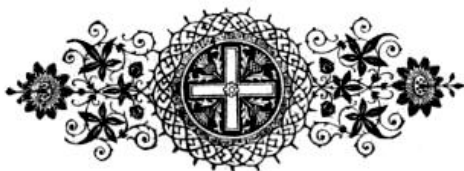


Ks. DR ANDZEJ MACKO

ZNACZENIE ENCYKLIKI O MODERNIZMIE



WYDANIE DRUGIE POPRAWIONE

KRAKÓW 2014

www.ultramontes.pl

SPIS RZECZY

	Str.
Wstęp	3
1. Treść encykliki <i>Pascendi</i>	4
2. Znaczenie encykliki dla wiary i Kościoła	11
3. Znaczenie encykliki dla nauk teologicznych	20
4. Głosy przeciw encyklice	33
5. Głosy za encykliką	45
Zakończenie	60



ZNACZENIE ENCYKLIKI O MODERNIZMIE

Ks. DR ANDRZEJ MACKO

I stało się poruszenie wielkie zarówno w świecie katolickim, jak akatolickim, kiedy z Watykanu padł wyrok, potępiający doktrynę tzw. modernistów. Te liczne głosy, jakie w prasie rozmaitych obozów dały się słyszeć i dotąd nie milkną na temat encykliki *Pascendi dominici gregis* okazują, że mamy tu do czynienia z dokumentem ogromnego znaczenia i niezwyklej doniosłości. Odnowić wszystko w Chrystusie – postawił sobie za zadanie Pius X w swej pierwszej programowej encyklice: *E supremi apostolatus cathedra* z dn. 4 października 1903. Encyklika o modernizmie z dnia 8 września 1907 jest tego hasła najdonioślejszym echem tak, że w dziejach pontyfikatu Piusa X będzie prawdopodobnie wraz z syllabusem (z 3/7 1907), którego jest urzędowym komentarzem, zajmować miejsce naczelne. Wprawdzie nasuwać się może w pierwszej chwili trudność, jak pogodzić zapowiedź reformy wszystkiego w Chrystusie, z potępieniem kierunku, który oświadczył, że tego samego pragnie, atoli przy bliższym zastanawianiu się nad treścią encykliki, przy rozważaniu głosów *pro* i *contra*, w miejsce wszelkich wątpliwości zjawia się głęboka wdzięczność za akt ojcowskiej troskliwości o całość wiary i religii, o to, co jest, a przynajmniej być powinno najcenniejszym skarbem ludzkości.



1. Treść encykliki *Pascendi*

Encyklika *Pascendi* (1), jedna z najdłuższych, da się wygodnie podzielić na trzy części, z których pierwsza, obejmująca więcej niż $\frac{3}{4}$ tekstu, poświęcona jest analizie nauk modernistycznych, druga najkrótsza mówi o przyczynach modernizmu, trzecia o środkach zaradczych.

We wstępie podaje Ojciec Święty jako powód swego wystąpienia śmiało i podstępnie napaści na Kościół, a nawet na osobę Boskiego Zbawiciela, czynione przez niektórych uczonych katolickich, duchownych i świeckich, poczym w pierwszej części omawia kolejno modernistyczną filozofię, wiarę, teologię, historię, krytykę, apologetykę, wreszcie modernistyczne projekty reform. "Modernista każdy, słowa encykliki, więcej w sobie przedstawia i łączy osób; jest on filozofem, wierzącym, teologiem, historykiem, krytykiem, apologetą i reformatorem; wszystkie te role należy odróżnić, jeżeli się pragnie systemy ich poznać i źródła, oraz konsekwencje ich doktryn zbadać".

Za podstawę filozofii religii biorą moderniści tzw. *agnostycyzm* (2), według którego rozum ludzki jest całkowicie zamknięty w dziedzinie zjawisk, tj. poznaje tylko te rzeczy, które pod zmysły podpadają i w takiej postaci, w jakiej się zmysłom ukazują. Wobec tego człowiek nie może dojść do poznania Boga z tego, co widzimy. Intelktualizm, który się kusi o jakieś dowody rozumowe, mające stwierdzić istnienie Boga, potrzebę religii, zewnętrzne pobudki wiary, jest zupełnie bez wartości. Początek religii i wiary w Boga tkwi raczej w uczuciu, w osobnym zmyśle religijnym. Skoro bowiem, mówią moderniści, nie można polegać na wywodach teologii naturalnej, szukającej wytłumaczenia religii zewnątrz człowieka, więc w człowieku samym wyjaśnienia szukać należy, a ponieważ religia jest pewną formą życia, więc w życiu człowieka odnaleźć ją trzeba. W ten sposób wyłania się we filozofii modernistów druga zasada; zasada *immanencji religijnej* (3), która głosi, że religii się nie poznaje, tylko się ją odczuwa i nią żyje; jej źródło nie w rozumie, lecz w uczuciu i działalności. Na pytanie, jaka jest przyczyna, która wywołuje i sprawia tę uczuciowość i żywotność religijną, odpowiadają moderniści: jest nią, jak w ogóle każdego objawu życia, *potrzeba*, a mianowicie w naszym wypadku, gdzie chodzi o religię, potrzeba tego, co Boskie. "Nauka i historia, tłumaczą moderniści, są zamknięte pomiędzy dwiema granicami; jedną zewnętrzną jest świat widzialny, drugą wewnętrzną jest świadomość. Skoro dojdą do jednej lub drugiej granicy, nie mogą już posunąć się dalej: poza tymi bowiem granicami

mieści się to, czego poznać nie można. Wobec tego «niepoznawalnego» wywołuje potrzeba Bóstwa w duszy skłonnej do religii uczucie szczególniejszego rodzaju: To zaś uczucie zawiera w sobie samą *rzeczywistość* Bóstwa, jako swój przedmiot i swoją przyczynę wewnętrzną i łączy człowieka w pewien sposób z Bogiem".

W tym uczuciu, które stanowi wiarę i początek religii, należy zdaniem modernistów upatrywać także prawdziwe i jedyne Objawienie Boże, bo innego, zewnętrznego, nie było i nie ma. Co więcej, to uczucie religijne jest nie tylko podstawą religii w ogóle, ale nadto i wszelkich jej objawów. Z postępem bowiem życia ludzkiego, którego jest pewną formą, rozwija się powoli, a ten rozwój wpływa rozstrzygająco na treść każdej religii. Religie wszystkie są tylko ewolucjami uczucia religijnego. I religia katolicka nie stanowi wyjątku, ponieważ, jak twierdzą moderniści, zrodziła się w świadomości Chrystusa przez proces immanencji życiowej.

Czy jednak przy tak wybitnej roli "uczucia", w systemie modernistów żadnego znaczenia nie ma rozum? Owszem, ma jakieś znaczenie, a nawet wcale ważne przy powstawaniu dogmatów. W uczuciu religijnym przedstawia się człowiekowi Bóg, ale niewyraźnie i mgliście; owóż zadaniem rozumu jest zatarte rysy rozjaśniać i odświeżać. Działanie swe wyraża początkowo rozum w zdaniach i formułach bardzo prostych, później w dokładniejszych i wyraźniejszych; to są właśnie dogmaty religijne. Celem ich jest dostarczenie wierzącemu jakiegoś środka, z którego pomocą mógłby zdać sobie sprawę ze swej wiary. Stąd zarówno do wiary jak i do wierzącego powinny być i pozostawać przystosowane. Jeżeli zaś to przystosowanie ustaje z jakiegokolwiek przyczyny, tracą swój sens pierwotny i wymagają zmiany.

Podczas gdy modernista filozof, przyznając rzeczywistość Bóstwa, jako przedmiot wiary, tej rzeczywistości dopatruje się jedynie w duszy wierzącego, a nie zaprzęta sobie głowy, czy przedmiot ten wiary posiada byt rzeczywisty sam w sobie, *modernista wierzący* uważa za rzecz pewną rzeczywiste istnienie Bóstwa, niezależnie od podmiotu wierzącego. Jeżeli zaś zapytasz, na czym ta pewność się opiera, otrzymasz odpowiedź: na osobistym każdego człowieka *doświadczeniu*. "Trzeba mianowicie w uczuciu religijnym uznać pewną intuicję serca, za pomocą której człowiek samą rzeczywistość Boga *bezpośrednio* obejmuje i takiej o istnieniu Boga i działalności Jego w człowieku i poza człowiekiem nabywa pewności, że ona wszelką naukową pewność znacznie przewyższa". Jako następstwa takiego zapatrywania modernistów wynikają:

zniweczenie przedmiotowej pewności wiary, uznanie wszystkich religij za równie prawdziwe, spaczenie stosunku wiary i wiedzy. Według modernistów wiara i wiedza, to dziedziny oddzielne, a nawet wiara pod niejednym względem wiedzy jest podległa.

W *teologii* modernistycznej panują zasady: immanencji, symbolizmu i permanencji. Wiara jest życiem, życie tkwi wewnątrz, więc wiara, a tym samym i jej pierwiastek: Bóg – tkwi w człowieku. Oto *immanencja teologiczna*, przypominająca dość wyraźnie panteizm, który utożsamia Boga ze światem. Z zasadą immanencji łączy się zasada *permanencji Bożej*. W myśl tej zasady życie np. chrześcijan jest życiem samego Chrystusa, w którego świadomości były zawarte wszystkie świadomości chrześcijańskie, jak roślina w nasieniu. Jeżeli zatem życie chrześcijan w ciągu wieków dało początek jakimś instytucjom religijnym, np. Kościołowi lub Sakramentom, to można słusznie powiedzieć, że ten początek pochodzi od Chrystusa i jest Boski. *Symbolizm* znowu teologiczny głosi, że wyobrażenia rzeczywistości Boskiej są symboliczne, tzn. nie przedstawiają swego przedmiotu, jakim jest sam w sobie, lecz go tylko i to niedokładnie oznaczają. "Niepoznawalne" nie da się wtłoczyć w jakieś formuły, dlatego wszelkie zdania o Bogu, zwane dogmatami, mają wartość tylko względną, podmiotową, czasową; nie są i nie mogą być obrazami przedmiotowej treści wiary. W świetle takich zasad nauka modernistów o naturze dogmatów, Sakramentów, Pisma św. i Kościoła przedstawia się, jak następuje:

Dogmaty religijne – to nie prawdy przez Boga objawione, lecz formuły rozwojem życia religijnego wywołane i przez publiczny Urząd kościelny zatwierdzone jako odpowiadające powszechnej świadomości. Sakramenty – to tylko symbole, działające na uczucie religijne. Pismo św. jest zbiorem doświadczeń religijnych, wybitnych i nadzwyczajnych. Jest ono całe natchnione, ale to natchnienie nie różni się od natchnienia poetyckiego. Kościół wyniknął z potrzeby życia wspólnego religijnie usposobionych jednostek; jest to twór świadomości zbiorowej, czyli zespolenie się świadomości indywidualnych, które na mocy permanencji życiowej zależne są od jakiegoś pierwszego człowieka wierzącego, a mianowicie jeśli mowa o katolikach, od Chrystusa. Jak Kościół powstał ze zespolenia się świadomości indywidualnych, tak podobnie wypłynęła władza z samego Kościoła. Stąd jeżeli nie chce wyrodzić się w tyranie, powinna stosować się do tej zbiorowej świadomości religijnej, której zawdzięcza swe powstanie. Co się tyczy stosunku Kościoła i państwa, to obie te

instytucje ze względu na różne cele, do których dążą, są sobie obce; winien jednak w sprawach doczesnych Kościoł stosować się do żądań państwa. Z tego zaś wszystkiego wyłania się jako główny punkt systemu modernistów: *ewolucja*. Dogmat, Kościół, kult religijny, księgi św., wiara sama – to wszystko, jeśli nie ma zamrzeć, musi ulegać prawom rozwoju w miarę nowych potrzeb uczucia i życia religijnego.

Umiejętnością, najwyżej cenioną przez modernistów, jest *historia*, byle pamiętała o trzech zasadach: agnostycyzmu, przekształcania i zniekształcania faktów historycznych. Pierwsza każe ze zdarzeń historycznych oddzielić wszelki Boski pierwiastek i w ogóle odesłać do wiary wszystko, co przekracza sferę zjawisk.

Druga każe nadto oddzielić z pierwiastka ludzkiego wszelkie objawy, które wybiegają ponad stosunki ludzkie i warunki historyczne, a pochodzą z przekształcenia rzeczy przez wiarę. Trzecia każe jeszcze wyłączyć to, co nie zgadza się z tak zwaną "logiką faktów" lub z przymiotami osób. Im dawniejsze zdarzenie, tym zwyczajnie więcej ma tego rodzaju dodatków, odbierających mu właściwą postać. Jako rezultat tych wszystkich rozróżnień okazuje się, że np. Chrystus w rzeczywistej historii nie jest Bogiem i nic Bożego nie zdziałał, jako człowiek zaś czynił i mówił to, co mu historycy moderniści, przenosząc się w jego czasy, czynić i mówić pozwalają.

Jak historia wnioski swe zapożycza od filozofii, tak *krytyka* od historii. Krytyk bowiem, idąc za wskazówkami historyka, dzieli pomniki przeszłości na dwa rodzaje. Co z nich po wspomnianym potrójnym wyłączeniu pozostaje, przeznacza dla rzeczywistej historii, resztę odsyła do historii wiary albo do historii wewnętrznej. Stąd spotykamy się w pismach modernistów z podwójnym Chrystusem: jeden jest rzeczywisty, drugim jest ten, który należy do wiary, ale nie istniał w rzeczywistości.

Na zasadzie znowu immanencji i ewolucji starają się krytycy modernistyczni ułożyć pomniki dziejowe w pewne okresy, z czego znowu bezpośrednio wynika, że ksiąg św. nie można tym autorom przydzielić, którym się je w rzeczywistości przypisuje.

Apologetyka według modernistów powinna wszelkie sprawy religijne załatwiać na podstawie badań historycznych i psychologicznych, przedsięwziętych tzw. metodą nowożytną i przemawiać raczej do uczucia i serca, nie do rozumu. Celem jej jest umożliwić człowiekowi jeszcze

niewierzącemu dojście do "doświadczenia" religii katolickiej, będącego jedynym fundamentem wiary. Do tego prowadzą dwie drogi: jedna "przedmiotowa", druga "podmiotowa". Pierwsza wychodzi z agnostycyzmu i zmierza do wykazania, że w religii, zwłaszcza katolickiej, istnieje siła żywotna, która przekonywa każdego psychologa, jako też rozumnego historyka, że w dziejach religii ukrywa się coś "nieznanego". Druga, której punktem wyjścia jest teoria immanencji, pokazuje człowiekowi, że w nim samym, w najtajniejszych głębinach jego natury i życia, ukrywa się pragnienie i potrzeba jakiejś religii, a nawet takiej zupełnie, jaką jest religia katolicka. Co się tyczy wreszcie modernistów jako *reformatörów* – to nie ma dla nich niczego w Kościele, co by nie wymagało reformy. I tak, żeby odnowić filozofię, żądają usunięcia filozofii scholastycznej, a wprowadzenia nowoczesnej. Żeby odnowić teologię, żądają jej oparcia na zasadach filozofii modernistycznej. Także historia ma być pisana i wykładana według ich metody. W katechizmach należy zamieszczać jedynie dogmaty "zreformowane" i zrozumiałe dla ludu. Prócz tego domagają się zmniejszenia liczby nabożeństw zewnętrznych, zmiany rządów Kościoła na modłę demokratyczną, zreformowania kongregacji rzymskich, szczególnie Św. Oficjum i Indeksu. W sprawach moralności przyswajają sobie zasadę amerykańizmu (4), że trzeba przyznać pierwszeństwo cnotom czynnym przed biernymi i więcej żądać praktykowania pierwszych. Nie zbywa i takich, co pragną zniesienia celibatu duchownych. "A teraz, skorośmy poznali cały system modernistyczny, nikt się nie zdziwi – mówi Papież – kiedy go określimy jako stek wszystkich herezjy.

Zaiste, gdyby ktoś postanowił był sobie zestawić treść wszystkich błędów przeciwko wierze, nie mógłby dokonać tego lepiej, jak zrobili moderniści. Co więcej, ci o tyle poszli dalej, że usiłują zniszczyć nie tylko religię katolicką, ale wszelką w ogóle religię".

Druga część encykliki wskazuje przyczyny modernizmu oraz sposoby jego rozszerzania. Przyczyny są natury częścią moralnej częścią intelektualnej. Do pierwszych należy przesadna żądza nowości i pycha, do drugich nieznamość, zwłaszcza filozofii scholastycznej.

Co się tyczy sposobów szerzenia modernizmu, to polegają one z jednej strony na usuwaniu przeszkód, z drugiej na używaniu rozmaitych forteli korzystnych dla sprawy modernizmu. Trzy przede wszystkim przeszkody dla swych zamysłów upatrują moderniści; metodę filozofii scholastycznej, powagę

Ojców Kościoła, oraz nauczycielski urząd Kościoła. Toteż przeciw tym przeszkodom zwraca się ich najzaciętsza walka.

W *trzeciej części* encykliki jest mowa o środkach, jakich mają używać Biskupi przeciw modernizmowi. Przede wszystkim zarządza Papież, aby według rozporządzenia Leona XIII filozofię św. Tomasza wykładano we wszystkich seminariach. Przy nauce teologii pozytywnej należy uważać, aby scholastyczna nie poniosła szkody. Studium nauk świeckich wskazane, ale bez uszczerbku dla teologii. Osobom zarażonym w jakimkolwiek stopniu błędami modernizmu nie należy powierzać stanowisk rektorów i profesorów, a jeżeli już je zajmują, powinni być usunięci. Równą ostrożność winno się zachować względem tych, którzy pragną przyjąć święcenia.

Obowiązkiem biskupów jest czuwać nad tym, aby pism przesiąkniętym modernizmem nie czytano, i co ważniejsze nie ogłaszano drukiem. W każdej diecezji ma być dla wydawnictw treści religijnej ustanowione osobne grono cenzorów. Tylko w razach wyjątkowych i z pewnymi zastrzeżeniami mogą biskupi pozwolić na kongresy duchowieństwa. W końcu poleca Papież biskupom, aby dla utrzymania w mocy przepisów encykliki ustanowili w swych diecezjach radę nadzorczą, a sami po upływie roku od wydania encykliki, a następnie co trzy lata, przesyłali do Rzymu sprawozdania o spełnieniu zarządzeń w encyklice zawartych. Ze swej strony zaś dla poparcia prawdziwej wiedzy i postępu przyrzeka Papież dołożyć starań do założenia osobnej instytucji, w której by z pomocą wybitnych uczonych katolickich były uprawiane wszelkie rodzaje umiejętności w świetle prawdy katolickiej.

Oto krótka treść Encykliki o modernizmie.

Przypisy:

(1) Por. tekst łaciński w "Acta Sanctae Sedis" 1907, t. 40, str. 593 i nast., w "Curr. Tarn." XI i XII 1907, w *Acta Pii X modernismi errores reprobantis* (Oeniponte 1907); tekst polski w broszurce X. Okoniewskiego *Piusa X encyklika o zasadach modernistów* (Poznań 1908), w "Gazecie Kościelnej" 1907/8, w "Dwutygodniku Kat." 1907/8; tekst łaciński i polski razem w "Przeglądzie Katolickim" (Warszawa 1907/8). Bardzo pomocne do zorientowania się w treści encykliki może być wydanie tejże w formie pytań i odpowiedzi przez Lemiusa (*Catéchisme sur le modernisme*, Paris), w tłumaczeniu niemieckim Stehlego: *Der Modernismus* (Regensburg 1908).

(2) Nazwa agnostycyzmu (α *privativum* – γνῶσις wiedza) pochodzi od przyrodnika angielskiego Huxleya († 1895). Rzecz, tą nazwą oznaczona, była znana już w starożytności, bo np. Protagoras wypowiedział zdanie: "O bogach nie wiem, czy są, czy ich nie ma". W nowszych czasach agnostycyzm stanowi zasadniczą myśl dwóch głównie kierunków filozofii, i dziś jeszcze bardzo wpływowych: pozytywizmu Comte'a († 1857) i Spencera († 1903), oraz krytycyzmu Kanta († 1804). Oba zgodnie twierdzą, że o tym, co leży poza sferą zmysłów (np. o Bogu), żadnej pewnej wiedzy mieć nie można – według pozytywizmu dlatego, że nie da się stwierdzić metodą "pozytywną", tj. obserwacją, doświadczeniem, rachunkiem; według Kanta dlatego, że poznanie nasze ogranicza się do sfery zjawisk, a nie może osiągnąć rzeczy samych w sobie.

(3) Immanentnym (od *in-manere* tkwić w czymś, przebywać wewnątrz) zowie się to, co tkwi w rzeczy czy w pojęciu jakimś, co jest wewnętrzne w przeciwieństwie do tego, co jest zewnętrzne, przestępne. Tak np. immanentnym dla człowieka jest jego życie, a dla życia znowu wszelkie objawy żywotności, między którymi skłonność religijna zajmuje poczesne miejsce. Otóż źródła tej religijności szukać należy zdaniem modernistów nie zewnątrz, lecz wewnątrz, a mianowicie w uczuciu i działalności, czyli w religijnej i życiowej immanencji.

(4) Amerykanizm, potępiony przez Leona XIII w liście do kardynała Gibbonsa z dn. 22/1 1899 – to zbiór nie tyle teoretycznych wywodów jak praktycznych żądań, stawianych w imię dobra Kościoła, a opartych na liberalizmie i naturalizmie. Inicjatorem tego kierunku był O. Hecker, założyciel zgromadzenia Paulinistów, który znalazł wielu wielbicieli wśród duchowieństwa amerykańskiego, a później i francuskiego. Aby tym łatwiej – mówili ci reformatorzy – przyprowadzić innowierców do prawdy katolickiej – powinien Kościół stosować się więcej do cywilizacji współczesnej, zwolnić ze swej dawnej surowości co do karności i co do dogmatów, zwłaszcza tych, które drażnią ucho nowoczesne; powinien zostawić swym członkom jak największą swobodę działania, bo dziś, gdy Duch Święty wylewa obficie swe dary niż dawniej, wszelkie kierownictwo zbyt sztywne, a ze względu na ducha czasów obecnych potrzebne więcej cnoty naturalne, niż nadnaturalne, cnoty czynne niż bierne – wskazane więcej życie w świecie niż w zakonie. Wyrokowi Stolicy Apostolskiej poddali się – przynajmniej zewnątrz – wszyscy wybitniejsi zwolennicy amerykanizmu.



2. Znaczenie encykliki dla wiary i Kościoła

Trudno przychodzi oswoić się z myślą, że po uroczystych orzeczeniach Soboru Watykańskiego, po genialnych encyklikach Piusa IX i Leona XIII, zdołał się i to w łonie samego Kościoła przyjąć i rozszerzyć błąd tak wieloraki, a zarazem niebezpieczny dla wiary i religii, jak modernizm. Chciałoby się wierzyć, że tak źle nie jest, a jednak nie można być optymistą. Encyklika *Pascendi* nie walczy z wrogiem urojonym i tutaj tkwi jej pierwsze i główne znaczenie. Wystarczy zwrócić uwagę na to, że po ogłoszeniu encykliki zjawiły się wnet już to imienne, już to bezimienne antyencykliki i krytyki tego dokumentu papieskiego we Francji, Włoszech, Anglii i Niemczech. Jakoż tam są główni przedstawiciele modernizmu.

We Francji zdobył sobie największy, acz smutny rozgłos X. Alfred Loisy. Blisko wodza – by wymienić wybitniejszych – stanęli z pośród duchownych: Houtin, Laberthonnière, Turmel, Dimnet; ze świeckich: Le Roy, Blondel, Fonsegrive, itd. Jako zwolennicy modernizmu, nie tyle teoretycznego co praktycznego, zaznaczyli się obok Sangniera uczestnicy kongresu w Bourges (w r. 1900) XX.: Lémire inicjator, Klein, Lacroix, Naudet, Dabry i inni (1).

We Włoszech wysunęli się na czoło modernizmu Don Romolo Murri i hr. Antonio Fogazzaro. Ich zapatrywania w większym lub mniejszym stopniu dzielają: X. Buonaiuti, O. Semeria, X. Minocchi, Gallarati Scotti, Alfieri i wielu innych (2).

Z angielskich modernistów zasłynął najwięcej Jerzy Tyrrell (3).

W Niemczech pionierem nowych dróg w teologii był X. Herman Schell, profesor apologetyki w Würzburgu († 1906). Ponieważ nie przyznawał się do agnostycyzmu i religii uczucia, więc nie byłoby słusznie wliczać go do grona właściwych modernistów; z drugiej jednak strony zaprzeczyć się nie da, że niektóre jego nauki mają silne zabarwienie modernistyczne, jako to: ewolucjonistyczne pojęcie Boga, racjonalistyczne tłumaczenie odkupienia, zapatrywanie się na istotę prawdy, inspiracji, nieomyłności, nauki o Kościele, Sakramentach i rzeczach ostatecznych (4).

Wiele myśli i dążeń modernistycznych można dalej odnaleźć w pismach Ehrharda, Schnitzera, Geberta, w artykułach Schäfflera, Sickenbergera,

Engerta, ogłaszanych w monachijskim czasopiśmie modernistycznym: "Das XX. Jahrhundert" (5).

W *Austrii* dał się najwięcej poznać z zapatrywań modernistycznych, a nawet ultra-modernistycznych, Wahrmund, profesor prawa kościelnego w Innsbrucku, obecnie w Pradze (6).

Wśród duchowieństwa najdalej na drodze modernizmu, albo raczej reformizmu, posunęli się niektórzy księża czescy. Założone przez nich w r. 1902 towarzystwo: "Jednota", zostało w r. 1907 przez biskupów rozwiązane (7).

I w *Polsce* ujawniły się pewne symptomy modernistyczne. Wszak modernizmem trąca wszystkie te głosy, które mówią tylko o uczuciach religijnych, nigdy o zasadach i przekonaniach religijnych, które żądają, żeby przy wykładzie i obronie religii uwzględniać tylko czynniki moralne, działać tylko na uczucie, serce, z pominięciem pierwiastka rozumowego i dogmatycznego, które domagają się, żeby wychowanie w seminariach duchownych, życie, prace i nauki kleru świeckiego stosowały się nie tyle do zasad ascezy i potrzeb duchownych, jak do zasad socjologii i potrzeb doczesnych (8). Można by też wskazać i wymienić artykuły, a nawet broszury, np. niektóre Antoniego Szecha (9) (O. Wysłoucha), poświęcono wprost obronie i propagandzie haseł modernizmu i reformizmu.

Nie myślimy podawać w wątpliwość szczerości oświadczeń przynajmniej niektórych modernistów, że dlatego wstąpili na nowe drogi, aby łatwiej niewiernych i zbłąkanych pociągnąć do religii i wiary Chrystusowej, ale musimy zauważyć, że stanowczo poszli dalej, niż zamierzali, a nawet świadomie, czy nieświadomie do wrogów przystali. W modernizmie widnieją szczególnie wpływy protestanckie. Kant ze swą teorią poznania, Schleiermacher († 1834) z religią uczucia, Dawid Strauss († 1874) z eklektyzmem antychrześcijańskim, Ritschl († 1889) ze swymi "sądami wartości", oceniającymi tezy religijne według ich znaczenia dla duszy wierzącej, August Sabatier († 1901) ze swym symbolizmem, Harnack z ewolucjonizmem historycznym, Delitzsch z hiperkrytycyzmem biblijnym, Paweł Sabatier ze swym indywidualizmem wprowadzili do protestantyzmu taką anarchię, że wielu z ich epigonów przyjmuje dziś ze symbolu apostolskiego tylko pierwsze słowo: "wierzę" i ostatnie: "amen". Biada nad tym stanem rzeczy lepsza część społeczności protestanckiej, która rozumie znaczenie religii i wiary, a tymczasem niektórzy uczeni katolicy zwracają z całą ufnością swe oczy i

umysły ku wspomnianym powagom protestanckim i u nich szukają oparcia dla swych poglądów i zamysłów reformatorskich!

Za poprzednika dzisiejszego modernizmu uchodzi – i słusznie – amerykańizm, potępiony przez Leona XIII. Kierunek ten, domagający się jak największej swobody osobistej i niezależności od kierownictwa kościelnego ujawnia już bliskie pokrewieństwo z protestantyzmem. Kiedy z końcem XIX i na początku XX wieku zjawiał się we Francji silny ruch do przekształcenia dotychczasowej apologetyki, twórcy i obrońcy nowych metod apologetycznych: czy psychologiczno-etycznej, jak Ollé-Laprune († 1898) i Fonsegrive, czy metody immanencji, jak Blondel, Laberthonnière, Le Roy, uznali za stosowne oprzeć się na filozofach i teologach protestanckich, a przede wszystkim na Kancie: na jego agnostycyzmie, w myśl którego odmówili rozumowi ludzkiemu możliwości poznania Boga; na jego autonomizmie, w myśl którego kazali człowiekowi uznać Boga jako postulat rozumu praktycznego, wznosić się do Niego nie dialektyką rozumową, ale dialektyką życia, nie za pomocą pojęć i rozumowań, lecz za pomocą czynności wsobnej i doświadczenia wewnętrznego (10).

Za przykładem apologetów poszło do protestantów po naukę i wielu biblistów francuskich. Na dowód wystarczy wspomnieć o Loysym, w którego dziełach odnaleźć można najskrajniejsze pojęcia protestanckie, podane jako prawdy, do istoty nauki Chrystusowej należące. Nie do uwierzenia, a jednak prawdziwe, że przywódca modernistów katolickich we Francji, zabrawszy się do zbiccia głośnych wykładów o "istocie chrześcijaństwa" profesora berlińskiego Harnacka, przywódcy modernistów protestanckich i zaczerpnąwszy hojnie z dzieł innych protestantów liberalnych, napisał książkę: *L'Évangile et l'Église*, w której pod niejednym względem poszedł o wiele dalej i prześcignął w radykalizmie krytykowanego (11).

Don R. Murri z wielu włoskimi modernistami okazał się niejednokrotnie szczodrym w pochwałach dla osoby i prac francuskiego teologa protestanckiego Pawła Sabatiera, od którego też niejedno przejął zapatrywanie (12).

A Tyrrell? Wychowany do 18-go roku w protestantyzmie, a przy tym skłonny więcej do badań świata wewnętrznego i tajników duszy, niż świata zewnętrznego i dziejów Kościoła, po przejściu na katolicyzm i po przywdzianiu sukni zakonnej i kapłańskiej, nie mógł jakoś czy nie chciał wyzbyć się ducha protestanckiego. Jego wywody, np. na temat normy wiary, którą upatruje nie w

zewnątrzniej powadze urzędu nauczycielskiego, lecz w wewnętrznym życiu i doświadczeniu, każą aż nadto wyraźnie domyślać się w autorze dawnego protestanta.

Na to bliskie pokrewieństwo modernizmu z protestantyzmem zwracają uwagę nawet niektórzy pisarze protestanccy. John Bain np. charakteryzuje ruch modernistyczny w Kościele rzymskim krótko jako nową reformację (13).

"Prawdą jest – pisał pastor Ugo Janni w protest. «Rinnovamento» (Roma 1907) – że Tyrrell, Murri, Fogazzaro w swej zasadniczej intuicji religijnej są zagorzałymi protestantami... To uczniowie Augusta Sabatiera, A. Harnacka, J. Loysona" (14). Podobnie pisała i dowodziła "Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung" (n. 30, 1907), że "poglądy nowszej protestanckiej teologii wniknęły głęboko do Kościoła rzymskiego".

Wobec takiej propagandy protestantyzmu w kołach katolickich, nie tylko stosowną i słuszną, ale wprost konieczną było rzeczą, aby najwyższy Pasterz, Nauczyciel i Rządca Kościoła Chrystusowego, zabrał głos i stanął w obronie zagrożonych prawd wiary świętej. Wszak protestantyzm, choć pod wielu względami się zmienił, przecież pozostał i pozostaje ciągle wierny swej nazwie, by protestować przeciw Rzymowi i Kościołowi katolickiemu – stąd co najmniej dziwić się trzeba modernistom, że u wrogów szukają punktu oparcia dla sprawy katolickiej i religijnej. Rzeczywiście, gdyby tu chodziło o przyswojenie osiągniętych wyników badań czy odkryć w jakiejś dziedzinie wiedzy, o korzystanie z dzieł protestantów w celach prawdziwie naukowych, to tylko cieszyć by się można, bo "*fas est et ab hoste doceri*", ale moderniści postanowili z protestantyzmu przeszczepić na grunt katolicki to, co jest wprost zamachem na same podstawy katolicyzmu, chrześcijaństwa, a nawet religii w ogóle. Modernizm, o jakim mówi encyklika, streszcza się w żądaniu, żeby dusza wierząca nie z zewnątrz, ale z wewnątrz, z siebie samej, brała przedmiot wiary i w sobie szukała i odnajdowała pobudki wiary. Nie inne jest żądanie protestantyzmu, zwłaszcza liberalnego, ale inne jest i być musi prawdziwych chrześcijan i katolików. Według Soboru Watykańskiego "wiara będąca początkiem zbawienia, to cnota nadprzyrodzona, która sprawia, że pobudzeni i wsparci łaską Bożą, za prawdę uznajemy, co Bóg objawił... i to dla powagi samego Boga mówiącego. By zaś to poddaństwo wiary było zgodne z rozumem, połączył Bóg z wewnętrzną pomocą Ducha Świętego zewnętrzne dowody objawienia tj. znaki Boże, a przede wszystkim cuda i proroctwa... Trzeba zaś wierzyć we wszystko, co się zawiera w słowie Bożym pisanym i w Tradycji i co

Kościół do wierzenia podaje jako objawienie Boże" (15). O słuszności takiego pojmowania wiary świadczy najpierw fakt, o którym wspomina św. Paweł (do Żyd. 1) "że rozmaicie i wielu sposobami mówiący dawno Bóg ojcom przez proroków, na ostatek mówił do nas przez Syna", świadczy dalej drugi fakt, że Chrystus przed odejściem do nieba ustanowił głosicielem swej nauki i stróżem prawd wiary Kościół św., poza którym nie ma zbawienia. W świetle tych dwóch faktów żądanie modernistów okazuje się wprost sprzeczne z istotą chrześcijaństwa i katolicyzmu. Ta sama uwaga stosuje się i do innych głównych punktów nauki modernistów. Wystarczy tutaj przypomnieć sobie te liczne orzeczenia Soborów i Papieży, które w swej encyklice przytacza Pius X i na podstawie których określa słusznie modernizm jako "stek wszystkich herezji" (16).

Nie koniec na tym. Agnostycyzm czy immanentyzm, symbolizm czy ewolucjonizm – wszystkie te "izmy", które składają się na modernizm – nie tylko wrogie są katolicyzmowi, chrześcijaństwu, ale wszelkiej w ogóle religii, gdyż sąsiadują z panteizmem, a nawet z ateizmem.

I tak, według agnostycyzmu drogą rozumu nie można dojść do poznania Boga; wprawdzie z tego nie wynika zaraz wniosek, że Bóg nie istnieje, ale niemniej narzuca się z taką siłą, że filozofia agnostyczna prawie zawsze dochodziła do negacji Boga osobistego. Zbyt bowiem wielkiej doniosłości dla życia jest przekonanie o istnieniu Boga, by jeden za drugim agnostyk nie powiedział sobie: Gdyby Bóg naprawdę istniał, to także można by Go poznać (17). Moderniści bronią się przed ateizmem drugą swoją zasadą filozoficzną i teologiczną: zasadą immanencji życiowej. Boga się nie poznaje – mówią – ale się Go odczuwa i Nim żyje. Niestety i ta teoria nie zamyka drogi ateizmowi. Skoro bowiem rozum nie może dojść do poznania Boga, to prędzej czy później nabierze przekonania, że uczucie religijne, czysto subiektywne, musi być czczą iluzją. I znowu pouczają dzieje myśli ludzkiej, że religia uczucia kończyła się ateizmem, nieraz teoretycznym, a najczęściej praktycznym. A dalej pytać można za encykliką: "czy owa immanencja odróżnia Boga od człowieka, czy też nie? Jeżeli odróżnia, to czymże się różni od nauki katolickiej, albo dlaczego odrzuca naukę o objawieniu zewnętrznym? A jeżeli nie odróżnia, to mamy panteizm. Wszak ta immanencja modernistów głosi, że wszelkie zjawisko świadomości ma swe źródło w samym człowieku jako człowieku. Ścisłe więc rozumowanie wnosi stąd, że Bóg i człowiek jest jedno, a to jest panteizmem".

Według symbolizmu, wszelkie tzw. "umysłowo-religijne pojęcia" są tylko symbolami, a w takim razie nic nie stoi na przeszkodzie, by za zwykle symbole uważać także samo imię Boga i pojęcie osobowości Bożej – i oto jesteśmy znów na drodze do panteizmu.

Wreszcie ewolucjonizm religijny, któremu się składa w ofierze nawet dogmaty wiary, a więc i dogmat stworzenia, jest nieogłędnym popieraniem ateistycznego poglądu na świat *à la* Haeckel, który na wszelki sposób chciałby wmówić w siebie i drugich, że teoria ewolucji czyni zbytecznym Boga-Stwórcę.

Zaiste smutna, ale nie dająca się zaprzeczyć prawda, kryje się w tym zdaniu encykliki: "Na drogę (zniweczenia wszelkiej religii) wstąpił najpierw błąd protestancki, kroczy nią błąd modernistyczny, podąży niebawem ateizm".

Roma locuta est. Rzym zawyrokował. Teraz już wiemy, czym jest ten kierunek, który pod hasłem dobra Kościoła zmierzał do przekształcenia i reformy wszelkich stosunków kościelnych i religijnych. Mimo pięknie brzmiącej nazwy modernizm, to stek herezyj, a jego wybitną cechą – to haniebna kapitulacja przed liberalnym protestantyzmem, godzącym w same podstawy chrześcijaństwa i religii.

Przypisy:

(1) Loisy (ur. 1857) był jakiś czas proboszczem w Champagne, później profesorem hebrajskiego i Pisma św. w Paryżu, w Institut Catholique. Z powodu poglądów, niezgodnych z nauką Kościoła, został w r. 1893 z katedry usunięty. W grudniu 1903 pięć jego pism umieszczono na indeksie: *La religion d'Israel, L'Évangile et l'Église, Etudes évangéliques, Autour d'un petit livre, Le quatrième Evangile*. W pismach tych zawiera się prawie cały modernizm, wyłożony i potępiony przez Piusa X.

Dnia 11/12 1906 potępiła Kongregacja Indeksu: Houtina: *La question biblique au XX. siècle*; dn. 26/7 1907 Houtina: *La crise du clergé*, oraz Dimneta: *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*. Blondel, Laberthonnière, Le Roy – to jedni z tych, których ma na względzie encyklika, kiedy mówi o teorii immanencji, a przede wszystkim o apologetyce modernistycznej. Jeszcze przed encykliką potępiła Kongregacja Indeksu 5/4 1906 dwa pisma O. Laberthonnière: *Essais de philosophie religieuse* i *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*; a dn. 20/7 1907 książkę Le Roy: *Dogme et Critique*. O Turmelu por. "Etudes", t. 116, 1908.

Jakiego ducha jest X. Lémire, okazało się, gdy publicznie w Izbie Deputowanych zganiał odrzucenie przez Ojca Świętego ustawy separacyjnej. X. Klein, wielki wielbiciel O. Heckera, przyczynił się dużo do rozkrzewienia amerykańizmu we Francji. Dekretem z dnia

13/2 1908 potępiła Kongregacja Inkwizycji pisma periodyczne: "La justice sociale" X. Naudeta i "La vie catholique" X. Dabry'ego. Obaj poddali się wyrokowi.

(2) X. Murri jest znany przede wszystkim z agitacji społecznej, prowadzonej od lat 12-tu, w duchu sprzecznym ze wskazówkami Stolicy Apostolskiej. Założona przezeń w r. 1906 Liga Demokratyczna Narodowa, została przez Piusa X potępiona. Z licznych artykułów, jakie ogłaszał to w obcych czasopismach, to w tych, jakie sam kolejno wydawał ("Il Domani d'Italia", "Cultura sociale", "Rivista di cultura"), wreszcie z największego jego dzieła *Battaglie d'oggi* widać, że stoi w pierwszych szeregach modernizmu. Fogazzaro, senator królestwa włoskiego, wydał kilka romansów z podkładem modernistycznym, z których najgłośniejszym stał się: *Il Santo*, potępiony przez Kongregację Indeksu 5/4 1906. Również z potępieniem spotkało się założone przezeń czasopismo: "Rinnovamento" (w Mediolanie); mimo to wychodzi dalej, a wodzą tam rej obok założyciela Gallarati Scotti i Alfieri.

Barnabita Semeria – to typowa postać kaznodziei modernisty; X. Minocchi należy znów do biblistów modernistycznych. Dla bliższego poznania wymienionych i innych modernistów włoskich por. Cavallanti: *Modernismo e Modernisti* (Torino 1908).

(3) Tyrrell, który z protestanta stał się katolikiem i jezuitą, a obecnie nie jest ani jednym ani drugim, wyłożył swój system modernistyczny głównie w trzech dziełach: *Lex orandi* (1904), *Lex credendi* (1906), *Trough Scylla and Charybdis or the old Theology and the new* (1907).

(4) W r. 1898 cztery dzieła Schella dla wspomnianych błędów dostały się na indeks: *Katholische Dogmatik* (3 tomy), *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes*, *Die göttliche Wahrheit des Christentums*, *Die neue Zeit und der alte Glaube*. Nie bardzo chętnie i nie zupełnie szczerze, ale ostatecznie poddał się Schell wyrokowi. Por. Commera: *Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus* (Wien 1908).

(5) Wystarczy wymienić X. Ehrharda: *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert; Liberaler Katholizismus?*; *Die neue Lage der katholischen Theologie* ("Internationalen Wochenschrift", n. 3, 1908); X. Schnitzera: *Die Enzyklika Pascendi und die katholische Theologie* ("Intern. Wochenschrift", n. 5, 1908); *Heiligen-Legenden* ("Süddeutsche Monatshefte" 1908); Geberta: *Katholischer Glaube und die Entwicklung des Geisteslebens* (1905); wreszcie niemal wszystkie zeszyty: "Das XX. Jahrhundert", zwłaszcza z ostatniego roku wydawnictwa (1908).

(6) Jego broszura: *Katholische Weltanschauung und freie Wissenschaft* i drugie: *Ultramontan*, około których wszczęła się roku ubiegłego taka wrzawa w Austrii – to stek bluźnierstw, insynuacyj, trywialnych dowcipów i niesmacznych anegdot. Por. odpowiedź, jaką otrzymał od X. Foncka SI (*Katholische Weltanschauung und freie Wissenschaft*, Innsbruck 1908), od Dr. Naumanna (*Die zweite Wahrheitsbroschüre*, Wien und Graz 1908), od Stanisława Smolki (*Z powodu broszury prof. Wahrunda*, Kraków 1908).

(7) Por. Commera dzieło przytoczone, str. 328 i nast.; "Das XX. Jahrhundert", 1908, str. 333 i 409.

(8) Por. X. Rostworowskiego: *Z nowych kierunków myśli katolickiej* (Kraków 1905); wstępne artykuły w "Dwutygodniku Katolickim" 1901, n. 22 i 23 (z okazji napaści "Reformy szkolnej" na naukę katechizmu); *Kilka uwag o naszym katolicyzmie "liberalnym"* w "Gazecie Kościelnej" 1907, n. 40 i 42.

(9) Dla charakterystyki tego reformisty polskiego, który uważał za stosowne ogłosić publicznie swoje wystąpienie z Kościoła (w "Przeglądzie Porannym" – Warszawa z d. 4/10 1908 i w osobnej broszurze pt.: *Dlaczego?*), wystarczy przytoczyć niektóre głosy wypowiedziane z okazji tego kroku przez prasę, znającą z bliska przebieg sprawy. "Krok p. Szecha – pisało «Słowo» Warszawskie – nie mógł być niespodzianką dla tych, którzy obserwowali działalność p. Wysłoucha od początku anarchii, gdy w habitcie zakonnym z katedry Filharmonii apoteozował zasadę Proudhona: własność jest kradzieżą. Broszury Szecha znamionowały umysł płytki do traktowania poważniejszych zagadnień, które ostatnie wypadki u nas na powierzchnię wyrzuciły, nieprzygotowany". Krótko załatwił się "Kurier Polski": "Znany agitator społeczny, kapucyn A. Szech, wystąpił z zakonu i Kościoła katolickiego... Sądziłyśmy, że Szech powinien był to już dawno zrobić". "Polak-Katolik" pisał: "Nie będziemy z żalu szat rozdierali, bo lepiej się stało, że stanie przed nami wróg otwarty, niż z zamaskowaną twarzą. Nie będziemy się też radowali; niepodobna bowiem cieszyć się, gdy pycha i zarozumiałość popychają człowieka na błędną drogę. Szech w swoich pismach jest typem pisarza mało zdolnego, ale za to polującego na piękne frazesy, które łatwo uwodzą lekkomyślnych. Mniej w nim rzeczywistej nauki, niż stosowania wiedzy do z góry postanowionych tendencji".

Por. jeszcze *Listy z Warszawy* w "Przeglądzie Powszechnym" (t. 100, 1908), gdzie między innymi Teodor Jeske-Choiński pisze: "Wielką dżoję sprawił naszym wolnomyślicielom były kapucyn, Wysłouch (Antoni Szech). Zdjął habit, «wystąpił z hierarchii katolickiej», co ogłosił *urbi et orbi* za pośrednictwem radykalnego *Przeglądu Porannego*. Wiadomość ta zaalarmowała tylko tych, co nie znają natur, przepojonych chorobliwym indywidualizmem. Dowodzą pisma Wysłoucha podpisane pseudonimem «Antoni Szech», że należy on do natur fantastycznych i indywidualistycznych, które nie umieją myśleć po linii prostej. Z taką głową można być znośnym poetą, artystą impresjonistycznym, «nadmudzim» filozofem, w końcu agitorem, trybunem rewolucyjnym, ale nigdy członkiem korporacji, opartej na karności... Pan Wysłouch uważał za potrzebne wytłumaczyć swoją dezercję z Kościoła za pośrednictwem broszurki pt. «*Dlaczego?*» Na co, w jakim celu? Każdemu wolno robić ze sobą, co mu się podoba. Jest to rzeczą jego sumienia. Pan Wysłouch nie jest osobistością tak wybitną, aby jego ewolucja psychologiczna mogła zajmować całe społeczeństwo. Był «interesującym» dopóty, dopóki chodził w habitcie; z chwilą, gdy go zdjął, stał się zwykłym doktrynerem, jakich rewolucja stworzyła tysiące...".

Wśród sądów, dawniej wypowiedzianych o broszurach Szecha, zasługują na uwzględnienie: X. arcybiskupa Teodorowicza: *Broszury Szecha* w "Przeglądzie Powszechnym" 1907, t. 93 i X. prof. Sokołowskiego: *O pismach Szecha* w "Notatkach bibliograficznych" – Warszawa 1900, nr 12.

(10) Por. Fontaine: *Les infiltrations kantienne et protestantes et le clergé français*, Paris 1902; X. Rudnickiego: *Z problemów modernizmu*, "Przegląd Powszechny", t. 98, 1908.

(11) Por. X. Dr. Hozakowskiego: *Alf. Loisy: L'Évangile et l'Église* w "Przeglądzie Kościelnym". – Poznań 1904, t. 5.

(12) Por. Cavallanti: *Modernismo e Modernisti*, str. 317.

(13) Por. J. Bain: *The New Reformation*. Edinburgh 1906.

(14) Por. Cavallanti, dz. przyt., str. 117.

(15) Denzinger, *Enchiridion*, str. 388, wyd. IX.

(16) Oto niektóre orzeczenia Soboru Watykańskiego, skierowane przeciw agnostycyzmowi, immanentyzmowi, ewolucjonizmowi: "Jeśliby kto twierdził, że Boga jednego i prawdziwego, Stwórcę i Pana naszego, nie można na pewno poznać przyrodzonym rozumem ludzkiego światłem z rzeczy stworzonych, niech będzie wyklęty" (*De Revel.*, c. 1).

"Jeśliby kto twierdził, że wiarogodność Objawienia Bożego nie może być potwierdzoną przez znaki zewnętrzne, że więc ludzi ma pobudzać do wiary jedynie wewnętrzne każdego doświadczenie albo natchnienie prywatne, niech będzie wyklęty" (*De Fide*, c. 3).

"Jeśliby kto twierdził, że z postępem wiedzy trzeba nieraz dogmatom przez Kościół głoszonym nadać znaczenie odmienne od tego, jakie podał i podaje Kościół, niech będzie wyklęty" (*De Fide et ratione*, c. 3). Por. Denzinger, *Enchiridion*, str. 303 i n.

(17) Por. Klimkego SI: *Agnostycyzm* w "Przeglądzie Powszechnym", t. 98, 1908.



3. Znaczenie encykliki dla nauk teologicznych

Rozwianie złudzeń co do wartości dążeń modernistycznych, ukazanie w modernizmie herezji nad herezje, która ma początek w liberalnym protestantyzmie, a wiedzie do panteizmu i ateizmu – to dopiero jedno, ale nie jedyne znaczenie encykliki *Pascendi*. Drugie, nie mniej doniosłe, tkwi w tym, że encyklika, dając bardzo dokładny i wyczerpujący obraz modernizmu z uwzględnieniem jego przyczyn, genezy i konsekwencji, zakreśla tym samym na lat dziesiątki program, jakiego mają się trzymać nauki teologiczne, aby z jednej strony uniknęły błędów modernistycznych, a z drugiej przyczyniły się do rozwiązania dzisiejszych problemów religijnych zgodnie z prawdą, zgodnie z wymaganiami wiary i rozumu, z dobrem Kościoła i społeczeństwa. Do spełnienia mandatu apostołskiego: *depositum custodi* mogło wystarczyć krótkie wyłożenie błędów modernistycznych i ich potępienie; jeżeli Ojciec Święty na tym nie poprzestał, jeżeli wyrok potępienia poprzedził obszerną analizą nauk modernistycznych, a zakończył podaniem przyczyn i środków zaradczych, to Pius X dał coś więcej niż zwykle orędzie w obronie wiary i Kościoła. Encyklika o modernizmie to formalna rozprawa naukowa na temat obecnych prądów religijnych i teologicznych, przypominająca sposobem przedstawienia encyklikę *Rerum novarum*. Przystąpiwszy do omówienia sprawy społecznej, nie poprzestał Leon XIII na potępieniu wrogów porządku społecznego, lecz nadto podał sposób i środki rozwiązania kwestii społecznej; podobnej metody trzyma się Pius X w encyklice *Pascendi*, gdzie obok wyroku potępienia znajdujemy i wytyczne wielkiej doniosłości dla rozwoju nauk teologicznych. Jedne z nich są wprost i wyraźnie wskazane, inne dadzą się wysnuć z łatwością z tego, co mówi encyklika o modernizmie w różnych dziedzinach wiedzy. Ścigając błąd we wszystkich jego zakrętach i kryjówkach, wnikając w jego treść, cel i metodę, wskazuje encyklika równocześnie ścieżki, po których winna kroczyć filozofia prawdziwa, teologia, historia i krytyka biblijna, apologetyka i reforma kościelna. Przypatrzmy się nieco bliżej temu programowi nauk teologicznych.

W dziedzinie *filozofii* mają być i nadal przewodnikami przedstawiciele filozofii scholastycznej ze św. Tomaszem na czele. "Pragniemy i rozporządzamy – mówi Papież – żeby filozofię scholastyczną brano za podstawę studiów teologicznych". Oczywiście nie chodzi tu, jak widać z dalszych słów Papieża, o przyjmowanie wszystkich zdań i twierdzeń scholastyki, o trzymanie się ślepo tekstu czy metody scholastyków, ale chodzi o zasady, o zasady zwłaszcza metafizyczne, które do dnia dzisiejszego nic a nic nie straciły ze swej wartości.

"Nie mamy wcale zamiaru – pisze Pius X – stawiać za wzór naszym czasom wszystkich, zbyt subtelnych kwestyj, wymyślonych przez doktorów scholastycznych, albo twierdzeń ich nie dość rozważonych, ani też tego wszystkiego, co nie całkiem zgadza się z niewątpliwymi zdobyczami wieków późniejszych, ani wreszcie tego, co z jakichkolwiek powodów nie da się przyjąć. Rzecz najgłówniejsza, że przez filozofię, którą zalecamy, rozumiemy przede wszystkim filozofię św. Tomasza z Akwinu. Profesorów zaś upominamy, aby pamiętali, że nie można bez wielkiej szkody odstępować od Akwinaty, zwłaszcza w metafizyce". Znaczy to innymi słowy, że Papież filozofom chrześcijańskim i katolickim poleca tzw. neoscholastycyzm, który trzymając się zasad św. Tomasza, uwzględnia równocześnie wyniki nowszych badań naukowych.

Nazwano Kanta filozofem protestantyzmu, św. Tomasza filozofem katolicyzmu – i słusznie. Istotę bowiem filozofii św. Tomasza stanowi obiektywizm tak, jak jest on cechą istotną religii chrześcijańskiej i katolickiej. Natomiast istotą filozofii Kanta jest subiektywizm, który w sam raz przystaje do zasady protestanckiej samowolnego rozstrzygnięcia w sprawach wiary, ale nie da się pogodzić z charakterem przedmiotowym chrześcijaństwa i katolicyzmu.

O słuszności takiego zapatrywania na tomizm i kantyzm i na ich stosunek do wiary można się dostatecznie przekonać ze sposobu, w jaki oba te kierunki pojmują i określają prawdę. Wszak definicja prawdy – to probierz wartości wszelkiego systemu filozoficznego. Według św. Tomasza prawda jest zgodnością umysłu poznającego z rzeczą poznawaną, czyli rozum jest w prawdzie, gdy mówi o tym, co rzeczywiście jest, że jest – lub twierdzi, że nie jest, gdy zewnątrz niego nie jest (1). Podobnie pojmowano i określano prawdę już dawno przed św. Tomaszem; podobnie określano ją z nielicznymi wyjątkami i po nim aż do Kanta. Filozof królewiecki wystąpił z pojęciem prawdy wprost przeciwnym. Mieszkając blisko ojczyzny Kopernika, powziął śmiały zamiar, aby to samo uczynić na polu filozofii, co Kopernik zdołał na polu astronomii. Aż do Kanta przypuszczano, że rozum stosuje się do rzeczy, które poznaje; Kant spróbował, czy ten stosunek nie dałby się odwrócić tak, żeby rzeczy zewnętrzne stosowały się do umysłu. Doszedł on wtedy – jak świadczy najważniejsze jego dzieło: *Krytyka czystego rozumu* – do zadziwiającego rezultatu, że zjawiska świata zewnętrznego, które zdaniem Kanta stanowią jedyny przedmiot naszego poznania, są formami podmiotowymi, pozbawionymi wartości przedmiotowej. Jak człowiekowi, któryby od urodzenia nosił ciemnoniebieskie okulary, cały

świat będzie się wydawał ciemnoniebieskim, tak podobnie zdaniem Kanta wszystko, co poznajemy, jest takim, jakim się nam wydawać musi według kategorii myślenia, będących, jakby okularami, przydanymi naszym władzom poznawczym. Rzecz jasna, że w takim systemie prawda nie będzie już zgodą naszego umysłu z rzeczywistością od nas niezależną, lecz zgodą naszych pojęć z formami myślenia – mówiąc krócej, w miejsce obiektywizmu będzie subiektywizm.

Wyznać trzeba, że dla uzasadnienia swego stanowiska subiektywnego nie szczędził Kant możliwych wysiłków, dla których *Krytyka czystego rozumu* nieprędko przestanie budzić zainteresowanie, ale i to wyznaczyć trzeba, że dowodów przekonujących nie dostarczył. Trudno bowiem uzasadnić i obronić to, co stoi wprost w sprzeczności ze zdrowym rozsądkiem. Wszak z chwilą przyjęcia, że nie poznanie do przedmiotów, lecz przedmioty mają się stosować do poznania, trzeba konsekwentnie wbrew najoczywistszym faktom przyjąć, że nasze poznanie wyłącznie decyduje, czym są przedmioty i sprawia, że w ogóle są. Wszak uznanie form subiektywnych za probierz prawdy prowadzi do przyjęcia takiej niedorzeczności, że można sobie wymyśleć najdziwaczniejsze istoty, byle tylko podług praw czasu, przestrzeni i innych kategorii myślenia, a istoty te będą prawdziwe. Ponętną może się wydawać sława Kopernika, ale dążenie do niej w dziedzinie filozoficznych nauk w sposób, jaki obrał Kant, musimy uznać za chybione i fałszywe, choćby dlatego, że zwycięstwo systemu Kopernika nad systemem Ptolomeusza jest poparciem raczej definicji prawdy tomistycznej, nie kantowskiej. Gdzie samo pojęcie prawdy spaczone, tam o pomyślnych wynikach przy rozstrzygnięciu zagadnień filozoficznych mowy być nie może. I rzeczywiście rozwiązanie problemów metafizycznych, jakie daje Kant, nie tylko nie stanowi postępu w porównaniu z tym, co dał św. Tomasz, ale owszem w wielu i to zasadniczych punktach okazuje się fałszywe.

Za przykład niech posłuży najważniejszy ze wszystkich: problem istnienia Boga. Według św. Tomasza istnienie Boga jest prawdą dającą się na pewno udowodnić z istnienia świata i jego przymiotów. Oto ogólna myśl pięciu dowodów, zamieszczonych w *Summie teologicznej* (I p., q. 2, a. 3) pod nazwą pięciu dróg, wiodących człowieka do Boga. Istnieje świat złożony z bytów, podległych ruchowi i zmianie, z bytów zależnych i warunkowych, z bytów przygodnych i skończonych, z bytów, przedstawiających razem pewną harmonijną całość – a więc istnieje także byt niezmienny, bezwzględny,

konieczny, nieskończenie doskonały, obdarzony najwyższym rozumem i najdoskonalszą wolą, który zwiemy Bogiem. Cokolwiek bowiem istnieje, musi mieć rację swego istnienia i to albo w sobie, albo w przyczynie różnej od siebie. O żadnej rzeczy tego świata nie można powiedzieć przez wzgląd na własności wymienione, żeby miała rację bytu w sobie – więc trzeba przyjąć istnienie istoty, która ma rację bytu w sobie i która dała byt wszystkim innym rzeczom, czyli trzeba przyjąć Boga. Dodać nie zawadzi, że tak samo zapatruje się na ten problem już Mędrzec Pański, który powiada: "A ludzie wszyscy są nikczemni, w których nie masz znajomości Bożej i z tych rzeczy dobrych, które widzą, nie mogli zrozumieć Tego, który jest; ani przypatrując się sprawom, obaczyli, kto by był ich sprawcą" (Ks. Mądr. 13, 1). Tak samo zapatruje się i św. Paweł, który mówi, że "rzeczy Boga niewidzialne od stworzenia świata przez te rzeczy, które są uczynione, bywają poznane: wieczna też moc Jego i Bóstwo" (Rzym. 1, 20). Wprost przeciwne jest zapatrywanie Kanta, który przeczy, by można poznać i udowodnić istnienie Boga, a tylko każe przyjąć Boga jako postulat rozumu praktycznego. Zapatrywanie Kanta podzielają z wielu teologami protestanckimi moderniści, którzy także odrzucają intelektualizm, a na jego miejsce stawiają immanentyzm, czy we formie uczucia i doświadczenia religijnego, czy we formie woluntaryzmu lub pragmatyzmu. Zrozumieć nietrudno, że gdy się odrzuci dowodzenie teoretyczne w kwestii istnienia Boga, a równocześnie nie chce się przyjąć ateizmu, to nie pozostaje nic innego, jak uciec się do immanentyzmu, lecz o wiele trudniej zrozumieć, żeby takie stanowisko było od dawnego lepiej uzasadnione. Z jednej strony bowiem dowody rozumowe na istnienie Boga nie są tak słabe, jakby chciał Kant wmówić w siebie i drugich, z drugiej znowu strony immanentyzm intelektualizmu zastąpić nie potrafi. Ogólna myśl krytyki, jaką stosuje Kant do dowodów na istnienie Boga, jest następująca: Cokolwiek poznajemy, poznajemy albo z doświadczenia, albo z analizy pojęć. Boga nie poznajemy z doświadczenia, bo zmysłami ująć się nie da; nie poznajemy też przez analizę pojęcia Bóstwa, bo to byłoby błędnym i sofistycznym przejściem z porządku logicznego i idealnego do porządku ontologicznego i realnego, a więc o poznaniu Boga teoretycznym mowy być nie może. Na to jednak zauważyć musimy, że dylemat Kanta nie jest zupełny, bo może być jeszcze trzeci sposób poznania przez doświadczenie i analizę zarazem. I tego właśnie sposobu trzyma się w kwestii istnienia Boga św. Tomasz i jego szkoła. Doświadczenie upewnia nas o istnieniu rzeczy skończonych, zmiennych, zależnych, przygodnych, a zasada przyczynowości, która jest analityczną, każe

stanowczo wnosić o istnieniu przyczyny najwyższej, niestworzonej, nieskończenie doskonałej, którą zwiemy Bogiem.

Co się tyczy znowu immanencji Bożej, to już św. Tomasz czyni jej zarzuty poważniejsze od tych, które Kant przytacza przeciw dowodom na istnienie Boga. Są ludzie – mówi – którzy wprost przeczą Boga, są inni, którzy o Bóstwie mają pojęcie tak fałszywe, że równa się przeczeniu. Czy byłoby to możliwym, gdyby naprawdę idea Boga była wrodzona i immanentna? A dalej nie udowadnia się prawd bezpośrednio oczywistych, a tymczasem filozofowie usiłowali zawsze dowodzić rozumowo istnienie Boga (2). I słusznie tak czynili – możemy dodać – słuszniej niż ci z nowszych, którzy w tej kwestii odwołują się do zmiennego i zwodniczego uczucia. Nowsza psychologia przewyższyła co prawda znacznie scholastykę w badaniach nad uczuciem, ale znowu nie w tym stopniu, żeby już rozum był zbyt słabym, albo musiał ustąpić na plan drugi. Jak bowiem dawniej, tak i dziś, uczucie nie jest poznaniem, a więc i o Bogu nic nam powiedzieć nie może. Uczucie, by przytoczyć dowodzenie encykliki, jest stanem subiektywnym i odpowiada wpływowi rzeczy, które poznajemy rozumem lub za pomocą zmysłów zewnętrznych. Bez kierownictwa rozumu człowiek będzie się tym bardziej powodował zmysłami, a stanie się mniej podatnym i skłonny do badania prawdy, bo faktem jest, że wielkie wzruszenia duchowe nie są pomocą ale raczej przeszkodą przy badaniu. Niewiele też pomoże, gdy się uczuciu doda "doświadczenie", bo doświadczenie nie potrafi sprawić, żeby uczucie przestało być uczuciem, ani zmienić jego natury, która zawsze podlega złudzeniom, jeżeli nią nie kieruje rozum. Toteż co najmniej nieroztropnie postępują ci, którzy bez żadnego badania wierzą "doświadczeniom wewnętrznym", zwłaszcza w kwestii tak wielkiej wagi dla życia jak istnienie Boga, bo "prawda subiektywna, która jest płodem uczucia i działalności, może nadawać się do igraszki, ale nie przynosi żadnego pożytku człowiekowi; temu bowiem najwięcej zależy na wiadomości, czy jest poza nim Bóg, w którego ręce kiedyś wpadniemy, czy też Go nie ma".

Po tych uwagach nie powinno wydawać się rzeczą dziwną, że Papież poleca z takim naciskiem filozofię św. Tomasza. Jako bowiem stróż i obrońca nauki wiary o treści obiektywnej i zgodnej z rozumną naturą człowieka, nie może popierać innej filozofii, jak tylko tę, której właśnie wybitnymi cechami są obiektywizm i intelektualizm (3).

Jeżeli z dziedziny filozofii przejdziemy na pole teologii, to tutaj winna według encykliki iść w parze teologia pozytywna ze scholastyczną. "Na

pochwałę – mówi Papież – zasługują ci, którzy szanując jak należy Tradycję, Ojców i urząd nauczycielski Kościoła w sposób roztropny i wedle norm katolickich (co nie u wszystkich się zdarza), starają się rozjaśnić teologię pozytywną światłem zapożyczonym od prawdziwej historii. Trzeba niezawodnie więcej uwzględniać teologię pozytywną, niż czyniono dawniej, ale to w ten sposób dźać się powinno, żeby na tym nie cierpiała teologia scholastyczna, a zganić trzeba tych wszystkich, którzy w myśl modernistów teologię pozytywną tak wynoszą, że zdają się gardzić scholastyczną". Nie ma w encyklice podanych wprost i wyraźnie racyj, dla których studium teologii winno się trzymać metody pozytywno-scholastycznej, ale nietrudno wyczytać je w tym, co encyklika mówi o odmiennym stanowisku teologii modernistycznej. Trzy są główne zasady tej teologii: zasada immanencji, symbolizmu i ewolucji. Otóż żadna z nich, stosowana do zagadnień teologicznych w sposób, w jaki to czynią moderniści, nie wytrzymuje krytyki.

Według zasady immanencji Bóg i wszystko co boskie, ma początek i podstawę w uczuciu i doświadczeniu religijnym. Z pośród licznych zarzutów, podniesionych w encyklice przeciw tej zasadzie, wystarczy obecnie przypomnieć najcięższy, o którym z wielkim ubolewaniem wspomina Papież w tych słowach: "Nie ma tu już mowy o owym dawnym błędzie, który polegał na tym, że naturze ludzkiej przypisywano niejakię prawo do porządku nadprzyrodzonego. Posunięto się o wiele dalej: twierdzą bowiem, że najświętsza religia nasza zarówno w człowieku Chrystusie, jak i w nas, powstała sama z siebie, jako dzieło natury. To zaś prowadzić musi do zaprzeczenia wszelkiego porządku nadprzyrodzonego". I cóż z tego, że teologowie moderniści rozprawiają o Bogu, o religii i wierze, o objawieniu, o chrześcijaństwie, o dogmatach, o Sakramentach, o Kościele, kiedy tym wszystkim pojęciom podsuwają znaczenie, które z dawnym oprócz nazwy nie ma nic więcej wspólnego.

I tak Bóg u modernistów nie jest to wszechmocny, osobowy Stwórca i Pan nieba i ziemi, ale "coś", co w nas i zależnie od nas istnieje, coś, co jest tylko bytem wewnętrznym, nie transcendentnym. Religia, która oznaczała zawsze stosunek zawisłości człowieka od Boga, jako od swego Stwórcy i celu i uznanie tego stosunku w teorii i praktyce jest według modernistów niczym więcej, jak tylko uczuciem szczególniejszego rodzaju, wywołanym potrzebą bóstwa. Tak samo należy pojmować wiarę: wierzyć, to odczuwać Boga w duszy, doznawać dotknięć Bożych. Objawienie nie jest faktem historycznym i zewnętrznym,

potwierdzonym cudami i prorocत्वami, lecz odsłanianiem się Boga w uczuciu. I objawienie chrześcijańskie nie stanowi wyjątku, bo i jego początek w uczuciu religijnym Chrystusa i jego uczniów. Podobnie i treść tego objawienia: dogmaty chrześcijańskie powstały z takich poruszeń religijnych, ujętych w słowa. Pojęcie Pisma św., Tradycji, Kościoła, hierarchii, kultu i Sakramentów jest całkiem niepodobne do tego, jakie spotykamy u Ojców i teologów katolickich. Dodajmy do tego, że szukanie punktu oparcia dla prawd wiary w "doświadczeniu" religijnym nie pozwala na sformułowanie jakiegoś jasnego i określonego "Credo", jak to widać u protestantów, gdzie jeden nie "odczuwa" bóstwa Chrystusa Pana, inny Trójcy Świętej, inny innych dogmatów, a przyznać musimy najzupełniejszą rację Ojcu Świętemu, że jest przeciwnikiem teologii modernistycznej, że jej nie popiera, ale dawną Ojców Kościoła i scholastyków, a nawet z pewnym sarkazmem pisze: "Jeżeli tak wielka jest siła i pewność tych «doświadczeń», to czemu nie można by przypisać równie wielkiej innemu «doświadczeniu», o którym mówi wiele tysięcy katolików, a które ich przekonywa, że moderniści zeszli na bezdroża. Czyż tylko to ma być zwodnicze i błędne?". Ponieważ dwie inne zasady: symbolizmu i ewolucjonizmu są tylko rozwinięciem i dopełnieniem zasady immanencji, przeto i ich stosowanie w teologii musimy zakwestionować albo raczej do właściwych sprowadzić granic. Chodzi tu głównie o dogmaty chrześcijańskie. Jeżeli zasada immanencji wskazuje ich źródło nie w zewnętrznym Objawieniu, lecz w "wewnętrznym", to zasada symbolizmu stawia je na równi z teoriami i hipotezami naukowymi, które nie są i nie mogą być dokładnymi obrazami przedmiotowej rzeczywistości czyli nie zawierają prawdy bezwzględnej, a zasada ewolucji poddaje je ustawicznym zmianom w miarę potrzeb uczucia religijnego.

"Nie nowe to zapatrywanie, zauważył Papież, bo wypowiedzieli je już inni, a mianowicie ci, o których pisał Pius IX (encyklika *Qui pluribus*, 1846): «Nieprzyjaciele objawienia Bożego, wynoszący najwyższymi pochwałami postęp ludzki, chcieliby go zuchwałym i świętokradzkim zamachem wprowadzić do religii katolickiej, jak gdyby ta religia nie Bożym, ale ludzkim była dziełem albo wymysłem filozoficznym, który można ludzkimi sposobami wydoskonalać»... Zajmował się tym zapatrywaniem i Sobór Watykański i odrzucił je w tych słowach (Const. *Dei Filius*, c. IV): «Nauka wiary, objawiona przez Boga, nie jest udzielona umysłom ludzkim do wydoskonalenia jako wymysł filozoficzny, ale powierzona Oblubienicy Chrystusowej jako depozyt Boży, aby jej wiernie strzegła i wyjaśniała nieomylnie. Dlatego należy zawsze

pojmować dogmaty w tym znaczeniu, które raz Kościół ogłosił i nigdy nie wolno pod pretekstem głębszego zrozumienia od niego odstępować»".

Na poparcie symbolizmu przytaczają moderniści dowód, że umysł skończony nie może nigdy przedstawić sobie bytu nieskończonego takim, jaki on jest sam w sobie, lecz tylko tak, jak go sam pojmuje, a zatem wszelkie zdania o Bogu i o rzeczach do Boga się odnoszących czyli dogmaty religijne mają tylko względną prawdę i wartość czasową i ze zmianą stanu intelektualnego jednostki i całej ludzkości zmieniają się i zmieniać powinny. Atoli zauważyć musimy, że co innego jest niedokładne i niezupełne poznanie przedmiotu, a co innego fałszywe. Boga nigdy nie potrafimy ogarnąć naszym skończonym umysłem, ale z tego nie wynika, żeby to, co mogliśmy lub możemy dowiedzieć się o Bogu było fałszywe, miało względną i czasową wartość. Zdanie o "względnej prawdzie" dogmatów może mieć podwójne znaczenie: albo oznacza, że dogmaty są tylko wyrazem podmiotowych zapatrywań religijnych bez wartości przedmiotowej albo, że nie dają zupełnego i wyczerpującego poznania rzeczy Bożych i przypuszczają możliwość dokładniejszych wyjaśnień i określeń. Pierwsze znaczenie jest fałszywe, bo dogmaty chrześcijańskie nie są wymysłem ludzkim, lecz prawdami przez Boga objawionymi czyli twierdzeniami Boga o sobie, nie nas o Bogu. Drugie jest prawdziwe i potwierdzone historią soborów, wśród których następne dawały nieraz dodatki i wyjaśnienia do orzeczeń poprzednich, ale nigdy nie przypuszczały fałszywości dawnych definicji i wynikającej stąd potrzeby sprostowania. Takie poprawki możebne są i w teologii, ale tylko w zakresie zapatrywań teologów lub szkół teologicznych.

Na poparcie ewolucji dogmatów przytaczają znowu moderniści taki dowód: Wszystko, co żyje, ciągle się rozwija i zmienia, a więc jedno z dwojga: albo trzeba i dogmaty poddać powszechnemu prawu rozwoju, albo też wiele z nich porzucić jako martwe i bezwartościowe formuły. Lecz znów zauważyć musimy, że dogmaty religijne nie są pochodzenia ludzkiego, lecz Bożego. Co zaś jest Bożym, jest niezmiennym i wiecznym. Bez wielkich i ważnych zastrzeżeń teoria ewolucji nie da się stosować w dziedzinie nauk przyrodniczych, gdzie jej początek (ewolucjonizm biologiczny Darwina i Haeckla ma przeciw sobie cały szereg przyrodników i filozofów), tym mniej w dziedzinie historii (odstraszającym przykładem pozostaną pomiędzy innymi dziełami: Chamberlaina *Grundlagen des 19 Jahrhunderts*, München 1903), a już najmniej w dziedzinie dogmatów, które jako prawdy przez Boga objawione uczestniczą w Jego wieczności i niezmienności. Twierdzenie, że wszystko, co

żyje, rozwija się i zmienia – mimo woli wywołuje pytanie: jak to? miałyby i Bóg, który jest życiem samym, podlegać ustawicznym zmianom, miałyby takim zmianom podlegać słowa Jego, o których powiedziano: Niebo i ziemia przeminą, ale słowa Boże nie przeminą?

Czy jednak bezwzględnie o żadnym rozwoju przy dogmatach mówić nie można? Bynajmniej. Można i przy dogmatach przyjąć pewien rozwój, ale tylko dla pierwiastka ludzkiego. Na pojęcie dogmatu składają się dwie rzeczy: treść nauki objawionej i wykład tej nauki, określony przez urząd nauczycielski Kościoła. Treść nauki się nie zmienia i zmieniać nie może, ale może ulec pewnej zmianie jej wykład, o ile może być pełniejszy, wyraźniejszy, wszechstronniejszy z uwzględnieniem całego znaczenia danej prawdy i jej konsekwencji dla życia i dobra wiernych.

W sposób dla wszystkich zrozumiały podał sam Pan Jezus szkic przyszłego rozwoju Kościoła i jego instytucyj – nie wyjmując nauki – w przypowieści o ziarnie gorczyczym, które ma rósć i przekształcać się w kłos, ale bez zmiany w swej istocie. Wobec faktu, że nie trzyma się tego szkicu teologia modernistyczna, a przeciwnie uwzględnia go teologia scholastyczna ze św. Tomaszem na czele, mamy nowy dowód, dlaczego Ojciec Święty potępia pierwszą, a zaleca drugą (4).

Nie dotyczą błędy modernistyczne samej tylko dziedziny filozofii i teologii, lecz wkraczają i w dziedziny najbliższej stojące, jakimi są *historia i krytyka biblijna*, apologetyka i reforma kościelna, więc i dla tych dziedzin podaje encyklika niejedną wskazówkę wielkiej doniosłości. I tak z tego, co mówi encyklika o historii i krytyce modernistów, wynika, że nie należy przy omawianiu i ocenianiu faktów historycznych i ksiąg biblijnych kierować się teoriami filozoficznymi, aprioryzmem. Nic chyba nad to słusniejszego. Co innego bowiem krytycyzm, a co innego hiperkrytycyzm; pierwszy jest uzasadniony i przez Ojca Świętego kilkakrotnie polecony (np. w encyklice *Iucunda sane* z 12/3 1904 lub w liście z 11/1 1906 do Le Camusa, biskupa z La Rochelle); natomiast hiperkrytycyzm, jaki zaczęli uprawiać egzegeci modernistyczni, zasługuje stanowczo na odrzucenie. Trudno bowiem uznać za dobrą taką krytykę, która daje się rządzić prawami fałszywej filozofii; i jeżeli moderniści mogli bronić poglądów wprost sprzecznych z dotychczasowymi co do inspiracji Pisma św., co do autentyczności i wiarygodności wielu Ksiąg św., jeżeli mogli na serio rozprawiać o zasadniczej różnicy między Chrystusem historycznym a Chrystusem wiary, między Kościołem historycznym a

Kościółem wiary, między Sakramentami historycznymi a Sakramentami wiary – to przypisać trzeba – jak wykazuje encyklika – krytyce, mającej za punkt wyjścia fałszywą filozofię. "Drogę wskazuje filozof, za nim idzie historyk, a dalej po kolei krytyka wewnętrzna i krytyka tekstu. A ponieważ jest właściwością przyczyny pierwszej, że udziela swej siły przyczynom drugim, więc oczywistą jest rzeczą, że krytyka tego rodzaju nie jest jakąkolwiek krytyką, ale nazywa się słusznie agnostyczną, immanentystyczną, ewolucjonistyczną. Dlatego też kto przyznaje się do jej zasad i używa jej, przyznaje się tym samym do błędów w niej zawartych i sprzeciwia się nauce katolickiej" (5).

W *apologetyce* winna mieć pierwszeństwo metoda rozumowego uzasadniania podstaw wiary i powoływania się na kryteria zewnętrzne przed metodą immanencji i kryteriów wewnętrznych – zwaną u modernistów metodą psychologiczną. Domaga się tego i natura człowieka, który jako istota rozumna, rozumem raczej nie sercem powinien się kierować; i natura uczucia, które nie zajmuje ani pierwszego ani głównego miejsca wśród objawów psychicznych, by odeń czynić zależnym nasz stosunek z Bóstwem; i natura religii w ogóle, która jest czymś więcej niż piękną legendą, tworem fantazji lub poezją liryczną na usługach potrzeb serca; i natura religii chrześcijańskiej w szczególności, bo Chrystus przyszedł dać świadectwo prawdzie i Apostołom to samo zlecił posłannictwo mówiąc: aby nauczali, cokolwiek im przykazał; jednym słowem domaga się metody rozumowych dowodów natura aktu wiary, który w swej istocie jest aktem umysłu, uznaniem za prawdę, co Bóg objawił i dlatego, że Bóg objawił – więc też i obrona religii i wiary przede wszystkim do rozumu apelować winna. Zapewne człowiek całą istnością swoją i wszystkimi władzami winien służyć Bogu – i dlatego przy wykładzie i obronie wiary i na uczucie i pożądanie działać należy w myśl zasady dawno głoszonej, aby prawda ukazała się jasno umysłowi, spodobała sercu, poruszyła wolę (*ut veritas pateat, placeat et moveat*) lecz działać się to winno z uwzględnieniem porządku w tej zasadzie wskazanego, lub przynajmniej z uwzględnieniem wszystkich trzech wymienionych czynników. Trafnie w tym względzie pisze Ch. Pesch: "Nie ulega wątpliwości, że wiele myśli i uwag, które spotykamy w dziełach nowszych apologetów, może ułatwić i wzmocnić gotowość do wierzenia, poznanie konieczności wiary i jej zgodności z naturą rozumną. Jest tedy wielką zasługą, gdy się tym, których dyspozycja subiektywna czyni prawie niezdolnymi do ocenienia dowodów «przedmiotowych», toruje drogę do wiary przez zwracanie uwagi na religijną skłonność duszy ludzkiej, na wewnętrzne doświadczenia, na błogie skutki, jakie z wiary płyną. Nie można tylko tych racyj

podawać jako jedynych lub głównych, tym mniej uważać za właściwy motyw wiary. Byłoby to błędnym i nie odpowiadało katolickiemu pojęciu wiary" (6).

Wreszcie co się tyczy *reform kościelnych* – to w ich żądaniu wskazaną jest wielka powściągliwość i roztropność. Że pewne reformy możebne są i w Kościele, to uznawano zawsze dla tej racji, że Kościół jest instytucją złożoną z ludzi i ustanowioną dla ludzi, którzy mogą i winni się ciągle reformować; to uznawał już św. Paweł kiedy pisał do Rzymian (12, 2): "Nie bądźcie podobnymi temu światu, ale się przemieńcie w nowości umysłu waszego"; to uznaje i Pius X, który wierny swemu hasłu: "*instaurare omnia in Christo*" nie przestaje wydawać coraz to nowych i doniosłych dla rozwoju i życia Kościoła zarządzeń. Z drugiej jednak strony przesadny reformizm, o którym jest mowa w encyklice obronić się nie da: raz dlatego, że Kościół, choć dla ludzi ustanowiony, nie jest przecież instytucją ludzką lecz Bożą, ustanowienia zaś Bożego, prawd i zasad Bożych nie ma nawet papież prawa zmieniać lub niezgodnych z nimi reform wprowadzać, tymci mniej ktokolwiek inny; a po wtóre dlatego, że nie wszystko, co dawne i stare, jest już złe tym samym, że stare, ani też nowe tym samym, że nowe, jest dobre i doskonałe, choćby nosiło tak piękne nazwy, jak postęp, nowy duch czasu, nowoczesna kultura, cywilizacja itp. (7).

W ogóle to trzeba powiedzieć, że encyklika *Pascendi* przez wszechstronne omówienie błędów modernistycznych i ich charakteru antykatolickiego, antychrześcijańskiego i antyreligijnego nie tylko pozwala poznać całą grozę niebezpieczeństwa, wywołanego ukazaniem się modernizmu, ale nadto dostarcza wielu cennych wskazówek metodycznych dla nauk teologicznych; nie tylko pozwala poznać słuszność wystąpienia i wyroku Piusa X, ale i jego stanowisko wobec nowoczesnych haseł: postępu, rozwoju, reformy. O jakichś nieporozumieniach nie powinno tu być mowy. Co prawda, gdyby opierać się na samej nazwie "modernizmu", to można by przypuścić, że Papież potępia wszelką dążność do tego, co nowe, wszelkie pragnienie reformy czy zmiany. Otóż pamiętać trzeba, że modernizm potępiony przez Papieża ma ściśle określone znaczenie. A najpierw modernizm, o jakim mówi encyklika – to kierunek goniący za nowością nie w dziedzinie spraw doczesnych czy umiejętności świeckich, lecz w dziedzinie religii i w dziedzinach z religią związanych. Nie dosyć na tym. I w dziedzinie religii nie każdy kierunek nowszy choćby najbardziej antykościelny i antychrześcijański ani też nie każdy ruch i głos pragnący reformy jest już modernizmem, lecz tylko ten kierunek religijny, który dąży do zreformowania religii, chrześcijaństwa i katolicyzmu w duchu

zasad nowożytnego agnostycyzmu, immanentyzmu i ewolucjonizmu (8). Wobec tego jako ostateczny nasuwa się wniosek, że nie wszystkiego, co nowe i modne Papież jest przeciwnikiem, lecz tylko tego, co chce być modne i nowe za wszelką cenę, za cenę samej prawdy, moralności i karności. Nie nowości w ogóle Papież jest przeciwnikiem, ale nowatorstw; nie ewolucji, rozwoju, postępu i reformy, lecz ewolucji, która jest rewolucją, rozwoju, który jest rozkładem, postępu, który jest szalonym krokiem naprzód, reformy, która jest anarchią. Papież jest przeciwnikiem modernizmu, ale nie jest przeciwnikiem tego, co Włosi nazwali "modernità", a określili hasłem: naprzód, ale w porządku (*avanzati ma con ordine* (9)).

Krótko mówiąc encyklika *Pascendi* jest ponownym i uroczystym przypomnieniem tego programu, jaki naszkicował sam Chrystus w przypowieści o ziarnku gorczycznym, a w nowych czasach ogłosił Sobór Watykański w tych słowach (*Const. de fide cath.*, c. 4): "Niechże tedy z biegiem lat i wieków postępuje i wydoskonala się jak najbardziej zrozumienie, wiedza i mądrość: zarówno poszczególnych ludzi, jak i wszystkich razem, zarówno jednego człowieka jak i całego Kościoła, lecz tylko w swoim rodzaju tj. z zachowaniem tego samego dogmatu w tym samym pojmowanego znaczeniu".

Przypisy:

(1) Por. *Contr. gent.* I, I, c. 59; *Sum. theol.* I, q. 16; *QQ. DD. De verit.* q. 1.

(2) Por. *In I Sent.* dist. III, qu. 1, a. 1; *Contra gent.* I, c. 10.

(3) Por. Merciera: *Neoscholastycyzm* (Kraków), X. Rostworowskiego: *Dwie filozofie w "Przeglądzie Powszechnym"* t. 97, 1908; Zimmermanna SI: *Das religiöse Erlebnis w "Stimmen aus Maria-Laach"* 65, 1908; Tonquedeca: *La notion de vérité dans la Philosophie nouvelle*, Paris 1908; Baille'a: *Philosophia perennis*; Roure'a: *Scholastiques et Modernistes w "Etudes"* t. 114, 1908.

(4) Por. Thom., *Summa theol.* II-II, q. 1, a. 9, 10; *QQ. DD. de verit.* q. 14, a. 11; Chr. Pesch, *Theol. Zeitfragen, IV: Glaube, Dogmen und geschicht. Tatsachen* (Freiburg 1908). Haan, *Dogma und Wissenschaft w "Stimmen aus Maria Laach"* t. 74, 1908. Lebreton: *L'Encyclique et la Theologie moderniste* (Paris 1908); Fei, *De evang. inspiratione; de dogmatis evolutione...* (Paris 1906) itd.

(5) Por. Chr. Pesch: *De Inspiratione S. Scripturae* (Friburgi 1906); Fonck: *Der Kampf um die Wahrheit der h. Schrift seit 25 Jahren* (Innsbruck 1906). I. Brucker: *L'Eglise et la Critique Biblique* (Paris 1908). Condamina SI: *Krytyka biblijna modernizmu w "Przeglądzie*

Powszechnym" t. 97, 1908. X. Szlagowskiego: *Wstęp ogólny do Pisma św.*, t. III (Warszawa 1908).

(6) *Theol. Zeitfragen*, IV, str. 151 i n. Por. nadto: *Theol. Zeitfragen*, I; Turinaz: *La foi catholique* (Nancy 1905); Gardeil: *La Credibilite et l'Apologetique* (Paris 1908); X. prof. Sokołowskiego: *Z dziedziny nowszej apologetyki* (Warsz. "Notatki bibliograficzne" 1903). X. prof. Żukowskiego: *Religia wobec pragnień szczęścia* (Lwów 1909).

(7) Por. A. Weiss OP, *Die religiöse Gefahr* (Freiburg in Br.) i artykuły w "Linzer Quartalschrift", zwłaszcza z r. 1906: *Reformvorschläge und Reformfragen*. Einig: *Katholische Reformer*. W. v. Keppler: *Wahre und falsche Reform*. Commer: *H. Schell*, str. 332; Maignen: *Nouveau Catholicisme*; X. Rostworowski: *Liberalny katolicyzm*; Raczyński: *Kościół i kultura*. "Dzisiejsze zadania katolicyzmu w Polsce", Ankieta "Przeglądu Powszechnego" itd.

(8) By rzecz wyjaśnić na przykładzie wziętym z naszych polskich stosunków, słusznie z jednej strony zrobiono zarzut Redakcji "Myśli Katolickiej" (Częstochowa), że niepotrzebnie zaczęła wietrzyć modernizm tam, gdzie nie widziała ultrakonserwatywnych zapatrywań; z drugiej znów strony nie można podciągać pod modernizm ani mariawityzmu ani niemojowszczyzny. Pierwszy bowiem ze swym kultem i obediencją dla przełożonej "mateczki", ze swą pseudo-ascezą świadczącą o wielkiej nieznajomości teologii i wreszcie ze swą "mszą polską" nie ma – prócz tego, że jest sektą współczesną nic więcej wspólnego z kierunkiem dążącym do reformy religijnej i kościelnej w duchu filozofii agnostycznej i liberalnej teologii protestanckiej. Por. X. Krynicki: *Dzieje Kościoła powszechnego*, str. 715 i n. (Włocławek 1908). Niemojowszczyzna znowu – to nic innego, jak tylko dalszy ciąg walki od dawna prowadzonej przez ateizm z Bogiem, Chrystusem i Kościołem. Sposób tej walki, w której główną bronią obok sofizmu jest cynizm i obskurantyzm zarówno religijny jak naukowy, każe w Niemojewskim upatrywać nie tak modernistę, jak masona, odgrzebującego zarzuty heretyków "brukowych" w guście ebionitów, Helvidiusa, talmudystów żydowskich i haeklistów niemieckich. Por. X. Rawicz: *Jak to A. Niemojewski objaśnia katechizm* (Warszawa 1908); X. Charszewski: *Wtóra podróż do Ciemnogrodu* (Warszawa 1909).

(9) Por. Cavallanti, *Modernismo e Modernisti*, Torino 1908, str. 392.



4. Głosy przeciw encyklice

Nie od razu i nie wszyscy uznali słusność i konieczność wyroku papieskiego w sprawie modernizmu i zrozumieli ogromne znaczenie encykliki *Pascendi* dla wiary i nauk teologicznych. Przeciwnie ze strony akatolickiej i katolickiej wystąpiono z rozmaitymi zarzutami to przeciw treści, to przeciw formie tego orędzia papieskiego, to przeciw samej osobie Papieża. Jeżeli chodzi o zarzuty, które podyktowała wyłącznie nienawiść religijna lub wyznaniowa, byłoby bezcelowym wszczynanie jakiejś polemiki; wystarczy zanotować sam fakt, będący nowym dowodem tej prawdy, że jak Jezus Chrystus tak i Jego Zastępca "położon jest na upadek i powstanie wielu i na znak, któremu sprzeciwiać się będą". Natomiast warto uwzględnić te głosy krytyki i te zarzuty, które podnieśli, zasłaniając się racjami przedmiotowymi, już to sami interesowani już to ich niektórzy obrońcy. To bowiem przyczynić się może do lepszego zrozumienia doniosłości orędzia papieskiego i w ogóle całej kwestii, którą ono omawia.

Najwcześniej z pośród interesowanych dali wyraz swemu niezadowoleniu *moderniści włoscy*. Po krótkich artykułach Fogazzary w "Corriere della Sera" (23/9 1907) i w "Rinnovamento" (paźdz.), Murriego w "Rivista di Cultura" (16/9) i w "Rinnovamento", Minocchiego w "Giornale d'Italia" (27/9), ukazała się dnia 29/10 – i to w samym Rzymie – dłuższa anonimowa antyencyklika pod tytułem: *Il programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X "Pascendi dominici gregis"*. Roma 1907. (*Program modernistów; odpowiedź na encyklikę Piusa X*).

Autorzy, wśród których inicjatorami było kilku księży, starają się przede wszystkim wytłumaczyć, dlaczego głos zabierają. Powoduje nimi miłość prawdy i dobro Kościoła, którego są i chcieliby pozostać wiernymi synami. W imię prawdy muszą sprostować zapatrywanie encykliki, jakoby podstawą systemu modernistycznego, a w szczególności krytyki biblijnej, była filozofia, bo rzecz ma się wprost przeciwnie. Nie filozofia – piszą – kieruje naszą krytyką, przeciwnie, to krytyka nas sama doprowadziła do sformułowania kilku wniosków filozoficznych, nieśmiałyh jeszcze i niepewnych. Na to jednak musimy zaraz zauważyć, że encyklika nie samych tylko włoskich modernistów ma na względzie, a gdyby nawet tych tylko miała, to jeszcze nie można by powiedzieć, że sfalszowała ich system. Tu bowiem chodzi nie tyle o porządek chronologiczny, jak logiczny. Mógł ten lub ów oddawać się najpierw badaniom

biblijnym, nie studiom filozoficznym, ale cóż z tego, jeżeli w swych badaniach lub wnioskach zależny jest od innych uczonych, którzy pracowali pod wpływem filozofii fałszywej! Przykładem mogą być sami autorowie programu. Zaczynają oni wprawdzie od przedłożenia zapatrywań na krytykę literacką Starego Testamentu, potem na Nowy Testament, na początek i genezę Ewangelii, ale już w tych zapatrywaniach, a jeszcze więcej w dalszych wywodach, okazują, że kierują się filozofią ewolucyjną. Jakoż tylko z tej filozofii, a nie z krytyki historycznej czy biblijnej wyłonić się mogło zasadnicze żądanie programu, żeby w dogmatyce i apologetyce zerwać z tym kierunkiem myśli, który zwyciężył na Soborze Trydenckim i popieranie tego żądania zmierzającego do przekształcenia zupełnego tradycyjnej nauki wiary takimi np. "odkryciami krytyki historycznej", że chrześcijaństwo jest faktem nie różniącym się od innych, faktem powstałym z potrzeb uczucia religijnego, że pojęcie objawienia Starego i Nowego Zakonu oznacza tylko ciągłe i coraz jaśniejsze odsłanianie się bóstwa w myśli ludzkiej, że pojęcie bóstwa Chrystusa Pana i pojęcie Ducha Świętego dopiero w czasach poapostolskich się wytworzyło i wydoskonalilo itp.

Wobec takich żądań i twierdzeń autorów programu, musimy także stanowczo odmówić im prawa przemawiania w imię dobra Kościoła i osłaniania swoich zamiarów powagą św. Tomasza. "Ojciec – wołają oni do Piusa X – oto ofiarujemy Ci skuteczny środek do przywrócenia Kościołowi dawnej siły, którą postradał". Niestety skuteczność tego środka ma polegać na tym, żeby Kościół wyrzekł się niemal całej spuścizny przekazanej mu przez Chrystusa i zdał się zupełnie na łaskę krytyki ewolucjonistycznej. A już naprawdę trudno wyjść ze zdumienia, gdy się czyta w "programie" o modernizmie św. Tomasza, którego dzisiejsi są – *servatis servandis* – kontynuatorami. Dla odparcia takich uroszczeń wystarczy podnieść, że św. Tomasz wprzągnął filozofię w służbę królowej nauk, teologii, a tymczasem moderniści chcieliby wiarę uczynić zależną od kaprysów nowszej filozofii, że św. Tomasz "ochrzcił" Arystotelesa, gdy tymczasem moderniści chcieliby świat odchrześcijanić, że św. Tomasz nie zrywa z tradycją, owszem jest wiernym echem nauki wieków dawnych, a tymczasem moderniści pożądamy całą duszą nowostek, a z dawnych czasów zdają się szanować tylko tradycję wieży Babel.

Tak też osądził autorów programu i Pius X, który już 30/10 1907 rzucił na nich klątwę, motywowaną tym, że zawzięcie bronią systemu potępionego w encyklice "Pascendi".

Niebawem podjął się roli "rozjemcy" Murri w broszurce: *La filosofia e l'Enciclica contro il modernismo* (Roma 1908), dedykowanej znakomitemu komentatorowi św. Tomasza i profesorowi dogmatyki przy Uniwersytecie Gregoriańskim Ludwikowi Billotowi SI, którego przed laty i Murri był uczniem. Z jednej strony przyznaje on słuszność encyklice, że potępia przesadny immanentyzm, a poleca tomizm, z drugiej znów strony wysławia fenomenalizm, pojmowany w duchu Kanta i jego szkoły. Jak w wielu innych pracach, tak i w tej ujawnia się sposób dowodzenia właściwy Murriemu, że co jedną ręką daje, to drugą bierze. Ostateczny zaś rezultat jest ten, że wbrew zastrzeżeniom słownym stanowisko Murriego wobec Papieża i Jego encykliki nie różni się od wrogiego stanowiska autorów programu (1). Kiedy mowa o modernistach włoskich, wypada zaraz wspomnieć o stanowisku Tyrrella, który dzięki gościnności Fogazzarowego "Rinnovamento" stał się głośniejszy we Włoszech niż w Anglii. Pierwsza jego odpowiedź na encyklikę ukazała się w "Corriere della Sera" (23/9 1907), druga dłuższa w "Giornale d'Italia" (26/9); dla ziomków zaś ogłosił dwa artykuły w londyńskim "Timesie" (30/9 i 1/10 1907). W wywodach swych – jak trafnie zauważyła "Perseveranza" – chwycił się Tyrrell metody używanej przez tych, którzy mają świadomość przegranej: *ragiona poco, attacca molto et persuade pochissimo* (dowodzi mało, rzuca się dużo, a przekonywa najmniej). Szczególnie artykuły w "Timesie" pisane były w tonie tak złośliwym i dla Papieża ubliżającym, że ściągnęły na autora klątwę (2). Tyle warto z nich zapamiętać, że Tyrrell nie zarzuca encyklice tak, jak moderniści włoscy, sfalszowania ich systemu; owszem przyznaje, że autor encykliki okazał ogromną znajomość literatury modernistycznej i przedstawił modernizm w sposób, który może do jego przyjęcia raczej zachęcić niż zniechęcić (!). Za "prześladowanym" ujął się w tym samym "Timesie" inny wielki modernista angielski W. T. Williams. Znamienny był jego list z dn. 16/10, w którym stara się udowodnić, że potępienie Tyrrella jest potępieniem zmarłego kardynała Newmana, jest ciosem wymierzonym przeciw wszystkim katolikom Anglii. Za dowód mają służyć dwa fakty: nawrócenie się wielu Anglików na katolicyzm przez czytanie pism Newmana i potępienie jego teologii przez dekret *Lamentabili* i encyklikę *Pascendi*. Wnet jednak ukazała się w "Osservatore Romano" odpowiedź urzędowa, w której przyznano fakt pierwszy, ale zaprzeczono drugiemu, bo "encyklika nie potępia ani prawdziwej nauki, ani prawdziwego ducha Newmana, lecz tylko teorie tych, którzy chcieliby do swych celów nadużyć imienia wielkiego kardynała". Doskonałym komentarzem do tych słów mogą być uwagi, jakie o poglądach teologicznych Newmana umieścił

Christian Pesch w swych *Theologische Zeitfragen* (IV, str. 175-184; V, str. 104-108) i biskup z Limerick E. Th. O'Dwyer w broszurze: *Cardinal Newman and the Encyclica Pascendi Dominici gregis* (London 1908). Obaj autorzy na podstawie rozbioru pism Newmana dochodzą do rezultatu, że poglądy jego nie różnią się w gruncie rzeczy od nauki innych teologów katolickich, a jeżeli tu i ówdzie w jego pismach, zwłaszcza tych, które ogłosił przed swym nawróceniem, znajdują się zdania tchnące modernizmem, to mają one łatwe wytłumaczenie już to w odmiennej terminologii, już w innych ustępach jaśniejszych, a także w tej okoliczności, że wielki konwertyta pisał przed ukazaniem się modernizmu i dlatego nie starał się zawsze o ścisłość w wyrażeniach. Powoływanie się modernistów na Newmana jest tak samo bezpodstawne, jak zasłanianie się powagą św. Augustyna czy św. Tomasza.

Największe wrzenie – co zresztą było do przewidzenia – wywołała encyklika *Pascendi* tam, gdzie modernizm najgłębiej się zakorzenił i najbardziej rozszerzył, tj. we *Francji*. Posypały się w codziennych i w periodycznych pismach, hołdujących modernizmowi, mniej lub więcej ostre artykuły (wielu biskupów musiało z tego powodu zabronić czytania np. "La Dépêche", "La Justice sociale", "La Vie catholique", "L'Éveil démocratique"), ukazała się anonimowa broszura, pisana z uwzględnieniem programu włoskich modernistów i w tonie jeszcze ostrzejszym pod tytułem *Les Lendemains d'Encyclique* (*Nazajutrz po wydaniu encykliki*), wyszło tłumaczenie francuskie wspomnianego programu: *Le Programme des modernistes. Replique...* a szczytem "kultury iście modernistycznej" było dziełko Loisy'ego: *Simple réflexions sur le décret du Saint Office "Lamentabili sane exitu" et sur l'Encyclique "Pascendi dominici gregis"*. (Paris). W dziele tym poddaje Loisy oba te dokumenty tak zjadliwej krytyce i pozwala sobie na tak złośliwe wycieczki przeciw Papieżowi, że nawet wśród swych zwolenników wywołał niesmak i oburzenie. Polemika z zagorzałym apostatą jest bezcelowa. Co najwyżej dla poznania, czym jest modernizm w swej najskrajniejszej formie, możemy zwrócić uwagę na jeden lub drugi zarzut. Zdaniem Loisy'ego Papież nie uchwycił właściwej istoty modernizmu, a co gorsza wziął za punkt wyjścia to, co powinno stanowić przedmiot dyskusji. Bo modernizm to nie agnostycyzm ani filozofia immanencji, lecz system, który przede wszystkim głosi konieczność i słuszność radykalnej przemiany w pojmowaniu objawienia, wiary i dogmatów, bez oglądania się na jakąś powagę Kościoła. Encyklika miałaby wtedy dopiero wartość, gdyby Papież – zamiast występować jako "stróż nieomylny depozytu wiary" zechciał raczej zastanowić się i udowodnić, czy

istnieje rzeczywiście jakiś depozyt prawdy objawionej, jakie warunki jego powstania i rozwoju, jakie doń prawo Papieża i czy w ogóle może być mowa o takim prawie?... Któż jednak nie widzi, że stawianie takich pytań przez papieża i rozstrzygnięcie ich według metody Loisy'ego byłoby wprost zamachem na same podstawy Kościoła i jego instytucyj? Trzeba zaiste śmiałości modernistów, by doradzać Kościołowi samobójstwo (3).

Jeżeli od skrajnej lewicy, którą w modernizmie reprezentuje Loisy, przejdziemy do umiarkowanej prawicy, to tutaj na uwzględnienie zasługuje głos wybitnego filozofa: Fonsegrive'a. W liście z dn. 28/9 1907, pisany do redaktora "Tempsa", wypowiada on na temat encykliki refleksje, z których wieje więcej życzliwości dla potępionych modernistów, niż dla dokumentu papieskiego. Podczas gdy tamci mają tę wielką zasługę, że poruszyli bardzo aktualny problem pogodzenia wiary i Kościoła z myślą współczesną i zabrali się do jego rozwiązania, to encyklika, potępiając ich, ostrzega tylko przed fałszywą drogą, ale dla samego problemu jest bez wartości – owszem wznawiając studium nie ulubianej scholastyki, oddala jego rozwiązanie. Po tym, cośmy powiedzieli o doniosłości encykliki dla nauk teologicznych, możemy obecnie poprzestać na uwadze, że Fonsegrive jak i inni jemu podobni – przecenia filozofię nowszą, a nie docenia należycie scholastycznej, która mimo uprzedzeń, a nawet lekceważenia ze strony wielu, nie straciła dotąd prawa do zaszczytnego tytułu: *philosophia perennis*.

I w Niemczech, dotkniętych modernizmem w stopniu znacznie mniejszym niż kraje romańskie, padło niejedno słowo wrogie encyklice "Pascendi". Pomijając złośliwe napaści redaktorów monachijskiego czasopisma: "Das XX. Jahrhundert" (4), mamy tutaj do zanotowania szereg poważnych artykułów, jakie rozmaici uczeni z obozu protestanckiego i katolickiego ogłosili na temat encykliki w protestanckiej "Internationale Wochenschrift", wydawanej przez profesora Hinneberga z Berlina jako tygodniowy dodatek do "Münchener Allgemeinen Zeitung". Początek zrobił Paulsen († 14/8 1908) artykułem: *Die Krisis der katholisch-theologischen Fakultäten Deutschlands* (w nr. 36, 1907), zakończył Harnack (w nr. 9, 1908), – dwaj najwybitniejsi profesory protestancy uniwersytetu berlińskiego. Z pośród innych uczonych niemieckich zabierali głos: Meurer, Tröltzsch, Hauck, Ehrhard, Herrmann, Eucken, Schnitzer, Köhler, Mausbach, Heiner, Michelitsch. Z wyjątkiem trzech ostatnich wszyscy inni zajęli wobec encykliki stanowisko mniej lub więcej nieprzyjazne. Najprzykrzejsze wrażenie robią artykuły Ehrharda, profesora historii kościelnej

w Strassburgu i Schnitzera, profesora historii dogmatu i pedagogii w Monachium. Od profesorów w sprawie wyznania obojętnych lub wyraźnie protestanckich, można było z góry spodziewać się krytyki ujemnej, lecz tego rodzaju krytyka profesorów i księży katolickich musi budzić zdziwienie, niesmak i zgorszenie. I cóż mają do zarzucenia? Profesor strassburski, który już dawniej dał się poznać z występów nie zawsze rozważnych, stara się w swym artykule: *Die neue Lage der katholischen Theologie* (nr 3 "Internationale Wochenschrift", 1908) udowodnić, że dokument papieski, zwłaszcza w swej części dyscyplinarnej, potęguje w niebywały sposób grozę dzisiejszego przesilenia nauk teologicznych i zmierza do uśmiercenia fakultetów teologicznych. Są chwile w życiu – powiada Ehrhard – w których sumienie jasno i stanowczo głosi, co czynić trzeba. Idąc za tym głosem, poczuwa się do obowiązku zganić niejedno w encyklice, a najpierw ostry ton tak diametralnie przeciwny encyklikom Leona XIII, a w każdym razie niestosowny w liście ojca chrześcijaństwa. Obok formy nie podoba się Ehrhardowi po części i treść encykliki. Zaznaczywszy, że jest antymodernistą, gdyż to, co encyklika potępia jako modernizm, i on potępia, – wyraża wątpliwość, czy w ogóle istnieją tacy moderniści, o jakich mówi encyklika, zarzuca – powołując się na program modernistów włoskich – niedokładności w przedstawieniu modernizmu i jego przyczyn, biada rozpaczliwie nad przepisami praktycznymi encykliki. Zdaniem jego, polecenie scholastyki uniemożliwia historyczno-krytyczne badania katolickiej teologii i zaostrza walkę między dwiema bratnimi teologiami, grożenie zaś "środkami policyjnymi" nie da się pogodzić ani z wolnością nauki, ani z pojęciem docentów i profesorów na uniwersytetach. Toteż – kończy Ehrhard – "jeżeli praktyczne przepisy wejdą w życie, przybliży się wkrótce dzień, w którym katolicko-teologiczne fakultety Niemiec wstąpią do grobu swych starszych siostr (Francji i Włoch). Wówczas także dokona się fakt, który znaczyć będzie ni mniej ni więcej, jak tylko początek końca". Prócz "Germanii" berlińskiej, która początkowo zajęła stanowisko trochę niewyraźne, prócz niejakiego, bliżej nieznanego proboszcza Würzbergera, który w "Münchener Allgemeinen Zeitung" stanął otwarcie po stronie Ehrharda, wszystkie inne poważniejsze głosy katolickie zwróciły się przeciw Ehrhardowi. Najostrzej wystąpiła "Corrispondenza Romana" i położyła kres gorszącej sensacji o tyle, że i Germania zaznaczyła na nowo swą prawowierność i Würzberger kroku swego żałował, a nawet sam autor uznał za stosowne przeprosić Ojca Świętego i odwołać to, co napisał.

Już z tego odwołania wylania się wniossek, że krytyk nie musiał być dość przekonany o sile własnych wywodów, jeżeli tak prędko od nich odstąpił. I rzeczywiście więcej w nich pesymizmu, nieuzasadnionych obaw i insynuacji, niż rzeczowych racyj, jak wykazuje profesor innsbrucki J. Müller SI w osobnej broszurze: *Die Enzyklika Pius X. gegen den Modernismus und Ehrhards Kritik derselben* (Innsbruck 1908). Przede wszystkim zwraca uwagę na to, że samo założenie Ehrharda nie jest zgodne z rzeczywistym stanem rzeczy. Zapewne postępy nauk świeckich, a przede wszystkim krytyki historycznej wywołały dzisiaj i w dziedzinie religii szereg trudności, ale to nie jest jeszcze dowodem jakiegoś przesilenia w teologii katolickiej, boć wiele z tych problemów istnieje i dla teologii protestanckiej. Nowe problemy zawsze były i będą i niejednen z nich da się szczęśliwie rozwiązać. Z drugiej znowu strony zarządzenia encykliki nie mają na celu uniemożliwiania czy utrudniania teologicznych poszukiwań i badań; przeciwnie mogą być dla nauki katolickiej niemałą pomocą, tak samo, jak zbawienną jest na niebezpiecznej drodze silna bariera. Gdzie samo założenie trzeba zakwestionować, tam i do dalszych wywodów nie można mieć wielkiego zaufania. Ich bezpodstawność wykazuje dalszy ciąg wspomnianej broszury. Zarzuca np. Ehrhard ostry i nie-ojcowski ton encykliki, lecz niestety i ojciec musi się czasem uciec do środków ostrzejszych, jeżeli łagodniejsze nie odnoszą skutku. Zarzuca dalej Ehrhard niedokładności w przedstawieniu modernizmu, lecz takim zarzutem sobie tylko wydaje ujemne świadectwo, ufając więcej modernistom włoskim, niż Papieżowi. Co się tyczy znowu biadań nad krępowaniem wolności nauki i profesorów, to trafnie odpowiada Müller w tych słowach: "Najwyższym prawem nauki nie jest wolność, lecz prawda. Wobec prawdy nie jest wolną żadna nauka, gdyż prawda jest istotnym celem wszelkich badań i stawia im pewne granice. A powaga, której podlega każdy profesor teologii, ma za sobą sankcję prawa Bożego. Takie jest nasze stanowisko, taka jego racja. Dopóki przeciwnicy nie dostarczą dowodu, że w nauce katolickiej nie posiadamy prawdy, że władza kościelna jest nielegalna, wszelkie ich pociski nie osiągną żadnego teologa. Zresztą niech pierwsi sami wyzwolą siebie i swe przekonania od nieuzasadnionych czynników i wpływów, jakimi są względy polityczne, hasła modne i czcze frazesy, a dopiero wtedy mogą nam czynić zarzuty na temat naszego poddaństwa względem Boga, źródła wszelkiej prawdy i względem ustanowionego przezeń urzędu nauczycielskiego" (str. 45) (5).

Jakkolwiek zgodzić się nie można na wywody Ehrharda, to jednak przyznać mu trzeba, że starał się pisać spokojnie i przedmiotowo. Gorzej przedstawia się wystąpienie Schnitzera, który (w artykule: *Die Enzyklika*

Pascendi und die katholische Theologie, nr 5 "Internationale Wochenschrift") uderzył w ton namiętny, pełen wycieczek przeciwko Papieżowi, a nawet nauce kościelnej. Według Schnitzera encyklika mogła tylko tych zadziwić, którzy nie znają kurialnego Rzymu. Wielu katolików, a nawet niektórzy protestanci wyobrażają sobie Rzym w barwach bardzo idealnych i odczuwają głęboko zawód, gdy natrafiają na Rzym encyklik, a jednak ten drugi jest Rzymem prawdziwym. Rzym broni wszystkimi siłami tomizmu, bo ten wzajem jest podporą Rzymu; stąd także wszelka napaść na rzymski katolicyzm i tomizm uchodzi za napaść na religię samą. Oprócz scholastycyzmu popiera także Rzym gorliwie i tradycjonalizm, tj. ciągle powtarzanie tego, co już było, a staje w poprzek wszelkim badaniom nowszym, a więc i studiom uniwersyteckim, które dla tych badań istnieją. Przywykły bowiem do panowania, chciałby Rzym rządzić samowolnie i w świątyni nauki; co więcej, ufny w pomoc Ducha Świętego, uważa się za wiedzącego wszystko z góry, za kamień probierczy dla świeckich nawet umiejętności; gdy zaś kto ośmieli się na podstawie badań naukowych inaczej sądzić, to rzymskie "prałaty" posądzą go zaraz o przesadną ciekawość i pychę i bronić będą nauki kościelnej siłą brutalną. Raz trzeba tej "inkwizycji" koniec położyć.

Nie powiemy za wiele, jeżeli przytoczone słowa Schnitzera scharakteryzujemy jako wypowiedzenie wojny najwyższej powadze nauczycielskiej Kościoła. Tak też osądził je i Pius X, który Schnitzera zasuspendował, tak je pojął i sam Schnitzer, który wolał zawiesić wykłady i pójść na urlop, niż za przykładem Ehrharda zawrócić z błędnej drogi. Można tylko boleć nad tego rodzaju uporem, o którego bezpodstawności wypowiedzieli sąd głośniejsi od Schnitzera profesorzy monachijscy: Bardenhewer, profesor egzegezy i Atzberger, profesor dogmatyki. Pierwszy uznał za stosowne przestrzec swych słuchaczy przed niektórymi twierdzeniami Schnitzera, jako niezgodnymi z prawdą objawioną i z badaniami naukowymi. Drugi w artykule: *Die Enzyklika Pascendi und die Lage der katholischen Theologie* ("Allgemeine Rundschau" nr. 7 i 8, 1908) pisał między innymi, że w żaden sposób obronić się nie da zapatrywanie Schnitzera, jakoby prawdziwa wiedza możebną była tylko przy zupełnej niezależności od nauki Kościoła, od dogmatu i wiary, a już w wielkiej sprzeczności z historią pozostaje insynuacja, jakoby prałaci rzymscy uważali się za zwolnionych od wszelkiej nauki i wiedzy ludzkiej dlatego, że ich oświeca Duch Święty. Wszak zawsze rozumiano asystencję Ducha Świętego w ten sposób, że ona nie tylko nie wyklucza, ale przeciwnie domaga się i w dziedzinie wiedzy Bożej użycia ludzkich sposobów poznania i badania.

Jeżeli od krytyki profesorów i kapłanów katolickich przejdziemy do krytyki profesorów świeckich i protestanckich, to wypada przede wszystkim zaznaczyć, że większość tych drugich szafuje skromniej zarzutami niż pierwsi, a nawet wypisali niejedno słowo pochwały i uznania dla Kościoła katolickiego, dla Papieża, dla encykliki.

Zdaniem Paulsena Kościół katolicki w Niemczech przedstawia tak wielką potęgę moralną, że nikt przez wzgląd na dobro ludu nie powinien pragnąć jej osłabienia. Podobnie wyraża się z uznaniem o potędze katolicyzmu Köhler, profesor historii w Giessen. "Jak sądzę – pisze znowu Hauck, profesor historii w Lipsku – i ci, co są innego zdania, nie odmówią sympatii Piusowi X, który w toczącym się sporze o religijne problemy jasne zajmuje stanowisko i śmiało poleca, co za zbawienne i konieczne uważa". Profesor teologii w Heidelbergu, Tröltzsch, przyznaje, że encyklika dobrze uchwyciła stan kwestii i ze swego punktu widzenia ma w zasadzie słuszność, zarówno przy obronie dawnych poglądów katolickich, jak i przy zbijaniu modernizmu. Według Euckena, profesora filozofii w Jena, wywody encykliki przeciw psychologicznemu uzasadnianiu religii i przeciw relatywistycznej teorii rozwoju dają dużo do myślenia. Nawet Herrmann, profesor teologii w Marburgu, którego wszystkie sympatie są po stronie modernistów, chwali zapobiegliwość Kościoła o utrzymanie jedności wśród swoich wyznawców.

Co się tyczy zarzutów, z jakimi wystąpili wspomniani uczeni, to odnoszą się one do powodów wydania encykliki, do jej formy i treści, zwłaszcza w części drugiej i trzeciej, gdzie jest mowa o przyczynach modernizmu i środkach zaradczych. Tak np. Paulsen, Tröltzsch, a także Meurer, prof. praw w Würzburgu, widzą w encyklice dokument, skierowany nie tyle przeciw modernistom katolickim, w których istnienie wątpią, jak raczej przeciw niemieckim filozofom i protestanckim krytykom biblijnym. Euckenowi i Meurerowi wydaje się wykład systemu modernistycznego niedokładny, a podanie jego przyczyn niezgodne z rzeczywistym stanem rzeczy. Trudno dopatrzeć się – mówią – proporcji między rozmiarami ruchu modernistycznego w tyłu krajach, a ujemnymi i niskimi powodami, o jakich mówi encyklika. Najwięcej nie podobają się przepisy encykliki. Hauck, Herrmann, Eucken wątpią w ich skuteczność. Köhler podnosi ich niestosowność w dziedzinie nauki, a niemal wszyscy uważają je za zamach na wolność badań naukowych i zakładów teologicznych. Dnia 8 września 1907 r. – pisał Tröltzsch – płakali

wszyscy święci w niebie dantejskim z powodu wydania encykliki, tego nowego aktu nietolerancji rzymskiej.

Nie dobiegła jeszcze do końca egzegeza dokumentu papieskiego w "Internationale Wochenschrift", gdy ukazała się dłuższa odpowiedź na dotychczasowe wywody X. Kneiba, wüzburgskiego profesora apologetyki w broszurze: *Wesen und Bedeutung der Enzyklika gegen den Modernismus* (Mainz 1908). Wszystkie ważniejsze trudności przeciwników znajdują tam dostateczne uwzględnienie i wyjaśnienie. Źródłem modernizmu jest liberalny protestantyzm i o tyle można i do niego stosować wyrok potępienia, wydany przez encyklikę. Jeżeli niektórym z oponentów wydaje się przedstawienie modernizmu nie całkiem wierne i przesadne, to inni w tym względzie nie mają nic do zarzucenia, a nawet Hauck czyni bardzo słuszną uwagę, że encyklice nie chodzi o wykład modernizmu historyczny, lecz dydaktyczny i systematyczny. Wszechstronne omówienie przyczyn modernizmu należy do teologów; Papież uwzględnia tylko te, które z punktu wiary same się narzucają. Między modernizmem a wiarą zachodzi tak rażąca sprzeczność, że tylko pycha i zawiniona ignorancja może jej nie widzieć. Z okazji wydania encykliki mogli płakać tylko ci "święci", co są zwolennikami Tröltscha lub modernistów.

Zarzutowi, który odnosi się do wolności nauki i zakładów teologicznych, a który u wszystkich prawie oponentów się powtarza, poświęcił Kneib dwa osobne rozdziały: VIII i IX pod tyt.: *Die Enzyklika und die Wissenschaft; Die angeblich neue Lage der katholisch-theologischen Fakultäten*. Treść tych dwóch rozdziałów głosi, że kwestia stosunku wiary i wiedzy przez wydanie encykliki nie weszła wcale na nowe jakieś tory. Jeżeli bowiem chodzi o polecenie scholastyki, to ta już dawniej, zwłaszcza przez Leona XIII, była gorąco polecana. Jeżeli chodzi o badania historyczno-krytyczne, to ich potrzebę i rację bytu stwierdza dostatecznie okoliczność, że Ojciec Święty nie potępia krytyki w ogóle, lecz tylko tę krytykę, która podaje za wynik historyczny, co jest wynikiem błędnych założeń filozoficznych. Nie można także słusznie twierdzić, że od ukazania się encykliki wiara i postęp wzięły ze sobą rozbrat; wystarczy zwrócić uwagę na ostatni ustęp encykliki, gdzie jest mowa o powołaniu do życia nowej instytucji naukowej (6). Wreszcie i dla zakładów teologicznych nie należy dopatrywać się w przepisach praktycznych jakiegóż zmiany na gorsze, a to dlatego, że pewne więzy istniały zawsze dla teologii, teologów i dla każdej w ogóle nauki i pod tym względem encyklika wielkich zmian nie poczyniła (7). Dokładniej i wszechstronniej niż Kneib zajmuje się tą samą kwestią wolności

badania i nauczania z uwzględnieniem zarzutów Mengera A. I. Peters w dziele: *"Klerikale Weltauffassung" und "Freie Forschung". Ein offenes Wort an Prof. Dr. K. Menger* (Wien 1908). Dla wyjaśnienia sprawy warto tu przytoczyć główną myśl przynajmniej pierwszego i najważniejszego w tym względzie rozdziału (str. 10-40), poświęconego pytaniu: czy można mówić o zupełnej i bezwzględnej niezależności badania i nauczania? Nigdy – odpowiada autor. A najpierw nauczanie jakiegokolwiek przedmiotu, choćby na uniwersytecie, liczyć się musi z wielu względami: ze stosunkami prawno-państwowymi, z naturą przedmiotu, z przyszłym zawodem słuchaczy. "I profesor ewangelickiej teologii – mówi sam Paulsen – nie może sobie pozwalać jak jego katolicki kolega na wygłaszanie zapatrywań dowolnych, i dla prawnika istnieją pewne założenia, np. że kodeks nie jest zbiorem nonsensów lecz ustaw rozumnych". Co więcej – należy przyjąć granice nie tylko dla nauczycieli, ale i dla nauki samej. Do poznania bowiem prawdy, która stanowi cel badań naukowych, trzeba z jednej strony trzymać się pewnych zasad myślenia, aby nie wziąć fałszu za prawdę, z drugiej znowu strony liczyć się ze zdobytymi już wynikami i osiągniętymi prawdami czy naturalnym sposobem, czy przez objawienie. Wolną jest nauka, ale nie bezwzględnie wolną. Wolną jest, o ile nie może i nie powinna służyć interesom partyjnym, ale nie jest wolną bezwzględnie, o ile służyć powinna prawdzie i tylko prawdzie.

Przypisy:

(1) Z czasem zaostrzył się do tego stopnia konflikt między Murrim a władzą kościelną, że musiało przyjść do ekskomuniki większej. Jeszcze w kwietniu 1907 został Murri zasuspendowany *a divinis*; dnia 28/12 1908 potępił wikariat Rzymu czasopismo: "Rivista di Cultura", które po jakimś czasie przerwy zaczął Murri na nowo wydawać; dnia 4/1 1909 potępiła Kongregacja Indeksu dzieło Murriego: *I problemi d'Italia contemporanea*, vol. 1. *La politica clericale e la democrazia* (1908), a dnia 22/3 1909 wyszedł dekret Kongregacji Św. Oficjum, ogłaszający ekskomunikę. Bezpośrednim powodem tej wielkiej kary kościelnej był gorszący sojusz ze socjalistami w czasie wyborów do parlamentu i przyjęcie mandatu (15/3 w Montegiorgio w diecezji Fermo) wbrew wyraźnemu zakazowi i normom obowiązującym katolików włoskich. (Por. liczne protesty przeciw gorszącemu postępowaniu Murriego w "Osservatore Romano" n. 77 i następne).

(2) Był i inny powód tej ekskomuniki "mniejszej", a mianowicie złamanie przez Tyrrella wyraźnie danego słowa Stolicy Apostolskiej, że bez aprobaty kościelnej nie będzie drukował żadnych prac. O obłudnym postępowaniu tego modernisty może najlepiej pouczyć "Corrispondenza Romana" (1907).

(3) Równocześnie z odpowiedzią na encyklikę wydał Loisy dwutomowe dzieło o ewangeliach synoptycznych: *Evangiles synoptiques*, w którym poszedł jeszcze dalej niż Renan. Następstwem była ekskomunika większa, jaką 7/3 1908 Kongregacja Inkwizycji na Loisy'ego rzuciła. Za to znalazł łaskę u antykościelnego i masońskiego rządu, bo dnia 2/3 1909 mianował go minister oświaty Doumergue profesorem historii religii w "Collège de France": *Similis simili gaudet*.

(4) Z końcem 1908 przestało to czasopismo dla braku poparcia wychodzić, lecz jeden z głównych redaktorów, ekskomunikowany X. Dr. Engert, nie dał jeszcze za wygraną i zabrał się do wydawania w tym samym duchu nowego pod tytułem "Das neue Jahrhundert" (Weimar). Por. krótkie sprawozdania o napaściach obu tych czasopism w "Bonifatius-Korrespondenz" (Prag. 1907, 1908, 1909).

(5) Krótszą, lecz w tym samym duchu sformułowaną odpowiedź dały Ehrhardowi "Historisch-politische Blätter" w artyk.: *Zur Enzyklika gegen den Modernismus* (t. 141, 1908), nadto profesor prawa kościelnego z Tybingi Sagmüller w "Allgemeine Rundschau" (nr 5, 1908); Glossner w "Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie" (t. 22, 1908); I. Brücker w "Etudes" (*Le Modernisme en Allemagne*, t. 115, 1908).

(6) Bliższe szczegóły o tej instytucji naukowej zawiera list kardynała Merry del Val z dn. 14/12 1907 do sławnego historyka i profesora Pastora (por. "Acta Sanctae Sedis", t. 41, 1908, str. 139).

(7) Do wyjaśnienia niektórych zarzutów może nadto posłużyć artykuł: *Betrachtungen über die Enzyklika Pascendi* w "Historisch-politische Blätter" t. 142 (1908) i broszurka Glossnera: *Die Enzyklika Pascendi und der neue Syllabus Papst Pius X* (Paderborn 1908).



5. Głosy za encykliką

Rozprawiwszy się krótko z głównymi zarzutami krytyków encykliki "Pascendi", posłuchajmy teraz głosów, które ze strony katolickiej, a nawet liberalnej i akatolickiej, wypowiedziano za encykliką. Liczba tych głosów jest tak wielka i wzrasta ciągle, że ograniczyć się musimy tylko do ważniejszych, uwzględniając zwłaszcza te, które posłużyć mogą do lepszego zrozumienia dotychczasowych wywodów.

A najpierw wspomnieć wypada o onych adresach dziękczynnych, które od wielu pasterzy diecezji świata katolickiego nadeszły do Watykanu po wydaniu encykliki. Tak np. pierwszym aktem Biskupów austriackich, zebranych na doroczną konferencję we Wiedniu w listopadzie 1907 r. było wysłanie telegramu do Ojca Świętego z wyrazami czci i podziękowań za encyklikę "Pascendi". Jeszcze dosadniej zaznaczyli swą wdzięczność Biskupi Niemiec, bo chociaż już odbyli jedną konferencję we Fuldzie, powtórnie się zebrali w Kolonii tego samego roku 1907, aby Ojcu Świętemu przesłać wspólne podziękowanie, a także wspólnym listem pasterskim położyć kres nieporozumieniom i fałszywym wieściom, jakie zaczęły się szerzyć wśród kleru o smutnych konsekwencjach encykliki papieskiej. "Pobudką do tej drugiej konferencji – piszą w adresie do Ojca Świętego – była arcyważna encyklika Twoja, wydana niedawno przeciw błędom modernistów. Encyklika ta zaiste była trudnym, ale dla naszych czasów bardzo pożytecznym, a nawet potrzebnym dziełem, ażeby liczne i wielostronne błędy modernistów, które bądź to otwarcie, bądź to skrycie się szerzą, przedstawić w świetle przyrodzonej i nadprzyrodzonej nauki, zbadać dokładnie ich źródła i przyczyny, ich wpływy nieszczerne i szkodliwe scharakteryzować, a wreszcie wyszukać i wskazać środki zaradcze i zbawienne, aby uchronić przed błędami tymi narody. Niechaj będzie chwała i cześć Bogu za to, a Tobie Ojczy Święty podziękują! Skoro bowiem podniosłeś głos swój pełen powagi i szczerości, zaświeciła zbawiennie chrześcijańska prawda światu całemu i przyczyniła się do rozproszenia ciemności i błędów...".

Obszerniejszy wykład i uzasadnienie tych samych myśli znajdujemy w liście pasterskim (10/12 1907), który przede wszystkim zwraca uwagę kleru na wielkie znaczenie encykliki dla wiary i Kościoła, a nadto zbija niektóre uprzedzenia i wątpliwości, jakie zaczęto podnosić na temat przyszłego naukowego wykształcenia kleru. "Źle by zrozumiał Piusa X i Nas – piszą

między innymi – kto by chciał w encyklice i w Naszym piśmie wyczytać zakaz lub jakąś niechęć do badań naukowych, gdyż naukowo wykształcony i ciągle kształcący się kler jest chlubą naszą. ... Toż jedną z trosk serca Naszego jest, żeby i w życiu i w porządku dziennym duchowieństwa nauka miała swe miejsce. Jesteśmy bowiem przekonani, że gruntowna wiedza chroni już sama przed wybujałą żądzą krytykowania, przed zarazą modernizmu, przed lekkomyślnym szafowaniem frazesami i niejasnymi pojęciami, które dziś tyle sprawiają spustoszenia" ⁽¹⁾ itd. Wśród listów pasterskich wielkopostnych, wydanych przez episkopat katolicki w r. 1908, niewiele może dałoby się wskazać takich, które by nie wspomniały coś o modernizmie i znaczeniu encykliki, zwłaszcza, że 50-letni jubileusz kapłański Piusa X dawał sposobność pomówienia o zasługach jubilata. Przykładem niech będzie wyjątek ze wspólnego listu, wydanego przez Arcypasterzy wszystkich polskich diecezji Galicji i Bukowiny. O dążnościach modernistycznych takie tam czytamy uwagi: "W ostatnich czasach zaczął się pojawiać nawet między katolikami jakiś dziwny prąd niezadowolenia, który wszystko krytykuje i wszystko chce przeinaczyć w Kościele: i jego naukę i ustrój i samo nawet życie chrześcijańskie. Wszystko dzisiaj na świecie – mówią ci reformatorzy – zmienia się, rozwija i postępuje naprzód; tylko Kościół katolicki pozostał niezmienny w swoich dogmatach i formie rządu. Więc powstaje niezgoda między postępowym człowiekiem nowoczesnym a zachowawczym Kościołem. Takie twarde i nieugięte obstawanie przy tym, co było – mówią dalej – zraża ludzi współczesnych i jeżeli Kościół nie chce utracić reszty swych zwolenników, to musi się przekształcić w ducha wszechstronnego postępu dzisiejszego i pogodzić swoje żądania z wymaganiami dzisiejszego świata. Radzą tedy ci reformatorzy Kościołowi katolickiemu, by uczynił ofiarę z niektórych dogmatów i urządzeń i w ten sposób ułatwił ludziom wykształconym pozostanie w Kościele, a odstępcom powrót. W tym celu wymyślili cały subtelny system niby naukowy, modernizmem zwany, przy pomocy którego zrywając z całą Tradycją Kościoła, starym, ustalonym pojęciom i dogmatom nowe podsuwają znaczenie. Chcieliby na tej drodze usunąć z wiary wszystko, co niedowiarkom się nie podoba, a więc: objawienie, natchnienie Pisma św., tajemnice, cuda, słowem wszystko, co jest nadprzyrodzone. Słusznie te błędy i dążności potępił Ojciec św. Pius X, bo w ten sposób z religii naszej, od Boga objawionej, nie pozostałoby nic, tylko dowolne i zmienne opinie. A przecież religia nasza nie jest ludzkim wymysłem, lecz od Boga pochodzi; co zaś Bóg objawił, to musi być prawdą niezmienną po wszystkie wieki, gdyż Pan Bóg się nie zmienia, ani nie myli, ani w błąd nie

wprowadza. Kościół zatem co do nauki swojej ustąpić nie może, choćby nawet miał nadzieję, że kosztem jednego tylko dogmatu zjedna sobie wszystkich niechętnych, a nawet wrogów. Gdyby to ustępstwo uczynił, zaparłby się nauki Boskiego Mistrza swojego, sprzeniewierzyłby się Boskiemu posłannictwu swemu, przestałby być Kościołem Chrystusa. Przecież Pan Bóg nie może cofnąć się przed pychą człowieka; a tego właśnie żąda pycha uczonych dzisiejszych od powagi Boskiej, którą reprezentuje Kościół. Rozum niektórych ludzi, oszołomiony postępem nauk, różnymi wynalazkami i odkryciami ostatnich czasów, nie chce nikogo uznać nad sobą, ani nawet Boga; nie chce nauki przyjmować od nikogo, nawet od Boga" (2).

Obok listów pasterskich, tych – że tak powiem – oficjalnych głosów biskupich, zasługują na osobną wzmiankę: trzy odczyty X. Arcybiskupa Teodorowicza (jeden o stosunku encykliki i modernizmu do wiedzy, wygłoszony w Leo-Gesellschaft we Wiedniu (1907); drugi w Warszawie (1907) pt.: *Katolicyzm a cywilizacja*; trzeci w Krakowie (1909) pod tyt.: *Modernizm a postęp*), dalej przemówienie kardynała Merciera do profesorów i uczniów Uniwersytetu Lwańskiego dnia 8/12 1907 na temat: *modernizm a nauka* (ukazało się w druku razem z listem pasterskim: *o modernizmie*), wreszcie broszurka X. biskupa Douais z Beauvais: *La liberté intellectuelle après l'Encyclique Pascendi. Lettre à un Député* (Paris 1908). Wobec ważności tematu, omawianego przez wszystkich tych trzech Książąt Kościoła, warto (a dodam i wystarczy) zapoznać się bliżej z odczytami X. Arcybiskupa lwowskiego. Na podstawie streszczenia, jakie sam dostojny prelegent umieścił w "Gazecie Narodowej" (w num. z dn. 28/11 i 29/11 1907) da się wyróżnić w odczycie wiedeńskim następujący bieg myśli: Modernizm ograbia człowieka ze wszystkiego, co stanowi istotę jego wierzeń i praktyk religijnych. Modernizm bowiem zmienia samo pojęcie aktu wiary; modernizm mówi człowiekowi wierzącemu i praktykującemu: tyś dotąd szukał w Sakramentach łaski poświęcającej, wiedz odtąd, że to są tylko znaki, symbole twego uczucia religijnego; tyś dotąd w Ewangelii widział Księżę natchnioną, wiedz jednak, że jej natchnienie niczym się nie różni od natchnienia wieszczów twoich; tyś w Kościele widział Chrystusa nauczającego i rozkazującego, wiedz jednak, że Kościół jest tylko emanacją historycznej ewolucji i uczuć wierzących, że autorytet w ścisłym tego słowa znaczeniu nie istnieje; ty, na klęczkach odmawiając: "Credo", wywoływałeś dogmat po dogmacie wiary, objawionej ci przez Chrystusa i Kościół, wiedz jednak o tym odtąd, że Bóg się objawia każdemu człowiekowi z osobna, że dogmaty tworzone były przez uczucia

religijne, które z konieczności przyoblekały się w formę, a te się skraplały już to w kulcie zewnętrznym, już też w doktrynie. Któż nie przyzna, że wystarczy tu instynkt wiary, aby od razu modernizm odtrącić? Lecz nie tylko z punktu wiary ale i z punktu wiedzy i postępu modernizm ostać się nie może, gdyż nie odpowiada ani aspiracjom nowoczesnego człowieka, ani prawidłom dzisiejszej wiedzy. Modernizm opiera się z jednej strony o system filozoficzny Kanta, z drugiej o immanentyzm, upatrujący religię w uczuciu. Otóż agnostycyzm odstręcza raczej niż pociąga przez swój pesymizm. Uczuciowej zaś religijności jest już człowiek syt, ma jej dosyć. Modernizm nie odpowiada także prawidłom dzisiejszej wiedzy. Moderniści, przejęci najlepszymi chęciami pogodzenia dzisiejszego człowieka z wiarą, postanowili dostosować się do jego położenia. Ponieważ agnostycyzm zamknął drogę do Boga rozumowi, więc obrali drogę serca. Niestety przeoczyli jedno, że sceptyczny racjonalizm jest wrodzonym nieprzyjacielem aktu wiary – i próba pogodzenia musiała zawieść. Co gorsza, sami inicjatorzy zostali ujęci w sidła psychozy swej teorii. Jak Kant obdarłszy swych zwolenników ze zdolności rozumowania, dał im jako rekompensatę autonomię rozumu, tak bardzo odpowiadającą nienasyconemu ludzkiemu "ja", tak moderniści pozamykawszy wszystkie furtki rozumowi i autorytetowi, obwieścili za to królowanie przez uczucie, które obdarzone jest taką twórczością, że ledwo skinie, a już Bóg się z objawieniem jawi, ledwie w sercu zakotłuje, a już dogmaty tworzy i ścieżki historii znaczy, chce się przelać na zewnątrz i daje początek kultowi i sakramentom. Łatwo pojąć, że takie uczucie twórcze i wszechwładne nasyca bardzo żądę panowania człowieka i to na polu najbardziej nęcącym, bo na polu religijnym, ale i to łatwo pojąć, że człowiek, pragnący ulegalizować tego rodzaju tajne aspiracje do Bóstwa, musi naciągać, fałszować fakty naukowe, musi stawiać twierdzenia, urągające najprymitywniejszym wymaganiom wiedzy. Jakaż np. nauka to ścierpi i jakież badanie naukowe to spokojnie zniesie, skoro ktoś powie to, co moderniści mówią: raz np. zaprzecza cudom Chrystusowym w imię zasady niepoznawalności w zakresie zjawisk metafizycznych, a potem drugi raz zatwierdza te same cuda i te same zjawiska w imię wiary. To już nie wiara rozumna, ale ślepa, to już jest odwoływanie się nie do badania naukowego, ale wprost do fanatyzmu. Wobec tego encyklika potępiająca modernizm nie może żadną miarą uchodzić za dokument wsteczny czy antynaukowy, owszem podając subtelną diagnozę i najdokładniejszą definicję fałszywego kierunku, kładzie tym samym linię graniczną dla prądu zdrowego, który z fałszem nieraz tylko o miedzę graniczy. I właśnie co dotąd tak często dziać się mogło,

mianowicie piętnowanie modernizmem najszlachetniejszych aspiracji nauki i wiedzy, od chwili tej definicji ostać się nie może. Już w samej encyklice uważny badacz dostrzeże wytyczne tuż o miedzę tylko się mieszczące około fałszywego kierunku. Jeżeli np. modernizmem jest czynić serce jedyną wyrocznią w kwestiach wiary, to nie jest modernizmem dać udział sercu w życiu duchowym i wewnętrznym i w życiu z wiary; nie jest modernizmem sprząć nie tylko rozum, ale całego człowieka w rydwan prawdy Bożej. Jeżeli modernizmem jest metoda, co głosi bezwzględny subiektywizm w badaniach w rzeczach wiary, to nie jest modernizmem brać w rachubę rozwój i postęp metod i analiz ludzkiego poznania. Jeżeli modernizmem jest twierdzić, że pomiędzy sercem ludzkim a dogmatem istnieje przystosowanie konieczne, to nie jest modernizmem dopatrywać się, jak każdy dogmat oddźwięk znajduje w sercu człowieka, jak je zaspokaja, jak działa tutaj na ziemi w duszach czy społeczności kojąco, ożywczo, odradzająco. Jeżeli modernizm gardzi metodą scholastyczną, a z nowych systemów filozoficznych zabiera wprost żywcem ich szkodliwe korzenie, to nie jest modernizmem opierać się o tradycje Kościoła, czerpać ze scholastyki bogate skarby, ale zarazem wedle wskazówek Leona XIII, powtórzonych przez Piusa X, nie twierdzić bezwzględnie, że w metodzie scholastycznej jest w naukowym kierunku ostateczne słowo postępu..... Jeżeli w końcu głosi modernizm, że ewolucja dziejowa wyrzuca na wierzch nowe dogmaty, grzebiąc wczorajsze, stare, to nie jest modernizmem twierdzenie, "że Kościół nie uraniając nic ze swego depozytu wiary, jak to ziarno ewangeliczne, rosnące w olbrzymie drzewo, wciąż postępuje, wciąż się rozwija, wciąż nowe dziedziny asymiluje, zawsze stary i zawsze młody i nowy".

Gdybyśmy chcieli wyrazić krócej przytoczone myśli, możemy posłużyć się drugim odczytem. Zdaniem prelegenta dwa są kierunki, między którymi, jak między Scyllą i Charybdą, przechodzić muszą wszelkie programy myśli katolickiej. Jeden kierunek modernizmu potępionego przez Piusa X, a drugi – temu wręcz przeciwny: przesadnego konserwatyzmu. Oba prądy mają swe źródło we fałszywym stanowisku, jakie zajęły wobec dzisiejszej cywilizacji i kultury. Modernizm grzeszy tym, że kokietuje z cywilizacją dzisiejszą w bezkrytycznym zachwycie; dla niej poświęca już nie formę, ale nieomal samą treść swych wierzeń, tkwiąc w egzageracji upodobań każdej nowości. Konserwatyzm odwrotnie: przed każdym powiewem zdrowotnym swego czasu już z góry powziętym uprzedzeniem się zamyka, każdą nowość piętnuje jako niezdrową i niereligijną; każdą słuszną i godziwą dążność do przyswojenia sobie

tę, co w kierunkach wieku jest zdrowe, uważa za niebezpieczną nowalę i zdradę, ba – za zdradę i przenięwierstwo względem Kościoła.

Po zestawieniu dwu kierunków skrajnych, łatwo już wywnioskować, jak się ma ukształtować program katolicki wobec dzisiejszej kultury. Nie prowadzi droga do pogodzenia kultury i wiary przez ustępowstwa, czynione z depozytu wiary i przez uszczuplenie pierwiastka nadprzyrodzonego i przez bezwzględne przystosowanie się do ducha czasu... Drogowskaz Kościoła ukazuje ścieżkę inną. Złota jego maksyma brzmi: iż tylko przez oczyszczenie i przez uduchowanie ducha czasu przez ducha Jezusa Chrystusa zdobywa się kulturę dla Królestwa Bożego (3).

W trzecim odczycie, o którego treści obszerniejsze sprawozdanie podał "Czas", są uwzględnione prawie wszystkie główne zagadnienia, dotyczące modernizmu. Jak wytwarza modernizm pojęcie Boga? Bóg w modernizmie jest kreacją uczucia. Modernizm idzie dalej niż poeta w *Dziadach*, który chce zajrzeć w głąb uczuć Bogu. Modernizm stwarza Boga i nadaje mu kształty... Jakie są zasadnicze różnice między nauką Kościoła a pojęciami modernizmu? Kościół uczy, że Bóg prawdę objawia, modernizm uczy, że prawdę objawia uczucie, które i Boga tworzy. Kościół powiada, że Syn Boży stał się człowiekiem i umarł dla zbawienia ludzi na krzyżu, modernizm twierdzi, że nie można naukowo udowodnić Bóstwa Jezusa Chrystusa i odróżnia Chrystusa historycznego od Chrystusa wiary. Katolicy wierzą, że Kościół został ustanowiony przez Chrystusa, moderniści twierdzą, że Kościół wyszedł z nastroju religijnego mas. Wreszcie Kościół podaje Sakramenty za ustanowione przez Chrystusa, modernizm uznaje je tylko za symbole stworzone przez masę dla ich wierzeń, nie posiadające siły łaski. Tak więc modernizm, pozornie zachowując *Credo*, druzgocze całą jego treść i istotę... Czy modernizm jest doktryną nową? Jak nazywa sam siebie? Istota tego prądu zupełnie nową nie jest. Początek zrobili protestanci traktowaniem religii jako rzeczy uczucia; za protestantami poszli niektórzy katolicy. Psychologicznie dążność do tego rodzaju tłumaczenia religii polega na żądzy nieograniczonego panowania, usłyszanej już przez pierwszego człowieka w podszeptach szatana: *eritis sicut dii* (Gen. III, 5). Człowiek, jak w improwizacji *Dziadów*, chce rządzić przez uczucie, które jest w nim – i przez potęgę uczucia dorównać Bogu... Uczucie religijne rodzi się – powstaje pojęcie Boga u modernistów; wypowiada się – powstają Księgi święte; uzewnętrznia się – stworzone są Sakramenty; pracuje – dokonywa się ewolucja dogmatów; pracuje w gromadzie – istnieje Kościół. Oto

główna treść modernizmu. Że taki system jest sprzeczny z postępem, wykaże dalszy ciąg odczytu. "W naszym wieku, w czasach wrażliwości nerwowej, wybujałości, uczucia ludzkie szukają Boga i nawet niewierzący do tego się przyznają. Modernizm, zamiast skierować ku Bogu owe mętne uczucia, czyni to, co człowiek, który zamiast rzucić borykającemu się z falami linę, odpycha go od brzegu, gdy każe szukać Boga w swoim «ja». Ależ ci ludzie, Boga spragnieni, tyle się już nad tym swoim «ja» namęczyli! Modernizm zawraca więc prąd wstecz i jako taki przeczy postępowi... Odrzucając współdziałanie rozumu w rzeczach wiary, modernizm nową wyrządza krzywdę postępowi. Racjonalizm ostatniej doby skłania się coraz więcej ku chrystianizmowi. Tymczasem modernizm w tak ważnej chwili opuszcza pole walki, mówiąc, że nie zdoła tłumaczyć ani cudu ani niczego nadprzyrodzonego"...

Do cennych uwag episkopatu na temat modernizmu i encykliki *Pascendi* dorzuciło swoje tytu innych autorów katolickich, że musimy ograniczyć się do wymienienia tylko niektórych. Pierwszymi, którzy u nas zajęli się nieco obszerniej dokumentem papieskim, byli: X. Okoniewski (w "Przeglądzie Kościelnym" nr. 70, 71, 72 – Poznań 1907), ks. Pawelski (w "Przeglądzie Powszechnym" t. 97, 1908), ks. Szlagowski (we *Wstępie ogólnym do Pisma św.* t. 3, 1908, nr. 206-233). "Encyklika Piusa X o modernizmie – tak rozpoczyna redaktor «Przeglądu Powszechnego» swój artykuł: *Katolicyzm a modernizm* – jest wypadkiem przełomowego znaczenia. I to nie tylko jako akt najwyższej władzy normujący doniosłą sprawę – ale zarazem jako nowe a wielkie światło. Na pytania pierwszorzędnej wagi a nieskończenie pogmatwane, które przed ideą katolicyzmu stawały w biegu wieków nieraz, a w ostatnim wieku wprost naokoło niej się spiętrzyły, na pytania te, leżące dotychczas w mrocznej krainie mgły, rzuca encyklika garść całą tak intensywnych płomieni, że niedostępny dotąd dla oka zamglony widnokrąg tej kwestii w pewnych przynajmniej istotnych swoich liniach dość wyraziście rysować się zaczyna". "Encyklika o modernizmie – słowa ks. Okoniewskiego – posiada znaczenie niesłychane. Śmiało, z zuchwałością niemal wypowiedane zapatrywania modernistów wprowadzały pewne zamieszanie w pojęcia prawowiernych teologów katolickich... Odczuwano ogólnie jakby pewien kryzys religijny. Wtem pojawia się nowy *Syllabus*, a po nim encyklika o zasadach modernistów. W pierwszej chwili ogólne osłupienie. Przerażono się, nie miano pojęcia, że było tak bardzo źle. Dziś widnieją już dobroczynne skutki i *Syllabusa* i encykliki. Przeszła ponad światem katolickim jakby groźna burza, opadły trujące mgławice, światło prawdy katolickiej poczęło świecić na nowo jaśniej niż kiedykolwiek. Zanika

chwiejność, z czcią i uwielbieniem spogląda lud katolicki ku Namiestnikowi Chrystusa, który stanął w obronie zagrożonej prawdy" (4).

Jeżeli od naszych autorów przejdziemy do obcych, to obok poprzednio wspomnianych ogłosili o encyklice i modernizmie prace godne wzmianki następujący: I. Tumpach w "Casopis katolického duchovenstva" (1907), M. Hiptmair (w "Linzer Quartalschrift": *Kirchliche Zeitläufe*, z. I i II, 1908), A. Lehmkuhl (Tamże, *Modernismus*, z. II, 1908), A. Weiss (Tamże, *Zeitbetrachtungen zum Verständnis des Modernismus*, 1909), I. Müller (w "Zeitschrift für katholische Theologie": *Die Verurteilung des Modernismus durch Pius X*, I. 1908 Innsbruck), L. Fonck (Tamże: *Die päpstlichen Kundgebungen gegen den Modernismus*), A. Michelitsch w książce: *Der neue Syllabus samt der Enzyklika gegen den Modernismus* (Graz und Wien 1908), Braig (w "Allgemeine Rundschau" 1907 i 1908 a także w odezwie: *Was soll der Gebildete von dem Modernismus wissen?* Frankf. Broschüren 1907), I. Bessmer (w "Stimmen aus Maria-Laach": *Der neue Syllabus, Erläuterung*, t. 73, 1907; t. 74, 75, 1908), I. Cladder (Tamże, *Die Enzyklika Pascendi und der Modernismus*, t. 74, 1908), F. Heiner w dłuższym komentarzu do Syllabusa: *Der neue Syllabus Pius X*. (Mainz 1-e wyd. 1907, 2-gie 1908), Meyenberg (w "Apolog. Rundschau": *Reine Lehre*, nr 1, 1907), Kraemer (Tamże: *Der Modernismus*, nr 2, 1907), Atzberger (Tamże: *Was ist der Modernismus?*, nr. 6, 7, 8, 1908), A. Seitz (Tamże: *Die Stellung des Modernismus zu Christus*, nr 3, 1908; nr. 5 i n. 1909), Hild (w "Katholik": *Die Enzyklika Pascendi und die modernistische Apologetik*, z. 5, 1908, Mainz), Forscher, *Kanzelvorträge über Modernismus* (Mainz 1908), J. Schulte (w "Kath. Seels.": *Aphorismen zum Syllabus und zum Modernismus*, z. I, 1908), Segesser (w "Schweizerische Kirchenzeitung" I, 1908), Braig-Hoberg-Krieg-Weber-Esser (w odczytach, które wydano pod wspólnym tytułem: *Jesus Christus, Apologetische Vorträge auf dem II. theologischen Hochschulkursus zu Freiburg im Breisgau im Oktober 1908*).

De la Taille, *Sur l'encyclique Pascendi* (w "Etudes", Paris 1907), Gaudeau (w antymodernistycznym czasopiśmie "La Foi catholique", wychodzącym od r. 1908, Paris), Choupin, *Le Motu proprio "Praeantia" de S. S. Pie X*. (w "Etudes", t. 114, 1908), Harent, *Expérience et foi. A propos de la récente encyclique* (w "Etudes", t. 115, 1909), Moisant, *Qu'est-ce que le modernisme?* (Tamże, t. 115, 1908), Grandmaison (Tamże, *Pie X, Pape*, t. 117, 1908, i w "Revue pratique d'apologétique" 1908), Baylac, *Autour de*

L'Encyclique (w "Bulletin de littérature ecclésiastique" 1907, Toulon), Delassus, *L'Encyclique Pascendi et la démocratie* (Lille 1907), Salembier, *L'histoire ecclésiastique et M. l'abbé Loisy* (Lille 1908), Lepin, *Christologie. Commentaire des Propositions XXVII-XXXVIII du Décret du Saint Office «Lamentabili»* (Paris 1908), Tenze, *Les théories de M. Loisy. Exposé et critique* (Paris 1908), Inbaru, *Loisy et la Critique des Evangiles* (Paris 1908), Maumus, *Les modernistes* (Paris 1909).

Toner, *The Encyclical on Modernism* (w "The Irish Theological Quarterly" I, 1908), Shine, *The place of Modernism as a philosophy of religion* (Tamże, I, 1908), Lilley, *Modernism: A Record and Review* (London 1908), Godrycz, *The doctrine of Modernism and its Refutation* (Philadelphia 1908).

R. Amado, *El modernismo religioso* (Madrid 1908), R. Claverol, *Que es el modernismo?* (Barcelona 1908), E. Dehò, *La condanna del modernismo* (Roma 1908), Ferrari, *Rassegna del modernismo* (Roma 1908), E. Rosa, *L'encyclica Pascendi e il modernismo. Studi e commenti* (Roma 1909), praca będąca zbiorem cennych artykułów ogłaszanych od lat w "Civiltà Cattolica", N. Christiani, *La verità sul modernismo* (Andria 1908), A. Sala, *L'enciclica Pascendi e i suoi insegnamenti* (Milano 1909), C. Carbone, *De modernistarum doctrinis*, obszerny komentarz do *Syllabusa* i encykliki Piusa X (Roma, Desclée 1909).

Wszyscy ci pisarze katoliccy, a można by ich przytoczyć jeszcze więcej, podnoszą, nieraz szeroko omawiają znaczenie encykliki dla Kościoła, dla wiary i dla nauk teologicznych. Meyenberg np. w artykule przytoczonym ("Apolog. Rundschau", str. 9) wynosi encyklikę jako dokument, głoszący "czystą naukę" w porządku naturalnym i nadnaturalnym w przeciwieństwie do fałszywej modernistów, zatruwającej organizm chrześcijański. Według Atzbergera (tamże, str. 211) encyklika kładzie kres wszelkim wątpliwościom i nieporozumieniom w kołach katolickich i jest znakiem ostrzegającym, dokąd doprowadzić mogą kierunki, opierające się na fałszywej filozofii i posługujące się metodą apriorystyczną. Przez to jest dla umiejętności katolickiej gwiazdą przewodnią i równocześnie programem. "Wystąpienie Papieża – pisze Moisant (w "Etudes", t. 115, str. 290) – przyczyniło się niezmiernie do oczyszczenia i rozjaśnienia dusznej atmosfery. Od tego czasu zmalało znacznie niebezpieczeństwo chłoniczenia trucizny". "Głos Papieża w encyklice *Pascendi* – pisze znów Rosa w swym komentarzu (str. 3-4) – to głos ojca, zasmuconego postępowaniem

dzieci.... to głos głowy rodziny, i tak już długo i na próżno czekającej upamiętania... to głos pasterza, pragnącego podać swym owieczkom zdrowy pokarm, a od złego odwieść... to głos nauczyciela i sędziego w rzeczach wiary, który stara się usunąć zamieszanie, wywołane w szeregach katolickich przez kilku niesfornych..., to wreszcie głos prawodawcy, który chce, aby prawa ogłoszone znajdowały posłuch i posiadały skuteczną sankcję".

Podobnie z wielkimi pochwałami wyrażają się o encyklice i inni uczeni katolicy. Jedna tylko ważniejsza różnica daje się u nich zauważyć, mianowicie w kwestii, czy encyklika *Pascendi* jest definicją *ex cathedra* czy nie. Niektórzy, jak Choupin, Mausbach, Kneib, Carbone, odpowiadają przecząco. "Encyklika *Pascendi* – mówi pierwszy (w "Etudes", t. 117, str. 123) – jest bezsprzecznie konstytucją doktrynalną i dyscyplinarną, ściśle i powszechnie obowiązującą, nie jest jednak definicją *ex cathedra*". "Encyklika – słowa Mausbacha (w "Intern. Wochenschr." n. 7, 1908), acz nie pozbawiona całej mocy powagi apostołskiej, nigdzie jednak nie występuje z jakąś definicją, nie orzeka żadnej nowej, dotąd nieokreślonej nauki, lecz tylko charakteryzuje modernizm jako system sprzeciwiający się istniejącym dogmatom, jako "stek wszystkich herezji". "W encyklice – zauważa Kneib (w broszurce przytoczonej str. 19) – chodzi o błędy, które tak wyraźnie sprzeciwiają się dogmatowi katolickiemu, że po prostu nie trzeba było nowego nieomylnego orzeczenia". Inni, jak np. Cavallanti (w dziele przytoczonym str. 405), Glossner (w broszurce przytoczonej str. 13 i 22), uważają encyklikę za definicję *ex cathedra*. Glossner stara się nawet osłabić racje Mausbacha i Kneiba uwagą, że zanadto ścieśniają pojęcie definicji *ex cathedra*. Zdaniem jego, ile razy najwyższy urząd nauczycielski Kościoła zwraca się uroczyście do wszystkich wiernych i daje orzeczenie doktrynalne lub potępia błąd, to mamy definicję *ex cathedra*. Inni wreszcie, jak np. Michelitsch (w pracy przytoczonej, 2 wyd., str. IV) powiadają, że encyklika w chwili wydania nie była definicją *ex cathedra*, lecz stała się nią przez *Motu proprio* Ojca Świętego z dn. 18/11 1907. Odnośny ustęp, na którym głównie buduje profesor apologetyki w Grazu, brzmi: "Powtarzamy i zatwierdzamy mocą powagi Naszej Apostołskiej i on dekret najwyższej św. Kongregacji [«Lamentabili sane exitu»] i Encyklikę Naszą [«Pascendi Dominici gregis»], a uzupełniamy je karą e k s k o m u n i k i na tych, którzy im się sprzeciwiają".

Co sądzić o tych zapatrywaniach? Najmniej prawdopodobnym wydaje się ostatnie, względnie jego umotywowanie. Już samo *Motu proprio* świadczy przeciw, o ile w takim dekrete chodzi zwyczajnie nie o jakieś dogmatyczne,

lecz praktyczne orzeczenie. I faktycznie tak się ma rzecz w naszym wypadku: w pierwszej bowiem części tego dekretu jest mowa o komisji biblijnej, założonej przez Leona XIII, którą Pius X podnosi do godności kongregacji; głównym zaś przedmiotem drugiej części, w której znajduje się przytoczony ustęp, jest sankcja *Syllabusa* i encykliki, ale sankcja o charakterze raczej dyscyplinarnym, niż dogmatycznym. Dalej nie można wskazać przykładu z historii kościelnej, żeby w ten sposób orzeczenia papieskie stawały się definicjami *ex cathedra*. Nie upoważnia też do zrobienia obecnie wyjątku tekst odnośnego ustępu z *Motu proprio*, gdyż wcale nie zmienia on pierwotnej istoty encykliki, lecz ją tylko potwierdza i zagrożeniem kary utrwala. W końcu gdyby się na mocy *Motu proprio* przyznało encyklice charakter definicji *ex cathedra*, to konsekwentnie należałoby wszystkie zdania o treści dogmatycznej uznać za ściśle dogmaty, a ich zaprzeczenie za herezję. Tymczasem takie pojmowanie rzeczy nie odpowiada dalszym słowom Papieża, w których wyraźną czyni różnicę między obrońcami zdań heretyckich i nieheretyckich i karami, na jakie zasługują (5).

Wobec małego prawdopodobieństwa zapatrywania trzeciego maleje również i prawdopodobieństwo drugiego, a wzrasta pierwszego. Cokolwiek jednak powiedzieć można o większym lub mniejszym prawdopodobieństwie tych trzech zapatrywań, to w każdym razie jest rzeczą pewną, że encyklika *Pascendi* nie jest dokumentem natury tylko polemicznej czy dyscyplinarnej, jak ośmielili się twierdzić Tyrrell, autorzy *Programma dei modernisti*, a za nimi i Ehrhard, lecz dokumentem natury dogmatycznej, dokumentem, który choćby nie był definicją *ex cathedra*, wiąże nie tylko usta, ale także umysł, serce i sumienie wiernych. "Byłoby śmiesznym – pisze Palladino, biskup z Ischii w swym liście pasterskim: *L'Enc. noviss.* (str. 23, 1908) – podawać w wątpliwość powagę encykliki dlatego, że nie ma formy dekretu *ex cathedra*". Obszerniej zajmuje się tą kwestią Carbone (w dziele przytoczonym, teza XXII: *De valore absoluto encyclicae*; teza XXIII: *De valore relativo encyclicae*, str. 379-417). Rozstrzygającym jest nr 475, w którym autor stosuje do encykliki warunki definicji *ex cathedra*, określone na Soborze Watykańskim i dochodzi do wniosku, że encyklika nie jest wprawdzie definicją *ex cathedra*, ale jest bezsprzecznie dekretem dogmatycznym, któremu w całej rozciągłości należy się ściśle i wewnętrzne posłuszeństwo, a nawet posłuszeństwo wiary w bardzo wielu punktach nauki, mianowicie w tych, które opierają się o dawniejsze, nieomyłne orzeczenia. Krócej załatwia się Rosa w dziele przytoczonym (str. 40). "Wiedzą, a przynajmniej wiedzieć powinni wszyscy wierni, że nawet wtenczas, kiedy Papież nie przemawia w imię całej swej powagi nieomyłnej, ma

prawo, spełniając urząd nauczycielski autentyczny, w sposób mniej lub więcej uroczysty, do naszego posłuszeństwa nie tylko zewnętrznego, ale i wewnętrznego i szczerego".

Nie powinno chyba nikomu z katolików prawdziwych sprawiać trudności poddanie swego sądu pod sąd Papieża, jeżeli zważy, że chodzi tu o błędy przeważnie już dawniej i nieodwołalnie potępione, o dążności, które stawiają katolicki Kościół wobec alternatywy: być albo nie być. Do utwierdzenia zaś w tym szczerym i wewnętrznym poddaństwie może się jeszcze przyczynić okoliczność, że nie tylko ogół uczonych katolickich przyjął z wdzięcznością encyklikę, ale i z obozu przeciwnego, liberalnego, a nawet akatolickiego, padło niejedno słowo pochwały, niejednen głos uznający zupełną słuszność wystąpienia papieskiego. Zaczynając od włoskich pisarzy przypomnieć możemy najpierw słowa wyjęte z dziennika liberalnego rzymskiego: "Giornale d'Italia" (17/9 1907): "Doniosłość encykliki jest naprawdę wyjątkowa, nie tylko dlatego, że pochodzi wprost od Papieża, lecz więcej jeszcze dlatego, że z całą surowością potępia i przedstawia w całość ujęte różne teorie modernistyczne; w końcu dlatego, że podaje środki, stanowiące razem sieć tego rodzaju, że neokatolicy tylko kosztem ofiar bolesnych będą się mogli z niej wydobyć". "Encyklika – pisał w mediolańskim liberalnym «Corriere della Sera» (18/9 1907) A. Torre – nie powinna dziwić nikogo. Raczej dziwić by się należało, gdyby Kościół nie potępił nauk, które są zaprzeczeniem całej istoty katolicyzmu. Modernizm bowiem uważany w swych założeniach i w swym procesie logicznym nie jest odnowieniem katolicyzmu, lecz przeciwnie taką transformacją religijną, iż równa się negacji katolicyzmu... Przy tej okazji nie zawadzi jeszcze raz zauważyć, że Kościół nie zmienia się ze zmianą papieży. Kto inaczej sądzi, ten się myli. Pius IX i Leon XIII potępiłi niektóre punkty tej zawilej doktryny, która przybrała obecnie zbiorową nazwę modernizmu. Pius X potępił ją w całości". Słuszność tego wyroku potępiającego uznali też tacy pisarze włoscy, wrogo usposobieni do Kościoła, jak Prezzolini, Salvadori, Gentile. Pierwszy nazwał modernizm katolicyzmem czerwonym (Prezzolini, *Il cattolicesimo rosso*, Napoli 1907) i powiada o nim, "że jest pełen sprzeczności. Chce być katolicyzmem, a jest protestantyzmem. Chce być tym, co zwalcza. Zwalcza intelektualizm, a jest nowym wydaniem intelektualizmu. Indywidualizm Tyrrella i historycyzm Loisy'ego żadną miarą nie dadzą się pogodzić ze zasadą powagi w Kościele katolickim. Dlatego potępienie modernizmu przez Watykan jest całkiem logiczne". Książkę Salvadori (w artykule *Die moderne religiöse Bewegung in Italien* – w czasopiśmie "Religion und Geisteskultur" 1908) wyznaje także,

mimo wielkiej dla modernistów sympatii, że Kościół musiał potępić modernizm, jeżeli nie chciał zaprzeczyć swej historii i zgotować sobie zguby. Modernizm bowiem jest czymś gorszym od dawniejszych dążeń reformatorskich w łonie Kościoła, które przynajmniej dogmatów nie zaczepiały. W świetle nauki nie wytrzymuje też krytyki modernizm zdaniem Salvadoriego zwłaszcza w swej części filozoficzno-apologetycznej, która nadto stoi w sprzeczności z częścią drugą krytyczno-historyczną, gdyż tam wykluczony jest racjonalizm, który tu wszechwładnie panuje. Najsurowszy sąd o modernistach, a równocześnie najżyczliwszy o encyklice, wyszedł z pod pióra trzeciego niekatolickiego autora w czasopiśmie "Critica" (1908). "Encyklika – pisze Gentile – wykryła całą naiwność modernistów, którzy w równej mierze nie podobają się Bogu i Jego wrogom. Encyklika jest mistrzowskim przedstawieniem i miażdżącą krytyką filozoficznych podstaw całego modernizmu; zarzut, że encyklika zasady modernizmu wypaczyła, to proste gęganie gęsi, jakby się był wyraził Carducci". Następnie poddaje autor ostrej krytyce historycyzm Loisy'ego, pragmatyzm i tzw. metodę immanentną Blondela i Laberthonniere'a i jako ostateczny swych uwag podaje wniosek, "że ani Loisy ani Tyrrell nie położą podwalin pod przyszłość katolicyzmu, ale ci liczni, którzy zawsze są gotowi wsłuchać się w głos Boga, przemawiający do nich z wysokości Synaju". Z francuskich autorów warto tu przytoczyć takiego Aularda, który jak wobec Kościoła tak i wobec encykliki zajmuje w ogóle wrogie stanowisko, ale mimo to niejedno w niej chwali, np. że "podaje obraz modernizmu wierny, interesujący, a nawet pociągający; nie czyni zeń karykatury, lecz przedstawia obiektywnie z uwzględnieniem nawet stron pońetych" (6).

Mniej pońetych wydaje się modernizm protestantowi Doumergne, który w protestanckim przeglądzie "Foi et vie" (1907) czyni modernistom ciężki zarzut niekonsekwencji. "Chcą być ludźmi uczucia, doświadczenia religijnego, świadomości indywidualnej, lecz to wszystko chcieliby ująć w system, z czego wynika, że są intelektualistami – lepiej mówiąc – niekonsekwentnymi". W protestanckim "Journal de Geneve" można znów było czytać ustęp poświęcony przywódcy modernistów francuskich i wyrokowi potępienia, który go zupełnie sprawiedliwie dosięgnął. "Czymże jest Chrystus Loisy'ego?", pyta autor. "Bogiem? człowiekiem? Sam Chrystus zdaje się tego nie wiedzieć. Ma on tylko niejasne pojęcie o swoim posłannictwie. Głosi przyjście królestwa niebieskiego i naraz wbrew wiedzy swej i woli założył Kościół katolicki, który jest dalszym tylko i powolnym urzeczywistnieniem królestwa niebieskiego na ziemi. Na takie pojmowanie Chrystusa przez Loisy'ego mogłaby się jeszcze zgodzić teologia

protestancka, ale nigdy katolicka". W dalszym ciągu podnosi autor, że dziwaczne teorie Loisy'ego nie odznaczają się wcale nowością, bo wszystkie wzięte są z protestanckiej egzegezy. Co jest u niego nowego, to naiwność, z jaką chciałby przelać w formę katolicką system, który jest negacją wszystkich dotychczasowych nauk katolickich. Dlatego postępowanie Watykanu wobec modernistów jest zupełnie zrozumiałe, przeciwnie niezrozumiałe jest postępowanie modernistów, którzy chcieliby jeszcze uchodzić za katolików, nie bacząc, że tu może być tylko: albo-albo. Z okazji jubileuszu kapłańskiego Piusa X wysłał doń związek księży anglikańskich adres, w którym między innymi piszą: "Przypominamy sobie, z jaką radością przyjęliśmy wieść, że Ty, dopiero co wyniesiony na Stolicę Apostolską, obiecałeś w mowie publicznej starać się wszystko odnowić w Chrystusie. Z dzieł Twoich, których dokonałeś dla wypełnienia obietnicy, przede wszystkim podnosimy Twe starania usilne, aby Sakrament Ołtarza stał się prawdziwie chlebem powszednim, dusz codziennym posiłkiem. Nie mniejszą wdzięczność winniśmy Ci, Ojczy Świątym, za to, żeś tak dzielnie odparł zamachy nieprzyjaciół, którzy odrzucają natchnienie Pisma świętego, a Księgi święte zaliczają między zwykłe płody ducha ludzkiego. Za wszystkie Twoje trudy płynące z wiary, chcemy Ci z głębi serca złożyć podziękowanie". Nie bez wzruszenia czyta się to pismo kleru anglikańskiego, z którego wieje tyle wdzięczności dla Piusa X, głównie z powodu jego wystąpienia przeciw błędom modernistycznym. Można by jeszcze z kół anglikańskich przytoczyć więcej takich, których sąd w sprawie modernizmu nie różni się od papieskiego. Sanday np., profesor egzegezy w Oxfordzie, w dziele o życiu Chrystusa (*The Life of Christ in Recent Research*, Oxford 1907) wyraża się o modernistach bardzo ujemnie. Cały ten ruch przedstawia mu się zanadto chaotycznie, o ile rwie się gwałtownie naprzód i narzuca się wszystkim, nie zdając sobie sprawy ani z kierunku, ani z celu swych nauk i dążeń. Podobnie wrogie stanowisko wobec modernistów, zwłaszcza wobec ich apologetyki, zajął np. wielki apologeta anglikański Egerton w swej pracy: *Liberalna teologia a podstawy wiary* (*Liberal Theology and the Ground of Faith*, London 1908).

Z pośród licznych głosów, jakie w protestanckich Niemczech dały się słyszeć za encykliką, zasługują na wymienienie szczególnie trzy: socjalisty Göhrego, profesora historii w Berlinie, K. Holla i ewangelickiej "Kirchenzeitung". Pierwszy w berlińskim "Sozialistische Monatshefte" (marzec 1908), podawszy dość trafną definicję modernistów jako prawdziwych rewolucjonistów w dziedzinie wiary, którzy wyszli ze szkoły protestanckiej, powiada, że Rzym dał w encyklice bardzo gruntowną pracę, która wkracza we

wszystkie szczegóły modernizmu i omawia je poważnie i wyczerpująco, aby ze swego punktu widzenia wskazać całą niedorzeczność tej nauki i jej niebezpieczeństwa dla Kościoła. Uwagi socjalisty na temat praktycznych przepisów encykliki, w których widzi powrót do inkwizycji, możemy pominąć, bo w to "straszydło" sam autor z pewnością nie wierzy. Również profesor Holl wypowiada jako protestant w swym odczycie o modernizmie (z dn. 17/4 1908) niejedno, na co niepodobna zgodzić się katolikowi; mimo jednak wyraźnej sympatii do modernistów nie oszczędza im ciężkich zarzutów, że "zapoznali ogromną siłę odporną urzędowego Kościoła, że ich ideał jest sprzeczny sam w sobie, gdyż Kościół katolicki, zreformowany według wymagań modernistów, przestałby jako taki istnieć, że najwybitniejsi z modernistów, jak Loisy i Tyrrel, nie odsłoniли jeszcze osobistej (!) religijności". O encyklice powiada to, co Harnack i wielu innych protestantów, że z zadania swego nieźle się wywiązała. Przyznaje również, że potępienie modernizmu było najzupełniej uzasadnione ze stanowiska Kościoła. Modernizm bowiem podkopyje same fundamenty katolicyzmu. Każdy Papież musiałby tak postąpić jak Pius X. Jeszcze w dosadniejszych słowach przyznała słusność Papieżowi "Evangelische Kirchenzeitung" (29/11 1908, nr 48). "I my ewangelicy – pisała – na wiele punktów encykliki zgodzić się możemy, gdyż skierowana jest głównie przeciw nowszemu poglądom na świat, mniej lub więcej niechrześcijańskim, które tutaj objęte są nazwą modernizmu, a które i my zwalczać musimy". Zaznaczywszy rażącą sprzeczność między wieloma twierdzeniami modernistów a chrześcijaństwem, dodaje, że "wystąpienie papieskie nie tylko możemy pochwalić ale jako chrześcijanie cieszyć się z niego". Następuje dłuższa polemika z kilkoma punktami encykliki, polemika wskazana stanowiskiem protestanckim, które jednak dalekie jest od nienawiści sekciarskiej, skoro zdobywa się na taką uwagę: "My protestanci nie powinniśmy i nie chcemy bezrozumnie i nie po chrześcijańsku wojować z papieżem. Już dawno bowiem nauczyliśmy się cenić papieża jako wspaniałe zjawisko historyczne o znaczeniu olbrzymim, któremu Bóg wyznaczył wielkie powszechne zadanie dziejowe".

W prawosławnej Rosji dały się słyszeć głosy przeważnie nieprzychylnie encyklice, ale były i wyjątki, że wspomnę odczyt, jaki wygłosił 14/9 1908 D. Bogasevskij, profesor Nowego Testamentu w Akademii Kijowskiej, na temat: *Nowsi nieprzyjaciele Krzyża Chrystusowego*. "Mówi się dużo – słowa prelegenta – o pogodzeniu chrześcijaństwa z kulturą. Na tym tle powstał w katolicyzmie tzw. modernizm tj. nowa teologiczna szkoła czy nowy teologiczny

kierunek, któremu u nas odpowiada nowe chrześcijaństwo". Zamiast jednak naprawę godzić kulturę z chrześcijaństwem, zaczęto do kultury zastosowywać chrześcijaństwo. I oto przyszło do tego, że zaprzeczono czynnika dogmatycznego w chrześcijaństwie i wszystkiego, co nadprzyrodzone. Tak błędzą umysły, które się nie chcą ugiąć przed krzyżem. Walka przeciw scholastyce w teologii przemieniła się w otwartą walkę przeciw chrześcijaństwu.

Na dowód, że i poza Europą z obozu akatolickiego odezwały się głosy za encykliką, niech posłużą wyjątki z dwóch czasopism anglikańskich. Pierwsze amerykańskie ("The Living Church", 1908) pisało: "Biskup rzymski, mając na względzie dobro całego Kościoła, potępił modernizm, który głosi nauki, grożące ruiną całemu porządkowi nadprzyrodzonemu, gdyby się okazały prawdziwe. Modernizm wtargnął do naszych szkół publicznych, gdzie wypowiada zdanie wprost przeciwne nauce Chrystusa". Drugie afrykańskie, ukazawszy w *Syllabusie* i w encyklice dokumenty zasługujące na cześć i uwagę wszystkich narodów chrześcijańskich, wyraziło otwarcie zapatrywanie, że egoistyczna niechęć do papieża winna ustąpić miejsca szczeremu pragnieniu jedności z tą wielką społecznością, która tak sumiennie broni historyczno-tradycyjnej wiary. (Por. *Die Kirche*, "Katholische Rundschau", 2 Jahrg., n. 6).

* * *

Nie brakło głosów przeciw encyklice, stanowczo jednak więcej było za encykliką, a wszystkie one razem wzięte – i te i tamte – świadczą, jak już na wstępie zaznaczyliśmy, o wielkiej doniosłości tego dokumentu papieskiego i o wielkiej doniosłości władzy, powagi, która go wydała. Toteż nie możemy lepiej zakończyć tych uwag o encyklice *Pascendi*, jak słowa biskupa O'Dwyera (w broszurze przytoczonej): "Nie jest przesadnym twierdzenie, że wspomniana encyklika to dokument jeden z najważniejszych, które za naszych czasów wydała Stolica Apostolska, dokument, którego poważne następstwa odbić się muszą donośnym echem w całym Kościele, a nawet poza jego granicami wśród tych, co noszą imię chrześcijaństwa. Do tego dokumentu można bez obawy nadużycia odnieść słowa Symeona: *Oto położon jest na upadek i powstanie wielu w Izraelu*. Jakoż jest wielkie prawdopodobieństwo, że encyklika *Pascendi* pozostanie kamieniem obrażenia w dziedzinie wiary; niektórzy już ją odrzucili, a można przypuszczać, że jeszcze wzrośnie liczba tych nieszczęsnych, którzy

sami na siebie wydają wyrok potępienia. Za to wszystkim wierzącym ta encyklika, dająca jasny i niezwykajny wykład nauki Kościoła, dotyczącej fundamentalnych prawd każdej religii, głosić będzie moc Bożą w dziele zbawienia".

Przypisy:

(1) Por. tekst listu i adresu w broszurze Michelitscha: *Der neue Syllabus samt anderen Dokumenten gegen den Modernismus*. 2 Aufl. (Graz und Wien 1908).

(2) Por. "Curr. tarn." I, II, (1908). Z pośród niemieckich listów wielkopostnych wyszczególnić należy list episkopatu bawarskiego, który cały poświęcony był sprawie modernizmu. Arcybiskup mechliński, prymas Belgii kardynał Mercier wziął również modernizm za przedmiot swego listu postnego. List ten ukazał się także w tłumaczeniu niemieckim z przedmową biskupa z Metzu (*Der Modernismus*, Köln 1908). Informacje o listach antymodernistycznych biskupów francuskich zob. w czasopiśmie: "La Foi catholique" (Paris 1908). Od wielu lat i może najwięcej zajmowali się modernizmem w swych listach pasterskich biskupi włoscy. (Por. Cavallanti, *Modernismo e modernisti*, c. 3. *L'allarme dell'Episcopato italiano*. Carbone, *De modernistarum doctrinis*, str. 391 i n.). Podobnie biskupi angielscy jeszcze w r. 1900 wydali w sprawie liberalnego katolicyzmu wspólny list, który ukazał się także w tłumaczeniu niemieckim pod tytułem: *Die Kirche und der liberale Katholizismus; Gemeinsames Hirten Schreiben des Kardinal-Erzbischofs und der Bischöfe der Kirchenprovinz Westminster...* Hamm 1901.

(3) *Katolicyzm a cywilizacja*, str. 23-32.

(4) Por. jeszcze art. X. Szymańskiego, *O modernizmie* (w "Kronice Diecezji Sandomierskiej" 1908), X. Ciemnowskiego, *U źródeł modernizmu* (w "Ateneum Kapłańskim", z. 3. Włocławek 1909).

(5) Por. "Theologische Revue" (nr 9, 1908, str. 282).

(6) Por. Lebreton, *L'encyclique et la théologie moderniste*, str. 25.



X. Dr. Andrzej Macko, *Znaczenie encykliki o modernizmie*. Tarnów 1909. NAKŁADEM DWUTYGODNIKA KATECHETYCZNEGO. DRUKIEM JÓZEFA PISZA, str. 60. (1)

(Pisownię i słownictwo nieznacznie uwspółcześiono).

Przypisy:

(1) Por. 1) Piusa X [*Encyklika o zasadach modernistów*](#). Na język polski przełożył i wstępem opatrzył X. Stanisław Okoniewski. Poznań. CZCIONKAMI DRUKARNI I KSIĘGARNI ŚW. WOJCIECHA. 1908. Odbitka z "Przeglądu Kościelnego".

2) Kuria Krakowska, [*Komentarz do Encykliki Ojca św. Piusa X "Pascendi dominici gregis", o zasadach modernistów*](#).

3) Ks. Andrzej Dobroniewski, [*Modernizm i moderniści*](#).

4) Ks. Stanisław Miłkowski, [*O modernizmie*](#).

5) Abp Antoni Szlagowski, [*Zasady modernistów \(modernistarum doctrina\)*](#).

6) Abp Józef Teodorowicz, [*O modernizmie*](#).

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

8) Abp Walenty Zubizarreta OCD, [*O modernizmie. \(De modernismo\)*](#).

(Przyp. red. *Ultra montes*).



([HTM](#))

© *Ultra montes* (www.ultramontes.pl)

Cracovia MMXIV, Kraków 2014