako fałszywej i niezgodnej z wiarą objawioną, w czym niewątpliwie mieli słuszność po swej stronie.

Skoro tedy Sobór Watykański nie wymyślił nowej prawdy, przedtem w Kościele nieznaney, to na czymże polegała nowość w ogłoszeniu dogmatu nieomylności papieskiej? Na tym, że aczkolwiek prawda ta od samego zarania istnienia Kościoła znajdowała się w rzędzie prawd przez Chrystusa Pana objawionych, jednak wyraźnie jako taka nie była przez urząd nauczycielski Kościoła podana wiernym do wierzenia pod grozą wykluczenia z Kościoła katolickiego i popadnięcia w herezję formalną w razie jej nieuznania. Kto więc przed ogłoszeniem owego dogmatu przez Sobór Watykański zaprzeczał nieomylność papieską, nie był jeszcze heretykiem formalnym, choć bronił zdania materialnie heretyckiego; przeciwnie po ogłoszeniu dogmatu ten, kto by go świadomie i dobrowolnie zaprzeczał, staje się heretykiem i przestaje być członkiem Kościoła katolickiego. Sobór tedy watykański nie stworzył całkiem nowej prawdy, a tylko tę, która się znajdowała w skarbcu prawd objawionych, ujął w formułę odpowiednią, dokładnie oznaczając, kiedy, wśród jakich warunków i w jakiej materii głowa Kościoła katolickiego jest nieomylną; po prostu sobór, mówiąc językiem teologów, zamienił prawdę, która sama w sobie była dogmatem, w artykuł wiary, w stosunku do nas.

III.

Otóż jak z dogmatem nieomylności papieża w rzeczach wiary i obyczajów, tak samo ma się rzecz z mnóstwem innych dogmatów, innych artykułów wiary. Nie mogło nawet być inaczej, biorąc rzeczy po ludzku. Wszak założyciel religii katolickiej, Chrystus Pan, nie zakładał szkoły filozoficznej, tylko zgromadzenie wiernych, mających po wszystkie wieki wyznawać tę samą naukę objawioną, a z tą swoją nauką, z tą swoją dobrą nowiną nie do klas wykształconych, lecz w pierwszym rzędzie zwracał się do prostaczków. Rzecz przeto jasna, że zniżając się do ich sposobu myślenia i mówienia przedkładał im prawdy najwznioślejsze w sposób prosty, przystępny ich rozumieniu, często posługując się w tym celu prostymi, a tak miłymi przypowieściami i konkretnymi przykładami. Nie inaczej postępowali apostołowie, bo i oni nie wyszli ze szkół filozofów, i oni zbliżali się przede wszystkim do ludzi swej sfery społecznej, budowali Kościół Boży w ścisłym tego słowa znaczeniu od dołu, od ludu, a tylko Paweł św. nie wahał się wystąpić z nową nauką w areopagu ateńskim. Kiedy przeglądamy karty Pisma św. Nowego Zakonu, spotykamy tam prawdy niesłychanie ważne, przytoczone jakby mimochodem, w słowach zwięzłych, bez układu naukowego, bez formuł i wyrażeń naukowych. Są to perły i drogie kamienie, lecz nieoprawione w ramy systematu, ani nie wystawione tak na światło, aby można było od razu dojrzeć całą ich piękność

wewnętrzną lub podziwiać bogactwo ich treści; są to ziarna, które z biegiem czasów miały się rozrósć w potężne foliały Summ teologicznych. Co więcej, apostołom nie szło o to, aby dokładnie i w zupełności opisać wszystkie nauki, które słyszeli z ust Chrystusa Pana, nie zamierzali podać gotowego, wykończonego na wszystkie czasy kodeksu; owszem wręcz oni oświadczają, że wiele innych rzeczy ustnie podali, a tylko wymagają, aby wierni strzegli i zachowywali równie dobrze to, co pisemnie, jak to, co ustnie zostało im powierzone.

Postać rzeczy ulegać zaczęła zmianie, kiedy nowa nauka ogarniać zaczęła coraz szersze masy, wśród których nie tylko prostaczkowie sami, lecz i umysły oświecześniejsze się znajdowały.

Przestały wystarczać pierwotne, konkretne, a nieokreślone formy dogmatu, trzeba było precyzować pojęcia, by mogły stawić czoło przeróżnym trudnościom filozoficznym.

I tak, żeby rzecz objaśnić konkretnym przykładem – dogmat, że Chrystus jest Bogiem i człowiekiem zarazem, dopóki mieścił się w formule prostszej i jakby opisowej, łatwo trafiał do wiary pierwszych chrześcijan. Oczywiście jednak nie mogły wnet nie powstać pytania: Co w Chrystusie jednym, co dwoistym? Jak się to dzieje, że Bóg może być człowiekiem, że nieśmiertelny może cierpieć i umierać itp.

Takie pytanie zadali sobie Cerynt i Ebion jeszcze za dni św. Jana Apostoła, a nie widząc innego wyjścia przy rozwiązaniu poruszonej trudności i pozornej sprzeczności, wpadli na pomysł, że Chrystus Pan nie mógł posiadać ciała rzeczywistego ludzkiego, tylko pozorne. W ten sposób zrodziła się herezja Docketów. Kamień raz ruszony, toczył się dalej, przyszli Gnostycy, Patrypasjanie, po nich Ariusz, po Ariuszu Nestoriusz, Eutyches i Sergiusz, a tak poczynając od pierwszego aż do VIII wieku Kościół był bezustannie szarpany przez herezje, wyrastające jak grzyby po deszczu we wschodniej części Kościoła, a wszystkie te herezje mają za podkład stosunek dwóch natur, Boskiej i ludzkiej w Chrystusie Panu, lub stosunek Jego do dwóch innych Osób Trójcy Świętej. Urząd nauczycielski Kościoła nie mógł pozostać obojętnym na błędy, musiał je zwalczać, a chcąc to uczynić, musiał ze swej strony dokładnie wyłuszczyć, jak należy pojmować Chrystusa Pana, musiał swą naukę sprecyzować, ująć ją w stałą formę, skryzalizować w dogmat nienaruszalny. Trzeba więc było z jednej strony jasno i wyraźnie oznaczyć stosunek dwóch natur w Chrystusie Panu, a z drugiej strony określić stosunek Jego do Boga Ojca i do Ducha Świętego. Tego znów nie można

było uczynić nie wezwawszy na pomoc pojęć metafizycznych natury, osobowości, istoty rzeczy i istnienia, i wielu innych, a tak teologii przychodziła filozofia z pomocą. Jakoż w rzeczywistości sobory, poczynając od nicejskiego, posługiwały się i wprowadzały do swych dekretów wyrazy takie, jak τριάς, μόνος, ένας, υπόστασις, ουσία, ομοούσιος, θεάνθρωπος, ενανθρώπησις, ενσωμάτωσις, ένσαρκος, θεοτόκος, θεομήτωρ, a których na próżno szukalibyśmy w Piśmie św. Za pomocą tych wyrażen i odpowiadających im pojęć wyłuszczał Kościół dokładniej i wszechstronniej prawdę objawioną, że Chrystus Pan jest i Bogiem prawdziwym i człowiekiem prawdziwym w jednej wszelako osobie i to Boskiej.

Jeszcze Kościół nie ukończył swej pracy nad dokładnym sformułowaniem nauki o osobie Chrystusa Pana, gdy oto w innej dzielnicy, na wybrzeżach Afryki zjawiał się wróg nowy, podkopujący wartość i znaczenie dzieła odkupienia, szerzący bałamutne teorie o moralnej wartości natury ludzkiej, zaczepiający objawioną naukę o grzechu pierworodnym, umniejszający znaczenie łaski Bożej dla dzieła zbawienia poszczególnych ludzi. Znów tedy Kościół nauczający musiał w tę stronę wzrok swój skierować, musiał się zająć wyłuszczeniem, wyjaśnieniem prawd zaczepionych i wymieść błąd z dziedzińca swej nauki. Miał więc słusność biskup Hippony, św. Augustyn, kiedy omawiając znaczenie herezji dla rozwoju nauki katolickiej, pisał: "Wiele rzeczy ukrywało się w Piśmie św., ale kiedy wyrzucono heretyków i ci swymi rozprawami wzburzyli Kościół Boży, objawiło się, co było odkryte i zrozumiano wolę Bożą. Wśród ludu Bożego ukrywało się wielu takich, którzy mogli byli jak najlepiej znać Pismo św. i je wykładać, a którzy nie podawali rozwiązania trudności, bo nie było oszczerców. Czyż bowiem dokładnie wykładano naukę o Trójcy Świętej, nim szczekać zaczęli Arianie? Czyż mówiono poprawnie o pokucie, nim się Nowacjanie zaczęli sprzeciwiać? Podobnie nie rozprawiano dokładnie o chrzcie św., póki nie zaczęli się sprzeciwiać z zewnątrz się znajdujący rebaptyzanci, ani też o jedności Chrystusa nie mówiono poprawnie, aż kiedy dopiero rozdzielenie dawać się poczęło we znaki chorym braciom" (3).

Herezje więc mimo swej woli spełniały wobec dogmatyki katolickiej mniej więcej tę rolę, jaką spełniają stany patologiczne organizmu ludzkiego dla celów poznania fizjologii i terapii ludzkiej. Jak np. zjawiska afazji, aleksji i im podobne doprowadziły z czasem do wskazania dokładnego tych miejsc w korze mózgowej, których uszkodzenie powodowało wspomniane zjawiska chorobliwe, tak i herezje nastęrczały urzędowi nauczycielskiemu Kościoła sposobności do rozglądnięcia się dokładniejszego w skarbcu prawd objawionych, do rozwinięcia tego, co nie dość było rozwinięte, do wyłożenia prawd zaczepianych w taki

sposób, żeby dokładność wyrażen nie zostawiała miejsca wątpliwościom i nie dopuszczała błędnego rozumienia prawdy objawionej.

Jednak herezje tylko pośrednio wywierały wpływ na rozwój teologii katolickiej, ale nie były zgoła jedyną przyczyną owego rozwoju. Wszak urząd nauczycielski Kościoła odebrał prawdy objawione w spuściźnie nie na to, aby je trzymał pod korcem, ale na to, aby je ogłaszał wiernym, których znów obowiązkiem jest wiedzieć, w co, jak i dlaczego mają wierzyć. W ślad za tym ujawniała się konieczność przystosowania prawd wiary do pojętności wiernych, bo owe prawdy miały stanowić treść ich wierzeń religijnych a zarazem stanowić regułę postępowania w życiu codziennym. Trzeba więc było wiernym podawać prawdy objawione nie tylko w sposób jakiś uporządkowane, ażeby je wierni mogli sobie zapamiętać, lecz je stosownie objaśniać, rozwijać i przystosowywać do poszczególnych wypadków, gdyż ani Chrystus Pan, ani apostołowie, podobnie jak każdy inny prawodawca, nie mogli wchodzić we wszystkie szczegóły drobne, względem których jakaś prawda objawiona mogła znaleźć zastosowanie. Droga do tego celu wiodącą były dedukcje z prawd objawionych, już to że wysnuwano wnioski z przesłanek, które obie były prawdami objawionymi, już też jedna objawiona, a druga prawdą rozumową. Bardzo wiele prawd, które z czasem ogłoszono jako dogmaty lub pewniki katolickie, temu właśnie źródłu zawdzięcza swe powstanie. Kiedy monoteleci wystąpili z twierdzeniem, że w Chrystusie Panu możliwa jest tylko jedna wola i to Boska, gdyż inaczej mógłby powstać spór i rozdwojenie między wolą Boską a ludzką w jednej i tej samej osobie, przypominano im ze strony katolickiej, że przecież jest objawioną prawdą, iż Chrystus Pan jest prawdziwym człowiekiem, a ponieważ do całości natury ludzkiej należy i wola ludzka, przeto w Chrystusie Panu należy przyjąć dwie wole, Boską i ludzką, niepomieszane, niezlane w jedną. Kiedy Nestoriusz powołując się na fakt, że Najświętsza Maryja Panna nie dała swemu Synowi Boskiej natury, wystąpił z żądaniem, iżby Jej nie nazywano Bogarodzicielką ($\theta\epsilon\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$), tylko rodzicielką Chrystusa ($\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$), znów katolicy argumentowali, że ponieważ to, co Najświętsza Maryja Panna porodziła, było w jednej osobie i człowiekiem i Bogiem, przeto w całej pełni zasługuje Ona na nazwę Bogarodzicy ($\theta\epsilon\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$).

Tą pracą dedukowania a zarazem systematyzowania i uzasadniania prawd religijnych zajmują się teologowie. Nie stanowią oni co prawda sami przez się autentycznego urzędu nauczycielskiego, jednak stojąc pod jego nadzorem i w jego imieniu pracując przygotowują swymi pracami materiał dla przyszłych orzeczeń dogmatycznych. Ponieważ zaś ludzie są ludźmi bez względu na to, czy zajmują się

świecką nauką czy teologiczną, więc też i między teologami nierzadkie są spory przy wykładzie lub uzasadnieniu tej i owej prawdy religijnej. Urząd nauczycielski nie zawsze się miesza do tych sporów, zwłaszcza jeżeli nie przekraczają granic dozwolonej swobody zdań, lub jeżeli przedmiotem sporów jest jakiś szczegół mniej ważny dla całości nauki katolickiej. Jednak i tak się zdarzało, że Kościół nauczający opuszczał rolę biernego widza i czynnie wkraczał w spory teologów. Tak np. Sobór Wiennejski (1311) orzekł: "Ponieważ się okazało, że odnośnie do skutków chrztu u dzieci teologowie różne podzielali zdania, bo jedni mówią, iż mocą chrztu bywa dzieciom odpuszczana wina, ale nie była im udzielana łaska; inni natomiast utrzymują, iż w chrzcie bywa im odpuszczana wina a zarazem wlewane cnoty i łaska poświęcająca, przeto my, zważając w ogóle na skuteczność śmierci Chrystusa, która w czasie chrztu wszystkim ochrzczonej bez różnicy bywa stosowana, sądziliśmy, że za zgodą świętego soboru należy nam rozstrzygnąć się za drugą opinią, która utrzymuje, że zarówno dzieciom jak i dorosłym bywają w chrzcie wlane łaska poświęcająca i cnoty, jako za prawdopodobniejszą i z orzeczeniami Ojców św. oraz teologów dzisiejszych więcej zgodną" (4). Podobnie postąpił czwarty Sobór Lateraneński w sporze między opatem Joachimem a Piotrem Lombardem. Ten ostatni dowodził, że jest w Bogu natura, która ani nie rodzi, ani nie jest zrodzona, ani też od nikogo, ani od niczego nie pochodzi. Opat Joachim nazwał to twierdzenie herezją, utrzymując, że tylko w tym znaczeniu można mówić o jednej naturze trzech osób Trójcy Świętej, w jakim powiadamy, że np. wielu ludzi stanowi jeden Kościół. Otóż Ojcowie soboru wystąpili w sposób dość surowy przeciw nauce Joachima i ją właśnie jako heretycką potępili. Ta zaś praca teologów w wysnuwaniu konsekwencji, owo rozwijanie nauki przekazanej odnosiło się nie tylko do sfery prawd czysto spekulatywnych, ale i do innych dziedzin życia religijnego. Wszak religia ma być przewodniczką człowiekowi w ciągu całej jego pielgrzymki ziemskiej, i to zarówno jednostkom, jak społeczeństwu. Otóż życie niesie z sobą rozmaite potrzeby, potrąca o rozmaite zagadnienia etyczne, społeczne, kościelno-polityczne. Trzeba więc było określić bliżej naturę samego Kościoła jako społeczności wiernych, oznaczyć ramy jego władzy, stosunek tej władzy do świeckiej władzy oraz do wiernych, należało rozwinąć etykę, aby ją przystosować do potrzeb życia chrześcijańskiego wśród zmiennych jego warunków doczesnych, wyłożyć naukę o sakramentach i innych środkach zbawienia. Rezultaty tej pracy i tego rozwoju już w znacznej części zostały ujęte w ciągu tylu wieków w formę dogmatów nienaruszalnych, inne czekają jeszcze swej kolei.

Nie można również zapominać o jednym jeszcze czynniku, pod którego wpływem krystalizowała się nauka katolicka. Tym czynnikiem jest filozofia. Różne były koleje wzajemnego stosunku teologii i filozofii. Nieraz szły one zgodnie obok siebie, wzajemnie sobie oddając różne usługi; długi czas chroniła teologia filozofię od zupełnej zguby, przechowując ją nader gościnnie w cieniu cel zakonnych; ale ponoć najczęściej przybierała filozofia postawę antagonistki i niosła zarzewie niepokojów w przybytki teologii, tym niebezpieczniejsze, że czyniła to pod obłudną maską przyjaciółki. Toteż mniej zaszkodziły nauce katolickiej namiętne napaści Celsusa, aniżeli idee Platona, Filona i Plotyna, przed których zgubnym wpływem nieraz nawet Ojcowie Kościoła ustrzec się nie zdołali. Chcąc odeprzeć skutecznie idee błędne filozofii, musiał Kościół pogłębiać i ubezpieczać własną naukę i wykazywać dlaczego na uroszczenia filozofii zgodzić się nie może. Dość w tym celu przypomnieć dzieje Awerroizmu, przyjmującego jeden i wszystkim ludziom wspólny umysł czynny jako źródło naszych idei, a która to nauka wywołała orzeczenie Soboru Lateraneńskiego, że każdy człowiek posiada indywidualną duszę rozumną; znane są też dzieje twierdzenia, że coś może być prawdą w filozofii, choć nią nie jest w teologii i na odwrót, co znów skłoniło Ojców Soboru Watykańskiego do dokładnego odgraniczenia sfer właściwych teologii a filozofii, wiary i rozumu.

A jak z filozofią, ma się też rzecz i z umiejętnościami świeckimi. Wprawdzie nie jest rzeczą Kościoła uprawa nauk; tym mniej do niego należy wskazywać, czym się mają zajmować i jakich używać metod badania naukowego. O ile jednak nauki dotyczą zagadnień, które należą także i do skarbcza prawd objawionych i te zagadnienia rozwiązują w duchu przeciwnym nauce objawionej, to Kościół, jako stróż tej nauki, musi się zająć rezultatami, do których nauki świeckie doszły i nie może nie orzec w celu uchronienia wiernych przed błędem, że te rezultaty są niezgodne z prawdami objawionymi. Przypuśćmy, że nauka za pewnik podaje, iż rodzaj ludzki nie pochodzi od jednej pary, jak to w w. XVII utrzymywał Izaak Peyrere w swej hipotezie o istnieniu preadamitów, to nie potrzeba dowodzić, iż ów pewnik rzekomy pozostawałby w sprzeczności oczywistej z dogmatem grzechu pierworodnego i potrzebą odkupienia całego rodzaju ludzkiego. Tak samo zaprzeczanie duchowości i nieśmiertelności duszy ludzkiej nie może być rzeczą dla nauki objawionej obojętną. Twierdzenia dzisiejszych historyków religii, iż wszystkie formy wierzeń religijnych jednako są historycznie uzasadnione, lub że wszystkie religie są bez wyjątku objawem czysto naturalnym, albo że Żydzi o własnych siłach doszli poprzez fetyszym, animizm, politeizm do swej religii monoteistycznej,

wszystko to są kwestie, którymi Kościół nauczający w miarę potrzeby i swego uznania będzie się musiał zająć i przeciwstawić im swoją naukę na źródłach Objawienia opartą.

IV.

Z tego, co się dotąd rzekło, okazuje się, jak ciasno zapatrywali się na naturę nauki objawionej dawni teologowie protestanccy, jak Leonard Hutter († 1616), Jakub Quenstedt († 1688) i inni, podług których wszystkie dogmaty mają się znajdować w Piśmie św., a prócz nich nikomu, nawet aniołowi nie wolno tworzyć nowych dogmatów (5). Ich atoli następcy dobrze to rozumieli, że rozwój jakiejś nauki, to oznaka jej żywotności, a zastój i zasklepienie się, to oznaka martwoty. Toteż wsparci na zasadzie prywatnego natchnienia przy czytaniu Pisma św. i folgując nieokiełznanemu krytycyzmowi, doprowadzili w niedługim czasie do tego, że z Pisma św. pozostały w ich rękach tylko strzępki a treść religii objawionej tak przekształcili, iż z niej tylko nazwy pozostały.

Zgoła inaczej postępuje Kościół i teologia katolicka. Dla nich rozwój nie oznacza tego samego, co zmiana istotna. Pomimo swego rozrostu olbrzymiego jest dogmatyka katolicka ze swej istoty tą samą, której nauczali w innej tylko szacie zewnętrznej apostołowie. Nie przybył do niej żaden istotnie nowy dogmat; jest w niej niewątpliwie wzbogacenie ale tylko formalne, nie zaś materialne, jest rozwój, lecz tylko logiczny, a nie ontologiczny. Skarbiec bowiem prawd, które Kościół miał strzec i wiernym do wierzenia podawać, został zamknięty z śmiercią ostatniego apostoła; po tym momencie wchodziła w życie zasada *depositum custodi*, "strzeż tego, co zostało przekazane", i dlatego wszystkie herezje wszystkich czasów potępiał Kościół li tylko na podstawie faktu, że były nauką nową, że się nie zawierają ani w Piśmie św., ani w tradycji apostołowskiej. Na próżno tedy Karol Guignebert dla udowodnienia tezy, że "dogmat jest organizmem żywym, że się rodzi, rozwija się, zmienia się, starzeje i umiera, że życie porywa go z sobą nie pozwalając mu zatrzymać się w miejscu, i że życie go porzuca, kiedy się dopełniła liczba jego dni" (6), powołuje się na naukę Chiliastów, podług której Chrystus Pan miał przyjść powtórnie na ziemię, aby założyć Królestwo Swoje, mające trwać 1000 lat. Jako docent historii chrystianizmu w Sorbonie powinien Guignebert wiedzieć, że co innego jest opinia prywatna teologów lub choćby niektórych Ojców Kościoła, a co innego ciż Ojcowie jako świadkowie i stróżowie katolickiej nauki apostołowskiej. Tylko ta ostatnia nie może ulegać zmianie, bo to, co jest prawdą pozostać nią musi na zawsze; natomiast chiliazm, opierający się na błędnym rozumieniu pewnego

wiersza z Objawień św. Jana apostoła, zawsze, nawet w czasach swego istnienia, był pożytywany za mniemanie prywatne, a nie za naukę przez Boga objawioną a przez Kościół podaną wiernym jako artykuł wiary. Jest też nieprawdziwe dalsze twierdzenie Guigneberta, jakoby nauka o czci świętych a zwłaszcza cała Mariologia powstała nagle, w długi czas po wieku apostołskim. Tym twierdzeniem zdradził się Guignebert, iż zgoła nie rozumie, na czym polega rozwój nauki katolickiej i co może być orzeczone, jako dogmat wiary. Nim prawdę jakąś orzecz Kościół nauczający jako dogmat katolicki, wprzód musi być ponad wszelką wątpliwość wykazane, że ta prawda jest bezpośrednio lub pośrednio objawiona. Toteż nim Kościół usty Piusa IX ogłosił dogmat o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, wprzód badano skrzętnie i wszechstronnie, czy ta prawda faktycznie należy do prawd objawionych i dopiero po osiągnięciu wyniku dodatniego przystąpiono do jej orzeczenia dogmatycznego. Oburzenie wiernych w Carogrodzie, kiedy z ust swego patriarchy Nestoriusza posłyszeli na kazaniu, iż Najświętszej Maryi Panny nie można nazywać Bogarodzą, tylko Rodzicielką Chrystusa, powinno było Nestoriusza pouczyć, że wystąpił z nauką nową, wiernym nieznaną i że lud przez 4 wieki wręcz przeciwnego był zdania. Aż do czasów Nestoriusza lud wierzył, że Najświętszą Maryję Pannę należy zwać Bogarodzą, tak jak przez 18^{1/2} wieków kwitła wśród katolików wiara, że Najświętsza Maryja Panna została bez grzechu pierwotnego poczęta. Nie zjawiała się owa wiara nagle, nie została stworzona, wymyślona przez Kościół, który to tylko uczynił, że swym orzeczeniem tę naukę zadokumentował, jako od Boga objawioną. Po prostu Guignebert pomieszał dwie, całkiem różne rzeczy: motywy, pobudki ogłoszenia jakiejś prawdy za dogmat katolicki, z naturą danej prawdy jako objawionej. Pobudki, jak widzieliśmy, mogą być rozmaite i w rozmaitych czasach się zjawiać, ale same owe pobudki nie mogą decydować o tym, czy dana prawda jest objawiona. Przez 18 wieków i lat 70 wierzył Kościół katolicki w nieomylność orzeczeń papieskich w rzeczach wiary i obyczajów i tę wiarę w wieloraki sposób objawiał, póki nie nadszedł moment stosowny do uznania jej uroczycie za dogmat katolicki. Guignebert zna pisma Wincentego Leryneńskiego, gdyż się na nie powołuje; szkoda, że nie dość pilnie w nich się rozglądał, gdyż Wincenty byłby go sam pouczył, jak należy pojmować rozwój dogmatów katolickich. W słynnym swym *Commonitorium* r. XXII pisze Lirinensis: "Lecz może ktoś powie: czyż więc w Kościele Chrystusowym nie istnieje żaden postęp religii? Owszem, niech będzie i to jak największy. Któżby bowiem ludziom był tak nieprzyjazny, tak Boga nienawidzący, iżby ów postęp chciał powstrzymać. Tak jednak, aby to był wzrost wiary, a nie jej zmiana. Do wzrostu bowiem

należy, aby w sobie samej każda rzecz się zwiększała, do zmiany natomiast, aby coś przechodziło w coś innego. Konieczną więc jest rzeczą, aby wzrastała i silnie się rozwijała tak poszczególnych jak wszystkich, tak jednego człowieka jak w całym Kościele, odpowiednio do stopni lat, jak i wieków wiedza i mądrość, atoli w swoim wyłącznie rodzaju, mianowicie co do tego samego dogmatu, tego samego sensu, co do tego samego znaczenia. Niech więc religia naśladuje naturę ciał, które z biegiem czasu powiększają swoją ilość i ją rozwijają, zawsze jednak pozostają tym, czym były. Wielka wprawdzie istnieje różnica między kwiatem młodości a dojrzałą starością; jednak ci sami są starcami, którzy niegdyś byli młodzieńcami tak, że chociaż ulega zmianie stan i układ tego samego człowieka, mimo to jedna i ta sama jest jego natura, jedna i ta sama osoba". Skoro tedy z jednej strony suma prawd, które apostołowie przekazali, nie może się powiększać materialnie przez dodawanie do nich nowych prawd objawionych, gdyż inaczej nie miałyby żadnego sensu słowa apostoła Pawła św. do Galatów, że "choćby anioł z nieba przepowiadał nad to, cośmy wam przepowiedzieli, niech będzie wyklęty" (I, 8); a z drugiej strony niezaprzeczenie można mówić o historii dogmatów, to ów rozwój tak tylko rozumieć należy, iż Kościół dla rozmaitych powodów prawdy objawione i do opowiadania przekazane wyłuszczał, wyświeślał przez rozwinięcie owych cech logicznych, które w danej prawdzie zawierały się materialnie, ale formalnie nie były pierwotnie rozwinięte i wyraźnie nie były podane wiernym do wierzenia.

V.

Taki atoli rozwój możliwy jest wyłącznie tam, gdzie nieomylny urząd nauczycielski daje zupełną gwarancję, iż nauka przez niego podana, nie jest czysto ludzkim wymysłem, lecz nauką objawioną. Te dwa pojęcia: nauka od Boga objawiona, a stróż i nauczyciel nieomylny tej nauki tak do siebie przynależą, iż nie można pomyśleć jednego bez drugiego. Rozumiał to doskonale ów słynny konwertyta, a później kardynał Jan Henryk Newman, kiedy jeszcze teologiem anglikańskim będąc, pisał: "Jeżeli chrześcijaństwo jest religią społeczną – a jest nią z pewnością – i jeżeli się opiera na pewnych ideach uznanych jako Boże, albo też polega na wierze, i jeżeli te idee mogą być w rozmaity sposób rozumiane (*have various aspects*) oraz sprawiać rozmaity skutek na rozmaite umysły, stając się konsekwentnie źródłem wielorakiego rozwoju, prawdziwego lub fałszywego, albo jedno i drugie, jak się to okazało, to cóż za potęga okaże się dostateczną, aby stawić czoło i zadośćuczynić tym sprzecznym warunkom, jeżeli nią nie będzie najwyższa

powaga kierująca i jednocząca sądy indywidualne na mocy Bożego prawa i uznanej mądrości?... Jeżeli chrześcijaństwo jest i społeczne i dogmatyczne a nadto postanowione dla wszystkich wieków, to po ludzku mówiąc musi ono mieć nauczyciela nieomylnego" (7). Właśnie nie co innego, tylko studium nad rozwojem dogmatów chrześcijańskich zaprowadziło Newmana na łono Kościoła katolickiego.

Otóż gdzie brak tego nauczyciela nieomylnego, tam Kościoły, jak się to stało z Kościołami wschodnimi, żyć mogą tylko spuścizną wieków minionych. Jakoż Kościoły wschodnie, niezłączone z papieżem nie posunęły się ani na krok dalej poza ramy rozwoju, jakie osiągnęła nauka katolicka do chwili ich odszczepieństwa. "Die anatolische Kirche, pisze Katenbusch, ist alt geworden. Man sieht noch die Linien des Antlitzes der patristischen Kirche, aber diese Linien sind verschoben. Das Antlitz der modernen Kirche ist verwittert, es erscheint schlaff, wenn man sein Bild aus der Jugendzeit daneben hält. Wenn man das Gesicht der patristischen Kirche ein Kindergesicht nennen darf – man darf es gewiss nur in einzelnen Merkmalen – dann mag man das Gesicht der heutigen anatolischen Kirche ein altes Kindergesicht nennen" (8). Nie posuwa się też i Cerkiew rosyjska naprzód, lecz trzyma się kurczowo formuł, które niegdyś wyniosła ze wspólnej owczarni, jakby się lękała, że zmiana najmniejsza może jej organizm przyprawić, jeżeli nie o śmierć zupełną, to przynajmniej o ciężką chorobę. Nie rozwija się ona, nie umie swym działkom tak łamać chleba nauki objawionej, aby zaspokoić głód ich dusz i dlatego to w jej ciele tak strasznie rozwieliło się sekciarstwo, które pożera najlepsze jej soki; jej formalizm i zaskorupiałość świadczą najlepiej, że to konar obumarły, oderwany od pnia zielonego i pozbawiony soków ożywczych z nieba.

VI.

Jak daleko atoli ów rozwój dogmatów może się posuwać? Czy można się spodziewać, że przez wyluszczenie w sposób wyżej wskazany treści dogmatów poszczególnych dojdziemy kiedyś do tego, iż tę treść wyrozumiemy zupełnie tak, jak pod wpływem rozwoju umysłowego jesteśmy w możności zrozumieć, zgłębić treść nawet bardzo zawiłych zagadnień matematycznych lub innych nauk? Takie nadzieje nieraz żywiono w ciągu wieków, zwłaszcza wśród innowierców; z obozu katolickiego wyraz najsilniejszy tej nadziei dał Antoni Günther (1785 – 1861) pod wpływem filozofii Hegla i Schellinga. Dla Hegla religia, to doskonała wolność, oparta na samowiedzy ducha bezwzględnego w duchu ludzkim. Duch bowiem ludzki ma świadomość, że *de iure* jest wyższy ponad wszelkie ograniczenia, które stoją na drodze jego pełnemu rozwojowi. Na zarzut, że w takim razie duch

bezwzględny byłby kreacją skończonego ducha ludzkiego, ma Hegel odpowiedź gotową, że to byłoby prawdą, ale tylko dialektycznie, czyli w porządku poznawania, które musi mieć za punkt wyjścia skończonego ducha a wznosić się ku bezwzględnemu; lecz w porządku ontologicznym duch bezwzględny jest i pierwszą przyczyną sprawczą i pierwszą przyczyną celową, gdyż on oznacza istotę rzeczy, które się mają rozwijać póki się nie staną czymś jednym z nim samym.

Religie tedy historyczne są stopniami rozwoju ducha, który zmierza do tego, aby się stał naprawdę duchem bezwzględnym, jakim jest potencjalnie. Jest rzeczą historyka wskazać ideę przewodnią każdej religii, ideę, która ze swej strony wskazuje miejsce, przypadające danej religii w etapach rozwoju ludzkości w ducha bezwzględnego. Historyk będzie mógł rozróżnić stan niemowlęcy religii, i tu należą religie ludów dzikich; dalej okres młodzieńczy, w którym duch dobija się dla siebie pewnej dozy wolności; tu należą: religia żydowska jako religia tego, co jest wzniosłe, religia grecka jako wyraz kultu piękna, i religia rzymska jako kult prawa i celowości. Chrześcijaństwo jako religia absolutna odpowiada dojrzałemu wiekowi ludzkości. Filozofia powinna ze symbolów, mitów i dogmatów każdej epoki wykryć ideę, którą one chcą wyrazić, ale której wyrazić nie potrafią sposobem oderwanym. Religia bowiem i filozofia posiadają treść tę samą; lecz religia, jako mająca swe źródło w uczuciu, w sercu i w wyobraźni, wyraża za pomocą szaty symbolów, a więc w sposób niedoskonały, tę samą prawdę, którą filozofia wypowiada ściśle rozumowo i naukowo. Nie zatrzymywał się też Hegel ze swoją filozofią u bram prawd, które katolicka teologia zwie i ma za tajemnice, ale i te starał się w duchu swego systemu wyrozumieć i wyjaśnić.

Otóż zdawało się Güntherowi, przepojonemu zasadami filozofii Hegla, że dogmaty katolickie są formułami tylko czasowymi, w których się mieści pewne znaczenie, pewien oznaczony sens prawd religijnych, odpowiadający danej epoce kultury chrześcijańskiej. Apostołowie opowiadali słowo Boże stosownie do wykształcenia, jakie posiadali. Ojcowie Kościoła, mający po największej części wykształcenie filozoficzne, posiadali też lepsze i jaśniejsze zrozumienie prawd Bożych, aniżeli rybacy galilejscy. Jeszcze w stopniu wyższym trzeba powiedzieć to samo o teologach czasów późniejszych, tak, że w miarę rozwoju pojęć filozoficznych wierni mogą dojść do coraz doskonalszego poznania prawd religijnych, a z czasem do ich zupełnego wyrozumienia. Wiara bowiem nie może się różnić zasadniczo od filozofii, i w niej też znajduje ona swe konieczne uzupełnienie, swe dokonanie; wiara jest tylko niezupełną wiedzą i właśnie dlatego musi we filozofii szukać swego

dopełnienia. Kto ma wiedzę, ten nie potrzebuje wierzyć; a kto ma wiarę, ten widocznie nie doszedł jeszcze do wiedzy pełnej. Wprawdzie wiara i wiedza zawsze razem być muszą na świecie, ale nie dlatego, jakoby jedna miała się różnić zasadniczo od drugiej, ale dlatego, że nie wszyscy ludzie mogą się wznieść na wyżyny wiedzy. Skoro tedy Ojcowie Kościoła, jako mający więcej wiedzy od apostołów, lepiej od nich prawdy religijne rozumieli; a znów Ojców przewyższali w tym względzie myśliciele chrześcijańscy wieków późniejszych, to uzasadniona jest nadzieja, iż nadejdzie moment, kiedy pod wpływem kultury filozoficznej znikną szranki, dzielące prawdy wiary od prawd rozumowych i prawdy pierwszego rodzaju będą tak dobrze przystępne rozumowi człowieka, jak i prawdy filozoficzne (9).

Wiele z tych myśli głównych przyswoili sobie moderniści dzisiejsi, zwłaszcza Alfred Loisy i Edward Le Roy. Objawienie Boże jest podług nich niczym innym, tylko rodzajem doświadczenia wewnętrznego, a akt wiary jest tylko pewnym związkim duszy z Bogiem, wyrazem jej wznoszenia się ku Bogu. Wobec tego dogmaty nie są wyrazem historycznie danej prawdy, lecz wyrazem wewnętrznych doznań religijnych. Człowiek bowiem tak dla samego siebie, jak i dla innych ujmuje w szatę wyrazów to, czego doznał w swym stosunku do Boga. Wszelako na nazwę dogmatu nie zasługują czysto osobiste przeżycia religijne; dogmaty religijne mamy dopiero wówczas, kiedy jakaś społeczność ujmuje swe doświadczenia i przeżycia religijne i te jako normę do wierzenia swym członkom podaje. Wobec tego formuły te są zależne od każdorazowego stanu kulturalnego społeczności wiernych, bo materiału do wyrażenia owych formuł religijnych dostarczają pojęcia i mowa danej epoki. Każdy bowiem myśli i mówi odpowiednio do czasów, w których żyje i to nie tylko o zwykłych przedmiotach, lecz i o sprawach religijnych; ze zmianą czasów zmieniają się więc poglądy, zmienia się też znaczenie wyrazów. Tym samym i dogmaty muszą się stosować do wymogów danej chwili, a więc nie wyrażają one prawdy bezwzględnej, tylko względną, gdyż przedstawiają to, co ludzie w pewnym momencie czasu sądzili o swym stosunku do Boga. "Le sens les dogmes, powiada Le Roy, est avant tout pratique et moral. Le catholique obligé de les admettre, n'est astreint par eux qu'à des règles de conduite, non pas à les conceptions particulières. Aussi n'est-il pas condamné à les recevoir comme les simples formules littérales" (10).

Za daleko zaprowadziłaby nas krytyka szczegółowa błędów Günthera i modernistów. Wystarczy zwrócić uwagę na to, iż tak Hegel, Günther, jak i moderniści zapominają o różnicy zasadniczej między religią przyrodzoną a objawioną przez Boga. Religia przyrodzona jest zbiorem prawd i obowiązków, do

których odkrycia dojść może człowiek wyłącznie o własnej sile rozumu, zastanawiającego się nad stosunkiem człowieka do Boga. Zbiór tych prawd i obowiązków stanowi przedmiot nauki, zwanej teologią przyrodzoną, która znów jest częścią pewną filozofii. Jeżeli tedy Hegel i Günther utrzymują, że filozofia i teologia mają ten sam przedmiot, może to być prawdą tylko odnośnie do poznania religijnego czysto rozumowego, aczkolwiek i w tym razie nie pokrywa się teologia z filozofią, której przedmiotem badania jest nie tylko Bóg, ale świat i człowiek; żadną zaś miarą nie może to być prawdą w odniesieniu do religii objawionej, która może oprócz prawd, przystępnych rozumowi ludzkiemu, zawierać także prawdy, przechodzące zdolność pojmowania rozumu ludzkiego. Tak się właśnie ma rzecz z religią chrześcijańską, która oprócz prawd takich, jak np. istnienie Boga, nieśmiertelność i duchowość duszy ludzkiej, wolność woli itp., a które rozum ludzki i bez objawienia Bożego może poznać, zawiera prawdy takie, jak istnienie trzech Osób Boskich, wcielenie Syna Bożego, Jego sakramentalne przebywanie w Eucharystii itd., a które słusznie nazwano tajemnicami. Otóż w religii przyrodzonej, może z postępem kultury zwiększać się zasób prawd rozumowych o Bogu i stosunku człowieka do Boga, może też zająć fakt, że postęp cywilizacji zupełnie usunie pewne błędne wierzenia religijne. Inaczej się ma rzecz z religią rzeczywiście przez Boga objawioną. Ponieważ wyłącznie od Boga zależało, czy wszystkie prawdy przez Niego objawione, czy tylko niektóre mają być przystępne rozumowi ludzkiemu, więc filozofia, jeżeli zgodnie z prawdziwym stanem rzeczy chce sądzić o rzeczach, nie może *a priori* określać, że wszystkie prawdy religijne zostaną przez rozum ludzki zgłębione na wzór prawd, które stanowią właściwą dziedzinę dociekań filozoficznych. Nie filozofii tedy, lecz teologii nadprzyrodzonej jest rzeczą wskazać, które prawdy religijne można całkowicie poznać, a które znów pozostaną tajemnicami dla człowieka w czasie jego ziemskiej pielgrzymki. Przez złamanie tych szranków dojść można tylko do tego, do czego doszła teologia protestancka, do zanegowania najbardziej zasadniczych, podstawowych prawd religii chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo takie, jak je pojmował Günther a za nim moderniści, jest wytworem ich wyobraźni, a nie chrześcijaństwem takim, jak je historia przedstawia; zasady ich teologii dadzą się z pożytkiem zastosować do religii Zoroastra lub Buddy, ale nie do religii Chrystusowej. Teologia katolicka ani nie może, ani nie chce podzielić losu teologii protestanckiej.

Ks. Fr. Gabryl.

~~~~~

Artykuł z czasopisma "Przegląd Powszechny", Rok dwudziesty ósmy. – Tom CXII (październik, listopad, grudzień 1911), Kraków 1911, ss. 301-322.

### Przypisy:

(1) Odczyt.

(2) Zob. Biskup ks. dr. Józef Sebastian Pelczar, *Pius IX i jego pontyfikat*, wyd. II, tom III. Przemyśl 1908, str. 496 n. oraz Th. Grandera, *Geschichte des Vaticanischen Konzils*. Herder 1903 – 1906.

(3) Por. *Enarrat. in Psal. LIV*, n. 28; P. L. XXXVI, col. 643; *De civitate Dei*. XVI, c. II, 1.

(4) Por. Denzinger, *Enchirid.*, n. 411 (483).

(5) Por. Palmieri Aurelius, *Il progresso dommatico nel concetto catholico*. Firenze 1910, str. 7.

(6) Zob. Charles Guignebert, *L'evolution des dogmes*. Paris 1910, str. 1, 221.

(7) Por. John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine 14-th impression*. London 1909, str. 89, 90.

(8) Por. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*. T. I. Freiburg 1892, str. 272. – Palmieri Aurelio, dz. w. prz., str. 44.

(9) Por. Dr. Albert Stöckl, *Geschichte der neueren Philosophie*. II Bd. Mainz 1883, str. 362 n.

(10) E. Le Roy, *Dogme et critique*. Paris 1907, str. 22. Por. także Chr. Pesch SJ, *Theologische Zeitfragen*. Vierte Folge. Freib. im Breisg. 1908, str. 157 n.; 45-50, 62 n.





# DOGMAT STWORZENIA

## WEDLE ŚW. TOMASZA Z AKWINU

O. M. DIETZ SI

~~~~~

"Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię" (Ks. Rodz. 1, 1). Stworzenie wszystkiego z nicości jest podstawowym dogmatem katolickim, który uzasadnia cały katolicki pogląd na świat. Jest to zarazem zasadniczy punkt wyjścia dla wspaniałej syntezy dogmatu katolickiego, o ile on dotyczy stosunku stworzenia do Boga, którą kreśli św. Tomasz w swej *Sumie teologicznej*. Usiłujmy wnikać w tok myśli Doktora Anielskiego, pogłębić w sobie znajomość tego pierwotnego faktu, wyrażonego i sprawionego owym wszechmocnym i wszechdobrym "Stań się!".

Pogląd na świat to w myśl św. Tomasza pogląd na cały porządek wszechświata, tzn. na stosunek między bytem a myślą, między bytem a stawianiem się, między wielością a jednością, między powstaniem a celowością. Jego nauka o stworzeniu omawia z kolei zasadnicze stosunki rzeczy do Boga jako ich przyczyny sprawczej, wzorczej i celowej. Widzimy, że pogląd na świat musi się rozciągać na stosunek jego do Stwórcy, obejmować nie tylko skutki, lecz także ich przyczynę (1).

Bóg, jako byt najwyższy i nieskończony, jest, wedle św. Tomasza, jedyną ostateczną przyczyną wszelkiego bytu ograniczonego, podobnie jak wszelkie światło ziemskie bierze początek ze słońca.

Nie jest wszelako przyczyną wewnętrzną, tj. składnikiem istotnym rzeczy stworzonych, jak chce panteizm, bo niepodobna, by przyczyna sprawcza i skutek były tym samym; lecz istota stworzenia jest czymś zupełnie odrębnym od Bożej istoty (2). Nie jest przeto Bóg ani materią, ani formą istotną rzeczy poza Nim bytujących, jest wszelako ich formą zewnętrzną, ich wzorem i ideałem, wedle którego są utworzone; jest zarazem ich celem czyli dobrem najwyższym, dla którego wszystko istnieje i ku któremu wszystko dąży. Bóg jest zatem dla stworzeń

mocą, która je sprawia, normą i myślą najwyższą, która nimi rządzi, celem ostatecznym, który je pociąga. W świetle tych trzech stosunków, wynikających wprost z faktu stworzenia, musimy budować nasz filozoficzny pogład na świat.

Bóg nie stwarza ze ślepego popędu, lecz jak artysta, wedle idei, powziętej ze świadomością i wolnością. Dlatego wszystkie stworzenia, zanim powstały, zawierały się w Bogu nie fizycznie, lecz idealnie, myślowo (3).

Ponieważ Bóg nie stworzył tylko rzeczy najdoskonalszych, pozostawiając im stwarzanie mniej doskonałych, lecz sam stworzył wszystko, co w ogóle zaistniało, przeto cały plan i porządek wszechświata musiał mieć w Bogu byt idealny, pierwowzór wszystkiego, co istnieje i dzieje się; a nadto i każda z osobna rzecz ma odwieczny swój wzór, ideał i normę w myśli Bożej. Oto wieczne i niezmiennie formy rzeczy, o których tak głęboko rozprawia św. Augustyn, wedle których wszystko jest stworzone. Wyobrażenia ich doczesne powstają i giną na przemian, prawzory zaś trwają nieodmiennie, bo są przedmiotem kontemplacji myśli przedwiecznej.

Idee Boże są przyczyną rzeczy w podobny sposób jak idea artysty wpływa na dzieło sztuki, przez to, że je wzorują i kształtują, że stworzenia wzajemnie są ich odbiciem i naśladownictwem.

Mówiąc bowiem, że idea artysty wciela się w dzieło sztuki, nie rozumiemy tego w ten sposób, jakoby sama myśl przyobлекаła postać konkretną, lecz że ona wyraża swe piętno na tworze, wyciskając w nim swe podobieństwo.

Oczywiście idea sama nie powoduje dzieła, lecz o ile do niej dołączy się wola twórcza. Że jednak ostateczny, akt decydujący o powstaniu rzeczy, jest aktem umysłu, nakazem, słowem twórczym, przeto św. Tomasz za Ojcami powtarza, że wiedza Boża jest przyczyną wszechrzeczy. Nie dlatego bowiem Bóg zna stworzenia, że istnieją, lecz dlatego istnieją, że je widzi (4).

"Słowem Pańskim niebiosa utwierdzone są: a duchem ust Jego wszystka moc ich... Albowiem On rzekł, i uczynione są: On rozkazał, a stworzone są" (Ps. 32, 6. 9). Św. Jan (1, 3) i św. Paweł (Żyd. 1, 2. 3) mówią, że przez Słowo, przez Syna Bożego, umysłem Ojca zrodzonego, stało się wszystko.

Bóg zatem czerpie swą wiedzę istotną o rzeczach ze swej własnej istoty, która jest pierwowzorem wszystkiego, istnienie zaś rzeczy poznaje w swym czynie stwórczym. Ta wiedza Boża obejmuje wszystko, rozciąga się na istotę rzeczy, ich przymioty, nietajny jej żaden szczegół najdrobniejszy, bo wszystko, co uczestniczy jakim bądź sposobem w bycie, wzoruje się na idei Bożej, zawdzięcza swe istnienie potędze stwórczej i zachowawczej.

Tak jak oglądający dzieło sztuki poznają w nim ideę twórcy, tak i my dopiero z poznania rzeczy istniejących tworzymy sobie pojęcia, wyrażające ich treść i czytamy w nich myśl Bożą, przejawiającą się w stworzeniu. W ten sposób stworzenia pośredniczą niejako między Bogiem i nami, między poznaniem Bożym, a naszym, między tą wiedzą, która jest przyczyną wszechrzeczy, a naszą wiedzą zaczerpniętą ze świata otaczającego. "Z wielkości bowiem ozdoby i stworzenia, jasnie stwórciel tych rzeczy poznany być może" (Mądr. 13, 5). Tak więc poznanie Boże jest ostatecznie miarą i normą wszelkiego poznania. Nasze bowiem poznanie wtedy jest prawdziwe, jeżeli wyraża przedmioty tak jak są w rzeczywistości, a rzeczy znów są prawdziwe, o ile odpowiadają ideom Bożym. Wiedza Boża o rzeczach jest dla nich czymś istotnym, nasze zaś poznanie jest dla nich tylko przygodne. Normą naszego poznania jest rzeczywistość, normą zaś rzeczywistości jest myśl Boża (5). Przeto i normy bytu i myśli ostatecznie się pokrywają, bo prawidła myśli odpowiadają prawidłom bytu i tu jest punkt wyjścia genialnej teorii poznania św. Tomasza, która po mistrzowsku kojarzy augustynizm z arystotelizmem. Plato przyjmował idee odrębnie bytujące, Arystoteles przypisywał formom istnienie tylko w rzeczach, św. Augustyn wykazał, że idee rzeczy są w Bożym umyśle, a św. Tomasz udowodnił, że nasze pojęcia mają swoją bezpośrednią podstawę w rzeczach bytujących. W tym jest istota jego realizmu umiarkowanego, który postępuje drogą pośrednią między nominalizmem, przypisującym pojęciom byt czysto myślny, i realizmem przesadnym, który uważa idee za coś samodzielnie istniejącego, różnego od rzeczy i podmiotu poznającego. Pojęcia nasze mają tedy podstawę w rzeczach istniejących, które znów odzwierciedlają myśl Bożą. Dlatego "wolnomyślicielstwo" jest pustym słowem, bez treści. Myślenie musi być prawidłowe, musi wyrażać rzeczywistość czyli odpowiadać ostatecznie myśli Bożej, najwyższej normie wszelkiego bytu i wszelkiej prawdy. Z tego poglądu wypływa przedziwny obiektywizm św. Tomasza, to spokojne szukanie prawdy przedmiotowej, ta pokora umysłu, który przecież prawdy nie tworzy, lecz tylko odkrywa i poddać się powinien pod jej królewskie panowanie.

Dusza ludzka to jakby przezyste zwierciadło, wyrażające w sobie myślowo intelektualną podobiznę rzeczywistości, a tym samym przyjmuje w siebie promienie prawdy przedwiecznej, która w rzeczywistości się przejawia.

Posłuchajmy, co Doktor Anielski mówi w części I, kwestii 107, artykule 2, swej *Sumy*: "nie stanowiło to doskonałości mego umysłu, co ty chcesz, ani to, co uważasz za prawdę, lecz to jedynie, co jest prawdą rzeczywistą".

Czyn stwórczy nie powoduje żadnej zmiany w Bogu, bo nie idee Boże przyoblekają szatę rzeczywistości, lecz pozostają w Bogu nieodmiennie; nie ma też żadnej właściwej przemiany w stworzeniu, bo wszelka zmiana suponuje jakiś podmiot, który się staje czymś innym, a stworzenia nic nie poprzedzało, lecz po prostu świat powstał z nicości (6). Wraz ze światem powstał i czas, zawiązany zmianą i ruchem. Następstwo między nicością a stworzeniem jest czysto logiczne, bo my pojmujemy stworzenie na sposób zmiany. W samej rzeczy świat powstał na początku czasu, czas zaczął się ze światem. Dlatego też stworzenie nie stało się, jak się dzieją zmiany materialne drogą jakiejś ewolucji, lecz stało się od razu, – choć nie w tej postaci, co dzisiaj – podobnie jak myśl poczyna się w duchu.

Filozofia grecka zmagala się z problemem stawania się, lecz nie opanowała go w zupełności i dlatego droga do poznania faktu stworzenia była jej zamknięta, choć pewne zasady, z których ten fakt można było wywnioskować, były podówczas znane. "Z niczego nic powstać nie może" oto szkopuł, który i najbystrzejszym umysłem przesłaniał prawdę stworzenia z nicości. Z jakąś śmiałością przekracza św. Tomasz tę bezdeń!

Zauważa tedy, że byt przysługuje wszystkim rzeczom, lecz w różnym stopniu doskonałości i wnioskuje stąd, że żadna z rzeczy ograniczonych nie istnieje mocą swej istoty, bo inaczej musiałaby być bytem bezwzględny i jedynym. Jeżeli zaś nie jest bytem bezwzględny i konieczny, to musiała powstać, czyli zawdzięcza swe powstanie innej istocie. Lecz co do tej zachodzi to samo pytanie: czy istnieje sama ze siebie, czy też nie. Jeżeli tak, to jest Bogiem, jeżeli nie, to powtarza się problem: skąd się wzięła, bo się sama nie tłumaczy, nie zatwierdza się w istnieniu mocą swej istoty. Problemu zaś pierwszego początku rzeczy nie możemy odsuwać w nieskończoność, bo tym nie tylko nic nie tłumaczymy, lecz w ogóle rezygnujemy z wszelkiego poglądu na świat i popadamy w bezwarunkowy sceptycyzm. Jak tedy, aby wytłumaczyć powstanie wody w tym zbiorniku, nie możemy przedłużać kanału w nieskończoność, lecz musimy przyjąć ostatecznie źródło tej wody; jak widząc szereg przesuwających się wagonów, nie możemy przypuszczać, że jeden pociąg drugi bez początku i bez końca, lecz musimy przyjąć źródło siły pociągowej, tak, by wytłumaczyć stawanie się rzeczy, które nie istnieją same z siebie, lecz zjawiają się przygodnie, nosząc na sobie piętno zmienności, musimy, jeżeli chcemy myśleć logicznie, dojść do pierwszej przyczyny wszech rzeczy, która istnieje koniecznie i niezmiennie i która daje początek wszystkiemu, co w jakikolwiek sposób uczestniczy w bycie (7).

Zachodzi teraz pytanie, jak ten wszechświat, ten zbiór rzeczy ograniczonych odnosi się do pierwszej przyczyny. Czy jest po prostu jej istotnym przejawem, jej stanem, jej myślą – jednym słowem czymś boskim, czy też czymś różnym od Boga.

Otóż świat nie może wynikać z Boga jako naturalny objaw Jego istoty, jak chce panteizm, bo wówczas Bóg byłby złożonym, składałby się z części, podlegałby zmianom, krótko mówiąc, nie byłby koniecznie tym, czym jest, trzeba by tłumaczyć przyczynowo Jego złożenie i zmienność, jak wszystko inne (8).

Bóg tedy wywołał świat z nicości i tymże słowem stwórczym zachowuje go w istnieniu.

Przy stwarzaniu świata materialnego nie posługiwał się Bóg żadnym narzędziem; posługa aniołów, ich potęga nie dosięga czynu stwórczego. Potęgą bowiem stwórcza musi być nieskończona: tym samym, że może stwarzać najlichszą istotę, może stwarzać wszystko, co w ogóle jest możliwe. Przedział bowiem między nicością a bytem jest nieskończony, a potęga, która nic nie suponuje, żadnego podmiotu przemiany się nie domaga, lecz dosięga bytu jako taki, nie może być ograniczoną przedmiotowo, a podmiotowo zależy jedynie od woli stwarzającego (9).

Bóg nie stwarza z konieczności, bo nie ma żadnego koniecznego związku pomiędzy istotą Bożą a światem. Bóg koniecznie chce i miłuje tylko samego siebie, a wszelkie dobro stworzone jest tylko nikłym odblaskiem dobra nieskończonego, które doń nic nie dodaje, tak jak światło ziemskie nie przyczynia słońcu jasności (10).

Dlatego też akt stwórczy nie powoduje w Bogu żadnej zmiany, lecz cała zmiana jest ze strony stworzenia, które zaistniało. Chociaż ów akt jest w Bogu odwiecznie, wszelako świat, jak wiemy z objawienia, nie istnieje odwiecznie, lecz możemy wskazać na jego początek, zmierzyć jego trwanie doczesne. Nie ma w tym żadnej sprzeczności, bo wola stwórcza może od wieków oznaczyć i dzieło i doczesność jego postanowić. Oczywiście nie znaczy to, jakoby Bóg był oznaczył jakiś moment wieczności, w którym świat powstać ma, bo wieczność z momentów się nie składa, lecz jest ciągłą obecnością, wiecznotrwałym "teraz"; nie potrzebował też tego momentu wskazywać w jakimś czasie możliwym, bo czasu absolutnego nie ma (w tym Einstein ma słuszność), lecz doczesność świata znaczy po prostu, że świat zaczął się wraz z czasem i że trwanie jego da się zmierzyć, licząc od teraz do początku (11). Świat zawsze istnieć będzie, choć nie w obecnej postaci, lecz jego trwanie zawsze będzie wymierne, będzie wzrastać bez końca, lecz nieskończoności nigdy nie dosięgnie (12). Bliższe tego wytłumaczenie odwiodłoby nas za daleko i domagałoby się omówienia stosunku czasu do wieczności.

"Z niczego nic powstać nie może". Z absolutnej nicości, bez podmiotu i przyczyny sprawczej nic powstać nie może, to prawda. Żeby zaś nie mógł powstać byt nowy, który poprzednio nie istniał, to nieprawda, bo mnóstwo takich bytów co chwila powstaje pod wpływem przyczyn, które je sprawiają. Prawda, że te przyczyny domagają się podmiotu, na który działają i który odmieniają. Lecz tego podmiotu nie domagają się dlatego, że działają, lecz dlatego, że są ograniczone, że ich czynność w ogóle jest przygodną, jest stanem, a działanie na zewnątrz, czynność przechodnia, nie może przewyższać swego początku, bo skutek musi odpowiadać przyczynie. Dlatego czynność istoty ograniczonej wynika z niej jako różna od istoty i domaga się pewnego podmiotu, który ją biernie przyjmuje, nie może bowiem być zawieszona w nicości. Lecz to wszystko jest właściwością nie działania w ogóle, przyczynowości sprawczej jako takiej, lecz tylko czynności ograniczonej. Ponieważ zaś czynność Boga, w Nim samym rozpatrywana, jest własną Jego istotą, przeto te wszystkie zastrzeżenia nie mają tu miejsca. Tego rodzaju czynność jest bezwarunkowo niezależna od wszelkiego podmiotu przyjmującego, od wszelkiego podłoża, oparcia i sprawując bezpośrednio skutek substancjalny, rzecz samoistną, stwarza ją z nicości (13).

Bóg stworzył wszystko na początku, dając światu możliwość dalszej ewolucji, istotom żyjącym moc dalszego krzewienia się. Potęgą swą stwórczą nie wkracza w bieg świata, chyba mocą prawa postanowionego od początku, mianowicie jeżeli czynność stworzeń, zmierzająca do zachowania rodzaju nie może osiągnąć pewnego skutku, który ją istotnie przewyższa, np. powstania duszy ludzkiej. Bóg tedy stwarza dusze ludzkie, ilekroć czynność przygotowawcza, rodzenie, tego się domaga, nie czyni tego jednak jako sprawca nadprzyrodzony, lecz jako twórca i zachowawca natury, jako "*natura naturans*", jak starzy mówili. Ta czynność Boża nie przekracza natury najogólniej pojętej, o ile włącza najwyższą przyczynę i najwyższe prawo.

W tym rozróżnieniu tkwi odpowiedź na zasadniczy błąd pewnych przyrodników dzisiejszych, którzy w tłumaczeniu natury usiłują pominąć jej ostateczną przyczynę, odrzucając "nadprzyrodzone" wdanie się jakiegoś jestestwa pozaświatowego w bieg przyczyn materialnych. Otóż natury z niej samej nigdy nie wytłumaczą, jeżeli pojęcie natury ograniczą do bytów czysto materialnych. Powstanie życia np. pozostanie dla nich zawsze nierozwiązalną zagadką.

A choćby i odrębny pierwiastek życiowy przyjęli i zdołali wytłumaczyć tym sposobem zachowanie życia na ziemi, jeszcze "nadprzyrodzoność" duszy duchowej,

nie mogącej powstać z rodziców, bo jest jestestwem niezłożonym, będzie dla nich kamieniem obrazy. Otóż ten pogląd na naturę jest niepełny i niewystarczający, jeżeli się natury nie pojmie jako włączającą działalność pierwszej przyczyny, wprawdzie różnej od świata, lecz współdziałającej z przyczynami niższymi, celem zachowania samej natury (14).

Ta tedy działalność Boża nie jest bynajmniej "nadprzyrodzoną", bo nie przewyższa natury najogólniej pojętej, wraz z tym wszystkim, czego się ona domaga mocą praw, istotnie sobie wrodzonych. Nadprzyrodzona jest czynność Boża dopiero wtedy, jeżeli działa poza lub ponad sferę praw natury, np. przez objawienie, Wcielenie, łaskę, sakramenty itp., do których żaden tytuł w naturze nie znajduje się ani znajdować się nie może, bo cały ten porządek nadprzyrodzony kulminuje, jak wiemy z objawienia, w pewnym uczestnictwie w naturze Bożej, zmierza do pewnego bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem w sferze Jemu wyłącznie właściwej, do udziału w życiu Bożym, co wszystko przewyższa wszelką naturę, możność i aspirację (15).

Bóg tedy daje naturze możność wszechstronnego rozwoju w dziedzinie jej właściwej. Jak daleko ta możność sięga, gdzie są granice ewolucji, tego z góry oznaczyć nie można. Tu badaniu przyrody otwiera się pole nader rozległe, tu nauki przyrodnicze stanowią komentarz do myśli Bożej, wytyczającej stworzeniu prawa postępu. Zdaje się jednak, że ewolucja nie przekracza granic rodzaju filozoficznie pojętego, choć przyrodniczo trudno ustalić treść i zakres tego pojęcia, a rodzaje rozklasyfikowane przez botanikę i zoologię bynajmniej z filozoficznymi rodzajami pokrywać się nie muszą.

Nauki bowiem przyrodnicze ustalają swe typy wedle pewnych cech przypadkowych, bo istotnej definicji żadnej rośliny ani zwierzęcia w szczególności dać nie umiemy, lecz tylko ogólną, przysługującą roślinom i zwierzętom w ogólności.

Filozoficzna zaś definicja musiałaby wyrażać treść istotną każdego z rodzajów. Otóż jeżeli takie rodzaje filozoficznie pojęte istnieją w królestwie zwierzęcym i roślinnym, a o istnieniu ich nie możemy wątpić, skoro zważymy stałe powtarzanie się pewnych wybitnych typów w przyrodzie, to wypadaloby mniemać, że ewolucja pozostaje w obrębie rodzajów tak pojętych i nie przechodzi z jednego typu filozoficznego w drugi. Powód tego ograniczenia leży w ideologii św. Tomasza. Jeżeli każdy typ stworzony jest przejawem pewnej idei Bożej, to nieodmienność tych idei stanowi rękojmię istotnej nieodmienności typów

stworzonych, a różnice przypadkowe, choć nieraz bardzo znaczne, wypadnie wywieść z podłoża materialnego, w którym te typy się urzeczywistniają. Bliższego wytłumaczenia powstania tych odmian i ich dziedziczenia wypadałoby poszukać w nauce św. Tomasza o nałogach i usposobieniach, ich natężeniu i zwątleniu, co stanowi jeden z najsubtelniejszych problemów metafizyki, a tu omawianym być nie może (16).

W każdym razie człowiek stanowi typ odrębny, istotnie różny od wszystkich istot złożonych. Możemy dać jego definicję metafizyczną: zwierzę rozumne – i fizyczną: istota złożona z ciała i duszy duchowej. Bez duszy rozumnej człowiek byłby zwierzęciem, bez ciała byłby szczerym duchem. Natura człowieka jest złożona, duchowo-zmysłowa.

Nie jest człowiek aniołem wcielonym, lecz zarówno ciało jak dusza wchodzi w skład jego istoty (17). Dusza, choć duchowa, przecież nie jest naturą kompletną, lecz z istoty swej jako forma ciała ludzkiego (wyrażenie zdefiniowane przez Kościół) czyli pierwiastek kształtujący i ożywiający ciało i wspólnie z nim stanowiący naturę ludzką, domaga się istotnie spójni z ciałem materialnym, odpowiednio zorganizowanym, bez którego uczestnictwa żadnej czynności wykonywać nie może w sposób naturalny na początku swego istnienia (18). Nie znaczy to, aby władze czysto duchowe były wewnętrznie zależne od organu cielesnego, jak władze zmysłowe, bo sposób działania tych władz istotnie się wzbija nad warunki materialne, ograniczone przestrzenią i czasem, lecz w tym życiu bez współdziałania organów cielesnych żadna czynność duchowa odbywać się nie może w sposób naturalny, bo życie duchowe jest zewnętrznie zależne od ustroju i funkcji organów zmysłowych (19). Dusza przychodzi na świat jako tablica niezapisana, jak mawiał już Arystoteles, bez żadnych idei wrodzonych, bez żadnej treści życiowej. Pojęć nabywa dopiero drogą abstrakcji z obrazów zmysłowych, czytając w nich cechy istotne przedmiotów konkretnych i dochodząc przez zestawienie pojęć, sądy i rozumowania, zawsze przy pomocy pamięci zmysłowej i doświadczenia zewnętrznego oraz wewnętrznego, do pojęć coraz ogólniejszych, bogacąc treść swego umysłu. Analogicznie rzecz ma się z wolą, która idzie za poznaniem rozumu. Dlatego zaburzenie organów zmysłowych powoduje tzw. choroby duszy. Dusza jako taka fizycznie ani umierać, ani chorować nie może, bo jest istotą niezłożoną, nie podległą zepsuciu. Chorym jednak fizycznie na cielesne i na duszy może być człowiek, jego natura duchowo-zmysłowa, właśnie wskutek tego istotnego złożenia i zawarunkowania czynności duchowych przez cielesne, organiczne.

Człowiek zjawił się na świecie nie jako ostatnia faza ewolucji zwierzęcej, choćby ze względu na swoją duszę duchową. Nawet ciało ludzkie nie może być owocem rozwoju natury czysto zmysłowej, bo każda forma domaga się odpowiednio zorganizowanej materii, a dusza ludzka, najwyższa z form bytujących w materii, musi mieć w ciele subtelne narzędzie, którym by się posługiwać mogła w swych czynnościach. Takim podatnym dla duszy narzędziem nie może być ciało zwierzęce, dostosowane do życia czysto zmysłowego. Dlatego Bóg bezpośrednio stworzył ciało pierwszego człowieka z materii anorganicznej i tchnął w nie duszę nieśmiertelną, która jest zarazem pierwiastkiem życia wegetatywnego i zmysłowego dla człowieka (20).

Ponieważ ciało ludzkie jest złożone z odrębnych pierwiastków i podlega niekorzystnym wpływom zewnętrznym, przeto po osiągnięciu normalnego rozwoju, dąży do rozkładu, a skoro zapas sił życiowych się wyczerpie, organizm się zużyje, przestaje być dla duszy odpowiednim podłożem i narzędziem i następuje śmierć, rozłąka duszy z ciałem (21). Św. Tomasz na pytanie, czy człowiek jest śmiertelny, odpowiada rozróżnieniem. Ze względu na formę odpowiadałaby człowiekowi nieśmiertelność także co do ciała i natura opatrzyłaby go nieskazitelnością, gdyby to było w jej mocy. Że jednak przekracza to możliwość natury, przeto Bóg zaradził temu niedomaganiu, darząc pierwszego człowieka nieśmiertelnością pozanaturalną (22). Subtelne to rozróżnienie tłumaczy doskonale przyrodzoną aspirację człowieka do nieśmiertelności cielesnej i rzuca światło na charakter darów pozanaturalnych, udzielonych ludziom w stanie niewinności, prawość naturalną czyli doskonałą harmonię władz duszy i nieskazitelność; pod tym bowiem względem, jako nie dające się urzeczywistnić ideały i aspiracje naturalne, oba te dary się schodzą. Nie leżą one w obrębie przyrodzonych konieczności, przeto natura nie ma do nich prawa, człowiek bowiem może i bez nich cel swój ostateczny osiągnąć, ciche jednak westchnienie natury dąży w tym kierunku, a dobroć Boża i tę aspirację uwzględniła w ustanowieniu porządku nadprzyrodzonego.

Analogicznie zapatruje się św. Doktor na zmartwychwstanie. Czy jest naturalne? Ze względu na krew, na połączenie duszy z ciałem jest doskonałością przyrodzoną, natura jednak ściśle się tego nie domaga, bo nie ma sposobu urzeczywistnienia tego skutku, jedyną bowiem drogą naturalną do zespolenia duszy z ciałem jest rodzenie (23). W tych zatem wypadkach odwołanie się do Boga jako *natura naturans* jest niedostateczne. Trzeba pozanaturalnego działania Bożego, by tęsknotę natury za ideałem naturalnym zaspokoić. Przedziwny komentarz do "wzdychania stworzenia" jest w liście do Rzymian 8, 22.

Po rozłączeniu z ciałem dusza żyje życiem własnym. Ponieważ już za pośrednictwem organów cielesnych wrażeń odbierać nie może, przeto Bóg wlewa jej wiedzę, którą do woli posługiwać się może w sposób podobny do poznania anielskiego (24).

Dusze wszystkich ludzi są jednakie, wszelkie różnice fizyczne pomiędzy ludźmi pochodzą z organizmu (25). Dusza bowiem jako forma, jako pierwiastek determinujący materię do bytu ludzkiego, jako czynnik formalny definicji człowieka jako takiego, nie może być powodem różnicy między jednostkami ludzkimi, wówczas bowiem każda z tych jednostek miałaby definicję odrębną, nie schodziłyby się w jednym rodzaju logicznym i metafizycznym, byłyby jak aniołowie, z których każdy stanowi rodzaj osobny. Gdyby się dusze różniły w chwili swego stworzenia, musiałyby się różnić istotnie, wszystkie bowiem różnice przypadłościowe są dopiero wynikiem czynności, która już domaga się związku z ciałem. Różnica zaś istotna uzasadniałaby odmienną definicję każdego z osobna człowieka.

Dusza, jak każda forma, jest zrealizowaniem pewnej idei Bożej w materii. Ponieważ zaś ideom Bożym odpowiada pojęcie i definicja treść jego wyrażająca, a definicja jest we wszystkich ludziach ta sama, przeto i dusze istotnie i rodzajowo są równe. Przykład rzecz wyjaśni. Idea w umyśle artysty czy wynalazcy jest jedna, tylokrotnie jednak się wciela, ilekroć się w podłożu materialnym urzeczywistnia. Różnice pomiędzy dziełami sztuki, wyrażającymi tę samą ideę, pochodzą jedynie z materii.

Każdy widzi, że w "intelektualnym" systemie św. Tomasza materia znaczną odgrywa rolę. Różnice usposobień, skłonność do pewnych nałogów, stopnie uzdolnień, genialność nawet, są wynikiem ustroju organicznego, dziedziczenia, wychowania fizycznego. Oczywiście dusza, jako pierwiastek plastyczny ciała, może wskutek własnej czynności wyrobić sobie w pewnej mierze podatne z ciała narzędzie, lecz zaczątkowe różnice w ustroju człowieka pochodzą z materii.

Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, podczas gdy stworzenia nierozumne są tylko nikłym śladem Boga w przyrodzie (26). To podobieństwo do Boga jest uzasadnione w naturze rozumnej człowieka, będącej odbłaskiem duchowości Bożej. Natura Boża, pojęta jako pierwiastek czynności, jest przede wszystkim myślą samoistną, która jest źródłem życia Bożego, toteż zdolność poznania duchowego w człowieku czyni go podobnym do duchowej natury Bożej.

Wola, jako władza pożądana, idzie za poznawcą i uczestniczy w jej dostojności. Czemu tedy przyznać pierwszeństwo: rozumowi czy woli? Wypada rozróżnić bardzo ogólnie (27). Natura umysłu jest bardziej duchowa i pojmuje wszystko na sposób duchowy. Czynność jego jest bardziej wewnętrzna, poznanie go zawsze doskonali, bo, nawet poznając rzeczy niższe od siebie, podnosi je na własny poziom, odrywa od warunków materialnych, uduchawia je. Prawda jest jego pokarmem, który biernie przyjmuje. Z drugiej jednak strony, ponieważ rozum poznaje na swój sposób, przeto rzeczy wyższe od siebie ściąga poniekąd na własny poziom, nie chwyta ich tak, jak są same w sobie, upodabnia je do siebie, asymiluje je sobie. Przeciwnie wola. Podczas gdy przyczynowość umysłu jest formalna, rozum bowiem pojmuje rzeczy formalnie, "poznając staję się wszystkim", woli przysługuje przyczynowość sprawcza: ona to porusza wszystkie władze duszy, nawet sam umysł, wprawiając je do wykonywania czynności im właściwych. Dalej wola, dążąc do dobra, swego przedmiotu właściwego, nie wchłania go w siebie, jak umysł prawdę, nie upodabnia go do siebie, lecz przeciwnie, wychodzi niejako poza siebie, chwyta rzeczy tak, jak one są same w sobie. "*Amor extasim facit*". Stąd jednak wynika, że wola zależnie od jakości przedmiotu umiłowanego to szlachetnieje, to nikczemnieje, upodabnia się bowiem do rzeczy samej w sobie. Dlatego lepiej jest poznawać rzeczy poziome niż je miłować, a lepiej miłować wzniosłe niż je tylko poznawać. W tym zatem życiu, w dążeniu do celu ostatecznego, pierwszeństwo należy się woli, od której zależy dobroć całego człowieka. W życiu jednak przyszłym, zwłaszcza w nadprzyrodzonym uczestnictwie, w błogim życiu Bożym, kiedy kres dążenia jest osiągnięty, poznanie bezpośrednie Boga jest formalną stroną szczęścia wiekuistego, przez nie bowiem posiadamy Boga, obejmujemy Go w sposób duchowy.

Poznawać to znaczy duchowo posiadać, miłować, to raczej być posiadany (28). W tym jednak życiu, ponieważ Boga bezpośrednio nie poznajemy, a miłość dąży bezpośrednio do ukochanego przedmiotu, przeto miłować Boga jest najwyższą doskonałością istoty rozumnej (29). Poznanie nie jest współczynnikami miłości, tylko warunkiem uprzednim, więc stopnie poznania i miłości nie są współmierne. Przy nikłym poznaniu Boga może być miłość doskonała, wzniosłe pojęcia o Bogu nie koniecznie z miłością są połączone (30). Zresztą miłość może być źródłem doskonalszego poznania Boga niż rozum, przez nią bowiem dusza upodabnia się do przedmiotu miłości i pod wpływem tego podobieństwa nabywa pewnej kongenialności z nim i dlatego jakby instynktownie tak samo sądzi o rzeczach jak Bóg (31). Owszem, miłość sprawia, że dusza wyczuwa przedmiot swej

miłości, Boga "przez jakieś poznanie doświadczalne". Tu stoimy już u wrót mistyki, której zasady wyklada Doktor Anielski w nauce o darach Ducha Świętego.

Ponieważ człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże, przeto czynność jego ma zmierzać do wydoskonalenia w sobie tego obrazu. Żadna bowiem rzecz stworzona nie istnieje na to tylko, by istniała, lecz aby działała, a przez czynność upodabniała się do swego ideału. Dobroć Boża powołała stworzenia z nicości, aby i dobroć Bożą odzwierciedlały, a ta objawia się w czynie, przez udzielanie stworzeniom uczestnictwa w swej rozlewnej dobroci (32). Dlatego po rozważaniu stworzenia odnośnie do Boga, jako przyczyny sprawczej i wzorczej, przechodzimy do celowości, jako kresu, który dobroć Boża zamierzyła w stworzeniu (33).

O celu stworzeń różnie mówić możemy, zależnie od tego, jaką przyczynowość Bożą bierzemy pod uwagę. Jeżeli rozważamy kres przyczynowości sprawczej, to będzie nim bezwarunkowa zależność skutku od przyczyny, zależność fizyczna, a dla istoty rozumnej moralna, bezwzględny posłuch dla prawa naturalnego, które rozum człowiekowi obwieszcza. Ponieważ kresem przyczynowości sprawczej Boga jest byt w całej rozciągłości, ściślej mówiąc, istnienie rzeczy, przeto metafizyczną niejako cnotą człowieka będzie uznanie tej prawdy, że jest sam z siebie nicością i wszystko, co w nim jest naprawdę czyli dobro (zło bowiem jest ujmą jedynie) od Boga pochodzi. To pokora, fundament życia duchownego. Kresem przyczynowości wzorczej jest istota rzeczy, o ile zgodna z ideą Bożą czyli jej prawda metafizyczna. W istocie rozumnej ta przyczynowość uzasadnia obowiązek chwały Bożej, pojętej jako jasne poznanie Stwórcy i chwalba stąd wynikająca.

W samej rzeczy to pojęciowe rozróżnienie przyczynowości Bożych zlewa się w jedno z kresem przyczynowości celowej, która jest wpływem dobroci Bożej. Dobroć Boża jest bowiem powodem ostatecznym czynu stwórczego, a w rzeczy, jak i w przyczynie, byt, prawda i dobro są jednym i tym samym, choć pojęciowo różnym, ze względu na odmienny rodzaj przyczynowości i odnośni stąd wynikających. Przyczynie sprawczej odpowiada byt, wzorczej prawda, celowej dobro, jakby trzy promienie Najwyższego bytu, Mądrości przedwiecznej, Miłości nieskończonej.

Miłość jest ostateczną sprężyną działania dla każdego stworzenia dlatego, że w tym naśladuje dobroć Bożą i że Stwórca zamierzył mu cel czyli dobro dające się urzeczywistnić lub osiągnąć przez czynność. Dobro i cel są jednym i tym samym,

cel bowiem jest to dobro, stanowiące przedmiot pożądania. Żadna czynność nie odbywałaby się w stworzeniu, gdyby jej jakieś pożądanie dobra nie uprzedzało. To pożądanie jest naturalnym popędem w istotach nieobdarzonych poznaniem, odruchowym w zwierzętach, świadomym w stworzeniach rozumnych. Ponieważ zaś cele niższe są podporządkowane wyższym, a na czele tej hierarchii celów jest dobro ogólne wszechświata, którym jest Dobroć Boża jako cel najwyższy całego stworzenia, przeto ostatecznie ta Dobroć Boża pociąga do siebie wszystko, co wywołała z nicstwa. Dlatego ostatecznie i ruch najdrobniejszego atomu przyczynia się na swój sposób do osiągnięcia przez świat Dobra najwyższego. Całe stworzenie kocha poniekąd Boga nade wszystko. Tym samym, że stworzenia dążą w ten sposób do Tego, z którego wyszły, że kres stworzenia leży w jego początku, doskonalą się same i upodobniają wedle możliwości do Boga. Widzimy, że nawet istoty nierozumne, usiłują poniekąd uwiecznić się, poświęcając dla dobra swego rodzaju dobro własne, jednostki. Dobór naturalny, dążenie do wydoskonalenia swego rodzaju, ewolucja w łonie przyrody w ogóle, są przejawem tego wrodzonego pędu do osiągnięcia jak najwyższej sumy dobra.

Istoty rozumne pociąga Bóg do siebie przez żądzę szczęścia czyli pragnienie wszechstronnej doskonałości, która stanowi dla woli ostateczną sprężynę działania, a ponieważ wola porusza wszystkie władze duszy, przeto cały człowiek dąży zasadniczo do tego kresu, w którym szczęście i doskonałość jego może być urzeczywistniona. Tym kresem jest Bóg. Serce człowiecze, tętniąc pragnieniem szczęścia, przedmiotowo ku Temu się wyrывa, w którym jedynie spocząć może, wszelki bowiem ruch spoczywa u kresu, u celu, w osiągnięciu tego dobra, które ostatecznie ten ruch spowodowało (34).

Że jednak Boga w tym życiu nie poznajemy bezpośrednio i dlatego osiągnięcie tego kresu nie przedstawia się umysłowi, spowitemu w pomroce doczesności koniecznie jako dobro najwyższe, przeto sąd umysłu praktyczny pozostaje obojętny względem tego Dobra, a wola zachowuje swobodę stanowienia o sobie. Tym samym dana jest możliwość grzechu, odwrócenia się od Boga, świętokradcze nadużycie miłości, ubóstwienie stworzenia, które grzesznik obiera sobie za cel ostateczny w miejsce Boga (35).

Dana jest możliwość grzeszenia, ale nie przez Boga. Bóg dał nam wolną wolę, lecz nie dał możliwości grzeszenia, ta bowiem nie jest przymiotem wolnej woli, lecz jej ujmą, uzasadnioną ostatecznie we fakcie, żeśmy z nicości powstałi. Możliwość grzeszenia mamy sami ze siebie, jakby wspomnienie naszego początku (36). Ta

możność odjęta będzie dopiero wtedy, kiedy ujrzymy jasno Dobro Najwyższe i zniewoleni będziemy je miłować w nagrodę za to, żeśmy je dobrowolnie umiłowali w stanie wędrówki. Ostatecznie przeto stworzył nas Bóg na to, abyśmy Go kochali. Kto Boga nie miłuje nade wszystko w tym życiu, znajdzie się bez Boga w wieczności, bo po śmierci nie masz odmiany wyboru. Pozostanie żywiołowa tęsknota za szczęściem czyli naturalne pożądanie Boga, lecz egoistyczne, podobnie jak w doczesności grzesznik wszystko do siebie, jako celu ostatecznego odnosił. Pozostanie wszelako i uwieczniony wybór wbrew Bogu dokonany za życia i nienawiść Boga osobowego. W niebie wieczny odpoczynek, w piekle wieczny chaos, śmierć wtóra, którą nikt umrzeć nie może, rozdarcie ducha ku Bogu jako szczęściu nieskończonemu i wstecz precz od Boga osobowego (37).

Ten pogląd na świat, wynikający z faktu stworzenia, służy św. Tomaszowi jako podstawa do syntetycznej budowy teologii nadprzyrodzoności. Trzeba wszelako zwrócić uwagę na to, że, rozważając we wtórej części swej *Sumy* duchowy ustrój człowieka i jego dążenie ku Bogu, bierze człowieka w stanie wywyższonym, jako wciągniętego w sferę życia Bożego przez łaskę. Przedziwne skojarzenie porządku naturalnego z nadprzyrodzonym, organiczna jedność i życiowe przenikanie się wzajemne natury i łaski w systemie św. Tomasza, tłumaczy się tym, że stan czystej natury nigdy nie istniał, że działanie Boże nadprzyrodzone w porządku obecnym zastępuje poniekąd czynność naturalną Stwórcy, że kres człowiekowi zamierzony jest jeden, nadprzyrodzony, polegający na bezpośrednim złączeniu się z Bogiem przez widzenie, na intelektualnym ubóstwieniu stworzenia rozumnego. Natura jest podłożem dla łaski, łaska jest nasieniem chwały. Dlatego dobroć tylko naturalna, w porządku obecnym przez Boga ustanowionym, jest ujmą, cnotom przyrodzonym bez miłości brak duszy, uczynki nieożywione tchnieniem Ducha Świętego są próżne i martwe (38).

Że człowiek zбочzył od celu swego przez grzech pierworodny, przeto Bóg dał mu w Chrystusie drogę powrotną do siebie, drogę doskonalszą. Stanowiąc Chrystusa głową odkupionej ludzkości, źródłem Ducha, ożywiającego na żywot wieczny, dał Go zarazem wzorem, aby człowiek, upodabniając się doń przez czynność nadprzyrodzoną i przez cierpienie, osiągnął zarazem ideał Boży pierwotnie zamierzony (39).

Ogniskiem, ku któremu zmierza nadprzyrodzone działanie Boże w obecnym porządku natury naprawionej, jest *Eucharystia*, skąd promienieje wszelka łaska, dokąd dąży wszelki poryw nadprzyrodzony. Przez Eucharystię urzeczywistnia się

budowa społecznego ciała mistycznego Chrystusa, poręczona jest jego jedność duchowna w miłości. Przez nią realizuje się ostatecznie wcielenie nas w Chrystusa i ożywienie Jego Duchem, abyśmy zarazem uczestnikami Bożej natury się stali (40). Tu kres doczesny Bożych poczynań, tu suma *Sumy*, teologii wędrówki, u której celu Doktor Anielski wołał na widok chleba anielskiego: "Przyjmuję Cię, ceno odkupienia duszy mojej, dla miłości Twojej oddawałem się nauce, czuwałem i pracowałem, Ciebie przepowiadałem, uczyłem, nigdy przeciwko Tobie nie mówiłem...".

O. M. Dietz T. J.

~~~~~

Artykuł z czasopisma: "Przegląd Teologiczny". Kwartalnik naukowy. Organ Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Rocznik V (1924). We Lwowie, ss. 125-142.

### **Przypisy:**

- (1) I. qu. 44.
- (2) I. C. G. 26. - C. G. = *Contra gentes*. Gdzie nie podano dzieła, rozumie się *Summa*.
- (3) I. qu. 15; *de Ver.* qu. 3.
- (4) I. qu. 14, a. 8.
- (5) I. qu. 16, a. 6.
- (6) *De pot.* qu. 3, a. 2.
- (7) II. C. G. 15.
- (8) I. qu. 3.
- (9) I. qu. 45, a. 5.
- (10) I. qu. 19.
- (11) I. qu. 46; II. C. G. 31-38.
- (12) I. qu. 104, a. 4.
- (13) I. qu. 45, a. 1-5.
- (14) I. qu. 103-104.
- (15) I. qu. 12, a. 4.
- (16) I-II. qu. 49-53.

- (17) I. qu. 75.
- (18) I. qu. 76.
- (19) I. qu. 84, a. 6.
- (20) I. qu. 91–92.
- (21) I. qu. 97.
- (22) I–II. qu. 85, a. 6.
- (23) Suppl. qu. 75, a. 3.
- (24) I. qu. 89.
- (25) *De ente et ess.* cap. 6; I. qu. 50, a. 4.
- (26) I. qu. 93.
- (27) I. qu. 82, a. 3.
- (28) I–II. qu. 3; III. C. G. 25–26.
- (29) *Op. XVII. de perf. vitae sp.*
- (30) I. qu. 27, a. 2; II–II. qu. 26, a. 2. ad 1.
- (31) I. qu. 1, a. 6. ad 3; II–II. qu. 45, a. 2.
- (32) I. qu. 103, a. 6; III. C. G. 21.
- (33) I. qu. 44, a. 4; III. C. G. 16–22.
- (34) I–II. qu. 1–5.
- (35) I–II. qu. 18–21; 71–74.
- (36) I–II. qu. 79; 75–78.
- (37) I. qu. 64; Suppl. 97–99.
- (38) II–II. qu. 23.
- (39) III. qu. 8.
- (40) III. qu. 73, a. 3; qu. 79.



# Encyklika "Humani Generis" o kwestii początku człowieka

KS. JAN GÓRKA

~~~~~

Wydany dnia 12 sierpnia ubiegłego roku [tj. 1950] doniosły dokument papieski (1), omawia, pod wymienionym powyżej nagłówkiem, cały szereg zagadnień, które w pismach i dziełach katolickich ostatniego lat dziesiątka, bywały przedmiotem licznych dyskusji. Przytaczając rozwiązania, z jakimi te zagadnienia tu i ówdzie się spotykały, Ojciec święty niektóre z proponowanych w tej mierze odpowiedzi, stanowczo odrzuca, przed innymi poważnie ostrzega, zalecając autorom, których po nazwisku nie wymienia, większe poszanowanie dla Słowa Bożego, zawartego w Piśmie świętym i dla orzeczeń Stolicy Apostolskiej oraz ściślejszą wierność, tak metodzie, jak systemowi pojęć filozofii i teologii scholastycznej.

Do analizy całego tego aktu najwyższej nauczycielskiej Władzy, mamy zamiar powrócić innym razem. W niniejszym artykule ograniczamy się do kwestii, ostatnimi czasy aż nazbyt często poruszanej, tj. do zagadnienia początku ludzkiego życia na ziemi.

W ważnej tej rzeczy, co do której i pewna liczba katolików przychyliła się do mniemań od tradycyjnej nauki kościelnej odrębnych, rozróżnia Namiestnik Chrystusowy dwa pytania. Jedno z tych pytań dotyczy poligenizmu, tj. teorii, która nie uznając pochodzenia całego rodzaju ludzkiego od jednej pary ludzi, przypuszcza, że ludzkość rozrodziła się w różnych miejscach i czasach z większej liczby, nie spokrewnionych ze sobą przedstawicieli człowieczeństwa. Drugie pytanie odnosi się do sposobu, w jaki pierwsza para ludzi pojawiła się na ziemi.

Otóż co do poligenizmu oświadcza Papież całkiem stanowczo, że tej teorii trzymać się katolikom nie wolno, bo stoi ona w wyraźnej sprzeczności z dogmatem grzechu pierworodnego, który przez upadek pierwszego wspólnego praojca, przeszedł dziedzictwem na całą ludzką rodzinę. O drugim z wyżej wymienionych pytań wyraża się najwyższy Nauczyciel wiernych, jak następuje:

"Ze strony wielu (katolików) spotykamy się z usilnym żądaniem, by wiara katolicka liczyła się poważnie z wynikami tzw. pozytywnych nauk. O ile chodzi o

fakty istotnie udowodnione, żądanie to godne jest uznania. Jeżeli jednak chodzi o «hipotezy», choćby nie pozbawione pewnych naukowych podstaw, ale dotyczące nauki zawartej w Piśmie świętym lub Tradycji, do owego żądania należy odnosić się ostrożnie. Jeżeli bowiem takie przypuszczenia wprost lub ubocznie sprzeciwiają się nauce przez Boga objawionej, żadną miarą nie można przyjąć tego postulatu, aby z nimi liczyła się wiara. W tej tedy myśli Urząd nauczycielski Kościoła nie broni ludziom **uczonym**, tak przyrodnikom jak teologom, dociekań i dyskusji na temat «ewolucjonizmu» przyjmującego powstanie ludzkiego ciała z istniejącej poprzednio żywej materii, byleby trzymali się tego, co wiara nam podaje, że dusze ludzkie stwarzane są bezpośrednio przez Boga. Wymaga wszakże Kościół, by raczej przemawiające za tym ewolucjonizmem lub przeciw niemu wazono i roztrząsano z należąca powagą, umiarkowaniem i wstrzeźliwością, tj. z gotowością poddania się wyrokowi tego Kościoła, któremu Chrystus powierzył zadanie autentycznego wykładu Pisma świętego i strzeżenia dogmatów wiary. Są jednak tacy, co ową swobodę dyskusji pozwalają sobie nierozważnie (*temerario ausu*) przekraczać, zachowując się tak, jak gdyby początek ciała ludzkiego z istniejącej poprzednio żywej materii, przez dotychczasowe odkrycia i rozumowania na tych odkryciach osnute był już zupełnie ustalony i na dowodach oparty i jakby w źródłach objawienia nic się nie zawierało, co żąda w tej sprawie jak największego umiarkowania i ostrożności".

Przytoczony ustęp papieskiego orędzia, pozostawiając uczonym katolickim, w określonych powyżej granicach swobodę dyskusji, stwierdza jednak dwie rzeczy. Najpierw to, co Ojciec święty kilkakrotnie już wypowiadał, że dotychczasowe odkrycia, jakimikolwiek rozumowaniami wsparte, nie przyniosły **pewnych** dowodów na pochodzenie ciała ludzkiego z jakichś żywych, przedczłowieczych istot i że katolikom, bez dużej (ściśle mówiąc: "zuchwałej") nierozwagi, nie wolno tej teorii uważać za zdobycz naukową udowodnioną i pewną, po wtóre przypomina z naciskiem Nauczyciel chrześcijaństwa, że nie wolno katolikom zachowywać się tak, jakby cały ten problem miał się rozstrzygać jedynie na polu pozytywnych nauk, bo mają w tym względzie do powiedzenia ważne słowo źródła objawienia Bożego.

Poświęćmy tym dwom stronom, stwierdzonej przez Papieża, prawdy, kilka chwil rozwagi.

Pochodzenie ciała ludzkiego od zwierząt, jak to przyznają niekiedy i wybitni ewolucjoniści, nie ma bynajmniej pewnych naukowych podstaw. Bo, pytam się – jeżeli wykluczamy, jak wedle zasad wiary, **musimy** wykluczyć, poligenizm – cóż

mają za związek z początkiem pierwszej pary ludzi te rozsypane po Azji, Afryce, Europie i indziej szkielety istot, ustrojem kostnym do człowieka zbliżonych? Czy fakt istnienia takich szkieletów, czy się je zaliczy do typu *homo primigenius* czy do *antropopithecus* itp., nie może mieć różnych innych, zupełnie zadowalających, tłumaczeń? Jaka to logika pozwala z podobieństwa wnosić na pochodzenie? Czy Stwórca Bóg nie mógł z bardzo zrozumiałych powodów wprowadzić planowo pewnych podobieństw między ciałem człowieka a organizmami wyższych zwierząt?

Bo pomyślmy tylko! Jeśli ten człowiek miał prowadzić na ziemi, obok duchowego, i materialne życie, a życie wyższe od mięczaków i płazów, potrzebował wszystkiego tego, co spotykamy u wyższych zwierząt: i czaszki, jako siedliska mózgu, i kośćca z dwoma rodzajami organów ruchu i zmysłów i narządów do oddychania, trawienia oraz rozplodu, i serca, jako wewnętrznej pompy krwionośnej itd. itd. Dlaczego to wszystko u człowieka i zwierząt miałoby być modelowane na odrębnym, a nie na podobnym zasadniczym wzorcu i jakby ten wzorzec wyglądał, gdyby przy obustronnym przeznaczeniu do materialnego życia na ziemi, ustrój ciała ludzkiego nie miał być w niczym podobny do ustroju ciał zwierzęcych? Nie ma więc żadnego przekonującego dowodu, że duże nawet analogie ludzkiego i zwierzęcego ciała tylko wspólnym pochodzeniem tłumaczyć się mogą, chyba że z góry wyklucza się twórczą myśl Bożą, która w katolickim na rzeczy poglądzie, na zupełnie innej drodze istnienie owych analogii wyjaśnia (2).

Ale przyjrzyjmy się tej rzeczy jeszcze z innej strony.

Mając zawsze przed oczyma tę prawdę, że pochodzimy wszyscy, i to najniezawodniej, z jednej pary ludzi, zapytajmy się, czego potrzeba by na to, żeby z pewnością móc twierdzić, że ta para przodków naszych należała pierwotnie do świata zwierzęcego, a dopiero przez wlanie dusz nieśmiertelnych znalazła się nagle w świecie człowieczym. Potrzeba by najpierw dociec, gdzie i kiedy mniej więcej ta para żyła, aby potem, przez drobiazgowo studia stwierdzić, że do pewnego punktu swego istnienia była ona dwojgiem zwierząt a od tego punktu stała się dwojgiem ludzi. Trzeba by dalej w sposób zgodny z zasadami filozofii wytłumaczyć, jak dokonała się - oczywiście nie bez udziału Stwórcy - owa niesłychana metamorfoza zwierzęcia na człowieka, która rzekomo ma być prostszym i naturalniejszym, niż biblijne, wytłumaczeniem początku ludzkiego rodu. Trzeba by wyjaśnić dalej, jak się to dzieje, że rodzaj ludzki, w pierwszych swych przedstawicielach oczywiście uświadomiony o swym zwierzęcym początku, nie zachował i nie przekazał

najmniejszych nawet tego faktu wspomnień i nigdy nie patrzył, na najwyższe nawet zwierzęta jako na pobratymców w jednej żywych istot rodzinie (3). Zbytecznym jest chyba nad tym się rozwodzić, że znalezienie konkretnych odpowiedzi na te i inne podobne pytania jest rzeczą zupełnie beznadziejną i że dlatego zwierzęce pochodzenie ciała ludzkiego na zawsze pozostanie hipotezą z innych, i to psychologicznych założeń wysnutą, ale właściwego kontaktu z rzeczywistością pozbawioną.

Jakież to czynniki mogą wpływać na to, by mimo zupełnego braku rzeczywistych dowodów, tak uparcie trzymać się przekonania o zwierzęcym ciele naszego początku?

U katolików ewolucjonistów ten czynnik zdaje się przeważać na który sam Ojciec święty wskazuje, że "boją się uchodzić za zacofanych i za ignorantów w dziedzinie nowych naukowych zdobyczy" (4). Po wtóre, pewne umysły ulegają łatwo jakiemuś olśnieniu czy fascynacji na widok, wychodzącej spod ziemi historii dawnego, po części ewolucyjnego życia. Zwraca i na to uwagę Ojciec święty, mówiąc, że ci ludzie "nad miarę zamięłowani w nowościach usiłują wyzwolić się spod kierownictwa nauczycielskiego Urzędu, przez co popadają w to niebezpieczeństwo, że nieznacznie i sami od objawionej przez Boga prawdy odstąpić mogą i innych jeszcze za sobą w błąd wprowadzą" (5).

Kiedy zaś raz staną na tym fałszywym stanowisku wikłają się mimo woli w coraz to większe trudności, bo system chcieliby przyjąć, a różnych rzeczy do jakiej takiej całości systemu potrzebnych, trzymać im się nie wolno. Tak np. w sprawie zwierzęcego pochodzenia ludzkiego ciała, ludzie nie uznający duszy i przyjmujący poligenizm, mają jeszcze pewne szanse przedstawienia tej ewolucji – bezpodstawnie wprowadzić – ale choć jakkolwiek jednolicie. Jakże jednak w tej sprawie wic się i plątać musi katolik, któremu w imię wiary ani poligenizmu przyjąć ani tego prognozy zeskałotować nie wolno, na którym w każdym razie stoi Bóg, stwarzający nieśmiertelną duszę! Pyta się wobec tego człowiek, co jeszcze z ewolucji zostaje i czy warto w tym razie trzymać się takiego poglądu, który ani żadnych pewnych podstaw nie ma ani nic zgoła nie tłumaczy i niczego nie ułatwia (6).

Przechodząc z kolei do drugiej z tych prawd, na jakie Ojciec święty szczególny nacisk kładzie, spróbujmy, choć najkrócej zdać sobie sprawę, co o początku ciała ludzkiego źródła objawienia, albo wyraźnie mówią, albo wydedukować pozwalają.

Otóż najpierw cała nauka, owszem cała koncepcja katolicka z tym stoi i z tym upada, że człowiek, pomimo materialnego ciała, w którym na ziemi bytuje,

nie jest bynajmniej istotą, która w szeregu istot ziemskich, choćby najwyższych, pomieścić by się dała. On jest tych wszystkich istot królem i celem, bo dla niego wszystko jest stworzone, od gwiazd i słońc na niebie aż do najmniejszej cząsteczki żyjącej czy nie żyjącej materii. On jest sam jeden większy niż cały przestrzenny świat, który całą swą wielkością i wagą nie dorównywa cenie jednej zdrowej myśli człowieka i jednemu dobremu aktowi wolnej jego woli. A jeżeli to już ma miejsce nawet w przyrodzonym rzeczy porządku, cóż dopiero mówić o tym porządku nadprzyrodzonym, w którym nieskończony Bóg w Chrystusie zstąpił na naszą planetę i ofiarą swej męki wyjednał ludzkości, w tym życiu ubóstwienie przez łaskę, głównie przez Eucharystię, w przyszłym, najrzeczywistszy udział w samej najwyższej naturze Boga.

W świetle tych pojęć o człowieku, które na niezliczonych miejscach występują na jaw w całym Piśmie świętym i Tradycji, przystępują Ojcowie i teologowie Kościoła, a nawet sam najwyższy Urząd nauczycielski, do interpretacji tych ustępów Księgi Rodzaju, które opowiadają początek tej istoty, dla której stworzony był cały świat i bez której nie miałby żadnego sensu. Nie ma u nich ani cienia wątpliwości, co i orędzie papieskie na nowo potwierdza, że biblijny opis początku człowieka, choć ujęty w pewną obrazową formę, co do istoty rzeczy jest rzeczywistą historią (7). I w tej historii widzą wyraźnie zaznaczone odrębne stanowisko, jakie dzięki swej nieporównanej godności otrzymuje człowiek w całym wszechświecie. Bóg nie tworzy człowieka, jak stwarzał inne, żyjące nawet istoty, samym rozkazem, ale najpierw, jakby naradza się i zastanawia nad tą bardzo doniosłą koroną całego swego dzieła. Potem mówi wyraźnie, że ten człowiek, w odróżnieniu od wszystkich innych tworów, ma być obrazem i podobieństwem swego Stwórcy, a przez to ma nad wszystkimi rzeczami tej ziemi sprawować władzę. Wreszcie sam Bóg, z nieżyjącej materii, żeby wyrazić całą nowość tego dzieła, kształtuje ciało ludzkie i sam w nie wprowadza ożywiającego ducha, a potem nie skądinąd tylko z pierwszego człowieka, wyprowadza dodaną mu towarzyszkę życia.

Czy wolno jest katolikowi ten opis tak poważny, tak uroczysty, tak głęboko tajemniczy i tak potężnie obwarowany wszechstronną, dziewiętnastowiekową tradycją, bez wszystkiego zaliczyć do bajek i zamiast niego wprowadzić groteskowy obraz kosmatej, po drzewach skaczącej, a po ziemi, na czworakach chodzącej istoty, która pod wpływem otrzymanej nagle nieśmiertelnej duszy, *si superis placet*, ma przedzierzgnąć się w człowieka?

I jakże wprowadzić w ten obraz, czy to wspaniałe tło raju, czy podniesienie człowieka do nadprzyrodzonej godności i ustanowienie go, odpowiedzialną na zawsze, moralną głową ludzkiego rodzaju? Jak wytłumaczyć dane mu skarby pierwotnego objawienia i obiecaną mu, bez zgonu, nieśmiertelność, jak wreszcie, opisaną tak tajemniczo, pokusę i następujący po niej tragiczny upadek?

A przecież z tym wszystkim wchodzimy już, w dzieje, które na każdym kroku przeplata najformalniejszy dogmat, wchodzimy w coś, co od dziewiętnastu wieków jest podawane jako zasadnicza duchowa strawa i dzieciom w katechizmie i słuchaczom teologii w uczonych wykładach i ogółowi wiernych w liturgii i miłośnikom piękna w chrześcijańskiej sztuce.

I dla czegoż to wszystko ma być przekreślone a zastąpione teorią, której nikt nigdy nie udowodnił i która zwłaszcza w ustach katolika, nie chcącego zerwać z jasnymi dogmatami wiary, nie może nie wyglądać zupełnie niezgrabnie?

Nie można się dziwić, że ten ogromny umysł, jakim był Scheeben, obdarzony od Piusa XI epitetem "niezrównanego teologa", bardzo surowy sąd wydaje o teorii ewolucjonizmu, stosowanej choćby tylko do ludzkiego ciała. Po ślicznej, na nauce Ojców opartej, analizie wspomnianego opisu Księgi Rodzaju, powiada dosłownie, co następuje: "Jest to więc już **herezja** (podkreślenia bierzemy z oryginału), jeżeli ktoś przyjmuje, że człowiek co do ciała, na drodze powolnej ewolucji form, faktycznie wywodzi się z małpy, chociażby równocześnie przypuszczał dodatkowe, po ukończeniu przeobrażeń, stworzenie duszy przez Boga. A nawet, choćby nie brać w rachubę objawienia, byłoby już **filozoficznym absurdem** twierdzenie, że taka przemiana typów organicznych, jaka byłaby potrzebna dla osiągnięcia ludzkiego ciała, jest wedle praw natury **możliwa** i z mądrością Bożą zgodna. Nie da się bowiem pomyśleć, żeby Bóg to ciało, które przeznaczył na świątynię swego obrazu, z niższych i obcych organizmów wyprowadzał" (8).

Nie mamy trudności zgodzić się na to, że zarzut "herezji" przez wielkiego teologa postawiony, jest zbyt surowy, choć sąd jego w tej mierze nie jest całkiem odosobniony. W każdym razie jednak jest to dowód, jak patrzyły na tę sprawę umysły ludzi bardzo a bardzo świątłych i głęboko tkwiących w odwiecznej, a przez Ducha Świętego kształtowanej, katolickiej tradycji.

Zwracamy tylko uwagę, że Scheeben, jakby przewidział i uwzględnił w powyższym tekście zarzut, z jakim niekiedy spotkać się można. Mówią mianowicie niektórzy, że lepiej odpowiada godności człowieka utworzenie jego ciała z żywej, organicznej materii, niż "z mułu z ziemi". Otóż rzecz ma się wprost przeciwnie. Materia nieorganiczna, która jest sama przez się tylko substratem do budowy życia, nadaje się bardzo dobrze do tego, co przez nią Bóg chciał wyrazić, mianowicie że ciało ludzkie pochodzi "z ziemi", ale nie nosi na sobie tej cechy poniżającej człowieka, jaką miałyby z konieczności, gdyby była już ożywiona zwierzęcą duszą. Toteż, kiedy Bóg mówi człowiekowi po upadku: "Wrócisz się do ziemi, z którejś wzięty, boś jest prochem i w proch się obrócisz" (Rodz. 3, 19), widzimy w tym zupełnie słuszne i na prawdzie oparte upokorzenie ludzkiej pychy, nie widzimy

upodlenia, jakie ciągnąłby za sobą zwierzęcy początek. "Zwierzę" bowiem i "zwierzęcość" ma zarówno w powszechnej myśli i mowie ludzkiej, jak w terminologii Pisma świętego, w porównaniu do człowieka, coś tchnącego wzgardą (9). Już zaś do człowieka jako takiego, nigdy Bóg ze wzgardą się nie odnosił, bo nie mógł chcieć ubliżyć najpiękniejszemu z widzialnych dzieł swoich. Jak traktuje nas zawsze "z wielkim uszanowaniem" (Mądr. 12, 18), tak od początku uczynił człowieka "we czci, *in honore*" i dlatego nie dał mu rodzicieli zwierzęcych. Nie kto inny tylko Bóg wkłada Prorokowi te słowa na usta: "Cóż jest człowiek, że nań pamiętasz, albo syn człowieczy, że go nawiedzasz? Uczyniłeś go mało co mniejszym od aniołów, chwałą i cziłą ukoronowałeś go i postawiłeś go nad dziełami rąk twoich. Poddałeś wszystko pod nogi jego: owce i woły wszystkie, nadto i zwierzęta polne, ptactwo niebieskie i ryby morskie, które się przechodzą po ścieżkach morza" (Ps. 8, 8 n.). Nie potrzeba nad tym się rozwodzić, jak te objawione słowa przystają do ewolucjonistycznych pojęć. Kto by zaś szukał wyjścia z tej i wielu innych podobnych kolizji w tanim wykręcie, że Pismo święte to tylko symbole i symbole rzeczy niewidzialnych, bez żadnego o rzeczywistościach ziemskich pouczenia, niech dobrze się zastanowi czy jest jeszcze w obrębie tej wiary, którą Kościół Chrystusowy po wszystkie czasy wyznawał i w której obronie najwyższy jego Pasterz świeżo wystąpił.

Nie chcemy dłużej roztrząsać kwestii, która wydaje nam się zupełnie jasną. Choćby jeszcze setki starych szkieletów po całym świecie znaleziono i pomieszczono je pod różnymi uczonymi nazwami i w muzeach i w schematach ewolucjonistycznej genealogii gatunku *homo sapiens*, jesteśmy zupełnie pewni, że pomost nad przepaścią dzielącą zwierzę od człowieka nie będzie nigdy odkryty, bo nie ma go i być nie może. Człowiek, nawet co do ciała, nigdy nie był w pełni dzieckiem tego świata, tylko umiłowanym dzieckiem Bożym i dlatego od Boga musi się uczyć, co ma o sobie rozumieć i jak się w myśl tego rozumienia zachować, by do Ojca w niebie kiedyś się dostać.

Ks. Jan Górka

~~~~~

Artykuł z czasopisma "Przegląd Powszechny", Rok LXVIII, Tom 231, styczeń - czerwiec 1951, ss. 197-206.

### **Przypisy:**

(1) Przekład polski encykliki został umieszczony w "Przeglądzie Powszechnym" z lutego 1951 roku.

(2) Jako piękne curiosum warto tu przytoczyć myśl Tertuliana, który drogą odwrotnej ewolucji za wzorzec w umyśle Bożym wszystkich ciał żywych uważa ciało Chrystusowe. Wedle tego wzoru miały być utworzone wszystkie ciała ludzkie, a wedle ciał ludzkich i zwierzęce aż do najniższych rodzajów.

(3) Jasną jest rzeczą że, pomieszenie człowieka w schematach wskazujących rozgałęzienia bytu, czy to w sposób filozoficzny, jak w tzw. "drzewie Porfiriusza", czy w sposób przyrodniczy, ogólnie dziś praktykowany, nie ma nic wspólnego z uznawaniem jakiegoś pobratymstwa z niższymi istotami.

(4) "metuunt, ne earum rerum quas progredientis aetatis scientia invexerit ignari habeantur".

(5) "rebus novis plus aequo studentes, sacri Magisterii moderationi se subducere contendunt ideoque in eo versantur periculo, ne sensim sine sensu ab ipsa veritate divinitus revelata discedant aliosque secum in errorem inducant".

(6) Żeby wywikłać się z tych trudności, uciekają się niektórzy ewolucjoniści katolicy do argumentów, które byłyby wprost dziecinne, gdyby nie były w konsekwencjach swoich niebezpieczne. Tak czytaliśmy gdzieś zapewnienie, że ciała ludzkiego specjalnym swoim wkroczeniem Bóg nie utworzył, bo Bóg w swoich dziełach "nie występuje teatralnie"! Jeśli taka zasada wystarczy do przejścia ponad naukę ksiąg świętych i całej tradycji chrześcijańskiej, to idźmy śmiało do dzieła dalszej destrukcji! Odrzućmy z tego samego tytułu, jeśli już nie pierwsze stworzenie, to stworzenie pierwiastkowego życia, a potem wszystkie wizje udzielone różnymi czasy Noemu, Abrahamowi, Jakubowi, Mojżeszowi i wszystkie widzialne wkroczenia Boże w dzieje wybranego ludu. Owszem, jeżeli Bóg ma taki wstręt do "teatralności", to zapewne i to trzeba inaczej tłumaczyć, że "Anioł Pański zwiastował Pannie Maryi" itd. Przypomina się doprawdy pytanie, jakie stawiał Grzegorz IX doktorom paryskim: "Dicant nunc huiusmodi naturalium sectatores, ante quorum oculos gratia videtur proscripta: quod Verbum factum est caro et habitavit in nobis, est ne gratiae an naturae?" (Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 442). Podobnie rzecz się ma z innym "argumentem", który także był w naszej kwestii użyty, że nie można hołdować zbyt niemu supernaturalizmowi! Można na to powiedzieć krótko, że, jeśli ocena tego, co jest zbytnim, a co nie zbytnim supernaturalizmem ma zależeć, nie od obiektywnych kryteriów, ale od upodobań czy subiektywnych poglądów każdego autora, to wnet możemy się uporać z całym chrześcijaństwem, jak uporał się z nim modernizm lub bergsonizm.

(7) "Deploranda est quaedam nimio liberior libros historicos veteris Testamenti interpretandi ratio... priora enim capita Geneseos, quamvis cum iis historicae compositionis rationibus proprie non convenient, quibus eximii rerum gestarum scriptores graeci et latini vel etiam nostrae aetatis periti usi fuerint... nihilominus quodam vero sensu ad genus historiae pertinent et oratione simplici ac figurata tum praecipuas veritates referunt quibus aeterna nostra salus innitur, tum popularem descriptionem originis generis humani continent".

(8) *Katholische Dogmatik*, tom 2, księga 3, § 149, n. 384.

(9) Z bardzo wielu tekstów Pisma świętego, które zwierzęcości w zestawieniu z człowieczeństwem nadają sens wyraźnie pejoratywny, przytaczamy kilka: "Człowiek, gdy był we czci, nie rozumiał, przyrównany jest bydłom bezrozumnym i stał się im podobnym" (Ps. 48, 13. 21). "Nie bądźcież jako koń i muł, które nie mają rozumu" (Ps. 31, 9). "Zwierzęcy człowiek nie pojmuje co jest ducha Bożego" (I Kor. 2, 14). "Grzesznicy... wszystko, czego nie pojmują to bluźnią, a cokolwiek z przyrodzenia, jak nierozumne bydło, poznają, w tym się psują" (Jud. 10) itd.



# Teilhard de Chardin i grzech pierworodny

Ks. DOMINIK RADECKI CMRI



Minęło niemal 50 lat od rozpoczęcia *Vaticanum II*, soboru, który zapoczątkował daleko idące zmiany w każdym aspekcie katolickiej religii. Sobór był prawdziwą rewolucją – buntem przeciwko Kościołowi i przeciwko Bogu. Kim byli jego pomysłodawcy? W niniejszym artykule przyjrzymy się jednemu z głównych architektów *Vaticanum II*, który choć nie był bezpośrednio zaangażowany w jego obrady, to jednak jego myśli i nauki stały się źródłem inspiracji wielu zmian tego haniebnego zgromadzenia. Pomimo tego, dzisiaj niewielu katolików wie, kim on był albo co głosił.

Dla zrozumienia odmienionego myślenia soborowego kleru, naprawdę konieczne jest zrozumienie doktryny i wpływu Teilharda de Chardin. Poczynając od lat dwudziestych ubiegłego wieku aż po dzień dzisiejszy jego heretyckie poglądy i prace – takie jak negacja grzechu pierworodnego oraz istnienia Adama i Ewy – są szeroko rozpowszechnione wśród duchownych i świeckich. Tak jak Marcin Luter zapalił płomień protestanckiej rewolty i zatrzał ogół ludzi, tak samo błędne koncepcje Teilharda zainfekowały wielu duchownych, którzy uczestniczyli w Drugim Soborze Watykańskim. W rezultacie ukształtowała się nowa liturgia i nowy kościół.

## Twórczość Pierre'a Teilharda de Chardin

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) był francuskim jezuitą, który głosił naukę będącą połączeniem darwinowskiej ewolucji i rewolucyjnej "katolickiej" teologii. W wyznawanej przez modernistów teologii ewolucyjnej, pojęcie **niezmiennego Depozytu Wiary** jest odrzucane, ponieważ nic nie jest wolne od substancjalnej zmiany. Henri Rambaud podsumowywał modernistyczne przekonania Teilharda, stwierdzając: "Jego wiara nie była wiarą Kościoła katolickiego i on o tym wiedział. Studiował przecież dostatecznie długo by wiedzieć

o tym, że Wiara Kościoła jest wiarą w słowa Jezusa Chrystusa i że w konsekwencji ta wiara nie może się substancjalnie zmienić" (*The Strange Faith of Teilhard de Chardin*, str. 23).

W 1907 roku Papież św. Pius X opisał podstępny charakter modernistów takich jak Teilhard, którzy "zuchwale narzucają się na odnowicieli Kościoła i w zwartym szeregu zaczepiają butnie najświętsze sprawy w dziele Chrystusowym, nie oszczędzając nawet Osoby Boskiego Zbawiciela, w której nie widzą w świętokradzkim zuchwalstwie nic więcej, jak tylko zwykłego, pospolitego człowieka". W innym miejscu swojej encykliki Papież św. Pius X cytuje Papieża Grzegorza XVI, który, w 1834 roku, również potępił modernizm w *Singulari Nos*:

"Ślepi, zaprawdę, i wodzowie ślepych, pysznym umiejętności mianem nadęci, w swym nierozumie posuwają się tak daleko, że odwieczne prawdy znaczenie i jedynie prawdziwe pojęcie religii wywracają: nowy wynajdując system, «w którym z powodu niegodziwej i nieokiełznanej żądzności nowości nie szuka się prawdy tam, gdzie się ona na pewno znajduje, ale z pominięciem świętych i apostoelskich tradycji głosi się inne poglądy, pozbawione treści, mgliste, niepewne, niezatwierdzone przez Kościół, którymi ludzie, hołdujący najzupełniej próżności, wedle swego mniemania podpierają i podtrzymują prawdę samą»" (ibid., n. 13).

Koncepcje Teilharda są całkowicie przeciwne tradycyjnej katolickiej wierze. Większość jego pism, w tym wielki zbiór korespondencji, nie została za jego życia opublikowana, ponieważ dla Rzymu i różnych władz kościelnych było oczywiste, że jego nauki są błędne. Jak tylko mogli starali się zatem go uciszyć i zapobiec rozpowszechnianiu jego prac.

"W 1927 roku Rzym odmówił udzielenia *imprimatur* książce [Teilharda], *Le Milieu Divin*. W 1933 roku zakazano mu wykładów w Paryżu. W 1933 roku Rzym odmówił mu zgody na publikację *L'Energie Humaine*. W 1944 roku jego książka *Phenomene Humain* została zakazana. W 1948 roku, wezwany do Rzymu przez swego Przełożonego Generalnego, [Teilhard] kolejny raz ubiegał się o pozwolenie na wydanie *Phenomene Humain* - i nie otrzymał go. W latach 1949 i 1955 jego książki i działalność znów były blokowane. W grudniu 1957, dekret Świętego Oficjum nakazał wycofanie jego prac z katolickich bibliotek, seminariów, instytutów zakonnych i księgarń" (ks. Charles Coughlin, *Bishops Versus Pope*, ss. 215-216).

"Większość prac ukazała się drukiem dopiero po jego śmierci, ponieważ wiele wyznawanych przez niego poglądów było uważane przez różne władze kościelne

za nazbyt odbiegające od prawowierności... Otwartość w wyrażaniu opinii na temat wielu tradycyjnie sformułowanych doktryn Kościoła, takich jak grzech pierworodny, szczerze zaniepokoiła jego przełożonych i tak, w 1925 roku, «w życzliwy sposób» poinstruowano go, by skoncentrował się na pracy naukowej i powrócił do Chin" (R. Wayne Kraft, *The Relevance of Teilhard*, s. 20).

"W rzeczywistości, Teilhard został uciszony przez faktyczne wygnanie z Europy" (Hugh McElwain OSM, *Introduction to Teilhard de Chardin*, s. 8). Zmarł nagle w Nowym Jorku w Wielkanoc 1955 roku. Jego ostatnie słowa brzmiały: "Tym razem, czuję, że to straszne" (Leroy, *Teilhard de Chardin: The Man* s. 33).

"Nie wolno mu było publikować swych najważniejszych prac za życia i faktycznie, nigdy nie zostały wydane z *Nihil obstat* i *Imprimatur*" (Leroy, op. cit., s. 29). Krótko przed inauguracją Drugiego Soboru Watykańskiego, 30 czerwca 1962, Święte Oficjum wydało *monitum* (ostrzeżenie) "przed dwuznacznościami, a nawet poważnymi błędami przeciwnymi katolickiej nauce" (T. Lincoln Bouscaren SJ, *Canon Law Digest*, vol. 5, ss. 621-622) zawartymi w jego pracach. "W 1963 roku Wikariat Rzymski nakazał w dekrete, aby katolickie księgarnie Rzymu wycofały z obiegu dzieła de Chardina, jak również książki sprzyjające jego błędnym naukom" (J. W. Johnson, *Evolution?*, s. 120).

Kościół katolicki odrzuca pisma Teilharda, ponieważ są pełne najbardziej podstawowych błędów z dziedziny filozofii i teologii. Jego nowa wiara mieni się być wiarą katolicką, lecz zupełnie odrzuca wiele doktryn objawionych przez Boga i nauczanych przez katolicki Kościół. Teilhard położył podwaliny nowej, ekumenicznej religii utworzonej po *Vaticanum II*. Wypowiadając się na temat jego nowej wiary, Henri Rambaud pisze: "W żadnym wypadku nie jest to wiara Kościoła katolickiego i nic dziwnego, że za pośrednictwem Świętego Oficjum - organu uprawnionego do wypowiedania się w jego imieniu - Kościół uznał za konieczne oświadczyć, że nie przyznaje się do pism Teilharda" (op. cit., s. 11).

### **Porównanie z twórczością św. Tomasza z Akwinu**

W XIII wieku, św. Tomasz z Akwinu (1225-1274) pogodził ze sobą proces rozumowania Arystotelesa (384-322 przed Chr.) - jednego z największych zachodnich filozofów - z katolicką doktryną. Od tego czasu, twórczość tego dominikańskiego teologa i filozofa wywierała wpływ na pokolenia uczonych. Jego tytuł *Doktora Anielskiego* został potwierdzony przez Papieża św. Piusa V. Jego teologiczne dowody, w tym wykazanie istnienia Boga, są uważane za niepodważalne, ponieważ oparte są na dedukcji.

Pisma św. Tomasza z Akwinu i Teilharda de Chardin znajdują się na dwóch przeciwległych biegunach. Filozofia tomistyczna jest jasna, precyzyjna, uporządkowana i logiczna. Nauki Teilharda są mętne, pokrętne, nieuporządkowane i nielogiczne; łatwo to dostrzec podczas czytania jego różnych dzieł. Powiększając jeszcze zamęt, Teilhard sfabrykował wielką liczbę słów (np., *Chrystogeneza*, *noosfera*, *litosfera*, *energia radialna*, *totalizacja*, *punkt Omega*, *pleromizacja* i wiele innych) na potrzeby opisu różnych etapów w jego teorii ewolucji.

### **Współczesny fałszywy prorok**

Dietrich von Hildebrand odnosi się do Teilharda i innych modernistów w książce *Koń trojański w mieście Boga* (*Trojan Horse in the City of God*): "Dostatecznym powodem do smutku jest już to, że ludzie tracą wiarę i opuszczają Kościół, jednak dzieje się znacznie gorzej, kiedy ci, którzy w rzeczywistości wiarę stracili, pozostają w Kościele i usiłują – niczym termyty – drążyć wiarę chrześcijańską, oznajmiając, że interpretują chrześcijańskie objawienie tak, by odpowiadało ono nowoczesnemu człowiekowi" (s. 265).

Nasz Pan przepowiedział w Piśmie Świętym, że przebiegli ludzie, inspirowani przez diabła, sprowadzą lud na manowce. Jezus Chrystus wielokrotnie ostrzegł Swą owczarnię przed ich podstępными atakami:

"Strzeżcie się pilnie fałszywych proroków, którzy do was przychodzą w odzieniu owczym, a wewnątrz są wilkami drapieżnymi. Z owoców ich poznacie ich" (Mt. 7, 15-16).

"Bacście, żeby was kto nie zwiódł" (Mt. 24, 4).

"I powstanie wielu fałszywych proroków i zwiódą wielu" (Mt. 24, 11).

Teilhard jest bezsprzecznie fałszywym prorokiem:

"Przypomnijmy sobie znamiona tych fałszywych proroków. Fałszywym prorokiem jest ten, kto neguje grzech pierworodny i potrzebę odkupienia rodzaju ludzkiego i tym samym podważa sens śmierci Chrystusa na Krzyżu. Nie jest prawdziwym chrześcijaninem, kto nie widzi, że odkupienie świata przez Chrystusa jest źródłem prawdziwego szczęścia i że nic nie może się równać z tym doniosłym faktem" (s. 265).

### **Całkowite odrzucenie katolickiej wiary**

Ewolucyjna teologia Teilharda to nic innego jak odrzucenie najistotniejszych, tradycyjnych katolickich doktryn, godzące w sam fundament Kościoła. W napisanym w 1953 roku eseju *Materia Wszechświata* (*Stuff of the Universe*), Teilhard nie ukrywa zakresu chrześcijańskiej nauki, jakiej jest gotów się pozbyć; sam rdzeń dogmatu musi zostać zmodyfikowany. Napisał on:

"W zamian za przewartościowanie i umorzenie budulca rzeczy, należy dokonać całego szeregu przystosowań - z czego doskonale zdają sobie sprawę (jeśli pragniemy szczerze schryścianizować ewolucję) - w dziedzinie wielu wyobrażeń lub postaw, które zdają się nam być definitywnie ustalone w chrześcijańskim dogmacie. W rezultacie i z faktycznej konieczności, można by powiedzieć, że dotychczas nieznaną formą religii - jakiej dotychczas nikt nie mógł sobie wyobrazić ani opisać, ze względu na brak wszechświata na tyle wielkiego i wystarczająco zintegrowanego by mógł ją pomieścić - wzrasta w sercu człowieka współczesnego, z ziarna posianego przez ideę ewolucji" (*Activation of Energy*, ss. 382-383).

Taka teoria jest sprzeczna ze wszystkimi podstawowymi naukami katolicyzmu, takimi jak Stworzenie, grzech pierworodny, łaska uświęcająca, Bóstwo Chrystusa, Odkupienie, siedem sakramentów, Święta Ofiary Mszy, niebo i piekło. Przyjmując teorię Teilharda, trzeba by porzucić lub zupełnie przekształcić nauczanie Kościoła katolickiego. Można zobaczyć jak jego ewolucyjna teologia utorowała drogę Wielkiej Apostazji - odstępstwa od wiary większości katolików, co opisuje św. Paweł w drugim liście do Tesaloniczan (2, 3-4).

Teilhard najwyraźniej uważał, że ewolucja przewyższa Depozyt Wiary: "Czy ewolucja to teoria, system lub hipoteza? To coś znacznie więcej: to ogólny stan, przed którym wszystkie teorie, wszystkie hipotezy, wszystkie systemy muszą się ukorzyć i któremu odtąd muszą zadośćuczynić, jeśli mają być możliwe do pomyślenia i prawdziwe. Ewolucja jest światłem oświecającym wszystkie fakty, krzywą, którą wszystkie linie muszą naśladować" (*The Phenomenon of Man*, s. 218).

Dietrich von Hildebrand komentuje wezwanie Teilharda oparte na jego nowych przekonaniach i "naukowych" roszczeniach:

"Wielu katolików postrzega Teilharda de Chardin jako wielkiego uczonego, który pogodził naukę z wiarą chrześcijańską przez wprowadzenie wspaniałej, nowej teologii i metafizyki uwzględniającej współczesne osiągnięcia naukowe i dlatego odpowiadającej wymogom naszej naukowej ery. Chociaż nie jestem kompetentnym sędzią Teilharda jako uczonego, to opinię tę można zakwestionować bez specjalistycznej wiedzy. Po pierwsze, każdy rzetelny myśliciel wie, że pojednanie nauki i wiary chrześcijańskiej nigdy nie było potrzebne, ponieważ prawdziwa nauka (w przeciwieństwie do fałszywych filozofii przebranych w naukowe szaty) nigdy nie może być sprzeczna z wiarą chrześcijańską" (Dietrich von Hildebrand, *Teilhard de Chardin: A False Prophet*, s. 10).

Następująca dyskusja daje nam wspaniałą wgląd w umysłowość Teilharda:

"[Dietrich von Hildebrand rozmawiał z nim kiedyś na temat św. Augustyna. Teilhard] gwałtownie wykrzyknął: «Nie wspominaj o tym nieszczęśniku; wszystko popsuł wprowadzając porządek nadprzyrodzony». Ta uwaga potwierdziła moje wcześniejsze wrażenie prostackiego materializmu jego poglądów, jednakże uderzyło mnie jeszcze coś innego: krytyka św. Augustyna – największego z Ojców Kościoła – zdradziła u Teilharda brak prawdziwego poczucia intelektualnej i duchowej wielkości" (Von Hildebrand, *Teilhard de Chardin...*, s. 9).

### **Nauka Pierre'a Teilharda de Chardin o grzechu pierworodnym**

Na początku lat dwudziestych XX wieku "niektóre pomysły, które [Teilhard] sformułował podczas wykładów o grzechu pierworodnym i jego relacji do ewolucji, były uważane przez jego przełożonych zakonnych za nieprawowierne i zakazano mu kontynuowania wykładów" (Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, wstęp Sir Juliana Huxleya, s. 23).

W 1922 roku artykuł o grzechu pierworodnym napisany przez Teilharda "trafił do rąk kardynała Merry del Val, który był wyczulony na podejrzenia o herezję, tak jak pies gończy jest wyczulony na zapachy. Złożył ostrą skargę na ręce generała jezuitów, ojca Ledóchowskiego, do którego dotarły już ostrzeżenia z innych źródeł... Teilharda poproszono, aby obiecał, że nie powie ani nie napisze niczego «przeciwnego tradycyjnemu stanowisku Kościoła w kwestii grzechu pierworodnego...». Rzym był nieubłagany. Zażądano w końcu od niego podpisu pod sześcioma twierdzeniami... Za radą przyjaciół – i nie bez wyraźnej niechęci – podpisał je".

Niestety, Teilhard nie dotrzymał obietnicy i nadal głosił swe heretyckie poglądy na temat grzechu pierworodnego, zarówno w słowie jak i w piśmie.

W nowej ewolucyjnej teologii Teilharda nie ma miejsca na łaskę uświęcającą albo porządek nadprzyrodzony. Doktryny Kościoła katolickiego o Odkupieniu i grzechu pierworodnym nie mają żadnego rzeczywistego znaczenia w jego nowej religii. Sam Teilhard był świadomy niezgodności Objawienia Bożego z głoszoną przez siebie nauką, gdy pisał: "Niekiedy odczuwam pewien lęk, gdy myślę o adaptacji, jakiej muszę poddać umysł w kwestii pospolitych, powszechnych pojęć stworzenia, natchnienia, cudu, grzechu pierworodnego, zmartwychwstania, itd. by móc je zaakceptować" (List z 17 grudnia 1922, cytowany w *Rome et Teilhard de Chardin*, s. 47, autorstwa Philippe de la Trinite).

Pewna liczba prac Teilharda zawiera teorie pozostające w konflikcie z katolicką nauką o grzechu pierworodnym. "Zajmując się grzechem pierworodnym... prezentował czasem wyjaśnienia, które słusznie oceniano jako niezadowolające" (Henri de Lubac, *The Religion of Teilhard de Chardin*, s. 120). Jego poglądy na temat grzechu pierworodnego zmieniały się i forma w jakiej je prezentował była z pewnością nie do obrony.

Już 20 lipca 1920 roku, w niepublikowanym eseju pt. *Upadek, Odkupienie a Geocentryzm (Fall, Redemption, and Geocentrism)*, Teilhard stwierdzał:

"...grzech pierworodny, rozpatrywany w najszerszym znaczeniu, nie jest dolegliwością specyficzną dla ziemi, ani nie jest związany z ludzkim rodzeniem. Symbolizuje on po prostu nieuniknioną możliwość zła (*Necesse est ut veniant scandala*), która towarzyszy istnieniu wszystkich współuczestniczących istot... Grzech pierworodny jest konstytutywną reakcją bytu skończonego na akt stwórczy. Nieuchronnie przenika do istnienia za pośrednictwem całego tworzenia. Jest *odwrotną stroną* całego tworzenia... Ściśle mówiąc, nie ma pierwszego Adama. Termin kryje uniwersalne i nienaruszalne prawo odwrócenia albo wypaczenia – cena, jaką należy zapłacić za postęp" (*Christianity and Evolution*, ss. 40-41).

Ponieważ Teilhard uważał, że katolicka nauka o grzechu pierworodnym jest intelektualnie ograniczająca, traktował chrzest w niekonwencjonalny sposób. W 1933 roku, napisał w artykule *Chrystologia a ewolucja (Christology and Evolution)*:

"Pełnią tajemnicy chrztu nie jest już oczyszczenie, lecz (jak dogłębnie to sobie uzmysłowili greccy Ojcowie) zanurzenie się w ogniu oczyszczającej bitwy «o byt» – już dłużej nie cień, ale pot i znój Krzyża... Znane mi są uroczyste dekryty Soboru Trydenckiego na temat grzechu pierworodnego. Jestem świadom nieskończonej sieci formuł i postaw, poprzez które idea, że jesteśmy naznaczonymi winą dziećmi Adama i Ewy przesączyła się do naszego życia chrześcijańskiego.

...z wszelkiego rodzaju przyczyn – naukowych, moralnych i religijnych – klasyczny opis Upadku przestał już być dla nas czymkolwiek jak tylko ciasnym gorsetem oraz słownym obciążeniem, którego *litera* nie może już nas ani intelektualnie ani emocjonalnie zadowolić. W swej *materialnej reprezentacji*, nie należy już ani do naszego chrześcijaństwa ani do naszego wszechświata" (ss. 85-86).

Teilhard zdawał sobie sprawę, że będą trudności w zdobyciu przychylności dla jego błędnej teorii o grzechu pierworodnym. W jednym miejscu napisał: "Nie sądzę, aby w historii Kościoła komukolwiek «udało się» takie dostosowanie

dogmatu jak to, o którym tu mowa, choć podobne próby były podejmowane i połowicznie zrealizowane" (Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres intimes a August Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, 1919-1955*, s. 84).

Teilhard stwierdził również:

"Z punktu widzenia chrześcijańskiego uczonego, zaakceptowanie istnienia Adama i Ewy oznacza nieuchronnie, że historia zostaje nagle przerwana w zupełnie nierealny sposób na etapie pojawienia się człowieka; i co więcej, kiedy osiągamy bardziej bezpośrednio żywą sferę wiary, grzech pierworodny, w jego obecnym wyobrażeniu, jest trwałą przeszkodą dla naturalnego rozwoju naszej religii. Podcina skrzydła nadziei: nieustannie garniemy się do wypłynięcia na szeroko otwarte pole podboju, które podpowiada nam optymizm i za każdym razem ciągnie nas nieubłaganie w przytłaczające mroki wynagradzania i pokuty.

Im bardziej studiuję tę kwestię, tym bardziej jestem zmuszony zaakceptować oczywistość, że grzech pierworodny, ujmowany w formie, jaką wciąż jeszcze mu się dziś przypisuje, jest intelektualnym i emocjonalnym gorsetem. Co kryje się za tą szkodliwą właściwością, jaką posiada i gdzie można szukać wyzwolenia? Moim zdaniem, odpowiedź jest taka, że jeśli dogmat grzechu pierworodnego jest zawężający i wyniszczający, to dzieje się tak po prostu dlatego, że – w obecnej formie – oznacza utrzymanie się przestarzałych, statycznych poglądów w naszym dzisiejszym ewolucyjnym sposobie myślenia" (Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution*, ss. 79-80).

Stoi to w bezpośredniej sprzeczności z tym, co Kościół katolicki zawsze wyraźnie głosił:

"Wszyscy ludzie są zobowiązani do czynienia pokuty, jako że, według nauczania wiary chrześcijańskiej, nasze dusze zostały oszpecone, wskutek nieszczęsnego upadku Adama, przez grzech pierworodny. Podlegamy także naszym namiętnościom i skaziliśmy się w prawdziwie nieszczęsny sposób, przez co staliśmy się godni wiecznego potępienia.

Prawdą jest, że dumni filozofowie tego świata zaprzeczają powyższej prawdzie, wynosząc w jej miejsce starożytną herezję Pelagiusza, która przyznawała naturze ludzkiej pewną wrodzoną dobroć, która, dzięki naszym własnym wysiłkom, wynosi nas na najwyższe poziomy doskonałości; lecz te fałszywe teorie, zrodzone z ludzkiej pychy, zostały potępione przez Apostoła, który nas upomniał, że z natury byliśmy dziećmi gniewu.

W istocie rzeczy, od samego stworzenia świata, rodzaj ludzki uznał, w taki czy inny sposób, obowiązek czynienia zadośćuczynienia i nakłoniony przyrodzonym instynktem, starał się przebłagać Boga składaniem Mu publicznych ofiar" (*Breviarium Romanum*, Pars aestiva, s. 381).

Jest pewne, że Teilhard zakończył życie nie wierząc już w grzech pierworodny. 8 kwietnia 1955 roku, dwa dni przed śmiercią, tak pisał do ks. Andre Raviera: "We Wszechświecie Kosmogogenezy, gdzie zło nie ma już katastroficznego charakteru (to znaczy, nie jest przypadkowe) lecz ewolucyjny (to znaczy, jest statystycznie nieuniknionym produktem ubocznym Wszechświata w procesie zjednoczenia w Bogu)..." (cyt. w: *Janus*, nr 4, grudzień 1964, s. 32).

Teoria ewolucji Teilharda postulowała istnienie poligenizmu (wielu pierwszych rodziców). W książce *Mons Univers* odrzucił stworzenie pierwszego biblijnego mężczyzny, Adama i pierwszej kobiety, Ewy. Głosił on, że nie jesteśmy potomkami pojedynczej pary pierwszych rodziców, lecz że było wielu "pierwszych rodziców", którzy wyewoluowali kiedyś z naczelnich. W takiej hipotezie grzech pierworodny jest niemożliwy. Teilhard wyraził ten pogląd w książce *Fenomen człowieka* (*The Phenomenon of Man*), gdzie napisał: "Tak więc, w oczach nauki, która na dłuższą metę może rozpatrywać sprawy jedynie w skali masowej, «pierwszy człowiek» jest i może być tylko, zbiorowiskiem ludzkim a jego dzieciństwo obejmuje tysiące lat" (s. 186).

Jednakże ta koncepcja jest otwarcie sprzeczna z nauczaniem Kościoła. W 1950 roku Papież Pius XII bezpośrednio potępił poligenizm w encyklice *Humani generis*:

"Nie wolno bowiem wiernym Chrystusowym trzymać się takiej teorii, w myśl której przyjąć by trzeba albo to, że po Adamie żyli na ziemi prawdziwi ludzie nie pochodzący od niego, drogą naturalnego rodzenia, jako od wspólnego wszystkim przodka, albo to, że nazwa «Adam» nie oznacza jednostkowego człowieka ale jakąś nieokreśloną wielość praojców. Już zaś zupełnie nie widać jakby można było podobne zdanie pogodzić z tym, co źródła objawionej prawdy i orzeczenia kościelnego Nauczycielstwa stwierdzają o grzechu pierworodnym, jako pochodzącym z rzeczywistego upadku jednego Adama i udzielającym się przez rodzenie wszystkim ludziom, tak iż staje się on grzechem własnym każdego z nich" (n. 37).

W tej samej encyklice Papież naucza: "...że bowiem dusze stwarzane są bezpośrednio przez Boga, tego niewątpliwie uczy nas katolicka wiara" (tamże, n. 36). Teorie Teilharda są sprzeczne z tym przekonaniem.

Joseph Kopp, autor książki *Teilhard de Chardin: A New Synthesis of Evolution*, mówi, że doktryna Kościoła i teorie Teilharda są nie do pogodzenia:

"Musimy zupełnie jednoznacznie stwierdzić: ktokolwiek postuluje «interwencję» Boską w Jego własne dzieło nie dokonuje jedynie modyfikacji koncepcji de Chardina, niszczy tym sposobem sam rdzeń jego filozofii. Mówienie o «wprowadzeniu duszy ludzkiej specjalnym aktem stworzenia» jest usunięciem całego znaczenia teorii de Chardina o celowej ewolucji biosfery ku człowiekowi. Również jego teoria ewolucji noosfery, która, jak się przekonamy, staje się zupełnie niezrozumiała, jeśli przyjmie się koncepcję interwencji. Musimy przyjąć pogląd Teilharda o stopniowo rozwijającym się stworzeniu obejmującym człowieka albo odrzucić całą jego filozofię" (ss. 43-44).

Nie da się pogodzić nauki Teilharda o grzechu pierworodnym ze stwierdzeniem, iż "przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat" (Rzym. 5, 12), do którego odniósł się w szczególności Sobór Trydencki formułując dekret o grzechu pierworodnym: "Jeśli ktoś nie wierzy, że pierwszy człowiek Adam, kiedy przekroczył w raju nakaz Boży, zaraz stracił świętość i sprawiedliwość, którą został obdarzony... niech będzie wyklęty" (DB n. 788-789).

Kościół nie przedstawia żadnej alternatywnej interpretacji tradycyjnych sformułowań, takich jak: nasi *pierwsi rodzice*, *rajski ogród*, *upadek* i *grzech pierworodny*, zezwalającej, żeby hipoteza Teilharda mogła być chociaż ogólnikowo teologicznie dopuszczalna. Jego rozumienie grzechu pierworodnego jest całkowicie sprzeczne z chrześcijańskim Objawieniem i nauczaniem Kościoła. Istnieje radykalna różnica między doktryną katolickiego Kościoła i teologiczną fikcją Teilharda.

Koncepcje Teilharda prowadzą ostatecznie do zanegowania Bóstwa Chrystusa i przygotowują jego zwolenników na przyjęcie nowej, ekumenicznej religii. Dietrich von Hildebrand wyraźnie to stwierdza:

"Chrystus Teilharda nie jest już Jezusem, Bogiem-Człowiekiem... Zbawicielem. Jest On natomiast inicjatorem czysto naturalnego, ewolucyjnego procesu, a równocześnie, jego kresem – Chrystusem Omegą... W jego podstawowej wizji świata, która nie przewiduje grzechu pierworodnego w znaczeniu, jakie nadaje mu Kościół, nie ma miejsca dla Jezusa Chrystusa Ewangelii; jeśli bowiem grzech pierworodny nie istnieje, to odkupienie człowieka przez Chrystusa traci swe wewnętrzne znaczenie" (Dietrich von Hildebrand, *Teilhard de Chardin: A False Prophet*, s. 21).

## Pierre Teilhard de Chardin, *Vaticanum II* i Nowy Obrzęd Inicjacji (Chrzest)

Chociaż Pierre Teilhard de Chardin zmarł wiele lat przed wprowadzeniem nowego rytu Chrztu, to Drugi Sobór Watykański, Jan XXIII, Paweł VI i liturgiczni "reformatorzy" znajdowali się pod wpływem jego nauk. Pod koniec soboru, *Time Magazine* w artykule o Teilhardzie odnotował te tendencje i relacjonował: "Chociaż wierni dwukrotnie byli ostrzegani przed zagrożeniami [dla wiary] zawartymi w jego pracach, to prywatnie, papieże Jan XXIII i Paweł VI uznali jego wielkość" (16 października 1964, s. 92). Kilku arcybiskupów i kardynałów używało terminologii Teilharda w swoich wystąpieniach na forum Drugiego Soboru Watykańskiego. Jego błędne nauki przyjęło także wielu biskupów i *periti* (doradców soborowych).

Pomysł ekumenicznego kościoła wynika bezpośrednio z nauk Teilharda. "Teilhard miał niezwykłą wizję Kościoła jako wspólnoty miłości chrześcijańskiej, w której ludzie żyją razem jako jednostki, a zarazem są zjednoczeni w miłości – totalnej, niepowstrzymanej, bez granic – w tym świecie; znaku obecności Boga, ostatecznie i całkowicie jako MIŁOŚCI" (McElwain, op. cit., s. 71).

Chrzest w jego ujęciu był po prostu wprowadzeniem do tej wspólnoty. W religii Teilharda nie ma miejsca na nadprzyrodzone życie łaski, które na Chrzcie zostaje wlane w duszę. Dla niego, zjednoczenie z Bogiem polega przede wszystkim na asymilacji w ewolucyjny proces.

Heretyckie nauki Teilharda zostały szeroko rozpowszechnione przez seminaria, probostwa, szkoły, domy zakonne i biblioteki Neokościoła. Jego nauczanie to demonstracja definitywnego odstępstwa od Kościoła katolickiego. Nic dziwnego, że tak wielu duchownych soborowego kościoła głosi religię odmienną od religii katolickiej, skoro w młodości naczytali się i znaleźli pod wpływem twórczości Teilharda. Nie może być żadnych wątpliwości, iż Teilhard de Chardin dopomógł w położeniu fundamentów nowego, soborowego kościoła.

*Ks. Dominik Radecki CMRI*

Artykuł z czasopisma "The Reign of Mary", nr 142, Spring 2011 ( [www.cmri.org](http://www.cmri.org) )

Tłumaczył z języka angielskiego Mirosław Salawa

~~~~~

Bibliografia

- Bouscaren, S.J., LL.B., S.T.D., T. Lincoln and Adam Ellis., S.J., M.A., J.C.D. *Canon Law: A Text and Commentary*. Milwaukee: Bruce Publishing Co., 1953.
- Bouscaren, S.J., LL.B., S.T.D., T. Lincoln and James O'Connor, S.J., A.M., S.T.L., J.C.D. *Canon Law Digest*, Vol. 5. Milwaukee: Bruce Publishing Co., 1963.
- Breviarium Romanum*, (Pars aestiva). Regensburg: Friderici Pustet, 1957.
- Coughlin, Fr. Charles. *Bishops Versus Pope*. Bloomfield Hills, MI: Helmet and Sword, 1969.
- Hildebrand, Dietrich von. *Teilhard de Chardin: A False Prophet*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1968.
- Hildebrand, Dietrich von. *Trojan Horse in the City of God*. Manchester: Sophia Institute Press.
- Holy Bible*. Chicago: Catholic Press, Inc., 1951.
- Johnson, J. *Evolution?* Los Angeles: Perpetual Eucharistic Adoration, 1987.
- Kopp, Joseph. *Teilhard de Chardin: A New Synthesis of Evolution*. Glen Rock: Paulist Press, 1965.
- Kraft, R. Wayne. *The Relevance of Teilhard*. Notre Dame: Fides Publishers, 1968.
- Leroy, S.J., Pierre. *Teilhard de Chardin: The Man*.
- Lubac, Henri de. *The Religion of Teilhard de Chardin*. New York, Desclee, 1967.
- McElwain, O.S.M., Hugh. *Introduction to Teilhard de Chardin*. Chicago: Argus Communications, 1967.
- Pius X, Pope St. *Encyclical Letter on the Doctrine of the Modernists*. Boston: St. Paul Editions, 1954.
- Pius XII, Pope. *Humani Generis*. Washington, D.C.: National Catholic Welfare Conference, 1950.
- Rambaud. Henri. *The Strange Faith of Teilhard de Chardin*. Surrey: Anglo-Gaelic Civic Association, 1966.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Activation of Energy*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Christianity and Evolution*. San Diego: Harcourt Brace and Company, 1971.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Human Energy*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Lettres intimes a August Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, 1919-1955*. Paris: Aubier Montaigne, 1972.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *The Phenomenon of Man*. London: Collins, 1959.
- Tridentine Fathers. *The Catechism of the Council of Trent*. New York: Joseph Wagner, Inc., 1934.



Monogenizm

BP MICHAŁ NOWODWORSKI

~~~~~

Tak nazywa się opinia naukowa, zgodnie z Pismem św. dowodząca wspólnego początku, a zatem jedności naszego rodu ludzkiego. Stary Testament podaje nie tylko Adama za ojca całego rodzaju ludzkiego, ale nadto Noego przedstawia jako ojca wszystkich żyjących dziś ludów (Gen. 6, 13. 7, 21. 10, 32). Jedność tę podaje Objawienie jako fakt historyczny, i fakt ten, jakkolwiek na wiele wieków wyprzedza epokę, w której rozpoczynają się roczniki narodów, jest tak widocznym, iż nie podobna go zaprzeczyć. Wszędzie na powierzchni ziemi spotykamy się ze śladami rozproszenia, wędrówek, które wskazują tę pierwotną jedność naszego pochodzenia. Toteż przeciwko tej jedności wystąpiono dopiero w nowszych czasach i to nie dla jakichś wymagań naukowych, ale z niechęci dla nauki biblijnej. Ojcowie antropologii: Blumenbach, Pritchard, równie jak ich poprzednicy i bezpośredni następcy: Buffon, Cuvier, Stephens, Schubert, Rudolf i Andrzej Wagnerowie, Karol Baer, H. Meyer, Burdach, Wilbrand, Stefan i Izidor Geoffroy Saint-Hilaire, de Blainville, Hugh Miller, Serres, Flourens, Quatrefages, Milne Edwards, Lyell, Huxley i wielu innych są *monogenistami*.

Lista *poligenistów*, czyli utrzymujących wielość rodzajów ludzkich jest bez porównania i mniej liczna i mniej imponująca naukowym znaczeniem nazwisk. Znajdujemy w tym szeregu: Okena, Karusa, Vogta, Agassiza, Giebela, Pawła Broca, Jerzego Poucheta i innych. Lyell (*De l'ancienneté de l'homme*, p. 409), mówiąc o jedności pochodzenia rodu ludzkiego, pisze: "przeciwko nauce tej, o ile wiem, nikt nie postawił dotąd poważnego argumentu". Poligeniści zarzucają, że broniący jedności rodu ludzkiego zostają pod wpływem podań biblijnych, i dlatego chcą mniejszą wagę przywiązywać do ich doktryny, ale zarzut ten jest najzupełniej czczy, wobec przytoczonych powyżej nazwisk, uznanego w nauce znaczenia, a nadto, większa z nich część znana jest ze swego nieprzyjaznego do nauki Objawienia stosunku. Aleksander Humboldt nie może być pomawiany o przychylność dla Biblii, skoro wyraźnie chwali (*Kosmos*, I, 284) nowszy kierunek nauk przyrodniczych za to, że "udało mu się wyzwolić spod wpływów semickich"; a jednak stanowczo oświadcza się za jednością rodu ludzkiego (tamże s. 379). Powołuje się przy tym na zdanie Jana Müllera, którego nazywa najznakomitszym naszego wieku anatomem.

Poligeniści swoją doktrynę opierają na różnicach rasowych, ale monogeniści wykazują, iż różnice zachodzące pomiędzy rasami ludzkimi w budowie czaszki, miednicy, w kolorze skóry, własnościach włosa, wreszcie i mowy nie zachodzą tak daleko, aby rasy ludzkie, będące tylko odmianami jednego gatunku, poczytywać było można za różne gatunki zoologiczne; że, owszem, wspólne wszystkim ludziom właściwości, a szczególnie też płodne łączenie się ras wszystkich, dowodzą ich gatunkowej jedności. Dowody te znajdzie czytelnik zebrane u Reuscha, *Biblia i Natura*, przekład X. M. Nowodworskiego, 1872, str. 358-408, i Moigno, *Splendeurs de la foi*, 1877, II, 496-601. Badania nauk przyrodniczych zgadzają się w tej kwestii najzupełniej z nauką biblijną.

Dodajemy tu jedną jeszcze tylko uwagę. Poligeniści, rozbijający rodzaj ludzki na kilka gatunków oddzielnych, skoro odbierają mu wspólnego ojca, przyznać muszą, że ludzie nie są braćmi, i że najpodnioślejsze umysły ulegały złudzeniu, odwołując się w wielkich sprawach ludzkości do powszechnego braterstwa narodów, ludów i jednostek. I gdyby murzyni i Indianie amerykańscy nie byli ludźmi takimi jak my, lecz, jak chcą poligeniści, "istotami odrębnymi, dążącymi do oddzielnego, sobie właściwego, a nie naszego celu" (Pouchet, *Pluralité des races humaines*, p. 133), anglo-amerykanin byłby w zupełnym prawie, traktując murzyna jako bydłę i tępiąc czerwonoskórych, gdy stawiają opór zaborowi swej ziemi.

Jakżeż bez porównania szlachetniejszą i wyższą jest monogenistowska nauka Objawienia. Ludzie rasy żółtej, czarnej, czerwonej, białej, wszyscy mają jednego Boga-Twórcę, jednego Adama ojcem. Wszyscy mają ten sam początek i ten sam cel, wszyscy powołani są do tego samego wiekuistego szczęścia. Ludzie ras niższych są w stanie poniżenia, w stanie upadku, lecz i przodkowie nasi w takim znajdowali się stanie, a dobroć Boża, która ich zawezwała do cywilizacji i do wiary, podaje tę cywilizację i tę wiarę ludom najniżej upadłym. Jezus Chrystus, brat ich, który umarł dla ich zbawienia, nakazuje swym apostołom nauczanie ich, chrzczenie i doprowadzenie do poznania i szanowania świętych praw swoich. Upadek i wyrodzenie się jednostek i ludów jest fatalnym następstwem wolności, gdy ta zrywa z prawami moralnymi, które nią kierować winny. Ale wspólny wszystkim początek, wspólna wszystkim natura ze wspólnymi jej właściwościami, ukrytymi niekiedy, lecz zawsze gotowymi do rozbudzenia i życia, są to fakty niezaprzeczalne, coraz wyraźniej uwydatniane przez naukę, zgodną tu najzupełniej z nauką wiary, powołującej wszystkich do wspólnego w Bogu życia i szczęścia.

*Bp Michał Nowodworski*

~~~~~

Artykuł z: *Encyklopedia Kościelna* podług Teologicznej Encyklopedii Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób wydana przez X. Michała Nowodworskiego. Tom XV. (*Monety. - Nazary*). Warszawa. W DRUKARNI F. CZERWIŃSKIEGO I S. NIEMIERY, ulica Zielna Nr 9 (róg Siennej). 1883, ss. 19-20 (hasło: **Monogenizm**).



Karol Wotjła, ewolucjonizm a monogenizm

"SODALITIUM"

~~~~~

Dnia 22 października 1996 Jan Paweł II skierował przesłanie (po francusku) do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk z okazji 60 rocznicy jej założenia przez Piusa XI. Inspirując się pierwszym wybranym przez zgromadzenie tematem *"Powstanie i pierwotna ewolucja życia"* (n. 1), Jan Paweł II przesłał zebranym, takie między innymi spostrzeżenia (por. *L'Osservatore Romano* wyd. pol., październik 1996, s. 6 w wersji francuskiej):

*"Zanim podzielę się kilkoma refleksjami bezpośrednio dotyczącymi kwestii początków życia oraz ewolucji, pragnę przypomnieć, że Magisterium Kościoła, działając w ramach swoich kompetencji, wyrażało już opinię na te tematy. Przytoczę tu dwie wypowiedzi. W swej encyklice *Humani generis* (1950 r.) mój poprzednik Pius XII stwierdził, że nie ma sprzeczności między ewolucją a nauką wiary o człowieku i jego powołaniu, pod warunkiem, że nie zagubi się pewnych niezmiennych prawd"* (n. 3). Przypomniawszy inny dokument (jedno ze swoich przemówień skierowane do tejże Akademii 31 października 1992 roku w sprawie Galileusza) Jan Paweł II kontynuuje:

*"Encyklika *Humani generis*, uwzględniając stan badań naukowych swojej epoki, a zarazem wymogi stawiane przez teologię, uznawała doktrynę «ewolucjonizmu» za «poważną hipotezę», godną rozważenia i pogłębionej refleksji na równi z hipotezą przeciwną. Pius XII sformułował przy tym dwa warunki natury metodologicznej: nie należy przyjmować tej tezy w taki sposób, jak gdyby była to już doktryna pewna i udowodniona oraz jak gdyby można było zupełnie abstrahować od tego, co mówi na ten temat Objawienie. Wskazał też, pod jakim warunkiem opinia ta daje się pogodzić z wiarą chrześcijańską; do tej kwestii powrócę później. Dzisiaj, prawie pół wieku po publikacji encykliki, nowe zdobycze nauki każą nam uznać, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą. Zwraca uwagę fakt, że teoria ta zyskiwała stopniowo coraz większe uznanie naukowców w związku z kolejnymi odkryciami dokonywanymi w różnych dziedzinach nauki. Zbieżność wyników niezależnych badań –*

*bynajmniej nie zamierzona i nie prowokowana – sama w sobie stanowi znaczący argument na poparcie tej teorii" (n. 4).*

*Złożywszy hołd teorii ewolucji Jan Paweł II uściśla jednak, że "teoria okazuje się słuszna w takiej mierze, w jakiej pozwala się zweryfikować; jest nieustannie oceniana w świetle faktów; kiedy przestaje uwzględniać fakty, ujawnia swoje ograniczenia i nieprzydatność. Wymaga wówczas ponownego przemyślenia". Z drugiej jednakże strony, teoria naukowa tego rodzaju "zapożycza pewne pojęcia z filozofii przyrody. W rzeczywistości należy mówić nie tyle o teorii, co raczej o teoriach ewolucji. Ich wielość wynika z jednej strony z różnych sposobów wyjaśniania mechanizmu ewolucji, a z drugiej – z różnych filozofii, które stanowią ich punkt odniesienia. Istnieją mianowicie interpretacje materialistyczne i redukcjonistyczne, a także interpretacje spirytualistyczne. Ich ocena należy do kompetencji filozofii, a dalej – do kompetencji teologii" (n. 4). Jan Paweł II jest wyraźnie przychylny (tylko by nam tego brakowało!) "interpretacji spirytualistycznej" ewolucji. Lecz na czym ona polega? Człowiek – ciągnie Jan Paweł II – "został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 28-29). Soborowa konstytucja Gaudium et spes wspaniale przedstawiła tę doktrynę, stanowiącą jeden z fundamentów myśli chrześcijańskiej. Przypomniła, że człowiek jest «jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego» (n. 24). Jest osobą (...). Cały człowiek, włącznie z ciałem, jest obdarzony taką godnością, ponieważ posiada duszę duchową. Pius XII zwrócił uwagę na tę istotną kwestię: jeśli ciało ludzkie bierze początek z istniejącej wcześniej materii ożywionej, dusza duchowa zostaje stworzona bezpośrednio przez Boga: animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet (Humani generis, AAS 42 [1950], 575)" (n. 5).*

*Przypomniawszy w ten sposób "warunek niezbędny" do pogodzenia wiary z ewolucją, Jan Paweł II potępia w następujących słowach materialistyczną koncepcję ewolucji: "W konsekwencji, te teorie ewolucji, które inspirując się określoną filozofią uważają, że duch jest wytworem sił materii ożywionej lub prostym epifenomenem tejże materii, są nie do pogodzenia z prawdą o człowieku. Co więcej, nie są w stanie uzasadnić godności człowieka" (n. 5). Wojtyła przyznaje, że powyżej przedstawiona koncepcja człowieka (wraz z "nieciągłością ontologiczną" wynikającą z bezpośredniego stworzenia duszy przez Boga) oraz koncepcja ewolucji (o "ciągłości fizycznej" między człowiekiem, a jego nieczłowieczymi przodkami) stanowią "dwie wizje, które mogłyby się wydawać całkowicie sprzeczne" (n. 6); tymczasem mogą one i muszą zostać pogodzone. Przesłanie kończy się nawoływaniem do poszanowania życia ludzkiego (n. 7).*

## Echo przesłania Jana Pawła II o ewolucjonizmie

Nauczanie to zostało tak ułożone, by zostało odpowiednio zrozumiane. W obecnym klimacie *mea culpa* "Kościoła" zainaugurowanym przez Jana XXIII i doprowadzonym do paroksyzmu przez Jana Pawła II (który "uświęcił" go w *Tertio millennio adveniente*), *Przesłanie* zostało rozumiane jako zrehabilitowanie Darwina – nie mogło być inaczej: jedynym znanym powszechnym ewolucjonizmem jest ewolucjonizm ateistyczny i materialistyczny, bo z pewnością nie jakiś uludny ewolucjonizm "spirytualistyczny" zaaprobowany przez Karola Wojtyłę. Stąd oświadczenia dzienników (z 24 października) oraz komentatorów które, co do istoty, nie odbiegają zbytnio od tego co rozumiał (ku uciechu lub ku zgorszeniu) ogół śmiertelników, typu: "Papież godzi się z nauką"; tytuł *Resto del Carlino*: "Przesłanie skierowane do Papieskiej Akademii rehabilituje Darwina i jego zwolenników". "Papież: możliwe, że pochodzimy od małpy" (*Il Giornale*, 24 października), "Papież Wojtyła werbuje Darwina" (*La Stampa*), "Darwin zrehabilitowany przez Kościół" (*Le Monde* z 25 października), etc... "Uczeni przyklaskują" widząc jak ich ateizm został poparty przez oświadczenie Jana Pawła II (i tak, na przykład, Margherita Hack pisze: "Po raz pierwszy Kościół uznaje w sposób uroczysty, że ewolucjonistyczna hipoteza jest dowiedzioną teorią") – i korzystają z tego by pastwić się nad zwyciężonym: "Pozytywne uznanie, lecz Kościół po raz kolejny dociera z opóźnieniem" (Tullio Gregory). Barone i Massarenti, w *Sole-24 Ore* (27 października, s. 27) przyklaskują odwołaniom Wojtyły, jednakże odrzucają na sposób ateistyczny wszelką wizję duchową człowieka i świata: pokój między nauką a wiarą nastanie dopiero wraz z całkowitym upadkiem wiary.

Ateiści posuwają się aż do kpin konstatując, że "papież" tym samym stał się "heretykiem" (w stosunku do kryteriów katolicyzmu sprzed lat): według *L'Unità*, dziennika byłej partii komunistycznej, jest on po prostu gnostykiem, a według liberała Sergio Romano modernistą: "Przesłanie Papieża – i tu tkwi moim zdaniem najciekawszy aspekt – to spóźniony hołd dla historycznej metody duchowego ruchu, modernizmu, potępionego przez Kościół encykliką *Pascendi dominici gregis* ogłoszoną przez Piusa X we wrześniu 1907 roku" (*Panorama*, 7 listopada 1996, s. 17). Skoro wśród osób świeckich, znajduje się ktoś taki jak Colletti, filozof, były marksista i neoliberal, który usprawiedliwia Wojtyłę z oskarżenia (według niego z zasługi) o zrehabilitowanie Darwina, to zwraca tym samym uwagę na fakt, że ewolucjonizm spirytualistyczny Wojtyły może pochodzić od Teilharda de Chardin

lub Henriego Bergsona (por. *Il Foglio*, 25 października), autorów nie mających nic wspólnego z ortodoksją! Toteż na próżno Giovanni Cantoni (w *Il Secolo d'Italia*), Antonio Socci (w *Il Giornale*), kard. Tonini (w *Il Carlino*) usiłują tłumaczyć, że "Papież" jest nadal "katolikiem"! Jeśli celem wypowiedzi jest sprawienie by nas rozumiano – jak to stwierdziliśmy – Jan Paweł II prawdopodobnie lepiej by uczynił, gdyby nie napisał *Przesłania* z 22 października, które z pewnością wstrząsnęło wiarą dużej liczby wiernych, nie nawracając ani jednego niedowiarka.

### **Czy Przesłanie z 22 października jest zgodne z prawdziwą doktryną?**

Niewątpliwie, pisze przewodniczący [szef organizacji podobnej do T.F.P.] *Alleanza Cattolica*, Giovanni Cantoni, w dzienniku *Alleanza Nazionale* z 25 października. I my chcielibyśmy, iżby tak było, lecz to niemożliwe. Poza (nie)stosownością tego przesłania, należy w gruncie rzeczy podkreślić i poddać krytyce kilka punktów wojtyliańskiej wypowiedzi.

#### **1) Tendencyjne przedstawienie myśli Piusa XII**

Aby zamaskować swój nowy pogląd (w stosunku do magisterium kościelnego) o opinii ewolucjonistycznej, Jan Paweł II usiłuje przedstawić ją jako stanowiącą ciągłość z magisterium Papieża Piusa XII, a czyni to, przytaczając właśnie encyklikę *Humani generis*, dokument, który wyraźnie potępił wszystkie błędy, które następnie *Vaticanum II* przemyciło jako prawdę. Wątpię, żeby *Humani generis* została kiedykolwiek zacytowana przez Jana Pawła II w innym celu jak "chrystianizowanie" ewolucjonizmu. Lecz czy rzeczywiście takie było zamierzenie Papieża Pacelliego? Z pewnością nie. Jego celem było, przeciwnie, potępienie różnych teorii, które inspirowały się właśnie ewolucjonizmem. W jednym fragmencie encykliki Papież potępił ewolucjonizm filozoficzny oraz ewolucjonizm polityczny. ("*Są mianowicie najpierw tacy, którzy system tzw. ewolucji, nawet w dziedzinie nauk przyrodniczych dotąd niezbitnie nie udowodniony, nieroztropnie i bez zastrzeżeń stosują do wytłumaczenia początku wszechrzeczy, przyjmując śmiało monistyczne i panteistyczne wymysły o świecie całym, nieustannej ewolucji podległym. Tą właśnie hipotezą postępują chętnie zwolennicy komunizmu, aby skuteczniej rozszerzać i naprzód wysuwać swój dialektyczny materializm, który wszelką ideę Boga z umysłów całkowicie wyplenia*" – *Humani generis*). Dalej – o czym jeszcze będziemy mówić – potępia poligenizm jako niezgodny z wiarą katolicką (H. G., ss. 14 i 15).

Co się tyczy ewolucjonizmu (rozumianego tutaj jako prosta hipoteza, według której pierwszy człowiek otrzymał duszę bezpośrednio od Boga, podczas gdy ciało

rzekomo "powstało z istniejącej poprzednio, żywej materii") Pius XII potępił tych, którzy działają "jakby dotychczasowe odkrycia i oparte na nich rozumowania dawały już zupełną pewność, że ciało ludzkie w swym pierwszym początku wyszło z istniejącej uprzednio i żywej materii, i jakby źródła Bożego objawienia niczego nie zawierały, co w tej zwłaszcza kwestii jak największej domaga się ostrożności i umiarkowania". W rzeczywistości, nawet jeśli teoria ewolucji ograniczona jest tylko do pochodzenia ciała pierwszego człowieka, i jeśli nawet uznaje bezpośrednie stworzenie duszy tegoż pierwszego człowieka przez Boga, to jednak stawia problemy, w tym co dotyczy "Bożego objawienia", toteż Pius XII przypomina teologom i naukowcom, że "wszyscy" muszą być "gotowi poddać się sądowi Kościoła, któremu Chrystus zlecił obowiązek, zarówno autentycznego wykładania Pisma, jak strzeżenia dogmatów wiary" (H. G., s. 14). Sprawa jest tym bardziej istotna, że Pius XII w tej samej encyklice powtarza potępienie przez Kościół tych wszystkich, którzy negują historyczność pierwszych jedenastu rozdziałów Księgi Rodzaju! A zatem Pius XII nie stawiał na tym samym poziomie ewolucjonizmu i anty-ewolucjonizmu, jak to, przeciwnie, utrzymuje Przesłanie Jana Pawła II, lecz potępiał niektóre rodzaje ewolucjonizmu i zachęcał do najwyższej ostrożności względem ewolucjonizmu, choćby umiarkowanego, który gdyby został w pełni dowiedziony, mógłby być ewentualnie zgodny z wiarą.

## **2) Według Jana Pawła II "teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą"**

Zachęcam czytelnika do ponownego przeczytania Przesłania Jana Pawła II, które przytoczyłem w tym artykule. Wyraźnie twierdzi w nim, iż: "**Dzisiaj, prawie pół wieku po publikacji encykliki [Piusa XII], nowe zdobycze nauki każą nam uznać, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą**". A więc, według Wojtyły hipoteza ewolucjonistyczna została naukowo udowodniona, lub, przynajmniej, jest ona bardziej prawdopodobna niż jej negacja: "**Zwraca uwagę fakt, że teoria ta zyskiwała stopniowo coraz większe uznanie naukowców...**" toteż ich odkrycia stanowią "**znaczący argument na poparcie tej teorii**". Jan Paweł II oczyszcza tychże "naukowców" z wszelkich podejrzeń o stronniczość ich badań: w materii, która tak blisko dotyka wiary, rzekomo pracowali oni "**niezależnie**" uzyskując "**zbieżne**", "**bynajmniej nie zamierzone i nie prowokowane**" wyniki na korzyść ewolucjonizmu! Jednakże, któż nie wie, iż dla wielu naukowców, wręcz przeciwnie, ewolucjonizm jest "wiarą" uderzającą w dogmat o stworzeniu? Profesor Di Trocchio (Uniwersytet z Lecce) w *Le bugie della scienza [Kłamswa nauki]* (Mondadori, 1993) poświęca cały rozdział (*Falsi fossili e anelli mancanti [Fałszywe skamieniałości i brakujące pierścienie]*) niektórym znanym kłamstwom naukowym ewolucjonistów; a wśród oszustów, na pierwszym planie króluje jezuita Teilhard de Chardin, którego Wojtyła publicznie

opiewa w słynnym "liście" z 10 czerwca 1981 (por. *Sodalitium*, n. 27, s. 3). Na przekór najwybitniejszym ewolucjonistom (między innymi Rostand, Monod, etc.) Msgr. Landucci w *La verità sull'evoluzione e l'origine dell'uomo* [Prawda o ewolucji i pochodzeniu człowieka] (La Rocca, Rzym 1984) poświęca kilka stron, ażeby wykazać, iż podtrzymują tę tezę nie dlatego, iż została dowiedziona, lecz po to aby nie musieć uznać stworzenia świata. Wojtyła z pewnością nie lekceważy tegoż klimatu, który warunkuje w znacznej mierze "wolne badania naukowców"; wcale też nie ignoruje faktu, że mimo wszystko, wielu naukowców obecnie nadal neguje ewolucję (we Włoszech znani są z tego Fondi i Sermonti) jako hipotezę, uznaną za fałszywą przez naukę. Lecz jeśli hipoteza ewolucjonistyczna nie uczyniła rzeczywiście żadnego kroku naprzód od 1950 (rok ogłoszenia *Humani generis*) po dzień dzisiejszy i pozostaje zwykłą hipotezą, Karol Wojtyła trafia bezpośrednio w sam środek zarzutu, jaki *Humani generis* kieruje pod adresem tych, którzy nie troszcząc się o to co na ten temat mówi Objawienie, uznają ewolucję za udowodnioną.

Ażeby rozbawić nieco czytelnika, przytoczę mimochodem interpretację przesłania "papieskiego" przedstawioną przez Giovanniego Cantoniego w powyżej zasygnalizowanym artykule; według swojego obrońcy z urzędu, Jan Paweł II chciał powiedzieć: "ewolucjonizm nie jest już tylko hipotezą, nie dlatego że przeszedł w pewnik, ale dlatego że w obliczu licznych hipotez, to znaczy wielu danych faktycznych, niezależnych od siebie, jawi się jako teoria, czyli zbiór hipotez". Wystarczy przeczytać ponownie *Przesłanie* Jana Pawła II, ażeby zrozumieć, że Cantoni zwodzi, a jeśli nas oszukuje to dlatego, iż on sam jest zażenowany wojtyliańską wypowiedzią, której nie przyjmuje tak naprawdę, lecz tylko w słowach, inaczej mówiąc w zupełnie złudnej interpretacji, jaką chce jej nadać. W rzeczywistości Jan Paweł II twierdzi, że w stosunku do 1950 roku istnieje dużo nowych argumentów na korzyść ewolucji i że w związku z tym nie jest ona już zwykłą hipotezą. Tymczasem, zatwierdziwszy te dane eksperymentalne na korzyść ewolucji, Jan Paweł II ustala istnienie różnorodnych "teorii" ewolucjonistycznych, które opierają się nie tylko na dowodach faktycznych, lecz również na przesłankach filozoficznych. Z tego tytułu, nie wszystkie teorie ewolucjonistyczne są możliwe o przyjęcia. Gdyby interpretacja Cantoniego była poprawna, należałoby wierzyć, iż przed 1950 rokiem ewolucjonizm był tylko hipotezą eksperymentalną, bez dodatkowych, licznych "teorii"; jest to absolutnym fałszem, tym bardziej, że prawdą jest, iż Pius XII potępiał już wówczas niektóre teorie ewolucjonistyczne sprzeczne z wiarą, dopuszczając swobodę dyskusji co do innych! Daremna próba obrony ortodoksji

Jana Pawła II jest więc - nawet w swej porażce - niezamierzonym potwierdzeniem poważnych braków doktrynalnych myśli wojtyliańskiej, którą usiłowano bronić opróżniając ją z jej znaczenia.

### **3) Poważne pominięcie w wojtyliańskim *Przesłaniu*: Monogenizm i grzech pierworodny**

Przejdźmy jednakże do najpoważniejszego punktu *Przesłania* wojtyliańskiego. Nie chodzi tyle o stwierdzenie ile raczej o pominięcie. Tymczasem pominięcie jest nad wyraz ważne, a przedstawia się nieomal jako implicytne zanegowanie prawdy wiary. Załóżmy przez moment, że Pius XII rzeczywiście przyznał hipotezie ewolucyjnej tę samą wartość co jej przeciwieństwu, i że dziś, po pięćdziesięciu latach, nauki przyrodnicze opowiedziały się na korzyść ewolucjonizmu (teza Jana Pawła II). Należałoby wówczas, spośród różnych ewolucjonizmów, przyjąć jeden, który byłby zgodny z wiarą chrześcijańską. W tym właśnie tkwi ważne pominięcie Jana Pawła II. Według Jana Pawła II Pius XII już "*wskazał też, pod jakim warunkiem koniecznym [przymiotnik występujący tylko w wersji włoskiej przemówienia] opinia ta daje się pogodzić z wiarą chrześcijańską; do tej kwestii powrócę później*" (n. 4). Zwróćmy dobrze uwagę: zagadnienie to jest najwyższej wagi: zgodność danej teorii z wiarą. Według Jana Pawła II (który rzekomo cytuje Piusa XII) istnieje jeden "*warunek konieczny*": tylko jeden, w liczbie pojedynczej. Zgodnie z obietnicą warunek ten został podany w punkcie 5: otóż, dusza ludzka została stworzona bezpośrednio przez Boga; nie może być postrzegana jako "*wytwór sił materii ożywionej*" lub jako "*prosty epifenomen tejże materii*". "*Pius XII - przypomina Jan Paweł II - zwrócił uwagę na tę istotną kwestię*" (n. 5). Punkt ten leży na sercu Janowi Pawłowi II, ponieważ stanowi fundament "*godności człowieka*" stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, godności zrujnowanej przez ewolucjonizm czysto materialistyczny. W myśli Wojtyły - która jest personalistyczną myślą antropocentryczną - ta prawda wiary zajmuje wyjątkowe miejsce, zgodnie z kierunkiem dwuznacznego tekstu *Gaudium et spes* n. 24 (por. *Sodalitium*, n. 37, ss. 61-62). Według niego ewolucjoniści materialistyczni, więcej niż przeciwni wierze, "*są nie do pogodzenia z prawdą o człowieku*" i "*co więcej, nie są w stanie uzasadnić godności człowieka*" (n. 5), najpoważniejsze grzechy ze wszystkich! Lecz Wojtyła zapomina (?) przytoczyć inny warunek, znacznie bardziej podkreślany przez Piusa XII - monogenizm, warunek od którego zależy inna prawda wiary (nieco mniej chwalebna dla godności osoby ludzkiej, to prawda): grzech pierworodny!

Pius XII pisał: "Nie wolno bowiem wiernym Chrystusowym trzymać się takiej teorii, w myśl której przyjęć by trzeba albo to, że po Adamie żyli na ziemi prawdziwi ludzie nie pochodzący od niego, drogą naturalnego rodzenia, jako od wspólnego wszystkim przodka, albo to, że nazwa «Adam» nie oznacza jednostkowego człowieka ale jakąś nieokreśloną wielość praojców. Już zaś zupełnie nie widać jakby można było podobne zdanie pogodzić z tym, co źródła objawionej prawdy i orzeczenia kościelnego Nauczycielstwa stwierdzają o grzechu pierworodnym, jako pochodzącym z rzeczywistego upadku jednego Adama i udzielającym się przez rodzenie wszystkim ludziom, tak iż staje się on grzechem własnym każdego z nich" (*Humani generis*). Pius XII jedynie przypomina Pismo Święte; ograniczę się do zacytowania świętego Pawła: "I uczynił z jednego wszystkich rodzaj ludzki, aby mieszkali po całej ziemi" (Dzieje Ap. 17, 26); "Stał się pierwszy człowiek Adam istotą żyjącą" (1 Kor. 15, 45). Jedność pochodzenia rodzaju ludzkiego jest prawdą wiary, z której pochodzi inna prawda wiary o grzechu pierworodnym: "Dlatego jak przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, i przez grzech śmierć, i tak na wszystkich ludzi śmierć przeszła, w którym wszyscy zgrzeszyli (...) Przeto jak przez przestępstwo jednego na wszystkich ludzi potępienie, tak i przez sprawiedliwość jednego na wszystkich ludzi usprawiedliwienie życia" (Rzym. 5, 12. 18).

Doktryna ta z Pisma Świętego "o pierwszym człowieku, o jego stanie pierwotnej sprawiedliwości, jego utraconych przywilejach (w szczególności o nieśmiertelności) i o grzechu pierworodnym przechodzącym na wszystkich ludzi jako pochodzących od Adama" (Denz.-U. 101, 133, 174, 176, 789, 791) potwierdzona została przez Sobór Trydencki. Dekret z 1909 "umieszcza jedność rodzaju ludzkiego wśród punktów, które dotyczą fundamentów religii chrześcijańskiej" (Denz.-U. 2121-2123). Sobór Watykański (I) miał uroczyście zdefiniować tę prawdę orzekając: "Jeśliby ktoś zaprzeczał pochodzeniu całego rodzaju ludzkiego od jednego tylko rodzica, Adama, niech będzie wyklęty" (por. Garrigou-Lagrange OP, hasło *Monogenismo* [Monogenizm] w *Enciclopedia cattolica*). Czy Karol Wojtyła wierzy w te prawdy? Jeśli w nie wierzy to dlaczego je ukrył w *Przestaniu*, w którym winien obowiązkowo je wyznać? Co można odpowiedzieć wydawcy dziennika *Le Monde* (który jednak interpretuje odczucia niemałej liczby ludzi) kiedy pisze: "Konsekwencje tej rehabilitacji mogą być znaczące. Powzięty tym samym dystans do fundamentalistycznego odczytywania Biblii może naruszyć cały gmach dogmatyki chrześcijańskiej, **oparty na grzechu pierworodnym i istnieniu zła**, który ukształtował naszą zachodnią mentalność. Bez pojęcia dziedzicznej winy, związanego z «pierwszym człowiekiem», Adamem, centralne dogmaty wiary chrześcijańskiej, jak grzech pierworodny i Odkupienie, są niezrozumiałe" (wydanie

z 25 października 1996, s. 17). Toteż, w obliczu takiego skandalu, wydaje się nam, że wierni katolicy mają prawo do definitywnego wyjaśnienia ze strony, nie Cantoniego na usługach, lecz głównego odpowiedzialnego, Karola Wojtyły: wierzy on czy też nie, że Adam, pierwszy człowiek, stworzony przez Boga w stanie łaski, zgrzeszył i że grzech ten został przekazany drogą rodzenia wszystkim ludziom (za wyjątkiem Pana Naszego i Niepokalanej Panny Maryi), którzy pochodzą od niego? Nie jest to zbyt wygórowane żądanie od człowieka, który mieni się być następcą świętego Piotra, tego którego obowiązkiem jest "utwierdzać w wierze" swoich braci. Po raz kolejny, wraz z *Przestaniem* z 22 października 1996, Jan Paweł II zaniedbał tę powinność.

**Post scriptum:** po napisaniu tego artykułu dowiedzieliśmy się co na ten temat zostało opublikowane przez *Sì sì no no* (15 grudnia 1996, ss. 3-7) w *Evolutionnisme ou teilhardisme? Le «Message» de Jean-Paul II à l'Académie des sciences [Ewolucjonizm czy teilhardyzm? "Przestanie" Jana Pawła II do Akademii nauk]*. Artykuł, którego lekturę polecamy, jest interesujący zwłaszcza w celu ustalenia jaka była rzeczywista myśl Piusa XII (por. punkt 1 naszej analizy) oraz jak poważne problemy stawia sam ewolucjonizm "spirytualistyczny" poprawnej egzegezie Pisma Świętego.

Z języka francuskiego i włoskiego tłumaczyła Iwona Olszewska

Artykuł z czasopisma: "Sodalitium" (wersja francuska), nr 43, kwiecień 1997, ss. 63-68.

Wersja włoska: "Sodalitium", nr 45, kwiecień 1997, ss. 54-59.





# Jan Paweł II a ewolucja człowieka ze zwierzęcia

BP OLIVER ORAVEC

~~~~~

Nie tak dawno temu, ateistyczni nauczyciele wkładali nam w szkołach do głów jakoby człowiek wywodził się od zwierząt, czy to od małpy czy to od jakiegoś innego zwierzęcia od którego pochodzą małpy i ludzie. Tej ewolucyjnej hipotezy bronili zawsze i głosili ją zażarci wrogowie Boga i Kościoła. Wszyscy ci, którzy chcieli wykluczyć Boga tak z dziejów ludzkości, jak i ze swojego prywatnego życia, aby w ten sposób usprawiedliwić swoją grzeszną moralność, głosili pochodzenie człowieka od zwierzęcia. I na odwrót, Kościół katolicki zawsze bronił prawdy Pisma Świętego, że mądry Bóg jest Stworzycielem każdego stworzenia z niczego a przede wszystkim, że dobry Bóg bezpośrednio stworzył pierwszych ludzi.

Trudno uwierzyć, w jakie rzeczy muszą wierzyć ci ewolucyoniści i do przyjęcia czego zmuszają resztę ludzi. Mówią, że wszechświat ma kilka miliardów lat, ziemia pięć miliardów itd. Następnie jakaś inna grupa "naukowców" stwierdza, że wiek ten trzeba wydłużyć lub skrócić o dwieście milionów lat. Wierzą w ewolucję gatunków a przy tym do tej pory nie posiadają ani jednego ogniwa łączącego między poszczególnymi gatunkami. Już samo szacowanie wieku ziemi jest problematyczne. Obecnie istnieje prawie pięćdziesiąt różnych metod określenia wieku, które w dodatku bardzo różnią się nawzajem.

W ewolucję zaczęli wierzyć także modernisci z Neokościoła, jedynie po to aby podważyć znaczenie Pisma św., aby zaprzeczyć grzechowi pierworodnemu i nauczać, że nasze ciało jest pochodzenia zwierzęcego i dlatego nie możemy panować nad jego instynktami. Według feministek Ewa nie pochodzi od Adama a zatem żona nie musi być podległa mężowi. Chodzi im o wykluczenie Boga ze społeczeństwa, polityki i w ogóle z całego życia.

A tu nagle z pomocą tym zażartym wrogom Kościoła przychodzi pseudopapież Jan Paweł II, który 23 października 1996 "potwierdził", że prawdą jest pochodzenie człowieka od zwierzęcia. Tzw. katolicy z Nowego kościoła posłusznie to przyjęli, gdyż nie znają nauczania Kościoła katolickiego i są gotowi przyjąć od "Ojca Świętego" także takie najbardziej niewiarygodne błędy. Również gdy

falszywy papież powie im, aby skoczyli do głębokiej studni, oni to zrobią. Oddają oni nieprawdziwemu papieżowi większą cześć niż samemu Chrystusowi.

Uwaga: Dla jasności pojęć: hipoteza jest tylko przypuszczeniem, gdy tymczasem teoria to fakt już potwierdzony.

Czego naucza Kościół katolicki o powstaniu życia i człowieka?

Papież Pelagiusz w liście "Humani generis" (z kwietnia 557 r.), Denz. (1) 228a: "Wyznajemy, że wszyscy ludzie począwszy od Adama aż do skończenia świata rodzą się i umierają z Adama i jego żony, którzy nie zrodzili się z rodziców, ale byli stworzeni, i tak Adam z ziemi a jego żona z jego żebra".

Sobór Laterański IV w roku 1215 (z orzeczenia dogmatycznego przeciw albigensom i innym heretykom), Denz. 428: "Całą mocą wierzymy i bez zastrzeżenia wyznajemy... że Stworzyciel wszystkich widzialnych i niewidzialnych rzeczy... wszechmocną swoją potęgą równocześnie, od początku czasu, stworzył z nicości [każde stworzenie]...".

Sobór Florencki (1438-1445), Denz. 706: "[Święty Kościół rzymski] najmocniej wierzy, wyznaje i głosi, że jeden prawdziwy Bóg, Ojciec, Syn i Duch Święty jest stwórcą wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. On, kiedy zechciał, z dobroci swojej wszystkie uczynił stworzenia... z nicości".

I Sobór Watykański (1869-1870), Denz. 1805: "Jeśli ktoś nie wyznaje, że świat i wszystko, co w nim istnieje, tak duchowe, jak i materialne, zostało przez Boga stworzone z nicości... niech będzie wyklęty".

Jest oczywiste z tych cytatów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, że Bóg stworzył każde stworzenie z niczego i że nie ma tu miejsca dla ewolucji.

Co mówi Pismo święte?

Księga Rodzaju 1, 21: "I stworzył Bóg wieloryby wielkie, i wszelką duszę żyjącą i ruszającą się, którą wywiodły wody według rodzaju ich; i wszelkie ptactwo według rodzaju jego...".

Księga Rodzaju 1, 25: "I uczynił Bóg zwierzęta ziemne, według rodzajów ich, i bydło, i wszelki ziemiopłaz, według rodzaju swego...".

Księga Rodzaju 1, 27: "I stworzył Bóg człowieka na wyobrażenie swoje, na wyobrażenie Boże stworzył go; mężczyznę i białogłową stworzył ich...".

Księga Rodzaju 2, 22: "I zbudował Pan Bóg z żebra, które wyjął z Adama, białogłową...".

"Eksperci" z Neokościoła naturalnie powiedzą, że nie musimy brać tych słów dosłownie, że nie chodzi tu o naukowy wykład stworzenia, lecz jest to tylko pewien rodzaj poezji, za pomocą której wyrażał się autor Pisma świętego.

Co powie na taką uwagę Kościół? Już za czasów św. Piusa X moderniści i ewolucyoniści chcieli podważyć nauczanie Kościoła, podważając historyczność Pisma świętego a przede wszystkim jego pierwszych rozdziałów, które rozprawiają o stworzeniu. Papież otrzymał te pytania, na które odpowiedział z pomocą Komisji Biblijnej 30 czerwca 1909 roku:

Orzeczenie o historyczności trzech pierwszych rozdziałów Genezy

*"Pytanie I.: Czy różne systemy egzegetyczne, które wymyślone i propagowane pod przykrywką rzekomej naukowości w tym celu aby wykluczyć sens dosłowny historyczny (*sensum litteralem historicum*) trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju (*libri Geneseos*), są oparte na solidnych podstawach (*solido fundamento fulciantur*)?"*

Odpowiedź: Negative (przecząco, odmownie).

*Pytanie II.: Czy nie sprzeciwiając się (*non obstantibus*) cechom własnym i formie historycznej (*indole et forma historica*) Księgi Rodzaju, a także szczególnemu (*peculiari*) związkowi (*nexu*) trzech pierwszych rozdziałów tejże Księgi między sobą oraz z następnymi rozdziałami, a także licznym świadectwom Pisma świętego zarówno Starego jak i Nowego Testamentu, a także niemal jednomyślnemu zdaniu Ojców Kościoła oraz tradycyjnemu rozumieniu (*unanimesi fere sanctorum Patrum sententia ac traditionali sensu*), którego, także od ludu izraelskiego przekazanego, zawsze trzymał się Kościół, można nauczać: że rzeczony trzy rozdziały Genezy zawierają opowiadania o rzeczach które naprawdę nie miały miejsca (*non rerum vere gestarum narrationes*), które mianowicie nie odpowiadają obiektywnej rzeczywistości i historycznej prawdzie; lecz są albo baśniami zaczerpniętymi z mitologii i kosmogonii starożytnych ludów i przez świętego autora, po oczyszczeniu z pewnych błędów politeizmu, przystosowane do doktryny monoteistycznej, albo są alegoriami i symbolami, pozbawionymi podstaw obiektywnej rzeczywistości, w formie historii przedłożone w celu wpojenia prawd religijnych i filozoficznych; albo są tylko legendami składającymi się z części historycznych i z części zmyślonych ułożonych dowolnie w celu pouczenia i zbudowania dusz?"*

Odpowiedź: Negative ad utramque partem (przecząco, odmownie co do obu części).

*Pytanie III.: Czy szczególnie sens literalny historyczny może być podany w wątpliwość tam, gdzie mowa o faktach w tychże rozdziałach wypowiedzianych, które dotyczą podstaw religii chrześcijańskiej (*quae christianae*)*

religionis fundamenta attingunt): jakimi są, między innymi, stworzenie wszystkich rzeczy przez Boga uczynione na początku czasu (*rerum universarum creatio a Deo facta in initio temporis*); stworzenie w szczególny sposób człowieka (*peculiaris creatio hominis*); utworzenie pierwszej niewiasty z pierwszego człowieka (*formatio primae mulieris ex primo homine*); jedność rodzaju ludzkiego (*generis humani unitas*); pierwotna szczęśliwość pierwszych rodziców w stanie sprawiedliwości, nieśmiertelności i wolności od namiętności (*originalis protoparentum felicitas in statu iustitiae, integritatis et immortalitatis*); przykazanie dane od Boga człowiekowi dla wypróbowania jego posłuszeństwa (*praeceptum a Deo homini datum ad eius obedientiam probandam*); przekroczenie Boskiego przykazania pod wpływem diabła uwodzącego w postaci węża (*divini praecepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio*); pozbawienie pierwszych rodziców owego stanu pierwotnej szczęśliwości (*protoparentum deiectio ab illo primaevo innocentiae statu*); a także obietnica przyszłego Odkupiciela (*nec non Reparatoris futuris promissio*)?

Odpowiedź: *Negative* (przecząco, odmownie).

(...)" (Podkreślenia za: Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*) (2).

Tak więc Komisja Biblijna odpowiedziała negatywnie na powyższe pytania. Oznacza to, że należy uznawać za prawdziwe to, co opisuje Pismo św. także w pierwszych rozdziałach.

Pius XII w encyklice "Humani generis" z 12 sierpnia 1950 roku:

"Z różnych stron dają się słyszeć natarczywe żądania, by religia katolicka brała te nauki (tzw. nauki pozytywne) w poważną rachubę. Żądanie to jest oczywiście godne pochwały, gdy chodzi jedynie o fakty rzeczywiście udowodnione. Gdzie jednak w grę wchodzi hipotezy, choćby były w pewnej mierze naukowo uzasadnione, jeśli jednak dotyczą one nauki w Piśmie świętym albo w Tradycji zawartej, wskazana jest wielka ostrożność. A gdyby takie przypuszczenia czy domniemania istotnie sprzeciwiały się, wprost czy ubocznie, nauce przez Boga objawionej, byłyby absolutnie nie do przyjęcia... Są jednak tacy, co niestety tej swobody dyskusji nierozważnie i zbyt śmiało nadużywają, przemawiając takim tonem, jakby dotychczasowe odkrycia i oparte na nich rozumowania dawały już zupełną pewność, że ciało ludzkie w swym pierwszym początku wyszło z istniejącej uprzednio i żywej materii, i jakby źródła Bożego objawienia niczego nie zawierały, co w tej zwłaszcza kwestii jak największej domaga się ostrożności i umiarkowania... Nie wolno bowiem wiernym Chrystusowym trzymać się takiej teorii, w myśl której przyjęć by trzeba albo to, że po Adamie żyli na ziemi prawdziwi ludzie nie

pochodzący od niego, drogą naturalnego rodzenia, jako wspólnego wszystkim przodka, albo to, że nazwa «Adam» nie oznacza jednostkowego człowieka ale jakąś nieokreśloną wielość praojców. Już zaś zupełnie nie widać jakby można było podobne zdanie pogodzić z tym, co źródła objawionej prawdy i orzeczenia kościelnego Nauczycielstwa stwierdzają o grzechu pierworodnym, jako pochodzącym z rzeczywistego upadku jednego Adama i udzielającym się przez rodzenie wszystkim ludziom, tak iż: staje się on grzechem własnym każdego z nich" (3).

Widzimy, że papież Pius XII otwarcie oddał cześć Bożemu Objawieniu w Piśmie św. i nauce o grzechu pierworodnym, które nie dopuszczają ewolucji człowieka ze zwierzęcia (4).

Stan wiedzy współczesnej:

Dzisiaj w kręgach "naukowych" istnieje prawie 200 różnych przypuszczeń na temat powstania życia. Do tej pory nie udało się nauce zaprezentować ani jednego ogniwa pośredniego między gatunkami a już w ogóle brak takowych między zwierzętami i człowiekiem. Wszystkie te neandertalczyki były kośćmi małp. Dzisiejsza nauka potwierdza istnienie nieprzekraczalnej bariery w biologii i histologii między człowiekiem i zwierzęciem.

Oświadczenie pseudopapieża Jana Pawła II zamieszczone w "Katolických novinách" z 17 listopada 1996 roku:

"Dzisiaj, niemal pół wieku po ukazaniu się encykliki Piusa XII «*Humani generis*», nowe dowody prowadzą do tego, że teoria ewolucji jawi się czymś więcej niż tylko hipotezą...

...zgodność wyników prac... stanowi sama w sobie znaczący fakt na korzyść tej teorii (ewolucji)

...i prawdę powiedziawszy, należałoby raczej mówić nie o teorii ewolucji ale o teoriach ewolucyjnych...".

To pseudopapieskie oświadczenie zaszokowało nawet samych wrogów Kościoła na całym świecie. Największe niekatolickie dzienniki, stacje radiowo-telewizyjne dały temu wyraz i to na pierwszych stronach swoich wiadomości:

"Il Giornale": "Papież mówi, że pochodzimy od małpy".

"La Republica": "Papież zawarł pokój z Darwinem".

W USA także wielu protestantów było zaskoczonych tym orzeczeniem, ponieważ nawet oni nie oczekiwali tego od "katolickiego papieża".

Twierdzenie, że nowe dowody potwierdzają teorię ewolucji jest jawnym kłamstwem, ponieważ wielu naukowców porzuciło teorię ewolucji a zwłaszcza Darwina.

Ewolucyjne przypuszczenie nie może nam dać odpowiedzi skąd się wzięły liczne przyrodzone i nadprzyrodzone dary, które posiadali nasi pierwsi rodzice, jak np. ich pierwotna niewinność, nieśmiertelność itp.

Pan Jezus, który jest Bogiem, potrafił w Kanie Galilejskiej w mgnieniu oka zamienić wodę w dobre wino, na co przyroda potrzebowałaby dłuższego czasu. Rozmnożenie chleba i ryb dla tysięcy słuchaczy potwierdza, że Bóg nie potrzebuje miliardów lat albo ewolucji, że On jest zdolny stworzyć wszystko w mgnieniu oka. Twierdzić, że Bóg dokonał stworzenia wyłącznie ewolucyjnym sposobem jest obrazą Jego wszechmocy i Jego Majestatu.

Swoim poparciem dla teorii ewolucji JP II jedynie potwierdził znów, że już dawno rozstał się z katolickim myśleniem oraz że jest ślepyim przewodnikiem ślepych.

Bp Oliver Oravec

~~~~~

Artykuł powyższy jest fragmentem książki J. Exc. ks. biskupa Olivera Oraveca: *PRAVDA O CIRKVI* (pełny tytuł w tłumaczeniu polskim: *PRAWDA O KOŚCIELE. Czy Jan Paweł II jest katolikiem? Czy Watykan jest centrum Nowej sekty?*), wydanej w 1998 r.

Z języka słowackiego tłumaczył Mirosław Salawa

(Fragment orzeczenia Komisji Biblijnej z łaciny tł. mg; przypisy oraz ilustracje od red. *Ultra montes*).

### **Przypisy:**

(1) "Denz." = Henricus Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod a Clemente Bannwart denuo compositum iteratis curis edidit Iohannes Bapt. Umberg S. J.* (Professor in Universitate Oenipontana). Editio 18-20. Friburgi Brisgoviae MCMXXXII (1932).

(2) Tekst oryginalny zob. Denzinger-Bannwart-Umberg nn. 2121-2128; lub: *Enchiridion Biblicum. Documenta Ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia auctoritate Pontificiae Commissionis de Re Biblica edita. Editio secunda aucta et recognita. Neapoli-Romae MCMLIV (1954), nn. 336-343 (332-339).*

(3) Fragmenty encykliki w tłumaczeniu zamieszczonym w "Przeglądzie Powszechnym", Tom 231, luty 1951, Nr 2 (707), ss. 155-157.

(4) Zob. powyżej: Ks. Jan Górka, *Encyklika "Humani generis" o kwestii początku człowieka.*



# *Homo versus Darwin, czyli sprawa o pochodzenie człowieka*

z angielskiego przełożył Dr. Bonifacjusz Nemo. Warszawa. Nakładem Redakcji Kroniki Rodzinnej, 1874, str. XV, 164 in 8<sup>o</sup> min.

~~~~~

Wielkiej propagandystowskiej żarliwości naszych darwinistów zawdzięczamy, że darwinizm stracił już u nas znacznie swój kredyt. Nową tę teorię pochodzenia człowieka ogłoszono u nas przy głośnym dźwięku trąb młodziutkiej prasy naszej, która, jakkolwiek nigdy nie miała doczekać się dojrzałości, wszelako wielkich prawd uznała się u nas zwiastunką. Teoria ta była podawana czytającej publiczności w rozmaitych artykułach naukowych i popularnych, krytycznych i historycznych, a przede wszystkim i zawsze admiracyjnych. "Darwin odgadł słowo zagadki; ludzkości spadła zasłona z oczów; nie z idealnych wyżyn niebieskich, ale z arcy realnych głębin świata zwierzęcego, człowiek początek swój i wszystko swoje wynosi. Nie ma w człowieczeństwie nic innego, jak sama tylko zwierzęcość, której prorokiem jest Darwin". To ostatnie, najwyższe słowo tak nazwanej nauki nowożytnej, przyjmowane było z podziwem przez różnego wieku niedorostków i niedouczków. Szatan, ta stara *simia Dei*, próbował także swojego *ex ore lactentium*. Na usta niewiniątek kładł dogmat darwinowski bydlęcego początku człowieka, aby bydlęcy sobie na przyszłość zapewnić ich żywot. Truły i psuły się młodociane serca; chrześcijańskie matki ze zgrozą słuchały wyniosłego szczebiotania swych dzieci o małpiej genealogii swojej. Młoda prasa cieszyła się w kolebce jeszcze swojej, że jak nowy Herkules dusi już straszliwe smoki odwiecznego przesądu. Ale zdarzyło się jej to samo, co ustawicznie zdarza się modzie. Kiedy szanowne niewiasty nasze, ulegając nie bardzo zaszczytnemu, bo nie bardzo rozumnemu pociągowi naśladownictwa, przyjmą strój paryskich mieszkanek półświata, nie uważają tego za zboczenie od przyzwoitości, owszem sądzą, że ubiór ich cały jest najzupełniejszym wyrazem wykwintnego smaku i dobrego tonu. Dopiero gdy z czasem służące, dzielając gust pań swoich, podobnie do nich przystrajają się

poczną, moda pokazuje się śmieszna, lub nieprzyzwoita. Upowszechnienie mody zabija modę. I darwinizm był swego czasu modą.

Gdyby poprzestał on na skromnej roli doktryny jakiej sekty na wpół tajemniczej, mniej byłoby darwinistów, ale żywot byłby dłuższy; nie straciłby tak prędko uroku nadzwyczajności. Zapragnąwszy panowania powszechnego, głosząc się rezultatem nauki, musiał obnażyć się przed całym światem, odsłonić nagość swoją. Przyciągnęło to widzów wielu, nawet ślepych admiratorów; ale nie wszyscy jeszcze są ślepi, nie wszyscy utracili oko wiary i zdrowego rozsądku; z nagością tedy okazał się fałsz i szpetność doktryny. Upowszechnienie zabija darwinizm, tak jak zabija modę wszelką. Tylko prawda w ustach niewinnych ma dźwięk im odpowiedni. Fałsz z tych ust wydaje się jeszcze wybitniej fałszywym, jeszcze szpetniejszym, niż z ust takich, co już świadomie splamiły się kiedy kłamstwem. I gdy z jednej strony uczeni badacze przyrody krok za krokiem idąc, wykazywali całą bezzasadność teorii darwinowskiej, z drugiej strony jej fałsz żywy, jej zgubność i niedorzeczność, okazywała się najwyraźniej na maluczkich prozelitach "młodej prasy". Wszystko co tylko w społeczeństwie zachowało jeszcze wyższe uczucia człowiecze, z przerażeniem ujrzało pomiędzy dziećmi spustoszenie moralne teorii, zbydlęcającej te młode dusze. Zrozumiano nareszcie, że idzie tu nie o kwestię naukową, ale o kwestię życia. Darwinizm został potępiony w sumieniu ludzi, którzy sumienia nie zabili w sobie fałszem i złością. Nauka i życie potępiły go zarówno. Stąd pochodzi, że w towarzystwie ludzi uczonych, równie jak i w towarzystwie ludzi uczciwych, wspomnienie o darwinizmie wywołuje tylko uśmiech pogardy. Dyskusji już on nie budzi, jak budził niedawno jeszcze.

Mylnie by jednak sądził, kto by z utraconego w ogóle u nas kredytu teorii darwinistowskiej wnosił, że przeciwko niej piszący tracą swój czas nadaremno. Darwinizm rozlał się szeroko po świecie; ma więc jeszcze swoich maruderów, nie licząc już jego apostołów, którzy z wytrwałością godną lepszej sprawy, na szpaltach "młodej prasy" powtarzają ustawicznie nieco przestarzały już dogmat swojej wiary, i dla uszczęśliwienia swoich prozelitów, tłumaczą im na język polski dzieła samego mistrza. Są jeszcze tacy ludzie, co najmocniej są przekonani, iż darwinizm nie lada jest mądrością. Popadli oni w tak wyłączną opiekę wpływów darwinistowskich, iż wierze tej ich i dziwić się bardzo nie można. Dla takich tedy ludzi konieczne jest jeszcze objaśnienie rzeczywistej wartości darwinizmu.

Prace D-ra Stefana Pawlickiego, artykuły po pismach periodycznych niemłodej prasy umieszczane, oddały już pod tym względem niemałą usługę, i

oddawać ją będą, dopóki będą do pouczenia jacy u nas darwiniści. Ale jakkolwiek teoria Darwina nie odznacza się głębokością, przez śmiałość wnioskowań i wielkie bogactwo przypuszczeń, składających jej całość, przedstawia bardzo wiele stron dla krytyki, niewyczerpanej u nas jeszcze, tak jak wyczerpaną jest w literaturze innych narodów. Jak więc kolporterstwem elukubracji darwinistowskich starają się nasi darwiniści popierać swoją upadłą sprawę, tak oddziaływując przeciwko ich usiłowaniom wcale nie budującym, godzi się i należy korzystać z gotowych już prac zagranicznych, napisanych w obronie prawdy i rzetelnej nauki. Każda tego rodzaju praca jest dobrym czynem. W tej myśli jeden z uczonych naszych doktorów, znany pod pseudonimem *Dr. Bonifacjusza Nemo*, przetłumaczył z angielskiego refutację darwinizmu, napisaną w formie procesu sądowego, wytoczonego przez *Człowieka (Homo)* przeciwko *Darwinowi*. W fikcyjnej tej formie rzecz przeprowadzona jest gruntownie, i o ile na to pozwala przedmiot, zajmująco i przystępnie. Lord, rozsądzający tę sprawę, rozpoznaje dowody, na jakich opiera się *Darwin* w swojej hipotezie, zarówno jak i oskarżenia i zarzuty *Człowieka*. *Darwin* przemawia tu tekstem swego dzieła *O pochodzeniu człowieka*. *Homo* zbija kolejno jego wywody i wykazuje ich zupełną bezzasadność. *Na posiedzeniu dnia szóstego*, Lord wydaje na *Darwina* wyrok upamiętania z obszernymi motywami, streszczającymi główne argumenty przeciwko jego teorii. Nie możemy się powstrzymać od przytoczenia tu ustępu z tych motywów, wypowiadającego jasno moralne znaczenie teorii: "Gdyby takie zdania (jakie głosi *Darwin*), mówi Lord, przyjęte zostały przez opinię publiczną, to w ciągu kilku po sobie następujących pokoleń, rozwieliłoby się w kraju naszym niewiara i niemoralność, i spowodowałyby taki wybuch samolubstwa i bezbożności, iż dotychczasowe urządzenia społeczne, obalonymi by zostały, i na czas jakiś wpadlibyśmy w podobny zamęt, jaki niedawno przedstawiała komuna paryska, której źródła należy również szukać w bezbożności, i w krzewieniu (1) pomiędzy masami błędnych hipotez marzycieli naukowych... Nie możemy rozumnie oczekiwać od ludu, ażeby był lepszym od Boga, w którego wierzy. A bóstwem rozbieranej teorii jest dobór naturalny i dobór płciowy. Gdyby takowy choć na chwilę przyjęty był przez ludzi, zamiast dzisiejszej nauki chrześcijańskiej, wówczas zburzonym by zostało wszystko to w warunkach życia, co tylko jest prawym, szlachetnym, czystym, pobożnym i kochającym. Zamiast życzliwości i współczucia, zapanowałaby siła, popędy, namiętności niczym nie poskramiane, chytryść i podstęp. Wtedy ucywilizowani ludzie dokonaliby rzeczywiście "rzutu w tył", jak się *Darwin* wyraża, ku ciemności i barbarzyństwu, i świat popadłby w zupełną ciemność moralną".

Książeczka więc, której tłumaczenie dał nam *Dr. Nemo* sama zaleca się swoją treścią; niejednemu dobrej woli czytelnikowi może ona skutecznie pomóc do wyzwolenia z ciężkiego błędu. Styl tłumacza jasny i z wyjątkiem kilku zwrotów cudzoziemskich, (jak: *za wyjątkiem; szkoda wynika komu*) czysty. *Homo versus Darwin* zaliczyć się może do prac odpowiadających rzeczywistej potrzebie chwili.

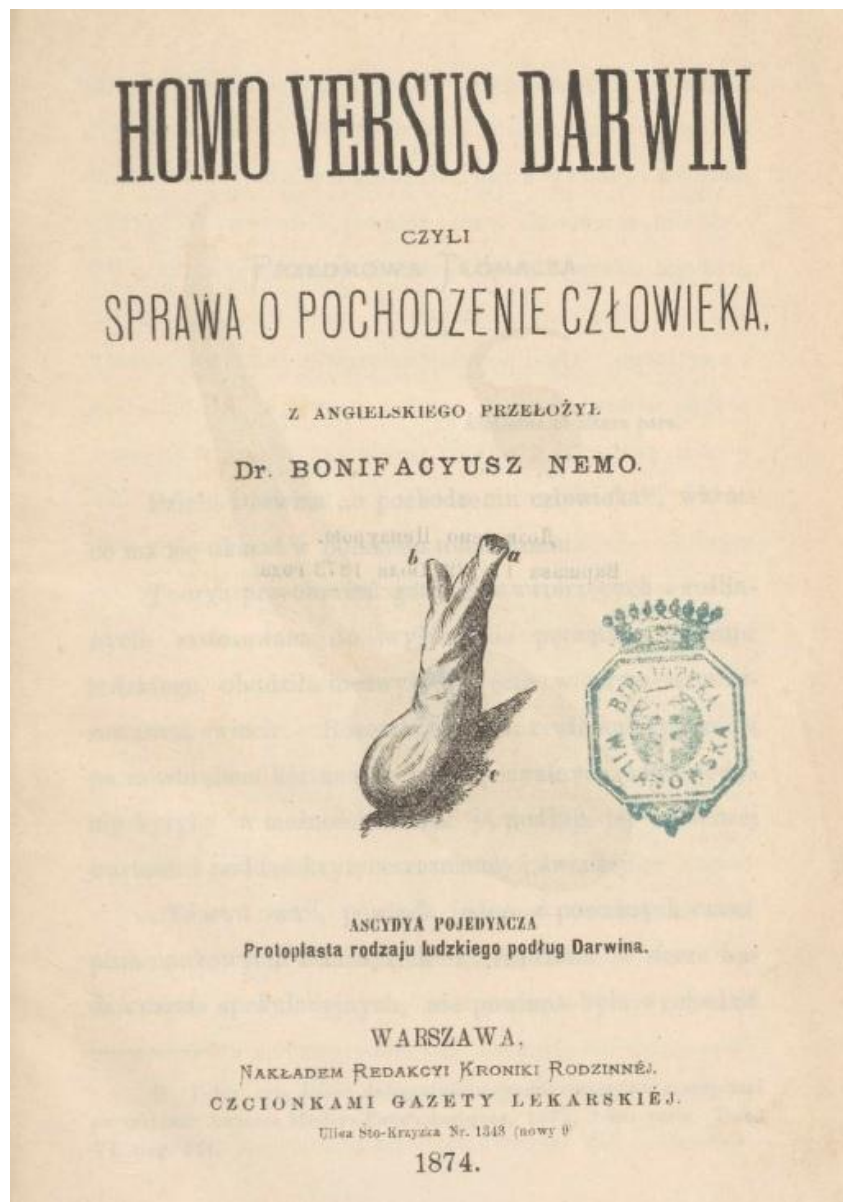
Bp Michał Nowodworski

~~~~~

Artykuł z czasopisma "Przegląd Katolicki". Rok jedenasty. Dnia 11 września. Warszawa. 1873 r., Nr 37 (1873), ss. 577-579.

### Przypisy:

(1) Opuszczamy tu w tekście położony przymiotnik "przedwczesnym", uważając jego pomieszczenie za prostą omyłkę; nie sądzimy bowiem, aby szanowny Lord sędzia, lub tłumacz dzieła uważali kiedykolwiek za właściwe szerzenie błędnych hipotez pomiędzy masami.





# GALLIKANIZM

## (GALLIKAŃSKIE SWOBODY)

Ks. ANTONI TAUER

~~~~~

Gallikanizm albo **gallikańskie swobody**, tak nazywano we Francji za czasów monarchii pewne zasady i zwyczaje mające regulować stosunek Stolicy Apostolskiej do Kościoła francuskiego. Według zdania pisarzy hołdujących zasadom gallikańskim, swobody owe miały być początkowo prawem obowiązującym w całym Kościele, które powoli poszło w zapomnienie, a Francja "staranniej, niż inne kraje zachowała u siebie dawne prawa" (Héricourt, *Les lois eccl. de France*, Paris 1771), podstawą więc prawną gallikanizmu według orzeczenia parlamentu paryskiego 9 marca 1703, jest "dawne w czystości zachowane prawodawstwo kościelne". W rzeczywistości zaś, jak to trafnie mówi Charlas (*De libertatibus eccl. Gallic.*, Romae 1720), "zasady gallikanizmu mają na celu ograniczenie i ucisk jurysdykcji kościelnej przez władzę świecką, poniżenie powagi papieskiej i możliwość według woli odrzucania dawnych praw kościelnych, lub przyjmowania ze świeżych dekretów tylko tych, które odpowiadają widokom władzy świeckiej".

Kościół w Galii od początku swego istnienia w ścisłej pozostawał łączności z Rzymem, którego praw i przywilejów zawsze troskliwie bronił. Stosunki te nie uległy żadnej zmianie, gdy panami Galii zostali Frankowie. Nie zdeprawowany przez herezję pogański ten naród wprost wszedł do Kościoła i, w szczególniejszy sposób, przyjął na siebie obronę najwyższego zwierzchnika tegoż. W późniejszych czasach Kościół francuski wiernie również stał przy papieżach, którzy nieraz w ciężkich pozostając warunkach, we Francji znajdowali schronienie. Mimo to, a nawet, zdaje się, skutkiem tych serdecznych stosunków wytworzyły się pewne zwyczaje; niektórzy biskupi i korporacje wyjednali sobie przywileje, królowie zaczęli mieszać się do spraw kościelnych i rozciągać nad nimi kontrolę. Nadużycie to wzrosło z biegiem czasu, przy czym wielokrotnie powoływano się na dawne

zwyczaje. Wystąpienie papieża Bonifacego VIII, przeciwko Filipowi IV, który niemiłosiernie uciskał i obdzierał Kościół francuski, dało okazję stronnictwu królewskiemu do poróżnienia Kościoła francuskiego z papieżem, a bardziej jeszcze do poddania Kościoła w zależność od władzy świeckiej. Szlachta i "stan trzeci" stanął wyraźnie po stronie króla; prałaci nie śmieli stawić oporu i poświęcili prawa kościelne, w obronie których tak energicznie występował papież. Gorzej jeszcze ułożyły się stosunki kościelne w czasie niewoli awiniońskiej. Kościół francuski pozyskał wprawdzie wtedy znaczne przywileje, ale bardziej jeszcze musiał ulec przewadze władzy świeckiej. Najbardziej obfitujący w smutne następstwa dla Stolicy Apostolskiej był okres schizmy zachodniej; podawane bowiem wtedy dla usunięcia tej schizmy środki opierały się na zasadach w wysokim stopniu szkodliwych dla Kościoła. Te z gruntu fałszywe i wręcz schizmatyczne zdania znalazły wielu zwolenników na Soborze Konstancjańskim i Bazylejskim i wyraziły się w uwłaczających Stolicę Apostolską dekretach. Chociaż i gdzie indziej dekrety te miały swoich zwolenników, to jednak we Francji byli oni najliczniejsi, do czego nie mało przyczyniła się powaga Gersona, ba - nawet Sorbona poszła za nim. Dekrety Bazylejskie znalazły we Francji urzędowe nawet przyjęcie w tzw. Sankcji pragmatycznej z Bourges (za Karola VII) w 1438 r. Konkordat Boloński z 1516 r. między Franciszkiem I i Leonem X zniósł Sankcję pragmatyczną, ale schizmatycznego ducha jej nie usunął. Niezależnie prawie zupełnie od króla parlamenty, które przeciwko konkordatowi protestowały, rządziły się nadal zasadami Sankcji pragmatycznej.

Dwór nie aprobował tego postępowania ale i nie występował stanowczo przeciwko niemu. Protesty duchowieństwa pozostawały bez skutku. Chwiejne stanowisko dworu bardziej jeszcze uzuchwalało parlamenty, pomiędzy którymi pierwsze miejsce pod względem nieprzychylnego usposobienia dla Stolicy Apostolskiej zajmował parlament paryski. Położenie bardziej się jeszcze pogorszyło, kiedy do parlamentów dostał się kalwinizm, a później jansenizm.

Wpływowi parlamentów przypisać także należy, że dyscyplinarne dekrety Soboru Trydenckiego mimo wysiłków duchowieństwa nie znalazły powszechnego przyjęcia we Francji "jako przeciwne swobodom Kościoła gallikańskiego". Swobody te nigdzie dotąd całkowicie nie zostały zebrane, dopiero w 1594 przez Piotra Pithou, adwokata parlamentarnego systematycznie w 83 artykułach ułożone i wydane w oddzielnej broszurze: *Les libertés de l'Eglise Gallicane*, dedykowanej Henrykowi IV. Broszura ta stała się odtąd katechizmem gallikanizmu.

Na pierwszym miejscu, jako podstawę swobód gallikańskich, Pithou umieścił dwa zdania, że król francuski w rzeczach świeckich jest niezależny od papieża i że władzę papieską we Francji ograniczają postanowienia dawnych soborów. Z pierwszego zdania Pithou wyprowadził cały szereg daleko idących zasad, że król ma prawo zwoływać sobory prowincjonalne i narodowe, że legaci papiescy mogą przybywać i do Francji i wykonywać tam jurysdykcję tylko na żądanie lub za zezwoleniem królewskim, że prałaci nie mogą opuszczać granic Francji, nawet gdyby papież wzywał ich na sobór, bez zezwolenia królewskiego, że papież nie ma prawa ani na duchowieństwo, ani na dobra kościelne nakładać jakichkolwiek ciężarów, że papież nie ma prawa zwalniać od przysięgi poddanych królewskich, ani dotyczyć karami kościelnymi urzędników, z powodu wykonywanych przez nich obowiązków (*pour ce qui concerne l'exercice de leurs charges et offices*), że bulla *Coena Domini* nie ma żadnego znaczenia we Francji, że obcokrajowcy nie mogą zajmować stanowisk kościelnych we Francji itd. Jako konsekwencję z drugiego zdania wyprowadzał, że papież podległy jest soborom powszechnym, że nie może udzielać żadnych dyspens, jeżeli chodzi o prawa naturalne, Boskie lub postanowienia soborów, że bulle papieskie nie mogą być głoszone we Francji bez zezwolenia królewskiego, że ani papież ani jego legaci nie mogą żadnych spraw rozpatrywać w pierwszej instancji, że w razie apelacji papież obowiązany jest wysłać sędziów do właściwej diecezji, że bez zgody króla i Kościoła gallikańskiego papież nie ma prawa podnosić taksy przy udzielaniu beneficjów, dopełniać łączenia beneficjów, przyjmować rezygnacje itd. Do zabezpieczenia powyższych swobód Pithou podał cztery środki: a) przyjacielską umowę z papieżem, b) *placetum regium*, c) apelację od papieża do soboru, d) apelację *ab abusu*.

Nie ulega więc najmniejszej wątpliwości, że tzw. gallikańskie swobody, są tylko streszczeniem schizmatyckich zasad XIV i XV w. Cel zaś ich wyraźny: zaprzeczenie najwyższej władzy papieskiej i poddanie Kościoła francuskiego pod przewagę władzy świeckiej. Pismo Pithou zyskało sobie ogromną powagę.

Parlamenty przyznały mu powagę prawa, mimo energicznych protestów i zabiegów na dworze królewskim duchowieństwa. W celu utrwalenia zasady Pithou, Du Puy bezimiennie wydał w 1639 swoje: *Preuves de libertés de l'Eglise Gallicane*, w których za pomocą najrozmaitszych sofizmatów stara się dowieść, że niektóre działania wykonywane przez króla lub biskupów, na mocy przywilejów papieskich, albo prostego nadużycia, opierają się na prawie ogólnym, aby tym

sposobem nadać pewne podstawy mniemanym swobodom gallikańskim. Nadto Du Puy wydał komentarz na broszurę Pithou. Rada stanu zabroniła rozszerzania tego dzieła, a 22 biskupów obecnych podówczas w Paryżu obłożyło je cenzurami i, tzw. swobody gallikańskie uznało za niewolę Kościoła. Parlamentey zniosły te cenzury i wyraźnie oświadczyły się za "Preuves", które w 1651 ukazały się powtórnie, zaopatrzone bardzo pochlebny przywilejem królewskim. Z biegiem czasu niestety i wśród duchowieństwa znaleźli się zwolennicy "swobód". Obrońcom ich chodziło najbardziej o zjednanie Sorbony.

W Sorbonie począwszy od XVII wieku panował lepszy duch, ale Richer i Pithou mieli tu także swoich zwolenników, część doktorów sorbońskich zarażona była jansenizmem. Do walki przyszło w czasie jednej z promocji w 1663 r.; przedmiotem była nieomylność papieska, której zwalczanie obrońcy "swobód" uważali za cel swój najgłówniejszy. Parlament, gdzie rej wodził gorliwy gallikanin adwokat Talon, odrzucił tezę, że papież ma najwyższą władzę nad Kościołem (*supra Ecclesiam*) i rozkazał Sorbonie wyrok powyższy zarejestrować. Sorbona opierała się początkowo, ale skutkiem presji 4 kwietnia 1663 zarejestrowała. Potem dla odwrócenia ciągłych napaści parlamentu, 1 października tegoż roku przyjęła sześć artykułów ułożonych przez syndyka Grandina po porozumieniu się z ministrem Le Tellier. Zawierały one negatywne oświadczenie się za zasadami głoszonymi przez parlament, tj. że Sorbona nie uczy, iż papież jest wyższy od Soboru i że bez żadnej zgody Kościoła (*nullo accedente consensu*) jest nieomylny. Fakultet umyślnie wybrał tę formę negatywną, która wypowiedała sam fakt tylko, iż nie obowiązuje swych członków do uczenia nieomylności papieża, na co każdy mógł się podpisać. Forma ta niezupełnie zadawała gallikanów; ale i prawowierni teologowie zgodzić się na nią nie chcieli. Podpisało tylko 70 doktorów; mimo to ogłoszono ją za wyrok fakultetu, Ludwik XIV zaś zabronił pod surowymi karami nauczać przeciwnie.

Skutkiem tych i tym podobnych środków, a zwłaszcza skutkiem mianowania syndyka sprzyjającego gallikanizmowi, zyskiwał on coraz więcej zwolenników w Sorbonie, wreszcie bierne początkowo zachowanie się fakultetu zamieniło się na wyraźne oświadczenie się za zasadami gallikańskimi. Miało to miejsce w 1665 r. z racji cenzurowania dzieł Vernaut'a i Guimenius'a, kiedy dowodzenie tych ostatnich, że należy się bezwarunkowa uległość orzeczeniom papieża w rzeczach wiary, bo jak Kościół cały tak i Głowa jego mylić się nie może, nazwano fałszywym i sprzeciwiającym się swobodom gallikańskim.

Papież Aleksander VII przez "Motu proprio" zdanie to potępił. Parlament tymczasem zarejestrował je i zabronił w pismach, na ambonie i z katedr uniwersyteckich nauczać zdań odrzuconych przez Sorbonę, a więc i nieomylności papieskiej. Większe jeszcze niebezpieczeństwo zagroziło Kościołowi we Francji, kiedy Ludwik XIV, w czasie sporów ze Stolicą Apostolską o regalia, zwołał do Paryża zjazd złożony z 34 biskupów i 34 delegatów od duchowieństwa (w listopadzie 1681 r.) w celu uregulowania regaliów i określenia zakresu władzy papieskiej. Dotąd duchowieństwo, z małymi wyjątkami, mężnie stawiało czoło zakusom władzy świeckiej. Teraz zaś projekt przedstawiony przez Choiseula, biskupa Tournay, zawierał wyraźną schizmę. Że projekt ten nie został przyjęty – zasługa Bossueta, który 13 marca 1682 r. sam podjął się zredagować odpowiednią deklarację. 19 marca zgromadzenie podpisało ułożoną przez niego deklarację zawierającą osławione cztery artykuły kleru gallikańskiego: 1) Książęta w sprawach doczesnych nie podlegają władzy kościelnej i w żadnym razie nie mogą być złożeni z godności; 2) Papież posiada pełność władzy duchownej, dekrety jednak Soboru Konstancjańskiego dotyczące powagi soborów powszechnych utrzymują nadal swoją moc; 3) Władzę papieską ograniczają kanony, we Francji zaś papież powinien mieć jeszcze na uwadze przepisy i zwyczaje miejscowe; 4) w rzeczach wiary papież ma powagę najwyższą, ale orzeczenia jego nie są nieodmienne (*irreformable*), jeżeli nie nastąpi zgoda Kościoła. Tym sposobem więc nieomylność papieską odrzucono. Zgromadzenie postępowało tak szybko w okazywaniu nieuszanowania Stolicy Apostolskiej, że nawet Bossuet nie mógł burzy zażegnać. 1 lipca 1682 Ludwik XIV rozwiązał zgromadzenie. Edykt królewski z 22 marca 1682 nakazywał przyjęcie czterech powyższych artykułów i zarejestrowanie ich przez parlamenty i uniwersytety. Profesorowie mieli odtąd według tej deklaracji nauczać, biskupi składać na nią przysięgę. Gdy nie pomagały perswazje używano gwałtu. Sorbona chociaż początkowo opierała się zarejestrowaniu deklaracji, zgodziła się w końcu na to pod naciskiem. Poza granicami Francji deklaracja spotkała się ze stanowczą niechęcią; arcybiskup Granu wraz z całym episkopatem węgierskim potępił cztery artykuły gallikańskie, jako "niedorzeczne i godne pogardy". Papież Innocenty XI milczał tymczasem, ale odmówił zatwierdzenia mianowanym przez króla na godności biskupie uczestnikom zjazdu 1682 r. Następca jego, Aleksander VIII, 4 sierpnia 1690 r. (i 30 stycznia 1691 r.) odrzucił cztery owe artykuły jako "nieważne i niedorzeczne", Innocenty XII 14 września 1693 zażądał od Ludwika XIV odwołania edyktu z 22 marca 1682 r. Ducha jednak gallikańskiego przez to nie usunięto. Gallikanizm licznych posiadał zwolenników i obrońców zwłaszcza w parlamentach,

które za Ludwika XV, szczególnie, gdy ten w 1766 r. przywrócił edykt z 1682 r., coraz nieprzyjaźniejsze względem Stolicy Apostolskiej zajmowały stanowisko. Wielka rewolucja pod gruzami dawnego porządku nie zdołała pogrzebać gallikanizmu. Napoleon I żądał, aby profesorowie teologii podpisali i bronili deklaracji z 1682 r.

Dopiero Sobór Watykański zadał ostateczny cios gallikanizmowi przez ogłoszenie dogmatu o nieomyślności papieskiej.

(Por. Gérin, *Recherches historiques sur l'assemblée de 1682 an.*, Paris 1878; tegoż autora, *Louis XIV et le St. Siege*, Paris 1894; J. Th. Loyson, *L'assemblée du clergé de 1682*, Paris 1870; *Collectio Lacensis*, Freiburg 1870; De Maistre, *L'église gallic. cath.*, Paris 1854; W. H. Jervis, *The Gallican Church*, 2 tomy, London 1872; Philips, *Das Regalienrecht in Frankreich*, Halle 1873; Mention, *Docum. relatifs aux rapports du clergé avec la royauté (1682-1705)*, Paris 1893; Héricourt, *Le lois eccl. de France*, Paris 1781; Charlas, *De libertatibus eccl. Gallic.*, ed. 3-a, Romae 1720; Cauchie, *Le Gallic. en Sorbonn*, Lovanii 1903; Haller, *Papstum und Kirchenreform*. 1903; At, *Hist. du droit canon. gallic.*, Paris 1904; *Staatslexicon*, t. II; Wetzer und Welte, *Kirchenlexicon*, 2 wyd.).

Ks. Antoni Tauer

~~~~~

Artykuł z: "Podręczna Encyklopedia Kościelna" opr. pod kierunkiem ks. ks. Stan. Galla, Jana Niedzielskiego, Henr. Przedzieckiego, Czesł. Sokołowskiego, Ant. Szlagowskiego, Ant. Tauera i redaktora ks. Zygmunta Chelmickiego. G. Tom XIII-XIV. Warszawa 1907, ss. 29-32.





# Podsumowanie 40 lat lefebryzmu!

PETRUS

~~~~~

Czterdzieści lat. Dnia 21 listopada 2014 minęło dokładnie czterdzieści lat, jak abp Lefebvre opublikował swoją słynną deklarację. Jean Madiran w *Itinéraires* posunął się do określenia jej mianem "karty-deklaracji Kościoła wojującego". W rzeczywistości jest ona głównym aktem założycielskim lefebryzmu i wszystkich tych, którzy, powołując się na założyciela Ecône, jeszcze i dziś całkowicie się z tą deklaracją utożsamiają. Tak jest w przypadku Suresnes i Menzingen (siedziby władz FSSPX), które upamiętniły czterdziestą rocznicę tej deklaracji zamieszczając ją na portalach internetowych La Porte latine i Dici. Również dysydenci antifellayści z Unii Kapłańskiej im. Marcela Lefebvre'a (l'Union sacerdotale Marcel Lefebvre (USML)) otwarcie powołują się na tę deklarację. Ojciec Bruno, krajowy koordynator USML, umieścił ten sam tekst na oficjalnej stronie Unii – France fidèle – dopisując, że "ten wspaniały tekst jest statutem naszej walki. (...) Utożsamiamy się z nią (z tą deklaracją)".

Na pierwszy rzut oka można by się zdumieć: jak to możliwe, że wrogowie, którzy mają diametralnie odmienne poglądy co do zasady porozumienia z "modernistycznym Rzymem" mogą się powoływać, z jednakowym entuzjazmem i absolutną jednomyślnością, na deklarację z dnia 21 listopada 1974? Odpowiedź jest prosta: otóż, w deklaracji, stanowiącej akt założycielski lefebryzmu znajdziemy streszczoną, skondensowaną, całą fundamentalną niespójność leżącą u podstaw ruchu oraz myśli lefebrystycznej. W tymże dokumencie arcybiskup Lefebvre rozpoznaje w Pawle VI i w tych, którzy go w Watykanie otaczają, zarówno Rzym modernistyczny (którego nie należy słuchać) jak i wieczny Rzym (któremu trzeba być wiernym). Doprawdy nie można inaczej rozumieć tej deklaracji, skoro systematycznie wyrzucani z FSSPX byli ci, którzy myśleli i mówili coś odwrotnego, tzn., że modernistyczny Rzym w żadnym razie nie jest wiecznym Rzymem, a zatem jest nieprawowitym, heretyckim, apostatycznym i

pozbawionym prawowitego autorytetu władzy. Obowiązuje to nadal obecnie, gdyż wydalanie wszystkich księży i seminarzystów podzielających stanowisko sedewakantystyczne szybko stało się sportem narodowym (a nawet międzynarodowym) w obrębie tegoż Bractwa. Poza tym, w tejże deklaracji, którą umysły powierzchowne i błędzące uznają za znakomitą, mimo iż jest ona teologicznie bezwartościowa i absurdalna,... arcybiskup Lefebvre publicznie uznaje autorytet Pawła VI, tytułując go "Ojcem Świętym", "Papieżem", "następcą św. Piotra". Trzykrotnie, w tej deklaracji, założyciel Bractwa publicznie uznaje Montiniego za Wikariusza Chrystusa. Tylko pogratulować! Co gorsza, w tekście tym, arcybiskup Lefebvre wprowadza zasadę protestanckiego wolnego badania (*liberum examen*) polegającego na przebieraniu w słowach i czynach tego, którego uznaje się za następcę św. Piotra: "jeśli pewna sprzeczność przejawia się w jego słowach i czynach (Pawła VI, którego uznaje za papieża), jak również w działaniach dykasterii, wówczas my wybieramy to co zawsze było nauczane i puszczamy mimo uszu niszczycielskie dla Kościoła nowinki". Innymi słowy, arcybiskup Lefebvre stawia się w roli równoległego magisterium uznając jednocześnie autorytet Pawła VI. Odtąd do niego należy zadanie przebierania w słowach i czynach tych, których uznaje za namiestników Chrystusa (w imię jakiej władzy? czyjej nieomyślności? czyjej prawowitości?), między tym co jest katolickie, co jest dopuszczalne, co jest zgodne z Tradycją, a tym co takie nie jest. Jest to wygórowane uroszczenie, ponieważ, cóż jest nieomylnym gwarantem Tradycji, jeśli nie Magisterium, jeśli nie papież, który jest – pamiętajmy o tym – żywą i bliższą regułą wiary. To właśnie do kompetencji papieża należy autorytatywne stwierdzanie co jest zgodne z Tradycją, a co nie, co jest katolickie, a co nie jest. Kto myśli i postępuje inaczej, nie jest już katolikiem. Gdzie Piotr, tam i Kościół (*ubi Petrus, ibi Ecclesia*).

A zatem widzimy, że lefebryzm podważa same fundamenty Kościoła, poważnie wypacza akt wiary. Jeśli bowiem wierzymy w prawdy wiary (przedmiot objawienia), to dlatego, że Bóg je objawił (Autor objawienia) i że Kościół nas ich naucza (reguła wiary). Kościół cieszy się zatem przywilejem doktrynalnej nieomyślności. Utożsamianie się z lefebrystycznym dyskursem, to nic innego jak podkopywanie fundamentu na którym opiera się Kościół. Doprawdy, tradycjoniści muszą być chyba relatywistami i muszą ich chyba zupełnie nie interesować kwestie doktrynalne, skoro bezustannie, to tu to tam, mają na ustach "świętego Marcela" (pamiętajmy zresztą, że biskup Williamson założył Inicjatywę Świętego Marcela, że ks. Philippe Laguérie – po wykluczeniu z FSSPX w 2004

roku, na którego Suresnes nasłało strażników i poszczuło psami, aby wyrzucić go z przeoratu w Bruges – założył Instytut Świętego Marcela, jego zwolennicy założyli stronę o nazwie "Bractwo kanał historyczny" [*Fraternité canal historique*], a ci którzy dziś skupiają się wokół Richarda Williamsona są zgrupowani w Kapłańskiej Unii Marcela Lefebvre'a. Jak gdyby chodziło już o świętego kanonizowanego przez Kościół święty! Nawet ks. Abrahamowicz utworzył we Włoszech *Domus Marcel Lefebvre*. Doprawdy, nie ma z tym końca!). Jak żartobliwie zwierzył mi się pewien starszy kapłan sedewakantysta, nie należy oczekiwać zbyt wiele od kapłanów, którzy dziś opuszczają Bractwo (lub którzy zostali z niego wydalen); skoro spędzili 10, 20, 30 lub 40 lat w szambie bądź kloace, to normalne, że od nich czuć! Albo, jak mi to powiedziała pewna pani stojąca od pół wieku na czele ultrasedewakantystycznego frontu walki (to lubię!) "cóż dobrego mogłoby wyjść z zatrutego źródła Lefebvre'a?". Trudno się z tym nie zgodzić.

Już wielokrotnie pisaliśmy: arcybiskup Lefebvre jest jak bazar przy paryskim ratuszu: można u niego znaleźć wszystko... i przeciwieństwo wszystkiego! Dlatego też, w dobie obecnych podziałów wśród FSSPX i zaprzyjaźnionych wspólnot, na poparcie swojego stanowiska, rzucają sobie w twarz sprzecznymi oświadczeniami arcybiskupa Lefebvre'a, przy czym wszystkie są doskonale autentyczne. W ten sposób każdy ustanawia się autentycznym uczniem nieżyjącego założyciela Bractwa, strażnikiem porządku świątyni lefebrystycznej, nigdy nie zadając sobie pytania, czy te bratobójcze podziały nie pochodzą właśnie z niespójności, kunktatorstwa i – powiedzmy to – dwulicowości arcybiskupa Lefebvre'a, który, najdelikatniej mówiąc, nie jest wzorem niezmienności. W kwietniu 2012 roku biskupi FSSPX wymienili się, bez uprzejmości, zjadliwymi listami, zawierającymi sprzeczne lecz autentyczne cytaty abp. Lefebvre'a. Ugodowcy wysuwają liczne oświadczenia i deklaracje założyciela Ecône na rzecz porozumienia z okupantami Watykanu, przeciwnicy układów podkreślają równie liczne wypowiedzi tegoż samego arcybiskupa Lefebvre'a przeciwne porozumieniu. Ale wszyscy pozostają bezwarunkowo lefebrystami nie zastanawiając się nad tym! Czyż to nie farsa?

Skoro arcybiskup Lefebvre powiedział wszystko i przeciwieństwo wszystkiego, znaczy, że nie odważył się przekroczyć Rubikonu. Przez dyplomatyczny, liberalny i ugodowy temperament, przez tchórzostwo, strach przed konsekwencjami, krótko mówiąc, z przyczyn zasadniczo światowych. Otóż, nie ma nic gorszego, od tych, którzy cofają się w walce. Bóg brzydzi się letniami. Letniość jest już formą zdrady, chyba najgorszej jaka istnieje. Należy przypomnieć,

że abp Lefebvre zareagował bardzo późno na rewolucję w Kościele. To dlatego odmówił złożenia podpisu pod *Krótką analizą krytyczną Novus Ordo Missae* kardynałów Ottavianiego i Bacciego (w rzeczywistości tekst został zredagowany przez o. Guerarda des Lauriers OP znacznie bardziej zorientowanego, niż założyciel Bractwa, mimo iż jego teza zupełnie nas nie przekonuje!), podpisał wszystkie teksty *Vaticanum II*, wbrew temu co kłamliwie utrzymywał przez lata (aby położyć kres tej legendzie trzeba było czekać aż do czasu ukazania się jego biografii autorstwa bpa Tissier de Mallerais), oraz złożył prośbę (i otrzymał zgodę) o niezbędne zezwolenie na utworzenie Bractwa i seminarium w 1970 roku do pseudo-władz soborowych. Arcybiskup Lefebvre nie był więc łamaczem zapory, nieustraszonym bojownikiem za wiarę. Tam gdzie potrzeba było atlety wiary mieliśmy dyplomatę. Tam gdzie potrzeba było wyznawcy mieliśmy pragmatycznego prałata nawigującego na oko. Tam gdzie potrzebowaliśmy niestrudzonego pogromcy herezji i apostazji mieliśmy polityka usiłującego wynegocjować miejsce w kościele posoborowym. Tam, gdzie powinno się było formować dusze żarliwe, dusze, które płoną, kapłanów gotowych na każde poświęcenie, na wszelkie prześladowania, promowane były jedynie mięczaki zauroczone arcybiskupem (arcybiskup powiedział, arcybiskup zrobił, arcybiskup uważa...), obłudnicy, ludzie bez zdecydowania, bez przekonania, bez kręgosłupa, pokroju Loransa, Schmidbergera, Simoulina, Bouchacourta, de La Rocque'a, Fellaya – godny spadkobierca nieżyjącego pułkownika de La Rocque'a znanego ze swego moderantyzmu i bezwarunkowego legalizmu względem masońskiej III Republiki – który w stanie świeckim, nie mógłby mieć nadziei na lepsze stanowisko niż kierownik działu handlowego w supermarkecie!

Gdyby ci ludzie nie byli zaślepieni sekciarskim kultem jakim darzą zwykłego biskupa, bez jurysdykcji, i gdyby byli choć trochę zdolni do krytycznego myślenia, minimalnego dystansu względem swego mentora, zrozumieliby, że powtarzające się od czterdziestu lat kryzysy FSSPX nie mają innego źródła jak tylko w niespójnościach doktrynalnych arcybiskupa Lefebvre'a oraz jego chwiejności. W zależności od zainteresowań w danej chwili, zależnie od jego rozmówców, słuchaczy, był w stanie powiedzieć wszystko i przeciwieństwo wszystkiego. Nawet w ramach tego samego przemówienia, tej samej homilii. Skądinąd byłoby pouczające napisanie książki o nieustannych sprzecznościach nieżyjącego arcybiskupa Dakaru. Po prawej stronie można by umieścić oświadczenia o zerwaniu z modernizmem i z Watykanem, a po lewej wypowiedzi na rzecz praktycznego porozumienia. Wynik byłby pouczający. I fałszywym jest

stwierdzenie, że te sprzeczności są jedynie skutkiem "opóźnionego zapłonu", niejasnej sytuacji i stopniowo by się rozwiały, wraz z upływem czasu, sprzyjającemu dokładniejszemu zrozumieniu sytuacji. We wrześniu 1987 roku stwierdził, że Rzym jest pogrążony w apostazji, że wszyscy ci ludzie porzucili lub porzucają Kościół, że nie można z nimi współpracować, nawet jeśli przydzielą biskupa, nawet jeśli zniosą sankcje wymierzone w FSSPX. I niemal natychmiast po tym pozornie stanowczym oświadczeniu, angażuje się w negocjacje z Watykanem, które zakończyły się podpisaniem protokołu porozumienia 5 maja 1988 roku, który jest nie mniej godny pożałowania, niż protokół podpisany 24 lata później przez biskupa Fellaya.

W obu dokumentach wyraźnie uznano i zatwierdzono nowy kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku, ważność nowej mszy i wszystkich nowych sakramentów, legalność władzy okupanta Stolicy Piotrowej, a nawet *Vaticanum II*. W dokumencie podpisanym przez arcybiskupa Lefebvre'a, napisane jest: "Oświadczamy, że przyjmujemy doktrynę zawartą w punkcie 25 Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II o Magisterium Kościoła i zobowiązujemy się do należącego jej przestrzegania". W deklaracji biskupa Fellaya można przeczytać: "Sobór Watykański II z kolei wyjaśnia - to znaczy, pogłębia i dokładniej precyzuje - niektóre aspekty życia i doktryny Kościoła, obecne w niej w sposób domyślny lub które jeszcze nie zostały pojęciowo sformułowane". Mimo, iż abp Lefebvre nazajutrz (6 maja 1988) cofnął swój podpis, podobnie jak uczynił to po nim bp Fellay, nigdy tak naprawdę nie wycofał się co do meritum. Pojawi się nawet kilka późniejszych oświadczeń, w których stwierdza, że preambuła ta nie była tak naprawdę zła ani nie do przyjęcia, ponieważ w przeciwnym razie by jej nie podpisał. To co ostatecznie uniemożliwiło wówczas porozumienie, to brak zaufania do jego rzymskich rozmówców, absolutnie nie była to doktryna, wiara, zasady nienaruszalne. Brak porozumienia spowodowany był składem członków Rzymskiej Komisji, która miała być odpowiedzialna za "tradycję", i wątpliwościami jakie miał arcybiskup Lefebvre co do intencji swoich rozmówców, w kwestii zezwolenia mu na wyświęcenie biskupa z FSSPX, aby zapewnić przetrwanie jego dzieła. Aby usprawiedliwić fakt, że jednak przeszedł do czynu, udzielając sakr biskupich bez mandatu, uznając przy tym publicznie autorytet Jana Pawła II i, pozostając w jedności z nim w kanonie Mszy, czyli, w najważniejszej, najświętszej części, najświętszej ofiary, mimo iż rok wcześniej wyznał w rozmowie z Michele Reboulem w *Monde et vie*, że gdyby wyświęcił biskupów bez mandatu papieskiego byłby schizmatykiem - abp Lefebvre przedstawił iście żalną

argumentację, odpowiednią do jego osobowości: "namioty zostały już wynajęte", "ludzie opłacili hotel", krótko mówiąc, nie można się już wycofać.

W dniu udzielenia sakr biskupich, w swojej homilii, abp Lefebvre poprosił, aby na jego nagrobku wyryte zostały znane słowa św. Pawła: "*Tradidi quod et accepi*" - "przekazałem to, co otrzymałem". Jego uczniowie oczywiście wypełnili polecenie. A jego zwolennicy jeszcze dziś są pod wrażeniem tej wypowiedzi. Ale i w tym tkwi nieszczerłość: gdzie arcybiskup Lefebvre nauczył się, że sobór powszechny promulgowany przez prawdziwego papieża może być omylny i tylko duszpasterski? Gdzie przeczytał, że można konsekrować biskupów wbrew wyraźnej i jawnej woli tego, którego się uznaje za Wikariusza Chrystusowego? Gdzie się dowiedział, że zwyczajne i powszechne magisterium Kościoła nie zawsze jest nieomylnie, lub, aby takowe było konieczny jest konsensus nie tylko co do miejsca, ale także co do czasu? Gdzie się nauczył, że można prowadzić seminarium, kształcić i wyświęcać kapłanów wbrew formalnemu nakazowi zwierzchnika, którego uważa się za prawowitego? Gdzie się nauczył, że można udzielać sakramentu bierzmowania w dowolnej diecezji na świecie, nie zwracając się nawet do tych, których się uznaje za prawowitych biskupów diecezjalnych? Gdzie się dowiedział, że można nazywać się katolikiem i być nieposłusznym we wszystkim temu, którego publicznie uznaje się za Wikariusza Chrystusa? Z którego podręcznika teologii katolickiej dowiedział się, że kanonizacje dokonane przez prawdziwego papieża mogą nie być nieomylnie, że Msza, kodeks prawa kanonicznego, katechizm, ryty sakramentów promulgowane przez papieża dla Kościoła powszechnego mogą być szkodliwe i niebezpieczne dla wiary? Gdzie się nauczył, że można usuwać dożywotnio z jego rzekomego Bractwa i to bez żadnego wahania kapłanów, diakonów, (których sam wyświęcił) wyłącznie z tego powodu, że w sumieniu nie mogą deklarować jedności w Kanonie Mszy św. z okupantami Stolicy św. Piotra, niszczącymi Kościół? Gdzie się nauczył, że można bez żadnego wyrzutu sumienia wyrzucić ich na ulicę, nie troszcząc się o ich przetrwanie, o ich zabezpieczenie socjalne, cierpienia, ich osamotnienie? W tym względzie - tak na marginesie - biskup Fellay jest godnym następcą arcybiskupa Lefebvre'a. I to tego nieszczęsnego człowieka przedstawia się jako świętego, jako bohatera i mocarza wiary, jako wybawcę Kościoła i Tradycji. Podczas gdy był on najbardziej groźnym i skutecznym ich grabarzem.

Jak to ostro, ale z żarliwą trafnością napisał ks. Noël Barbara: po Janie XXIII, Pawle VI i Janie Pawle II (a dzisiaj dodajmy i my, Benedykcie XVI i Franciszku),

arcybiskup Lefebvre był jednym z głównych niszczycieli Kościoła wojującego, najgroźniejszym przeciwnikiem sedewakantyzmu, a więc prawdy katolickiej. Iluż kapłanów i świeckich wyznało mi, że zostaliby sedewakantystami, gdyby nie arcybiskup Lefebvre, któremu – niesłusznie – zaufali? Na pewno nie ma co się szcycić tym katastrofalnym bilansem. Za każdym razem kiedy trzeba było dokonać decydującego wyboru, Lefebvre dokonywał złego: o ważności nowej mszy i nowych sakramentów, o autorytecie nielegalnych okupantów Stolicy Piotrowej, o przyjęciu liturgii i brewiarza Jana XXIII, o wyborze ludzi na kluczowe stanowiska.

Bractwo abpa Lefebvre'a (FSSPX), to trochę jak partia komunistyczna. Bezwarunkowo należy postępować zgodnie z linią partii, nawet jeśli ta się zmienia (a zmienia się często). Jeśli się nie jest posłusznym, zostaje się bezlitośnie wydalonym. Sporządzenie czterdziestoletniej historii Bractwa polegałoby na spisaniu losów czystek i wykluczeń. Nie jest zatem zaskoczeniem, że całe to środowisko staje się coraz mniej wiarygodne na poziomie ludzkim, intelektualnym i doktrynalnym. Budowla skonstruowana na piasku nie może przynosić dobrych owoców. To co jeszcze trzyma FSSPX przy życiu, to siła struktury i tyrania kierownictwa. W ten sposób może przetrwać jeszcze pewien czas: w końcu nawet partie polityczne splamione licznymi sprzeniewierzeniami, zbrodniami, skandalami, utrzymują się długo przy życiu i trwają przez dziesięciolecia. Lecz jeśli struktura utrzymuje się na poziomie legalnym, możemy się zastanawiać: co pozostanie po lefebryzmie za dwadzieścia czy trzydzieści lat, kiedy FSSPX i zaprzyjaźnione wspólnoty zostaną całkowicie wchłonięte przez kościół soborowy, gdy rzekomi biskupi soborowi będą udzielać święceń czy bierzmowania? Prawdopodobnie nic. Lub bardzo niewiele. Arcybiskup Lefebvre niczego w ogóle nie uratuje. Ani nawet mszy, ponieważ to nieważni "biskupi" soborowi będą w przyszłości dokonywać święceń w obrębie FSSPX. I nawet jeśli będą używali tradycyjnego obrzędu, to nie będzie to miało żadnego skutku, gdyż soborowi "biskupi" nie są ani kapłanami, ani biskupami, ponieważ zostali wyświęceni i konsekrowani w nowym rycie święceń kapłańskich i biskupich z 18 czerwca 1968 wprowadzonym przez Montiniego.

Wielu księży zasadniczo nie zgadza się z obecną polityką Menzinger, lecz mimo to nadal stosują się do niej, ponieważ nie wiedzą, gdzie pójść. Są zagubieni, a męstwo nie jest ich dominującą cnotą. Trzeba przyznać, że przy takim założycielu przeszli, ośmielę się powiedzieć, niezłą szkołę. Cóż można rzec o

czterech biskupach, z których jeden bardziej żaloszny od drugiego, łącznie z Richardem Williamsonem, który darzy największym zaufaniem pseudoobjawienia maryjne "oświeconej" wiernej z FSSPX i który mnoży w swoich *Kyrie eleison* absurdalne i bezmyślne ataki przeciwko sedewakantyzmowi okazując tym samym, po raz kolejny, że zaangażowanie u jego boku jest totalnym impasem. Arcybiskup Lefebvre, rzecz oczywista, odpowiednio wybrał swoich biskupów. Są i umrą lefebrystami, powiedzmy to sobie, nawet jeśli się nie znoszą między sobą! Co do kapłanów wrogich polityce Menzingen, wołają oni poddać się zastraszeniu niż znieść parodie procesów sądowych, jakich zaznali ks. Pinaud czy ks. Salenave. Jak w stalinowskich procesach "winowajca" musi uznać swoją winę, prosić o przebaczenie despoty z Menzingen, i zrzeszonego z Bractwem aferzysty, miliardera i syjonisty Maximiliana Kraha. Nie próbuje się przekonać oskarżonego, że się myli, że nie ma racji w kwestii doktrynalnej, że jest w błędzie. Nie, musi wyznać swoją winę, publicznie prosić o przebaczenie przełożonego, przyrzec, że już więcej się to nie powtórzy i być posłusznym we wszystkich aspektach strategii Bractwa. Tak właśnie postępował swego czasu abp Lefebvre: odmawiał spotkania z tymi, którzy go opuścili lub których on sam wykluczył, chyba że okazywali skruchę i prosili o przebaczenie. Przykładowo ksiądz Seuillot potwierdził nam, że w ten sposób arcybiskup Lefebvre postąpił w jego przypadku. Tak, że rozmowa nigdy nie miała miejsca. Z księdzem Zins było jeszcze gorzej: dał mu do zrozumienia, że zgodzi się na spotkanie; ks. Zins, bez grosza przy duszy, odbył długą podróż, aby się z nim zobaczyć, a arcybiskup ostatecznie urządził się tak by do spotkania nie doszło, każąc mu przy tym długo czekać. Ale poza tym, Marcel Lefebvre jest "świętym w niebie, to pewne!".

Należy również zauważyć, że w tak niesławnym Bractwie podobne traktowanie spotyka obie opcje (tę na prawo i tę na lewo): w 2003 roku bezceremonialnie usunięto ks. Aulagnier (zwykłym faksem, trudno posunąć się dalej w oschłości administracyjnej), ponieważ pochwałał porozumienie z Campos. Jest to tym bardziej szczytem absurdu, jako że to właśnie Menzingen zaprosiło księży z Campos, by wspólnie zasiedli przy stole negocjacji z Watykanem w latach 2000-2001. Dziś już powszechnie wiadomo, że bp Fellay pracował już wówczas nad porozumieniem, które ks. Aulagnier szczerze chciał zawrzeć z Watykanem. Lecz ks. Paul Aulagnier zwyczajnie popełnił błąd, ponieważ zdeklarował się zbyt wcześnie i zbyt otwarcie jako ugodowiec. Biskup Fellay, natomiast, chciał osiągnąć ten sam cel podstępem, kłamstwem i obłudą. Stąd aranżowanie przez piętnaście lat podwójnego dyskursu: wypowiedzi *ad intra* (wewnątrzbractwowe) przeciwko

porozumieniu w homiliach, konferencjach, w "Cor Unum" (tj. w biuletynie wydawanym dla członków FSSPX). I wypowiedzi *ad extra*, na zewnątrz (mianowicie za pośrednictwem dyskretnego i skutecznego pasa transmisyjnego, GREC) na rzecz zbliżenia i porozumienia z "modernistycznym Rzymem". Trudno posunąć się dalej w manipulacji. Oczywiście, przez wiele lat, w lefebrystycznych szeregach aż wrzało. A teraz, gdy Fellay uwolnił się od biskupa Williamsona, dominikanów z Avrillé, benedyktynów z Nova Friburgo i kapłanów najbardziej zbuntowanych wobec ewentualnej ugody, wszystko wskazuje na to, że FSSPX połączy się za parę miesięcy lub, co bardziej prawdopodobne, w ciągu najbliższych kilku lat z modernistyczną sektą soborową.

Widzimy, że Bractwo Św. Piusa X (FSSPX) historycznie posłużyło jedynie do skanalizowania i zneutralizowania katolickiego oporu wobec *Vaticanum II* i obrzydliwych reform, z niego wypływających. Podobnie jak Frontowi Narodowemu udało się zneutralizować francuski opór wobec globalizmu i zniszczenia Francji. Doprawdy trzeba mieć mózdzek kolibra, żeby tego nie zauważyć.

Co winni zrobić ci, którzy chcą pozostać w pełni katolikami w obecnych ciemnościach? Modlić się, uświęcać, zachowywać wiarę w całej jej integralności, mieć jasne spojrzenie na modernistyczną herezję i oszustwo lefebryzmu. Podsumowując, kościół soborowy nie jest Kościołem katolickim, okupanci Stolicy św. Piotra począwszy od Jana XXIII nie są namiestnikami Chrystusa, arcybiskup Lefebvre nie jest wybawcą tradycji, lecz jej grabarzem. Cała reszta to tylko bzdury.

Petrus

<http://leblognotedepetrus.blogspot.fr/2014/11/un-essai.html>

Z języka francuskiego tłumaczyła Iwona Olszewska





PAŃSTWO BOŻE

DE CIVITATE DEI

ŚW. AUGUSTYN

~~~~~

### KSIĘGA OSIEMNASTA

~~~~~

LI.

Nawet przez niezgody heretyków umacnia się wiara katolicka

Widząc diabeł, że pustoszeją jego świątynie pogańskie i rodzaj ludzki podąża ku imieniowi Pośrednika-Oswobodziciela, heretyków pobudził, by ci, nosząc nazwę chrześcijan, wrogo stanęli przeciw nauce chrześcijańskiej, jak gdyby mogli być cierpieni obojętnie i bez nagany w Państwie Bożym, tak, jako w państwie pomieszania, gdzie bez różnicy przebywali filozofowie o różnych i wręcz przeciwnych sobie przekonaniach. – Otóż w Kościele Chrystusowym wszyscy, którzykolwiek się niezdrowych i skażonych zasad trzymają, jeśli pomimo upomnienia, by powrócili do zasad prawych i dobrych, uparcie się temu sprzeciwiają i zgubnych swoich a zatrutych nauk porzucić nie chcą, lecz trwają przy ich obronie, – stają się heretykami i uważani są za odpadłych od łona Kościoła do szeregów nieprzyjaciół, walczących z Kościołem. Ale i w ten sposób nawet, przewrotnością swoją pożytek przynoszą owym prawdziwym katolickim członkom Chrystusa, gdyż Bóg i złych ku dobremu używa i tym, co Go miłują, wszystko służy ku dobremu (1). Wszyscy bowiem nieprzyjaciele Kościoła, jakimkolwiek błędem

zaślepieni, lub nie wiem, jaką przewrotnością zepsuci, otrzymawszy władzę trapienia kogoś na ciele, ćwiczą Kościół w cierpliwości; jeśli zaś tylko nauką błędną walczą z Kościołem, – ćwiczą go w mądrości. A że należy i nieprzyjaciół miłować, – ćwiczą go w cnocie miłości bliźniego i życzliwości, albo nawet w wyświadczeniu dobrodziejstw, bądź, gdy się ich zbawienną radą łagodnie poucza, bądź, gdy się surową karnością straszy i ściga. Tak więc diabłu, książęciu bezbożnego państwa, pobudzającemu własne swe naczynia przeciwko podróżującemu w tym świecie Państwu Bożemu, w niczym temuż państwu szkodzić nie wolno. – Na państwo swoje Bóg w Opatrzności swej niewątpliwie zsyła już to pociechy z powodzeń pochodzące, by je snadź nie złamały przeciwności, już to ćwiczenie w przeciwnościach, by się powodzeniem nie psuło. I tak oto jedno przez drugie się miarkuje, jako w psalmie spostrzegamy, że nie o czym jedno o tym głosi, gdy mówi: "*Według mnóstwa boleści moich w sercu moim pociechy twoje uweseliły duszę moją*" (2). O tym samym i apostoł mówi: "*Nadzieją się weselący, w utrapieniu cierpliwi*" (3).

Boć i tego, o czym tenże nauczyciel mówi: "*Którzykolwiek chcą w Chrystusie pobożnie żyć, prześladowanie będą cierpieć*" (4), nie może, pewnie nigdy, po wsze czasy zabraknąć. Gdy bowiem nawet od tych, co na zewnątrz są, pokój zablyśnie, skoro się srożyć przestają, i ten pokój rzeczywiście nastaje, przynosząc wiele, wiele pociechy, szczególnie słabym, to jednakże nie brak nigdy i to bardzo wielu wewnątrz Kościoła takich, co dręczą serca pobożnie żyjących występnyim życiem swoim: bo przez nich bluźnione jest imię chrześcijańskie i katolickie, a ci, co chcą pobożnie żyć w Chrystusie, o ile więcej cenią to imię, tym dotkliwiej cierpią przez owych złych, co wewnątrz są i to powodują, iż mniej jest Chrystus miłowany, niż pragną tego dusze pobożnych. A heretycy znów, skoro o nich wiadomo, że imię chrześcijan noszą, że mają sakramenty chrześcijańskie, i Pismo, i kapłaństwo, – wielką boleść sprawiają duszom pobożnym, ponieważ wielu, co by chciało chrześcijanami zostać, wahać się musi z ich powodu. Wielu też ludzi o złych językach znajduje w nich wątek do bluźnienia imieniowi chrześcijańskiemu, boć i oni (5), jak jest, tak jest, chrześcijanami się zowią. W ten to sposób i przez tego rodzaju złości i błędy ludzkie ci prześladowanie cierpią, którzy chcą pobożnie żyć w Chrystusie, nawet wtedy, gdy nikt nie napastuje i nie dręczy ich ciała. Ponieważ cierpią to prześladowanie nie w ciele, lecz w duszy. Dlatego też powiedziane: "*Według mnóstwa boleści moich w sercu moim*", nie zaś "*w ciele moim*". A znów, ponieważ psalmista ma na pamięci niezmiennie obietnice Boże i że, jak apostoł mówi: "*Zna Bóg, którzy są jego*" (6), "*a których przewidział i przeznaczył podobnych obrazowi Syna swego*" (7) i z tych żaden zginąć nie może, dlatego w psalmie owym tak

jest dalej: "*Pociechy twoje uweseliły duszę moją*". Sama boleść powstająca w sercach ludzi pobożnych, prześladowanych przez naganne życie złych, czyli fałszywych Chrześcijan, pożytek przynosi bolejącym, bo z miłości powstała ta boleść, która nie chce zguby złych i przeszkadzania innym do zbawienia. Wreszcie, wielkie pociechy płyną także z poprawy złych, która napełnia dusze ludzi pobożnych radością nie mniejszą, niż była boleść z upadku owych złych. Tak więc w tym świecie doczesnym, w te dni złe, nie dopiero od czasu cielesnej obecności Chrystusa i Apostołów Jego, ale już od Abła samego, co pierwszy spośród sprawiedliwych zabity został przez brata bezbożnego i nadal aż do końca świata tego kroczy w podróży swej Kościół wśród prześladowań ze strony świata i wśród pociech Bożych.

~~~~~

Św. Augustyn, *Państwo Boże. De Civitate Dei*. Z łaciny przetłumaczył i objaśnienia napisał Ks. Władysław Kubicki. III. Ks. XV-XXII. Poznań 1937. JAN JACHOWSKI. KSIĘGARNIA UNIWERSYTECKA. WYDANO Z ZASIŁKU FUNDUSZU KULTURY NARODOWEJ, ss. 313-316. (Pisma Ojców Kościoła w polskim tłumaczeniu pod naczelną redakcją prof. Uniwersytetu Poznańskiego dr. Jana Sajdaka. Tom XIII). (Za pozwoleniem Władzy duchownej).

### **Przypisy:**

- (1) Rzym. 8, 28.
- (2) Ps. 93, 19.
- (3) Rzym. 12, 12.
- (4) 2 Tym. 3, 12.
- (5) Tj. heretycy.
- (6) 2 Tym. 2, 19.
- (7) Rzym. 8, 29.



ŚW. AUGUSTYN

# PAŃSTWO BOŻE DE CIVITATE DEI

Z ŁACINY PRZETŁUMACZYŁ I OBJASNIENIA NAPISAŁ  
KS. WŁADYSŁAW KUBICKI

III.

KS. XV—XXII.



Właściciel z doleżeń  
Biblioteki  
OO. Kapucynów  
w Krakowie

POZNAŃ 1937

JAN JACHOWSKI  
KSIĘGARNIA UNIWERSYTECKA

WYDANO Z ZASIĘKU FUNDUSZU KULTURY NARODOWEJ



# DE CIVITATE DEI

## LIBRI XXII

S. AURELIUS AUGUSTINUS

HIPPONENSIS EPISCOPUS

~~~~~

LIBER DECIMUS OCTAVUS

~~~~~

### CAPUT LI.

## **Quod etiam per haereticorum dissensiones fides catholica roboretur**

Videns autem diabolus templa daemonum deseri, et in nomen liberantis Mediatoris currere genus humanum, haereticos movit, qui sub vocabulo Christiano doctrinae resisterent Christianae, quasi possent indifferenter sine ulla correptione haberi in Civitate Dei, sicut Civitas confusionis indifferenter habuit philosophos inter se diversa et adversa sentientes. Qui ergo in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt; haeretici fiunt, et foras exeuntes habentur in exercentibus inimicis. Etiam sic quippe veris illis catholicis membris Christi malo suo prosunt, dum Deus utitur et malis bene, et diligentibus eum omnia cooperantur in bonum. Inimici enim omnes Ecclesiae, quolibet errore coeantur vel malitia dopraventur, si accipiunt potestatem corporaliter affligendi, exercent eius patientiam; si tantummodo male sentiendo adversantur, exercent eius sapientiam; ut autem etiam inimici diligantur, exercent eius benevolentiam, aut etiam beneficentiam, sive suadibili doctrina cum eis agatur, sive terribili disciplina. Ac per hoc diabolus princeps impiae Civitatis, adversus peregrinantem in hoc mundo Civitatem Dei vasa propria commovendo, nihil ei nocere permittitur. Cui procul dubio et rebus prosperis consolatio, ut non frangatur adversis; et rebus adversis exercitatio, ut non corrumpatur prosperis, per divinam

providentiam procuratur: atque ita temperatur utrumque ab alterutro, ut in Psalmo illam vocem non aliunde agnoscamus exortam: *Secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo, consolationes tuae iucundaverunt animam meam*. Hinc est et illud Apostoli: *Spe gaudentes, in tribulatione patientes*.

Nam et id, quod ait idem doctor, *Quicumque volunt in Christo pie vivere, persecutionem patientur*, nullis putandum est deesse posse temporibus. Quia et cum ab eis qui foris sunt non saevientibus, videtur esse tranquillitas, et re vera est, plurimumque consolationis affert, maxime infirmis; non tamen desunt, imo multi sunt intus, qui corda pie viventium suis perditis moribus cruciant: quoniam per eos blasphematur Christianum et catholicum nomen: quod quanto est carius eis, qui volunt pie vivere in Christo, tanto magis dolent, quod per malos intus positos fit, ut minus quam piorum mentes desiderant, diligatur. Ipsi quoque haeretici, cum [Christianum] cogitantur habere nomen et sacramenta Christiana, et Scripturas, et professionem, magnum dolorem faciunt in cordibus piorum: quia et multi volentes esse Christiani, propter eorum dissensiones haesitare coguntur, et multi maledici etiam in his inveniunt materiam blasphemandi Christianum nomen; quia et ipsi quoquo modo Christiani appellantur. His atque huiusmodi pravis moribus et erroribus hominum persecutionem patiuntur qui volunt in Christo pie vivere, etiam nullo infestante neque vexante corpus illorum. Patiuntur quippe hanc persecutionem, non in corporibus, sed in cordibus. Unde illa vox est: *Secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo*. Non enim ait, In corpore meo. Sed rursus quoniam cogitantur immutabilia divina promissa, et quod ait Apostolus, *Novit Dominus qui sunt eius. Quos enim praescivit, et praedestinavit conformes [fieri] imaginis Filii sui*; ex eis perire nullus potest: ideo sequitur in illo Psalmo: *Consolationes tuae iucundaverunt animam meam*. Dolor autem ipse, qui fit in cordibus piorum, quos persequuntur mores Christianorum malorum sive falsorum, prodest dolentibus; quoniam de caritate descendit, qua eos perire nolunt, nec impedire aliorum salutem. Denique magnae consolationes fiunt etiam de correctionibus eorum, quae piorum animas tanta iucunditate perfundunt, quantis doloribus de sua perditione cruciaverunt. Sic in hoc saeculo, in his diebus malis, non solum a tempore corporalis praesentiae Christi et Apostolorum eius, sed ab ipso Abel, quem primum iustum impius frater occidit, et deinceps usque in huius saeculi finem, inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia.

~~~~~

S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De Civitate Dei Libri XXII*. Tomus II. Continet Libr. XIV-XXII. Lipsiae. SUMTIBUS ET TYPIS CAROLI TAUCHNITII. 1825, pp. 222-224.



Modlitwa św. Augustyna

Ks. MARIAN MORAWSKI SI

PROFESOR UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE

~~~~~

Mówiąc o modlitwie św. Augustyna należałoby odróżnić jego własną modlitwę od jego instrukcyj pasterskich dla wiernych. Nie dlatego, jakoby pomiędzy nimi zachodziła jakaś sprzeczność, ale w pierwszym wypadku jest to bezpośredni wylew i wzlot duszy do Boga, a w drugim można już mówić o pewnej teorii, wprawdzie nie systematycznej, lecz niepozbowionej tego rodzaju pierwiastków. – Dalej modlitwa samego św. Augustyna ma charakter na wskroś kontemplacyjny; nie brak autorów, którzy na podstawie jego osobistych wynurzeń skonstruowali – wyrażenie to należałoby może podkreślić – całą teorię o kontemplacji. Nadto kontemplacja ta przenika się poniekąd z jego systemem filozoficznym, który zawiera dużo reminiscencyj neoplatońskich, – a usiłowanie rozróżnienia ich dałoby w zasadzie uczoną analizę, ale nie byłoby odtworzeniem modlitwy, która żyje w pismach wielkiego Doktora.

Nie wdając się zatem w omawianie tak trudnego tematu, zwracamy tylko uwagę na ogólny charakter modlitewny pism św. Augustyna, a potem przejdziemy do jego instrukcyj pastoralnych o modlitwie.

Każdego czytającego dzieła Doktora łaski musi uderzyć charakter modlitewny jego teologii. Jest to *Theologia orans*, jest to wzniesienie nie tylko myśli lecz duszy całej do Boga. Obraz, przedstawiający św. Augustyna z piórem w prawej ręce, a płonącym sercem w lewej, dobrze oddaje to, co on sam wyraził: (*Wyznania*, X, 4) "wyznaję wobec Ciebie tym pismem". Nie tylko *Soliloquia* i *Confessiones*, lecz cała jego działalność pisarska ożywiona jest tym duchem wyznania osobistego i wyznawania Bogu w znaczeniu biblijnym. Bóg jest dlań światłem, słońcem duszy; w najśmielszych wzlotach jego myśli zacierają się poniekąd linie demarkacyjne umysłu, a wiary, tej wiary, która pragnie widzieć. A gdzie umysł nie dociera, a

wiara pozostaje spowita w mrokach tajemnicy - ma to miejsce zwłaszcza w przedmiocie zbawczej Opatrzności Bożej - tam pozostaje hołd uwielbienia, niestłumiony dysonansem niewyrównanych kontrastów doczesnych. Padolne mroki, zalegające ten świat - problem zła - nie pokryją nigdy cieniem zwątpienia jego myśli o Bogu światłości. - Tym zaś, co od wewnątrz przepromienia jego istotę, co po długich walkach wywiodło go na wyżyny najszlachetniejszego człowieczeństwa, to żar miłości, niewystudzonej bolesnym wspomnieniem upadku ani świadomością obecnych niedostatków. Owszem, ten przedziwny splot Jakubowego zmagania się z Bogiem prawdy, a błagań żarliwych, ta podzięka ognista w łączności z pokorą geniusza, zbliża typ duchowy św. Augustyna do Apostoła narodów i czyni go tak po wsze czasy aktualnym, bo tak ludzkim. To wszystko, co w nim jest tęsknotą, dążeniem, walką, zwycięstwem lub też kapitulacją wobec nieodgadnionych problemów, wszystko to nie jest tylko pracą myśli, lecz jest osobistym szukaniem Boga, w które wkłada całą swą istotę. Z tych to umiłowań pochodzi, że Augustyn tak przedziwnie utożsamia się ze sprawą Bożą, której broni. Dogmat jest dlań nie tylko wyrazem wiary, lecz treścią życia własnego i kościelnego. Staje się przeto hasłem bojowym o sprawę najświętszą, która jest zarazem sprawą osobistą Augustyna. Któż tak utożsamiał dogmat łaski z własnym jestestwem? Chyba św. Paweł. Któż przejął się bardziej zasadą "katolicyzmu" niż ten, który zastawiał się zań w walce z Donatystami? Nie dziw, że wzajem i współczesne orzeczenia Kościoła noszą na sobie poniekąd piętno osobiste Augustyna, wyrażone są jego słowami, które tryskają duchem jego przeżyć osobistych, podobne do proroczych natchnień św. Pawła.

Jeżeli świętość w myśl św. Tomasza jest religią, która ogarnia całego człowieka i stanowi o wszystkich jego czynach, to Augustyn swym życiem i pismami sam sobie pomnik świętości wystawił.

Wielcy święci byli też przodownikami w życiu modlitewnym, tym najpowszechniejszym religii objawem, urabiali typy pobożności dla potomnych. Wiadomo, że tu wpływ św. Augustyna sięga lat tysiąca, że wraz z pismami dionizyjskimi jest miarodajny dla mistyki średniowiecza.

Jak powiedziano, w instrukcjach pastoralnych biskupa Hippony mniej jest reminiscencyj filozoficzno-mistycznych; charakter ich jest bardziej normatywny niż jego osobiste przeżycia, bo są oparte bezpośrednio na objawionym słowie Bożym. Nie zamierzamy tu kreślić całokształtu życia duchownego, lecz tylko naukę o modlitwie rozpatrywać będziemy.

Nauka ta zawiera się głównie w następujących pismach: w wykładzie kazania na górze, pisanym ok. r. 393, w mowach 56-59 do katechumenów, w mowie 80, która cała jest o modlitwie, w liście 130 do Proby (między 411 a 413). Nadto pełno luźnych uwag o modlitwie w Wykładzie Psalmów (od r. 395) i w Traktatach na Ewangelię św. Jana, pisanych w r. 416 i 417 i gdzie indziej.

Św. Augustyn często zastanawia się nad pytaniem, które wyjmuje jakby z ust wiernych, dlaczego należy się modlić. Pytanie to zwykle nawiązuje do ostrzeżenia przed bezmyślnym wielomówstwem, *multiloquium*. Zrozumiałe to ostrzeżenie wobec oficjalnej modlitwy rzymskiej, która była całkowicie zakuta w formułki nieledwie prawne, wyspecjalizowane do ostateczności, niekiedy archaiczne i niezrozumiałe nawet dla kapłanów-urzędników, którzy je recytowali. Modlitwa popularna w Afryce zapewne nosiła te same cechy gadulstwa, które Chrystus Pan napiętnował (Mt. 6, 7), skoro św. Augustyn tyle miejsca poświęca zwalczaniu tego przesądu. Wprowadza nawet zasadnicze rozróżnienie pomiędzy "głosem a słowami" (*En. in Ps. 139, 10*), parafrazując: "wysłuchaj, Panie, głosu mej prośby" (w. 7), tj. "życia mej prośby, duszy mej prośby, nie tego, co brzmi w słowach moich, ale skąd żyją słowa moje". Do tego życia słów powrócimy później.

Dlaczego dużo mówić nie należy? Bo Panu Bogu wszystko wiadomo, bo "doń wszystko przemawia tym samym, że jest" (*O kazaniu na górze*, ks. 2, rozdz. 3, n. 12; podobne uzasadnienie w M. 80, 1, 2 i w L. 130, 8, 17). Owszem, "Bóg uprzedza pragnienia nasze" (M. 80, ib.). Jeżeli co do tego mogła zachodzić jakaś wątpliwość w pismach pomiędzy r. 388 a 396 (zwłaszcza *De lib. arb. c. Man., De div. Qu. 83, Exp. qd. prop. ex ep. ad Rom.*), to już w pierwszym dziele, które pisał jako biskup w r. 396-7 do Simplicjana, następcy św. Ambrożego na katedrze mediolańskiej (*De div. qu. ad Simpl.*), tak usilnie podkreśla absolutne pierwszeństwo i darmowość łaski, jak w późniejszych swych pismach przeciw Pelagianom i Marsylińczykom (Semipelagianom). Sam przyznaje w *Retraktacjach* powyższych trzech rozpraw, że mylnie przypisał pierwsze poczynania na drodze zbawienia ("początek wiary"), a więc i modlitwę naturalnej dobrej woli człowieka, że z błędu wyprowadził go tekst św. Pawła (1 Kor. 4, 7): "co masz, czegoś nie wziął", który już od pisma do Simplicjana stale cytuje jako klasyczny w tym przedmiocie. - Zresztą już w *Soliloquia* z roku chrztu swego (387) przemawiał do Pana Boga w tymże duchu, któremu da wyraz dobitny w *Wyznaniach* (X, 31, 45): "daj co każesz, a każ co chcesz", a chwilowe pominięcie tej prawdy tłumaczy się obroną wolności ludzkiej przeciw Manichejczykom i świeżymi sympatiami neoplatońskimi.

Lecz stąd, że Bogu wszystko wiadomo, owszem że Bóg uprzedza pragnienia modlitewne, sam Augustyn wysnuwa trudność podwójną. Naprzód, po co w ogóle się modlić, skoro Pan Bóg zna potrzeby nasze, tym bardziej, że nie wiemy co nam pożyteczne. "Czego ty pragniesz, o tym sam wiesz, lecz co tobie przydatne, to Jemu wiadomo" (M. 80, 1, 2). Otóż nie dlatego modlić się mamy, powtarza św. Doktor, aby pouczyć Boga o naszych potrzebach. Słowa św. Pawła (Filip. 4, 6) "potrzeby wasze Bogu przedkładajcie" wyklada (L. 130, 9, 18) w ten sposób, abyśmy sobie sami wobec Boga zdawali sprawę z pragnień naszych (por. L. 140, 29, 69). Pozytywnie uzasadnia św. Augustyn potrzebę modlitwy w Liście 130 koniecznością usposobienia się do otrzymania darów Bożych, przez gorące ich pragnienie. "Pan i Bóg nasz chce, abyśmy na modlitwie wprawiali się do pragnienia, którym byśmy objąć mogli to, co On dać zamierza. To bowiem jest czymś bardzo wielkim, my zaś bardzo mali i ciaśni, aby to przyjąć" (8, 17). To samo uzasadnienie w Wykładzie kazania na górze (ks. 2, rozdz. 3, n. 14) z tym dodatkiem, że w modlitwie nawracamy się do Boga, bo sam zamiar modlitwy "wypogadza i oczyszcza serca nasze i czyni je sposobnymi do otrzymania darów Bożych. ...Bóg zawsze gotów darzyć nas swym światłem... lecz my nie zawsze gotowi jesteśmy przyjąć... Na modlitwie przeto serce zwraca się do Boga... a tym samym oczyszcza się oko wewnętrzne, odwracając się od pożądań doczesnych, aby wzrok serca prostego mógł znieść szczere światło Boże, jaśniejące bez żadnego zaćmienia ani przemiany". Jest to jakby daleki oddźwięk Plotyna, wzrok wewnętrzny, zamknięty dla doczesności, a wyteżony ku kontemplacji Jedni najprostszej, (por. *En.* I, ks. 6, rozdz. 8), będący zresztą w ścisłym związku z chrześcijańskim skupieniem modlitewnym, o którym niżej.

Drugi zarzut, bardziej pozytywny, zaczerpnięty jest ze słów Pańskich: "należy zawsze się modlić" (Łk. 18, 1). Jak to pogodzić z zakazem wielomówstwa? Św. Augustyn często zestawia te dwa teksty, a nakaz Pański o ciągłej modlitwie tłumaczy stale (jak w Liście 130, 9, 18): "nie ustawajcie w pragnieniach (świętych)". Chociaż nie podaje definicji modlitwy, można by myśl jego ująć w słowa (*De perf. iust. hom.* 8, 18, gdzie objaśnia naukę Zbawiciela o modlitwie u Mat. rozdz. 6): "wszelkie sposoby świętego pragnienia". W mowie 80, mówi wprost: "pragnienie zawsze się modli" (n. 7), a w objaśnieniu Ps. 37 (n. 14): "samo pragnienie twoje modlitwą twą jest, choćby język milczał; a jeśli to pragnienie jest ciągłym, nieustanną jest modlitwa". Można zatem położyć znak równania między pragnieniem świętym a modlitwą; w każdym razie tak Augustyn pojmuje modlitwę ciągłą, wyjąwszy może rozdz. 40 *De haer. ad Quodvultdeum* (z r. 428), gdzie mowa o

Euchitach, którzy opatrzenie nakaz Chrystusowy stosowali. Św. Augustyn, mając tu na myśli modlitwę obowiązkową, interpretuje: "pewnych stałych pór modlitwy dnia każdego przestrzegać należy". Że się ta wskazówka odnosi do modlitwy ustnej, widać z listu do Proby (9, 18): "nieustannym pragnieniem, przez wiarę, nadzieję i miłość zawsze się modlimy; dlatego jednak w pewnych oznaczonych porach słowami także prosimy Boga, abyśmy... sami sobie zdali sprawę, ileśmy w tym pragnieniu postąpili". Słowo, jako "znak rzeczy" (ib.) o tyle tylko ma znaczenie modlitewne, o ile jest wykładnikiem pragnienia i nim ożywione. Tak należy rozumieć ustęp z wykładu kazania na górze (II, 3, 12), że nie słownie (tylko), ale "rzeczowo" mamy zwracać się do Pana Boga. Słowo jest oznaką rzeczy, którą w tym razie jest pragnienie czyli "zamiar myśli w połączeniu z czystą miłością i szczerym afektem". Pragnienie to, jak widać z przytoczenia, jest swoistą emanacją wiary, nadziei i miłości chrześcijańskiej, ściślej mówiąc rodzi się z nadziei i miłości, którym wiara przyświeca, jak czytamy gdzie indziej, jest to bowiem głos, wołanie serca. Św. Augustyn po wielokroć powtarza tę formułę, w przeciwstawieniu do rozgłośnych wołań modlitewnych, których nieraz był świadkiem (por. s. 29 na Ps. 118, na Ps. 3, 5, 30 itd.). Znamienne są słowa z listu do Proby: "zazwyczaj ta sprawa (modlitwy) polega raczej na jękach serdecznych niż na słowach" (10, 20).

Stąd wcale nie jest tym samym dużo się modlić, a wiele mówić, owszem jest przeciwnie. "Z dała niech będzie wielomówstwo, lecz niech będzie wiele modlitwy" (ib.). Owszem św. Augustyn zachęca do długiej modlitwy, o ile tylko czas pozwoli, powołując się na przykład Zbawiciela (10, 19), poleca trwać w rozmyślaniu, lecz pragnienie święte ma być ciągłym, bo "całe życie chrześcijanina jest świętym pragnieniem dobra" (Trakt. 4 na I list św. Jana, rozdz. 6) czyli ciągłą modlitwą. Dlaczego? Bo pragnienie jest "łonem serca" (Tr. 40 na Ew. św. Jana, n. 10). "Obejmiemy (co Bóg nam zgotował), jeżeli pragnienie nasze rozszerzymy, o ile tylko możemy" (tamże; por. piękny ustęp w cyt. Tr. 4 na I J.). "Po prostu całe Pismo Boże, dodaje (w cyt. Tr. 40, 10) i zgromadzenie wiernych i obrzędy święte i chrzest i cały kult Boży, owszem i ta nasza rozprawa to jedynie mają na celu, aby to pragnienie nie tylko się poczęło i wzrastało, ale aby się wzmogło do tego stopnia, by mogło ogarnąć to, czego oko nie widziało i ucho nie słyszało i co w serce ludzkie nie wstąpiło".

Dlaczego w takim razie słowa w ogóle są potrzebne? Znaczenie ich, odpowiada Augustyn, jest jedynie pomocnicze, abyśmy sobie łatwiej przypomnieli, o co modlić się mamy, a tym samym podsycać mają pragnienia nasze. Odnosi się to

nie tylko do modłów prywatnych, z których św. biskup zaleca (L. 130, 10, 20) "akty strzeliste", jakie były w zwyczaju u mnichów egipskich, ale do samejże modlitwy Pańskiej. "Pan chciał nas pouczyć o rzeczach (jakich pragnąć mamy) przez słowa, abyśmy, chowając je w pamięci, przypominali je sobie czasu modlitwy" (*O kazaniu na górze* II, 3, 13). Na wstępie czterokrotnego wykładu modlitwy Pańskiej, (w M. 56, 3, 4) czytamy (po zwykłym ostrzeżeniu przed wielomówstwem): "aby dać pragnącemu, poddał pragnienie". Modlitwa Pańska jest dlań po prostu "normą pragnień" (ib.).

Jakiż jest przedmiot tego pragnienia? W ogóle powiedzieć można, że jest to pragnienie szczęścia, "vita beata". Po niezliczone razy powtarza się ten zwrot w pismach św. Augustyna. Wszak wszystkie systemy filozoficzne, powtarza za Waronem (*De civitate Dei* 19, 1, 3), polegają na szukaniu szczęścia, owszem całe życie ludzkie to gonitwa za szczęściem. Nie pora tu rozwodzić się nad eudajmonizmem św. Augustyna; dość zaznaczyć, że dotyka tu najgłębszej struny psychicznej człowieka, a w szlachetnym filozoficznym i teologicznym ujęciu Doktora łaski szczęście pokrywa się po prostu z kontemplacją Prawdy i "weselem z prawdy" czyli z błogim oglądem Pana Boga. Św. Augustyn często analizuje ten pierwotny fakt świadomości etycznej, którym jest miłość samego siebie i zestawia go z dążeniem do prawdy. Drogą induktywną, po wyeliminowaniu szczęścia pozornego, dochodzi do warunków prawdziwego i trwałego szczęścia, które zasadza się na tym, że "posiadamy to, co miłujemy, a to jest najlepszym" (*De mor. Eccl. cath.* 3, 4). Nie może to być nic zewnętrznego ani cielesnego; nie ma też szczęścia w duszy samej, bo ta dopiero go szuka; nie polega na cnocie, jak twierdzą Stoicy, bo to tylko przymiot duszy. Pozostaje Bóg, którego posiada się przez ogląd (Qu. 35 z 83). Stąd wniosek, że życie szczęśliwe jest to "posiąść coś wieczystego przez poznanie" (ib.). Na takie sformułowanie zgodziłby się Plotyn (por. *En.* I, ks. 4 o szczęściu, ks. 6 o pięknie), ale trzeba zaznaczyć, że św. Augustyn, mimo całą swą dla niego sympatię, staje w świadomej doń opozycji, gdy nie tylko duszę, ale całego człowieka pragnie widzieć szczęśliwym, a nadto wprowadza tu całą swoją teologię łaski, która zarówno zwraca się przeciw Stoikom chrześcijańskim, Pelagianom, jak i przeciw Neoplatonczykom, którzy chcieli posiąść Boga o własnych siłach naturalnych. W końcu szczęście to, wedle Augustyna, nie da się osiągnąć na ziemi, lecz, jak uczy Ewangelia, dopiero w życiu przyszłym.

Ten właśnie cel przyświeca modlitwie, ożywia pragnienie duszy. "O co masz się modlić, pisze do Proby (4, 9), ...proś o życie szczęśliwe. Tego bowiem

pragną wszyscy; bo i ci, którzy źle i przewrotnie żyją, nie żyliby tak, gdyby nie upatrywali w tym swego szczęścia. O nic innego tedy nie należy się modlić, jak o to, czego zarówno pragną i źli i dobrzy, lecz czego tylko dobrzy dostępują". To pragnienie w sobie podsycać mamy. Mocne są zestawienia (na przykład w M. 80, 3) pomiędzy tym, co cierpimy, aby przedłużyć to życie śmiertelne, zamiast pragnąć nieśmiertelnego (por. M. 57, 3). Współczucie dyktuje świętemu natchnione słowa (Tr. 40, 10): "O, gdyby to serca nasze jakkolwiek zatęskniły za tą chwałą niewysłowioną! Ach, gdybyśmy to odczuli nędzę wygnania naszego doczesnego, a świata nie miłowali...". Z wielką usilnością, zniżając się do maluczkich, przedkłada im, że w owym szczęściu nieprzemijającym odnajdą i zaspokojenie swych słusznych ambicji i pokarm niewysłowiony i napój rozkoszny i odzienie nieśmiertelności (M. 334, 3).

Obok tych tekstów eudajmonicznych są ściśle teologiczne. Można je ująć w ten zwrot (M. 331, 5, 4): "nie proścież Boga o co innego prócz Boga". Znaczący to innymi słowy: "darmo Boga miłujcie", tj. dla Niego samego (co rozwija w M. 91, 3), "pragnijcie, aby wam dał samego siebie". Nawet w słowie "wzywać" (*invocare*, na Ps. 85, 8) upatruje Augustyn, lubujący się w grze słów, znaczenie przyzywać. "Dlategoż Boga przyzywasz, by ci przyszły pieniądze?". To pragnienie Boga wyrywa z ust jego modlitwę (M. 334, 3): "cokolwiek byś mi dał, marnym jest, Tyś dziedzictwem moim". Piękny jest mistyczny wykład trzech chlebów z przypowieści ewangelicznej, o które przyjaciel wśród nocy natarczywie prosi (Łk. 11, 5): "nie nasycę się rzeczami śmiertelnymi ni doczesnymi, niech mi da coś wieczystego: niech mi da swą mądrość Boską i siebie samego, Boga Ojca i Syna i Ducha Świętego. Żebrząc staję u wrót Tego, który nie śpi, którego wzywam: aby mi dał trzy chleby" (na Ps. 102, 10; por. wykład przypowieści o rybie, jaju i chlebie w L. 130, 8, 16). W tym też duchu przemawia do ogółu: "kto prosi o rzeczy doczesne, o nic nie prosi" (M. 145, 6). Do tej myśli powraca w wykładach IV prośby modlitwy Pańskiej o chleb powszedni, wskazując na królewski gest Chrystusa: "to wszystko będzie wam przydane" (Mt. 6, 33), oraz na doczesną Opatrzność Bożą nawet nad niewiernymi.

Ten ogólny przedmiot modlitwy - szczęście w Bogu - ożywia wszystkie prośby poszczególne. Mówi o nich św. Augustyn w wykładach modlitwy Pańskiej, których ma jeden krótki w L. 130, a pięć dłuższych w 4 mowach do katechumenów (*ad competentes* od 56 do 59) i o Kazaniu na górze. Stały wstęp stanowią słowa: "każdy kto wzywa imienia Pańskiego, zbawion będzie" (Rzym 10, 13). Modlitwa Pańska, jest to, jak powiedziano, "norma pragnień" (M. 56, 3, 4). Dlatego, że jest

normą powszechną, nie należy prosić o nic innego, co nie zawiera się w Ojczenaszu (na Ps. 103, m. 1, 19); tego rodzaju pragnienia, nie wedle Boga, podpadają raczej pod prośbę: "zbaw nas ode złego" (L. 130, 12, 23).

Trzy pierwsze prośby odnoszą się, zdaniem świętego, do życia wiecznego, trzy następne – bo prośbę o ustrzeżenie od pokus i wybawienie od złego uważa za jedną – do życia doczesnego. W wykładach modlitwy Pańskiej dużo jest uwag o sposobie modlitwy i jej wysłuchaniu. Na razie chodzi nam o jej przedmiot.

Wezwanie "Ojczy nasz, któryś jest w niebiesiech" św. Augustyn tłumaczy: "który przebywasz w świętych" (*O kazaniu na górze*, II, 5, 17 itd.). Jakby obawiając się pewnego antropomorfizmu w wyobrażeniu sobie Boga odległego w niebie, przypomina wiernym, że sami są świątynią Bożą. Nie trzeba się tu uciekać do Plotyna, który ma podobne wyrażenia (np. *En. V, 1, 6*), skoro sam św. Augustyn powołuje się tu na św. Pawła (por. 1 Kor. 3, 16; 6, 19; 2 Kor. 6, 16). Być może, że związek tej prawdy z wzywaniem Boga nasunął mu Plotyn, który jednak mówi raczej o kontemplacji Bóstwa obecnego w duszy. Ta myśl często powraca. Wskazanie Pańskie (Mt. 6, 6) "gdy się modlić będziesz, wnijdź do komory swojej..." stale tłumaczy o komórce serca, o świątyni duszy. "Cóż to za komory, jeśli nie serca?.. Zewnątrz zaś znajdują się wszelkie sprawy doczesne i widzialne, które przez drzwi, tj. przez zmysł cielesny wnikają do myśli naszych... Zawrzeć tedy drzwi należy, tj. zaprzecić się zmysłu cielesnego, aby modlitwa duchowna zwracała się do Ojca, ta modlitwa, którą odprawiamy we wnętrzu serca, gdzie modlimy się do Ojca w skrytości" (*O kazaniu na górze*, II, 3, 11). Często powtarza się (w Traktatach na Ewangelię św. Jana) zwrot, tym razem dosłownie przejęty z Plotyna (*En. I, 6, 8*, może inspirowany z Plat. *Theait.* 176), że do Boga "nie zdąża się krokami ciała", lecz afektem serca (u Plotyna intuicja) i podobne (por. Tr. 10, 1; 15, 25 itd.). W zwyczaju chrześcijan zwracania się przy modlitwie na wschód słońca św. Augustyn upatruje pewnego rodzaju symbolizm pedagogiczny, aby patrząc na to świetne ciało niebieskie, które o tyle przewyższa ziemskie, zrozumieli, że dusza ich własna o tyle przerasta wszelkie widzialne stworzenia, a Bóg nieskończenie to wszystko przewyższa (*O kazaniu na górze*, II, 5, 18). Przepięknie opisuje te modlitewne wstępowania do Boga po szczeblach stworzeń w 10 rozdz. IX-tej księgi *Wyznań*, gdzie kreśli ekstatyczne rozmowy o Bogu, jakie wiedli z matką w Ostii niemal w przeddzień jej zgonu błogosławionego.

Przy trzech pierwszych prośbach, o święcenie Imienia Bożego, o przyjście Królestwa, o spełnienie Woli Bożej, św. Augustyn podkreśla, że tu właściwie za

siebie samych się modlimy, skoro Bóg niczego nie potrzebuje. Imię Boże się święci, gdy nas uświęca, kiedy je mamy za święte, jakie jest w rzeczy samej. Królestwo Boże pojmuję raczej eschatologicznie. Prosimy, aby to Królestwo, które od wieków jest u Boga, przyszło ku nam, tj. abyśmy w nim uczestniczyli w szczęściu wiekuistym. Prośbę: "bądź wola Twoja", św. biskup wyklada zupełnie w duchu owego *da quod iubet* z *Wyznań* (X, 31, 45), które stanowiło pierwszy kamień obrazy dla Pelagiusza. Mamy prosić o to, abyśmy nie grzeszyli, abyśmy przykazania Boga zachowywali; owszem, aby Bóg sam dał to, co nakazuje, choćby to było niemożliwym dla sił naturalnych, niewspartych łaską (na Ps. 118, m. 4, 2; por. ustęp ib. m. 27, 3). Wszędzie tu odbiśnie echo początkowych rozdziałów listu do Rzymian (por. listy 145, 8; 157, 2, 5; 175, 4; 179, 4; 217, 7, 26 n.; 218, 3). – Dalekim wszelako jest św. Augustyn od kwietyzmu neoplatońskiego, akcentując zarazem silnie obowiązek etyczny. "Niech się stanie w tobie wola Boża, woła, tak jednak, abyś, i ty ją spełnił", choć dodaje "nigdy nie spełnisz tego, czego On w tobie nie sprawi" (M. 56, 5, 7). Ta formuła wyraża niezawodnie myśl Doktora łaski o stosunku natury do nadprzyrody. Tym samym określa też przedmiot trzeciej prośby, jako "szczęście" (*beatitudo*), którego dostąpimy przez pełnienie przykazań.

"Jako w niebie, tak i na ziemi" nastrocza św. Augustynowi liczne interpretacje. Widzi tu opozycję między "sprawiedliwymi a grzesznikami". Skoro sprawiedliwy jest "niebem", przybytkiem Bożym, powinien pragnąć tego, aby i grzesznicy stali się mieszkaniem Boga. Dalej jest tu antyteza pomiędzy "duchem a ciałem" (w myśl VII rozdz. do Rzymian), które niezupełnie poddane jest "zakonowi umysłu" i wzdycha za wyzwoleniem ostatecznym w dzień zmartwychwstania. Jest tu też symbol Chrystusa niebiańskiego i Kościoła walczącego na ziemi; to znowu "niebo" oznacza Kościół, a "ziemia" nieprzyjaciół jego, którym życzymy, aby stali się przyjaciółmi.

Prośbę o chleb powszedni św. Augustyn rad wyklada o łasce Bożej, jako pokarmie duchownym. Dopuszcza też z jakimś zastrzeżeniem (dość oryginalnie uzasadnionym, por. *O kazaniu na górze*, II, 7, 26) wykład eucharystyczny, który jednak pojmuję raczej jako skutek Eucharystii, czyli jedność ciała mistycznego (M. 57, 7). Prosimy tu także o dary doczesne, o ile służą do pozyskania "życia szczęśliwego". W kazaniach św. Augustyna ta myśl jest na dalszym planie, nieledwie pominięta, w liście 130 rozwija ją obszerniej, lecz zawsze z tym zastrzeżeniem, że chodzi tu o środek, nie zaś o cel (*fruitio*). Rozróżnia nadto pewne stopniowanie w sposobie używania darów doczesnych. "Zdrowia (duszy i ciała) oraz przyjaźni pragniemy dla nich samych, potrzeb zaś koniecznych nie dla nich

samych, ale dla dwojga dóbr powyższych" (6, 13). Na przykład wolno sobie życzyć czci i powagi w tym celu, aby poddani stąd korzyść odnieśli, nie zaś dla czczej próżności (6, 12). Zresztą, ponieważ nie wiemy, co nam pożyteczne w tym zakresie dóbr doczesnych, zrozumiałe jest upomnienie: "nie pros (niezachwianie) o nic ściśle określonego, ale raczej o to, co Bóg uznaje za odpowiednie dla was" (na Ps. 53, 4). Prosić tak (bezwarunkowo) o bogactwa, to "bezwstyd" (M. 56, 6, 10). Stale mamy natomiast prosić, o "życie szczęśliwe". Do niego także stosuje św. Augustyn słowo św. Pawła "o co byśmy prosić mieli jako potrzeba, nie wiemy" (Rzym. 8, 26), bo życie wieczne to tak wielkie dobro, że i o nie prosimy, jakby nie wiedząc o co prosimy, lecz jest to "poniekąd uczona niewiedza (*docta ignorantia*, L. 130, 15, 28), bo pouczona Duchem Bożym".

Najczęściej powraca św. Augustyn do prośby o win odpuśczenie, którą uważa za niezawodny środek zgładzenia win powszednich, zestawiając go ze chrztem (por. M. I. z 35 odnalezionych przez O. G. Morin i wydanych 1918), lecz pod warunkiem wzajemnego darowania uraz. Dlatego też nie przestaje zachęcać swych zapalczywych Afrykanów do łagodności. (Rzecz znamieną, że właśnie trzech największych pisarzy afrykańscy, Tertulian, św. Cyprian i św. Augustyn pisali osobne rozprawy o cierpliwości!). Biskup Hippony dobywa szeregu argumentów, które mu poddaje gorliwość jego pasterska, aby pojednać zwaśnionych. "Żadną miarą nie zaszkodzi ci nieprzyjaciel, ile ty sam sobie szkodzisz, nie miłując go... Cóż ci pomoże nieszczęście wroga twego?.. Wszak nie jest ci wrogą jego natura ludzka, lecz wina... Tym jest, co i ty... współtotonym ci jest, uznaj w nim brata. Prarodzice nasi Adam i Ewa, więc braćmi jesteśmy... Bóg nam Ojcem, Kościół Matką... Módl się raczej przeciw nieprzyjaźni: niech ta zamrze, a żyw niech będzie wróg twój. Jeśliby bowiem zmarł nieprzyjaciel twój, pozbędziesz się wroga, lecz nie pozyskasz przyjaciela. Jeśli zaś zamrze złość jego, i wroga postradasz i przyjaciela pozyskasz" (M. 56, 10, 14).

Ostatnia prośba, o wybawienie od pokus i zła, daje mu sposobność do zaznaczenia, że człowiek sam największym sobie jest nieprzyjacielem, któremu żadne pokusy wbrew niemu zaszkodzić nie mogą, a za najniebezpieczniejszą pokusę uważa tę, która godzi w to właśnie, przez co sami pozyskujemy win odpuśczenie, tj. wyzbycie się nienawiści i darowanie drugim urazy (M. 57, 11). Do tej też prośby nawiązuje naukę o wysłuchaniu modlitwy.

Św. Augustyn ma pewność niezachwianą, że wszelka modlitwa zanesiona "w Imię Chrystusa" będzie wysłuchana, lecz prosić w Imię Chrystusa znaczy prosić w

imię Zbawiciela, o to mianowicie, co podpada pod Jego urząd jednania, co dotyczy życia wiecznego. W tym i grzesznicy będą wysłuchani. Przeciwnie, "kto prosi o coś przeciwnego, ten nie prosi w imię Zbawiciela" (Tr. 102, 1). – Ilekroć mówi o modlitwie, niemal zawsze powtarza, że Pan Bóg nieraz "wysłuchuje zagniewany", spełnia prośby złych, na ich własną zgubę, a na odwrót nie wysłuchuje dobrych ku ich zbawieniu. "Bóg łaskawie odmawia nam tego, co miłujemy, jeśli źle miłujemy, zagniewany zaś daje źle kochającemu to, co przewrotnie miłuje" (na Ps. 26, en. 2, 7). Przytacza przykłady Joba i św. Pawła. Szatan żądał, by mu dano ich kusić, a oni daremnie błagali o wyzwolenie (por. 2 Kor. 12, 8). "Nie wysłuchał Pan Pawła wedle woli jego, a wysłuchał ku zbawieniu". Podobne przykłady o Żydach szemrzących na puszczy, którym Pan dał to, czego źle pożąдали (L. 130, 14, 25; M. 354, 39; na Ps. 21, 4 n. itd.; na I Jana Tr. 6, 1). – Wprawdzie Bóg zawsze wysłuchuje ku zbawieniu, "jeśli to miłujemy, co Bóg chce, da nam bezwątpienia" (na Ps. 26, en. 2, 7), lecz nieraz zwleka ze spełnieniem prośby. Powodem tego jest, że "pragnienie wzrasta z odwołką" (na Ps. 87, 14). Dlatego "szukajmy, abyśmy Go (Boga) znaleźli, szukajmy już znalezionego. Aby był znaleziony, ukrył się, aby był jeszcze szukany, niezmierny jest... Nasyca bowiem szukającego w miarę jego zdolności, a tego, który Go znalazł, zdolniejszym czyni, aby szukał nadal nasycenia" (Tr. 67, 1). Przypomina się Pascalowskie: "nie szukałbyś mnie, mówi doń Bóg, gdybyś mnie nie był już znalazł!".

Zakończmy jakąś próbą syntezy. Modlitwa św. Augustyna to przede wszystkim modlitwa do Boga, do Boga chrześcijańskiego, w Trójcy jedyne. Jego nabożeństwo szczególne, to nabożeństwo do Boga. Do Chrystusa modli się jako do Logosu, Słowa Bożego. Jego formuły odnośne są: "przyczynia się za nami, jako kapłan, modli się w nas jako Głowa nasza, my doń się modlimy, jako do Boga naszego" (na Ps. 85, 1; por. M. 245, 4 i wątpl. 382, 2). – Po wtóre modlitwa jego wznosi się do Boga jako obecnego, a obecność tę nader żywo odczuwa, jak widocznym jest z *Wyznań* i *Soliloquia*. – Dalej zwraca się, i wiernym to poleca, do Boga obecnego w duszy; "wewnątrz jest Ten, który wysłuchuje" (na Ewangelię św. Jana Tr. 10, 1 w ustępie zbliżonym do Plot. *En.* I, 6, 8, lecz z uzasadnieniem czysto chrześcijańskim). Dlatego nie potrzeba Go szukać zewnątrz siebie, na górach, nad brzegiem morza, lecz serce oczyszczać w pokorze, a Bóg się zbliży (ib.). – Modli się zaś o szczęście w Bogu. Można by tę myśl cieniować, lecz zasadniczo jest to nie tylko naczelny, lecz właściwie jedyny przedmiot jego modlitwy, któremu wszystko inne jest podporządkowane.

Dziwnym może się wydawać, że natura tak kontemplatywna, jak św. Augustyn, tak był oddany życiu czynnemu, że stanowił prawdziwy ośrodek duchowy swego wieku, jak o tym najwymowniej świadczy jego korespondencja. Dążący całą istotą ku odwiecznemu źródłu prawdy i dobra, cały się poświęcił i wydał na usługi bliźnich. Niezrównany wyraz dał temu w 57 Trakt. na św. Jana (2). Wiemy o tym, że na posłudze ewangelicznej łatwo zbrukać nogi po szlakach światowych, lecz wie i o tym, że droga miłości bliźniego wiedzie do Chrystusa, który swym uczniom nogi umywa. Dopiero w spełnieniu jedyne przykazania miłości, które obejmuje i Boga i bliźnich dla Boga, widzi pełny ideał ewangeliczny. Ideał ten rysuje się przed nim na kształt owych czterech wymiarów miłości Chrystusowej, o której pisze Paweł św. (Ef. 3, 18 n.), że jest szeroka i długa i wysoka i głęboka, a jest to dla Augustyna postać krzyża, jest to miłość Boga, ukrzyżowana na miłości bliźniego. "Rozumiejąc tedy, żeśmy wędrowcami w tym życiu, bądźmy ukrzyżowani dla świata, rozszerzając ramiona przez dobre uczynki, i trwając (w nich) długomyślnie, aż do końca, wnosząc przy tym wwyż serce, gdzie «Chrystus zasiada na prawicy Bożej» (Kol. 3, 1), a wszystko to przypisując nie sobie, lecz miłosierdziu Tego, którego sądów głębokich nie dociecze żadne badanie. Oto... prawdziwa szerokość, długość, wysokość, głębokość, skąd dojdziemy do przewyższającej wszelką wiedzę miłości Chrystusowej i napelnieni będziemy całą pełnością Bożą" (L. 140, 36, 82).

Oto w streszczeniu program życia św. Augustyna, zawarty w jego nauce o modlitwie.

*Ks. Marian Morawski T. J.*

~~~~~

Artykuł z czasopisma "Przegląd Powszechny". - Rok XLVII. Tom 188. Październik - listopad - grudzień 1930. Kraków. DRUKARNIA "PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO", ss. 129-143.



POJĘCIE O BOGU

w chrześcijaństwie i u filozofów

(Ciąg dalszy)

Ks. ANTONI LANGER SI

~~~~~

### III.

Monizm materialistyczny – ogólne zabicie jego zasad o niestworzonej materii, o ruchu, o przypadkowym powstaniu świata i jego celowości. – Uwagi o teoriach kołowania i rozwoju.

Po monizmie panteistycznym zastanowimy się nad równie niebezpiecznym i od większej części uczonych wyznawanym monizmem materialistycznym. Materializm nie podnosi wprawdzie świata do godności Bóstwa, jak panteizm, ale prócz materii nie przypuszcza nic na świecie, dla niego są tylko dwie osie, około których wszystko się obraca: siła i materia. Bożyszczu Hartmanna oddaje hołd tylko szczupła garstka oświeconych, darwinistowski materializm Haeckla wyznają całe masy nieokrzesanych ludzi. Materializm więc sięga dalej, od badaczy natury rozciąga się aż do ludzi z najniższej warstwy społeczeństwa.

Jakie stanowisko ten system zajmuje wobec Kościoła, o tym poucza nas najcelniejszy jego przedstawiciel Ernest Haeckel. "Wobec tej olbrzymiej walki kulturowej przeciw najniemoralniejszemu i najszkodliwsiemu uroszczeniom Kościoła, z którym nam wolno wystąpić do boju, nie możemy lepszemu mieć sprzymierzeńca nad antropogonię (darwinistowską przez Haeckla rozwiniętą). Prawo rozwoju istot jest armatą Kruppa, największe znaczenie mającą w walce o wyświecenie prawdy. Całe szeregi dualistycznych (1) wywodów padają ugodzone kulami tej monistycznej artylerii, by nie powstać więcej, i dumny kolos hierarchii rzymskiej, potężna twierdza nieomyślnej dogmatyki, rozsypuje się przed nami w gruzy. Całe biblioteki mądrości kościelnej, przepełnione dziełami urojonej filozofii, rozwiewają się jak mara, gdy staniemy wobec nich z oświecającym słońcem prawa rozwoju" (2).

Czy przytoczone tu słowa są wyrazem prawdy, albo czczymi frazesami maskującymi próżnię nauki, nad tym się nieco zastanowimy. Oceńmy najprzód ogólne zarysy systemu i dowody, na których opierają się.

Według systemu Haeckla nie ma nic na świecie, prócz materii i ruchu. Jest to tylko mechaniczny ruch materii, kiedy cokolwiek powstaje, albo ginie w przyrodzie. Wszelkie zjawiska w świecie nieorganicznym lub organicznym, aż do objawów wolnej woli w człowieku, dają się ostatecznie wytłumaczyć wyczerpująco przez ruch mechaniczny atomów. Więc świat jest jedynie mechanizmem; żadne prawo nim nie rządzi, niczyja myśl jemu przeznaczenia nie daje. Ponad tym mechanizmem i poza nim nic nie istnieje. Wprawdzie Haeckel nie chciałby zerwać zupełnie z nazwą duszy, i dlatego tak często mówi o jakiejś duszy atomowej i molekularnej, ale ta dusza odgrywa u niego rolę zbiornika sił, (*aufgespeicherte Bewegungskraft*). Myśl, wola, to tylko skutki sił, wprawiających w ruch materię.

Nie mniej doraźnie rozwiązują oni kwestię etyczną. Monistyczna moralność opiera się jedynie na socjalnych instynktach zwierzęcych, które znowu niczym innym nie są, jak ruchem materii. Ten ruch z jednej strony występuje w roli asocjacji i podziału mechanicznej pracy, z drugiej strony objawia się przez uczucie obowiązku. Takie są zasadnicze pojęcia tego systemu. Jakież na to mają dowody? Wszędzie wprawdzie opowiadają nam o jakichś rezultatach sumiennych badań, uzasadniających ich system, ale na próżno ich szukamy. Nie ma nigdzie takiego braku dowodów, jak w materialistycznej nauce. Twierdzić bez podstawy, to jej treść; zamiast dowodów, pięknie brzmiące słowa, to wszystko.

Gdyby system ten rościł sobie jakiegokolwiek prawa do gruntownej wiedzy, wtedy starałby się przede wszystkim na dwa pytania nam odpowiedzieć: skąd materia, i skąd ruch się wziął. W ten tylko sposób można by się pozbyć groźnego widma Boga, jako Stwórcy i pierwszego motora. Przedstawiciele tego systemu wymijają powyższe pytania i rozwodzą się nad tym tylko, jak się świat przez ruch ustawiczny rozwija i kształci. Niektórzy tylko, mniej ostrożni filozofowie tego rodzaju występują z zdaniem, że świat ten był zawsze bez początku, a zatem, że w swym rozwoju nie potrzebuje się oglądać na żadną przyczynę sprawczą poza nim będącą. Gdzież jest na to dowód? Jeszcze żaden z uczonych go nie szukał. Unoszą się tylko nad postępem oświaty i to ich zasłania od wymagań udowodnienia tego, co twierdzą. Rozsądny jednak człowiek nie dbając o ich frazeologię, stawia jasne pytanie: skąd materia? skąd w niej ruch? Odpowiedź wprawdzie podają: jest to rzeczą doświadczenia, że drzewo, zwierzę, krótko mówiąc, rzecz każda przy swym tworzeniu się czerpie materię już gotową, przy swym zaś rozkładzie oddaje ją na powrót czy to ziemi, czy powietrzu, lub innym tworom tak, że materia nigdy nie powstaje i nigdy nie ginie. Tak musiało być zawsze. Byłoby więc przeciw doświadczeniu twierdzić, że materia powstała z niczego i w nic się obraca. To samo da się zastosować i do ruchu. Doświadczenie uczy, że każdy ruch jest skutkiem

poprzedzającego ruchu. Stąd wynika, że materia od wieków w ruchu być musi (3). Z dziwnym rozumowaniem występuje tu materialistyczna nauka.

Że teraz żadna cząsteczka materii nie powstaje i żadna nie ginie, dlatego materia nie ma mieć zupełnie nigdy początku, nigdy nie mieć końca, ma być wieczna, ma być niestworzona! Takie wywody azali nie są zgubnym skutkiem zapomnienia zasad starej filozofii? Materia, gdyby była czymś niestworzonym, byłaby przez to samo czymś zupełnie doskonałym, tak, że bez ubytku, bez zmiany żadnej ze swoich sił i doskonałości, miałaby w sobie samej być trwałą, niezmienną, wieczną. Stara nauka tak o materii trzyma nieporuszenie, a nie tylko głosi tę zasadę, ale także dowodzi jej niezbitości. Bo każdy widzi, że materia niestworzona miałaby we własnej istocie konieczny powód bytu. A nic nie może mieć we własnej istocie koniecznego bytu, co nie ma za swoją istotę szczerego bytu; bo tylko istota, co w sobie jest szczerym i pełnym bytem, z wewnętrznej konieczności istnieje. Więc niestworzona materia byłaby z istoty swojej bytem pełnym, szczerym, nie mogącym istnieć albo nie istnieć, istniejącym koniecznie. Ale co z własnej istoty jest szczerym i pełnym bytem, to nie jest tym albo owym bytem, to ogarnia wszystko, co należy do rzeczywistego bytu; więc ma wszelką doskonałość, wszelką piękność. Więc niestworzona materia byłaby z wewnętrznej konieczności nieskończenie doskonała (4).

Dalej: co ma wszelką doskonałość z wewnętrznej konieczności, to ma w sobie koniecznie pewny i niezmienny sposób bytu, ma z wewnętrznej konieczności stałą postać i stałą siłę; bo bytu bez właściwej postaci i siły pojąć nie można. Co zaś z własnej konieczności ma niezbędnie stałą postać bytu, to w żaden sposób nie może podlegać choćby najmniejszej zmianie. Więc materia niestworzona, materia bez żadnej niedoskonałości, byłaby niezmienna. Że zaś materia daleka od bezwzględnej doskonałości, to aż nazbyt wywodzą tłumy pesymistów; że materia daleka od niezmiennego stanu, to dowodzą sami materialści, kiedy badają przyrodę w jej bezustannych przemianach. Więc materia jest stworzona.

Skądże znów pochodzi ruch ciał? Czy sama sobie materia ruch kiedyś nadała, czy była w nim zawsze? Bo od kogo innego nie mogłaby dostać ruchu, skoroby oprócz niej niczego innego nie było. Dawna i nowa fizyka dosyć wywodzą, że ciało w spoczynku nie może samo przez się przejść w ruch. Choćby materia odwiecznie była w ruchu, zawsze zostaje konieczne pytanie, skąd ten ruch? Odwiecznie byłaby jak dziś obojętna ze siebie na wszelkie stany ruchu, więc nigdy nie mogłaby sama obrócić sobie jednego stanu raczej jak drugi; wiecznie potrzebowałaby poza sobą powodu, żeby znaleźć się raczej w tym, jak w innym stanie. Więc pomińmy nawet

niedorzeczność materii niestworzonej: zawsze musimy szukać poza tą materią jakiejś istoty, co by jej oznaczony ruch nadała. Cóż na to odpowiedzieć? Wielu sławnych uczonych, jak Czolbe, Strauss, Reuschl, wpadli na myśl wiecznego kołowania. Jeden stan mechanicznym ruchem sprawia drugi, ten wywołuje nowy, itd.; w końcu rozwój dochodzi do swojego kresu, a ten stan końcowy zaczyna nowy szereg przemian postępowych; tak ma być bez końca. Takim ruchem mechanicznym rozwija się nasz świat, aż nastąpi rozkład ustroju, po którym żywioły z zamętu przejdą w nowe okresy rozwojów. Czyż to wieczne kołowanie usuwa trudności? Wielkie dzieci wynalazły tę zabawkę, ale ta nie służy wielkim uczonym za odpowiedź na pytanie.

Niech każdy okres rozwoju kończy się zmianą, która rozpoczyna nowy okres; niech tak dzieje się bez końca: po tysiącach okresów, po milionach wieków może ostatnia zmiana którego okresu będzie właśnie tą pierwszą, co rozpoczęła cały szereg okresów? Przypuścić to na chwilę, jest to samo, co mówić np., że pierwszy ojciec ludzkiego rodzaju pochodzi od ostatniego ze swoich potomków. Tę zagadkę chyba jej wynalazcy rozumieją. W każdym razie pytamy się, skąd pochodzi ten ruch w nieskończonym łańcuchu, gdzie każde ogniwo wychodzi ze swojego stanu pod wpływem poprzedniego ogniwa?

W takim wiecznym kole możemy wziąć którekolwiek ogniwo za ostatnie. Skąd ma to ogniwo ruch? – bezpośrednio od poprzedniego, pośrednio od pierwszego. Skąd pierwsze w ruchu? – przez ostatnie. Więc ostatnie i każde za nim muszą być ruszone przez pierwsze. Trzeba tedy czekać, żeby pierwsze ruszyło wszystkie przed sobą; inaczej wszystkie będą w spoczynku. Ale i pierwsze nie ma żadnej mocy nad sobą, nie ma ze siebie ruchu, oczekuje go od działania ostatniego. Kiedyż tu więc w ogóle ruch powstanie? nigdy na wieki. Ostatnie ogniwo może ruszyć się tylko przez pierwsze; ale pierwsze nie może jemu nadać ruchu, póki samo go nie otrzyma; więc ostatnie czeka, aż pierwsze będzie ruszone; pierwsze ma ruchu nabyć właśnie od ostatniego; więc ostatnie ruszy się, kiedy samo sobie ruch nada; więc nigdy ruchu nie nabędzie; tak samo przedostatnie i każde inne. Więc w takim wiecznym kole musi panować wieczny spoczynek.

Niech przykład przedstawi widocznie wartość rozumowania Straussa. Nieskończony pociąg stoi na kolei żelaznej zbudowanej wkoło, tak, że ostatni wóz styka się z pierwszym, a nie ma żadnej lokomotywy. Jakim sposobem ten pociąg ruszy? Pierwszy wóz popchnie drugi, mówią ci wielcy myśliciele, drugi dalszy i tak do ostatniego. Ale co wprawi w ruch pierwszy wóz? Rozumie się, że ostatni; od tego dostanie ruch pierwszy: wynalazek ze wszech miar godny takich myślicieli. Kiedy ruszy się pierwszy wóz? Kiedy go popchnie poprzedni, kiedy ostatni ruszy się; – więc nim ostatni ruszy się, będą nieruchome pierwszy, drugi i dalsze aż do przedostatniego; cały pociąg na zaokrąglonym torze będzie na

próżno wyczekiwał ruchu. Tak nie mogą wyjaśnić ruchu na świecie nasi wielcy badacze przyrody. Więc materia musi być stworzona, musi mieć stwórcę potężniejszego od siebie. Ruch musi mieć sprawcę, dzielniejszego od materii. Więc sama materia i ruch nie wystarczają, żeby pojąć obecny świat.

Ale jest jeszcze większa niedorzeczność, którą pozwalają sobie utrzymywać w swym poglądzie na świat materialistyczni moniści. Przebieżmy okiem całe stworzenie, w jego obecnym stanie. Nie zliczymy w nim elementów najróżnorodniejszych, co jednak łączą się między sobą jak kółka zegara najprzemysłniej urządzonego. Działanie jednego wprawia w ruch drugie; co sprawi jedno, co jedno wytworzy z siebie, to służy drugiemu do bytu i działania; wszystko łączy się w jedną całość, a w tej całości nawet słaby nasz rozum spostrzega najmędrze prawa, według których każda część rusza się, żyje i działa. Wiążą się w całość nie tylko największe ciała niebieskie, ale nawet najmniejsze drobiny, co kupią się w jedno ziarnko piasku. Świat cały zbudowany najstosowniej; zachowane w nim wszelkie prawa; słabsze przeznaczone za narzędzia dla mocniejszych; wspólnie i zgodnie wszystko pracuje, żeby ubezpieczyć teraźniejszy stan świata: wszędzie, i w całości i w szczegółach najdrobniejszych, panuje zgoda i wykwita piękno. Podziwiać musimy, jak wszystko przemyślnie działa przy powstaniu kryształu, przy rozwijaniu się rośliny, przy ustroju zwierząt, przy obrocie ciał niebieskich.

Jakże objaśniają to zjawisko uczniowie materialistycznej szkoły? Cały wspaniały ten świat z tysiącakrotnymi objawami porządku i piękna, to wszystko zawdzięczać ma byt mechanicznemu ruchowi żywiołów, które w najzupełniejszym zamęcie, w niezliczonych, bezładnych i sprzecznych zbiegach wpadłyby przypadkiem w tak porządną układ, jaki stanowi świat obecny. Niechby kto podziwiał wspaniały zegar i pytał się, czym jest dziełem, czy nie wzięłyby za obłąkanego, kto mówiłby jemu, że to przypadkiem tak się ułożyły odłamki kruszcu w ruchu? Podobne zdanie o początku świata w ustach starożytnych mędrców wywołało śmiech powszechny. Dzisiaj ono daje się słyszeć ogólnie. Sama matematyka, na której materialisci najwięcej polegają, przeciwko nim przemawia. Cóż mówi matematyka na pytanie, czy jest prawdopodobnym, żeby świat z drobin w ruchu powstał przypadkiem? Ile ma być tych drobin? – nieskończona ilość. A ile połączeń może powstać przypadkiem przez ruch tych drobin we wszystkich kierunkach? ile każda drobina może mieć położeń względem każdej innej przy ruchu po trzech osiach w przestrzeni? Do jakiej niezmiernej potęgi wznieść należy liczbę możliwych połączeń przy nieskończonej ilości drobin? Liczba tych połączeń jest nieskończona, matematycznie =  $\infty$ ; a jakież wypada matematyczne

prawdopodobieństwo, że zdarzy się przypadkiem dane połączenie drobin, jakim jest świat obecny? Matematycznie =  $1/\infty$ , względnie zero: więc matematyk widzi, jak absolutnie jest nieprawdopodobny przypadek powstania świata z ruchu drobin (5).

Ale z tej teorii tych wielkich myślicieli, co ślepemu przypadkowi przypisują utworzenie świata, jeszcze jedna wynika niedorzeczność, która ich wiele za sobą wiedzie. Stawiają ślepy i bezmyślny przypadek za stwórcę niezmiernie wielkiej całości, pełnej ładu i myśli aż w najdrobniejszych szczegółach. Co by mi powiedzieli, gdybym zdumionemu nad "Dziadami" Mickiewicza tak miał wyklądać sposób powstania tego dzieła: Wziął ktoś czcionki z kilku drukarni, wrzucił je do wielkiej urny i mieszał i kłócił je, jak mu się żywnie chciało; wiele czcionek wypadło wtenczas, resztę wyrzucił na stół i zobaczył, jak przypadkiem się ułożyły jedne czcionki z drugimi, żeby utworzyć te piękne słowa i wiersze i myśli i wspaniałą całość. Uważaliby mię pewnie za dojrzałego do domu obłąkanych. I słusznie. Bo kiedy dzieło wykonane z ładem i myślą, to jego twórca musiał wykonywać je rozsądnie i z rozmysłem, bo każdy skutek wymaga odpowiedniej przyczyny. Jeżeli skutek urządzony z ładem i myślą, to musiał sprawca mieć w sobie ten ład i tę myśl, według nich układać i urządzać poszczególne części. Tego wymaga zdrowy rozum. Jakżeż jest z całym światem? Pewnie nie trzeba do tego głębokiej mądrości, żeby postrzec i uznać fakt celowości w całym świecie. Choć są tysiące rzeczy, w których nie zdołamy domyślić się przeznaczenia dla całości, to ta nieudolność nie uprawnia nas jeszcze do tego, żeby wątpić, czy i te istoty mają swoje przeznaczenie i dążą do niego. Nasz rozum właśnie za mały, żeby ogarnąć tysiączne węzły, co łączą części pojedyncze w świecie. Widzimy, jak oko dziwnie zastosowane do patrzenia, ucho do słuchania; to wywołuje w nas konieczne uznanie, że ich ustrój przeznaczony do widzenia i słyszenia, i dlatego właśnie do swojego przeznaczenia zastosowany. Tę stosowność ustrojów, żeby wykonać jakieś przeznaczenie, tę dążność i zdolność do tego znajdujemy tak w najmniejszej rzeczy jak w największej w każdym dziale przyrody. Każdy ustrój z różnymi członkami, ich przemyślną mechaniką i pewnymi a niezmiennymi wynikami swojej pracy, niezbitie dowodzi swojej celowości. Kto chciałby mówić, że tylko przypadkiem oko widzi, ucho słyszy, jabłoń rodzi jabłka nie śliwki?

A może chciałby kto mówić, że tylko dlatego używamy ucha do słyszenia, bo przypadkiem mamy ucho, a nie przeciwnie raczej, że mamy ucho, żeby słyszeć; że tylko dlatego chodzimy, bo przypadkiem mamy nogi, a nie dlatego mamy nogi, żeby móc chodzić. Wiele tomów trzeba by wypełnić, gdyby chcieć choć w ogólnych

rysach przytoczyć zjawiska celowości w przyrodzie. W zwierzęcym świecie widocznie okazuje się ta celowość w wyżywieniu się zwierząt, w obronie, w rozmnożeniu i opiece potomstwa. Wszystkie członki są w każdym rodzaju zwierząt najstosowniej urządzone; nawet mieszkania albo gniazda zwierząt i ptaków doskonale służą do celu. Cała budowa roślin z korzeniami, łodygą, liśćmi i kwiatami równie mądrze urządzona dla pożytku roślin, dla zachowania obrony i rozmnożenia. Nawet martwa przyroda zdradza w tym samym stopniu swoje przeznaczenie, czy mierzymy i ważymy działanie drobin, czy rozważamy ruch ciał niebieskich. Ta celowość w urządzeniu przyrody jest także podstawą praw, wedle których w przyrodzie wszystko działa i pracuje, bo tylko to może mieć stały skutek swojego działania, co zachowuje pewne prawa. Nie tylko prawowierni badacze (6) starali się celowość wykazać, robili to samo także niedowiarcy (7), co przed niczym się tak nie wzdygają, jak przed widokiem śladu Bożego w świecie; tak uznaje to Darwin w jednym ze swoich ostatnich dzieł (8).

Więc jakiś cel w budowie świata jest faktem, którego nie można zaprzeczać. Otóż, jeżeli budowa świata służy do celu, wszystko z dziwną mądrością do niego zwraca się, natura każdej rzeczy z niezmienną dokładnością i stałością dąży do niego i osiąga go, to nie może być sprawcą tego celowego świata ślepy przypadek. Tego dowiódł już Arystoteles jońskim materialistom, co z Empedoklesem i Demokrytem wykładali tę samą naukę, którą do dzisiaj powtarzają badacze ścisłych umiejętności, bez zmiany w najdrobniejszym szczególe. Platon w *Phaedonie* i *Tymeuszu* mówi to samo, także Cyceron w księgach *De natura deorum*. Doprawdy nie trzeba wiele rozumu do tego, żeby widzieć, że dzieło chwali sprawcę i mądrość, co wyjawia się w dziele, daje świadectwo o mądrości sprawcy; bo dzieło to myśl sprawcy, nie słowami, ale czynem wyrażona. Nie jestże ten świat dziełem, z nieskończoną ułożonym mądrością, co z różnorodnymi działaniami swoich części postępuje według pewnych prawideł? A nierozsądek przypadku miałby sprawić to dzieło pełne mądrości? Niepewne, luźne, bezładne spotkanie się drobin, byłoby w stanie wytworzyć całość pełną praw i myśli? Zaiste nie! Przyczyna musi więc odpowiadać skutkowi, doskonałość całego świata musi zawierać się w jego sprawcy jeszcze doskonalszym sposobem.

Jeszcze jedna myśl w materialistycznym monizmie godna uwagi, bo służy za maskę, co mu powagę nadaje. Maską tą nazywa się rozwojem. Teoria ewolucji jest herbową tarczą, która ma nadawać szlachectwo materializmowi. Dobrze! Ale cóż rozumieją ci panowie pod rozwojem? Stan świata ma być wciąż

zmienny, jedna postać rzeczy przechodzi w drugą, ta jest początkiem następnej, a cały ten przebieg wszech zmian wypływać ma z mechanicznego ruchu atomów. Wskutek przypadku wyłączają się drobiny z jednego związku i wstępują w drugi; sprawiają to tylko zupełnie przypadkowe przyczyny. To pierwsza zasada teorii rozwoju. Haeckel wyprowadza z takich przemian w drobinach przejście istot martwych w żyjące, przerodzenie się niższych ustrojów w wyższe, przerabianie się na koniec najwyższych w istoty myślące. Nie tu miejsce wyliczać przebieg szczegółowy darwińsko-haeckelskiego rozwoju: oceńmy samą jego podstawę. Czy jest jaki rozwój w przyrodzie? Jest najpewniej, tak w całości przyrody, jak w jej najdrobniejszych szczegółach. Rozwija się nasienie w roślinę, gąsienica w motyla, jajo w ptaka, zarodek w zwierzęcy ustrój. Ale czy to tylko dzieje się przez mechanizm atomów, bez zamiaru, bez żadnego prawa? Pewnie znaczy tu niemało mechanika drobin, bez niej nawet nie byłoby rozwoju. Ale czy tylko ona sprawia te przeobrażenia? Żeby wydać "Dziady", pewno trzeba siłą mechaniczną ruszyć czcionki, ułożyć je w słowa, podzielić we wiersze i stronice, powlec czernidłem i na papierze odbić; wiele tu mechanizmu trzeba. Ale czy ten mechanizm wystarczy, żeby bez myśli powstała książka? Istnieje rozwój, prawda! Ale nie wskutek samego mechanizmu, nie wskutek przypadku; ma swoje prawa, ma przyczyny głębsze od samego zawichrzenia drobin. Nasienie ma już w sobie zadatek całego ustroju, rozwija się przez asymilację cząstek martwych, tymi nadgradza żywotne straty w swoim ustroju i udoskonala się; ale to odbywa się według stałych praw, które także w zarodku złożone. Nic przypadkiem tu nie działa, chyba wpływ podrzędnych przyczyn. Dlatego skutki rozwoju są koniecznie zawsze te same. Zarodek bobu zawsze rozwinie się w bób, nigdy nie będzie grochem, z jaja wróblego nie wykluje się nigdy słowik: więc nie rozwija się to przypadkiem, jak to, co przypadkiem raz uda się, a drugi, setny, stokroć tysięczny raz na niczym spełźnie. Przypadkiem zdarzają się kalectwa w życiu, ale i tu ustrój zepsuty dąży do naprawy na wzór stały, a kalectwa wypadają w najprzeróżniejszych postaciach. Słowem, rozwój przyrody składa się z niezliczonych zjawisk, które ścielą drogę temu, co dopiero kiedyś później ma się okazać, a co daje im piętno jakiegoś przeznaczenia na przyszłość, bo w chwili rozwoju muszą się ścierać z prądami, właśnie obecnym potrzebom odpowiednimi.

Jak znajdujemy rozwój przyrody w jej najdrobniejszych szczegółach, tak się to zjawisko uwydatnia w wypadkach, cały świat ogarniających. Geologia daje wskazówki o rozwoju ziemi; astronomia okazuje ślady rozwoju świata. Wszędzie uderza nasze oko rozwój; ale nie ten przypadkowy, jakiego chce monizm

materialny: to rozwój pełen ładu i wdzięku, w którym pośród bezwiednych krążeń martwej materii przeziera zawsze celowa myśl Stwórcy, który ustawił porządek odpowiedni do wykonania swojej myśli, i nadał drobinom siły zgodne z tym porządkiem, tak, że ruch odbywa się według stałych praw, podlega im, stosuje się do nich i zależy od nich, aż całość ułoży się i utwierdzi się także według tych samych praw, które nadają jej byt wykończony i niezmienny.

Cóż z tych uwag wynika? Czy prawda, że dawne pojęcia o Stwórcy upadają jak dom z kart siłą dowodów materialnego monizmu? Czy jest jaka siła w tych dowodach? Rozbita skorupa powierzchownej gadaniny odkrywa tylko puste jądro wewnętrznych sprzeczności. Przeciwnie, sam monizm wali się jak dom z kart, bo nie może utrzymać się na swojej podstawie (9). Podstawy jego nie tylko stoją na piasku, bez żadnych podwalin, ale są jeszcze najwidoczniejszymi niedorzecznościami, którym piękne i uczone słowa usiłują na próżno pozorować mądrości dodać. (C. d. n.)

X. Antoni Langer.

~~~~~

"Przegląd Powszechny", Rok drugi. – Tom V (styczeń, luty, marzec 1885), Kraków 1885, ss. 425-435.

Przypisy:

(1) Dualizm, słowo techniczne u nowszych filozofów, oznacza przypuszczenie podwójnego pierwiastka: ponad widzialnym światem niewidzialnego Boga, w materialnym ciele niematerialnej duszy.

(2) Haeckel, *Anthropogonie*.

(3) Christian Winer, *Grundzüge der Weltordnung*.

(4) Zobacz zeszyt styczniowy, str. 80.

(5) *Natur und Offenbarung*, t. 17, str. 313.

(6) Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, II, n. 751 i nast.; Pesch, *Welträtsel*, Sc. 1; Św. Tomasz, *Summa*, 1. q. 65, a. 2; *Philosophia Conimbr.*, 1. 2 ph. cap. 9, q. 1, a. 1.

(7) G. N. Schneider, *Der thierische Wille*. Leipzig 1880; Burmeister, *Geologische Bilder*, T. 1; E. v. Hartmann in "Pflügers Archiv f. Physiol.", 2 T. IV; Wandt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1. 173.

(8) *The power of movement in plants*. London 1880.

(9) Poszczególne zasady tego systemu, np. o człowieku, będą przytoczone i wyjaśnione przy odpowiednich pytaniach.



OD TEATRU DO APOSTAZJI

Odstępstwo Karola ^(a)

"PRZEGLĄD KATOLICKI"

~~~~~

Zbawiciel wyrzekł, że gdy uderzą w pasterza rozproszą się owce. Ta zapowiedź zawsze się sprawdzała, i przeglądając historię znajdziemy na to dowody tyle razy, ile razy prześladowanie dotknęło Chrystusowych Namiestników. W ostatnich czasach wśród ciężkich okoliczności, jakie papieżstwo przechodziło, toż samo się pokazało. W Marchii i Umbrii były odstępowstwa między duchownymi, ale w Rzymie Bogu dzięki dotąd nic podobnego nie miało miejsca; potrzeba było, aby Francuz powszechnemu Ojcu wiernych i Kościołowi do goryczy jakie spełnia, dodał jeszcze goryczy. Tym smutnej sławy Francuzem jest Karol Loyson <sup>(b)</sup>, a w zakonie O. Jacek; o którym pokrótce przypominamy czytelnikom podane już dawniej szczegóły.

Urodzony w Orleanie 1827 r. we Francji, Karol Loyson dał się poznać świeckim jeszcze będąc z pierwszego swego utworu, to jest komedii, dla teatru napisanego, który jednak nie doznał przyjęcia. Nie sądzymy, aby ten zawód skłonił go do wejścia w stan duchowny, to jednak wiemy, że wstąpił do świętego Sulpicjusza w Paryżu i po odbyciu lekkich studiów teologicznych został na kapłana wyświęcony. Potem wszedł do zakonu Karmelitów w Lyonie pod imieniem Ojca Jacka i począł miewać kazania. Żywa dykcja, śmiała imaginacja, styl barwny zjednały mu wielbicieli bardzo licznych, skutkiem czego przeniesiony do Paryża występował na ambonie, naprzód w różnych kościołach, a nareszcie w katedrze Najświętszej Panny (Nôtre-Dame) wobec mnóstwa słuchaczy, z kazaniami Adwentowymi <sup>(1)</sup>.

Wśród powszechnego uwielbienia, z jakim te wystąpienia przyjmowano, dał się słyszeć w dziennikarstwie ostrożny i nieśmiały głos Ludwika Veuillota

zwracający uwagę wielbicieli na zbyt śmiało, nie dość ściśle określone, niezupełnie z teologicznymi zasadami zgodne wyrażenia i zdania kaznodziei. Trudno było wówczas obwiniać Ojca Jacka o sprzyjanie racjonalizmowi, ale uważny dostrzegacz łatwo dopatrywał przechylenia się na niebezpieczną spadzistość. Śmiałość wymownego Karmelity rosła tymczasem i poczęła się wybitniej niewłaściwością formy objawiać. W czasie Adwentu 1866 r. O. Jacek mówił o *moralności niezależnej* i przychodził na ambonę z dziennikiem, którego artykuły odczytywał i zbijał. Dziennik ten pod tytułem *La morale independante* odpowiadał na to O. Jackowi w swoich kolumnach, a on mu znowu z ambony. Taka predykcja słusznie poczęła gorszyć wiernych, i tu zdaje się było pierwsze ich spostrzeżenie się i zbudzona nieufność.

Nadszedł Adwent r. 1867, a O. Jacek mówił o *moralności w rodzinie*: przedmiot to nie tyle co pierwszy niebezpieczny, ale w nim kaznodzieja już począł się odsłaniać, występując z zasadami niezupełnie prawowiernymi. Znac zawsze było w jego zachowaniu się i sposobie dowodzenia człowieka, który niefortunnie przeszedł do ambony nie mogąc się przy teatrze ostać. Nieraz wierni byli zdziwieni słuchając mówcy i pytali siebie: Czyż to ma być słowo Ewangeliczne? Wtedy między wielbicielami począł rozdział powstawać, jedni w uwielbieniu wytrwali, drudzy gorsząc się opuścili mówcę; a tymczasem dziennik *L'Univers* miał tyle odwagi, że podniósł tę sprawę i jasno zgorszenie wykazał, czym nie małą Kościołowi uczynił przysługę.

Na początku r. 1869 wezwany Ojciec Jacek udał się do Rzymu, gdzie mu uczyniono ojcowskie uwagi, a on do nich zastosować się i poprawić przyrzekł. Lecz powróciwszy do Paryża wszedł do międzynarodowego komitetu pokoju i tu powiedział mowę, w której przedstawiał religię żydowską, katolicką i protestancką, jako "trzy wielkie religie ludów ucywilizowanych", z czego wypływało, że dla tego kaznodziei było toż samo być żydem, czy protestantem, lub katolikiem (2).

Wtedy to Ojciec generalny przełożony Karmelitów w moc tego posłuszeństwa, na jakie uroczysty ślub złożył Ojciec Jacek, polecił mu, aby się wstrzymał od wszelkiej predykcji, na co mu kaznodzieja odpowiedział znanym powszechnie listem z dnia 20 września 1869 r. Szczegóły tego przejścia znają czytelnicy nasi, gdyż je podawaliśmy w *Przeglądzie* z r. 1869 str. 683, 750 i 811; tu przypominamy tylko, że O. Jacek w liście owym protestował przeciw Kościołowi katolickiemu oskarżając go iż "przekręcił Ewangelię" i dodawał, że "jeżeli Francja

i narody łacińskie są łupem anarchii socjalnej, to główną tego przyczyną jest nie katolicyzm sam w sobie, ale sposób, w jaki on od dawnego czasu jest pojmowany i stosowany".

List ten wykazał w biednym odstępcy zwykłą takich ludzi reformatorską zuchwałość i niewiadomość. Biskup Orleański ks. Dupanloup usiłował skłonić go do powrotu na łono Kościoła, ale bezskutecznie. O. Jacek porzuciwszy zakon został dotknięty klątwą większą i udał się do Ameryki. Europa zapomniała o nim, i ci którzy mu wieszowali, i ci co nad jego upadkiem boleli, przestali o nim wspominać. Ale to śnać nie odpowiadało widokom jego; takiego milczenia znieść nie mógł i sam je postanowił przerwać. Są ludzie, którzy pragną tego, by o nich mówiono, źle czy dobrze, mniejsza o to, byle tylko nie pomijano ich milczeniem - potrzeba im rozgłosu, sławy. O smutną tę sławę dopomina się obecnie ex-ojciec Jacek i mieć ją będzie, dopóki sam o sobie mówić nie przestanie, bo świat ważniejsze zajmują rzeczy, niż dogadzanie pysznej pretensji jednego ex-zakonnika.

Napisał tedy o. Jacek list do jednego z członków parlamentu włoskiego, i *odezwę do biskupów katolickich*. W liście wyraża, że dawno pragnął, aby papież doczesnej władzy był pozbawiony, i aby duch Królestwa Włoskiego "przeniknął Watykan i pogodził Papiestwo z terażniejszym społeczeństwem". "Co się zaś tyczy, są własne jego słowa, trudniejszego i potrzebniejszego jeszcze pojednania Dworu Rzymskiego z Ewangelią, Bóg sam dopełnienie tego przyjmie na siebie". List ten czytany na posiedzeniu parlamentu włoskiego w d. 26 stycznia r. b. wydrukowanym i ogłoszonym został w jego urzędowych aktach.

Chociaż ex-ojciec Jacek zostawił w tym liście Panu Bogu trud pogodzenia Dworu Rzymskiego z Ewangelią, jednak nie sądzi, iżby bez jego pomocy udać się to mogło, i dlatego w dzienniku rzymskim *la Libertà*, redagowanym przez izraelitę Edwarda Arbib ogłosił *Odezwę do Biskupów katolickich*, którą tenże dziennik w dwóch numerach z d. 27 i 28 stycznia r. b. wydrukował, i za to został sekwestrowany, lecz nieco za późno, gdyż wiele egzemplarzy już pierwej rozesłano. Odezwa ta naprzód oznajmia, że dogmat nieomyślności papieskiej jest *bezbożnym dogmatem* i że chrześcijaństwo "przybrany został w formy uciążliwe i zepsute". Potem parodiując pewną sławną książkę włoską przez papieża i autora którą ją napisał potępioną, mówi o *Pięciu ranach Kościoła*. A raną główną "raną serca", jak ją nazwał, czy wiecie co jest? Oto to, iż ojciec Jacek nie może mieć żony, czyli celibat kościelny "instytucja bez miłosierdzia i bez moralności", jak ją ocenia.

Otóż Karol Loyson rozpoczynając swój zawód komedią, chce skończyć na żonie. Niech mu tylko żonę dadzą, a on jeszcze wróci i będzie zakonnikiem, gdyż mówi, że wiary i stanu swego się nie zapiera, i wróci do niego, skoro Kościół po jego myśli zreformowanym zostanie.

Jeżeli smutną jest dla Kościoła utrata każdej duszy, a jeszcze duszy kapłańskiej; to z drugiej strony jakże pocieszającym, że do walki z nim stają zwykle ludzie, którzy zaczawszy od rzeczy w duchu niby wielkich, kończą zwykle na tym, co w naturze ludzkiej jest najniższym i najbardziej upokarzającym. Czyż to nie wyraźny dowód, że kto z pokorą pod święte posłuszeństwo prawu Bożemu ducha ugiąć nie umie, ten pozbawiony łaski pod własnymi namiętnościami upada. Niepodobna, aby człowiek tych zdolności co exojciec Jacek, nie mógł zrozumieć, jak nisko zeszedł i zapewne samby to spostrzegł, gdyby wzrok duszy jego nie został już przyćmiony. Jest to powtarzająca się od początku kara upadku i zaślepienia, kara w zbuntowanym ciele za niekarność ducha.

Rozbierać i zbijać odezwy byłego ojca Jacka nie ma potrzeby; ona sama się zbija. Kto zarzuca Kościołowi, że źle tłumaczy Ewangelię, że władzy nadużywa, że zmusza do celibatu, że się świecką polityką bawi, że jest zabobonnym czcząc świętych a szczególnie Najświętszą Pannę, ten nic nowego nie mówi, nic zgoła, co by po tysiąc razy powiedzianym i zbitym nie było, nic czego by Kościół od dawna nie potępił. Znać, że biedny reformator za mało wczytany był w teologiczną naukę, iż rzeczy tak oklepane stawia za coś nowego. Obiecuje on nieustawać, ale pracować wytrwale nad zreformowaniem Kościoła, lecz niestety, zbyt się spóźnił, gdyż dzisiaj nikt innej reformy nie pragnie prócz tej, jaką władza kościelna przeprowadzi, a której potrzebę sama uznała zwołaniem Soboru, i widać czuje się dość silną do jej dokonania, skoro ojca Jacka nie zaprosiła do współpracownictwa. Szczerze żałujemy, iż musimy chcąc być sprawiedliwymi, mówić w ten sposób o tym człowieku, którego zasługi głosić i cnoty uwielbiać nierównie milej by nam było, bo nie przeczymy, że umysł jego Bóg darami swymi ubogacił, które przy dobrym użyciu mogły go zasłużonym Kościołowi uczynić, gdy teraz posługują mu tylko na to, iż wyraziściej przy ich pomocy sam swój upadek piętnuje. Bo i wreszcie czegoż on chce naprawdę. Reformy? Taką reformę, z jaką on dziś wstępuje, już Kościołowi nieraz proponowano: już on miał nie z jednym takim Jackiem do czynienia, i wszystkich albo do uznania błędu doprowadził, albo ze społeczeństwa swego usunął. Ci ostatni stanęli zewnątrz Kościoła i reformy dokonywali, znajdzie ich ojciec Jacek łatwo, jeśli się w historii rozpatrzy, po cóż więc robić na próżno to, co

już przed nim zrobiono, co już gotowe, przeprowadzone i ze skutkami swymi przed oczami mu stoi. Jeżeli chce, aby Kościół cały za nim poszedł, to znowu za wiele pretensji a za mało nauki, bo kto ją ma, to wie o tym, że żadna reforma niemożliwa, i Kościół jej nie przyjął i nie przyjmie, prócz tej, która od jego prawej władzy pochodzi. Jeżeli chce część oderwać i z nią nową społeczność tworzyć, to lepiej od niego stan dzisiejszy umysłów racjoniści i wolnomyślni pojmują, którzy już mu wyraźnie powiedzieli, że dwie tylko przed nim są drogi, albo upokorzyć się, pokutować, i do posłuszeństwa powrócić, albo rzucić się w objęcia absolutnej niewiary. Daj Boże, abyśmy się mylili, ale podobno na tym ostatnim ten biedny ojciec zakończy.

~~~~~

Artykuł z czasopisma "Przegląd Katolicki", R. 1871, Warszawa 1871, ss. 136-138.

Przypisy:

(1) Zob. "Przegląd Katolicki" z r. 1869, str. 110.

(2) Zob. "Przegląd Katolicki" z r. 1869, str. 495 i 542.

(a) Obecny tytuł od red. *Ultra montes*; tytuł oryginalny w "Przeglądzie Katolickim": *Jeszcze o O. Jacku*.

(b) "**Loyson** Karol, zwany **O. Hiacyntem**, głośny apostata, ur. 1827 w Orleanie. Za młodu pisał poezje. Wstąpiwszy do seminarium duchownego otrzymał święcenia 1851 r. Przez pewien czas był profesorem seminarium w Awinionie i Nantes, potem wikarym u św. Sulpicjusza w Paryżu. W r. 1862 wstąpił do Karmelitów, gdzie wnet jako wybitnego kaznodzieję wydelegowano go do kazań postnych w kościele Notre Dame w Paryżu. Kazania te robiły wielkie wrażenie i ściągały licznych słuchaczy. Poczęto w Loysonie wielbić drugiego Lacordaire'a. Uniesiony powodzeniem Loyson zapragnął naukę katolicką niejako wprowadzić na nowe tory i na swój sposób pogodzić dogmaty z prawdą historyczną. Temu zamiarowi dał wyraz w kazaniach 1868-9 r. Wygłoszone przy tej sposobności zasady jako niekatolickie zwróciły uwagę przełożonych zakonu i generał zabronił mu dalszych kazań. Loyson wystąpił wówczas z zakonu i oznajmił, iż sprawę swoją oddaje pod sąd papieża i zebrać się mającego soboru.

Gdy Sobór Watykański ogłosił dogmat nieomyślności papieża, Loyson oświadczył się przeciwko temu i jawnie odstąpił od Kościoła, ogłaszając się starokatolikiem. W r. 1872 ożenił się i został proboszczem starokatolickiej gminy w Genewie. Jednocześnie jeździł po świecie z odczytami, których początkowo słuchano uważnie, z czasem jednak niespokojna natura Loysona i ustawiczne przerzucanie się z przedmiotu do przedmiotu bez należytego

pogłębienia naukowego, zrobiły mu opinię pustego gaduły. Wnet też wpadł w zatarg ze swoją gminą i musiał opuścić Genewę. Widząc milknący około swej osoby rozgłos Loyson postanowił wysunąć się znowu na widownię i w r. 1879 ogłosił założenie kościoła narodowego bez dogmatu nieomyślności, celibatu księży i z językiem narodowym w liturgii. Nacechowanego widocznie reklamą przedsięwzięcia tego nie uratowało poddanie się biskupowi jansenistowskiemu (starokatolickiemu) w Utrechcie 1893 r., a gdy i tu zażądano odeń zasad ustalonych, w r. 1895 opuścił i ten kościół. Teraz począł już dawać ze siebie smutny widok na wpół obłąkanego reformatora religijnego. Pokusił się m. in. o pogodzenie Koranu z Ewangelią i w tym celu założył «Alliance politique de la France avec Islam», a także «Alliance religieuse de l'Évangile avec Coran», i napisał książkę pt. *France, Algerie, Christianisme et Islamisme*, Paris 1895-go roku. Odtąd pokryło się jego lekceważące milczenie. Z innych jego prac wymienić należy: *Materialisme et spiritualisme*, Paris 1868; *L'église cath. en Suisse*, Geneve 1875; *Ni clericeaux ni athées*, Paris 1889 i *Mon testament* 1893. Książki te nie cieszyły się nigdy większą poczytnością". – Ks. Zygmunt Chełmicki (artykuł w: "Podręczna Encyklopedia Kościelna" opr. pod red. ks. Zygmunta Chełmickiego, K.-L., Tom XXIII-XXIV. Warszawa 1911, s. 414). – Przyp. red. *Ultra montes*.





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