Inches 1 2 3 4 5 6 7 8

Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

Colour Chart #13

Blue | Cyan | Green | Yellow | Red | Magenta | White | 3/Color | Black

R G B WH GR BL

Grey Scale #13

C M Y K

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

ISTOTA CHRZEŚCIJAŃSTWA

Szesnaście wykładów

wobec słuchaczów wszystkich fakultetów 1899/1900
w uniwersytecie berlińskim

wygłosił

ADOLF HARNACK

z upoważnienia autora tłumaczył z 56—60 tysiącznego wydania

JULJAN ZACHARIEWICZ.

WARSZAWA
Druk i Nakład Tow. Akc. S. Orgelbranda Synów
—
1909.

2

Biblioteka Wydz. Chem. Polit.
20900/1
im. F. Dzierżyńskiego

Pamięci drogiego Ojca

J. Z.

BIBLJOTEKA
JAKÓB THISCH
pśd. (JAKOB TYSZCEGESKI)
Dział..... Nr.....

PRZEDMOWA TŁUMACZA.

Żyjemy w wieku powszechnej ewolucyi objawiającej się dosłownie we wszystkich dziedzinach nietylko umysłowego życia. Wszędzie domaga się ona swego uprawnienia i powszechnego uznania, i na wielu polach już je zdobyła: teorja ewolucyi Lamarcka-Darwina wywalczona prawie głównie przez Haeckla.

Łatwiej jej się jednak przedostać do wiadomości ogółu i liczyć na powszechne przyjęcie — chociaż i ona ma dziś jeszcze swoich nielicznych przeciwników — ponieważ z empiryą i z faktami ma do czynienia, aniżeli ewolucji pojęć w dziedzinie religijno-teologicznej, gdzie przekonania wzrosły wraz z miłością i przywiązaniem do wiary ojców albo kościoła, w której niczego naruszyć ani zmienić nie wolno, — jak sądzą wyznawcy wszelkiej ortodoxyi.

Ale właśnie dlatego, że obok ortodoxyi wszędzie żyją umysły o innej naturze, które tak jak tamci wierzyć nie mogą, a pragną także jakiegoś zaspokojenia i jakiejś religijnej wiary ale tej która i rozumowi i nauce miejsce pozostawia, właśnie dla takich

potrzebną, konieczną jest praca ludzi, którzy swoje życie dla tej gałęzi wiedzy poświęcili i którzy nie chowają przekonań własnych ostrożnie dla siebie, ale piszą dzieła przeznaczone dla tych, którzy się z nimi zgadzają. Takiem dziełem jest Adolfa Harnacka *Istota chrześcijaństwa* i tymi motywami kierowałem się tłumacząc ją na polskie: językowi naszemu chciałem przyswoić tę piękną i sławną książkę, którą w tłumaczeniach posiadają wszystkie kulturalne narody, z wyjątkiem naszego!

Dzieło to jest syntezą wszystkich badań samego Harnacka. Wszystkie jego idee wypowiedziane w dziełach innych zostały tu streszczone i znalazły jednolity kształt. Jestto zarazem synteza wszystkich najbardziej integralnych zagadnień chrześcijaństwa, odzwierciedlonych w przebiegu i rozwoju historycznym wraz z zaakcentowaniem znaczenia Ewangelii i chrześcijaństwa w czasach dzisiejszych dla człowieka który obok posiadania nowoczesnej kultury może być wierzącym chrześcijaninem zarazem. Jestto nietylko dokument jak pojmuje chrześcijaństwo i co o niem dziś myśli uczony i największy, najgłębszy ze współczesnych teologów, ale zarazem jestto dokument historyczny o takiem znaczeniu jak dzieła Augustyna albo Luthra. Każdo z tych dzieł jest historycznym dokumentem, świadczącym jak w tych etapach historycznych pojmowały chrześcijaństwo umysły, w których skrystalizowała się idea istoty chrześcijaństwa.

Że różnem jest pojmowanie i stanowisko wobec chrześcijaństwa Augustyna, Luthra, Har-

nacka, temu winna natura ludzkiego umysłu, i czas, w którym te indywidualności żyły. Każda wybitna twórcza indywidualność jest produktem, kulminacyjnym punktem idei żyjących w danej epoce, ale zarazem żywym jej wyobrazicielem. Dlatego zaś różnią się pomiędzy sobą, ponieważ epoki w których żyli, także się pomiędzy sobą różnią: Platon, Spinoza, Kant, Schopenhauer, Wundt, są największymi filozofami swoich epok dla tych samych powodów jednak między sobą są różni.

Jak każda epoka miała swoich przedstawicieli w różnych dziedzinach życia umysłowego, kultury, którzy ją najświetniej pod każdym względem wyobrażali, tak i każda idea twórcza mająca zdolność do życia i życie dająca, jak chrześcijaństwo naprzykład, miało zawsze w różnych epokach wśród wielu j e d n e g o, który je w najgłębszej istocie uchwycił i w najwszechstronniejszem, przez pryzmat danego okresu widzianem świetle, ujawnił.

Takim reprezentantem chrześcijaństwa epoki naszej jest Adolf Harnack.

* * *

Rzeczą najbardziej znamienną jaką w nim i w jego dziele znajdujemy, jest nie jednostronność, tylko wszechstronność, która przeprowadziwszy ścisłe badania na tej podstawie dopiero daje ogólną charakterystykę. Harnack jest jednym z nielicznych i wyjątkowo rzadkich objektywnych historyków, który może nim być, po-

nieważ jest obserwatorem i krytykiem stojącym poza jakąkolwiek kościelnością. Mamy tu na myśli tylko psychologicznie możliwą objektywność: wszechstronne traktowanie przedmiotu; nie zaś tę niedoścignioną objektywność, która jako ideał tylko w wyobraźni żyć i bujać może, i która dla ludzkiego subjektywizmu na zawsze zamknięta jest i zostanie.

Jeżeli pogląd jakiś w dziedzinie religijno-teologicznej odskakuje od tego, jaki tradycjonalizm za ostatnie słowo uznał, pogląd ten zawsze i dziś jeszcze w pewnych kołach—u nas niestety także—uważa się za coś co najmniej nieuczciwego. Mniemanie to żyje oddawna, specyalnie jednak od czasów Ernesta Renana. Ciągle jeszcze powołują się na Renana — całkiem specyalnie u nas — jeżeli o chrześcijaństwie myśli się i wyraża nie w sensie kościoła, a nawet identyfikuje się niemal wszystko co nie jest chrześcijańsko-kościelne, z renanizmem. To zadziwiające pomieszanie, polegające na pomyłce albo nieznajomości rzeczy, tak szeroko jest u nas rozgałęzione, że zdaje się być nieuleczalnem.

Renana znaczenie jako historyka ogromnie zbladło i Renan jest dzisiaj w protestanckiej teologji prawie zupełnie ignorowany, albo w kwestjach, w których jeszcze tak niedawno uchodził za pierwszorzędny, jeżeli nie jedyny autorytet [1]).

---

[1]) W kwestyach oryentalnej archeologji. U nas zwracał ks. Prof. Pawlicki specyalną uwagę w swoim Renanie na to, że Fryderyk Delitzsch w szeregu odczytów *Babel und Bibel*, i wszyscy ci, którzy tak wiele o tem pisali, słowem jednem o Renanie nie wspomnieli.

„Życie Jezusa“ to najsłabsza jego książka, ale historyczne znaczenie jej wpływu jest bardzo doniosłe: z większą siłą aniżeli Strauss, przemówił i oddziałał na szerokie masy, wzburzył je, ale i przygotował także. Fala oburzenia już przeszła. Przyzwyczaili się ludzie do tego, że w kwestjach religijnych świeccy zabierać głos mogą i że można je ze stanowiska naukowo-historycznego traktować. Dziś już bezporównania spokojniej ogół śledzi i bada pracę uczonych protestanckich teologów (zwłaszcza niemieckich) w których bez sentymentalizmu Renana i bez tendencyi stwarzania romantycznego obrazu, bada się wszystko na podstawie krytyczno-historycznej nauki. Praca ta jest całkiem inna, aniżeli Renana. Uczonym współczesnym teologom nikt nie może zarzucić, że w ich badaniach i pismach zawierają się rzeczy, które mogą bardzo boleśnie zadrasnąć. Renan zaś dopuścił się w obec sumienia, honoru i prawdomówności ludzkiej obok wielu innych jednego wielkiego grzechu, przez postawienie swego domysłu o rzekomem wskrzeszeniu niby zmarłego, ukrytego w pieczarze Łazarza. Jestto tylko jeden punkt w tej książce, o której August Henryk Braasch doskonale powiedział, że „taki obraz życia Jezusa był profanacyą, bo dotykał najdelikatniejszych uczuć chrześcijańskiego serca nieczystemi rękami“ [1]). To zupełnie słuszne odium jednak, ciekawym zbiegiem okoliczności najnie-

---

[1]) Braasch, Die religiösen Strömungen der Gegenwart, Leipzig, Teubner, 1905. S. 67.

słuszniej w świecie dziś jeszcze pada na nowoczesnych teologów, którzy za Renana arystokratyczny indyferentyzm muszą pokutować i wszystkie zarzuty, którymi przeciwko niemu strzelano, brać muszą na siebie. Zupełnie niesłusznie i niesprawiedliwie. Renana „słodziuchny, umajony, starannie opięty w uczone przypiski traktat..." jak świetnie i dowcipnie powiada Pawlicki, świadczy o „lekceważeniu wszystkich praw krytycznej metody i o zupełnej nieznajomości nowych badań teologicznych..." To też „po świetnym fajerwerku nic nie pozostało, tylko kilka drągów osmolonych, a te nawet wydawały się źle spojone" [1]).

Obok zaś tego rodzaju zarzutów, pozostał i żyje do dziś dnia przesąd o dowolności, z jaką badacz do omawiania religijnych problemów przystępuje—stąd zaś pragnienie izolacyi, i przeświadczenie, że tylko tradycyonalizm, treść dawnych wierzeń, tylko ortodoxya jest rozstrzygająca w tym względzie, i tylko ona wyłącznie może nam dać zupełną i nieomylną prawdę, jednem słowem, o religijno-teologicznych kwestyach mówić i o nich decydować ma prawo i monopol tylko jeden pogląd....., i to na zawsze, aż do skończenia świata. Byłoby to może słusznem, gdyby się z faktami zgadzało, przedewszystkiem z tem, że „ewolucyi nie może się oprzeć nic, ponieważ ona wszystko co żyje i pracuje, chwy-

---

[1]) Stefan Pawlicki: Żywot i dzieła Ernesta Renana. Warszawa, 1905. S. 92, 82.

ta". Są to słowa Harnacka [1]), którego jedną z zasług obok wielu innych jest obserwacya zagadnień religijnych i teologicznych w ich istocie z historycznego punktu widzenia, w której modyfikacye problemów ściśle umie odróżnić i scharakteryzować.

Inna odpowiedź, raczej pytanie byłoby lepszem: Dlaczego nowocześni ludzie niemogą już tak wierzyć, jak jeszcze ich ojcowie wierzyć mogli? [2]). Dlaczego spostrzega się dzisiaj wśród wszystkich kulturalnych narodów ducha niewiary, który znacznie łatwiej do ateizmu się skłania, jeżeli zwłaszcza przez wielki autorytet naukowo uzasadnionym się być wydaje? Czy chcą zaprzeczyć ci, którzy tak chętnie chcieliby otoczyć się izolacyą od innych wpływów, że młodzież dzisiejsza na całej kuli ziemskiej—wyjątków niemam na względzie, — religijną najzupełniej nie jest, i że z religijnością jakąkolwiek nie chce mieć nic wspólnego? Jeżeli temu ktoś zaprzeczyć jest w stanie i poprzeć dowodami, że tak nie jest, — a zrobi to nie generalizując wyjątków,—to w takim wypadku praca i dzieła nowoczesnych teologów, naprzykład Harnacka, jest niepotrzebna.

I tu jest także zasługa i wielkie znaczenie Harnacka, co oczywiście także jego poprzednikom i dzisiejszym towarzyszom zawodu przypa-

---

[1]) Harnack, Das Mönchtum seine Ideale und seine Geschichte⁷. Giessen, 1907. S. 63.

[2]) Por. Turgeniew, Ojcowie i Synowie.

da w udziale. Przez swoją osobę profesora wywierającego wielki wpływ i powagę swoich ściśle naukowych dzieł, przedewszystkiem *Dogmengeschichte* i *Wesen des Christentums*, przezwyciężył zabobon (przynajmniej po części) który żył oddawna, od czasów Renana: dotykanie religijnych prawd za pomocą naukowej metody albo filozoficznej spekulacji i tworzenie nowych od tradycyi i panujących kościelnych przekonań odskakujących idei i nauk, to chyba dowolność, jeżeli nie nieuczciwość. Do tego zaś przyłącza się powyżej wymieniony wzgląd, że Harnack nie stoi sam. Obok niego w wielu odcieniach różnych i podobnych szereg cały wybitnych teologów, jak Pfleiderer, Jülicher, Wellhausen, Troeltsch i wielu innych[1]), albo filozofów, przedewszystkiem niezapomniany Fryderyk Paulsen (zmarły jak Pfleiderer 1908), Rudolf Eucken, William James i Artur Drews.

Romantyki, która Renana dzieł główną była ozdobą, niema tu ani śladu. Już w najdalszych kołach ustaliło się przekonanie, że wyniki tej pracy, to nie jakiś wybryk fantazyi, nie jakaś niczem nieuzasadniona dowolność, albo też atak, zuchwały zamach na to, w co przez stulecia całe tradycyjnie wierzono, tylko przeciwnie, że stan kultury, nauki i postulaty zdrowego czystego rozumu tego żądają. Rozumu, który jednak nie idzie tak daleko,

---

[1]) Bernard Weiss, Weinel, Bousset, Gunkel, Holtzmann.

ażeby zanegował wszystko, jak widać to na wielu innych przykładach.

Essencyonalna różnica między Harnackiem a Straussem, Renanem i Feuerbachem jest: Harnack ma chrześcijańską religję, odczuwa ją i nią żyje; tamci jej nie mieli i od niej się oddalili tak, że nie miała już dla nich żadnej innej wartości jak tę tylko, że była interesującym przedmiotem ich badań. Harnack zaś jest nietylko historykiem chrześcijańskiej religji: on jest tym nowoczesnym chrześcijaninem, który tej religji jest żywym reprezentantem i częścią pokazując na swoim klasycznym przykładzie wybornie, że można być wielkim uczonym, człowiekiem nowoczesnym i wierzącym chrześcijaninem zarazem, ale przedewszystkiem, że racjonalizm nie potrzebuje być zarazem radykalizmem, przeciwnie, Harnack jest pomimo swego racyonalizmu w kwestjach naturalnego porządku rzeczy w czasie i przestrzeni wierzącym teistą.

I jeszcze jedna rzecz. Istotna różnica w pojmowaniu rzymskiego katolicyzmu u Hoensbroecha naprzykład, albo kogoś innego, i u Harnacka jest ta, że pierwszy najzupełniej jednostronnie instytuczę tę omawia i osądza, nie przeprowadzając żadnego porównania z religją inną (obejmującą także pogląd na świat) i nie dając żadnego zastępstwa za rzecz potępioną w pozytywnem ujęciu — co właśnie zawsze jest u Harnacka. W Harnacku widzimy całego człowieka, osobistość, która chociaż wypowiada krytykę o katolicyźmie, okazuje się zarazem jako ucieleśnienie idei, które jego indywidualność stanowią. Haeckel, Hoensbroech,

badają katolicyzm według własnego odczuwania, według własnej indywidualności, kiedy krytykę swoją o tym katolicyźmie wydają, który im nie odpowiada. Harnack bada ten katolicyzm, który w dziejach ludzkości taką kolosalną rolę odegrał i dziś jeszcze odgrywa.

* * *

„Teologia jako nauka, jako krytyczna historya powstania tradycyjnych wierzeń i ich literackich dokumentów, jest z jednej strony częścią historycznych i filozoficznych dyscyplin. Z drugiej zaś strony o ile poznania psychologicznego zawiązku religijnych idei i ich etycznego znaczenia nie może się zrzec, styka się blizko z psychologią i etyką". (Wilhelm Wundt, Einleitung in die Philosophie[4], 1906, S. 27).

Te słowa Wundta charakteryzują najlepiej znaczenie i rolę nowoczesnej teologii. Na pierwszym planie jest tu zaakcentowanie znaczenia historyi, jakie ona ma dla teologii, jako nauki. Co jednak historya dla wszystkich nauk, a zarazem dla nowoczesnego człowieka dzisiaj znaczy, to mówi nam znowu świetnie Tarnowski. „Trzy są władze w duszy ludzkiej: uczucie, rozum i wola, a każda ma w życiu człowieka okres nie wyłącznego panowania, ale górowania nad innemi. W pierwszej młodości żyje człowiek głównie uczuciem, a ono nim włada. Doświadczenie i zastanowienie uczą go, że uczucie nie jest nieomylnem, i że ono samo jedno nie ma prawa i nie umie rządzić człowiekiem

i jego życiem. Kiedy się tego dowiedział, zbliża się człowiek i dojrzewa do wieku męskiego. A dopiero, kiedy rozważył i sądu nabrał, i kiedy je dodał do tej czujności sumienia i szlachetności serca, jaką mu dało uczucie, kiedy te dwa pierwiastki w swojej duszy połączył, wtedy nabywa człowiek tego, co go wprowadza w trzecią epokę jego życia, charakteru: i wtedy zodyakowym znakiem jego życia jest już nie uczucie, nie refleksya, ale na tych obojgu oparta i niemi dobrze kierowana władza trzecia, wola. Zaczyna się po okresach przygotowujących (uczuć i rozmyślań), okres ostatni praktycznego życia, działania. W życiu zbiorowem narodu zjawiają się te trzy stopnie także; powtarzać się mogą i w całości jego dziejów, i w jednym z tych dziejów okresie lub wieku. Nasz naród w swojem porozbiorowem życiu szedł za prądem uczucîa i wyobraźni (władz młodzieńczych) aż do roku 1863: że wszedł w epokę refleksyi i rozwagi, dowodzi (oprócz innych wskazówek) i to, że na sam przód jego zajęć umysłowych wyszła historya. To jest jego sposób badania siebie, obrachunku z sobą samym, jego *nosce te ipsum*. W okres trzeci, affirmowania i pełnego używania swojej woli, wstępnego działania, przejdzie wtedy, kiedy wyrabiająca się w tym drugim świadomość siebie przejmie go dobrze na wskróś, i do dojrzałości doprowadzi“ [1]).

Słowa te wypowiedziane są w ogólnym to-

[1]) St. Tarnowski: Historya Literatury Polskiej. Kraków, 1907. T. VI, cz. II, s. 109.

nie: mogą się jednak doskonale odnosić do dziedziny religijnej, przedewszystkiem przez podkreślenie znaczenia refleksyi, rozumu, dla współczesności w stuleciu historyi.

Jak powstała książka Istota Chrześcijaństwa, o tem opowiada Harnack sam w swojej przedmowie. Mnie pozostaje, oprócz tego, co wyżej powiedzianem zostało, w kilku tylko rzutach dać szkic rzeczy najważniejszych, co za informacyę powinno temu czytelnikowi służyć, który właśnie takiej w tej książce szuka: Przedmowa tłumacza nie powinna być krytyczną rozprawą, tylko informacyą.

Adolf Harnack urodził się 7 maja 1851 r. w Dorpacie. Tam odbywał studya, w 1874 został docentem prywatnym w Lipsku, tamże w 1876 nadzwyczajnym, 1879 — zwyczajnym profesorem teologii w Giessen, 1886 w Marburgu, wreszcie 1888 w Berlinie, gdzie w 1890 został zamianowany członkiem Akademii Umiejętności; oprócz tego jest członkiem kilku innych Akademii. Uniwersytet w Marburgu nadał mu tytuł Doctor medicinae honoris causa, uniwersytety zaś w Giessen i w Glasgowie—Doctor iuris, tak że dotychczas, prócz swoich dwóch własnych (teologii i filozofii), ma pięć doktoratów. Jest generalnym dyrektorem Królewskiej Biblioteki, Tajnym Radcą, etc.

Specyalnie muszę tu zaznaczyć — rozliczne zapytania i nieporozumienia skłaniają mnie do tego—że Harnack nie jest żadnym duchownym, żadnym pastorem i żadnym księdzem. Że nie jest duchownym, pomimo że jest teologiem, zja-

wisko to nie jest jedyne w swoim rodzaju: protestanckie teologiczne fakultety mają przeważnie tylko świeckich profesorów.

Od r. 1881 jest współwydawcą przez Schürera w 1876 założonej „Theologische Literaturzeitung".

Szereg jego dzieł jest bardzo liczny:

1) Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Leipzig, 1873.

2) De Apellis gnosi monarchica (tamże 1874).

3) Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe. (L. 1878).

4) Patrum apostolicorum opera, mit O. v. Gebhardt, und Th. Zahn (Leipzig, 1876 — 78) 3 Teile. Ausg. in 1 Bde 3 Aufl. 1900.

5) Texte und Untersuchungen zur Altchristlichen Literaturgeschichte, hrsg. von O. v. Gebhardt u. A. Harnack. Bd 1—25. Leipzig, 1883. ff.

6) Die Ueberlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2 Bde. (1893).

7) Die Chronologie der Altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2 Bde (1897. 1904).

8) Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (1902).

9) S. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Deutsch mit Zusätzen von A. Harnack, 1883.

10) Lehrbuch der Dogmengeschichte Freiburg 3 Bde. 3 Aufl. (1894—1897).

11) Dogmengeschichte [4]. Tübingen, 1905. (Essencya poprzedniego dzieła).

12) Ius ecclesiasticum. Eine Untersuchung über den Ursprung des Begriffs. (Sitzungsberichte d. k. Preuss. Akad. d. Wissensch. 26 Februar 1903).

13) Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin, 1900, 3 Bde; Ausg. in 1 Bde 1901.

14) Reden und Aufsätze. Giessen, 1906. 2 Bde, z których najważniejsze, jak *Das Mönchtum' Luther.* albo *Ueber das apostolische Glaubensbekenntnis,* wyszły zarazem w licznych wydaniach osobnych.

15) Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche.—Kultur der Gegenwart, Bd Die christliche Religion. Berlin und Leipzig, Teubner 1906. 2 Aufl. 1908.

16) Protestantismus und Katholicismus in Deutschland 1907. Berlin.

17) Lukas der Arzt. Leipzig, 1906.

18) Die Reden Jesu, 1907. L.

19) Die Apostelgeschichte, 1908 L.

Najsławniejszem jego dziełem jednak jest i zostaje Das Wesen des Christentums. Chrześcijaństwo w Ewangelii, jego najważniejsze problemy, jego przebieg i rozwój w historyi. Rzeczy najwyższe i najpiękniejsze w tem dziele, charakterystyka Jezusa, stanowisko wobec cudów, wobec wiary w demony, albo rozwiązanie przeciwieństw w Ewangelii będą zawsze zasługiwały na podziw, taksamo, jak najróżnorodniejsze piękne, poetyckie, czasem ironiczne, i filozoficzne myśli, które w tak wielkiej ilości znaleźć można.

„Prawdziwość, a nawet rzeczywistość religijnego doświadczenia nie da się zmierzyć ani wezbraniem uczucia, ani przez widzialne wielkie czyny, tylko przez radość i spokój, które rozlały się w duszy, mogącej powiedzieć: „Mój Ojcze!“

„Z przeświadczeniem, że Pana nieba i ziemi ma się za Ojca, nie może się równać nic, i najbiedniejsza dusza może doświadczenie to przeżyć i o niem zaświadczyć“.

„Zupełnego wyzbycia się mienia żądał Jezus od głosicieli słowa, t. j. od misyonarzy, ażeby dla swego powołania żyć mogli wyłącznie. Nie myślał jednak, że powinni żebrać“.

„Zdrowy może oczywiście pocieszać chorego; ale jak może posiadający ogołoconego z mienia o bezwartości dóbr przekonać?“

Dzieło Harnacka wywołało liczne naśladownictwa (Seeberg, Bousset, Pfleiderer), które także w formie akademickich wykładów problemy chrześcijaństwa omawiały. O książce powstała obszerna literatura, której zestawieniem (nieszczególnem) jest broszura Ernst Rolffs „Harnacks Wesen des Christentums“ (Leipzig, 1902). U nas omówił wykłady Harnacka Profesor Maurycy Straszewski, bezpośrednio po ich ogłoszeniu [1]). Dla książki Harnacka jest rzeczą bardzo charakterystyczną, że ksiądz St. Adamski S. J. w pięknej książeczce „Chrystus-Bóg“ (Warszawa, 1902) przy charakterystyce Jezusa kilka ustępów cytuje z „*Istoty Chrześcijaństwa*“.

---

[1]) Przegląd powszechny, Maj 1901.

Od Augustyna i Luthra nie było ani jednego, któryby tak głęboko i wszechstronnie chrześcijańsko-religijny problem uchwycił, jak Harnack. Rzeczy najbardziej istotnych i trwałych, jakie ci dwaj wielcy posiadali, i które dziś jeszcze mają dla naszego czasu znaczenie, nie odczuł silniej od niego nikt. Nikt też z większą uczonością, ale i z większą odwagą zarazem nie przyznał się w naszych czasach do chrześcijaństwa i dlatego też Harnack, ten nowoczesny chrześcijanin, który zmodyfikowane przez czas duchy Augustyna i Luthra w siebie wchłonął, stał się tym, od którego wielu, myślących i czujących nowocześnie i religijnie, pośrednio albo bezpośrednio jest zależnych i zostanie na długo [1]).

* * *

Kilka uwag o samem tłumaczeniu. Ze względu na zastosowanie nowoczesnego stylu polskiego, musiałem kilka razy niektóre cytaty ze Starego albo Nowego Testamentu zmienić. Robiłem to oczywiście tylko w wypadkach, jeżeli tłumaczenia Wujka nie można było przytoczyć ze względu na to, że sensu dotyczące cytaty nie oddawały tak, jak oryginał sam, albo nowsze tłumaczenia Biblii, naprzykład niemieckie.

Parę przykładów. U Izajasza 53,4, zamiast Wujka „Prawdziwie choroby nasze on nosił,

---

[1]) Dowodzi tego współczesna, religijno-teologiczna literatura, która wszędzie Harnacka wspomina i cytuje, nawet romans F o g a z z a r o, Il Santo.

a boleści nasze on odnosił...“ wolałem powiedzieć: Zaprawdę, on nosił nasze choroby i wziął na się nasze cierpienia. Albo Paweł I kor. 13,9: „Albowiem po części znamy, i po części prorokujemy“. Nie mogłem tego tak zostawić i powiedziałem: Wiedza nasza jest okruchem. Poza kilku tylko zmianami jednak, gdzie myśl absolutnie tego się domagała, pozostawiałem tłumaczenie Wujka.

Może niejednego czytelnika zrazi to, że w przekładzie we zwrotach mowcy do słuchaczy kilka razy znajdzie formę „Wy“. W polskim języku jedna forma *Wy* zastępuje niemieckie *Ihr* i *Sie*. W polskich wykładach, w naszych uniwersytetach naprzykład, unika się tego wyrażenia, i zamiast *Wy*, profesor mówi do audytoryum albo „Państwo“, albo „proszę“. W uroczystych przemówieniach jednak nikogo to nie razi, i żaden mowca polski nie wstydzi się, zwracając się do słuchającej go publiczności powiedzieć *Wy*, jak nie wstydził się Paweł, kiedy pisał do Koryntyan *Wy*, albo Wujek, który Pawła tłumaczył.

A zresztą forma Wy, powiada Tarnowski, „jest w naturze naszego języka, skoro go lud powszechnie używa, a które wygnaliśmy niebacznie w XVI w., przyjmując włoską modę mówienia przez trzecią osobę, za co nas Pan Bóg skarał tem, że dziś nasz język jest najtrudniejszy do zgrabnego obrócenia w rozmowie z ludźmi. Czy Wy da się kiedy do swoich przywrócić? Nie wiem. Ale wiem, że w każdym razie nie przez dekreta akademii i dowodzenia

uczonych. Przez towarzyski zwyczaj jedynie, przez pozwolenie, przykład i staranie pań, stać-by się to mogło“ [1]).

Używam prawdziwej, niesfałszowanej pisowni Luther, nie zaś Luter, jak to u nas niewiadomo w jakim celu i z jakiego powodu oddawna się dzieje. Jeżeli piszemy Nehring, bo to Polak i współczesny i Zoll, nie zaś Col, z tego samego powodu, nie mamy żadnego prawa pisać Szekspir, zamiast Shakespeare, Wolter, Gete, zamiast Voltaire, Goethe, albo Luter, zamiast Luther.

Czcigodnemu autorowi, Profesorowi Harnackowi serdeczne składam tutaj także podziękowanie za jego życzliwe i cenne wskazówki, jakich mi przy pracy tłumaczenia udzielił.

Julian Zachariewicz.

Berlin w lutym, 1909.

---

[1]) To pium desiderium Tarnowskiego już po części zaczyna teraz wchodzić w życie.—St. Tarnowski, O zakończeniach nazwisk żeńskich w polskim języku i o tytułach, „Ziarno“, zbiorowe pismo na rzecz Szląska w 1880.

Ναί, κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ ψιχίων τῶν παιδίων.

Marc. 7,28,

Przedmowa autora do pierwszego wydania.

Wykłady w niniejszej książce zostały wygłoszone w minionem półroczu zimowem wobec grona około sześciuset słuchaczy wszystkich fakultetów. Wykłady wygłoszone swobodnie spisał stenograficznie stud. teol. Pan Walther Becker i oddawszy mi ich odpis, zrobił mi niespodziankę: i na tem miejscu także wyrażam mu swoje podziękowanie. Jego pilność umożliwiła mi opublikowanie wykładów w ich pierwotnym kształcie. Odliczywszy kilka wyjątków, poprawiałem tylko tam, gdzie styl drukowanej mowy tego wymagał. Że mówione, żywe słowo odpowiedziało swoim potrzebom, to poświadczyli życzliwie słuchacze; mogę się więc spodziewać, że i spisane swoją drogę znajdzie. Śmiałe jednak przedsięwzięcie omówić w niewielu godzinach Ewangelię i jej przebieg w historyi, mogłem zarówno przed sobą samym, jak i przed

czytelnikami usprawiedliwić tylko w ten sposób, że pozostawiłem książce charakter akademickich wykładów.

Temat został ujęty i opracowany ściśle historycznie. Włącza przez to obowiązek uwzględnienia rzeczy istotnych i trwałych w zjawiskach nawet wśród kruchych form, domaga się ich wyświetlenia i uczynienia zrozumiałymi. Błędy są przytem nieuniknione; jako „archeologia“ jednak wszelka historya jest głuchą.

Ewangeliczne chrześcijaństwo składa się z wielkiego mnóstwa kościelnych związków i kierunków. Skoro tylko jednak poważnie się nad tem zastanowią, co zostało im danem i z czego żyją, muszą odczuć, że w swojej najgłębszej istocie są jednem i tem samem. Oby danem było tej książce przeświadczenie o jedności w duchu wzmocnić. Poznaniu i zgodzie chce ona służyć, nie zaś zatargom.

W maju 1900.

Do 45—50 tysiącznego wydania.

I tym razem wydaję książkę na nowo bez zmiany, ponieważ powinna pozostać, czem pierwotnie była—wiernem oddaniem wykładów, tak jak one wygłoszone zostały. Nieporozumienia, na które każdy żywy obraz jest wystawiony, nie są, jak mnie krytyki o tem pouczyły, takimi, ażeby mnie koniecznie do poprawy tekstu zmuszały. Wobec zaś złośliwego i tendencyjnego tłumaczenia każde poprawienie jest bezsilne.

Walka przeciwko książce w ostatnim roku się spotęgowała. Jej najwyższym ostrzem są zarzuty, że istota chrześcijaństwa, jako religia zbawiająca z grzechu nie została w zupełności przedstawiona, że znaczenia osoby Chrystusa nie doceniono i że z chrześcijaństwa zrobiono tu rodzaj religii złożonej z przepisów. Wobec tego rzecz zbadałem na nowo, nie jednostronnie, opierając się na Pawle, Augustynie, albo Luthrze, tylko na nauce Jezusa Chrystusa i na podstawie całokształtu zjawisk od niego biorących swój początek.

Mogę tylko przy pojmowaniu swojem pozostać, musiałbym bowiem moje historyczne pojęcia zniszczyć, gdybym je zmienił. Rzeczy szczególnie charakterystycznych jednak, które w religii tej, która nam tradycyonalnie przekazaną została, odczuwam, wpleść w obraz jej istoty, nie mogłem. Można powiedzieć, że mają racyę Paweł, Augustyn, albo Luther, a przecież trzeba się strzedz, ażeby ich chrześcijaństwo wogóle jako chrześcijaństwo traktować; ponieważ przez to zwęża się fundament religii, jaki sam Jezus Chrystus założył. Jeżeli się nie mylę, to katoliccy chrześcijanie obu wyznań, o ile ich chrześcijaństwo jeszcze rzeczywiście żyje, są względem tego poglądu bardziej otwarci, aniżeli protestanccy. Skoro tylko uzyskali wewnętrzną wolność względem kościelności, odwracali się od wszelkiego partykularyzmu. Protestant jednak, któremu o wiele łatwiej tę wolność uzyskać, musi się jeszcze potem w twardej szkole uczyć, swoje własne chrześcijaństwo większemu ujęciu

podporządkować i zjawisk fragmentarycznych nie uważać za całość. Kto stara się „całość“ i „istotę“ przedstawić, będzie się ustawicznie na zarzut wystawiał, że robi rzecz płytką, ponieważ brak mu znamiennych elementów i pierwiastków, w których religia dla jednostki, albo całych grup ma swoje zaufanie i wartość. Jeżeli jednak się nie nauczymy — teraz podwójnie, ponieważ ziemia stała się jedną widownią—istotę i jądro naszej religii rozwinąć i naszą wyznaniową, albo osobistą naturę jedynie jako jedną gałęź wielkiego drzewa uznać, jak możemy dojść do zgody w religii, która naszej wszelkiej pracy musi być celem? Nie przestaniemy nauczać, że grzech ludzki jest zagładą, i że Jezus przyszedł, ażeby zbawiać grzeszników; ale czyż nauka Pawła o grzechach i łasce, albo jakakolwiek inna najbardziej nowoczesna jest jedynym środkiem, ażeby nauce tej nadać siłę? Nauka chrześcijańskiej religii pozostanie nauką Jezusa Chrystusa; czyż potrzebujemy jednak do tego nauki o Trójcy różnych soborów i silnie ufundowanej chrystologii? Radosna nowina, że Chrystus jest końcem prawa, będzie się rozlegać; ale czyż przez to, wyrażenie: „Jeżeli mnie kochacie, chowajcie moje przykazania“, trzeba pojmować fałszywie?

Z innej strony spotkał te wykłady zarzut, że one, starając się przedstawić istotę chrześcijaństwa, jego pierwotne rysy przytłumiają, albo zacierają. Nie postawiły one sobie jednak za zadanie, ażeby naukę Jezusa w jej historycznej postaci, albo pierwotne chrześcijaństwo przedstawić, tylko chciały właśnie ująć istotę zja-

wiska. Że jest to niehistoryczne, albo nawet niedozwolone przedsięwzięcie, tego nie będzie można żadnemu myślącemu historykowi wytłumaczyć. Historyczne zrozumienie zaczyna się wtedy dopiero, kiedy rzeczy istotne i szczególne jakiegoś wielkiego zjawiska od obsłonek związanych historycznie z czasem pragnie się uwolnić. Że wiele pierwotnych charakterystycznych momentów, odpaść musi — nawet i takie, które w swoim czasie za istotne uchodziły i nimi były—i że całe przedsięwzięcie łatwo zawieść może, któż może mieć pod tym względem wątpliwość? Próba jednakże musi być zrobiona; albowiem ani antykwaryusz, ani filozof, lub marzyciel nie może mieć tu ostatniego słowa, tylko historyk, ponieważ jestto czysto historyczne zadanie, istotną właściwość historycznego zjawiska oznaczyć. Poza filozofem, który się tu przechwala, ukrywa się zresztą zawsze tylko dogmatyk, który jakieś z góry powzięte mniemanie chce wsunąć, poza antykwaryuszem zaś, jeżeli nie jest zamaskowanym romantykiem, indyferentysta.

Urywam, ponieważ nie mogę tej przedmowy do rozmiarów rozprawy rozszerzać. Nie mogę jednak pióra odłożyć, ażeby nie podziękować wszystkim tym z blizka i z daleka, którzy mi od trzech lat swoją radość z powodu książki wyrazili i o zgodności swoich poglądów świadczyli. Wykłady przetłómaczono na język angielski, francuski, włoski, japoński, holenderski, norwesko-duński, szwedzki i, przypuszczam, na rosyjski także i w bardzo licznych dzienni-

kach i pismach je tam omówiono. Ze wszystkich tych krajów i od chrześcijan najrozmaitszych wyznań i rozmaitych stopni wykształcenia odebrałem życzliwe listy. Było niemożliwą rzeczą dla mnie dać odpowiedź na wszystkie: musiałbym mój cały czas tej korespondencyi poświęcić. Pozdrawiam więc ich tu wszystkich razem serdecznie, kobiety i mężczyzn, pastorów i księży, mężów stanu, uczonych i kupców, przedewszystkiem jednak uczącą się młodzież wszystkich fakultetów, dla której książka ta właściwie przeznaczoną była i do której należy.

W kwietniu, 1903.

Do 56—60 tysiącznego wydania.

Tekst wykładów pozostał bez zmiany; tym razem jednak dołączyłem szereg uwag, ażeby niczego nie puszczać w świat, na co sam już się zgodzić nie mogę. (Oprócz tego notatki te zawierają kilka sprostowań, usuwających nieporozumienia i kilka wskazówek). W ten sposób i dziś jeszcze podtrzymuję to wszystko, co przed dziewięciu laty w wykładach powiedziałem. Nie jest powiedziane przez to, że dzisiaj zupełnie taksamo bym je wygłosił, jak wtedy.

Nigdy nie jest się w zupełności zadowolonym z wyjaśnień tych wielkich zagadnień, i byłoby rzeczą smutną, gdyby w ciągu tylu lat niczego się nie douczono. O przerobieniu jednak, któreby nie wprowadziło istotnych zmian, myśleć nie mogę; chodzi bowiem nie o podręcznik,

tylko o wykłady, mające oznaczone czasowo historyczne tło i z niem rozłączone być nie mogą. Nie jedno w tem tle się zmieniło; ale bezustanne dopytywanie się o książkę pokazuje mi, że przecież jeszcze przestarzałą nie jest. Po kilku wydaniach w języku angielskim, książkę przetłumaczono na język hiszpański i madziarski—wydanie polskie niebawem się ukaże — tak, że rozeszła się w liczbie około 90000 egzemplarzy. Tanie hiszpańskie wydanie w dwóch tomikach („La Esencia del Cristianismo", Barcelona, 1904) ucieszyło mnie specyalnie; albowiem książeczkę włączono tam do „Biblioteca sociológica internacional" i znajduje się tuż obok Kautsky, „La defensa de los trabajadores y la jornada de ocho horas". Mogę tylko życzyć sobie, ażeby doszła wszędzie, gdzie tylko Kautsky'ego książkę czytają.

A. Harnack.

W październiku, 1908.

TREŚĆ.

Strona

Założenie i zakres przedmiotu 1

I. **EWANGELIA.**

Wstęp i historya 9

1. **Główne rysy nauki Jezusa** 45
Królestwo Boże i jego przyjście . . 48
Bóg Ojciec i nieskończona wartość duszy ludzkiej 58
Wyższa sprawiedliwość i przykazanie miłości 65

2. **Główne momenta Ewangelii w szczegółowym rozbiorze** 72
Ewangelia i świat, czyli problem ascezy 72
Ewangelia i ubóstwo, czyli problem socyalny 81
Ewangelia i prawo, czyli problem społecznych urządzeń 94
Ewangelia i praca, czyli problem kultury 107
Ewangelia i Syn Boży, czyli problem chrystologii 114
Ewangelia i jej wykład, czyli problem wyznania 133

II. **EWANGELIA W HISTORYI.**

1. Chrześcijańska religia w czasach apostolskich 139
2. Chrześcijańska religia w swoim rozwoju do katolicyzmu 173
3. Chrześcijańska religia w greckim katolicyzmie 198
4. Chrześcijańska religia w rzymskim katolicyzmie 224
5. Chrześcijańska religia w protestantyzmie 244

WYKŁAD PIERWSZY.

Wielki filozof pozytywizmu John Stuart Mill, powiedział raz, że nigdy nie możnaby zbyt często przypominać o tem, że niegdyś był na świecie człowiek, który się nazywał Sokrates. Słusznie; ale ważniejszą jest rzeczą ludziom ustawicznie przypominać, że niegdyś wpośród żyjących był człowiek, który się Jezus Chrystus nazywał. Od młodości wprawdzie o tym fakcie słyszymy; niepodobna jednak niestety powiedzieć, że nauka, którą odbieramy w szkołach publicznych w naszych czasach wystarcza na to, ażeby dać nam wizerunek duchowy Jezusa Chrystusa taki, któryby i po upływie lat szkolnych i na całe życie wyraźne kształty zachował i stał się trwałą, nieodłączną naszą własnością. I chociaż niema człowieka, któryby przyjąwszy raz promień Jego światła stał się takim, jakgdyby nigdy nic o nim nie słyszał; chociaż w każdej duszy raz poruszonej do głębi jakiś ślad pozostanie — to niejasne przypomnienie, często tylko jakieś „superstitio“, nie wystarcza, ażeby czerpać z niego siłę do życia. Jeżeli zaś wzrasta

chęć dowiedzenia się czegoś więcej o nim, jeżeli ktoś gorąco pragnie nabyć pewnych wiadomości o tem, kim był Jezus Chrystus i jakiem było naprawdę jego posłannictwo, spostrzega zaraz, skoro rzuci okiem na bieżącą literaturę, że otacza go koło sprzeciwiających się sobie opinii. Słyszy głosy takich, którzy twierdzą, że pierwotne chrześcijaństwo miało ogromnie wiele cech pokrewnych z buddyzmem, i to także, że w ucieczce od świata i w pessymiźmie objawia się wzniosłość i głębokość tej religji. Inni zapewniają go zaś, że chrześcijaństwo jest religją optymistyczną i że można je uważać jedynie za wyższy stopień rozwoju religji żydowskiej; i ci sądzą, że powiedzieli rzecz niezmiernie głęboką. Inni znowu twierdzą przeciwnie: Ewangelia położyła kres religji żydowskiej, na jej powstanie jednak oddziałały w zagadkowy sposób wpływy greckie, dlategoteż, trzeba ją uważać za kwiat wyrosły na drzewie hellenizmu. Filozofowie religii zabierają głos i objaśniają, że metafizyka, która się rozwinęła z Ewangelii, jest jej właściwem jądrem i wytłumaczeniem jej tajemnicy; ale inni odpowiadają im, że Ewangelia niema nic do czynienia z filozofją i że ma być jedynie pociechą dla cierpiącej ludzkości; filozofja tylko się jej narzuca. Zjawiają się wreszcie ludzie z najbardziej nowymi poglądami i zapewniają nas, że historja religji, etyki i filozofji jest wogóle tylko ozdobną zasłoną; pod nią ukazywała się po wszystkie czasy historya gospodarstwa społecznego, jedyna rzecz posiadająca nerw rzeczywistości; a więc i chrześcijaństwo także było

poprzednio niczem innem jak ruchem socjalnym a Chrystus socjalnym Zbawicielem, Zbawicielem uciemiężonych klas niższych.

Jest coś wzruszającego na widok, jak każdy ze swego punktu widzenia i w kole swoich zajęć pragnie odnaleźć siebie w tym Jezusie Chrystusie albo przynajmniej z nim coś wspólnego uzyskać — powtarza się tu ciągle na nowo gra, którą już „gnostycyzm“ w drugiem stuleciu rozpoczął, i która jest niczem innem, jak walką najróżnorodniejszych kierunków o posiadanie Jezusa Chrystusa. Przedstawiono nam przecież ideę nietylko Tołstoja, ale i Nietzschego także nawet z ich szczególnem pokrewieństwem z Ewangelią i może o tem coś bardziej godnego uwagi powiedzieć można, aniżeli o związku niektórych „teologicznych“ i „filozoficznych“ spekulacyi z nauką Jezusa.

Wszystko jednak razem wzięte, sprawia przygnębiające wrażenie, jako konkluzja tych sprzecznych poglądów: zamieszanie owo zdaje się być beznadziejnem. Komuż można mieć za złe, jeżeli po kilku próbach dociekania zrezygnuje? A może zaznaczy jeszcze, że problem jest właściwie obojętnym. Cóż nas obchodzi jakaś historya, cóż nas obchodzi jakaś osobistość, która dziewiętnaście stuleci temu żyła? Nasze ideały i źródła siły duchowej muszą drgać współczesnem życiem; to barokowa, beznadziejnie próżna męka czerpać natchnienie ze starych manuskryptów! Kto tak mówi, ma do pewnego stopnia słuszność, ale niezupełnie. Czem jesteśmy i co posiadamy—w wyższem tego słowa znacze-

niu,—zaczerpnęliśmy z historyi, naturalnie tylko z historyi mającej wyraźny pływ na życie i żywy z niem związek Dojść na tej podstawie do prawdziwego poznania, jest rzeczą i zadaniem nietylko historyka, lecz każdego, który pragnie samodzielnie zdobyć potęgę i siłę tej nauki. Że jednak Ewangelia naprawdę tutaj ma swoje miejsce i niczem innem zastąpić się nieda, o tem nieraz najgłębsze umysły mówiły. „Kultura ducha może bezustanku postępować, duch ludzki ciągle się wzbogacać w jaki tylko chce sposób: nie dosięgnie nigdy wzniosłości i etycznej kultury chrześcijaństwa, promieniejącej w Ewangeliach wspaniałym blaskiem". W słowach tych ujął Goethe po wielu usiłowaniach i nieznużonej pracy nad sobą wynik swoich etycznych i historycznych poglądów. Jeżeli w nas samych nie budzi się to życzenie, warto przynajmniej dla świadectwa tego wielkiego człowieka zwrócić myśli w kierunku tych wielkich problemów; jeżeli zaś dzisiaj odzywają się coraz głośniej opinie jaskrawo wyznaniu Goethego przeciwne, zapewniające, że religja chrześcijańska już się przeżyła, niech to będzie dla nas zachętą i pragnieniem bliższego poznania tej religii, o której przypuszczają, że można jej wystawić świadectwo śmierci

Naprawdę jednak jest dziś ta religia i badania nad nią, kwestyą bardziej żywotną aniżeli dawniej. Musimy z zadowoleniem przyznać, że współczesne prądy poważnie się zagadnieniem istoty i wartości chrześcijaństwa zajmują, i że dzisiaj jest więcej szukania i dociekania, aniżeli

trzydzieści lat temu. Nawet w samem dotknięciu przedmiotu i badaniu, w zadziwiających i zawiłych odpowiedziach, w karykaturach i chaotycznem zamieszaniu, a nawet w nienawiści jest przecież pulsujące życie i prawdziwa walka daje się odczuć. Nie sądźmy jednak, że walka ta jest czemś wyjątkowem, a my pierwsi, którzy zrzuciwszy z siebie wszelki religijny autorytet do zdobycia naprawdę z wszelkich więzów i naleciałości uwolnionej religji dążymy, przyczem wiele zamieszania i rzeczy przez pół prawdziwych na wierzch wypłynąć może. Przed 62 laty pisał Carlyle: „W tych czasach pełnych zatargu, w których zasada religijna po swojem wypędzeniu prawie ze wszystkich kościołów, albo niewidzialnie w sercach dobrych ludzi za nowem objawieniem tęskni i dlań pracuje, alboteż zupełnie bez przytułku, jak dusza bez ciała, szuka swej ziemskiej organizacji—w takim czasie przechodząc od próby w stadyum przejściowe, przybiera zadziwiające formy zabobonu i fanatyzmu. Entuzyazm wyższego rzędu ludzkiej natury jest przez czas dłuższy bez wykładnika, a przecież pozostaje niezniszczalnym, nieznużenie czynnym i ślepo pracuje w wielkiej chaotycznej głębi. W ten sposób powstaje sekta jedna po drugiej i kościół jeden po drugim i znowu przechodzi w nową metamorfozę“.

Kto zna dzisiejszy czas, ten przyzna, że słowa te brzmią, jakgdyby dziś były napisane. W wykładach naszych nie będziemy się jednak zajmowali „problemem religijnym“ i jego ewolucją; będziemy się starali natomiast odpowie-

dzieć na skromniejsze, nie mniej jednak ważne pytanie: czem jest chrześcijaństwo? czem ono było i czem się stało? Miejmy nadzieję, że z odpowiedzi na to pytanie padnie zarazem promień światła na to drugie, w którem się pierwsze zawiera: co to jest religja, i czem ona ma być dla nas? Poruszając to pytanie myślimy przecież ostatecznie o religji chrześcijańskiej; inne religje nie potrafią nas do głębi poruszyć.

Co to jest chrześcijaństwo?—jedynie w sensie historycznym sprobujemy dać odpowiedź, to znaczy zapomocą środków historycznej umiejętności i doświadczenia życia, które nabyliśmy przez prawdziwe odczucie historji. W ten sposób wykluczamy badania apologetyczne i filozofję religji. Proszę mi tu pozwolić na kilka słów.

W teologii apologetyka jest potrzebną i to jest wielkiem i pięknem zadaniem, przeprowadzić dowód prawdziwości chrześcijańskiej religii, jej znaczenie zaś w życiu moralnem i intellektualnem odpowiednio oświetlić. Zwiększylibyśmy jednak przez to rozmiary naszego zadania, mającego na celu zbadanie istoty tej religii i to w sensie czysto historycznym; badanie historyczne straciłoby przez to wszelki kredyt. A po zatem, niemamy naprawdę dla tej apologetyki wielkiego wzoru, jakiegobyśmy potrzebowali. Z wyjątkiem kilku prób bardziej udatnych, umiejętność ta znajduje się w smutnym stanie: nie zdaje sobie jasno sprawy, czego ma bronić a w środkach swoich jest niepewną. A w dodatku jest często niegodną swego przedmiotu

przez chęć wysunięcia się na pierwszy plan. W przekonaniu, że robi dobrze, uwielbia religję, jakgdyby była jakimś uniwersalnym środkiem na wszystkie wady społeczeństwa. Chwyta ciągle za wszelkiego rodzaju błyskotki i fraszki, ażeby nimi przyozdobić religję i kiedy stara się ją jako coś wspaniałego i koniecznego przedstawić, pozbawia ją należytej powagi i w najlepszym razie dowodzi tylko, że jest rzeczą zupełnie godną przyjęcia, bo nieszkodliwą. Nie może sobie wreszcie odmówić, ażeby nie przyłączyć cichaczem jakiegoś wczorajszego kościelnego programu i zapomocą niego „udowadniać"; bo w luźnym składzie jej myśli niema końca. Ile szkody w ten sposób powstało i ciągle jeszcze powstaje, nieda się powiedzieć! Nie, chrześcijańska religja jest czemś wzniosłem, prostem i w j e d e n punkt skierowanem: wieczne życie w czasie, w potędze i przed obliczem Boga. Nie jest ona żadnym etycznym, lub socyalnym arkanem, ażeby wszystko konserwować lub poprawiać. Ten już ją rani, który w pierwszym rzędzie pyta, co uczyniła ona dla kultury i dla postępu ludzkości, chcąc w ten sposób oznaczyć jej wartość. G o e t h e powiedział raz: „Ludzkość podąża ustawicznie naprzód, a człowiek pozostaje zawsze tymsamym". A więc religja łączy c z ł o w i e k a z sobą, człowieka, który jednak w ciągu wszystkich zmian i postępów zostaje tym samym. Dlatego też powinna chrześcijańska apologetyka o tem wiedzieć, że ma do czynienia z religją, w jej naturalnej postaci i sile. Z pewnością, religja żyje nie tylko dla siebie, ale w ścisłym związku

z wszystkiemi czynnościami ducha ludzkiego zarówno z moralnym jak i społecznym stanem. Nie jest ona jednak tylko ich jedną funkcją lub wykładnikiem, ale potężną siłą, w najrozmaitszy sposób się objawiającą jako czynnik powstrzymujący lub pobudzający, robiący spustoszenie, lub dający życie. Trzeba wreszcie ją poznać i oznaczyć jej rodzaj—wszystko jedno, jakie stanowisko indywidualny obserwator wobec niej zająć może, i czy ją w swojem własnem życiu będzie uważał za rzecz posiadającą wartość, czy nie.

Ale i badanie filozofji religji w ścisłem tego słowa znaczeniu z tych wykładów wyłączymy. Gdybyśmy 60 lat temu wykładali, staralibyśmy się zapomocą spekulacji dojść do ogólnego pojęcia religji, a potem dopiero próbowaliśmy oznaczyć pojęcie religji chrześcijańskiej. Jesteśmy jednakże słusznie sceptycznie usposobieni wobec takiego postępowania. Latet dolus in generalibus! Wiemy dziś o tem, że życie nieda się pod uogólnienia podciągnąć, i że niema żadnej definicyi religji, do którejby rzeczywiste religje przystawały. A nawet zapytać możemy: czy jest w ogóle wspólne określenie „religji“? Może ta wspólność jest tylko nieoznaczonym zarysem? Czyż słowo to oznacza tylko jakąś próżnię w naszej duszy, którą każdy inaczej wypełnia, a niejeden wcale jej nie dostrzega? Sądzę, że tak nie jest; jestem mocno przekonany, że jest tu głębokie poczucie jakiejś spójni, która z biegiem wieków doszła do skrystalizowania jednolitości, wydobywając się z przygłuszonych, niejasnych pojęć. Mam to

przekonanie, że Augustyn ma słuszność, kiedy mówi: „Ty, Panie, stworzyłeś nas dla siebie i serce nasze jest niespokojne, dopóki w Tobie spokoju nie znajdzie“. Jednakże nie jest naszem zadaniem to udowodnić i na drodze badań psychologicznych i psychologji ludów istotę i prawa religji oznaczyć. A więc zostańmy przy temacie czysto historycznym: co to jest chrześcijańska religja?

Gdzież mamy szukać źródeł? Odpowiedź zdaje się być prostą i zarazem wyczerpująca: Jezus Chrystus i jego Ewangelia. Jednakże chociaż to będzie z pewnością nietylko punktem wyjścia, lecz także podstawową treścią naszego badania, mimo to nie możemy się tem zadowolić, ażeby odmalować jedynie portret Jezusa Chrystusa i główne rysy jego Ewangelii. Niemożemy dlatego, że każda wielka, twórcza jednostka, ujawnia dopiero część swojej istoty w tych, na których oddziaływa. A nawet powiedzieć można, że im potężniejszą jest jednostka, i im bardziej wpływa na życie duchowe drugich, tem trudniej poznać całokształt jej istoty na podstawie tylko jej słów i czynów. Trzeba zwrócić uwagę na refleks i na skutki działania ujawnione w tych, których był przewodnikiem i panem. Dlatego też jest to niemożliwą rzeczą, otrzymać zupełnie zadowalającą odpowiedź na pytanie: co to jest chrześcijaństwo? jeżeli się ograniczymy jedynie do nauki Jezusa Chrystusa. Musimy postawić przed nasze oczy pierwszą generacyę jego uczniów — tych, którzy

z nim jedli i pili—i od nich usłyszeć, jak on na nich oddziałał.

Ale w ten sposób nie będzie jeszcze wyczerpanym nasz materyał: jeżeli w chrześcijaństwie chodzi o jakąś wielkość, której znaczenie z jakąś daną epoką nie było związane, jeżeli z niej i przez to samo nie raz j e d e n, ale ciągle bez ustanku w y c h o d z i ł y promienie siły, to trzeba i całe późniejsze znaczenie działania jego ducha uwzględnić. Nie chodzi tu o jakąś „naukę“, która w jednej formie powtórzoną, lub dowolnie zmienioną została, ale o ż y c i e, które ciągle na nowo się budzi, i wreszcie własnym ogniem płonie. Możemy i to dodać, że Chrystus sam i apostołowie byli o tem przekonani, że religja, którą tu zaszczepiono, w przyszłości wspanialsze momenta przeżyje i na większy swój rozwój patrzeć będzie, aniżeli w czasie swego założenia: wierzyli, że duch jej z jednej jasności przechodząc w drugą, będzie rozwijał dalsze siły. Jak roślinę dopiero wtedy zupełnie poznamy, jeżeli nietylko jej korzenie i pień, lecz także jej korę, jej gałązki i kwiaty oglądamy, tak możemy także chrześcijańską religję tylko na podstawie zupełnej indukcyi, która musi się ponad jej całą historyą rozciągać, trafnie ocenić. Przeżyła ona naprawdę klasyczną epokę, i co więcej, miała założyciela, który był tem, czego nauczał — w nim się zagłębić, trzeba przedewszystkiem; — ale ograniczyć się do niego, znaczyłoby punkt widzenia odnośnie do jego znaczenia zacieśnić. S a m o d z i e l n e, religijne życie chciał on wzbudzić, i dokonał tego; to jest

właśnie, jak zobaczymy, jego właściwa wielkość, że ludzi do Boga prowadził, ażeby życie własne z jego życiem złączyli — jakżeż możemy milczeć o historyi Ewangelii, jeżeli jej istotę poznać chcemy? Możnaby zarzut uczynić, że tak postawione zadanie będzie za trudnem i że jego rozwiązaniu grozi wiele błędów i pomyłek. Nie można temu zaprzeczać; ale ułatwić, uprościć zadanie, ze względu na trudności, t. zn. w tym wypadku postawić zadanie niewłaściwie, byłoby rzeczą najzupełniej nieodpowiednią. Następnie znowu, chociaż się piętrzą trudności, wyżej, na większą skalę postawione zadanie ułatwia z drugiej strony pracę; albowiem ona pomaga nam uchwycić istotę zjawiska i wyróżnić ziarno od łupiny.

Jezus Chrystus i jego pierwsi uczniowie byli także dziećmi swego czasu, podobnie jak my, w czasach naszych, t. j. oni odczuwali, poznawali, sądzili i walczyli wpośród widnokręgu i otoczenia swego narodu i swego ówczesnego stanu. Nie byliby ludźmi z ciała i krwi, tylko widmami, gdyby było inaczej. Oczywiście, przez siedmnaście wieków myślano, a wielu z pośród naś jeszcze myśli, że „człowieczeństwo“ Jezusa Chrystusa, o którem i oni uczą, wystarczy zupełnie, jeżeli się przyjmie, że miał on ludzkie ciało i ludzką duszę. Jakdyby coś takiego mogło istnieć bez indywidualnego znaczenia! Być człowiekiem, znaczy po pierwsze, posiadać tak i tak oznaczoną, a przez to ograniczoną i zamkniętą, duchową właściwość i po drugie, z tą właściwością stać w jakimś znowu zamknię-

tym i ograniczonym historycznym związku. Pozatem niema „ludzi“. Stąd wypływa jednak bezpośrednio, że nic, nic najzupełniej nie może być pomyślanem, wypowiedzianem i zrobionem, bez tych wykładników właściwej sobie skłonności i czasu. Słowo jakieś może wydawać się naprawdę klasycznem i mającem swoje znaczenie po wszystkie czasy—już w mowie samej jest bardzo dające się uczuć ograniczenie. Tem mniej jednak da się przedstawić całość jakiejś duchowej jednostki, tak, że nie odczuwa się tych wrażeń, i z niemi czegoś obcego albo konwencyonalnego, odczucie to zaś musi wzrastać, im w większem oddaleniu czasu znajduje się obserwator.

Dla historyka, który ma uwydatnić rzeczy znaczące i o trwałej wartości—a to jest jego zadaniem najwyższem—wyłania się z tych stosunków konieczne żądanie, ażeby nie zamykać się w słowach, tylko podawać rzeczy istotne. „Cały“ Chrystus, „cała“ Ewangelia, jeżeli przez tę dewizę rozumie się zewnętrzny obraz w jego wszystkich rysach, i zwraca nań specyalną uwagę, to są tak samo złe i mylne, szablonowe słowa, jak np. „cały“ Luther i t. d. Są one złe, ponieważ krępują, i mylne, ponieważ nawet i ci, którzy je wydają, o tem nie myślą na seryo, a gdyby spróbowali, nie mogliby. Nie będą mogli ponieważ jako dzieci swego czasu nie mogą zaprzestać odczuwać, poznawać i sądzić.

Są tutaj tylko dwie możliwości: albo Ewangelia jest we wszystkich częściach identyczna ze swoją pierwszą formą: wtedy przyszła w swo-

im czasie i z nim odeszła; albo też zawiera trwałe znaczenie w historycznie zmiennych formach. Ostatnie jest pewnem. Historya kościelna pokazuje właśnie w swoich początkach, że „prachrześcijaństwo“ musiało upaść, ażeby zostało „chrześcijaństwo“; to też i później następowały metamorfozy jedna po drugiej. Z samego początku trzeba było formuły zdejmować, nadzieje poprawiać i sposoby odczuwania zmieniać, i proces ten nigdy w stan spokoju nie przejdzie. Właśnie dlatego jednak, że jak początek, tak też i cały przebieg umiemy prześwietlić, wzmacniamy nasze kryteryum dla rzeczy istotnych i mających prawdziwą wartość.

Wzmacniamy je — niepotrzebujemy jednak brać go z historyi czasów które nastąpiły. Rzecz sama daje nam je w rękę. Będziemy widzieli, że Ewangelia w Ewangelii jest czemś tak prostem a tak potężnie przemawiającem, że łatwo nie można jej pominąć. Nie potrzeba rozległych, metodycznych wskazówek i obszernych wstępów, ażeby znaleźć do niej drogę. Kto posiada zdrowy zmysł dla rzeczy żyjącej i prawdziwe odczucie dla rzeczywiście wielkich rzeczy, ten musi to widzieć i umieć odróżnić, wyłączyć z pod czasowo-historycznych obsłonek. A chociaż nawet nie bardzo to łatwo w niektórych specyalnych miejscach, wyróżnić rzeczy trwałe i przemijające, zasadnicze i tylko historyczne—nie powinno z nami się stać tak, jak z owem dzieckiem, które szukając ziarnka, tak długo obrywało z pręcika listki, aż wreszcie nic mu w ręku nie pozostało i musiało uznać, że właśnie

listki były samem ziarnem. I historya chrześcijańskiej religji zna także podobne troski; znikają one jednak wobec innych, przez które chciano w nas wmówić, że tutaj niemamy ani ziarna ani łupiny, ani też wzrostu lub zaniku, tylko że wszystko posiada równą wartość i to trwałą.

W tych wykładach będziemy zatem mówić najpierw o Ewangelii Jezusa Chrystusa, i zadanie to będzie nas najdłużej zajmowało. Następnie wykażemy, jakie wrażenie on sam i jego Ewangelia na pierwszą generacyę jego uczniów zrobiły. Będziemy śledzić wreszcie główne przemiany chrześcijaństwa w historyi, starając się poznać pierwszorzędne typy. Rzeczy wspólne w tych wszystkich zjawiskach skontrolowane przez zestawienie z Ewangelią i znowu główne rysy Ewangelii, skontrolowane przez zestawienie z historyą, zbliżą nas, jak przypuszczać można, do istoty rzeczy. W ramach jednego wykładu o małej liczbie godzin, można tylko najważniejsze rzeczy uwydatnić; ale może jest to nie bez pożytku, zwrócić raz uwagę na główne rysy i wytyczne punkta płaskorzeźby i, opuściwszy wszystko co podrzędne, wytężyć wzrok na skoncentrowany olbrzymi materjał. Nawet będziemy musieli odstąpić od tego, ażeby rozszerzać się nad kwestyą żydowską, jej zewnętrznem i wewnętrznem położeniem, albo wypowiedzieć się o grecko-rzymskim świecie. Naturalnie, nie będziemy zamykali oczu na te rzeczy—przeciwnie, one muszą być ciągle w naszym umyśle,—ale daleko idące przedstawienie kwestyi nie jest tu

potrzebnem. Nauka Jezusa zaprowadzi nas na nielicznych, ale wielkich stopniach natychmiast na wysokości, na których jego związek z żydostwem wydaje się jeszcze jako luźny, i na których wogóle, przeważna ilość łącznych czynników, które odnoszą się do „historyi czasu“, będzie nieznaczna. Twierdzenie to może się Wam wydawać paradoxalnem; albowiem właśnie dziś znowu, natrętnie zapewniają nas, z miną jakgdyby chodziło o jakieś odkrycie, że niemożna rozumieć kazania Jezusa, a nawet go oddać właściwie, jeżeli nie bierze się go w związku z ówczesną nauką żydowską i jeżeli jej przedewszystkiem się nie rozwinie. W twierdzeniu tem jest wiele prawdy, a przecież nie jest ono jak się okaże prawdziwem. Najzupełniej fałszywem jednak będzie wtedy, jeżeli wzniesie się do oślepiającej tezy, że Ewangelia może być tylko pojęta jako religia pewnej zwątpiałej grupy ludowej; że jest to ostateczny wysiłek dekadentyzmu, który widząc, że z nieubłaganą koniecznością trzeba się tej ziemi wyrzec, próbuje zdobyć niebo i żąda tam obywatelskich dla siebie praw— religia mizerabilizmu! To jest tylko ciekawem, że ci naprawdę zrezygnowani jej nie przyjęli, tylko ją zwalczali, i ciekawe, że przywódcy, o ile ich znamy, nie mają faktycznie objawów słabnącej desperacyi; najciekawsze, że ziemi i jej dóbr się zrzekają, w świętości jednak i w miłości zakładają braterski związek, który wielkiej ludzkiej nędzy wypowiada walkę. Im częściej czytam Ewangelie ponownie i przeglądam, tem częściej znikają mi z przed oczu objawy tych

naprężonych stosunków w tym okresie czasu, w którym znajdowała się Ewangelia i z którego wzięła swój początek. Nie wątpię, że już założyciel zwrócił uwagę na człowieka, w jakiemkolwiek zewnętrznem położeniu mógł się znajdować—człowieka, który właściwie tymsamym zostaje, bez względu na to, czy znajduje się na idącej w górę czy spadającej w dół linii, bez względu na to, czy jest bogatym, czy ubogim, czy jest silnego czy słabego ducha. To jest ta pozycya zwierzchnictwa Ewangelii, że ma ostatecznie pod sobą owe wszystkie przeciwieństwa i ponad nimi stoi; we wszystkich bowiem szuka tego punktu, którego to ogólnie panujące naprężenie nie dotknęło. U Pawła występuje to całkiem wyraźnie—jak król jakiś opanowuje wewnętrznie ziemskie rzeczy i stosunki i pragnie je takimi widzieć. Teza o epoce dekadencyi i o religji nędzarzy może się nadawać, ażeby w zewnętrzny przedsionek wprowadzić; może także i słusznie na to co pierwotnie nadawało formę wskazywać; jeżeli się jednak sama jako klucz do zrozumienia tej religji zaleca, trzeba ją odrzucić. Jest ona zresztą z pretensyą tą tylko zastosowaniem ogólnej historycznej mody, która oczywiście dłużej w dziejopisarstwie aniżeli inne mody panować będzie, ponieważ z jej środkami faktycznie niejedna rzecz zaciemniona się rozjaśnia. Do jądra rzeczy jednak jej wyznawcy nie dochodzą, myśląc po cichu, że jądra takiego wogóle niema.

W końcu proszę mi pozwolić jeden ważny punkt krótko poruszyć: absolutnych sądów w hi-

storyi nie możemy wydawać. Jest to pogląd, który dzisiaj—mówię umyślnie: dzisiaj — jest jasnym i nie dającym się odeprzeć. Historya może pokazać, jak było, a także, gdzie możemy te zdarzenia wyświetlić; ująć razem i osądzić, tego nie możemy sobie przyznawać, ażebyśmy mogli absolutne sądy ogłaszać jako wynik czysto historycznego badania. Te zawsze powstają z uczucia i z woli i są rzeczą subjektywną. Nieporozumienie, jakoby poznanie je wytworzyć mogło, pochodzi z tej dawnej, dawnej epoki, w której od wiedzy i nauki wszystkiego oczekiwano, kiedy myślano, że można je tak rozszerzyć, że ogarną i zadowolą wszystkie potrzeby ducha i serca. Jest to rzeczą niepodobną. Jak olbrzymi cetnarowy ciężar spada nieraz przeświadczenie o tem w niektórych godzinach gorącej pracy na naszą duszę, a przecież—jak rozpaczliwą byłoby dla ludzkości rzeczą, gdyby ten spokój w wyższem znaczeniu tego słowa, którego ona pożąda, jasność, pewność i siła, do której dąży, zależały od masy wiedzy i poznania!

WYKŁAD DRUGI.

Omówimy w pierwszym rozdziale naszego wykładu główne rysy posłannictwa Jezusa. Do tych znamion należy także i forma, jak on podał to, czego nauczał. Będziemy widzieli, jak bardzo istotna część jego właściwej natury tu wystąpiła; „albowiem je uczył, jako władzę mający, a nie jako Doktorowie ich i Pharyzeuszowie“. Jednakowoż zanim do tych głównych rysów przystąpię, czuję się zobowiązanym, w krótkich słowach zoryentować Was w źródłach.

Źródłem naszem dla posłannictwa Jezusa są — odliczywszy kilka ważnych wiadomości u Apostoła Pawła — pierwsze trzy Ewangelie. Wszystko inne, o czem niezależnie od tych Ewangelii o historyi i nauce Jezusa wiemy, da się wygodnie na ćwiartce papieru spisać, tak szczupłem jest to w swoich rozmiarach. Specyalnie czwarta Ewangelia, która od Apostoła Jana nie pochodzi i pochodzić nie chce, jako historyczne źródło w zwykłem tego słowa znaczeniu za podstawę nam służyć nie może. Autor rządził się tu ze swobodą suwerena, wypadki zmieniał i sta-

wiał je w obcem oświetleniu, mowy na własną rękę komponował, szczytne myśli ilustrował przez zmyślone sytuacye. Dlatego też dzieło jego, pomimo że niezupełnie mu brak rzeczywistej, chociaż trudnej do poznania tradycyi, jako źródło do historyi Jezusa nigdzie za takie uchodzić nie może; nie wiele tylko, i to ostrożnie, można wziąć z niego. Natomiast jest pierwszorzędnem źródłem, jako odpowiedź na pytanie, ile żywych wyobrażeń osoby Jezusa, ile światła i ile ciepła weszło w Ewangelię.

Sześćdziesiąt lat temu myślał Dawid Fryderyk Strauss, że rozwiązał historyczność także i trzech pierwszych Ewangelii pod każdym prawie względem. Udało się historyczno-krytycznej pracy dwóch generacyi, w znacznej części je odbudować napowrót. Oczywiście, i te Ewangelie nie są dziełami historycznemi; nie są napisane, ażeby poprostu zdać sprawę, jak się rzecz miała, tylko są to książki dla ewangelizacyi. Ich celem jest wzbudzać wiarę do osoby Jezusa Chrystusa i do jego misyi, przedstawienie zaś jego mów i działalności, podobnie jak odwoływanie się na Stary Testament służy temu celowi, a przecież, jako historyczne źródła nie są nie do użycia, zwłaszcza, że cel ich nie jest z zewnątrz wzięty, tylko po części z intecyą Jezusa razem spływa. To, co jednak zresztą jeszcze Ewangelistom, jako wielkie naczelne tendencye przypisywano, to się nie sprawdziło, chociaż w szczegółach niektóre uboczne cele może miały swój udział. Ewangelie nie są „pismami partyjnemi“, a dalej, nie są jeszcze na wskróś

duchem greckim owładnięte. Swoją właściwą treścią należą jeszcze do pierwszej, żydowskiej epoki chrześcijaństwa, do tej krótkiej epoki, którą jako paleontologiczną oznaczyć możemy. Jest to jedno z najbardziej na wdzięczność zasługujących zrządzeń historyi, że posiadamy jeszcze wiadomości z tego czasu, chociaż nawet ujęcie i spisanie, jak to w pierwszej i trzeciej Ewangelii widzimy, są rzeczą wtórną. Jedyny w swoim rodzaju charakter Ewangelii jest dzisiaj przez krytykę ogólnie uznany. Przedewszystkiem przez sposób opowiadania różnią się od wszystkich następnych pism. Ten literacki gatunek, po części na podstawie analogii żydowskich nauczycielskich opowiadań, po części urobiony przez katechetyczną potrzebę, ten tak prosty a wielkie wrażenie robiący sposób przedstawienia już w kilka dziesiątków lat nie mógł być reprodukowanym. Od kiedy Ewangelia przeszła na szerokie, grecko-rzymskie pole, przywłaszczyła sobie literackie formy Greków, i wtedy odczuto ten styl Ewangelii, jako coś obcego, ale wzniosłego. Grecka mowa to jakgdyby przezroczysta zasłona okrywająca te pisma, których treść da się łatwo na hebrajski albo aramejski język przenieść napowrót. Że mamy tu w głównej części pierwotną tradycyę, jest rzeczą oczywistą.

Jak silną była owa tradycya, widać to po formie, i świadczy o tem trzecia Ewangelia. Została, prawdopodobnie za czasów Domicyana napisana przez jednego Greka, w drugiej części jego dzieła, w Historyi Apostołów — zresztą już w przedmowie do pierwszej — udowadnia nam,

że literacka mowa jego ludu nie była mu obcą, i że był wybornym stylistą. W ewangelicznem opowiadaniu nie odważył się jednak zmienić tradycyonalnego typu: opowiada nam w mowie, w łączeniu zdań, z zachowaniem kolorytu, i w wielu innych rzeczach, zupełnie jak Marek i Mateusz; wypuścił tylko najgrubsze, dla wykształconego smaku drażliwe zwroty i słowa. Ale jeszcze coś jest dla nas w jego Ewangelii godnem uwagi: zapewnia we wstępie, że „pilnie wszystkiego dochodził", i wiele rzeczy poznał. Spytamy go jednak, jakie to są jego źródła, znajdziemy, że opierał się głównie na Ewangelii Marka i na jednem źródle, które znajdujemy znowu w Ewangelii Mateusza. Dwa te pisma wydawały się czcigodnemu historykowi jako najświetniejsze w olbrzymiej ilości innych. Daje to dobrą o nich rękojmię. Historyk nie uważał za możliwe, albo potrzebne, ażeby tradycyę tę jakąś inną zastąpić.

I jeszcze jedno—tradycya ta jest, abstrahując od historyi cierpienia, prawie wyłącznie galilejską. Jeżeliby ten geograficzny horyzont nie był rzeczywiście wszechwładnie panującym w historyi publicznej działalności Jezusa, tradycya nie mogłaby go tak przedstawiać; albowiem każde stylizowane historyczne opowiadanie przedstawiałoby jego czynności głównie w Jerozolimie. Tak i czwarta Ewangelia mówiła. Że nasze trzy pierwsze Ewangelie od Jerozolimy prawie całkiem abstrahują, uprzedza to nas względem nich dobrze.

Oczywiście, przy kontrolowaniu miarą „zgodności, inspiracyi i zupełności“, pozostawiają te pisma wiele do życzenia, i to nawet z ludzkiego punktu widzenia wykazują wiele niedoskonałości. Wprawdzie niema większych wkładów z czasów późniejszych — pozostanie zawsze godnem zapamiętania, że znowu tylko czwarta Ewangelia każe Grekom pytać o Jezusa, — ale tu i owdzie przecież odzwierciedlają się także stosunki pierwotnej gminy i doświadczenie, które w późniejszym czasie nabyła. Dzisiaj jednakowoż znajduje się te wyjaśnienia prędzej, aniżeli potrzeba. Następnie przekonanie, że w historyi Jezusa wypełniła się przepowiednia Starego Testamentu, działała niedobrze na podanie. Pierwiastek cudowności wreszcie zjawia się w niektórych opowiadaniach widocznie w większych rozmiarach. Natomiast twierdzenie Straussa, że Ewangelie wiele „z mitologii“ zawierają, nie sprawdziło się, nawet jeżeli się przyjmie bardzo nieokreślone i błędne pojęcie mitu, które zastosowuje Strauss. Da się to wykazać prawie że wyłącznie w historyi dzieciństwa, i to tylko bardzo niewiele. Wszystkie te zamieszania nie dochodzą do samej wewnętrznej treści opowiadań; niektóre z nich dadzą się obserwatorowi łatwo poprawić, po części przez wzajemne porównanie Ewangelii, poczęści przez zdrowy, na podstawie historycznego studyum dojrzały sąd.

Ale ta cudowność, te wszystkie opowieści o cudach! Nietylko Strauss, lecz także i wielu innych, dało się przez nie tak odstraszyć, że z ich powodu zaprzeczyli zupełnie autentyczności

Ewangelii. Znowu jest to wielkim postępem, który wiedza historyczna w ostatnim pokoleniu zrobiła, że opowiadania te nauczyła się z większą dozą zrozumienia i życzliwiej osądzać, a stąd może także opowiadania o cudach, jako historyczne źródła oceniać i używać. Jestem zobowiązany i Wam i przedmiotowi sprecyzować krótko stanowisko, jakie wiedza historyczna dzisiaj względem tych opowiadań zajmuje.

Po pierwsze, wiemy, że Ewangelie z tych czasów pochodzą, w których cuda, powiedzieć można, były czemś niemal codziennem. Widziało się i czuło się otoczonym przez cuda — i to nietylko w sferze religii. Jesteśmy dzisiaj, abstrahując od niektórych spirytystów, przyzwyczajeni, zagadnienie cudu łączyć zawsze z zagadnieniem religijnem. W owym czasie było inaczej. Źródeł, z których tryskały cuda, było wiele. Przy każdym domyślano się oczywiście, jako sprawcy bóstwa—Bóg czyni cuda;—ale nie z każdym bogiem był związek religijnej natury.

Następnie ścisłe pojęcie, jakie ze słowem cud łączymy, było wtedy jeszcze nieznanem; ustaliło się dopiero z poznaniem praw natury i ich własności. Aż dotąd nie było pewnego zdawania sobie sprawy, co jest możliwem i niemożliwem, co jest regułą a co wyjątkiem. Gdzie pod tym względem panuje niepewność, ewentualnie, gdzie zagadnienie to wogóle jasno postawionem nie jest, tam niema żadnych cudów w ścisłem tego słowa znaczeniu. Przełamanie związku praw natury nie może być przez nikogo odczutem, kto jeszcze nie wie, czem jest ten związek. Mogły

więc cuda dla owych czasów nie mieć wcale tego znaczenia, jakieby miały dla nas, gdyby wogóle były. Dla nich były wszystkie cuda właściwie tylko wyjątkowem zdarzeniem, a jeżeli tworzyły dla siebie osobny świat, to było widocznie jasnem, że ten inny świat w niezliczonych miejscach do naszego tajemniczą znajduje drogę. Nietylko boży posłańcy, lecz także magowie i szarlatani opanowują część cudownych sił. Jakie więc znaczenie mają „cudowne fakta", to było przedmiotem sporu, którego nie można było zażegnać: raz ceniło się je bardzo wysoko i zespalało z samą istotą religii, to znowu mówiło się o nich z lekceważeniem.

Po drugie, wiemy teraz, że o wybitnych osobistościach ogłaszano cuda nie dopiero po ich śmierci, nawet nie po wielu latach, tylko natychmiast, często już następnego dnia. Odrzucać podania, jako jedynie z tego powodu zupełnie bezużyteczne, albo je w późniejszy czas przesuwać, ponieważ zawierają opowiadania o cudach, znaczy mieć uprzedzenie.

Po trzecie, mamy niewzruszone przekonanie, że co się dzieje w czasie i w przestrzeni, ogólnym prawom ruchu podlega, że więc w tym sensie, to znaczy jako przełamanie związku praw natury, niema mowy o cudach. Poznajemy jednak także, że religijny człowiek — jeżeli go naprawdę religia przenika i nie zadowala się tylko wiarą w religię drugich, — zdaje sobie z tego sprawę, że nie jest zamknięty w kole ślepych i brutalnych naturalnych zdarzeń, tylko że ten naturalny bieg zdarzeń wyższym celom służy,

względnie, że można wskutek wewnętrznej, boskiej siły tak się wobec niego zachować, że „wszystko najlepszym celom służyć musi“. Doświadczenie to—chciałbym je ująć w słowa: możemy być wolni od władzy i służby przemijającej istoty—bywa często w niektórych faktach własnego przeżycia odczuwane stale jako cud; jest ono od każdej wyższej religii nieodłącznem: rozpadłaby się, gdyby je straciła. Doświadczenie to jednak ma swoje znaczenie zarówno dla życia jednostki, jak i dla wielkiego pochodu historyi ludzkości. Jak silną i jasną musi być jednak wtedy myśl religijnego człowieka, jeżeli, pomimo tego, trzyma się przekonania o niezłomności czasowo-przestrzennego porządku! Któż może się dziwić, że nawet wielkie duchy nie umieją tych dziedzin jasno wyróżnić? I ponieważ my wszyscy w pierwszej linii nie w pojęciach, tylko w poglądach żyjemy i w obrazowej mowie—jak można uniknąć, że boskość i to, co do wolności wiedzie, jako potężną siłę pojmujemy, która w związek praw natury wkracza, łamie go, albo zawiesza? To wyobrażenie, chociaż należy tylko do fantazyi i jest obrazowem, pozostanie, jak się zdaje, jak długo będzie istniała religia.

Po czwarte wreszcie, związek praw natury jest niezłomny; sił jednak, które działają w nim i z innemi siłami we wzajemnej zawisłości stoją, dotychczas nie znamy. Nie znamy nawet wszystkich bez wyjątku materjalnych sił i ich zakresu działania; jeszcze zaś mniej wiemy o siłach psychicznych. Widzimy, że silna wola i przeświadczona wiara działać może także na życie cielesne

i wywoływać zjawiska, robiące na nas wrażenie cudu. Kto w tym względzie odmierzył dotychczas zakres rzeczy możliwych i rzeczywistych z niewzruszalną pewnością? Nikt. Kto może powiedzieć, jak daleko sięga działanie duszy na duszę i duszy na ciało? Nikt. Kto jeszcze może twierdzić, że to wszystko, co w tej dziedzinie niezwykłem się zdaje, polega tylko na złudzie i błędzie? Z pewnością, cuda się nie dzieją, ale rzeczy cudownych i niewyjaśnionych jest dosyć. Ponieważ wiemy dziś o tem, staliśmy się ostrożniejsi i w sądzie bardziej wstrzemięźliwi w przyjmowaniu starożytnych podań o cudach. Że ziemia w swoim biegu kiedyś stanęła, że oślica przemówiła, burza morska za jednem słowem ucichła, w to nie wierzymy i nigdy w to nie uwierzymy; ale że kulawi szli, ślepi widzieli, a głusi słyszeli, tego nie nazwiemy tak odrazu illuzyą.

Z tych wskazówek możecie sami odpowiednie stanowisko wobec ewangelicznych opowiadań o cudach zająć i zestawić z nich sumę. W szczegółach, to jest przy zastosowaniu do konkretnych opowiazań o cudach, jakaś niepewność zawsze pozostanie. O ile widzę, można tu następujące grupy utworzyć: 1. Opowiadania o cudach, które powstały ze spotęgowania naturalnych, pełnych wrażenia zdarzeń. 2. Opowiadania o cudach, które powstały z mów i przypowieści, albo z projekcyi wewnętrznych procesów w świat zewnętrzny. 3. Takie, które powstały z chęci zobaczenia spełnionych przepowiedni Starego Testamentu. 4. Niespodziewane uzdrowienia, sprowadzone duchową siłą Jezusa.

5. Rzeczy niepojęte. Godnem zauważenia jest jednak, że Jezus sam nie przywiązywał tej specyalnej wagi do swoich cudów, którą im ewangelista Marek i wszyscy inni przypisują. Skarzył się przecież żałośnie i wołał: „Jeźli znaków i cudów nie ujrzycie, nie wierzycie!“ (Jan 4, 48). Kto wypowiedział te słowa, nie mógł mniemać, że wiara w jego cuda jest prawdziwym, albo jedynym pomostem do uznania jego osoby i jego misyi; co więcej, myślał o niej zapewne najzupełniej inaczej, aniżeli jego ewangeliści. I ciekawy fakt, który właśnie ci ewangeliści, nie oceniając jego doniosłości, przekazali, że Jezus nie mógł w Nazarecie dlatego cudu żadnego uczynić, ponieważ ludzie byli tam niewierzący, pokazuje i z drugiej strony, jak ostrożni powinniśmy być w przyjmowaniu cudów i w jaką sferę mamy je zwracać.

Wynika z tego wszystkiego, że nie powinniśmy się oszańcowywać poza ewangeliczne opowiadania o cudach, ażeby od Ewangelii uciec. Pomimo tych opowiadań, a nawet po części i w nich, występuje przed nami rzeczywistość, roszcząca pretensyę do naszego współudziału. Studyujcie je i nie dajcie się odstraszyć przez tę lub ową historyę cudu, która was swoim obcym charakterem mrozi. Co tutaj jest dla Was niezrozumiałem, odsuńcie to spokojnie na bok. Może nigdy nie zwrócicie na to Waszej uwagi, może kiedyś później rozwiąże się to Wam w jakiemś nieprzewidywanem znaczeniu. Jeszcze raz powtarzam: nie dajcie się odstraszyć! Zagadnienie cudów jest czemś relatywnie obojętnem na-

przeciw tego wszystkiego, co się w Ewangeliach znajduje. Nie o cuda chodzi, tylko o rozstrzygające pytanie, czy bezsilnie jesteśmy w nieubłaganą konieczność wprzęgnięci, czy też jest Bóg, który światem rządzi i którego opanowująca naturę siła może być wymodloną i doświadczoną.

Ewangelie nasze nie opowiadają, jak wiadomo, historyi rozwoju Jezusa; zdają tylko sprawę z jego publicznej działalności. Dwie Ewangelie zawierają wprawdzie początkową historyę (historyę narodzin), możemy jednak zostawić to bez zwrócenia uwagi, albowiem nawet chociażby zawierała rzeczy bardziej uwierzenia godne, aniżeli to jest istotnie, byłaby dla naszego celu prawie zupełnie bez znaczenia. Sami bowiem ewangeliści nigdy na nią nie wskazują, albo też każą Jezusowi samemu do tych rzeczy się odwoływać. Przeciwnie—oni opowiadają, że matka i rodzeństwo Jezusa byli zupełnie niespodzianie jego wystąpieniem zaskoczeni i nie mogli się dość temu wydziwić. Paweł milczy także, tak że możemy być pewni, że najstarsze podanie historyi narodzin nie znało.

Nie wiemy nic o historyi Jezusa w pierwszych trzydziestu latach jego życia. Nie jest to straszna niepewność? Cóż nam pozostaje, jeżeli zadanie nasze rozpoczynać musimy wyznaniem, że nie możemy skreślić życia Jezusa? Jak możemy jednak napisać historyę człowieka, o którego rozwoju nie wiemy nic i z którego życia jeden albo dwa lata są nam znane? Chociaż jednak źródła nasze na „biografię“ nie wystarczają, są jednak zato pod innym względem bogate

w treść, a także ich milczenie o pierwszych trzydziestu latach uczy nas czegoś. Są bogate w treść, ponieważ zaznajamiają nas bliżej z trzema punktami; albowiem dają nam po pierwsze przejrzysty obraz nauki Jezusa, zarówno pod względem głównych rysów, jak i zastosowania w szczegółach; po drugie, opowiadają o końcu jego życia w służbie jego powołania, po trzecie, przedstawiają nam wrażenie, jakie na swoich uczniów wywarł, i które oni dalej rozszerzali.

To są w rzeczywistości trzy znaczące, a nawet rozstrzygające momenta. Ponieważ widzimy to jasno, jest rzeczą możliwą, skreślić charakter Jezusa, albo — wyrażając się skromniej: próba poznania, czego on chciał, jakim on był i czem jest dla nas, nie jest beznadziejną.

Co się tyczy tych trzydziestu lat milczenia, to widzimy z naszych Ewangelii, że Jezus nie uważał za potrzebne uczniom swoim coś o tem powiedzieć. Negatywnie jednak możemy tu nie jedno powiedzieć. Po pierwsze, jest to bardzo nieprawdopodobne, że przeszedł szkoły rabinów; nigdzie nie mówi, jako taki, który przyswoił sobie techniczno-teologiczne wykształcenie i sztukę uczonej egzegezy. Jak wyraźnie natomiast poznaje się z listów Apostoła Pawła, że przebywał w gronie nauczycieli teologii!

Nie znajdujemy nic podobnego u Jezusa, dlatego też zrobił wrażenie fakt, że wogóle wystąpił w szkołach i nauczał. W Piśmie Świętem żył i pracował, ale nie jako zawodowy nauczyciel.

Następnie, z Esseńczykami ciekawym żydowskim zakonem nie miał żadnych stosunków. Gdyby miał jakiekolwiek, byłby jednym z tych uczniów, którzy zależność od swoich mistrzów w ten sposób objawiają, że głoszą właśnie coś przeciwnego i robią, czego się nauczyli. Esseńczycy w idei przepisanej czystości posuwali się aż do przesady i szczelnie się zamykali nietylko przed nieczystymi, lecz także przed tymi, którzy byli pod tym względem lekkomyślni. Ich przykre izolowanie się, mieszkanie w pewnych oznaczonych miejscowościach, ich codzienne liczne mycia można tylko z tego punktu widzenia zrozumieć. U Jezusa znajdziemy do tego sposobu życia najzupełniejsze przeciwieństwo: on szuka grzeszników i z nimi jada. Już ta fundamentalna różnica upewnia nas, że z Esseńczykami nie miał nic wspólnego. W celach i środkach od nich się różni. Jeżeli w niektórych szczegółowych wskazówkach do swoich uczniów zdaje się schodzić z nimi, to jest to rzeczą przypadkową; albowiem motywy były najzupełniej różne.

Następnie, jeżeli nie wszystko zawodzi, poza znanym nam okresem życia Jezusa niema żadnych gwałtownych przewrotów i burz, żadnego zerwania z jego przeszłością. Nigdzie w jego przypowieściach lub mowach, czy kiedy grozi i karze, albo też życzliwie wabi i woła, czy jeżeli mówi o swoim stosunku do ojca, albo do świata, nie spostrzega się przebytych wewnętrznych przewrotów, albo też blizn strasznej walki. Jak naturalnie, jakgdyby inaczej być nie mogło, wypływa z niego wszystko—tak wytryska źródło

z głębi ziemi, potężnie i samorzutnie. Niech nam kto pokaże człowieka, który w trzydziestym roku życia tak umie mówić, kiedy straszne walki ma za sobą, walki duchowe, w których ostatecznie spalił to, co niegdyś uwielbiał, i to uwielbiał, co spalił! Niech nam kto pokaże człowieka, który ze swoją przeszłością zerwał, ażeby następnie innych do pokuty wzywać, który przytem jednak o pokucie własnej nigdy nie mówi! Rozważanie to wyklucza to, że jego życie upłynęło w wewnętrznych kontrastach, chociaż nie brakło głębszych poruszeń, pokus i wątpliwości.

Wreszcie jedno jeszcze – życie Jezusa i jego mowy nie pokazują żadnego wpływu greckiego. Prawie można się temu dziwić; albowiem w Galilei było pełno Greków, po grecku mówiono wtedy we wielu miastach, podobnie, jak dzisiaj w Finlandyi po szwedzku. Greckich nauczycieli i filozofów było tam wielu, i prawie nie można przypuścić, że Jezus ich mowy zupełnie nie znał. Ale że był pod ich jakimkolwiek wpływem, że idee Platona albo Stoa, chociażby nawet w jakiejś popularnej przeróbce, doszły do niego, tego zupełnie twierdzić nie można. Wprawdzie, jeżeli religijny indywidualizm, Bóg i dusza, dusza i jej Bóg, jeżeli subjektywizm, jeżeli zupełna odpowiedzialność własna jednostki, jeżeli wyeliminowanie pierwiastka religijnego od polityki — jeżeli to wszystko jest tylko greckiem, wtedy i Jezus jest w związku greckich wpływów, wtedy i on oddychał powietrzem greckiem i czerpał ze zdrojów greckich. Nie da się jednak udowodnić, że tylko na tej linii, tylko w pośród

Hellenów, rozwój ten się odbył; raczej coś wprost przeciwnego: także i inne narody doszły do podobnych wiadomości i nastrojów — doszły oczywiście wtedy dopiero, kiedy Aleksander Wielki graniczne słupy i zapory rozdzielające ludy, zerwał. Pierwiastek grecki był z pewnością w większości wypadków uwalniającym i postępowym czynnikiem i dla nich. Nie wierzę jednak, że psalmista, który wypowiedział te słowa: „Panie, jeżeli tylko Ciebie mam, nie pytam o niebo i ziemię“ — słyszał kiedykolwiek coś o Sokratesie albo Platonie.

Dosyć, że z milczenia o pierwszych trzydziestu latach Jezusa i z tego, czego Ewangelie z czasów jego działalności nie mówią, można się wielu ważnych rzeczy nauczyć.

Żył w religii, która była dlań oddychaniem w bojaźni bożej; całe jego życie, wszystkie jego uczucia i myśli zawierały się w stosunku do Boga, a przecież—nie mówił, jak marzyciel i fanatyk, który widzi jeden tylko rozjarzony purpurowy punkt i dla którego świat i wszystko, co jest w nim, znika. Wygłaszał swoje nauki i patrzył w świat z świeżem i jasnem okiem, obejmującem otaczające go życie wielkich i małych. Głosił, że zysk całego świata nie znaczy nic, jeżeli się na duszy szkodę pojmie, pozostał jednak przecież serdecznym i uczynnym dla wszystkiego, co żyło. To było wielkie i to wzbudza podziw! Jego mowa, ujęta zazwyczaj w przypowieści i przysłowia, pokazuje wszystkie stopnie ludzkiej mowy i całą skalę uczuć. Najtward-

szymi tonami namiętnej skargi i gniewnego sądu, a nawet ironią nie gardzi; musiały one jednak przecież stanowić wyjątek. Ciche, zrównoważone owłada nim skupienie, zupełnie w jednym celu zwrócone. W ekstazie nie mówi nigdy, i rzadko spostrzegamy ton podnieconej proroczej mowy. Świadomy najwyższej misyi, wystawia jednak wzrok i słuch na działanie wrażeń życia — dowód intenzywnego spokoju i zdecydowanej pewności. „Żal i płacz, śmiech i zabawa, bogactwo i ubóstwo, głód i pragnienie, zdrowie i choroba, dziecinna zabawa i polityka, skupienie i roztargnienie, wyjazd z domu, gospoda i powrót, wesele i pogrzeb, luksusowe budynki żyjących i grób umarłych, siewca i żniwiarz w polu, robotnik w winnicy, robotnicy bez zajęcia na rynkach, szukający pasterz na polu, perłami handlujący kupiec na morzu i znowu w domu, troska kobiety o mąkę pszenną i kwas, albo zgubioną drachmę, skarga wdowy przed mrukliwym urzędnikiem, ziemska potrawa i jej znikomość, duchowy stosunek nauczycieli i uczniów; tu blask królewski i żądza władzy panujących, tam dziecięca niewinność i pilność służby — wszystkie te obrazy ożywiają jego mowy i czynią je jasnymi także i dla dzieci“. Mówią więcej, aniżeli to tylko, że mówił w allegoryach i porównaniach. Pokazują wewnętrzną swobodę i wesołość duszy wpośród najwyższego napięcia, jakiego żaden prorok przed nim nie posiadał. Jego oko spoczywa chętnie na kwiatach i dzieciach, na lilii w polu — „ani Salomon we

wszystkiej chwale swej nie był odziany jako jedna z tych lilii"—na ptakach niebieskich i wróblach na dachu. Sfera nadświata, w której żył, nie zniszczyła mu tego świata; nie wszystko, co w nim było, odnosił do Boga, którego znał i widział w nim opiekę i ochronę: „Wasz ojciec niebieski je wyżywi". Przypowieść jest mu najmilszą. Nieznacznie jednak przechodzą przypowieść i współudział we wzajemny związek. On, który nie miał gdzie głowy skłonić, nie mówi przecież tak, jak ten, który ze wszystkiem zerwał, nie jak heroiczny pokutnik, nie jak ekstatyczny prorok, tylko jak człowiek, który ma spokój w swojej duszy i który innych może orzeźwić. Uderza w najgwałtowniejsze tony; stawia człowieka przed nieubłaganem rozstrzygnięciem; nie zostawia mu żadnego wyjścia, i znowu — rzeczy najbardziej wstrząsające są dla niego same przez się zrozumiałe; przyodziewa je zaś w szatę mowy, w jakiej matka do swego dziecka przemawia.

WYKŁAD TRZECI.

W poprzednim wykładzie mówiliśmy o naszych Ewangeljach i o ich milczeniu w odniesieniu do rozwoju Jezusa. Przyłączyliśmy do tego krótką charakterystykę sposobu nauczania Jezusa. Widzieliśmy, że mówił jak prorok, a przecież nie tak jak prorok. W jego słowach jest spokój, radość, pewność. Dąży do rozstrzygającej walki — „gdzie jest twój skarb, tam jest twoje serce“—a przecież objawia się wszystko w spokojnej równowadze przypowieści: pod słońcem Boga i rosą nieba ma wszystko wzrastać aż do żniwa. Żył w ustawicznej świadomości blizkości Boga. Jego pokarmem było, czynić wolę Boga. Jednakowoż—to zaś zdawało nam się rzeczą największą i pieczęcią jego wewnętrznej wolności— nie mówił jak heroiczny pokutnik albo jak asceta, który świat od siebie odepchnął. Oko jego obejmowało życzliwie wszystkie zjawiska, on zaś widział je jak one są, w ich jasnych i zmiennych barwach. Uszlachetnił je w swoich przypowieściach; przez zasłonę ziemską widział wszystko i wszędzie poznawał rękę żyjącego Boga.

Zanim wystąpił wpośród żydowskiego ludu pracował nad dziełem już inny: Jan Chrzciciel. Nad brzegami Jordanu w niewielu miesiącach powstał wielki ruch. Był zupełnie różnym od tych mesjanicznych ruchów, które już oddawna, od kilku pokoleń trzymały lud w naprężeniu. Wprawdzie i ten Chrzciciel oznajmiał: „Królestwo Boże się zbliża“, a znaczyło to nic innego, jak że dzień Pański, Sąd, koniec nadchodzi. Jan jednak nie ogłaszał dnia tego jako dnia sądu, w którym Bóg wreszcie odda zapłatę pogańskiemu światu a własny lud wywyższy, tylko przepowiadał go jako dzień sądu właśnie dla tego ludu. „Któż wam pokazał abyście uciekali od przyszłego gniewu? A niechciejcie mówić sami w sobie: Ojca mamy Abrahama. Albowiem wam powiadam, iż mocen jest Bóg z kamienia tego wzbudzić syny Abrahamowi. Bo już siekiera do korzenia drzew jest przyłożona“. Nie Abrahamowe synostwo tylko dobre uczynki rozstrzygają w sądzie. I on sam, nauczyciel, od pokuty zaczął i poświęcił jej życie: w odzieniu z sierci wielbłądowej stoi przed nimi, pożywieniem zaś jego jest szarańcza i leśny miód. W zjednywaniu ascetów jednak, nie widzi swego zadania albo przynajmniej nie zadanie główne. Do całego ludu, we wszystkich narodach się zwraca i wzywa do pokuty. Wydają się te prawdy bardzo proste jakie on im mówi: do celników powiada: „Nic więcej nie czyńcie nad to, co wam postanowiono“; do żołnierzy: „żadnego nie bijcie ani potwarzajcie: ale na żołdziech waszych przestawajcie“; do zamożnych: „kto ma dwie suknie,

niech da niemającemu: a kto ma pokarmy, niech także uczyni"; do wszystkich: „nie zapominajcie o ubogich". To jest objaw pokuty, do której on wzywa, zawiera zaś ona taką zmianę pojęcia, jakie on jej nadał. Nie chodzi o jednorazowy akt, chrzest pokuty, tylko o uczciwe życie w nadziei nagradzającej sprawiedliwości Boga. O ceremoniach, ofiarach i ustanowieniach Jan nie mówił; prawdopodobnie nie przywiązywał do nich żadnej wagi. Sposób myślenia i etyczne życie są jedynie rozstrzygające. W dniu sądu ostatecznego Bóg Abrahama będzie według tej miary sądził.

Pozwólcie, że się tu przez chwilę zatrzymam. Cisną się na tem miejscu pytania, na które już często dano odpowiedź a przecież wciąż dalej się narzucają. Jasnem jest, że Chrzciciel głosił zwierzchność Boga i jego świętego moralnego prawa. Jasnem jest także, że do swoich współbraci wołał: miarą wytyczną, rzeczą jedynie rozstrzygającą jest moralność: nie powinniście mieć żadnej większej troski jak tylko troskę o wasze wewnętrzne usposobienie i wasze moralne życie. Jasnem jest wreszcie, że nic rafinowanego albo sztucznego nie zawiera się w jego pojęciu o moralności: myśli o ogólnej moralności. Tu jednak powstają właśnie pytania.

Po pierwsze: Jeżeli chodziło o rzecz tak prostą, o wieczne prawo świętości, dlaczegóż ten cały aparat o przyjściu sądnego dnia, o siekierze przy korzeniach drzew, o ogniu, który będzie pożerał i t. p?

Po drugie: czy ten chrzest pokuty w pustyni i ta nauka o nadejściu sądu nie jest poprostu refleksem, albo produktem politycznych i socyalnych stosunków, w których się lud wtedy znajdował?

Po trzecie: co nowego wogóle zawiera to zwiastowanie, co nie byłoby w judaiźmie już poprzednio wypowiedzianem?

Trzy te pytania tworzą najściślejszy z sobą związek.

Naprzód więc cały ten dramatyczno-eschatologiczny aparat: królestwo Boże nadchodzi, koniec się zbliża i t. d. Każdo poważne, z głębi doświadczenia płynące odwoływanie się na Boga i świętość — czy to w sensie zbawienia, czy też sądu—o ile znamy historyę, przybierało zawsze formę, że koniec jest blizki. Jak można to wyjaśnić? Odpowiedź nie jest trudna. Religia jest nie tylko życiem w Bogu i z Bogiem, lecz także właśnie dlatego, że jest tem, jest zarazem wyjawieniem sensu i odpowiedzialności życia. Kto się od niej usunął, ten widzi, że bez niej nadaremnie tego sensu się szuka, że zarówno jednostka, jak i życie zbiorowe bezcelowo tłucze się i przewala. „Wszyscy idą w błędzie; każdy patrzy na swoją drogę“. Prorok jednak, który ma w sercu Boga, z przerażeniem i trwogą poznaje to ogólne błądzenie i powszechne zaniedbanie. Jest w podobnem położeniu, jak wędrowiec, który widzi, że towarzysze jego ślepo w przepaść dążą i chciałby za wszelką cenę ich powstrzymać. Jest już najwyższy czas — jeszcze może ich ostrzedz; jeszcze może ich zakląć: „zawróć-

cie"; ale może już w następnej godzinie wszystko będzie straconem. Jest już najwyższy czas, jest już ostatni czas—w wołanie to odtąd u wszystkich ludów i we wszystkich epokach przyoblekało się energiczne upomnienie do zawrotu, jeżeli tylko znowu kiedyś zjawił się jakiś prorok. Prorok odgaduje historyę, widzi nieunikniony koniec i jest przepełniony bezgranicznem zdumieniem na widok, że przy bezbożności i ślepocie, lekkomyślności i ociężałości, wszystko już oddawna się nie rozleciało i nie uległo zniszczeniu. Że wogóle została jeszcze szczelina, przez którą zawrócić można, wydaje mu się największym cudem: tylko pobłażliwości Boga trzeba to zawdzięczać. Pewnem jest jednak, że koniec już nie jest dalekim. W ten sposób powstaje wiecznie nanowo w związku z odbywaniem wielkiej pokuty wyobrażenie o blizkim końcu. W jaką formę układa się ono w szczegółach, to zależy od okoliczności historycznego momentu i ma podrzędne znaczenie. Tylko religia, jako myślowa konstrukcya, nie potrzebuje rozstrzygającego podkreślenia o zbliżającym się końcu; religia prawdziwa bez tego nie da się pomyśleć, wszystko jedno, czy jest świeżo rozdmuchaną, czy też żarzy się w duszy, jako lekki płomień.

Ale teraz rzecz druga—polityczno-socyalne stosunki, jako przyczyny religijnego ruchu. Zoryentujmy się trochę. Wiecie, że czasy żydowskiej teokracyi już dawno wtedy minęły. Od dwóch stuleci następował cios jeden po drugim; od strasznych dni Antiocha Epifanesa lud nie

miał spokoju. Królestwo Machabeuszów wtedy rządziło; wskutek wewnętrznych sporów i zewnętrznego wroga wkrótce znowu upadło. Rzymianie napadli na kraj i na wszystkie nadzieje położyli swą żelazną pięść. Tyrania edomickiego Parvena, króla Heroda, podcięła życie ludu i sparaliżowała wszystkie jego członki. Według ludzkich obliczeń nie można było przewidzieć, czy może znowu polepszenie sytuacyi nastąpić; dawne wspaniałe obietnice okazały się kłamstwem — zdawało się, że wszystko minęło. Jak łatwo można było w takiej epoce zwątpić o wszystkiem i w zwątpieniu tem siłą konieczności zrzec się tego, co niegdyś za rzecz nieodłączną z teokracyą uważanem było. Jak łatwo można było ziemskie królestwo, polityczne mienie, bogactwo i sławę, wszelką energię, siłę i walkę pozbawić znaczenia wartości, za to jednak z nieba oczekiwać nowego królestwa, państwa dla ubogich, upośledzonych, bezsilnych i ukoronowania ich łagodnych, pełnych cierpliwości cnót! I jeżeli od stuleci całych Bóg w pojęciach izraelskiego ludu się zmieniał, jeżeli broń silnych łamał i błyskotliwe ceremonie swoich kapłanów wyszydzał, jeżeli rządał sprawiedliwego sądu i miłosierdzia— jak powabnem było proklamować go, jako Boga, który lud swój w nędzy widzieć pragnie, ażeby później nędzarzom ofiarować zbawienie! Faktycznie, można kilku rysami skonstruować religię i jej nadzieje, które ze współczesnych stosunków zdają się z siłą nieubłaganej konieczności wypływać — mizerabilizm, który chwyta się myśli wyczekiwania cudownej interwencyi Boga,

przedtem zaś miał tyle współczucia z cierpiącą nędzą.

Chociaż jednak straszne ówczesne stosunki wielce pod tym względem do rozwoju się przyczyniły, nie wystarczają jednak, ażeby naukę Chrzciciela objaśnić, podczas gdy dzikie przedsięwzięcia fałszywych mesyaszów i politykę fanatycznych faryzeuszów łatwo z nich wyprowadzić można. Wykazują jak na dłoni, że oderwanie się od rzeczy ziemskich owładnęło szersze koła i że zwrócono się do Boga — potrzeba modlitwy; potrzeba jednak sama w sobie nie przynosi żadnej moralnej siły; ta jednak była w nauce Chrzciciela momentem głównym. Kiedy do nich apelował, opierając wszystko na podstawie moralności i odpowiedzialności, wzniósł się ponad słabość „ubogich“ i czerpał nie z danego okresu czasu, tylko z wieczności.

Niema jeszcze stu lat, kiedy po strasznej klęsce naszej ojczyzny Fichte tu w Berlinie swoje sławne mowy wygłaszał. Co przez nie uczynił? Przedewszystkiem postawił przed narodem zwierciadło, w którem pokazał mu jego grzechy i ich skutki, lekkomyślność, bezbożność, próżność własną, zaślepienie, słabość. Co zrobił potem? Czy powołał ich do broni? Kiedy broni właśnie nie mogli już użyć; wytrącono ją im z bezsilnych rąk. Do pokuty i wewnętrznego zastanowienia się ich wzywał, do Boga, a stąd do wytężenia wszystkich moralnych sił, do prawdy i uduchowienia, ażeby w niem wszystko odświeżyć. Przez swoją potężną indywidualność w związku z podobnie usposobionymi przyja-

ciółmi wywołał olbrzymie wrażenie. Przytłumione źródła naszych sił potrafił odkryć znowu, ponieważ znał te potęgi, które mogły dać pomoc, i ponieważ sam czerpał ze źródła żywej wody. Naturalnie, że opłakane ówczesne stosunki nauczyły go wiele i wzmocniły; byłoby jednak bezmyślnem i śmiesznem twierdzić, że mowy Fichtego były produktem ogólnej nędzy. Są jej przeciwieństwem. Nie inaczej trzeba o nauce Jana Chrzciciela i—powiedzmy to odrazu — o nauce samego Jezusa sądzić. Że zwrócili się do tych, którzy od świata i polityki niczego nie oczekiwali—o Chrzcicielu nie mamy zresztą wiadomości wprost, — że o tych przywódcach ludu nic wiedzieć nie chcieli, którzy lud do zguby przywiedli, że wogóle od rzeczy ziemskich odwrócili wzrok, to można także i z ówczesnych stosunków wywieść. Zbawienny środek jednak, który zwiastowali, nie był produktem tamtych. Przeciwnie, czyż nie musiało to wyglądać na próbę, podjętą niezdatnymi środkami, powoływać ludzi jedynie do moralności i od niej się wszystkiego spodziewać? A skądżeż pochodziła siła, niezłomna siła, która zmuszała innych? To nas prowadzi do ostatniego zagadnienia, jakie postawiliśmy.

Po trzecie, co było nowego w tym całym ruchu? Czy było to rzeczą nową wznosić zwierzchność Boga, zwierzchność Dobra i Świętości w religii na przeciw tego wszystkiego, co się zagnieździło? Cóż więc przyniósł nowego Jan, co nowego sam Chrystus, co oddawna nie było już zwiastowanem? Moi Panowie! Problem

nowości w religii nie jest żadnym problemem dla tych, którzy w niej żyją. Co mogło być „nowem“, skoro ludzkość już od tak dawna przed Jezusem Chrystusem żyła i tyle uduchowienia i poznania nabyła. Monoteizm był oddawna panującym, i kilka typów monoteistycznej pobożności znajdowało się oddawna tu i owdzie, w różnych szkołach, a nawet wśród narodu. Czyż może być przewyższonym potężny i głęboko religijny indywidualizm tego psalmisty, który wyznał: „Panie, jeżeli tylko mam Ciebie, nie dbam o niebo i ziemię“? Czyż może być słowo Michasa przewyższonem: „Zostało ci powiedzianem, człowiecze, co jest dobrem, i czego żąda od ciebie Pan, mianowicie: słowo boże przechowywać i ćwiczyć się w cnocie miłości i być pokornym przed Twoim Bogiem?“ Stulecia całe upłynęły, od kiedy te słowa wymówiono. A więc, „czego chcecie z waszym Chrystusem?“ zarzucają nam żydowscy uczeni; „on nie wzniósł nowego nic“. Odpowiadam na to z Wellhausenem: z pewnością, to, co Jezus zwiastuje, co przed nim Jan w swojej nauce pokuty wygłosił, to było także u proroków, to można było nawet w swoim czasie w żydowskich tradycyach znaleźć. Sami Faryzeusze to mieli; niestety, mieli jednak obok tego wiele innych rzeczy. Było to u nich w formie ciężkiej, nieudolnej, zastygłej, wskutek tysiąca kompleksów pozbawione działania i powagi, co oni za religię brali i uważali za równie ważne, jak miłosierdzie i sądownictwo. Wszystko stało u nich na jednym

poziomie, wszystko w jedną przędzę uwite, Dobro i Świętość tylko zakładką w szerokiej ziemskiej karcie. Zapytacie teraz raz jeszcze: „Co było w tem nowego?“ W monoteistycznej religii zapytanie to jest nie na swojem miejscu. Przeciwnie zapytacie: „Było to czystem, i czy było potężnem to, co głoszono?“ Odpowiadam: Szukajcie w całej historyi religii narodu Izraela, szukajcie w historyi wogóle, gdzie poselstwo o Bogu i o Dobru było tak czystem i poważnem — albowiem czystość i powaga należą do siebie — jak o niem tutaj słyszymy i czytamy! Czyste źródło Świętości wprawdzie było zamkniętem oddawna, kamień jednak i piasek nad niem się nagromadził i woda jego była zanieczyszczona. Że rabinowie i teologowie wodę tę później destylują, to nawet gdyby się im to udało, rzeczy samej nie zmienia. Teraz jednak źródło świeżo wytrysło, i po przez żwir i rozwaliny otworzyło sobie drogę, poprzez ten żwir, który nagromadzili kapłani i teologowie, ażeby powagę religii stłumić; jak często bowiem teologia, w historyi jest środkiem, ażeby na bok usunąć religię! A rzeczą drugą była moc. Faryzejscy nauczyciele głosili, że w przykazaniu miłości Boga i bliźniego zawiera się wszystko; wspaniałe wygłosili słowa; mogłyby z ust Jezusa pochodzić! Co jednak przez to sprawili? Że lud, że przedewszystkiem ich właśni uczniowie tego odrzucali, kto słowa te poważnie rozumiał! Słabem wszystko pozostało, a właśnie dlatego, że słabem, dlatego szkodliwem. Słowa tego nie robią, tylko siła osobistości, za niemi stojąca. „Al-

bowiem je uczył, jako władzę mający, a nie jako Doktorowie i Faryzeuszowie“: oto wrażenie jakie uczniowie jego odnieśli. Słowa Jego stały się dla nich „Słowami życia“, ziarnem nasiennem, które wzrosło i wydało owoc — to było rzeczą nową.

Z taką nauką zaczął właśnie Jan Chrzciciel. I on także był niewątpliwie w przeciwieństwie do przywódców ludu; albowiem ktoś, kto naucza „zawróćcie“, a przytem na drogę pokuty i moralnych uczynków wyłączną zwraca uwagę, musi być zawsze w przeciwieństwie do oficyalnych stróżów religii i kościoła. Poza linię nauki o pokucie jednak Jan nie przeszedł.

Nagle wystąpił Jezus Chrystus. Przyjął i potwierdził przedewszystkiem w zupełności zwiastowanie Chrzciciela i jego samego uznał, co więcej, nie było nikogo, o którym wyrażałby się z takiem uznaniem, jak o Janie. Powiedział przecież, że pomiędzy wszystkimi, którzy się narodzili z kobiety, nie było większego od niego. Zawsze wyznawał, że sprawa jego od Chrzciciela wzięła początek i że on był jego poprzednikiem. A nawet dał mu się ochrzcić, a przez to wszedł w ten ruch, jaki tamten wywołał.

Nie pozostał jednak przy nim. Wprawdzie i on, kiedy wystąpił, głosił: „Czyńcie pokutę, albowiem przyszło Królestwo Boże“, ale kiedy tak nauczał, było to radosnem poselstwem. Nic w podaniu o nim nie jest pewniejszem, jak to, że zwiastowanie jego było „Ewangelią“ i jako błogosławiona i radosna wieść została odczutą. Dlatego też ze słuszną rozwagą na czele swego

opowiadania o publicznem wystąpieniu Jezusa Ewangelista Łukasz te słowa Jezajasza Proroka postawił: „Duch Pański nademną: dlatego mię pomazał, abym opowiadał Ewangelią ubogim: posłał mię, abych uzdrowił skruszone na sercu, abych opowiadał więźniom wypuszczenie, i ślepym przejrzenie, żebym wypuścił na wolność znędzone i opowiadał rok Pański przyjemny“. Albo w Jezusa mowie własnej: „Pódźcie do mnie wszyscy, którzy pracujecie i jesteście obciążeni, a ja was ochłodzę. Weźmijcie jarzmo moje na się, a uczcie się odemnie, żem jest cichy i pokornego serca; a najdziecie odpoczynek duszom waszym“. Słowo to stało przed całą nauką i działalnością Jezusa; zawiera temat na wszystko, czego nauczał i co zdziałał. Wtedy jednak zupełnie jest jasnem, że ta jego nauka poselstwo Jana znacznie w tyle poza sobą zostawiła. To ostatnie, czy było w nieznacznem przeciwieństwie do kapłanów i doktorów, nie stało się jednak rozstrzygającym znakiem, przeciwko któremu się zwrócono. „Umrzeć i zmartwychpowstać“, stworzyć nowy rodzaj ludzki naprzeciw starego, Bogaczłowieka, to zrobił dopiero Jezus Chrystus. Wystąpił natychmiast przeciwko oficyalnym przywódcom ludu, w nich jednak przedewszystkiem przeciwko płaskiej ludzkiej istocie. Oni wystawiali sobie Boga, jako despotę, który nad ceremonią porządku swego domu czuwa, on oddychał w obecności Boga. Oni widzieli go jedy-

nie w obrębie jego praw, z których stworzyli cały labirynt wąwozów, błędnych ścieżek i tajnych kryjówek, on widział i czuł go wszędzie. Oni posiadali tysiąc przykazań od niego i myśleli, że przez to go znają; on miał tylko jedno przykazanie od niego i dlatego go znał. Oni zrobili z religii ziemskie rzemiosło — nie było nic wstrętniejszego od tego—on opowiadał o żyjącym Bogu i o wzniosłości duszy.

Jeżeli przejrzymy jednak naukę Jezusa, możemy z niej trzy kręgi utworzyć. Każdy z nich jest tak ukształtowany, że całą naukę zawiera; a stąd w każdym można ią w zupełności przedstawić:

Po pierwsze, królestwo Boże i jego przyjście,

Po drugie, Bóg-Ojciec i nieskończona wartość duszy ludzkiej,

Po trzecie, wyższa sprawiedliwość i przykazanie miłości.

Wielkość i siła nauki Jezusa polega na tem, że tak jest prostą, a tak zarazem bogatą — tak prostą, że w każdej głównej myśli, którą wygłasza, się wyczerpuje, a tak bogatą, że każda z tych myśli okazuje się niezgłębioną i podobieństw i przypowieści nie wyuczymy się nigdy. Ale pozatem wszystkiem — poza każdą przypowieścią stoi on sam. Przez stulecia całe przemawiają one do nas z taką siłą świeżości, jakgdyby nam były współczesne. Sprawdza się tu głębokie słowo faktycznie: „Mów, ażebym cię widział".

W dalszem rozpatrywaniu postąpimy tak, że będziemy się starali te trzy księgi poznać i myśli, które do nich należą, uporządkować razem. W nich zawierają się główne rysy charakterystyczne nauki Jezusa. Następnie spróbujemy zrozumieć stosunek Ewangelii do szczegółowych wielkich zagadnień życia.

1. Królestwo Boże i jego przyjście.

Nauka Jezusa o Królestwie Bożem przebiega wszystkie przepowiednie i formy przez Stary Testament zabarwioną, proroczą zapowiedź dnia Sądu ostatecznego i przyszłego widzialnego panowania Boga aż do idei teraz rozpoczynającego się, pokrewnego nauce Jezusa wewnętrznego przyjścia królestwa. Jego opowiadanie obejmuje te dwa bieguny, pomiędzy którymi są różne stadya i nuance. Na jednym biegunie objawia się przyjście królestwa, jako wyłącznie coś przyszłego , królestwo zaś samo, jako zewnętrzne panowanie Boga; na drugim objawia się, jako coś wewnętrznego i już jest, właśnie współcześnie wkracza. Widzicie więc: ani pojęcie „Królestwo Boże“, ani wyobrażenie o jego przyjściu jednoznacznem nie jest. Jezus wziął je z religijnej tradycyi swego ludu, w której na pierwszym planie się znajdowały, pozostawił najrozmaitsze odcienia, w których żywem było pojęcie, i dodał nowe. Oddzielił tylko ziemskie, polityczno-eudemonistyczne nadzieje.

I Jezus także, jak wszyscy wśród jego ludu, którzy poważnie i głęboko myśleli, przeświadczonym był o wielkiem przeciwieństwie Króle-

stwa Bożego i królestwa świata, w którem widział Zło i rządy Złego. Nie było to bladem wyobrażeniem, albo też tylko myślą, lecz najżywszem pojęciem i uczuciem. Dlatego też było i to dla niego pewnem, że królestwo to zniszczeć i upaść musi. Nie może to jednak stać się inaczej, jak tylko przez walkę. Walka i zwycięstwo stoją przed jego duszą w dramatycznych konturach i kształtach, w takich, w jakich je prorocy widzieli. Przy końcu dramatu widzi samego siebie siedzącego po prawicy swego ojca a swoich dwunastu uczniów na tronach, odbywających sąd nad dwunastu pokoleniami Izraela; tak wyraziście, tak zupełnie w wyobrażeniach jego czasu stało to wszystko przed nim. Możnaby tak postępować — i wielu z pomiędzy nas tak postępuje — że dramatyczne te obrazy z ich ponurą barwą i kontrastem uważają za rzecz główną i za główną znamienną cechę posłannictwa Jezusa, któremu wszystkie inne oświadczenia poprostu podporządkować trzeba; te ostatnie mają być mniej albo więcej znaczące waryanty — może także dopiero przez późniejszych sprawodawców wprowadzone; wytycznem jest jedynie dramatyczne oczekiwanie przyszłości. Nie mogę się do tego tłumaczenia przyłączyć. Słusznie uważać można w podobnych wypadkach za rzecz niewłaściwą, wybitne, prawdziwie epokowe osobistości w pierwszej linii według tego osądzać, co one z współczesnymi podzielały, spychać zaś na drugi plan, co było w nich pierwszorzędnem i wielkiem. Skłon-

ność, ażeby jaknajwięcej zniwelować, a rzeczy wybitnie charakterystyczne zatrzeć może u niejednego z godnego uznania zmysłu prawdy pochodzić, jest on jednakże źle skierowanym. Jeszcze częściej odgrywa tu rolę, świadome, czy nieświadome dążenie, ażeby wogóle nie uznawać wielkości i rzeczy wzniosłe obalać. Niema żadnej w tym względzie wątpliwości, że to wyobrażenie o dwóch królestwach, królestwie Boga i królestwie szatana, o ich walkach i o przyszłej ostatniej walce, w której szatan już oddawna wypędzony z nieba, teraz na ziemi także zwyciężony zostanie, — wyobrażenie to podzielał Jezus poprostu ze swymi współczesnymi. Nie wyprowadził go, tylko w niem wzrósł i je zatrzymał. Pogląd jednak inny, że Królestwo Boże nie przychodzi „z zewnętrznymi znamionami", że już jest, to było jego rzeczywistą własnością.

Dla nas, moi panowie, są to trudne do złączenia, prawie nic wspólnego z sobą nie mające przeciwieństwa, Królestwo Boże z jednej strony tak dramatycznie i jako rzecz przyszłości pojmować, a zarazem głosić: „ono jest w pośród was", jest nią cicha, potężna siła boska w sercu. Powinniśmy o tem myśleć i w historyę się wgłębić, ażeby poznać, dlaczego pomiędzy innymi historycznymi podaniami i w innych formacyach żadnego przeciwieństwa nie odczuto, przeciwnie i jedno i drugie mogło obok siebie pozostać. Sądzę, że po kilku stuleciach można będzie także w myślach naszych jakie pozostawimy, wiele odkryć sprzeczności i dziwić się, że umieliśmy się tem zadowolić. Na tem, co nam się samem

jądrem rzeczy wydaje, można będzie jeszcze nie jedną twardą i kruchą skorupę znaleźć, pojąć nie będzie nikt w stanie, że mogliśmy być tak krótkowidzący i żeśmy nie potrafili rzeczy istotnych uchwycić i je osobno wyłączyć. Nawet i tam, gdzie dzisiaj nie zdajemy sobie sprawy z możliwości wyróżnienia, kiedyś przyłożą nóż i nim te rzeczy rozdzielą. Miejmy nadzieję, że znajdziemy wtedy sprawiedliwych sędziów, którzy myśli nasze nie będą według tego sądzili, cośmy mimowiedne z tradycyi przejęli, nie mając do kontroli ani siły albo powołania, tylko według tego, co od nas samych pochodziło, gdzieśmy przekształcili albo poprawili tradycyę i ogólnie panujące pojęcia.

Z pewnością, że zadanie historyka jest trudnem i pełnem odpowiedzialności, ażeby pomiędzy tradycyą a rzeczą istotnie właściwą, ziarno od łupiny w nauce Jezusa o Królestwie Bożem wyróżnić. Jak daleko powinniśmy iść? Nie chcemy przecież nauce tej jej przyrodzonej barwy i konturu odejmować, nie chcemy jej przecież w blady moralny schemat przerobić! Ale też z drugiej strony—nie chcemy jej właściwej istoty i siły zatracić, gdybyśmy się przyłączyli do tych, którzy ją w ogólnie panujących wyobrażeniach czasu rozwiązują! Już sam sposób, w który Jezus pomiędzy nimi wyróżniał—nie pominął żadnego, w którem była jakaś iskra moralnej siły, i żadnego nie przyjął, które samolubne wyczekiwania ludu wzmacniało,—już samo to wyróżnianie pokazuje, że nauczał i mówił z najgłębszego przeświadczenia. Posiadamy jednak

bez porównania wymowniejsze świadectwa. Kto chce wiedzieć, co znaczą w opowiadaniu Jezusa Królestwo Boże i jego przyjście, ten musi jego przypowieści czytać i przemyśleć. Wtedy spostrzeże, o co chodzi. Królestwo Boże przychodzi, przychodząc do każdego z osobna, wnika w ich dusze, a oni się niem przejmują. Królestwo Boże jest panowaniem Boga, pewnie—ale to jest panowanie świętego Boga w niektórych sercach, a to jest Bóg sam ze swoją mocą. Wszystko, co dramatyczne, w zewnętrznym, powszechnie w świecie panującym sensie tu znikło, znikła także wszelka zewnętrzna nadzieja przyszłości. Weźcie przypowieść jaką chcecie: o siewcy, o kosztownej perle, o skarbie w roli — słowo boże, On sam jest Królestwem i nie chodzi o aniołów i dyabłów, nie o Trony czy Księstwa, tylko o Boga i duszę, o duszę i jej Boga.

WYKŁAD CZWARTY.

Mówiliśmy ostatnim razem o nauce Jezusa, o ile była zwiastowaniem królestwa bożego i jego przyjścia. Widzieliśmy, że zwiastowanie wszystkie zapowiedzi i formy przebiega od zabarwionej przez Stary Testament proroczej przepowiedni sądu ostatecznego aż do idei teraz rozpoczynającego się wewnętrznego przyjścia królestwa. Chcieliśmy wreszcie pokazać, dlaczego wyobrażeniu ostatniemu trzeba przyznać pierwszeństwo. Zanim bliżej się nad tem zastanowię, chciałbym jeszcze na dwa specyalnie ważne momenta zwrócić uwagę, znajdujące się pomiędzy dwoma biegunami „sąd ostateczny“ i „duchowe przyjście“.

Po pierwsze, przyjście królestwa bożego oznacza zburzenie królestwa szatana i przezwyciężenia demonów. Panują dotąd; wzięły w posiadanie ludzi, a nawet i narody i zmuszają ich do posłuszeństwa swojej woli. Jezus opowiada jednak, że przyszedł nietylko po to, ażeby dzieło szatana zburzyć, lecz faktycznie wypędza także i demony i ludzi od nich uwalnia.

Proszę mi tutaj na krótką dygresyę pozwolić. Nic dla nas nie jest w Ewangeliach tak obcem, jak historye o demonach, które tak często się w nich znajdują i do których Ewangeliści tak wielką przywiązywali wagę. Niejeden z nas już dlatego odrzuca te pisma, ponieważ takie niedorzeczne rzeczy opowiadają. Ważną jest rzeczą wiedzieć o tem, że zupełnie podobne opowiadania znajdują się w wielu pismach owego czasu, w greckich, rzymskich i żydowskich. Wyobrażenie „opętania“ panowało wszędzie, a nawet wiedza ówczesna całe mnóstwo chorobliwych objawów tak pojmowała. Dlatego jednak właśnie, ponieważ objawy tak tłumaczono, że jakaś zła duchowa potęga wzięła w posiadanie człowieka, choroby umysłowe przybierały te formy, jakgdyby rzeczywiście jakaś obca istota wlazła w duszę. Paradoksalnem to nie jest. Przypuśćmy naprzykład, że nasza dzisiejsza nauka oświadcza, że wielka część chorób nerwowych pochodzi z opętania, wiadomość zaś ta przez dzienniki przedostaje się do ludu: wtedy spostrzeglibyśmy znowu liczne wypadki, w których umysłowo chorzy zdają się być pod wpływem złego ducha i wierzą w to. Teorya i wiara działałaby suggestyjnie i wśród umysłowo chorych wytwarzałaby zupełnie tak samo „opętanych“, jak ich stulecia, a nawet tysiące lat wytwarzały. Jest więc rzeczą niehistoryczną i błędną, Ewangelii i Ewangeliom przypisywać im właściwe wyobrażenie, albo też „naukę“ o demonach i owładniętych demonami. One mają tylko swój udział w ogólnych wyobrażeniach czasu. Dzi-

siaj spotykamy te formy umysłowych chorób już rzadko; nie wymarły jednak jeszcze zupełnie. Jeżeli jednak gdzieś występują, i dziś jeszcze, jak w owym czasie, środkiem najlepszym przeciwko nim jest słowo jakiejś potężnej osobistości. Ona może „dyabłowi“ zagrozić, opanować go i w ten sposób chorego wyleczyć. W Palestynie musiało być wielu „opętanych“. Jezus poznawał w nich potęgę zła i złego, i przez cudowną moc nad duszami tych, którzy mu zaufali, wypędzał chorobę. To prowadzi nas do rzeczy drugiej.

Kiedy Jan Chrzciciel dręczył się wątpliwościami, czy Jezus jest tym, „który ma przyjść“, posłał do niego swoich dwóch uczniów, ażeby go samego spytali. Nic bardziej wzruszającego, jak to zapytanie Chrzciciela, nic wznioślejszego, jak odpowiedź Jezusa! Sceny samej jednak nie chcemy rozważać. Jak brzmi odpowiedź? „Szedłszy, odnieście Janowi, coście słyszeli i widzieli: Iż ślepi widzą, chromi chodzą, trędowaci bywają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli powstawają, ubodzy Ewangelię przyjmują“. To jest „przyjście królestwa“, albo też w tem działaniu Zbawiciela już ono jest. Po przezwyciężeniu i usunięciu nędzy, ubóstwa, choroby, po tem faktycznem działaniu Jan ma poznać, że nowy czas przyszedł. Uzdrowienie opętanych jest tylko częścią całej działalności Zbawiciela; ją jednak nazwał Jezus, jako jedyne znaczenie i powołanie swojej misyi. Zwracał się więc do nędzarzy, chorych i ubogich; ale nie jako moralista i bez śladu ckliwego senty-

mentalizmu. Rodzajów złego na osobne grupy nie dzieli; nie pyta długo, czy chory na uzdrowienie „zasługuje“; dalekim jest także od tego, ażeby z cierpieniem albo ze śmiercią sympatyzować. Nigdzie nie mówi, że choroba jest zbawienną, a zło rzeczą zdrową. Nie—on nazywa chorobę chorobą, a zdrowie zdrowiem. Wszystko zło, jakakolwiek nędza jest dlań czemś strasznem; należy do wielkiego królestwa szatana; czuje jednak w sobie siłę Zbawiciela. On wie o tem, że postęp tylko wtedy jest możliwym, jeżeli słabość jest przezwyciężoną, a choroba uleczoną.

Ostatnia rzecz nie jest jeszcze wypowiedziana. Królestwo Boże nadchodzi, wobec tego, że on leczy; nadchodzi przedewszystkiem dlatego, ponieważ on grzechy odpuszcza. Tutaj dopiero jest zupełne przejście do pojęcia o królestwie bożem, jako wewnętrznie działającej siły. Jak wzywa do siebie ubogich i chorych, tak samo wzywa i grzeszników; to wezwanie jest rozstrzygającem. „Syn człowieczy przyszedł szukać i zbawiać, co zostało straconem“. Dopiero teraz widzi się, że zewnętrzne rzeczy i do przyszłości należące, są skreślone: indywiduum będzie zbawione, nie lud albo państwo; nowi ludzie mają powstawać, królestwo boże zaś jest zarazem siłą i celem. Szukają ukrytego skarbu w roli i znajdują go; sprzedają wszystko i kupują kosztowną perłę; nawracają się i stają się jak dzieci, ale przez to właśnie zostają zbawieni i staną się dziećmi bożymi, bożymi bohaterami.

W takim związku mówił Jezus o królestwie

bożem, do którego gwałtownie się wchodzi, i znowu o królestwie bożem, które tak pewnie i cicho wzrasta, jak ziarno nasienne owoc przynosi. Posiada naturę duchowej wielkości, jakiejś potęgi, która dochodzi do głębi i tylko z głębi ją można wydobyć. Dlatego też może on o tem królestwie, chociaż ono jest także w niebie, chociaż równocześnie z ostatecznym sądem bożym nastąpi, przecież powiedzieć: „Ono nie jest tu lub tam; można je znaleźć w was".

Pojmowanie królestwa, według którego już ono w działalności Zbawiciela zjawiło się i przychodzi, w czasach późniejszych przez uczniów Jezusa się nie utrzymało: zaczęto przeważnie o królestwie mówić, jako o czemś wyłącznie przyszłem. Siła rzeczy jednak pozostała; zostawiono ją tylko pod innym tytułem. Podobnego było coś tutaj, jak z pojęciem „mesyasza". Zaledwie ieden, jak to później zobaczymy, w pogańskim kościele zrozumiał znaczenie Jezusa przez to, że pojął go, jako „mesyasza". Rzecz jednak nie przepadła.

To, co tworzyło jądro w nauce o królestwie, pozostało. Chodzi o rzecz trojaką. Po pierwsze, że królestwo to jest czemś ponad światem się znajdującem, dar z góry, nie produkt naturalnego życia; po drugie, że jest to czysto religijne dobro—wewnętrzne obcowanie z żyjącym Bogiem; po trzecie, że jestto rzecz najważniejsza, a nawet rozstrzygająca, co człowiek przeżyć może, że całą sferę jego bytu przenika i opanowuje, ponieważ grzech jest przebaczony, nędza usunięta.

Królestwo to, które do pokornych przychodzi i robi z nich nowych, wesołych ludzi, zamyka dopiero sens i cel życia: tak odczuł to Jezus sam i jego uczniowie. Sens życia wychodzi zawsze poza świat; ponieważ końcem naturalnego bytu jest śmierć. Uwięzione przez śmierć jednak życie niema sensu; tylko przez sofizmaty można się co do tych faktów mylić. Tu jednak nastąpiło w czasie królestwo boże, wieczność. „Wieczne światło tam wchodzi, daje światu nowy promień". To jest Jezusa nauka o królestwie Bożem. Wszystko można z nią złączyć, co zresztą głosił; można całą „naukę" jego za naukę o królestwie uważać. Ale jeszcze pewniej ją poznajemy i dobro, o którem on myśli, jeżeli zwrócimy się do kręgu drugiego, który w poprzednim oznaczyliśmy wykładzie, ażeby na nim główne rysy nauki Jezusa dalej poznawać.

2. Bóg Ojciec i nieskończona wartość duszy ludzkiej.

Bezpośrednio i wyraźnie da się dla naszego dzisiejszego wyobrażenia i uczucia nauka Chrystusa w sferę myśli ująć, która przez Boga Ojca i przez opowiadanie o nieskończonej wartości duszy ludzkiej jest oznaczoną. Wychodzą tu na jaw pierwiastki, które chciałbym, jako spokojne i spokój dające, w opowiadaniu Jezusa oznaczyć, i które razem są przez myśl o bożem dzieciństwie złączone. Nazywam je spokojnymi w odróżnieniu od impulzywnych i zapalnych pierwiastków, chociaż w nich właśnie szczególnie potężna siła przebywa. Podczas

gdy jednak całe opowiadanie Jezusa do tych dwóch punktów sprowadzić można — Bóg, jako Ojciec, a ludzka dusza tak uszlachetniona, że z nim razem może się złączyć i łączy się—pokazuje się, że Ewangelia wogóle nie jest żadną pozytywną religią jak inne, że niema nic statutowego lub partykularnego, że jest więc religią samą. Wzniesioną jest ponad wszelkie przeciwieństwa i napięcia Diesseits i Jenseits, rozumu i ekstazy, pracy i ucieczki od świata, judaizmu i greczyzny. We wszystkich może rządzić, i w żadnym z ziemskich pierwiastków nie jest zamknięta, albo koniecznie z nim związana. Wyraźniej jednak istotę bożego dzieciństwa w sensie Jezusa przedstawić sobie możemy, jeżeli cztery grupy przypowieści jego względnie podobieństwa pod uwagę weźmiemy, mianowicie: 1. Ojcze nasz, 2. owo wyrażenie: „nie cieszcie się, że macie dusze podwładne, cieszcie się jednak, że imiona wasze zapisane są w niebiesiech“, 3. przysłowie: „Izali dwu wróblów za pieniądze nie przedają: a jeden z nich nie upadnie na ziemię bez Ojca waszego? A wasze włosy wszystkie na głowie są policzone“, 4. wreszcie: „Cóż pomoże człowiekowi, jeźliby wszystek świat zyskał, a na duszy swej szkodę podjął?

Najpierw Ojcze-nasz. W szczególnie uroczystej chwili wypowiedział go Jezus swoim uczniom. Wezwali go, ażeby nauczył ich modlić się, podobnie jak Jan swoich uczniów nauczył się modlić. Wtedy wypowiedział Ojcze-nasz. Dla wyższych religii modlitwy są rzeczą główną. Tu jednak — każdy sobie zdaje z tego

sprawę, jeżeli tylko nie bezmyślnie przez jego duszę się ona przesunie—wypowiedziana została przez takiego, który wszelki wewnętrzny niepokój przezwyciężył, albo też przezwycięża go w chwili, kiedy jest przed Bogiem. Już przemówienie „Ojcze“ pokazuje pewność człowieka, który w Bogu znajduje ucieczkę i wypowiada pewność wysłuchania. On się nie modli, ażeby gwałtowne życzenia w niebo wysyłać, albo też żeby to lub owo dobro osiągnąć, tylko modli się, ażeby utrzymać siłę, którą już ma, i ażeby jedność z Bogiem zapewnić, w której żyje. Modlitwa ta może więc być wymówioną tylko w najgłębszem skupieniu uczucia i przy najdoskonalszem skoncentrowaniu ducha w czysto wewnętrznym stosunku, w stosunku do Boga. Wszelkie inne modlitwy są „łatwiejsze“; ponieważ zawierają rzeczy partykularne, albo też są tak złożone, że w czemś zmysłową fantazyę poruszają — ta modlitwa wszystko skupia razem i doprowadza do tej wysokości, na której jedynie znajduje się dusza ze swoim Bogiem. A przecież rzeczywistość ziemska nie znika, cała druga połowa modlitwy odnosi się do ziemskich stosunków. Stoją one jednak w świetle Wieczności. Napróżno szukalibyśmy wszelkich próśb o specyalne dary łaski, o specyalne dobra, nawet duchowe. „Wszystko to będzie Wam przydane“. Imię, wola, królestwo boże—te spokojne i ciągłe pierwiastki rozszerzyły się także ponad ziemskimi stosunkami. Wyłączają wszelkie samolubstwo i rzeczy małe i tylko cztery życzenia zostawiają, o które warto prosić: codzienny chleb, codzienną

winę, codzienne pokusy i zło życia. Niema w Ewangeliach nic, co pewniej nam mówi, czem Ewangelia jest i jakie usposobienie i nastrój stwarza, jak „Ojcze nasz“. Wszystkim, którzy Ewangelię lekceważą, uważając za coś ascetycznego, albo ekstatycznego, albo socyologicznego, powinno się wytknąć Ojcze nasz. Według tej modlitwy Ewangelia jest dzieciństwem bożem, rozpostartem ponad całem życiem, wewnętrznym związkiem z wolą Bożą i Bożem królestwem i radosną pewnością posiadania wiecznych dóbr i w odniesieniu do ochrony przed złem.

A drugie przysłowie — kiedy Jezus mówi: „Nie cieszcie się, że macie dusze podwładne, cieszcie się jednak, że imiona wasze zapisane są w niebiesiech“, to i tu także z szczególnym naciskiem podniesiona jest myśl, że świadomość przebywania z Bogiem jest w tej religii rzeczą rozstrzygającą. Największe uczynki, nawet dzieła, które przez siłę tej religii wykonane zostaną, jeszcze nie zbliżają do tej dumnej i wyniosłej ufności, że jest się w czasie i w wieczności pod ojcowską opieką Boga. Co więcej — prawdziwość, a nawet rzeczywistość religijnego doświadczenia nie da się zmierzyć ani wezbraniem uczucia, ani przez widzialne wielkie czyny, tylko przez radość i spokój, które rozlały się w duszy, mogącej powiedzieć: „Mój Ojcze“!

Jakie rozmiary nadał Jezus tej myśli o ojcowskiej Opatrzności Boga? Przypomnijmy sobie przysłowie trzecie: „Izali dwu wróblów za pieniądz nie przedają: a jeden z nich nie upadnie na ziemię bez Ojca waszego. A wasze włosy

wszystkie na głowie są policzone". Jak daleko bojaźń sięga, a nawet jak daleko sięga życie — życie aż do swoich ostatecznych zjawisk w naturze—tak daleko ma sięgać ufność: Bóg rządzi światem. Przypowieści o wróblach i polnych kwiatach przytaczał Jezus swoim uczniom, ażeby im bojaźń przed złem i grozę śmierci odjąć; nauczą się w ten sposób poznawać wszędzie w życiu, a nawet i w śmierci rękę żyjącego Boga.

Wreszcie—a nie zaskoczy to nas teraz niespodzianie—Jezus wypowiedział rzecz najwyższą w odniesieniu do wartości człowieka w słowach: „Cóż pomoże człowiekowi, jeśliby wszystek świat zyskał, a na duszy swej szkodę podjął?" Kto może do Istoty rządzącej niebem i ziemią powiedzieć mój Ojcze, ten jest w ten sposób ponad niebem i ziemią wywyższonym i ma sam wartość, która jest wyższą, aniżeli konstrukcya świata. To wspaniałe przyrzeczenie jednak przybrane jest w powagę napomnienia. Dar, ale i zadanie zarazem. Jak całkiem inaczej nauczali o tem Grecy. Oczywiście, wzniosłą pieśń ducha śpiewał już Plato, odróżniał go od całego świata zjawisk i jego wieczne istnienie zaznaczał. Przez to rozumiał jednak poznającego ducha, przeciwstawiał go bezdusznej i ślepej materyi, i jego nauka miała znaczenie dla wiedzących o niej. Jezus Chrystus woła do każdej biednej duszy, woła do wszystkich, którzy ludzkie oblicze mają: Jesteście dziećmi żyjącego Boga i jesteście nietylko od wielu wróbli lepsi, lecz warci jesteście więcej, aniżeli caly świat.

Świeżo czytałem, że wartość prawdziwie wielkiego człowieka polega na tem, że wartość całej ludzkości podwyższa. Faktycznie, to jest największe znaczenie wielkich ludzi, że podwyższyli wartość ludzkości, to znaczy, dali jej nowy zasób sił. Ale dopiero przez Jezusa Chrystusa wartość każdej duszy ludzkiej z osobna wystąpiła na jaw i udaremnić tego nie może już nikt. Można do niego się odnosić, jak się chce, uznania, że w historyi luozkość na tej wysokości postawił, nikt mu nie może odmówić.

Podstawa tej najwyższej oceny wartości jest odwrócenie wartości. Do tego, który się ze swoich dóbr chełpi, mówi: „ty głupcze“. Do wszystkich się jednak zwraca: ten tylko, kto swoje życie straci, potrafi je odzyskać“. On nawet powiada: „Ten tylko, kto swoją duszę nienawidzi, ten ją zachowa“. To jest odwrócenie wartości, które przed nim niektórzy odgadywali, którego prawdziwość jakgdyby poprzez zasłonę widzieli, której zbawienną siłę — błogosławioną tajemnicę—przeczuwali. On dopiero spokojnie, poprostu i pewnie wypowiedział, jakgdyby to była jakaś prawda, którą, jak kwiat z krzaka, urwać można. To jest właśnie jego charakterystycznym rysem, że głębokie i pierwszorzędnej wagi rzeczy w zupełnej prostocie wypowiadał, jakgdyby inaczej być nie mogło, jakgdyby mówił coś, co się samo przez się rozumie, jakgdyby przypominał tylko, co wszyscy wiedzą, ponieważ to żyje w ich duszy.

W konstrukcyi: Bóg Ojciec, Opatrzność, dzieciństwo, nieskończona wartość duszy ludz-

kiej, wypowiada się cała Ewangelia. Musimy jasno sobie jednak zdać sprawę, jak paradoksalnem to wszystko jest, a nawet, że paradoksalność religii do jej zupełnego wyrazu dopomaga. Wszelka religijność—nietylko religie — mierzona zmysłowem doświadczeniem i ścisłą wiedzą, jest paradoksalną; wprowadza się tu pierwiastek, który się za najważniejszy uważa, który zmysłom zupełnie się nie ujawnia i faktycznej rzeczywistości rzeczy jaskrawo, bezwzględnie się sprzeciwia. Wszystkie jednak inne religie są ze światem samym tak złączone, że zawierają w sobie specyficznie ziemski moment, ewentualnie są spokrewnione zasobem swojej treści z duchowym stanem jakiejś oznaczonej epoki. Co jednak może być bardziej oczywistem, jak powiedzenie: włosy wasze na głowie są policzone; posiadacie wartość wyższą aniżeli świat, możecie poddać się w Opiekę Istocie, której nikt nie oglądał. Albo to jest jakaś sensu pozbawiona mowa, albo też religię przeprowadzono tu do końca; nie jest już ona tylko zjawiskiem, towarzyszącem zmysłowemu życiu, jakimś wykładnikiem, rozjaśnieniem pewnych jego części, tylko ona występuje tu z pewną pretensyą suwerena, że dopiero ona i wyłącznie ona przyczynę i sens życia ukrywa; sobie poddaje cały jaskrawy świat zjawisk i opiera się mu, jeżeli on siebie za jedynie rzeczywisty uważać zechce. Przynosi tylko j e d n o doświadczenie, pozwala jednak w nim nowemu światu powstać: wieczność występuje, okres czasu staje się środkiem do celu, człowiek należy do wieczności. Takiem w każdym razie

było mniemanie Jezusa; od niego coś odjąć, znaczyłoby natychmiast je zburzyć. Podczas, gdy ideę Opatrzności ponad ludzkością i światem rozciąga, podczas gdy jej pierwiastki do wieczności wprowadza, kiedy dzieciństwo Boże darem ale i zadaniem zarazem nazywa, ujął silnie razem niepewne i nieudolne religijne próby i do zaokrąglonej całości sprowadził. A więc jeszcze raz: Można do niego, można do jego posłannictwa odnosić się jak się tylko chce, pewnem jest jednak, że odtąd wartość naszego rodzaju wzrosła; życie ludzkie, i my sami staliśmy się sobie drożsi. Rzeczywistą czcią i uszanowaniem względem ludzkości jest, czy ona wie o tem czy nie, praktyczne uznanie Boga za ojca.

3. Wyższa sprawiedliwość i przykazanie miłości—to trzeci krąg i cała Ewangelia może być w ten pierścień ujęta; można to za etyczne posłannictwo uważać, bez ujmowania mu wartości. Wśród ludu swego znalazł Jezus bogatą i głęboką etykę. Nie jest właściwem, faryzejską moralność osądzać jedynie na podstawie kazuistycznych i niedorzecznych zjawisk, jakie ona wykazuje. Przez zespolenie z kultem i skostnienie w rytuale moralność świętości przemieniła się oczywiście nieledwie w coś wprost przeciwnego, ale nie wszystko jeszcze stało się martwem, jeszcze w głębi systemu było coś żyjącego. Zapytującym mógł Jezus odpowiedzieć: „Wy macie prawo, trzymajcie się go; sami wiecie najlepiej, co macie zrobić, ostateczna konkluzya prawa jest, jak mówicie sami, miłość Boga

i bliźniego". Mimo to jednak można Ewangelię Jezusa w kole jej pokrewnych etycznych idei wyrazić. W czterech punktach jasno to przedstawimy.

Po pierwsze, Jezus rozwiązał ostrem cięciem połączenie etyki z zewnętrznym kultem i techniczno-religijnymi ćwiczeniami. Nie chciał zupełnie wiedzieć o tendencyjnych i samolubnych czynnościach „dobrych dzieł" w zespoleniu z rytualnem nabożeństwem. Pełną oburzenia pogardę miał dla tych, którzy bliźniego, a nawet rodziców swoich w biedzie zostawiali, ale za to podarunki do świątyni posyłają. Tu nie zna żadnych kompromisów. Miłość, miłosierdzie, ma cel samo w sobie; pozbawionem być może wartości i shańbionem, jeżeli ma być czemś innem aniżeli opieką nad bliźnim.

Po drugie, wszędzie w etycznych zagadnieniach dochodzi pierwiastków, t. j. sposobu myślenia. To, co on „wyższą sprawiedliwością" nazywa, można jedynie stąd zrozumieć. „Wyższa" sprawiedliwość, jest to sprawiedliwość, która nią pozostaje, nawet jeżeli miarę jej się do głębi serca przyłoży. Znowu pozornie coś zupełnie prostego, samo przez się zrozumiałego. Pomimo tego jednak prawdę tę w wyraźną formę przybrał: „Słyszeliście, iż powiedziano starym... A ja wam powiadam". A więc przecież coś nowego było; a więc wiedział, że z taką konsekwencyą i zwierzchnością nie zostało to jeszcze wypowiedzianem. Wielką część tak zwanego kazania na górze zajmuje owo opowiadanie, w którem on niektóre wielkie dziedziny ludzkich

stosunków i ludzkich błędów przechodzi, ażeby wszędzie sposób myślenia odkryć, osądzić według nich dzieła i niebo i piekło do nich przyłączyć.

Po trzecie, wszystko, co ze spojenia z samolubstwem i z rytuałem uwolnił i za moralne uznał, do jednego pierwiastku, do jednego motywu sprowadza,—do miłości. Czegoś innego on nie zna, i miłość sama jest tylko jedna, jakkolwiek się objawia, jako miłosc bliźniego, samarytanina, lub wroga. Powinna duszę całkiem wypełnić; ona jest tem, co zostaje, jeżeli dusza sama dla siebie umrze. W tym sensie miłość jest już nowem życiem. Zawsze jednak miłość jest jakąś pomocą, usługą; w tej tylko funkcyi jest ona faktyczną i żyjącą.

Po czwarte, widzieliśmy, że Jezus wyprowadził moralność ze wszystkich obcych jej związków, nawet ze skojarzenia jej z publiczną religią. Ci więc nie rozumieli go źle, którzy mówili, że w Ewangelii chodzi o zwykłą moralność. A przecież—jest jeden rozstrzygający punkt, w którym on religię i moralność razem łączy. Punkt ten musi być odczutym; łatwo nie da się ująć. Ze względu na wyrażenie „błogosławieni są".. można może oznaczyć go jako pokorę: pokorę i miłość złączył Jezus w jedno. Pokora nie jest żadną osobną cnotą, jest tylko czystą wrażliwością, wyrazem wewnętrznej potrzeby, prośbą o bożą łaskę i przebaczenie, a więc otwartością wobec Boga. O tej pokorze, która jest miłością Boga, którą z siebie możemy wydobyć, mniema Jezus—proszę pomyśleć o przy-

powieści o faryzeuszu i celniku—że jest ona ciągłym nastrojem dobrego, i że z niej wszystko dobre wypływa i rośnie. „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom“, to jest modlitwa pokory a zarazem miłości. A wiec i miłość bliźniego ma tutaj swoje źródło; ubodzy duchem i głodni i pragnący są także pokój czyniący i miłosierni.

W tym sensie złączył Jezus moralność i religię; w tym sensie można religię nazwać duszą moralności, a moralność ciałem religii. Stąd się rozumie, jak mógł Jezus zbliżyć i zidentyfikować miłość Boga i bliźniego: miłość bliźniego jest na ziemi jedynym objawem w pokorze żyjącej miłości Boga.

Przez to że Jezus swoją naukę o wyższej sprawiedliwości i nowem przykazaniu miłości w tych czterech głównych myślach wyłożył, etyczne zagadnienie w ten sposób przedstawił, jak przed nim nikt. Jeżeli jednak nam pewna niejasność grozi, co on naprawdę myślał, chciejmy się znowu w wysławiania błogosławionych w Kazaniu na górze pogrążyć. Zawierają one jego etykę i jego religię, w samym pierwiastku razem ujęte i z wszelkich zewnętrzności i partykularyzmów uwolnione.

WYKŁAD PIĄTY.

Przy końcu ostatniego wykładu zwróciłem uwagę na błogosławieństwa i zaznaczyłem pokrótce, że specyalnie one w wyborny sposób religię Jezusa przedstawiają. Chciałbym Wam o innem miejscu wspomnieć, które pokazuje, że Jezus w wykonywaniu miłości bliźniego i w miłosierdziu widział właściwy objaw religii. W jednej ze swoich ostatnich mów wspominał o sądzie i uplastycznił go przez podobieństwo o pasterzu, który owce i barany rozdziela. Jedyny powód rozdzielenia, jednak stanowi zagadnienie miłosierdzia. Narzucone jest w formie tej, czy ludzie Jego samego nakarmili, napoili i odwiedzali, t. zn. postawione jest jako zagadnienie religijne; paradoksya staje się jeszcze wyższą w powiedzeniu: „Coście uczynili jednemu z tych braciej mojej najmniejszych, mnieście uczynili“. Wyraźniej niepodobna stawić przed oczy, że miłosierdzie w sensie Jezusa jest rzeczą główną i rozstrzygającą i że usposobienie, w jakim bywa wykonywane, daje gwarancyę prawdziwie religijnego uczucia. O ile? Ponieważ ludzie w wykonywaniu cnoty tej naśladują

Boga: „Bądźcie miłosierni, jako wasz Ojciec niebieski jest miłosierny“. Prawo boskiego majestatu wykonywa ten, kto jest miłosierny; albowiem sprawiedliwość boża nie odbywa się według reguły: „Oko za oko, ząb za ząb“, tylko jest pod wpływem potęgi jego miłosierdzia.

Chwilę się tu zatrzymamy: to był olbrzymi postęp w historyi religii, było to nowe założenie religii, kiedy z jednej strony w Grecyi przez poetów i myślicieli, z drugiej strony w Palestynie przez proroków idea sprawiedliwości i sprawiedliwego Boga ożyła i tradycyonalnie przekaaną religię przekształciła. Bogowie zostali wzniesieni na stopień wyższy i umoralnieni; wojowniczy i nieobliczalny Jehowa stał się świętą istotą, na którego sąd można się było spuścić, chociaż w bojaźni i drżeniu. Dwie wielkie dziedziny, religia i moralność, rozłączone dotychczas, zbliżyły się do siebie; albowiem „bóstwo jest święte i sprawiedliwe“. Co wtedy się rozwinęło, to stanowi naszą historyę; niema bowiem żadnej „ludzkości“, żadnej „historyi współczesnej“ w wyższem znaczeniu bez owej zasadniczej metamorfozy. Jej najbliższe następstwo można ująć w maksymę: „Czego nie chcecie, ażeby wam drudzy czynili, nie czyńcie im tego także“. Reguła ta, chociaż wydaje się tak bladą i ubogą w treść, zawiera przecież olbrzymią umoralniającą siłę, jeżeli ma do wszystkich ludzkich stosunków sięgać i jeżeli z poważnej strony na nią patrzymy.

Nie zawiera ona przecież rzeczy ostatniej. Ostatni możliwy i konieczny postęp właśnie został dokonanym—znowu nowe założenie religii!—

kiedy sprawiedliwość musiała się miłosierdziu poddać, kiedy naczelną stała się idea braterstwa i poświęcenia się w służbie bliźniego. Maksyma i tym razem wydaje się bladą.—„Co chcecie, żeby wam drudzy czynili, to czyńcie im także“— a przecież właściwie zrozumiana, prowadzi na wyżyny i zawiera nowy sposób myślenia i oceniania własnego życia. Myśl: „Kto stracił swoje życie, odzyska je znowu“ jest z nią bezpośrednio związana i przez to także odwrócenie wartości w tej pewności, że prawdziwe życie nie jest z tym krótkim przeciągiem czasu złączone i nie tkwi w zmysłowym bycie.

Przypuszczam, że wykazałem w krótkości, że także i w sferze idei Jezusa, oznaczonej przez „wyższą sprawiedliwość“ i „nowe przykazanie miłości“, zawiera się całość jego nauki. Faktycznie, te trzy kręgi, któreśmy wyróżnili—królestwo boże, Bóg Ojciec i nieskończona wartość duszy ludzkiej, w miłości okazująca się „wyższa“ sprawiedliwość — spływają w jedno; albowiem królestwo boże jest ostatecznie niczem innem, jak tylko skarbem, który posiada dusza u wiecznego i miłosiernego Boga, i stąd można w kilku rysach rozwinąć wszystko, co chrześcijaństwo rozumiało przez nadzieję, wiarę i miłość na podstawie przypowieści Jezusa, i co chce z tego zatrzymać.

Idziemy dalej. Skoro przedstawiliśmy główne rysy posłannictwa Jezusa, spróbujmy w oddziale drugim rozpatrzeć główne momenta Ewangelii w szczegółowym rozbiorze.

Wyróżniamy sześć punktów względnie zagadnień, które, ponieważ same w sobie są najważniejsze, po wszystkie czasy, jako takie były odczuwane i za takie uchodziły. I chociaż w rozwoju historyi kościoła jedno z zagadnień schodziło na plan drugi, zawsze przecież wracało napowrót i to ze zdwojoną siłą:

1. Ewangelia i świat, czyli problem ascezy.
2. Ewangelia i ubóstwo, czyli problem socyalny,
3. Ewangelia i prawo, czyli problem społecznych urządzeń,
4. Ewangelia i praca, czyli problem kultury,
5. Ewangelia i Syn Boży, czyli problem chrystologii,
6. Ewangelia i jej wykład, czyli problem wyznania.

W tych sześciu problemach—cztery pierwsze należą do siebie razem, dwa następne stoją dla siebie oddzielnie — przedstawić mogę, jak przypuszczam, najgłówniejsze momenta posłannictwa Jezusa, oczywiście tylko w zarysach.

1. *Ewangelia i świat, czyli problem ascezy.*

Ogólnem, w szerokich kołach panującem jest mniemanie — głównie w katolickich kościołach, ale wielu protestantów podziela je dziś także — że Ewangelia w swojej najgłębszej istocie i w swoich najważniejszych wskazaniach jest zupełnie obcą dla świata i ascetyczną. Jedni opowiadają o swojem „odkryciu“ z zadowoleniem i z podziwem i podnoszą je aż do twierdzenia, że właśnie w tem charakterystycznem

odwróceniu się od świata, jak w buddyźmie, zawartą jest cała wartość i znaczenie chrześcijańskiej religii. Inni podkreślają obcą światu naukę Ewangelii, ażeby przez to niemożliwość złączenia tej religii z nowoczesnymi zasadami moralności wykazać i zupełny brak potrzeby jej istnienia uwidocznić. Szczególniejszą drogę wyjścia, właściwie tylko produkt rozpaczy, znalazły katolickie kościoły. Spostrzegają, jak zauważyliśmy, antyświatowy charakter Ewangelii i na tej podstawie głoszą, że właściwe chrześcijańskie życie tylko w formie życia mniszego — to jest „vita religiosa“ — może znaleźć swój wyraz; „niższe“ chrześcijaństwo jednak bez ascezy uważają za „jeszcze dostateczne“. Tę ciekawą koncesyę pozostawimy samej sobie: że zupełne naśladownictwo Chrystusa tylko mnichom jest możliwe, to jest katolicka nauka. Do niej się przyłączył wielki filozof i jeszcze większy pisarz naszego stulecia: Schopenhauer, wielbiący chrześcijaństwo, ponieważ i o ile wielkich asceтów, jak świętego Antoniego albo świętego Franciszka wydało; co pozatem w chrześcijańskiej nauce się zawiera, wydaje mu się bezużytecznem i odpychającem. W bezporównania głębszem rozważaniu, aniżeli Schopenhauer, i z porywającą siłą uczucia i potęgą słowa podniósł ascetyczne i obce światu rysy Ewangelii Tołstoj i zestawiwszy je razem, podał je za wzór. Nie można także zapoznawać, że ascetyczny ideał, jaki on z Ewangelii bierze, ma wiele ciepła i siły i w sobie służbę bliźniego zamyka; ucieczka od świata jednak wydaje się i jemu rzeczą

charakterystyczną. Tysiące naszych „wykształconych“ doznaje wskutek jego opowiadań zachęty i podniety; w najgłębszem jednak uczuciu są uspokojeni i ucieszeni, że chrześcijaństwo jest odwróceniem się od świata; bo wtedy dopiero wiedzą, że nie obchodzi ich ono nic. Słusznie więc są tego pewni, że świat ten jest dla nich danym, ażeby wśród dóbr i urządzeń swe zadanie spełnił; jeżeli wymaga chrześcijaństwo czegoś innego, w takim razie nienaturalność jego jest wykazaną; jeżeli temu życiu nie umie żadnego celu przypisać, i wszystko do jakiegoś Jenseits przesuwa, jeżeli ziemskim dobrom odmawia wartości i kieruje wyłącznie do ucieczki od świata i do życia w kontemplacyi, wtedy obraża wszystkich posiadających energię i siłę, a nawet ostatecznie każdą miłującą prawdę naturę; bo one są przecież przekonane, że zasoby nasze zostały nam dane na to, ażebyśmy ich używali, a ziemia dana jest nam na to, ażebyśmy ją uprawiali i nią zawładnęli.

Ale czyż Ewangelia nie jest rzeczywiście ucieczką od świata? Bardzo są znane miejsca, na które się powołują i które zdają się innego tłumaczenia nie dopuszczać: „Jeźli tedy oko twoje gorszy cię, wyrwij je, a zarzuć od siebie; gorszy cię twoja ręka, odetnij ją“, albo odpowiedź bogatemu młodzieńcowi: „Idź, sprzedaj wszystko, co masz, a będziesz miał skarb w niebie“, albo też powiedzenie o tych, którzy dla królestwa niebieskiego okaleczyli się sami, albo: „Jeżeli ktoś przychodzi do mnie a niema w nienawiści swego ojca, matki, żony, dzieci, braci, sióstr, a po-

nadto i życia własnego, ten nie może być moim uczniem.“ Na podstawie tych słów i innych, wydaje się rzeczą zupełnie jasną, że Ewangelia odwraca się od świata i że jest ściśle ascetyczną. Tezie tej jednak przeciwstawiam trzy uwagi, które w innym kierunku prowadzą. Pierwsza powstaje ze sposobu wystąpienia Jezusa, z jego prowadzenia życia i z jego wskazówek, odnoszących się do prowadzenia życia; druga zasadza się na wrażeniu, jakie na uczniów wywarł, które oni znowu w swojem własnem życiu oddali; trzecia wreszcie ma swoje źródło w tem, cośmy o „głównych rysach“ Ewangelii powiedzieli.

1. W Ewangeliach naszych znajdujemy ciekawe słowo Jezusa; brzmi ono: „Przyszedł Jan, ani jedząc, ani pijąc, i powiadają: czarta ma. Przyszedł syn człowieczy, jedząc i pijąc, i mówią: „Oto człowiek obżerca i winożarłok“. A więc zwano go żarłokiem i winopojem obok innych pogardliwych przezwisk, jakie mu nadawano. Wynika stąd zupełnie jasno, że w całem swojem zachowaniu się i sposobie życia robił wrażenie inne, aniżeli wielki kaznodzieja pokuty z nad Jordanu. Bezstronnie musiał się zachowywać wobec zwyczajowo uprawianej ascezy. Widzimy go w domach bogatych i ubogich, przy ucztach, w gronie kobiet i dzieci, według podania także na weselu. Pozwala umyć sobie nogi i głowę namaścić. Dalej, przebywa chętnie u Maryi i Marty i nie żąda, ażeby swój dom opuściły. Nawet tych, u których z radością silną wiarę znajduje, pozostawia w ich zawodzie i stanie.

Nie słyszymy, ażeby wołał do nich: porzućcie wszystko i chodźcie za mną. Widocznie uważa to za możliwe, nawet za stosowne, ażeby z wiarą swoją zostali na tem stanowisku, na którem postawił ich Bóg. Koło jego uczniów nie zamyka się w liczbie tych niewielu, których do naśladownictwa siebie zawezwał. Dzieci boże znajduje on wszędzie; wyszukiwać je z miejsc ukrytych i módz im słowa pełne siły powiedzieć, to jest dla niego najwyższa rozkosz. Ale i uczniów swoich także nie zorganizował, jako mniszego zakonu: co mają robić i czego zaniechać w życiu codziennem, pod tym względem nie dał im żadnych przepisów. Kto Ewangelie czyta bezstronnie i nie trzyma się drobiazgowej pedanteryi, ten musi poznać, że tego wolnego i żywego ducha nie znajduje się ugiętego jarzmem ascezy, i że wskutek tego słowa, które w tym kierunku wskazują, nie powinny być uogólniane, tylko osądzone w szerszym związku i z bardziej oddalonej perspektywy.

2. Pewną jest rzeczą, że uczniowie Jezusa nie uważali mistrza swego za uciekającego od świata ascetę. Zobaczymy później, jakie ofiary oni dla Ewangelii ponieśli i w jakim sensie wyrzekli się świata—pewnem jest jednak, że ascetycznych ćwiczeń nie wystawiali na pierwszy plan; utrzymali w sile regułę, że robotnik wart jest swojej nagrody; żon swoich nie opuścili. O Piotrze przypadkowo nam opowiadają, że jego żona w czasie jego misyjnych podróży towarzyszyła jemu Abstrahując od opowiadania o próbie stworzenia w jerozolimskiej gminie cze-

goś w rodzaju komunizmu — możemy je zaś pominąć, ponieważ jest to niepewne, a oprócz tego próba nie miała ascetycznego charakteru, — nie znajdziemy w okresie apostolskim nic, co wskazywałoby na korporacyę ascetów z powołania, wszędzie natomiast panujące przekonanie, że w swoim zawodzie i stanie, wśród danych stosunków, powinno się być chrześcijaninem. Jak zupełnie inaczej naprzeciw tego rozwijał się od początku buddyzm!

3.—to jest rozstrzygające: — przypominam, cośmy odnośnie do wytycznych idei Jezusa powiedzieli. W pierścień, który przez ufność w Boga, pokorę, odpuszczenie grzechów i miłość bliźniego jest oznaczony, żadna inna maksyma, najmniej prawodawcza wsunięta być nie może, i jasnem to zarazem czyni, w jakim sensie królestwo boże jest w przeciwieństwie ze światem. Kto słowom: „Nie troszczcie się“, „Bądźcie miłosierni, jako wasz Ojciec niebieski jest miłosiernym“ etc., coś ascetycznego z pretensyą do równego oszacowania wartości przypisuje, ten nie rozumie sensu i wzniosłości tych przysłowij, ten stracił poczucie albo go jeszcze nie uzyskał, że istnieje związek z Bogiem, który wszystkie zagadnienia ucieczki od świata i ascezy pozostawia za sobą.

Z tych powodów musimy usunąć się od tego, ażeby przez Ewangelię jakąś naukę o ucieczce od świata rozumieć.

Jezus jednak mówi o dwóch wrogach, i stając naprzeciw nich nie daje hasła, ażeby od nich uciekać, tylko rozkazuje je zniszczyć. Ci trzej wrogowie są mammona, troska i sa-

m o l u b s t w o. Uważajcie dobrze, o ucieczce lub odwróceniu się tu niema mowy, tylko o walce, którą aż do zniszczenia prowadzić się powinno; owe potęgi ciemności powinny być zgniecione. Przez m a m m o n ę rozumie on ziemskie pieniądze i dobra w najszerszem tego słowa znaczeniu, ziemskie pieniądze i dobra, które opanowały nas i chcą z nas zrobić tyranami nad drugimi; albowiem pieniądz jest „płynną potęgą“. Jak o jakiejś osobie mówi następnie Jezus o tym wrogu, jakgdyby o jakiegoś uzbrojonego rycerza albo o jakiegoś króla, a nawet jakgdyby o samego dyabla chodziło. „Żaden nie może dwiema panom służyć“. Jeżeli cokolwiek z dziedziny tej mammony dla człowieka jakiegoś taką ma wartość, że serce swoje przywiązuje do tego, że drży przed stratą, że nie jest już gotów dobrowolnie to oddać, wtedy jest już w jej niewoli. Dlatego też chrześcijanin, jeżeli czuje, że niebezpieczeństwo to jemu grozi, powinien nie paktować, tylko walczyć, i nietylko walczyć, ale mammony się pozbyć. Oczywiście, gdyby Chrystus dziś wśród nas nauczał, nie mówiłby ogólnie i nie wolałby do w s z y s t k i c h: „Oddajcie wszystko“, ale do wielu tysięcy z pomiędzy nas mówiłby tak, i że zaledwie jeden się znajdzie, kto myśli, że przypowieści Ewangelii do siebie zastosować powinien, to musi nas zastanowić.

Druga rzecz, to t r o s k a. Na pierwszy rzut oka może wydawać się więcej niż dziwnem, że Jezus tak okropnego wroga w niej widzi. Zalicza ją do „pogaństwa“. Wprawdzie i on nau-

czył nas w Ojczenaszu się modlić: „Chleba naszego na jutrzejszy dzień daj nam codzień“; takiej jednak pełnej ufności prośby, nie nazywa on troską. On myśli o tej trosce, która z nas robi trwożliwymi niewolnikami dnia i rzeczy, ową troskę, przez którą stajemy się po części ofiarą świata. Jest ona dla niego zamachem na Boga, który wróble na dachu utrzymuje przy życiu; burzy ten stosunek do Ojca w niebiesiech, dziecięcą ufność, i niszczy w ten sposób naszą wewnętrzną istotę. I pod tym względem, podobnie, jak w odniesieniu do mammony, musimy wyznać, że nie dość poważnie i głęboko odczuwamy, ażeby nauce Jezusa w całej rozciągłości przyznać sprawiedliwość. Ale to kwestya, kto ma słuszność — czy On z nieubłaganem „nie troszczcie się“ czy też my z naszą zwątpiałą słabością, — a przecież coś z tego czujemy, że człowiek wtedy dopiero jest rzeczywiście wolnym, silnym i nieprzezwyciężonym, kiedy swoich wszystkich trosk się wyzbył i zdał je na Boga. Czego nie moglibyśmy dokazać i jaką posiadalibyśmy moc, gdybyśmy się nie troszczyli!

A wreszcie rzecz trzecia: s a m o l u b s t w o. Zaparcie się samego siebie, nie asceza jest tem, czego tu żąda Jezus, zaparcie się samego siebie aż do wyzbycia się samego siebie. „Jeżeli oko twoje gorszy cię, to wyrwij je; gorszy cię twoja ręka, odetnij ją“. Gdziekolwiek tylko jakiś zmysłowy popęd tobą owładnie, tak że staniesz się pospolitym, albo też nowy władca będzie twojej własnej rozkoszy panem, wtedy powinieneś go zniszczyć—nie dlatego, ponieważ kalecy mili są

Bogu, tylko dlatego, że swojej lepszej cząstki inaczej nie możesz zachować. To jest twarde słowo. Nie zostanie wypełnione przez generalny akt zrzeknięcia się, jak to robią mnisi — według niego może wszystko po staremu pozostać—tylko wyłącznie przez walkę i zdecydowane wyzbycie się samego siebie w zwrotnym punkcie.

Wszystkim tym wrogom, mammonie, trosce i samolubstwie naprzeciw, powinno się zaparcie się samego siebie uprawiać, i przez to jest stosunek do ascezy oznaczony. Ta ostatnia twierdzi, że dobra ziemskie s a m e w s o b i e nie posiadają żadnej wartości. Gdyby z Ewangelii można jakąś teoryę rozwinąć, nie doszłoby się do tej teoryi, albowiem „ziemia jest rzeczą Boga i wszystko, co w niej jest“. Ale według Ewangelii powinno się pytać: czy mogą dla mnie mienie i honor, przyjaciele i krewni dobra stanowić, czy też mam się ich pozbyć? Jeżeli niektóre przysłowia Jezusa w generalnem ujęciu nam przekazane zostały, a także tak wymówione były, to trzeba je na podstawie całokształtu treści ograniczyć. Ewangelia żąda ścisłego rachunku z samym sobą, poważnej czujności i zniszczenia przeciwnika. Nie ulega jednak żadnej wątpliwości, że Jezus w bezporównania większych rozmiarach, aniżeli mybyśmy mieć chcieli, zaparcia się aż do wyzbycia się samego siebie żądał.

Zsumujmy wszystko: ascetyczną w zasadniczem tego słowa znaczeniu Ewangelia nie jest; jest bowiem nauką o zaufaniu do Boga, o po-

korze, o przebaczeniu win i miłosierdziu: do tej wysokości nie wznosi się innego nic i w pierścień ten nie może się nic innego wcisnąć. Dalej, ziemskie dobra nie pochodzą od dyabła, tylko od Boga—„wasz Ojciec niebieski wie o tem, że tego wszystkiego potrzebujecie; on przyodziewa lilie i żywi ptaki niebieskie". Asceza niema wogóle w Ewangelii miejsca; żąda jednak walki, walki przeciwko mamonie, trosce i samolubstwu i żąda i uwalnia miłość, która umie służyć i poświęcić się. Owa walka i miłość, tworzą „ascezę" w sensie Ewangelii, i kto Ewangelię Jezusa inną obciąża, ten ją zapoznaje. Zapoznaje jej wzniosłość i jej powagę; jest coś bowiem jeszcze poważniejszego aniżeli „ciało swoje dać palić i swoje mienie rozdać ubogim", mianowicie zaparcie się samego siebie i miłość.

2. *Ewangelia i ubóstwo, czyli problem socyalny.*

Jest to drugi moment Ewangelii, jaki chcieliśmy wziąć pod uwagę i jest z pierwszym spokrewniony. I tu znowu spotykamy się dzisiaj z różnymi zapatrywaniami, względnie z dwoma, stojącymi naprzeciwko siebie. Jedni nam mówią, że Ewangelia była przedewszystkiem wielkiem socyalnem poselstwem dla ubogich, wszystko zaś inne w niej było rzeczą wtórną — ówczesne przykrywy, dawne tradycye albo przekształcenie dokonane przez pierwsze generacye. Jezus zaś był wielkim socyalnym reformatorem, który chciał niższe warstwy w strasznej pogrążone nę-

dzy uwolnić; postawił socyalny program, który zawierał równość wszystkich ludzi, wyswobobodzenie z ekonomicznej nędzy i wybawienie z ucisku i złego. Tak tylko, dodają, można go zrozumieć i takim on był, alboteż—ponieważ tak tylko go możemy zrozumieć, był takim. Od lat całych pisze się w tym sensie o Ewangelii broszury i książki, które w przekonaniu o słuszności swoich wywodów, Jezusa Chrustusa w ten sposób chcą bronić i polecać. Pomiędzy tymi jednak, którzy Ewangelię za istotnie socyalną naukę uważają, znajdują się i tacy, którzy wprost przeciwny wyciągają wniosek. Podczas gdy starają się wykazać, że w nauce Jezusa wszystko do ekonomicznego przewrotu zdąża, przedstawiają Ewangelię jako zupełnie utopijny, bezużyteczny program: Jezus patrzył na świat łagodnym, ale bojaźliwym wzrokiem; pochodząc z warstw niższych i uciśnionych, podniecał podejrzliwość ludzi małych względem wielkich i bogatych, obrzydzał wszystkim zysk przynoszące zajęcia, zapoznawał konieczność nabywania dóbr i zdążał ze swoim programem do tego, ażeby ogólne ubóstwo w „świecie“—którym była dlań Palestyna — rozszerzać następnie zaś w przeciwieństwie do ziemskiej nędzy swoje „królestwo niebieskie“ zbudować, program sam w sobie do przeprowadzenia niemożliwy i zdrowe natury od siebie odpychający. Tak mniej więcej sądzi część inna pomiędzy tymi, którzy Ewangelię identyfikują z nauką socyalną.

Naprzeciw jednak tej grupy, która, w roztrząsaniu ma wiele wspólnego w sądach jednak

się rozbiega, stoją inne, które o Ewangelii mają najzupełniej przeciwne wyobrażenia. Utrzymują, że jakikolwiek bezpośredni udział Jezusa w gospodarskich i socyalnych stosunkach jego czasu, i co więcej, jakikolwiek udział w zasadniczo ekonomicznych zagadnieniach wogóle jest jedynie wkładką włożoną w Ewangelię: z zagadnieniami gospodarskiej natury niema ona absolutnie nic wspólnego. Jezus, powiadają, zaczerpnął wprawdzie z tej dziedziny temat do swoich przypowieści i podobieństw a nawet osobiście serdecznie zajmował się losem nędznych, ubogich i chorych; jego religijna nauka jednak i działalność jego jako Zbawiciela najzupełniej nie zdawała sobie sprawy z polepszenia ziemskiej doli tych ludzi; cele jego zatem i zamiary robi się czysto świeckimi, jeżeli się je do socyalnych stosunków odnosi. A nawet niemało jest pomiędzy nami takich, którzy uważają go za „konserwatystę“ takiego, jakimi są oni sami: respekt miał dla wszelkiego „boskiego porządku“, jaki znajdował się w socjalnych odcieniach i urządzeniach.

Widzicie, że odezwały się tu różne głosy, które z gorliwą zaciętością stają się najrozmaitszych punktów widzenia wyrazem. Jeżeli więc chcemy spróbować odpowiednie stanowisko do faktów zająć, musimy poprzednio zrobić krótką uwagę odnośnie do ówczesnego czasu.

Stosunki socyalne, jakie w epoce Jezusa i już znacznie przedtem w Palestynie panowały, nie są nam dostatecznie znane. Niektóre jednak

główne rysy możemy ściśle oznaczyć i skonstatować dwie rzeczy:

1. Klasy panujące, do których przedewszystkiem należeli faryzeusze i kapłani—ci zaś po części z ziemskimi władcami związani—miały dla nędzy biednego ludu niewiele serca. Może nie o wiele gorzej było, aniżeli to się w tych klasach we wszystkich czasach i u wszystkich ludów zdarza, było jednak źle. Przyłączyło się do tego jeszcze i to, że zajmowanie się kultem „sprawiedliwości“ spychało na drugi plan zajęcie się losem ubogich i miłosierdziem. Ucisk i tyrania ze strony bogatych były już oddawna niewyczerpanym tematem psalmistów i wszystkich żywo odczuwających ludzi. I Jezus także nie mógłby o bogaczach tak mówić, jak mówił gdyby w jaskrawy sposób nie zaniedbywali swoich obowiązków.

2. W kołach uciśnionego i biednego ludu, w tej wielkiej masie cierpienia i zła, wśród tych licznych ludzi, dla których słowo „nędza“ jest często tylko innym wyrazem zamiast słowa „życie“, a nawet samem życiem — wśród tego ludu, o czem z całą pewnością możemy się przekonać, były koła, które z zapałem i niewzruszoną nadzieją w obietnice i pocieszenie swego Boga wierzyły, w pokorze i cierpliwości wyczekując dnia, w którym nastąpi ich wybawienie. Często zanadto biedni, ażeby choćby tylko najbardziej potrzebne błogosławieństwa i korzyści uzyskać, uciśnieni i potrącani, w niesprawiedliwościach gnębieni, nie mogli nawet spojrzeć na świątynię; patrzyli jednak na Boga Izraela i słali do niego

gorące modły: „Pasterzu, czy noc już minęła?“ Tak byli otwarci i wrażliwi względem Boga, i w niektórych Psalmach i pokrewnej im późniejszej żydowskiej literaturze słowo „ubodzy“ jest nieledwie nazwą na spragnionych, wyczekujących pociechy Izraela. Ten sposób mówienia znalazł Jezus i przyłączył się do niego. Nie możemy więc, natknąwszy się w Ewangeliach na słowo „ubodzy“ myśleć jedynie tylko o ekonomicznie ubogich. Ekonomiczne ubóstwo i religijna pokora i otwartość (w przeciwieństwie do wzniosłego „ćwiczenia się w cnocie“ faryzeuszów i ich rutyny w „sprawiedliwości“) faktycznie w całej rozciągłości spływało wtedy w jedno. Jeżeli to był jednak stan panujący, wtedy jest jasnem, że naszych dzisiejszych kategoryi „bogaty i ubogi“ nie możemy bez trudności w ów czas przenieść. Jednakże nie powinniśmy zapominać, że w słowie „ubodzy“ z reguły wtedy także zawierała się ekonomiczna nędza. W najbliższym więc wykładzie zbadamy, w którym kierunku możemy poczynić wyróżnienia, względnie czy jest możliwem, sens słów Jezusa uchwycić pomimo tej trudności, tkwiącej w pojęciu „ubóstwa“. Możemy mieć jednak już teraz nadzieję, że nie musimy pozostać w ciemności; albowiem Ewangelia w swoich głównych rysach rzuca także jasny promień na dziedzinę tego problemu.

WYKŁAD SZÓSTY.

Przy końcu ostatniego wykładu wskazałem na problem, jakim są w Ewangelii „ubodzy". Ubogimi, których Jezus z reguły ma na uwadze, są także i wrażliwi, i dlatego też nie można tego, co się o nich mówi, zastosowywać wyłącznie do ubogich. Musimy zatem ze związku, jaki nas tutaj zajmuje, wszystkie przypowieści Jezusa wyłączyć, które wyraźnie do „duchowego" ubóstwa się odnoszą. Tu należy np. pierwsze opowiadanie o błogosławionych, wszystko jedno czy bierzemy pod uwagę Ewangelię Łukasza czy Mateusza; albowiem z ustępów tych widać wyraźnie, że Jezus o ubogich duchem myślał. Niemamy jednak czasu nad każdem z przysłowij osobno się zastanawiać; musi wystarczyć, jeżeli przez kilka zasadniczych uwag oznaczymy najważniejsze punkta.

1. Jezus uważał posiadanie dóbr ziemskich za wielkie niebezpieczeństwo dla duszy, ponieważ serce twardem czyni, usidla je w troskach i do zwykłego używania życia uwodzi. Bogacz dostanie się do nieba z trudnością.

2. Twierdzenie, że Jezus życzył sobie, że tak powiemy, ogólnego zubożenia i zapanowania nędzy, ażeby później na miejsce tego lichego stanu swoje królestwo niebieskie wprowadzić — twierdzenie, z którem w najrozmaitszych odcieniach się spotykamy—, jest fałszywem. Najzupełniej przeciwnie. Nędzę nazywał nędzą, zło złem. Daleki od tego, ażeby je wspierać, dążył z całą energją i siłą do tego, ażeby je usuwać i zwalczać. Cała jego działalność była i pod tym względem działalnością Zbawiciela, t. j. walką ze złem i z nędzą. A nawet pomyślećby można, że Jezus cały ten ciężar ubóstwa i nędzy zbyt wysoko ocenia, że zanadto się tem wszystkiem zajmował, i że siłom, które mają być przeciwdziałającym czynnikiem — litości i miłosierdziu — zbyt wielkie znaczenie w pośród moralnych objawów życia przypisywał. Wprawdzie i to nie wszystko jeszcze; albowiem zna on jedną moc, którą za jeszcze gorszą aniżeli ubóstwo i nędzę uważa, to jest grzech, i wie o jednej sile, która jeszcze jest od miłosierdzia wyższą, a jest nią przebaczenie. Co do tego zarówno jego mowy jak i uczynki nie pozostawiają żadnej wątpliwości. Pewnem jest więc: Jezus nie chciał nigdy i nigdzie ubóstwa i nędzy konserwować, tylko je zwalczał i zwalczać polecał. Ci chrześcijanie, którzy w ciągu historyi kościoła występowali, ażeby żebractwo protegować i do ogólnego zubożenia namawiać, albotéż ci którzy w sposób sentymentalny z ubóstwem czy z nędzą kokietują, nie mogą się ze słusznem prawem na niego powołać. Tym za to jednak,

którzy całe swoje życie opowiadaniu Ewangelii i służbie słowa chcą poświęcić — nie żądał tego od wszystkich, tylko widział w tem szczególniejszy głos Boga i szczęśliwy dar—im przykazywał, ażeby wszelkiego mienia, a więc wszelkich ziemskich dóbr się wyrzekli. Przez to jednak nie wskazał im na żebractwo. Powinni być pewni, że swój chleb i pożywienie znajdą. Jak on o tem myślał, o tem dowiadujemy się z jego jednego wyrażenia, którego Ewangelie nie zawierają, które nam jednak podał apostoł Paweł. Pisze on 1 Kor. 9: „Tak też Pan postanowił tym, którzy Ewangelią opowiadają, aby z Ewangelii żyli". Zupełnego wyzbycia się mienia żądał od głosicieli słowa, t. j. od misjonarzy, ażeby dla swego powołania żyć mogli wyłącznie. Nie myślał jednak, że powinni żebrać. Jest to franciszkańskie nieporozumienie, które może jest blizkiem, przecież jednak od nauki Jezusa odprowadza.

Pozwólcie mi na krótkie zboczenie. Ci, którzy w chrześcijańskich kościołach rzetelnymi ewangelistami albo głosicielami słowa w pośród gmin się stali, z reguły nie uważali za potrzebne, ażeby postępować za wskazaniem Jezusa, wyrzeczenia się ziemskich dóbr. O ile chodzi o księży względnie pastorów nie zaś o misjonarzy, można z pewną słusznością zarzucić, że rozkaz do nich się nie odnosi; ponieważ z góry wie o urzędzie rozszerzenia Ewangelii. Można następnie powiedzieć, że ze wskazań Jezusa o przykazaniu miłości nie powinno się ustalać żadnych niezachwianych praw, szkodzi

się bowiem chrześcijańskiej wolności i ogranicza się chrześcijańskiej religii wzniosłe prawo, ażeby w jej rozwoju historyczny przebieg badać wolno było bezstronnie. Nasuwa się jednak pytanie, czy nie zyskałoby chrześcijaństwo nadzwyczaj na tem, gdyby jego powołani słudzy, misyonarze i pastorowie, za tą regułą Jezusa postępowali. Powinni się byli przynajmniej trzymać ścisłej zasady, ażeby o mienie i dobra doczesne tylko o tyle się troszczyć, ażeby nie być dla innych ciężarem, poza tem jednak ich się wyrzec. Nie wątpię jednak, że przyjdzie czas, w którym dobrze żyjących duszpasterzy nie będzie się znosić taksamo, jak nie znosi się panujących księży; pod tym względem bowiem będziemy wybredniejsi, i to jest dobrze. Nie będzie się uważało za rzecz odpowiednią, w wyższem tego słowa znaczeniu, że ktoś ubogim o poddaniu się i zadowoleniu kazania prawi, podczas, gdy sam jest zamożny i o powiększenie swego mienia gorliwie się stara. Zdrowy może oczywiście pocieszać chorego; ale jak może posiadający ogołoconego z mienia o bezwartości dóbr przekonać? Wskazanie Jezusa, że sługa boży ma się doczesnego mienia wyrzec, w historyi jego wyznawców znalazło swoje uznanie.

3. Socyalnego programu, odnośnie do przezwyciężenia i usunięcia ubóstwa i nędzy—jeżeli się przez to ściśle oznaczone rozporządzenia i przepisy rozumie—Jezus nie ustanowił. Nie dał się uwikłać ówczesnym stosunkom. Gdyby to zrobił, gdyby ustanowił prawa, które dla Palestyny mogły być jaknajbardziej zbawienne—cóż można-

by było przez to uzyskać? Dzisiaj byłyby pożyteczne, a jutro przestarzałe, obciążyłyby Ewangelię i wprowadziły w nią zamieszanie. Trzeba się strzedz, ażeby takim wyrażeniom, jak: „Daj każdemu, kto cię prosi“ i podobnym, ich znaczenie odbierać. Można je zrozumieć, uwzględniając czas i sytuacyę. Odnoszą się do chwilowej potrzeby proszącego, którą przez kawałek chleba, przez kubek wody, część ubrania, ażeby zakryć nagość, można uciszyć. Nie możemy zapominać, że razem z Ewangelią jesteśmy na Wschodzie i w pośród niedość rozwiniętych ekonomicznych stosunków. Jezus nie był żadnym socyalnym reformatorem. Mógł powiedzieć raz nawet zdanie: „ubogich zawsze mieć będziecie“ i przez to, jak się zdaje, zaznaczył, że stosunki w zasadzie się nie zmienią. Rozjemcą w sprawach dziedzictwa być nie chciał, i tysiąc zagadnień ekonomicznej i socyalnej natury byłby odparł od siebie, nie chcąc ich rozstrzygać, jak i żądanie załatwienia jakiejś sprawy spadkowej. A przecież pomimo tego próbowano oddawna wielokrotnie wywieść z Ewangielii jakiś konkretny socyalny program. Także i ewangeliccy teologowie próbowali tego i jeszcze próbują. Przedsięwzięcie samo w sobie beznadziejne i niebezpieczne, ale najzupełniej wprowadzające w błąd i nie do zniesienia, jeżeli te liczne „luki“, jakie się w Ewangelii znajduje, przez prawa i programy Starego Testamentu się „uzupełnia.“

4. Nigdy, nawet i w buddyźmie, nie wystąpiła religia z tak potężnem socyalnem poselstwem i tak silnie z niem się nie zidenntyfiko-

wała, jak w Ewangelii. O ile? Ponieważ słowo: „kochaj bliźniego twego, jak siebie samego“ jest rzeczywiście poważnem, ponieważ Jezus słowem tem wszystkie konkretne stosunki życia oświetlił, świat głodu, ubóstwa i nędzy, wreszcie ponieważ ową maksymę, jako jedną z religijnych, a nawet jako specyficznie religijną wypowiedział. Przypominam Wam jeszcze raz przypowieść o sądzie ostatecznym, w której całe zagadnienie wartości i przyszłości człowieka uzależnione jest od ćwiczenia się w miłości bliźniego; albotеż przypowieść druga o człowieku bogatym i ubogim Łazarzu. I jeszcze jedną historyę chciałbym przytoczyć, która jest mało znaną, ponieważ w tym kształcie nie znajduje się w naszych czterech Ewangeliach, tylko w Ewangelii Żydowskiej [1]). Tam jest opowiadanie o bogatym młodzieńcu tak podane: „Bogaty człowiek jeden rzekł do Jezusa: Mistrzu, co mam dobrego uczynić, ażeby żyć wiecznie? Odpowiedział mu Jezus: Człowiecze, chowaj przykazania i proroków. Ten mu znów rzekł: zrobiłem już to. Rzekł do niego Jezus: Idź, sprzedaj wszystko, co masz, rozdaj ubogim, wróć i pójdź za mną. Zaczął wtedy ów bogacz drapać się w głowę, i mowa ta mu się nie podobała. Rzekł doń Jezus: Jak możesz mówić, „chowałem przykazania i proroków“, skoro jest napisane w przykazaniu: kochaj bliźniego swego, jak siebie samego? Patrz, wielu braci twoich, synów Abrahama, leży w brudnych

[1]) Jeden z apokryfów Ewangelii. Przypis. tłum.

łachmanach i z głodu umiera, a dom twój pełen bogactw, a nic z tego na nich nie przypada.“

Widzicie, jak Jezus materyalną nędzę ubogich odczuwał i jak tej nędzy umiał zaradzić, wychodząc z zasady przykazania: „Kochaj bliźniego twego, jak siebie samego“. Nie powinni mówić o miłości bliźniego ci, którzy potrafią znieść, że obok nich ludzie w nędzy marnieją i umierają! Ewangelia naucza nietylko solidarności i niesienia pomocy — w tej nauce zawiera się jej istotna treść. W tym sensie jest ona w swojej najgłębszej zasadzie socyalistyczną, jak również i indywidualistyczną, ponieważ podkreśla nieskończoną i samodzielną wartość każdej duszy ludzkiej z osobna. Jej tendencya łączenia się i braterstwa nie jest tylko jakiemś przypadkowem zjawiskiem w jej historyi, jak istotnym pierwiastkiem jej właściwej natury. Ewangelia pragnie społeczność pomiędzy ludźmi stworzyć, takie zataczającą kręgi, jak ludzkie życie i tak głęboką, jak ludzkie cierpienie. Pragnie, jak słusznie powiedziano, socyalizm, który na sprzeciwiających się sobie korzyściach polega, zamienić w socyalizm, który się na zasadzie świadomości duchowej jedności opiera. W tym sensie jego socyalne posłannictwo nie może być wogóle przewyższonem. O tem, co stanowi „byt godny człowieka“, o tem w biegu czasów, dzięki Bogu! sądy się zmieniły i udoskonaliły. Ale i Jezus znał to także. Raz przecież, prawie z goryczą, wyraził się o swojem własnem położeniu: „lisy mają nory i ptacy niebiescy gniazda; ale syn człowieczy niema gdzie głowy skłonić“.

Mieszkanie, codziennie wystarczający chleb, czystość—wszystkich tych potrzeb on dotknął, i zaspokojenie ich uważał za potrzebne, jako warunek ziemskiego bytu. Jeżeli ktoś nie może ich sobie stworzyć, to inni powinni go w tem zastąpić. Dlatego też nie może być wątpliwości, że Jezus stałby dziś po stronie tych, którzy usilnie się starają, trudne położenie biednego ludu złagodzić i stworzyć dlań lepsze warunki bytu. Złudne zdanie o swobodnem poruszaniu się sił, „żyć i pozwalać żyć"—„żyć i pozwalać umrzeć", byłoby bardziej właściwem—sprzeciwia się wprost Ewangelii. I nie jak swoim służalcom powinniśmy ubogim pomagać, tylko jak swoim b r a c i o m. Wreszcie, bogactwo nasze nie tylko do nas należy. Ewangelia nie dała żadnych prawnych przepisów, jak mamy go używać; nie pozostawia jednak co do tego żadnej wątpliwości, że nie powinniśmy się uważać za właścicieli, tylko za gospodarzy w służbie bliźniego. A nawet, zdawałoby się, że Jezus uważał za możliwy związek pomiędzy ludźmi, w którym bogactwo jako prywatna własność w ścisłem tego słowa znaczeniu, nie egzystuje. W ten sposób jednak poruszyliśmy zagadnienie, którego łatwo rozstrzygnąć nie można i którego wogóle stawiać może nie wolno, ponieważ eschatologia Jezusa i jego właściwy horyzont odgrywają tu rolę. Nie potrzebujemy go wogóle narzucać; rzeczą główną jest sposób myślenia, który Jezus względem ubóstwa i nędzy w swoich uczniów wpoił.

Ewangelia jest socyalnem posłannictwem o świętej powadze i niewzruszonej sile; jest na-

uką solidarności i braterstwa względem ubogich. Posłannictwo to jednak związane jest z przyznaniem nieskończonej wartości duszy ludzkiej, mającej swoje źródło w nauce o królestwie bożem. Można także powiedzieć — że jest ona istotną częścią treści tej nauki. Praw jednak i przepisów albo wskazań, ażeby panujące stosunki zmienić gwałtownie, w Ewangelii nie znajdujemy.

3. *Ewangelia i prawo, czyli problem społecznych urządzeń.*

Problem, w jakim znajduje się stosunku Ewangelia do prawa, obejmuje dwa główne pytania: 1. Stosunek Ewangelii do zwierzchności, 2. Stosunek Ewangelii do prawnych urządzeń wogóle, o ile mają szerszy zakres, aniżeli pojęcie „zwierzchności". Trudno pobłądzić, dając odpowiedź na pytanie pierwsze; pytanie drugie jest bardziej zawikłane i trudniejsze; sądy zaś o nich rozchodzą się rozbieżnie.

1. Stosunek Jezusa do zwierzchności—czy mam jeszcze wyraźnie przypominać, że nie był on żadnym politycznym rewolucyonistą, i że nie stawiał żadnego politycznego programu? Wie o tem napewne, że ojciec jego zeszle mu dwanaście legionów aniołów, jeżeliby go o to poprosił; ale nie prosił go. Kiedy go chcieli królem obrać, umknął. Wprawdzie przy końcu, kiedy uważał to za stosowne, całemu ludowi objawić się jako mesyasz — decyzya i wykonanie jasne nam nie są,—wtedy wjechał, jako król do Jerozolimy; wybrał jednak z proroctwa formę zewnętrzną, która z manifestacyą polityczną nie

miała nic wspólnego, jak zaś swoje mesyaniczne prawo rozumiał, pokazuje wypędzenie kramarzy z świątyni. W tem oczyszczaniu świątyni nie zwracał się przeciwko politycznej zwierzchności, tylko przeciwko tym, którzy sobie prawa zwierzchności nad duszami przywłaszczyli. W każdym narodzie obok zwierzchności uprawnionej rości pretensye inna niepowołana, albo nawet dwie. Tamta jest politycznym kościołem, te zaś politycznymi partyami. Polityczny kościół, w najszerszem tego słowa znaczeniu i pod bardzo różnemi maskami, chce rządzić; pragnie rządu nad duszą i ciałem, sumieniem i dobrami. Tego samego chcą i polityczne partye i kiedy ich przywódcy narzucają się na kierowników ludu, rozwijają terroryzm, który często jest gorszym od grozy królewskich despotów. Tak było także i w Palestynie za czasów Jezusa. Kapłani i faryzeusze trzymali lud w pętach i mordowali ich dusze. Przeciwko tej niepowołanej zwierzchności wystąpił Jezus z prawdziwie wyswobadzającą i orzeźwiającą bezwzględnością. Nie znużył się—co więcej, w walce wzniósł się aż do świętego gniewu, — kiedy tę „zwierzchność“ atakował, jej wilczą naturę i obłudę odsłaniał i nad nią sąd wypowiadał. Na miejscu, gdzie była do tego powołaną, ją pozostawił: „idźcie i pokażcie się kapłanom“. O ile rzeczywiście prawo boże opowiadali, spotykali się z jego uznaniem: „co wam powiedzą, czyńcie“. Ale właśnie do tych ludzi przemawiał ze straszną groźbą Mat. 23: „Biada wam, Doktorowie i Pharyzeuszowie obłudnicy: iż jesteście podobni grobom pobielanym,

które z wierzchu zdadzą się piękne ludziom, ale wewnątrz pełne są kości umarłych i wszelakiego plugastwa". Przeciwko tej duchownej „zwierzchności" zatem napełnił uczniów swoich świętem oburzeniem, także i o „królu" Herodzie mówił z gorzką ironią: „Idźcie i powiedzcie temu lisowi". Naprzeciw jednak rzeczywistej, naczelnej władzy, zachowanie się jego, o ile na podstawie skromnych świadectw sądzić możemy, jest zgoła innem. Uznawał jej rzeczywiste prawo i nigdy się z niego nie wyłamywał. Także i zakazu przysięgi nie trzeba rozumieć, że myślał o przysiędze przed zwierzchnością. Słusznie sądzi Wellhausen, że brak tylko ziarnka soli, ażeby w sens zakazu nie trafić. Z drugiej strony trzeba się strzedz, ażeby stanowisko Jezusa do zwierzchności w pozytywnym sensie przeceniać. Zwykle powołują się na często cytowane słowo: „Oddajcie cesarzowi, co jest cesarskiego, a Bogu, co boskiego". Słowo to jednak bywa często niezrozumiane. Wszędzie tam się je fałszywie tłumaczy, gdzie sądzi się jakoby im sens nadać trzeba, że Jezus uznał Boga i cesarza za dwie obok siebie stojące, albo też wewnętrznie spojone potęgi. O tem nie myślał, raczej odwrotnie, rozdzielił i rozłączył obie siły. Bóg i cesarz są panami dwóch zupełnie różnych dziedzin. Kwestyę sporną, o którą chodziło, rozwiązał przez to właśnie, że na tę różnicę wskazał, która jest tak wielką, że jakiś konflikt powstać nie może. Srebrnik jest czemś ziemskiem i nosi wizerunek cesarza; a więc trzeba go oddać cesarzowi; ale—to jest właśnie uzupełnienie—

dusza i wszystkie jej siły nie mają z tem nic wspólnego; należą do Boga. Pomieszania tych dziedzin Jezus chciał uniknąć i to jest rozstrzygające. Jeżeli to przedewszystkiem się podkreślało, to można dodać, jak znaczącą jest rzeczą, że Jezus wzywał do posłuszeństwa względem cesarskich podatków. Oczywiście, to jest rzeczą ważną: on sam miał wiele uszanowania dla władzy i chciał ażeby była szanowaną; w odniesieniu jednak do ocenienia wartości słowo to jest conajmniej neutralnem.

Posiadamy zato jeszcze inne wyrażenie Jezusa odnośnie do zwierzchności, które jest o wiele rzadziej cytowane, a przecież w myśli Jezusa wprowadza głębiej aniżeli to, któreśmy powyżej omówili. Krótko się nad niem zastanowimy; będzie dla nas i dlatego ważnem, ponieważ może nas sprowadzić do rozpatrywania stanowiska, jakie Jezus wogóle względem prawnych urządzeń zajął. U Marka r. 10, 42 czytamy: „A Jezus wezwawszy uczniów, powiedział im: Wiecie, iż ci, których widzą, że rozkazują narodom, panują nad nimi: a książęta ich władzę rozciągają nad nimi. Lecz nie tak jest między wami, ale ktobykolwiek chciał być większym, będzie sługą waszym. A ktobykolwiek między wami chciał być pierwszym, będzie wszystkich sługą“. Możecie tu przedewszystkiem zauważyć „odwrócenie wartości“. Jezus odwraca bez zastrzeżeń zwykły schemat: być wielkim i stać na czele, to znaczy mu służyć; uczniowie jego nie powinni chcieć panować, tylko względem każdego być sługą. Następnie uważajcie, jak on

władców, t. j. zwierzchność, jaką ona wówczas była, osądza. Ich funkcje oparte są na przemocy, i właśnie dlatego usuwają się one Jezusowi po za moralną ocenę, a nawet stoją w zasadniczej sprzeczności: „tak jest u władców“. Jezus poleca swoim uczniom, czynić inaczej. Prawo i prawny porządek, które tylko na przemocy, na faktycznej przemocy i jej wykonywaniu polegają, nie mają żadnej moralnej wartości. Pomimo tego nie nakazywał Jezus, że powinno się z pod wpływu tej zwierzchności usuwać; cenić się ją jednak powinno na podstawie jej wartości, t. j. braku wartości, i życie swoje należy według innych zasad, i to wprost przeciwnych urządzić: nie wykonywać przemocy, tylko służyć. W ten sposób doszliśmy właśnie do dziedziny prawnych urządzeń wogóle; z istoty bowiem każdego prawa wynika, że gwałtem pragnie się je przeprzeć, jeżeli jest wstawione w wątpliwość.

2. Spotykamy się tu znowu z dwoma różnymi zapatrywaniami. Jedno—w nowszych czasach specyalnie przez Sohma w Lipsku w jego „Prawie kościelnem“ zaakcentowane, gdzie do pojęć Tołstoja się zbliża—uczy, że świat duchowny z natury swojej jest zupełnie przeciwny istocie prawa; w sprzeczności do natury Ewangelii i do zasadzającej się na niej wspólności przyszło do wykształcenia prawnych urządzeń w kościele. Sohm poszedł tak daleko, że w swoim przeglądzie pierwszego stadyum rozwoju kościoła grzeszny upadek chrześcijaństwa w tym momencie przyjmuje, w którym wprowadziło

urządzenia prawne. O tyle ma prawo w swojej dziedzinie być nienaruszonym. Wszelkiego prawa jednak odmówił mu Tołstoj w imieniu Ewangelii. On uczy, że najwyższą zasadą Ewangelii jest, że nie powinno się poprostu nigdy za jego prawem obstawać, i nikt, nawet i zwierzchność niemoże złemu stawiać zewnętrznego oporu. Zwierzchność i prawo powinny wogóle zaprzestać żyć. Naprzeciw tego twierdzenia znajdujemy inne, które z silniejszą lub słabszą decyzyą utrzymują, że Ewangelia ochrania prawo i wszelkie stosunki prawne, a nawet je uświęca i przez to do boskiej sfery wynosi. To są, krótko ujęte, dwa główne zapatrywania, które tu stoją naprzeciw siebie.

Co się tyczy ostatniego, nie potrzeba na to wielu słów. Jest to ironja z Ewangelii, powiedzieć, że ona wszystko co się jako prawo i prawne stosunki w danym momencie przedstawia, ochrania i uświęca. Pozwalać i znosić to coś innego aniżeli umacniać i konserwować. A nawet trzeba zapytać poważnie, czy tylko o znoszeniu może być mowa, i czy nie Tołstoj nie miał tu racyi. Ze względu na trudność tej rzeczy musimy trochę odskoczyć:

Od całych stuleci wołali o swoje prawa w narodzie Izraela uciśnieni i ubodzy. W słowach proroków i w modlitwach psalmistów słyszymy dziś jeszcze ten straszny krzyk, który przecież nie był słyszanym. Nie było prawnego urządzenia, któreby nie stało pod przemocą tyrańskich władców i przez nich według ich przywidzenia nie było brutalnie wyzyskanem. Nie

możemy zatem, jeżeli mówimy tu o prawnych urządzeniach i praktykach i stosunek Jezusa do nich badamy, myśleć zaraz o naszych prawnych stosunkach, które po części na gruncie chrześcijaństwa wyrosły. Jezus znajdował się wśród narodu, którego większa połowa generacji nadaremnie żądała prawa i która znała prawo tylko jako gwałt. Wśród takiego ludu musiało z konieczności zapanować zwątpienie o jakiemkolwiek prawie; zwątpienie zarówno odnośnie do możliwości, ażeby na ziemi prawo uzyskać, jak—w odwrotnym kierunku—w odniesieniu do moralnej dopuszczalności prawa. Coś z tego nastroju można także spostrzedz i w Ewangelii. Ale, i to jest rzecz druga, która ten nastrój znowu poprawia, Jezus był ze wszystkimi prawdziwie pobożnymi najgłębiej przekonany że Bóg stwarza ostatecznie prawo. Jeżeli nie stwarza go tu, to stwarza je tam, a to jest rzecz główna. W tym związku idea prawa w sensie sprawiedliwej zapłaty nie była niegodną, tylko wzniosłą, a nawet wszechwładną. Jest funkcyą bożego majestatu—o ile przez jego miłosierdzie zmodyfikowana zostanie, od czego można tu abstrahować. A więc, mowy nie może być o tem, że Jezus prawu jako takiemu i wykonywaniu prawa wszelkiej odmówił wartości. Przeciwnie, każdemu powinno być jego prawo przyznane, a nawet: uczniowie jego będą kiedyś brali udział w ustawodawstwie Boga a nawet sami będą sądzili! Jedynie prawo, które gwałtem a więc niesprawiedliwie wykonywano, prawo, które jak jakiś krwawy i tyrański fatalizm

nad ludem wisiało, usunął na bok. W prawdziwe prawo wierzył, i był także pewnym, że uda się je przeprzeć; był tego tak pewnym, że nie myślał, jakoby prawo musiało użyć przemocy, ażeby prawem pozostać.

To nas prowadzi do rzeczy ostatniej. Posiadamy szereg podobieństw Jezusa, w których uczniom swoim wykazał, ażeby się wszelkich prawnych postulatów zrzekli i w ten sposób od swego prawa odstąpili. Wszyscy znacie te podobieństwa. Przypominam tylko: „A ja wam powiadam, żebyście się nie sprzeciwiali złemu: ale jeźli cię kto uderzy w prawy policzek twój, nastaw mu i drugiego. A temu który się chce z tobą prawem rozpierać, a suknię twoję wziąć, puść mu i płaszcz". Zdaje się, że jest tu postawione żądanie, które potępia prawo i życie prawne rozwiązuje. Od bardzo dawna powoływano się na te słowa, ażeby wykazać niezgodność Ewangelii z rzeczywistem życiem, albo też odwrócenie się chrystyanizmu od swego mistrza. Naprzeciw tego zaznaczamy: 1) Jezus był, jak widzieliśmy, najgłębiej przekonany, że Bóg tworzy prawo; w końcu więc zwycięży nie ten który gwałtem zamiast prawem się rządzi, tylko uciśniony dojdzie do swego prawa, 2) prawa ziemskie są same w sobie rzeczą niewielką; stracić je, nic nie znaczy, 3) stosunki są tak smutne, niesprawiedliwość na ziemi tak wzięła górę, że uciśniony prawa swego przeprowadzić niemoże, nawet, gdyby tego próbował, 4) i to jest rzecz główna,—jak Bóg sprawiedliwość swoją z miłosierdziem łączy i słońcu swemu ponad

dobrem i złem świecić każe, tak powinien uczeń Jezusa przeciwnikom swoim okazywać miłość i przez łagodność ich rozbrajać. To są myśli które tym przypowieściom za podstawę służą i które są dla nich linią wytyczną zarazem. I czyż żądanie, jakie one zawierają, jest rzeczywiście nadziemskiem, niemożliwem? Czyż w kole naszej rodziny i przyjaciół nie staramy się tak postępować i nie odpłacać złem za złe i łajaniem za łajanie? Jakaż familia, jakiż związek może istnieć, jeżeliby każdy w nim chciał swego prawa dochodzić, jeżeliby się nie nauczył, zrzec się tego, nawet gdyby nań napadnięto? Jezus patrzy na swoich uczniów jak na koło przyjaciół i ponad nim spogląda na braterski związek, który się rozwinie i rozszerzy. Ale czy i wobec nieprzyjaciela we wszystkich wypadkach trzeba się zrzec ścigania prawem, czy powinno się wyłącznie broni łagodności używać? Czyż nie powinna, że się posłużę myślą Tołstoja, zwierzchność zaniechać kazania (a skutkiem tego wogóle zniknąć), czyż nie powinny narody w obronie praw własnych wystąpić, jeżeli zbrodniczo napadnięte zostaną? Nie waham się twierdzić, że Jezus przy tych słowach o takich wypadkach wogóle nie myślał, i że wytłomaczenie w tym kierunku jest zawsze grubem i niebezpiecznem nieporozumieniem: Jezus ma zawsze na uwadze jednostkę i stałe usposobienie serca w miłości. Że wogóle ona egzystować nie może przy równoczesnem dochodzeniu własnego prawa, obok sumiennego prawodawstwa i poważnego wykonywania kary, to jest przesąd, na poparcie któ-

rego nadaremnie powołuje się na literę tych przypowieści, które przecież prawami, czyli prawnymi urządzeniami, być nie chcą. To jednak trzeba dodać, ażeby wzniosłości ewangelicznych postulatów niczego nie ująć: uczeń Jezusa powinien być w stanie wykonywania jego prawa się zrzec, i powinien wspólnie dążyć do tego, ażeby powstał naród z braci złożony, w którym prawo nie ściga się już więcej z przemocą, tylko przez swobodne posłuszeństwo względem Dobra, i który nie jest złączony z prawnymi urządzeniami, tylko przez służbę w miłości.

WYKŁAD SIÓDMY.

Stosunek Ewangelii do prawa i prawnych urządzeń zajmował nas w wykładzie ostatnim. Widzieliśmy: Jezus jest przekonany, że Bóg prawo stwarza i stwarzać będzie. Dalej, widzieliśmy, że od uczniów swych żąda, ażeby swego prawa się zrzekli. Wypowiadając to życzenie niema wszystkich stosunków ówczesnych na myśli, tem mniej bardziej skompiikowanych późniejszych; w duszy jego jest myśl jedna: stosunek każdego człowieka do Królestwa Bożego. Ponieważ człowiek ma wszystko sprzedać, ażeby ową kosztowną perłę kupić, dlategoteż powinien może też zrzec się i doczesnych praw gdyż w ten sposób wszystko temu najwyższemu stosunkowi podporządkowane będzie. W związku jednak z tą nauką wskazuje Jezus na możliwość wzajemnego złączenia ludzi, którego nie utrzymuje w całości porządek prawny, lecz w którym miłość rządzi i w której zwycięża się nieprzyjaciela przez łagodność. Jest to wzniosły, wspaniały ideał, który z samej zasady naszej religii wynika, ideał, który naszemu historycznemu rozwo-

jowi, jako cel i gwiazda przewodnia przyświecać powinien. Czy ludzkość go kiedy osiągnie, któż to powiedzieć może? możemy jednak i powinniśmy się do niego zbliżyć, i dziś czujemy już — inaczej, aniżeli jeszcze przed dwustu lub trzystu laty — etyczne zobowiązanie w tym kierunku, i ci wśród nas, którzy delikatniej, a wskutek tego proroczo to odczuwają, patrzą na królestwo miłości i pokoju już nietylko jak na jakąś utopię. Dlatego jednak właśnie ogarnia dziś nie jednego z nas dręczące pytanie ze zdwojoną siłą: widzimy cały stan jakiś w walce o swoje prawo, albo co więcej, widzimy jak on usiłuje prawa swoje rozszerzyć i powiększyć. Czy zgadza się to z chrześcijańskim sposobem myślenia, czy walki takiej Ewangelia nie zakazuje? Czyż nie słyszeliśmy, że prawa swego należy się zrzec, a co dopiero starać się więcej tego prawa uzyskać? A więc czyż, jako chrześcijanie, musimy robotników z walki o ich prawa odwołać i napominać ich jedynie do cierpliwości i poddania się?

Problem, o który tu chodzi, daje się także słyszeć w formie cichego zarzutu przeciwko chrześcijaństwu. Poważni mężowie w kołach np. narodowo-socyalnych i pokrewnych kierunków, którzy na Jezusa Chrystusa chętnie się powołują, żalą się, że Ewangelia ich w tem miejscu porzuca; dążności uważa za rzecz nizką, z których uprawnienia oni najdokładniej sobie zdają sprawę; ze swojem domaganiem się koniecznej łagodności i uległości rozbraja każdego, kto chce walczyć i narkotyzuje równocześnie wszelką żyjącą energię. Mówią o tem z żalem i boleścią,

inni z zadowoleniem. Powiadają: wiedzieliśmy o tem zawsze, że Ewangelia nie jest dla ludzi zdrowych i silnych, tylko dla słabych; nie wie nic o tem i wiedzieć nie chce, że życie, zwłaszcza nowoczesne, jest walką, walką o własne prawo. Jaką mamy im dać odpowiedź?

Sądzę, że ci, którzy tak mówią, albo narzekają, jasno nie zdali sobie jeszcze sprawy, o co w Ewangelii chodzi, i łączą ją porywczo i niewłaściwie z rzeczami ziemskimi. Ewangelia zwraca się do duszy człowieka, który zawsze zostaje tym samym, bez względu na to, czy jest zdrowym, czy zranionym, czy jest w położeniu szczęśliwem, czy też w nieszczęściu, czy w tem doczesnem życiu walczy, czy też jeżeli rzeczy zdobyte spokojnie zatrzymuje. „Królestwo moje nie jest z tego świata"; Ewangelia nie wznosi żadnego ziemskiego królestwa. Słowa te wykluczają nietylko polityczną teokracyę, którą chce papież wznieść, i wszelką władzę światową; idą znacznie dalej; nie dozwalają religii wdawać się bezpośrednio i ustawowo w ziemskie stosunki. Pozytywnie jednak mówi Ewangelia do nas: kimkolwiek jesteś i w jakiemkolwiek możesz być położeniu, czy sługi, czy wyzwolonego, czy w walce, czy spoczynku — twoje właściwe zadanie zawsze pozostaje temsamem; istnieje tylko j e d e n stosunek i j e d e n sposób myślenia dla ciebie, które niezłomnie pozostać winny i naprzeciw którego wszystkie inne są zmienną osłoną i pokrywą: być dzieckiem Boga i obywatelem jego królestwa i ćwiczyć się w miłości. Tobie i twojej wolności jest pozostawionem, jak masz w tem

życiu się zachowywać i w jaki sposób bliźniemu swemu chcesz służyć. Tak zrozumiał Ewangelię apostoł Paweł, i nie sądzę, że ją źle zrozumiał. A więc walczmy, dążmy, stwarzajmy dla uciśnionych prawa, porządkujmy ziemskie stosunki, o ile według naszego sumienia możemy i o ile się nam zdaje, że to dla naszego bliźniego będzie najlepiej; nie oczekujmy jednak przytem od żadnej bezpośredniej pomocy, nie żądajmy dla nas samych niczego w sposób samolubny i nie zapominajmy, że świat mija, nietylko ze swoją radością, ale i ze swoimi dobrami i urządzeniami także! A więc jeszcze raz: Ewangelia zna tylko jeden cel i jeden sposób myślenia, i żąda, ażeby człowiek nigdy go na bok nie zepchnął. Jeżeli w słowach Jezusa napominanie do zrzeczenia się w swojej cierpkiej jednostronności wysuwa się na pierwszy plan, to w ten sposób zwierzchność i wyłączność stosunku do Boga i przejęcie się miłością ma nam przedewszystkiem wyraźnie przed oczyma stanąć. Ewangelia znajduje się ponad zagadnieniami ziemskich stosunków; nie troszczy się o rzeczy, tylko o dusze ludzkie.

W ten sposób doszliśmy właśnie do następnego problemu, którym zajmować się mamy i w połowie już nań odpowiedzieliśmy:

4. *Ewangelia i praca, czyli problem kultury.*

Głównie te same punkty widzenia wchodzą tu pod uwagę, które uznaliśmy za takie w dyskusyi powyższej; dlatego też możemy krócej ten problem ująć.

Od dawien dawna, przedewszystkiem jednak w naszych czasach, zwracano uwagę na to, że w nauce Jezusa niema żadnego zainteresowania się pracą i zmysłem dla tych wszelkich idealnych dóbr, które znamy pod imieniem nauki i sztuki. Nigdzie, powiadają, nie wzywa Jezus do pracy i do jakiegoś postępu; nadaremnie szuka się w słowach jego objawu radości na widok jakichś pełnych energii czynów, idealne dobra te bowiem znajdują się zupełnie poza widnokręgiem jego umysłu. W swojej ostatniej, fatalnej książce: „Der alte und der neue Glaube“ Dawid Fryderyk Strauss nadał tym zarzutom specyalnie cierpki wyraz. Mówi o tym fundamentalnym braku w Ewangelii i już z tego powodu jedynie uważa ją za przestarzałą i bezużyteczną, ponieważ nie posiada żadnego kontaktu z kulturą i jej postępem. Na długo przed Straussem jednak pietyzm odczuł coś zupełnie podobnego i właściwego wyjścia szukał. Pietyści wychodzili z założenia, że Jezus musi być dla wszystkich ludzi bezpośrednim wzorem, bez względu na to, jakiemu służą zawodowi; on musi się we wszystkich ludzkich stosunkach sprawdzić. Przyznali, że przy pobieżnem rozważaniu sprawy żądanie to w życiu Jezusa spełnionem nie jest; myśleli jednak, że jeżeli dokładniej się temu przyglądnie, znajduje się, że on był najlepszym murarzem, najlepszym krawcem, najlepszym sędzią, najlepszym uczonym i t. d. i że wszystko wiedział i rozumiał najlepiej. Przypowieści i czyny Jezusa obracali i nakręcali tak długo, aż to, czego sobie życzyli, wypowiedzieli

i potwierdzili. Było to dziecinne przedsięwzięcie, ale problem, jaki odczuli, był zupełnie poważnym: sami czuli się przez sumienie i powołanie z daną czynnością i zadaniem związani; jasno zdawali sobie z tego sprawę, że nie mieli być mnichami; naśladować Chrystusa chcieli jednak naprawdę, a skoro tak, to on musiał znajdować się w tych samych stosunkach, co i oni, a jego horyzont był pewnie ten sam, co ich.

Mamy tu ten sam wypadek, tylko szerzej rozwinięty, który omówiliśmy już w rozdziale poprzednim: znowu rodzi się błąd, jakoby Ewangelia odnosiła się do stosunków ziemskich i jakgdyby musiała dla nich dawać prawne przepisy. Zarazem zaś odzywa się tu dawna i prawie niemożliwa do wykorzenienia skłonność ludzi, ażeby wyrzec się swojej wolności i odpowiedzialności w rzeczach wyższej natury i jakiemuś prawu się poddać. Faktycznie, jest to o wiele wygodniej, żyć pod opieką jakiegoś autorytetu, choćby najbardziej twardego, aniżeli wśród wolności Dobra. Abstrahując jednak od tego—pozostaje jeszcze ciągle pytanie: czyż nie brak Ewangelii faktycznie czegoś, ponieważ tak mało pokazuje zajęcia się pracą z powołania, i ponieważ niema żadnego kontaktu z „wszechludzkim pierwiastkiem“ w sensie nauki, sztuki i kultury wogóle?

Odpowiadam po pierwsze, cóż przez to mogłoby się uzyskać, jeżeliby Ewangelia „braku“ tego nie posiadała? Przyjąwszy, że zajęłaby się tymi dążnościami żywo, czyż nie musiałaby się w nich zawikłać, albo przynajmniej niebezpiecz-

ny pozór na siebie ściągnąć, że jest w nich uwikłaną? Praca, sztuka, nauka, postęp kultury nie egzystują in abstracto, tylko zawsze w pewnej fazie jakiegoś czasu. Z nimi musiałaby więc Ewangelia wejść w związek. Fazy jednak się zmieniają. Doświadczenie dziś robimy na rzymsko-katolickim kościele, jak ciężkim staje się ciężarem dla religii związanie się z jakąś epoką kultury. W wiekach średnich kościół ten zajmował się wszystkiem, nadawał formę i prawo i wkraczał we wszelkie zagadnienia postępu i kultury. Niepostrzeżenie jednak zidentyfikował swoje święte dziedzictwo i swoje właściwe zadanie z zasobem rzeczy poznanych, maksym i spraw, jakie wtedy uzyskał. Wskutek tego stale jest przytwierdzony do filozofii nacyonalnej ekonomii, krótko, do całego stanu kultury wieków średnich! O ileż więcej w przeciwieństwie do tego dała Ewangelia ludzkości przez to, że tony religii w potężnych akordach oddała, wszelką zaś inną melodyę wyłączyła!

P o d r u g i e, praca i postęp kultury są oczywiście rzeczami wielkiej wartości, do których mamy z trudem dążyć. Najwyższy jednak ideał w nich się nie zawiera; nie mogą napełnić duszy rzeczywistem zadowoleniem. Wprawdzie praca przynosi radość, ale to jest tylko jedna strony rzeczy; spostrzegałem to zawsze, że o rozkoszy jaką praca daje, mówią głośniej ci, którzy sami niezbyt się natężają, podczas gdy z nagrody tej nie są całkiem zadowoleni ci, którzy pracują gorąco i bezustannie. W rzeczywistości, dużo jest w tem czasami czczej gadaniny i obłudy. Trzy

czwarte pracy, a co ponadto, to bezowocny trud, i kto rzeczywiście tego pracuje, odczuwa tęskny widok wieczoru poety:

Das Haupt, die Füss' und Hände
Sind froh, dass nun zum Ende
Die Arbeit kommen sei.

Ale i wyniki także! Kiedy się jest gotowym, chciałoby się każdą pracę jeszcze raz zrobić, i taki fragment spada ciężko na duszę i sumienie. Nie, nie żyjemy tak wiele, jak pracujemy, tylko tyle, o ile cieszymy się miłością drugich i sami miłość wyświadczamy! I dlatego Faust ma racyę: Praca, która jest niczem więcej jak pracą, staje się rzeczą wstrętną: „Man sehnt sich nach des Lebens Bächen, ach, nach des Lebens Quelle hin".

Praca jest cennym wentylem, którego potrzebujemy ze względu na inne biedy; sama w sobie jednak nie jest żadnem absolutnem dobrem, i nie możemy jej z naszymi ideałami zestawiać. To samo można o postępie kultury powiedzieć. Oczywiście, należy go witać. Co jednak dziś jest postępem, którym się cieszymy, jutro będzie czemś mechanicznem, które nas pozostawia zimnymi. Głębiej czujący człowiek bierze z wdzięcznością, co mu naprzód dążący rozwój przynosi; wie jednak o tem także, że jego wewnętrzna sytuacya—problemy, jakie go poruszają, i podstawowe stosunki, w których się znajduje — nie zasadniczo, a raczej ledwo nieznacznie przez to wszystko się zmieni. Wydaje się tak tylko przez chwilę, jakgdyby przycho-

dziło coś nowego i jakgdyby się rzeczywiście czuło uwolnienie od ciężaru. Moi panowie! kiedy się jest starszym i głębiej się w życie patrzy, nie doznaje się zachęty, podniety, jeżeli się wogóle wewnętrzny świat posiada, przez zewnętrzny bieg zdarzeń, przez „postęp kultury". Przeciwnie, jest się na dawnem miejscu, i musi się odszukać siły, których się i poprzednicy nasi doszukiwali. Trzeba się swojskim uczynić w królestwie bożem, w królestwie wieczności i miłości, i rozumie się, że Jezus Chrystus tylko o tem królestwie chciał świadczyć i mówić, i dziękuje się mu za to.

Ale po trzecie, Jezus miał żywą i pewną świadomość o aggresywności i naprzód dążących tendencyach swojej nauki. „Przyszedłem, ogień zapalić na ziemi," i—dodał—chciałem, już się paliło." Ogień sądu i siły miłości chciał wprowadzić, ażeby nową ludzkość stworzyć. Jeżeli o tych siłach miłości w sposób prosty mówił, jaki najbliższym stosunkom odpowiadał — głodnych nakarmić, nagich przyodziać, chorych i więźniów odwiedzać—to przecież jest rzeczą jasną, że w myśli jego nurtowała olbrzymia wewnętrzna metamorfoza ludzkości, którą widział w zwierciedle małego palestyńskiego ludu: „Jeden jest waszym mistrzem, wy jednak wszyscy braćmi jesteście." Jest już ostatnia godzina, ale w tej ostatniej godzinie ma jeszcze drzewo z małego nasiennego ziarnka wyrosnąć, które gałęzie swe daleko rozprzestrzenia. I jeszcze jedna rzecz: objawił poznanie Boga i był pewnym, że przez to nieletni dojrzeją, słabi nabierą siły

i staną się bohaterami Boga. Poznanie Boga to jest zdrój, który nieurodzajne pole użyźni i wyda strumienie żywej wody. W tym sensie mówił o niem jako o najwyższem i jedynie koniecznem dobru, jako warunku wszelkiego podniesienia się i możemy powiedzieć, wszelkiego rzeczywistego bytu i postępu. Na horyzoncie jego wreszcie nie znajdował się tylko sąd, lecz także i królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju, oczywiście z nieba biorące swój początek, przecież jednak dla tej ziemi. Kiedy ono przyjdzie, sam tego nie wie — godzina jest tylko Ojcu wiadoma; — ale jak ono się rozszerza i przez co, o tem wie, i obok dramatycznych i w barwy bogatych obrazów, które przez jego duszę się przesuwają, znajdują się także niezachwiane i pewne pojęcia: winnica Pańska na tej ziemi, Bóg wzywa do niej robotników—błogosławiony kto otrzyma wezwanie!—oni pracują w winnicy, nie stoją już nieczynnie na rynku, i odbierają wreszcie swoją nagrodę. Albo też owo porównanie o talentach, które się rozdziela, ażeby nimi pracować, których więc nie powinno się przechowywać w ziemi. Dzień roboczy, praca, pomnażanie, postęp, wszystko jest wstawione w służbę Boga i bliźniego, światłem wieczności olśnione i odwrócone od służby przemijających rzeczy!

Zsumujmy wszystko razem, co mogliśmy tutaj tylko zaznaczyć — czy uzasadniony jest zarzut, z któregośmy na początku tego rozdziału wyszli? Czy faktycznie powinniśmy sobie życzyć, ażeby Ewangelia weszła była w kontakt

z „procesem kultury“? Myślę, że i tu także nie powinniśmy wyrokować, ale na tym przykładzie się uczyć. O rzeczywistej pracy, jakiej ma ludzkość dokonać, ona mówi i w obec tej nauki nie powinniśmy się otaczać szańcem mizernej „kulturalnej pracy“. „Zjawienie się Chrystusa“, jak słusznie jeden z nowszych historyków powiada, „pozostaje jedyną podstawą wszelkiej etycznej kultury, i w tej mierze, w jakiej zjawisko to bardziej lub mniej wyraźnie przedrzeć się zdoła, jest i etyczna kultura naszych narodów wyższą lub niższą“.

5. Ewangelia i Syn Boży, czyli problem chrystologji.

Wychodzimy obecnie z koła zagadnień, któreśmy dotychczas rozpatrywali. Cztery poprzedzające były z sobą w najściślejszym związku. Wszędzie, gdzie niedawano odpowiedzi trafnej, powód był ten, że nie dość wysoko Ewangelię ceniono, że ściągano ją na niveau czysto ziemskich zagadnień i z nimi się je spajało. Innymi słowy: Siła Ewangelii odnosi się do najgłębszych podstaw ludzkiej istoty i tylko do nich; tu jedynie jest działającą sprężyną. Kto więc samych pierwiastków ludzkości dociekać nie może, kto ich nie odczuwa i nie poznaje, ten niezrozumie Ewangelii, będzie ją profanował albo się na jej bezużyteczność użalał.

Przystępujemy teraz jednak do zupełnie nowego problemu: jakie stanowisko Jezus sam głosząc Ewangelię, wobec tej swojej nauki zajął, i jak on sam chciał być pojmowanym? O tem

nie mowimy jeszcze, jak się uczniowie jego zapatrywali na niego, jak go do serca przyjęli i co o nim sądzili; jedynie tylko o jego świadectwie własnem. Ale wraz z tem badaniem wchodzimy już w wielkie i bardzo atakowane koło zagadnień, które historyę kościoła od pierwszego stulecia aż do dzisiejszego dnia otacza. Dla jednej nuancy zrywano tu zjednoczenia braterskie i na tysiące padały oszczerstwa i pogarda, tysiące skuto w łańcuchy i mordowano. To straszna historja. Na gruncie „chrystologji“ przekuwali ludzie swoje religijne wierzenia na straszliwą broń, szerzyli postrach i zgrozę. Pozycja ta trwa dalej, uprawia się chrystologję, jakgdyby Ewangelia żadnego innego problemu nie zawierała, fanatyzm zaś, który jej towarzyszy, jeszcze żyje. Że problem przyduszony takim ciężarem historyi stając się ofiarą partyi, nie jest jasnym — któż może się temu dziwić? A przecież, kto bez uprzedzeń do naszych Ewangelii zaglądnie, dla tego zagadnienie własnego świadectwa Jezusa nierozwiązalnem nie jest. Co w niej jednak dla rozumu ciemnem i zagadkowem pozostaje, to miało w myśli Jezusa i z natury problemu tem pozostać i tylko w przenośniach możemy to wypowiedzieć. „Są zjawiska, które do komplexu wyobrażeń rozumu nie mogą wejść bez symbolu“.

Dwa główne punkta trzeba naprzód wyróżnić, zanim świadectwo własne Jezusa zbadamy: p o p i e r w s z e nie chciał żadnej innej wiary w swoją osobę i żadnego innego przyłączania do niej, jak tego tylko, które się w zachowywaniu jego przykazań zawiera. Nawet

w czwartej Ewangelii, w której osoba Jezusa często się ponad treścią Ewangelii unosić wydaje, myśl jest przecież ściśle sformułowaną: „Jeżeli mnie kochacie, chowajcie moje przykazania". Podczas swojej działalności sam musiał doświadczyć, że niektórzy go wielbili, a nawet mu ufali, nie troszczyli się jednak o treść jego nauki. Do nich odzywał się ze słowem obiecującem karę: „Nie każdy, który mi mówi: Panie, Panie, wnidzie do królestwa niebieskiego, ale który czyni wolę Ojca mego, który jest w niebiesiech". A więc było to zupełnie poza jego widnokręgiem, niezależnie od swojej Ewangelii podać „naukę" o swojej osobie i swojej godności. Po drugie, Pana niebios i ziemi nazwał swoim Bogiem i Ojcem, Większym i jedynie Dobrym. On jest pewny, że wszystko, co ma i co ma wypełnić, pochodzi od tego Ojca. Do niego się modli, woli jego się poddaje: w gorącej walce pragnie ją zbadać i wypełnić. Cel, siła, mądrość i twarda konieczność — wszystko to ma od Ojca. Tak jest w Ewangeliach; nie można tu przekręcać i inaczej tłumaczyć. To czujące modlące się, działające, walczące i cierpiące Ja jest człowiekiem, który wobec swego Boga jednoczy się z innymi ludźmi.

Dwa te spostrzeżenia wytyczają zarazem linie graniczne, umożliwiające trafne skreślenie tej dziedziny, w której zawiera się świadectwo własne Jezusa. Pozytywnie wprawdzie nic się jeszcze nie uzyskało. Ujmujemy jednak zaraz jądro samej rzeczy, jeżeli bliżej zastanawiamy się nad dwoma nazwami Jezusa, które sam so-

bie nadał: Syn Boży i Mesyasz (Syn Dawidowy, Syn człowieczy).

Nazwa pierwsza, chociaż pierwotnie może była mesyanicznie pojmowaną, o wiele bardziej jest nam dziś zrozumiałą, aniżeli druga; albowiem Jezus sam nadał treść pojęciu „Syna Bożego“, przez które prawie z mesyanicznego schematu wypada albo też do jego zrozumienia tego schematu nie potrzebuje koniecznie. Przeciwnie zaś nazwa „mesyasz“, jeżeli martwem słowem nie chcemy się zadowolić, jest nam zupełnie obcą. Nie rozumiemy poprostu, a nawet jako nie-żydzi wogóle nie rozumiemy, co godność ta ma oznaczać, jaki ma zakres i stopień. Dopiero kiedy znaczenie jej wyprowadziliśmy przez historyczne badania, możemy pytać, czy słowo otrzymuje jakieś znaczenie, które w jakikolwiek sposób pozostaje, nawet i wtedy, gdy żydowsko-polityczna forma i osłona została rozbita.

Zbadajmy naprzód nazwę „Syn Boży“. Jezus wyłożył nam to w jednej ze swoich mów szczególnie jasno, dlaczego i w jakim sensie nazwał siebie „Synem Bożym“. U Mateusza, nie u Jana, znajdujemy słowa: „Nikt nie zna syna, jedno Ojciec, ani Ojca kto zna, jedno syn, a komuby chciał syn objawić“. Poznanie Boga jest sferą bożego synostwa. Właśnie w tem poznaniu Boga tę świętą Istotę, rządzącą niebem i ziemią, jako Ojca, jako swego ojca poznał. Świadomość, że jest Synem Bożym, jest przez to niczem innem, jak praktycznym skutkiem poznania Boga, jako Ojca i swego Ojca. Poznanie Boga zrozumiane trafnie jest całą treścią imienia

Syna. Ale dwie rzeczy trzeba dodać: Jezus jest przekonany, że zna Boga tak, jak nikt oprócz niego, i wie o tem, że to jest jego powołaniem, wszystkim innym tego poznania Boga — a przez to i bożego dzieciństwa—słowem i czynem udzielić. W świadomości tej czuje się powołanym i przez Boga wybranym Synem, tym Synem Bożym, któremu wolno powiedzieć: Mój Bóg i mój Ojciec, w to wzywanie zaś wkłada coś, co jemu jest tylko właściwe. Jak doszedł do tej świadomości jedynego w swoim rodzaju synostwa, jak do świadomości swojej siły, obowiązku i zadania, które w tej sile swoje źrodło mają, to jest jego tajemnica i żadna psychologja tego nie zbada. Ufność, z jaką przemawia w Ewangelii Jana do Ojca: „Ty mnie kochałeś zanim był ten świat", wziętą jest ponad wszelką wątpliwość z własnej pewności Jezusa. Wszelkie badanie musi tu zamilknąć. Nawet i tego niemożemy powiedzieć, od kiedy poczuł się Synem i czy później w zupełności się z tem pojęciem zidentyfikował, czy jego Ja stopiło się z nim razem czy też istniało jeszcze jakieś oczekiwanie i z sobą samym walcząca troska. Zgłębić to po części mógłby ten tylko, kto przebył doświadczenie podobne. Prorok może próbować podnieść zasłonę; my jednak musimy się zadowolić stwierdzeniem, że ten Jezus, który poznania samego siebie i pokory nauczał, przecież siebie i jedynie siebie nazwał Synem Bożym. On wie, że Ojca zna, że przekonania tego ma wszystkim udzielić i że sam przez to spełnia dzieło Boga. Jest ono największem pomiędzy wszyst-

kimi dziełami Boga, celem i końcem jego stworzenia. Jemu zostało ono powierzonem, i on je w mocy bożej przeprowadzi. Z poczucia tej siły i w przewidywaniu zwycięstwa wypowiedział to słowo: „wszystkie rzeczy dane mi są od Ojca mego". Wiele razy występowali wśród narodów mężowie boży z pewną świadomością, że posiadają boskie posłannictwo i że chcąc czy nie chcąc, ogłosić je muszą. Zawsze jednak było posłannictwo niedoskonałe, w tem lub innem miejscu fragmentaryczne, splecione z polityką i partykularyzmem, obliczone na chwilowy stan, i często nie umiał prorok odbyć próby, żywego przykładu swego poselstwa. Tu jednak dano nam najwszechstronniejsze i najzupełniejsze poselstwo, które człowieka w jego najgłębszej istocie ujmuje i, w ramach żydowskiego ludu do całej ludzkości się zwraca—poselstwo od Boga Ojca. Nie jest ono fragmenteryczne, i jego właściwa treść daje się łatwo z koniecznych osłonek ówczesnych form wyłączyć. Nie jest przestarzałe, przeciwnie, tryumfuje dziś jeszcze z wielkim zasobem życia ponad biegiem wydarzeń. A ten który je głosił, nikomu jeszcze swego miejsca nie ustąpił i dziś jeszcze życiu ludzkiemu daje sens i cel — on, Syn Boży.

W ten sposób przeszliśmy odrazu do innej nazwy samego siebie Jezusa: Mesyasz. Zanim to krótko wyjaśnić spróbuję, mam obowiązek wspomnieć, że wybitni uczeni — pomiędzy nimi Wellhausen—wyrażali wątpliwość, czy Jezus sam nadał sobie nazwę Mesyasza. Nie mogę się jednak z tem zgodzić, a nawet spostrzegam, że

nasze ewangeliczne sprawozdania wyłowić trzeba, ażeby dojść do tego czego się szuka. Właśnie wyrażenie „Syn człowieczy“ wydaje mi się, że tylko mesyanicznie zrozumianem być może — że Jezus używał go sam, w to wątpić niepodobna i, nie mówiąc już o rzeczach innych, taką historyę jak wjazd Chrystusa do Jerozolimy wypadałoby poprostu skreślić, ażeby przeprowadzić tezę, że za Mesyasza zapowiedzianego się nie uważał i że nie chciał za niego uchodzić. Do tego przyłącza się i to, że formy, przez które Jezus świadomości własnej i swemu powołaniu nadał wyraz, będą zupełnie niezrozumiałe, jeżeli się ich pozbawi mesyanicznej idei. Wreszcie, ponieważ pozytywne powody, których się temu poglądowi dostarcza, bardzo są słabe względnie problematyczne, możemy spokojnie przy tem pozostać, że Jezus sam siebie nazywał Mesyaszem.

Wizerunek Mesyasza i mesyaniczne wyobrażenia, które w czasach Jezusa żyły, rozwinęły się na dwóch skombinowanych drogach, królewskiej i proroczej; przyłączyła się do tego niejedna rzecz obca, wszystko zaś prześwietlone zostało przez pierwotne oczekiwanie, że Bóg sam obejmie władzę nad swoim ludem. Główne rysy wizerunku Mesyasza zostały z izraelskiego królestwa przejęte, które świeciło idealnym blaskiem, zanim upadło. Wspomnienia jednak o Mojżeszu i o wielkich prorokach odgrywały tu swoją rolę. Jak wykształciły się mesyaniczne oczekiwania aż do epoki Jezusa, i jak on je przyjął i przekształcił, to przedstawimy w krótkości w wykładzie następnym.

WYKŁAD ÓSMY.

Mesyaniczne nauki wśród żydowskiego ludu w czasach Jezusa nie były żadną „dogmatyką“, nie były też z ściśle prawnymi przepisami związane, tworzyły jednak istotną składową część religijnych i politycznych nadziei ludu. Tylko w ogólnych podstawowych punktach były stałe; pozatem zaś panowały wielkie różnice. Starzy prorocy patrzyli w wspaniałą przyszłość, w której sam Bóg się zjawi, nieprzyjaciół Izraela zniszczy i zaprowadzi sprawiedliwość, pokój i radość. Równocześnie jednak zapowiadali wystąpienie mądrego i potężnego króla z domu Dawida, któryby do tego cudownego stanu doprowadził. Sam lud izraelski wreszcie nazywali wybranym Synem Bożym z pośród wszystkich narodów. Trzy te momenta stały się dla wykształcenia mesyanicznych idei w czasach późniejszych wytycznymi. Nadzieja świetnej przyszłości narodu Izraela była wszelkich oczekiwań punktem centralnym, ale prócz tego inne rzeczy jeszcze w dwóch stuleciach przed Chrystusem się przyłączyły: 1. Z rozszerzeniem historycznego hory-

zontu zainteresowanie się żydów innymi narodami stało się żywsze, występuje idea całej „ludzkości“, koniec zaś, a więc i działanie Mesyasza pojmowane jest także i w stosunku do niej; sąd staje się sądem świata, Mesyasz zaś władcą świata i jego sędzią. 2. O pewnem podniesieniu etycznego ducha w narodzie myślano już dawniej, wyczekując świetniejszej przyszłości; zniszczenie jednak nieprzyjaciół Izraela uchodziło przecież za rzecz główną; teraz jednak uczucie moralnej odpowiedzialności i poznanie Boga, jako Świętego, stało się przecież żywsze; dni mesyaszowe wymagają świętości ludu, sąd zaś będzie więc musiał być także koniecznie sądem nad jedną częścią samego Izraela. 3. Indywidualizm stał się potężniejszym, i wskutek tego stosunek Boga do jednostki wystąpił na pierwszy plan: każdy izraelita czuje swoją odrębność wśród swego ludu, i zaczyna pojmować swój lud, jako sumę jednostek; indywidualna wiara w Opatrzność zjawia się obok politycznej, łączy się z uczuciem wartości i odpowiedzialności, budzi się nadzieja wiecznego życia i trwoga przed wiecznymi karami w związku z całem oczekiwaniem końca — osobista chęć zbawienia i wiara w zmartwychwstanie są tego wewnętrznego rozwoju wynikiem, zaostrzone zaś sumienie nie może już wobec oczywistej bezbożności ludu i mocy grzechu mieć nadzieję świetnej przyszłości dla wszystkich; jakaś reszta tylko da się uratować. 4. Wyczekiwania przyszłości stają się co raz bardziej transcendentne; przenosi się je coraz chętniej w dziedzinę pozanaturalną i po-

zaświatową; z nieba przychodzi na ziemię coś zupełnie nowego, i zupełnie nowy bieg zdarzeń usuwa dawny; nawet zmieniona ziemia nie jest już ostatecznym celem; idea absolutnej szczęśliwości, której miejscem tylko niebo jedynie być może, wypływa na wierzch; osobistość oczekiwanego Mesyasza odcina się silniej zarówno względem idei ziemskiego króla, jak i względem ludu jako całości i względem Boga: Mesyasz zachowuje jeszcze zaledwie ziemskie rysy, chociaż jako człowiek wśród ludzi się zjawia: od dni niepamiętnych jest on przy Bogu, schodzi z nieba na ziemię i przeprowadza dzieło swoje nadludzkimi środkami; w wizerunku jego występują wyraźnie etyczne rysy: on jest idealnie sprawiedliwym, wypełniającym wszystkie przykazania, a nawet budzi się wyobrażenie, że zasługi jego innym pomagają; jedynie tylko idea cierpiącego Mesyasza—przez Izajasza 53, jak należałoby się domyślać, już jej blizka—niema swego wyrazu.

Wszystkie te spekulacye nie mogły jednak dawniejszych mniej złożonych pojęć zepchnąć zupełnie i pierwotny patryotyczno-polityczny oryentacyjny punkt widzenia w większej części ludu w innym zwrócić kierunku. Bóg sam ujmuje w dłoń berło, swoich nieprzyjaciół usuwa i królestwo izraelskie zakłada; posługuje się przytem królewskim bohaterem; teraz siedzi się pod swojem drzewem figowem i swoją winnicą i używa spokoju, położywszy nogę na karku swych nieprzyjaciół — to było przecież ciągle jeszcze najpopularniejszem wyobrażeniem, i ci nawet się go trzymali, którzy obok tego wznosili się do

poglądów wyższych. Wśród jednej części ludu jednak obudził się niewątpliwie zmysł, że królestwo boże odpowiednią etyczną konstytucyę przypuszcza, i że tylko do sprawiedliwego ludu przyjść może. Jedni starali się tę sprawiedliwość na drodze jaknajbardziej punktualnego przestrzegania praw uzyskać i w zabiegach o nią wszelka gorliwość zamałą im była; inni, głębszem poznaniem Boga powodowani, sami zaczęli trochę przewidywać, że owa gorąco wyczekiwana sprawiedliwość tylko z ręki bożej przyjść może, że potrzebuje się boskiej pomocy, boskiej łaski i miłosierdzia, ażeby ciężaru grzechu — albowiem wewnętrzne przeświadczenie grzechu dręczyło ich mocno — się pozbyć.

Tak burzliwie falowały w epoce Chrystusa zarówno zupełnie odosobnione nastroje, jak i przeciwne teoretyczne wyobrażenia, wszystkie w jeden punkt zwrócone. Może nigdy w historyi i wśród żadnego innego ludu nie było skrajniejszych przeciwieństw, złączonych przez religię, tak blizko siebie. Raz wydaje się horyzont tak wązki, jak krąg otaczających Jerozolimę gór, to znowu obejmuje całą ludzkość. Tu wszystko zostało na wysokość duchowego i etycznego poglądu wzniesione, tam zaś, nie obok, wydaje się, że cały dramat zakończy się politycznem zwycięstwem ludu. Tu wyłaniają się wszystkie siły ufności do Boga, otuchy, i pobożny walcząc dochodzi do świętego przeświadczenia „A przecież“, tam etycznie stępiały patryotyczny fanatyzm wszelki religijny prąd przytłumia.

Obraz, jaki sobie o Mesyaszu stworzono, musiał być tak od sprzeczności wolnym, jak nadzieje, którym miał odpowiadać. Nietylko formalne wyobrażenia o nim niepewnie tu i tam się chwiały — jak będzie ukształtowaną jego natura? — ale przedewszystkiem jego wewnętrzna istota i jego powołanie wystąpiły w zupełnie różnem świetle. Ale u tych wszystkich, u których etyczne i naprawdę religijne pierwiastki pierwszeństwo potrafiły uzyskać, wizerunek politycznego i wojowniczego króla musiał ustąpić i wizerunkowi p r o r o k a, który oddawna już na wyobrażenia oddziaływał, miejsca ustąpić. Że Mesyasz przybliży Boga, że stworzy w jakiś sposób sprawiedliwość, że od męczących wewnętrznych ciężarów potrafi uwolnić, tego się spodziewano. Że wśród żydowskiego ludu byli wierzący, którzy takiego Mesyasza oczekiwali albotеż nie odwracali się zaraz od niego, pokazuje nam historya Jana Chrzciciela, jak ją w naszych Ewangeliach czytamy. Dowiadujemy się z niej, że niektórzy byli skłonni uważać tego Jana za Mesyasza. Jak elastycznymi musiały być mesyaniczne wyobrażenia i jak silnie musiały się w pewnych kołach od swoich pierwowzorów oddalać, jeżeli tego zupełnie niekrólewskiego głosiciela pokuty w płaszczu z sierści wielbłądziej, jego, który zwyrodniałemu ludowi jedynie zbliżający się dzień sądu zapowiadał, za samego Mesyasza uważać było można! I jeżeli w Ewangeliach następnie czytamy, że niemało wśród ludu uważało Jezusa za Mesyasza, tylko dlatego, ponieważ potężnym był kiedy nauczał i przez

cuda leczył—jak zasadniczo zmienionym wydaje się mesyanistyczny obraz! Wprawdzie, w tem działaniu Zbawiciela widzieli tylko początek, oczekiwali, że ten cudotwórca wkrótce ostatnią odrzuci zasłonę i „wzniesie królestwo“; ale to już wystarcza, że człowieka, którego pochodzenie i dotychczasowe życie znali i który niczego jeszcze nie uczynił pozatem, że głosił pokutę, zapowiadał blizkość królestwa bożego i leczył, jako Zapowiedzianego witali. Nigdy nie zgłębimy, przez jaki wewnętrzny proces rozwoju przeszedł Jezus od pewności, że jest Synem Bożym, do tej drugiej, że jest zapowiedzianym Mesyaszem. Przeświadczenie jednak, że wówczas także i u innych wyobrażenie o Mesyaszu przez powolną metamorfozę otrzymało zupełnie nowe rysy i z polityczno-religijnej idei w duchowo-religijną przeszło — to przeświadczenie uwalnia przecież problem od jego zupełnej izolacyi. Że Jan Chrzciciel, że dwunastu uczniów Jezusa za Mesyasza uznało, że nie odrzucili tej formy ze względu na absolutny szacunek dla jego osoby, ale co więcej w tej formie właśnie się ustalili, to dowód, jak żywą była wówczas mesyaniczna idea, i wyjaśnia także, że Jezus sam ją przyjął. Robur in infirmitate perficitur: że istnieje boska siła i wspaniałość, która żadnej ziemskiej mocy i żadnego ziemskiego blasku nie potrzebuje, a nawet je wyklucza, że istnieje majestat świętości i miłości, który opanowując, ratuje i zbawia — o tem wiedział ten, który pomimo swej pokory, Mesyaszem się nazwał, i to musieli ci

odczuć, którzy go, jako przez Boga namaszczonego króla Izraela uznali.

Jak Jezus do tej świadomości, że jest Mesyaszem, doszedł, tego nie możemy zgłębić, niejedno jednak, które z zagadnieniem tem stoi w związku, możemy przecież wyróżnić. Najdawniejsze podanie widziało w wewnętrznie przeżytej chwili Jezusa przy chrzcie podwalinę jego mesyanicznej świadomości. Nie możemy tego skontrolować, tem mniej jednak jesteśmy w stanie temu się sprzeciwić; raczej bardzo jest prawdopodobne, że, kiedy wystąpił publicznie, był już zdecydowany. Ewangelie przedstawiają ciekawą historyę pokusy Jezusa przed rozpoczęciem jego publicznej działalności. Pozwala się ona domyśleć, że uważał się już wtedy za Syna Bożego i za takiego, który z zasadniczem dziełem wobec ludu bożego wybornie jest obznajmiony i że przebył pokusy, które z tą świadomością były związane. Kiedy Jan z więzienia go zapytać każe: „Czy jesteś tym, który ma przyjść czy też mamy oczekiwać innego“, wtedy tak odpowiada, że pytający musiał zrozumieć: on jest Mesyaszem, dowiedział się jednak zarazem, jak Jezus mesyaniczne stanowisko pojmował. Następnie przyszedł dzień Cäsarei Philippi, w którym Piotr uznał go za oczekiwanego Chrystusa, Jezus zaś mu to życzliwie potwierdził. A potem pytanie do faryzeuszów: „Co się wam zda o Chrystusie? Czyj jest syn?“ Owa scena, która nowem pytaniem się zakończyła: „Jeśli tedy Dawid zowie Mesyasza Panem: jakoż jest synem jego?“ Nastąpił wreszcie wjazd do Jero-

zolimy wobec całego ludu wraz z oczyszczeniem świątyni; zaraz później mówiono ogólnie, że jest Mesyaszem. Pierwsza jego jednak niedwuznaczna czynność była zarazem ostatnią — nastąpiły po niej cierniowa korona i krzyż.

Powiedzieliśmy, że jest to prawdopodobne, że Jezus, kiedy wystąpił publicznie, był już zdecydowany i dlatego też z misyi swojej jasno zdawał sobie sprawę. Przez to jednak się nie twierdzi, że jemu samemu owa misya nic więcej nie przyniosła. Musiał się nauczyć nietylko cierpieć i w zaufaniu do Boga na krzyż spoglądać — świadomość jego synowstwa miała się sprawdzić, poznanie zaś „dzieła“, które mu Ojciec dopiero powierzył, mogło się dopiero w pracy i w zwycięstwie jakiegokolwiek oporu rozwinąć. Jakaż to była godzina, w której się za tego uznał, o którym mówili prorocy, kiedy całą historyę swego ludu, począwszy od Abrahama i Mojżesza w świetle własnego posłannictwa widział, kiedy nie mógł już od przeświadczenia uciec, że jest zapowiedzianym Mesyaszem! Nie mógł już uciec — bo jakżeż inaczej można sobie wyobrazić, jak że przeświadczenie to odczuł naprzód jako najokropniejszy ciężar? A przecież, poszliśmy już zadaleko: nic więcej nie możemy powiedzieć. To tylko rozumiemy, że Jan ma racyę, kiedy Jezusowi ciągle świadczyć każe: „Słowa, które do was mówię, nie ja sam od siebie mówię, tylko Ojciec który mnie posłał, przykazał mi, co mam czynić i mówić“ i: „ja nie jestem sam; bo Ojciec mój jest przy mnie“.

Jakkolwiek o pojęciu „Mesyasz“ myśleć będziemy — to w każdym razie było poprostu koniecznem założeniem, ażeby istotnie Powołany wpośród historyi żydowskiej religii — najgłębszej i najbardziej dojrzałej, jaką lud jakiś przeżył, a nawet jak przyszłość miała pokazać, właściwej historyi religii ludzkości — mógł absolutne uzyskać uznanie. Idea ta stała się środkiem, ażeby tego, który czuł się Synem Bożym i dzieło boże uprawiał, naprawdę na tronie historyi, najpierw dla wierzących jego ludu, posadzić. Ale właśnie przez to, że to zrobiła, zadanie jej było wyczerpane. „Mesyaszem“ był Jezus i nie był nim, a nie był mianowicie dlatego, ponieważ pojęcie to daleko poza sobą pozostawił, ponieważ wypełnił je treścią która je rozsadzała. Umiemy dziś jeszcze z tego obcego dla nas pojęcia nie jedno wyczuć— idea, która lud cały przez długie stulecia więziła i w której wszystkie swoje ideały złożyła, nie może być zupełnie niezrozumiała. Patrząc na okres mesyanistyczny poznajemy dawną nadzieję okresu złotego, tę nadzieję, która, uetyczniona, musi być celem każdej silniejszej sprężyny życia i tworzy trwałą część każdego religijnego historycznego rozważania; w oczekiwaniu osobistego Mesyasza widzimy wyraz tej prawdy, że zbawienie w historyi polega na osobistościach i że, jeżeli jedność ludzkości w połączeniu swoich najgłębszych sił i celów najwyższych ma przyjść do skutku, właśnie ta ludzkość w uznaniu jednego Pana i Mistrza złączona być musi. Poza tem jednak nie możemy nada-

wać mesyanicznej idei sensu ani znaczenia; Jezus sam je jej odebrał.

W uznaniu Jezusa jako Mesyasza danem było dla każdego wierzącego żyda najściślejsze połączenie nauki Jezusa z jego osobą: w działalności Mesyasza przychodzi Bóg sam do swego ludu; Mesyaszowi który wypełnia dzieło Boga i który na chmurach niebios po prawicy Boga siedzi, należy się cześć. Ale jakie stanowisko wobec swojej Ewangelii zajął Jezus sam; czy wogóle jakieś stanowisko w niej zajmuje? Musimy tu dać negatywną i pozytywną odpowiedź.

1) Ewangelię w charakterystyce podanej w wykładach poprzednich wyczerpaliśmy, i nic obcego nie powinno się tu więcej wciskać: Bóg i dusza, dusza i jej Bóg. Jezus nie miał żadnej wątpliwości, że można Boga odnaleźć i że się go znalazło w prawach i w prorokach. „Zostało ci powiedzianem człowiecze, co jest dla ciebie dobrem i czego żąda od ciebie twój Bóg, mianowicie chowania słowa bożego i wykonywania miłości i pokory przed twoim Bogiem“. Celnik w świątyni, kobieta przy puszce na jałmużnę, syn marnotrawny, to jego przypowieści; oni wszyscy nie wiedzą nic o jakieś „chrystologii“, a przecież celnik uzyskał pokorę, której następstwem przebaczenie. Kto chce tu przekręcać i tłumaczyć inaczej, ten rani prostotę i wielkość nauki Jezusa w jednem z jej najważniejszych miejsc. Jest to wątpliwe przypuszczenie, że w sensie Jezusa cała nauka jego była czemś tylko przejściowem, i że wszystko co za-

wiera musi po jego śmierci i jego zmartwychwstaniu inaczej być zrozumiane, a nawet niejedno jako rzecz wszelkiego pozbawiona znaczenia na bok usunięte. Nie—to posłannictwo jest bardziej proste, aniżeli kościoły sobie tegoby życzyły, mniej skomplikowane, ale dlategoteż także bardziej uniwersalne i poważne. Niemożna tu uczynić wybiegu: nie mogę się znaleźć w „chrystologji", dlategoteż nauka ta nie jest dla mnie. Jezus zbliżył ludzi do wielkich zagadnień, łaskę i miłosierdzie Boga zapowiedział i żądał rozstrzygnięcia: Bóg albo mammona, wieczne albo ziemskie życie, dusza lub ciało, pokora albo wyrządzanie sobie samemu sprawiedliwości, miłość albo egoizm, prawda lub kłamstwo. W kręgu tych zagadnień zamyka się wszystko; jednostka powinna usłyszeć radosne poselstwo o miłosierdziu i dzieciństwie i rozstrzygnąć, czy przejdzie na stronę Boga i wieczności czy na stronę świata i doczesności. Nie jest to żadnym paradoksem ani też „racjonalizmem", tylko czystym wyrazem rzeczy faktycznej, którą znajdujemy w Ewangeliach: Nie Syn, tylko sam Ojciec należy do Ewangelii, jak ją Jezus opowiadał.

2) Tak jednak jak on zna Ojca, tak nie poznał go nikt jeszcze, przeświadczenie to też innym przynosi; wyświadcza przez to „wielu" olbrzymią przysługę. Prowadzi ich do Boga, nietylko przez swoje słowo, ale przedewszystkiem przez to, czem jest i co czyni i przez to wreszcie, co cierpi. W tym sensie wypowiedział to słowo: „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy pra-

cujecie i obciążeni jesteście, a ja was ochłodzę", jak i to drugie: „Syn człowieczy nie przyszedł ażeby mu służono, tylko ażeby on służył i oddał swe życie dla zbawienia wielu". On wie, że rozpoczyna się przez niego nowy czas, w którym „najmniejsi" będą przez poznanie Boga większymi, aniżeli najwięksi w czasach ubiegłych; on wie, że tysiące znajdują w nim Ojca i uzyskają przez to życie—właśnie pracujący i obciążeni;—uważa się za siewcę, który zdrowe ziarna zasiewa: do niego należy rola, nasienie i owoc. Nie są to żadne dogmatyczne nauki, tem mniej transformacye samej Ewangelii, albo też obciążające żądania — jest to wypowiedzenie rzeczywistego stanu rzeczy, który on już widzi i z proroczą pewnością przepowiada. Ślepi widzą, chromi chodzą, głusi słyszą, ubogim opowiada się Ewangelię — przez Niego: w tem doświadczeniu pod okropnym ciężarem jego powołania, wśród walki, opuszcza go ta wspaniałość, którą mu dał Ojciec. To zaś, czego on teraz osobiście dokonywa, to stanie się przez śmiercią uwieńczone życie rozstrzygającym stale działającym faktem nawet i dla przyszłości: On jest drogą do Ojca i jest przez Ojca przeznaczonym Sędzią.

Czy się pomylił? Ani najbliższa przyszłość ani historya tego nie wykazała. Nie jako jedna składowa część należy on do Ewangelii, tylko on był osobistem urzeczywistnieniem i siłą Ewangelii i tem pozostanie na zawsze. Ogień zapala się tylko od ognia, życie osobiste wypływa tylko z osobis-

tych sił. Wszelkie dogmatyczne rozumowanie pozostawiamy na boku, niech inni wydają ekskluzywne sądy; Ewangelia nie twierdzi wcale, że miłosierdzie boskie ograniczone i przywiązane jest do poselstwa Jezusa; tego jednak naucza historya: pracujących i obciążonych On prowadzi do Boga i znowu—ludzkość On przywiódł do nowej ery, a jego nauka jest ciągle jeszcze krytycznym znakiem: uszczęśliwia i nadaje kierunek.

Zdanie: „Ja jestem Synem Bożym“, nie zostało przez samego Jezusa włożone w Ewangelię, i kto je jako zdanie obok innych tam wstawia, coś do Ewangelii dodaje. Kto jednak to przyjął i stara się poznać tego, który je przyniósł, zaświadczy, że Boskość zjawiła się tu w tak czystej postaci, jak tylko na ziemi zjawić się może, i odczuje, że Jezus sam był dla swoich siłą Ewangelii. Co oni z nim przeżyli i jak go poznali, to opowiedzieli, zwiastowanie to zaś jeszcze jest żywem.

6. *Ewangelia i jej wykład, czyli problem wyznania.*

Możemy rzecz tę ująć krótko, ponieważ rzeczy najbardziej istotne w dotychczasowych rozważaniach już wyczerpane zostały.

Ewangelia nie jest żadną teoretyczną nauką, żadną filozofią; nauką jest tylko o tyle, że naucza o rzeczywistości Boga Ojca. Jest radosnem poselstwem, które nas o życiu wiecznem zapewnia i mówi nam, jaką mają w a r t o ś ć rzeczy i siły, z którymy mamy do czynienia. Za-

stanawiając się nad życiem wiecznem, daje wskazania dobrego prowadzenia życia. Jaką mają wartość dusza ludzka, pokora, miłosierdzie, czystość, krzyż, o tem ona mówi, a także jakiej wartości pozbawione są światowe dobra i twożliwa troska o trwałość ziemskiego życia. Dodaje także, że pomimo wszelkiej walki pokój, pewność i wewnętrzna stałość uczciwe życie uwieńczą. Cóż wśród tych warunków może słowo „wyznawać“ innego znaczyć, jak wykonywać wolę Boga w tem przekonaniu, że on jest Ojcem który nagradza? O innem jakiemś „wyznaniu“ nie mówił Jezus nigdy. Nawet kiedy mówi: „Kto m n i e wyznaje przed ludźmi, tego i ja wyznam przed moim Ojcem, który jest w niebiesiech“, myśli o n a ś l a d o w a n i u i o wyznaniu w sposobie myślenia i w czynie. Jak bardzo oddala się więc od jego myśli i od jego wskazań, jeżeli się „chrystologiczne“ wyznanie przed Ewangelią stawia i naucza, że naprzód powinno się trafnie myśleć o Chrystusie, a dopiero potem można do Ewangelii przystąpić! To jest przekręcenie. O Chrystusie można wtedy dopiero „trafnie“ myśleć i uczyć, kiedy się zaczęło żyć według jego Ewangelii. Niema żadnego przedsionku przed jego nauką, który trzeba przekroczyć naprzód, żadnego jarzma, które przedewszystkiem trzeba wziąć na siebie: myśli i obietnice Ewangelii są pierwsze i ostatnie; każda dusza jest bezpośrednio przed nie postawiona.

Tem mniej zaś przypuszcza Ewangelia z góry jakąś znajomość natury albo też jest z nią związana — nawet w negatywnem sensie nie da

się to udowodnić. Chodzi o religię i o etykę; Ewangelia objawia żyjącego Boga. Wyznanie wobec niego — w wierze i w wypełnieniu jego woli — jest i tu także jedynem wyznaniem: tak myślał Jezus Chrystus. Co się poznanymi prawdami na gruncie tej wiary wydaje — są zaś one potężne,—to pozostaje zawsze różnem stosownie do stopnia wewnętrznego rozwoju i subjektywnego zrozumienia. Z przeświadczeniem, że Pana nieba i ziemi ma się za Ojca, nie może się równać nic, i najbiedniejsza dusza może doświadczenie to przeżyć i o niem zaświadczyć.

Doświadczyć, przeżyć — jedynie własną, przez siebie drogą doświadczeń stworzoną religię trzeba wyznawać; jakiekolwiek inne wyznanie w pojęciu Jezusa jest obłudne i szkodliwe. Jak niepodobna znaleźć w Ewangelii obszernego „wykładu religii“, tem mniej wskazań, ażeby przedewszystkiem przyjąć naukę gotową i ją wyznawać. Powstawać i wzrastać powinny wiara i wyznanie w tym rozstrzygającym punkcie odwrócenia się od świata i zwrócenia się do Boga i wyznanie nie powinno być czemś innem, jak czynnem świadectwem wiary. „Wiara nie jest rzeczą każdego“, mówi Apostoł Paweł, ale rzeczą każdego powinno być pozostać prawdomownym i strzedz się w religii gadania wargami lekkomyślnego wyznania i zgody. „Niektóry człowiek miał dwu synów: i przyszedłszy do pierwszego, rzekł: Synu, idź dziś rób na winnicy mojej. A on, odpowiadając, rzekł: Idę Panie, a nie szedł. A przyszedłszy do drugiego rzekł

także. A on, odpowiadając rzekł: Nie chcę. Ale potem żalem wzruszony, poszedł".

Tem mógłbym zakończyć; pragnę jednak jeszcze na jeden odpowiedzieć zarzut. Przyznaje się, że Ewangelia jest wzniosłą i wielką i że była z pewnością zbawienną siłą w historyi, ale że jest nierozerwalnie złączona z już oddawna przezwyciężonym obrazem świata i historyi; dlatego też, pomimo że to rzecz bolesna i chociaż nic lepszego na jej miejsce dać nie możemy, straciła swoje znaczenie i niczem już nie jest dla nas. Na to odpowiadam w dwojaki sposób:

1. Z pewnością, to jest zupełnie inny obraz świata i historyi aniżeli nasz, z którym złączona jest Ewangelia, i nie możemy a nawet nie chcemy tego obrazu odświeżać; „nierozerwalnie" jednak złączoną z nim nie jest. Starałem się wykazać, które to są istotne pierwiastki Ewangelii, a pierwiastki te są „niezawisłe od czasu". Ale nietylko one są nimi; także i „człowiek", do którego zwraca się Ewangelia, jest „niezawisłym od czasu", to jest człowiek, który pomimo całego postępu rozwoju, w swojej wewnętrznej konstytucyi i w swoim głównym stosunku do zewnętrznego świata pozostaje tymsamym. Ponieważ tak jest, dlatego też ta Ewangelia zachowuje i dla nas swą siłę.

2. Ewangelia — to jest zaś w jej obrazie świata i historyi rzeczą główną—polega na przeciwieństwie ducha i ciała, Boga i świata, Dobra i Zła. Dotychczas nie udało się myślicielom, pomimo usilnych starań, wytworzyć zadowalają-

cej i najgłębszym potrzebom odpowiadającej etyki na gruncie monizmu. To się nie uda. Potem jednak jest ostatecznie rzeczą zasadniczo-obojętną jakiem imieniem chcemy nazwać to rozdwojenie, o jakie etycznie odczuwającemu człowiekowi chodzi: Bóg i świat, Diesseits i Jenseits, rzeczy widzialne i niewidzialne, materya i duch, popędy życiowe i wolność, fizyka i etyka. Jedność może być doświadczoną, jedno może być drugiemu poddane; jedność jednak może być tylko wywalczona w formie nieskończonego, tylko w przybliżeniu rozwiązanego zadania, ale nie przez wysubtelnienie jakiegoś mechanicznego procesu. „Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet", ta prześliczna myśl Goethego wyraża rzecz, o którą tu chodzi. Zostaje, i jest rzeczą istotną w dramatycznych, czasowo-historycznych obrazach, w których Ewangelia wyraża przeciwieństwo tego, czego jest przezwyciężeniem. Nie wiem także, jak mogłoby nasze daleko posunięte poznanie natury, przeszkodzić wyznaniu prawdy: „Świat mija ze swoją rozkoszą, kto jednak wolę Boga czyni, wiecznie żyć będzie?" Chodzi o dualizm, którego pochodzenia nie znamy; ale jako moralne istoty jesteśmy przekonani, że on, jak z jednej strony włożony jest w nas, ażebyśmy go przezwyciężyli i sprowadzili do jedności, tak z drugiej strony wskazuje znowu na jedność pierwotną i wreszcie wyrównanie w większym stylu—w urzeczywistnionem panowaniu Dobra—znajdzie.

Mówi się, że to marzenia; ponieważ to, co widzimy przed sobą, daje nam obraz zupełnie inny; nie, nie marzenia — egzystencya naszego prawdziwego życia ma tu przecież swoje źródło — tylko fragment; nie możemy bowiem naszych czasowo-przestrzennych spostrzeżeń z treścią naszego wewnętrznego życia złączyć w jednolitym poglądzie na świat. Tylko w pokoju bożym, który od wszelkiego rozumu jest wyższy, jedność tę przypuszczamy.

Ale właśnie opuściliśmy koło naszych najbliższych zadań. Chcieliśmy poznać Ewangelię w jej głównych rysach i najważniejszych momentach. Starałem się temu zadaniu odpowiedzieć; ostatni punkt wyprowadził nas poza nią. Wracamy do niej, ażeby w drugiej części zbadać historyczny przebieg chrześcijańskiej religii.

WYKŁAD DZIEWIĄTY.

Zadaniem naszem w drugiej połowie tych wykładów jest przedstawić historyę chrześcijańskiej religii w jej głównych momentach i zbadać, jak ona się rozwinęła w czasach apostolskich, w katolicyzmie i w protestantyzmie.

Chrześcijańska religia w czasach apostolskich.

Z ciasnego koła uczniów, z grona owych Dwunastu, których Jezus obok siebie zgromadził, utworzyła się gmina. On sam jej w sensie zorganizowanego, służbę bożą odbywającego związku nie założył—on był jedynie nauczycielem, a jego wyznawcy uczniami; — atoli fakt, że koło uczniów zmieniło się natychmiast w gminę, stał się dla całej przyszłości podwaliną. Jak można nowy związek scharakteryzować? Jeżeli dobrze widzę przez trzy pierwiastki: 1. przez uznanie Jezusa za żyjącego Pana, 2. przez to, że każdy z osobna w nowej gminie — także parobki i dziewki—żył religią naprawdę i wiedział, że jest w żywym związku z Bogiem, 3. przez świętość życia w czystości i brater-

stwie i w wyczekiwaniu blizkiego powrotu Chrystusa.

W tych trzech momentach dadzą się ująć właściwości nowej gminy. Musimy się im bliżej przyjrzeć.

1. Jezus Chrystus Pan — w tem wyznaniu jest dalszy ciąg tego uznania, że on jest nauczycielem i wzorem zarazem, że słowo jego ma zostać prawidłem życia jego uczniów, że chcą zachować „wszystko, co im przykazał". Przez to jednak pojęcie „Pan" nie jest wyczerpane, a nawet nieuchwycona jest jego właściwość. Gmina pierwotna nazywała Jezusa swoim Panem, ponieważ złożył dla niej ofiarę ze swego życia, i ponieważ była przekonaną, że on zmartwychwstały siedzi po prawicy Boga. Należy to do najpewniejszych historycznych faktów, że nie dopiero Apostoł Paweł znaczenie śmierci Chrystusa i znaczenie jego zmartwychwstania wysunął tak na pierwszy plan, tylko że wraz z tem uznaniem znajdował się zupełnie na gruncie pierwotnej gminy. „Naprzód podałem wam", pisze do Koryntyan, „com (z podania) wziął: iż Chrystus umarł za grzechy nasze, iż też powstał z martwych trzeciego dnia". Paweł oczywiście zrobił z śmierci i zmartwychwstania Chrystusa przedmiot osobnej spekulacyi i całą Ewangelię w tych zdarzeniach że się tak wyrażę roztopił, ale właśnie dla osobistego koła uczniów Jezusa i gminy pierwotnej uchodziły one za samą podwalinę. Na gruncie tych dwóch części wzrosła cała chrystologia. Ale już w dwóch pierwszych pokoleniach wypowiedziano o Jezusie

Chrystusie wszystko, o ile coś wzniosłego ludzie wogóle mogą powiedzieć. Ponieważ wiedziano o nim że jest żyjącym, wielbiono go jako wzniesionego po prawicy bożej, jako przezwyciężyciela śmierci, jako księcia życia, jako siłę nowego bytu, jako drogę, prawdę i życie. Mesyaniczne wyobrażenia pozwoliły na to, ażeby go postawić obok tronu Boga, bez uszkodzenia monoteizmu. Przedewszystkiem jednak — odczuwano go, jako działającą zasadę własnego życia: „Nie ja żyję, tylko Chrystus żyje we mnie“; on jest „mojem“ życiem, i przez śmierć przedostać się do niego, to olbrzymi zysk. Gdzie i kiedy zdarzyło się w historyi ludzkości coś podobnego, że ci, którzy z mistrzem swoim jedli i pili i widzieli go w rysach jego człowieczeństwa, ogłaszali go nietylko za proroka i objawiciela Boga, ale i za boskiego kierownika historyi, za „początek“ stworzenia Boga i za wewnętrzną siłę nowego życia! Uczniowie Mahomeda o swoim proroku tak nie mówili! Nie wystarcza także powiedzieć, że przeniesiono poprostu na Jezusa mesyaniczne tytuły, i że z oczekiwanego powrotu w wspaniałym blasku, który promienie swoje w tył rzucał, wszystko można wyjaśnić. Z pewnością, w pewnej nadziei powrotu patrzono poprzez „przyjście w ubóstwie“; ale że tę pewną nadzieję umiano zdobyć i utrzymać, że pomimo cierpienia i śmierci spostrzegano w Nim zapowiedzianego Mesyasza i jak Go w wulgarnym mesyanicznym wizerunku i obok niego, jako współczesnego Pana i Zbawiciela odczuto i do serca przyjęto — to jest zadziwiające! I tu

właśnie była śmierć „za nasze grzechy“ i wskrzeszenie, które wrażenie osobistości samej spotęgowały i dały wierze silniejszą podstawę: umarł jako ofiara za nas, i żyje.

Wielu stały się te dwa momenta całkiem obce, i stoją wobec nich zupełnie bezradni — wobec śmierci, bo jak można jednemu zdarzeniu tego rodzaju przypisywać także znaczenie? zmartwychwstaniu, ponieważ mówi się tu o rzeczy niemożliwej do uwierzenia.

Nie jest naszem zadaniem tych sądów i wyobrażeń bronić, obowiązkiem jest jednak historyka obydwie rzeczy tak zupełnie poznać, ażeby odczuć to znaczenie, jakie one miały i jeszcze mają. Że momenta te dla gminy pierwotnej były rzeczą główną, o tem nikt nie powątpiewał; nawet Strauss temu nie przeczył, wielki zaś krytyk Ferdynand Chrystyan Baur przyznał, że najstarszy chrystyanizm powstał na gruncie tego wyznania. Wobec tego chyba jest możliwem zrozumieć je i wyczuć, a nawet: jeżeli się w historyę religii głębiej wchodzi, poznaje się to prawo oparte o pierwiastki wiary i prawdę wyobrażeń, które powierzchnie wyglądają na paradoksalne i niemożliwe do przyjęcia.

Rozpatrzymy naprzód wyobrażenie, że śmierć Jezusa na krzyżu była śmiercią ofiarną. Oczywiście, jeżelibyśmy chcieli pojęcie „śmierci ofiarnej“ w zewnętrznych i formalnych spekulacyach rozważyć, wnet musielibyśmy się znaleźć przy końcu badania i jakiekolwiek zrozumienie urwałoby się; rzecz utknęłaby jednak na zupeł-

nem niepowodzeniu, gdybyśmy się wdali w spekulacye, jaką koniecznością kierowało się Bóstwo, ażeby takiej ofiarnej śmierci wymagać. Przypomnijmy sobie naprzód o jednym, zupełnie ogólnym religijno-historycznym fakcie. Ci, którzy śmierć tę, jako śmierć ofiarną pojmowali, przestali wnet oddawać Bogu jakąkolwiek krwawą ofiarę. Racjonalność krwawych ofiar była już od wielu generacyi zakwestyonowaną i zaczęto się od niej odwracać; teraz jednak znikły one zupełnie. Nie natychmiast i za jednym zamachem—nie potrzebujemy tu jednak tem się troszczyć—w ciągu niedługiej jednak zwłoki i nie dopiero od zburzenia żydowskiej świątyni. Następnie jednak, dokąd tylko w przyszłości chrześcijańska nauka dotarła, tam opustoszały ofiarne ołtarze, ofiarne zaś zwierzęta nie znajdowały więcej żadnego nabywcy. Śmierć Chrystusa— o tem niema wątpliwości — krwawym ofiarom w historyi religii położyła koniec. Głęboka religijna myśl służy im za podstawę, jak tego już samo ich rozpowszechnienie wsród tylu narodów dowodzi, i nie potrzebują być osądzane przez zimnych i ciemnych racyonalistów, tylko przez żywych i czujących ludzi. Jeżeli więc jest to oczywistem, że odpowiedziały religijnej potrzebie, jeżeli dalej pewnem jest, że popęd który do nich prowadził, w śmierci Chrystusa swoje zadowolenie a przez to i swój koniec znalazł, jeżeli wreszcie wyraźnie stwierdzono, jak o tem czytamy w Liście do Żydów: „Albowiem jedną ofiarą doskonałemi uczynił na wieki poświęcone“, — wyobrażenie to nie będzie już wtedy dla

nas tak obcem; albowiem historya przyznała mu słuszność i zaczynamy je odczuwać. Śmierć ta miała wartość śmierci ofiarnej; bo inaczej nie miałaby siły, ażeby przedostać się w ten wewnętrzny świat, z którego wyszły krwawe ofiary; nie była to jednak śmierć ofiarna jak każda inna, bo inaczej nie potrafiłaby im koniec położyć: zatrzymała je przez to, że je zakończyła. Nawet więcej możemy powiedzieć—racyonalność przedmiotowych ofiar wogóle przez śmierć Chrystusa straciła swoje znaczenie. Gdziekolwiek tylko niektórzy chrześcijanie albo całe kościoły do nich powracały, to było wstecznictwo: stary chrystyanizm wiedział, że cały system ofiary jest usunięty, kiedy zaś chciał zdać sprawę, przez co, wskazywał na śmierć Chrystusa.

Po drugie: kto wglądnie w historyę, ten pozna, że cierpienie Sprawiedliwego i Czystego jest w historyi błogosławieństwem, t. j. że nie słowa, ale czyny, ale i nie czyny, tylko czyny pełne ofiary, ale nie wyłącznie pełne ofiary czyny, tylko oddanie życia rozstrzyga o wielkich postępach w historyi. W tym sensie myślę, że chociaż dalekie są od nas wszelkie zastępcze teorye, to mimo to tylko nie wielu jest pomiędzy nami takich, którzy wewnętrzne prawo i prawdę takiego wnioskowania, jak Izajasza c. 53 zapoznają: „Zaprawdę, On nosił nasze choroby i wziął na się nasze cierpienia“. „Nikt niema większej miłości, albowiem on oddaje życie za swych przyjaciół“ — tak zapatrywano się od początku na śmierć Chrystusa. O ile etycznie delikatniej ktoś czuje, tem pewniej wszędzie

w historyi, gdzie wielkie zdarzenia się stały, zastępcze cierpienie odczuje i do siebie odniesie. Czyż Luther w klasztorze walczył tylko dla siebie, czyż nie dla nas wszystkich z religją, która mu przekazaną została, prowadził duchową, krwawą walkę? Krzyż jednak Jezusa Chrystusa był tym, na którym ludzkość potęgę w śmierci się objawiającej czystości i miłości tak doświadczyła, że niemoże tego więcej zapomnąć, i że doświadczenie to nową epokę jej historyi oznacza.

Wreszcie po trzecie: żadna „rozumna“ reflexya i żadne „racyonalne“ rozważanie nie wykorzeni z etycznych idei ludzkości przekonania, że krzywda i grzech żądają kary, i że wszędzie, gdzie sprawiedliwy cierpi, spełnia się zawstydzająca i oczyszczająca pokuta. Przekonanie to jest niezłomne; albowiem pochodzi z tej głębi, w której czujemy się jako jedność, i z świata, który leży poza światem zjawisk. Wydrwione i zaprzeczane, jakgdyby go już oddawna nie było, utrzymuje się to przekonanie niezniszczalnie w etycznem odczuwaniu ludzi. To są myśli, które od początku przez śmierć Chrystusa się zbudziły i owionęły go dookoła. Wyłoniły się także inne—mniej znaczące a przecież chwilowo bardzo działające,—te jednak stały się najpotężniejsze. Skoncentrowały się do stałego przekonania, że On przez swoje cierpienie i śmierć uczynił rzecz wielką i że „za nas“ to zrobił. Gdybyśmy chcieli spróbować, zmierzyć to i zregestrować, jak to nawet próbowano, doszlibyśmy do odstraszających paradoxyi,

odczuć możemy to jednak z tą swobodą, z jaką to pierwotnie odczuto. Dodajmy do tego, że Jezus sam śmierć swoją nazwał przysługą, którą Wielu oddaje, i że przez uroczystą czynność utrwalił pamięć o niej — nie widzę żadnego powodu, ażeby o fakcie tym powątpiewać—, wtedy zrozumiemy, jak śmierć ta, hańba krzyża, zwrócić się w kierunku centralnego punktu musiała.

Za „Pana“ jednak został nietylko dlatego ogłoszonym, ponieważ za grzeszników umarł, tylko ponieważ jest zmartwychwstałym, żywym. Gdyby zmartwychwstanie to o niczem innem nie mówiło, jak tylko, że zmarłe ciało składające się z ciała i z krwi stało się znowu żywem, zerwalibyśmy zaraz z tą tradycyą. Ale tak nie jest. Sam Nowy Testament rozróżnia pomiędzy wielkanocnem zwiastowaniem o próżnym grobie i zjawieniach się Jezusa z jednej strony i wiarą w zmartwychwstanie z drugiej strony. Pomimo że najwyższą wartość do tego zwiastowania przykłada, żąda i bez niej wiary w zmartwychwstanie. Historyę o Tomaszu opowiada się wyłącznie w tym celu, ażeby wyraźnie zaznaczyć, że powinno się mieć pewną i ufną wiarę w zmartwychwstanie, nawet jeżeli się osobiście o wielkanocnem zwiastowaniu nie przekonano: „Błogosławieni, którzy nie widzą, a wierzą“. Uczniów, którzy poszli do Emaus łaje się, ponieważ brak im wiary w zmartwychwstanie, która powinna być u nich pewną na zasadzie wyznania „Jezus jest Mesyaszem“, podług wskazówki Pisma św. Pan jest duchem, mówi Paweł, i w pewności tej zawierało się jego zmartwychwstanie. Z w i a s t o-

wanie wielkanocne opowiada o cudownem zdarzeniu w ogrodzie Józefa z Arymatei, którego przecież żadne oko nie widziało, o próżnym grobie, do którego kilka kobiet i uczniów wglądało, o zjawieniach się Pana w przejaśnionej postaci— tak uwielbionej, że jego własni nie mogli go poznać odrazu—, to znowu o mowach i czynach Zmartwychwstałego; sprawozdania były coraz zupełniejsze i bardziej zaufania godne. Wiara w zmartwychwstanie jednak jest przekonaniem o zwycięstwie Ukrzyżowanego nad śmiercią, o sile i sprawiedliwości Boga i o życiu tego, który jako pierworodny jest wśród wielu braci. Dla Pawła podstawą jego wiary w zmartwychwstanie była pewność, że „drugi Adam“ jest z nieba, i doświadczenie, że Bóg mu Syna swego objawił jako żyjącego na drodze do Damaszku. On mi go „we mnie“ objawił, mówi, ale to wewnętrzne objawienie było związane z „patrzeniem“, a z taką przezwyciężającą siłą jak nigdy później. Czy znał apostoł zwiastowanie o próżnym grobie? Wybitni teologowie powątpiewają o tem, dla mnie jest to prawdopodobnem; zupełnej pewności jednak niemożna uzyskać. Pewnem jest, że On i uczniowie przed nim nie przywiązywali zasadniczej wagi do stanu grobu samego, tylko do zjawień. Kto jednak z pośród nas twierdzić może, że według opowiadań Pawła i Ewangelii dokładny obraz o tych zjawieniach sobie stworzyć potrafi, i jeżeli jest to niemożliwem i żadne podanie osobnych zdarzeń pewnem absolutnie nie jest, jak można oprzeć na nich wiarę w zmartwychwstanie?

Trzeba się albo zdecydować na rzeczy chwiejne, i oprzeć swoją wiarę na czemś, co ustawicznie wątpliwościom będzie podlegało, albotеż musi się tę podstawę opuścić, z nią jednak także i zmysłowy cud. W pierwiastkach wyobrażeń wiary tkwi i tu także prawda i rzeczywistość. Cokolwiek zdarzyło się przy grobie i w zjawieniach—jedno jest pewnem: od tego grobu wzięła początek swój wiara w przezwyciężenie śmierci i wieczne życie. Nie trzeba wskazywać na Platona, perską religję i późniejsze żydowskie idee i pisma. To wszystko minęłoby i minęło istotnie; pewność jednak zmartwychwstania i wiecznego życia, które przyłącza się do grobu w ogrodzie Józefa, nie minęła, i przekonanie, Jezus żyje, utrwala dziś jeszcze nadzieje obywatelskich praw w jakiemś wiecznem mieście, które życiu ziemskiemu nadaje wartość i czyni je możliwem do zniesienia. „On wyzwolił te, którzy dla bojaźni śmierci przez wszystek żywot byli niewolnikami“—wyznaje autor Listu do Żydów. To jest właśnie rzecz główna. I — chociaż nie dzieje się to bez wyjątku: gdzie dziś jeszcze wbrew wszelkim wrażeniom przyrody jest silna wiara w nieskończoną wartość duszy, gdzie śmierć straciła swą trwogę, gdzie cierpienia tego czasu mierzone są przyszłą wspaniałością, tam jest to uczucie życia złączone z przekonaniem, że Jezus Chrystus przedarł się przez śmierć, że Bóg go wskrzesił i wzniósł go do życia i wspaniałości. I jak można to sobie inaczej wyobrazić, jak że także dla pierwszych uczniów ostatni powód ich wiary w żyjącego

Pana był siłą, która od niego wzięła swój początek? Odczuwali, że niezniszczalne życie wychodzi z niego; tylko przez krótką chwilę mogła ich jego śmierć wstrząsnąć; moc Pana przezwyciężyła wszystko: Bóg nie zatracił go w śmierci; on żyje jako pierwszy z pośród zgasłych. Nie przez filozoficzne spekulacye, tylko przez wpatrywanie się w życie i śmierć Jezusa i przez odczucie jego nieprzemijającej jedności z Bogiem, uzyskała ludzkość, o ile wogóle w to wierzy, pewność wiecznego życia, do którego jest przysposobioną i które odgaduje, — wiecznego życia w czasie i ponad czasem. Przez to dopiero wiara w wartość osobistego życia nabiera trwałej podstawy. Z wszystkich prób jednak, ażeby pewność „nieśmiertelności“ przez dowody uzasadnić, racyę ma myśl poety: „Du musst glauben, du musst wagen, denn die Götter leih'n kein Pfand“. W żyjącego Pana i w wieczne życie wierzyć, to czyn z Boga urodzonej wolności.

Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym był Jezus Pan.—W tem wyznaniu wypowiedział się cały stosunek do niego; poglądom jednak i spekulacyom dał niewyczerpaną treść. Wielopostaciowy obraz Mesyasza zawarł się w tem pojęciu „Pan“ i wszystkie przepowiednie Starego Testamentu taksamo. Wysnutych kościelnych „nauk“ o nim jeszcze nie było: kto go jako Pana wyznawał, należał do gminy.

2. Religja przeżyta — drugi moment, który charakteryzuje gminę, polega na tem, że każdy z osobna, nawet parobki i dziewki, żyją w Bogu. To jest dość ciekawe; albowiem na-

leżałoby myśleć, że przy tem oddaniu się Chrystusowi i przy tem bezwzględnem uszanowaniu dla niego, wszelka pobożność musi się objawić w najzupełniejszem poddaniu się jego słowom a stąd w pewnym rodzaju dobrowolnego niewolnictwa wobec niego. Listy Pawła jednak i Dzieje Apostolskie dają nam inny obraz. Stwierdzają wprawdzie niezwykłe poszanowanie słów Jezusa, ale to nie jest najwybitniejszym rysem w obrazie najdawniejszej chrześcijańskiej społeczności. O wiele więcej charakterystycznem jest, że niektórzy chrześcijanie, pod wpływem ducha Bożego, wchodzą w żywy i zupełnie osobisty stosunek z samym Bogiem. Świeżo otrzymaliśmy piękną książkę Weinela: „Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter“. W wielu miejscach oświetla czasy apostolskie i jest dalszym ciągiem tego, co powiedział Gunkel w świetnej rozprawie swojej o Duchu świętym w owych czasach mającym tak wielkie znaczenie. Weinel wyjaśnił wybornie zaniedbane problemy, w jakim zakresie i w jakich formach był „duch“ w życiu najdawniejszej chrześcijańskiej społeczności czynny, i jak trzeba stojące z tem w związku zjawiska oceniać. Rzeczą najbardziej istotną jest: „przyjąć Ducha świętego i przez niego działać“ oznacza to pewną samodzielność i bezpośredniość religijnego uczucia i życia i duchowy związek z Bogiem, który był odczutym jak najpotężniejsza rzeczywistość, jakiej się przy zdecydowanem poddaniu się pod autorytet Jezusa nie oczekuje. Dzieciństwo boże i obdarzenie

boskim duchem przystaje poprostu do siebie z wyznawaniem Chrystusa. Że wyznawanie jest tylko wtedy rzeczywiste, jeżeli człowiek opanowany jest duchem bożym, o tem Dzieje Apostolskie bardzo dobrze wiedzą. Wylanie Ducha świętego postawiły na czele swoich opowiadań. Autor ich jest przekonany, że chrześcijańska religja niebyłaby ostatnią i najwyższą, gdyby każdy zosobna nie był bezpośrednio i żywo związany z Bogiem. Ta wzajemność zupełnego posłusznego oddania się „Panu“ i wolności w duchu jest najważniejszem znamieniem odrębności tej religii i pieczęcią jej wielkości. Działania ducha objawiły się we wszystkich dziedzinach, w całem państwie pięciu zmysłów, w sferze woli i działania, w głębokich spekulacjach i w najdelikatniejszem zrozumieniu etyki. Elementarne siły religijnej skłonności wstrzymywane przez religijne nauki i ceremonialny kult, wydobyły się znowu z owych pęt i objawiły się w ekstazach, w znakach i potężnych czynach, w spotęgowaniu wszystkich funkcyi aż do patologicznych i zastanawiających stanów. Niezapomnianem jednak zostało przekonanie,—gdzie zaś groziło zniknięciem, tam je wzmocniono,—że owe burzliwe i cudowne zjawiska są indywidualne, że obok nich jednak są działania Ducha, które każdy w darze otrzyma i których nikt nie może pominąć. „A owoc Ducha“, pisze apostoł Paweł, „jest miłość, wesele, pokój, cierpliwość, dobrotliwość, dobroć, wiara, skromność, czystość“. To jest druga cecha charakterystyczna odrębności i wielkości tej religii, że nie przeceniała tych elemen-

tarnych sił, jakie wydała, że swojej duchowej treści i karności kazała ponad wszelką ekstazą panować, i że nie dała się wstrząsnąć w przekonaniu, że Duch Boży, jakkolwiekby się objawiał, jest Duchem świętości i miłości. W ten sposób doszliśmy właśnie do trzeciego momentu, który najdawniejsze chrześcijaństwo charakteryzuje.

3. Świętość życia w czystości i braterstwie i w oczekiwaniu blizkiego powrotu Chrystusa—przebieg, jaki odbyła historya kościoła, sprawił, że w Nowym Testamencie szukano więcej za dogmatycznymi wywodami i objaśniano je, aniżeli ustępy, w których przedstawiono nam życie najdawniejszych chrześcijan i dano etyczne napomnienia. Te jednak przecież wypełniają nietylko wielką część Listów Nowego Testamentu, lecz także wiele t. zw. dogmatycznych ustępów zostało napisanych jedynie ze względu na etyczną admonicyę. Przykazał uczniom swoim Jezus, ażeby wysuwali je na pierwszy plan, i najdawniejsze chrześcijaństwo wiedziało jeszcze, że pierwszem w ich życiu zadaniem jest wykonywać wolę Boga i reprezentować siebie jako świętą gminę. Cała jej egzystencya i misya polegała na tem. Dwa główne momenta były według przypowieści Jezusa na pierwszym planie, i obejmowały wszechstronnie wszelkie etyczne objawy: czystość i braterstwo. Czystość w najgłębszem i najwszechstronniejszem tego słowa znaczeniu jako wstręt przed wszelką nieświętością i jako duchowe rozkoszowanie się nieskazitelnością i prawdą, wszystkiem, co miłe

i wzniosłe. Czystość także w odniesieniu do ciała. „Czyż nie wiecie, że ciało nasze jest świątynią Ducha świętego, który jest w was? Dlatego wielbijcie Boga waszem ciałem“. W tej wzniosłej świadomości podjęli dawni chrześcijanie walkę przeciwko grzechom nieczystości, które w pogaństwie nie uchodziły za grzechy. Jako dzieci Boga nieskazitelni „wśród przewrotnego pokolenia“ w którem wydajecie się jako świetlane pochodnie w świecie“—takimi mieli się okazać i takimi się okazali. Być świętym jak Bóg, czystym jako wyznawca Chrystusa — w tem zawiera się już zakres wyrzeczenia się świata, jaki gmina ta sobie nałożyła. „Zachować się nieskalanym przez świat“, to jest asceza, która była dla nich popędem i bodźcem. Rzecz druga jednak to b r a t e r s t w o. Nowy związek pomiędzy ludźmi miał już sam Jezus na myśli, kiedy w przypowieściach swoich miłość Boga i bliźniego złączył w jedno. Najdawniejsi chrześcijanie go zrozumieli. Nie tylko w słowach, ale i w czynach także — w żywem urzeczywistnieniu — od samego początku ukonstytuowali się jako bratni związek. Nazywając siebie „braćmi“, odczuwali wszyscy zobowiązania, jakie to imię nakłada, i chcieli odpowiedzieć na nie, nie przez prawne postanowienia, tylko przez dobrowolne świadczenie przysługi, każdy według możności swoich sił i darów. Dzieje Apostolskie opowiadają, że w Jerozolimie doszło nawet do dobrowolnej majątkowej wspólności; Paweł nie mówi nic o tem, i nawet gdyby niejasna relacya godną uwierzenia rzeczywiście była, to przecież ani Paweł ani

pogańsko - chrześcijańskie gminy nie uważały przedsięwzięcia za wzór. Nowe zewnętrzne urządzenia życiowych stosunków nie były zdaje się planowane ani doradzane. Braterstwo, o którem „święci“ mieli mieć staranie i pilnowali je było przez dwie zasady znamienne: „Jeżeli jeden członek cierpi, powinny i inne także współcierpieć“, i „jeden niech niesie ciężar drugiego, wtedy przykazanie Chrystusa wypełnicie“.

WYKŁAD DZIESIĄTY.

Gmina pierwotna wierzyła w Jezusa jako w Pana swego i w wyznaniu tem nadała wyraz swemu bezwzględnemu oddaniu się i ufności do niego jako księcia życia; każdy chrześcijanin z osobna był w bezpośrednim związku z Bogiem przez Ducha — kapłani i pośrednictwa już nie były potrzebne; wreszcie, ci „święci“ byli zwarci w związkach, które zobowiązały się do ściśle moralnego życia w czystości i w braterstwie. Ze względu na ten ostatni punkt jeszcze jedno słowo.

To jest dowodem głębokości i moralnej siły tej nowej nauki, że pomimo tego entuzjazmu, jaki bił z przeżywania religii, nadzwyczajne zjawiska i burzliwe ruchy stosunkowo rzadko trzeba było zwalczać. Możliwe, że były częstsze, aniżeli bezpośrednie relacye źródeł naszych przypuszczać każą, reguły jednak nie stanowiły; nawet apostoł Paweł nie był z pewnością jedynym, który usiłował je uspokoić, jeżeli wypłynęły na wierzch. „Ducha“ wprawdzie nie chciał on gasić; ale jeżeli entuzyazm groził doprowa-

dzeniem wstrętu do pracy jak w Tessalonikach, albo jeżeli mowa w ekstazie zanadto się wynosiła jak w Koryncie, wtedy całkiem seryo upominał: „Kto nie pracuje, ten jeść niepowinien“ i „pięć zrozumiałych ku zbudowaniu służących słów większą ma wartość jak dziesięć tysięcy wygłoszonych niezrozumiale“. Jeszcze wyraźniej jednak przebija ogromny spokój i siła przekonania w moralnych napomnieniach, jak o tem czytamy nietylko w Listach Pawła, lecz także w pierwszym Liście Piotra i Jakóba. W naturalnych zasadniczych stosunkach ludzkiego życia powinien się chrześcijański charakter objawiać; powinno się je wzniecić i nawskróś Duchem prześwietlić. W stosunkach mężów do ich żon, żon do mężów, rodziców do dzieci, panów do służby, następnie w stosunku do zwierzchności, do otaczającego pogańskiego świata i znowu do wdów i sierot powinna się „służba boża“ objawiać. Gdzie mamy pozatem przykład w historji, że religia jakaś zaczyna z taką siłą nadziemskiej świadomości a zarazem etyczne podstawy ziemskiego społecznego życia tak wzmocniła jak ta nauka? Kogo nauka wiary pisarzy Nowego Testamentu nie porywa duchowo, tego głęboko poruszyć musi czystość, bogactwo, siła i delikatność etycznego odczucia, które tym napomnieniom nieporównanej wartości nadają.

Na inny jeszcze moment trzeba tu zwrócić uwagę. Najdawniejsi chrześcijanie żyli w oczekiwaniu blizkiego powrotu Chrystusa. Nadzieja ta była niezwykle silnym motywem, ażeby rzeczy światowe, cierpienie i rozkosz tej ziemi,

lekceważyć. Zawiedli się w swem oczekiwaniu— można to bez zastrzeżeń powiedzieć — było ono przecież jednak potężnie działającą dźwignią, ażeby wznieść ich ponad świat, ażeby ich uczyć, rzeczy małe małymi a wielkie wielkiemi nazywać i odróżniać rzeczy krótkotrwałe i wieczne. Jest to powtarzające się w historyi religji zjawisko, że równocześnie z nowym, wielkim religijnym motywem, który już sam przez się podbijająco działa, wchodzi w związek wykładnik, który działanie to jeszcze podnosi i wzmacnia. Jaką dźwignią była zawsze od dni Augustyna, kiedy tylko odnawiał się religijny moment grzechu i łaski, idea predestynacyi, która przecież nigdy nie była zaczerpnięta z doświadczenia! Jak roznamiętnione były gromady Cromwella przeświadczeniem o jego wyborze, jak ożywieni byli purytanie z tej i z tamtej strony oceanu, a przecież i to przeświadczenie było tylko wykładnikiem! Jak wzmocniła pobożność nauka ubóstwa. która rozwinęła się z religijnego życia świętego Franciszka w wiekach średnich, a przecież była siłą dla siebie! Wykładniki te — w ten punkt widzenia można wstawić także panujące w apostolskich czasach przekonanie, że się widziało rzeczywiście Jezusa po jego śmierci na krzyżu—uczą, że także i rzeczy najbardziej duchowe, religia, nie objawiają się swobodnie i w izolacyi, tylko że się tak wyrazimy rosną w korze i potrzebują jej. Dla apostolskich czasów jednak ważną jest rzeczą, że nietylko pomimo entuzjazmu, lecz także po-

mimo naprężonej eschatologicznej nadziei nie zaniedbano zadania uświęcenia życia.

Trzy pierwiastki, które wyróżniliśmy jako najważniejsze w charakterystyce najdawniejszych chrześcijan, mogły być przeprowadzone ostatecznie także w ramach judaizmu i w połączeniu z synagogą. Można było i tam także uznać Jezusa za Pana, nowe życie z religją ojców złączyć i bratni związek przeobrazić w tajne zgromadzenie. Pierwsze gminy w Palestynie żyły w tych formach faktycznie. Nowe te jednak pierwiastki rozwinąwszy się silnie, przedostawały się przecież poza judaizm: Jezus Chrystus Pan — nietylko Izraela; on jest Panem historyi, głową ludzkości. Nowe życie bezpośredniego związku z Bogiem—czyni dawny kult z jego pośrednictwem i kapłanami niepotrzebnym. Bratni związek—przewyższa wszystkie inne i pozbawia je wartości. Wewnętrzny rozwój, który w tej nowej formie był zupełnie możliwy, zaczął się natychmiast, nie przez Pawła dopiero się to odbyło; już przed nim i obok niego nieznani nam, bezimienni chrześcijanie przyjmowali w diaspora[1]) pogan do nowego związku i partykularne i na statutach oparte postanowienia ustawy omijali przez objaśnienie, że trzeba je rozumieć czysto duchowo i jako symbole tłumaczyć. W jednej gałęzi judaizmu poza Palestyną objaśnienie to było oddawna — wprawdzie z innych powodów —

[1]) Rozrzucone stowarzyszenie. (Przypis. tłum..)

używanem, i pracowało nad ograniczeniem żydowskiej religii przez środek filozoficznych tłumaczeń, które zbliżało ją do wysokości duchowej światowej religii. Rozwój ten mógł się wydawać jakiemś pierwotnem stadyum chrześcijaństwa i pod niejednym względem był nim rzeczywiście. Owi chrześcijanie znaleźli się w niem. Na tej drodze można było powoli uzyskać wyswobodzenie od historycznego judaizmu i jego przeżytych religijnych ustaw. Pewnym jednakże ten ostateczny wynik nie był. Jak długo nie było wypowiedzianem, dawna religja się skończyła, ciągle trzeba się było obawiać, że w najbliższej generacyi dawne postanowienia w dosłownem znaczeniu znowu przecież wystąpią. Ile tuzinów skłonności wykazuje historya religii, że jakaś tradycjonalnie przekazana forma nauki i kultu, która wewnętrznie jest już przezwyciężona, powinna już być porzuconą, porzuconą jednak zapomocą przekształcenia. To ma widoki powodzenia; nastrój i poznanie sprzyjają nowości, ale poczekaj! wkrótce starzyzna znowu powróci. Litera rytuału, agendy i oficyalnej nauki silniejszą jest niż wszystko inne. Nowa religijna idea, która w zasadniczym punkcie—inne rzeczy mogą pozostać—radykalnie zerwać z przeszłością i stworzyć dla siebie „ciała“ nie umie, niemoże się utrzymać i znowu znika. Niema bardziej konserwatywnego i bardziej ciągłego tworu od ułożonej religii; jeżeli ma przed wyższem stadym ustąpić, musi się skończyć. Czegoś trwałego więc i w apostolskich czasach niemożna było oczekiwać dla-

tego tylko, że się ustawę kręciło i przekształcało, ażeby dla nowej wiary obok niej zrobić miejsce albotеż starą religję zbliżyć do niej. Musiał ktoś wstać i powiedzieć, że stara religja jest już w zawieszeniu; musiał nazwać to grzechem ażeby za nią jeszcze podążać; musiał pokazać, że wszystko stało się nowem. Człowiekiem, który to zrobił, jest apostoł Paweł, i na tem polega jego dziejowa wielkość.

Paweł jest najjaśniejszą osobistością w historyi pierwotnego chrześcijaństwa; pomimo tego jednak rozbiegają się sądy o jego znaczeniu. Jeszcze przed kilku laty słyszeliśmy jak jeden wybitny protestancki teolog mówił, że Paweł przez swoją rabińską teologię zepsuł chrześcijańską religję. Inni go znowu odwrotnie nazywali właściwym tej religii założycielem. Większość tych przecież, którzy z nim bliżej żyli, świadczy że on w rzeczywistości był tym, który Mistrza zrozumiał i dzieło jego dalej prowadził. Sąd ten jest słuszny. Ci którzy go łają jako niszczyciela, nie odczuli ani jednego tchnienia ducha tego człowieka i patrzą tylko na jego ubiór i szkolną mądrość; ci którzy go wielbią albo krytykują jako założyciela religii, muszą mu kazać w najważniejszym punkcie złożyć świadectwo przeciwko samemu sobie, świadomość zaś, która nim kierowała i wzmacniała go, określić jako iluzję i samozłudę. Ponieważ nie chcemy być mądrzejsi od historyi, która go zna tylko jako misyonarza Chrystusa, i ponieważ jego własne słowo wyraźnie świadczy, czem być chciał i był, uważamy go za wyznawcę Jezusa,

za Apostoła, który nietylko więcej pracował, lecz także i zrobił więcej aniżeli wszyscy inni.

Paweł był tym, który chrześcijańską religję wywiódł z judaizmu. Jak to się stało, poznamy, jeżeli rozważymy co następuje:

1) Paweł był tym, który Ewangelię z pewnością pojął tak, że jest poselstwem o dokonanem wyzwoleniu i współczesnem zbawieniu. Zwiastował ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa, który nam dał przystęp do Boga a przez to sprawiedliwość i pokój.

2. On był tym, który osądził Ewangelię jako na pewne coś nowego, co ustawową religię zawiesza.

3. On poznał, że to nowe stadyum należy do jednostek a przez to do wszystkich, i w przekonaniu tem z całą świadomością niósł Ewangelię wśród ludzi i z judaizmu na grecko-rzymski świat ją przeniósł. Nietylko Grecy i Żydzi powinni się na gruncie Ewangelii łączyć, nie, czas judaizmu już minął. Pawłowi zawdzięczamy, że Ewangelię ze wschodu, gdzie i później także nigdy nie mogła się rozwijać, przeszczepił na zachód.

4. On był tym, który Ewangelię włożył w wielki schemat ducha i ciała, wewnętrzne i zewnętrzne życie, śmierć i życie; on, urodzony Żyd i wychowany Faryzeusz, użyczył jej m o w y, tak, że stała się zrozumiałą nietylko dla Greków, ale i dla l u d z i także i weszła w związek z całym duchowym kapitałem, jaki był wypracowany w historyi.

W tych pierwiastkach, których wewnętrznego związku nie mogę tu bliżej omawiać, zawiera się religijno-historyczna wielkość Apostoła. Odnośnie do pierwszego chciałbym przypomnąć słowa najwybitniejszego historyka religii naszego czasu. Wellhausen pisze: „Głównie przez Pawła przekształciła się Ewangelia królestwa w Ewangelię Jezusa Chrystusa, tak że nie jest już więcej przepowiednią królestwa, tylko spełnieniem tej przepowiedni przez Jezusa Chrystusa. Odpowiednio też wyzwolenie z czegoś przyszłego stało się czemś odbytem i współczesnem. Odpowiednio też wyzwolenie z czegoś przyszłego stało się czemś odbytem i współczesnem. On akcentuje bezporównania silniej wiarę aniżeli nadzieję, i odczuwa przyszłą szczęśliwość już naprzód w obecnem dzieciństwie; przezwycięża śmierć i prowadzi nowe życie już tu na ziemi. Wielbi siłę, która u słabych jest potężną; łaska Boża mu wystarcza, i on wie, że żadna współczesna lub przyszła przemoc nie wydrze go jego ubogim, że tym, którzy Boga kochają, wszystkie rzeczy jak najlepiej służą“. Jakiego trzeba było poznania, ufności i siły na to, ażeby nową religję wyrwać z macierzystego gruntu i na zupełnie nowy przeszczepić! Islam, powstały w Arabii, został religią arabską, dokądkolwiek tylko się przedostał. Buddyzm miał po wszystkie czasy siłę swoją w Indjach. Ta jednak religia, urodzona w Palestynie i przez swego założyciela utrzymywana na żydowskim gruncie, po niewielu latach uwolniła się od niego. Paweł przeciwstawił ją izraelickiej religii:

„Chrystus jest końcem prawa“. Zniosła nietylko wykorzenienie i przekształcenie, lecz pokazało się, że na to przekształcenie się była przygotowana. Rzymskiemu państwu i całemu kulturalnemu światu zachodu dała punkt oparcia. Gdyby, słusznie mówi Renan, ktoś w pierwszem stuleciu powiedział cesarzowi, że mały żyd, który wyszedł z Antyochii jako misyonarz, jest jego najlepszym współpracownikiem i że oprze państwo na trwałych podstawach, uważanoby go za obłąkanego, a mimo to przecież mówiłby prawdę. Paweł przysporzył państwu rzymskiemu nowych sił i założył zachodnio - chrześcijańską kulturę. Dzieło Aleksandra Wielkiego rozpadło się, dzieło Pawła zostało. Jeżeli uwielbiamy jednak człowieka, który, niemogąc się powołać na słowa swego Pana jedynie przez energję ducha odważył się wystąpić śmiało przeciwko literze, musimy mieć niemniejsze uszanowanie dla tych osobistych uczniów Jezusa, którzy po ciężkich wewnętrznych walkach przyłączyli się ostatecznie do poglądów Pawła. O Piotrze wiemy to napewne; o innych słyszymy, że je przynajmniej uznali. Nie było to faktycznie byle co, że ci, którym każde słowo ich Mistrza jeszcze w uszach dźwięczało i w których wspomnieniu konkretne rysy jego wizerunku żyły—że ci wierni uczniowie uznali posłannictwo, które wydawało się że w ważnych punktach od pierwotnej nauki się oddala i oznaczało zburzenie religii Izraela. Tu pokazała raz wreszcie historya sama jasno i wyraźnie i bez długich procesów, co było jądrem co zaś łupiną. Łupiną był cały ży-

dowski charakter nauki Jezusa; łupiną były takie słowa jak: „Albowiem jestem posłany tylko do zgubionych owiec z domu Izraela“. Siłą ducha Chrystusowego przełamali uczniowie te szranki. Osobiści uczniowie Chrystusa—nie dopiero druga lub trzecia generacya, kiedy bezpośrednie wspomnienie Jezusa już zbladło — przebyli tę wielką próbę. Jest to najbardziej znamienny fakt z czasów apostolskich.

Paweł nie uszkodziwszy w Ewangelii jej istotnych, wewnętrznych rysów — bezwzględna ufność do Boga jako do Ojca Jezusa Chrystusa, wiara w Pana, przebaczenie grzechów, pewność wiecznego życia, czystość i braterstwo, — przemienił ją w religię uniwersalną i położył fundament pod wielki kościół. Kiedy jednak odpadło pierwotne ograniczenie, musiały się znaleźć nowe szranki, które prostotę i siłę wewnętrznego ruchu zmodyfikowały. Na te modyfikacye mamy w badaniu czasów apostolskich zwrócić w końcu naszą uwagę.

1. Zerwanie z synagogą i założenie zupełnie samodzielnych religijnych gmin miało decydujące skutki. Uważano wprawdzie, że gmina Chrystusa, „kościół“, jest czemś nadzmysłowem, niebiańskiem, ponieważ czemś czysto duchowem, ale zarazem w przekonaniu, że w każdej gminie zosobna się zjawia, ponieważ zaś ze starą gminą zerwano albo wogóle nie miano z nią styczności, otrzymało wykształcenie zupełnie nowych związków konsekwentnie specyalne znaczenie i dało powód do najwyższego zainteresowania. Jezus mógł w swoich przysłowiach i przypowieś-

ciach, nie troszcząc się o rzeczy czysto zewnętrzne, oddawać się jedynie głównej idei— jak i w jakich formach nasienieby wzrosło, to go nie zajmowało; widział lud Izraela w swoich historycznych urządzeniach przed sobą i nie myślał o zewnętrznych zmianach. Związek jednak z tym ludem był obecnie przerwany bez ciała zaś nie może żaden religijny prąd pozostać. Musi wykształcić formy dla wspólnego życia i wspólnej służby bożej. Formy takich jednak się nie improwizuje; jedna część wykształca się powoli z konkretnych potrzeb, drugą bierze się z otoczenia i panujących stosunków. „Pogańsko - chrześcijańskie“ gminy stworzyły sobie w ten sposób organizm, ciało; wykształciły formy po części samodzielnie i powoli, po części przez oparcie się na rzeczach danych.

Do form przywiązana jest jednak stale specyalna ocena wartości; ponieważ są środkiem utrzymania związku, wartość rzeczy której służą przechodzi na nie niepostrzeżenie, alboteż zawsze jest niebezpieczeństwo że to się stanie. Niebezpieczeństwo to jest dlatego także tak blizkie, ponieważ zatrzymanie form da się skontrolować ewentualnie wymusić, podczas gdy wewnętrzne życie usuwa się z pod pewnej kontroli.

Niewątpliwie była to konieczność żydowskiej ludowej społeczności kiedy się już z nią zerwało, przeciwstawić nową gminę — świadomość i siła chrześcijańskiego prądu pokazała się w stworzeniu „kościoła“, który się za prawdziwego Izraela uważa. Podczas jednak gdy ko-

ścioły i kościół zostały na ziemi założone, wystąpiło zupełnie coś nowego: do rzeczy wewnętrznych przyłączyły się zewnętrzne; powstały prawo, dyscyplina, osobny kult i system nauczania i zaczęły według własnej logiki szerzyć swoje znaczenie. Ta ocena wartości która należała się samej rzeczy, nie pozostała jedynie oceną wartości i została niepostrzeżenie wraz ze stu niewidzialnymi nićmi włączona w sieć historyi.

2. Zwróciliśmy uwagę na to, że znaczenie Pawła jako nauczyciela odgrywało przedewszystkiem rolę w jego chrystologii. On pojął ją tak— zarówno przez swoje oświetlenie krzyżowej śmierci i zmartwychwstania, jakoteż i przez postawienie na równi „Pan jest Duchem“,—że zbawienie okazuje się spełnionem błogosławieństwo zaś jako obecna siła: „Jesteśmy przez Chrystusa pojednani z Bogiem“, „Jeżeli ktoś jest w Chrystusie jest nową kreaturą“, „Kto chce nas z miłością Boga rozłączyć?“ Absolutny charakter chrześcijańskiej religii wystąpił przez to w pełnem świetle. Ale i tu można powiedzieć, że każde sformułowanie ma swoją własną logikę i swoje własne niebezpieczeństwa. Z j e d n e m niebezpieczeństwem musiał sam Apostoł walczyć; mianowicie że zbawieniu przypisywano wielkie znaczenie bez sprawdzenia nowego życia. W obec przypowieści Jezusa niebezpieczeństwo to nie mogło wypłynąć na wierzch; sformułowanie Pawła nie było jednak przed niem schronionem. W przyszłości musiało to być stałym tematem dla wszystkich poważnych nauczycieli, ażeby nie

spuszczać się na „zbawienie“, na przebaczenie grzechów i usprawiedliwienie, jeżeli niema wstrętu do grzechu i jeżeli niema naśladownictwa Chrystusa. Kto może zapoznać, że nauki o „objektywnem zbawieniu“ stały się w historyi kościelnej ciężkimi pokusami i całym generacyom przesłoniły powagę religii? Pojęcie zbawienia“, które niemoże być odrazu w naukę Jezusa wstawione, stało się matnią. Z pewnością, chrześcijaństwo jest religią zbawienia; pojęcie to jednak jest subtelne i nigdy nie można go ze sfery osobistego życia i wewnętrznego przetworzenia wyłączać.

Ale i drugie niebezpieczeństwo w blizkim związku z tamtem wypłynęło na wierzch: jeżeli zbawienie można odnieść do osoby i dzieła Chrystusa, to wszystko zmierza do tego, ażeby osobę tę wraz z jej dziełem dobrze poznać. Prawdziwa nauka o Chrystusie grozi wysunięciem na pierwszy plan i zepsuciem majestatu i prostoty Ewangelii. Znowu widzimy, że niebezpieczeństwo to niemoże się zdarzyć przy przypowieściach Jezusa — choćby się nawet samego Jana czytało. „Jeżeli mnie kochacie, chowajcie moje przykazania“. Przy tem jednak ujęciu wykładu religii z jakiem się spotykamy u Pawła, może powstać i powstało faktycznie. Jak długo to trwało, jak nauczano w kościele, że najważniejszą rzeczą jest wiedzieć, jakie ma właściwości Chrystus jako osoba, jaką miał naturę i t. d. Paweł sam jest jeszcze daleki od tego — kto nazywa Chrystusa Panem, mówi z Ducha świętego, — nie-

znacznie jednak działał porządek religijnych pojęć, tak jak je spekulacya jego oznaczyła, także i w niewłaściwym kierunku. Że jest rzeczą niewłaściwą, pomimo że dla rozumu układ może być bardzo powabnym, zrobić z chrystologii podstawną treść Ewangelii, o tem świadczy nauka Jezusa, która wszędzie o rzeczy zasadnicze zahacza i każdego stawia bez ceremonii przed jego Bogiem. Prawo Pawła, ażeby wszystko złączyć w naukę o Chrystusie Ukrzyżowanym, nie będzie przez to ograniczonem, ponieważ pokazał tu siłę b o ż ą i b o ż ą mądrość i przez miłość Chrystusa rozpalił uczucie miłości Boga. W ten sposób i dziś jeszcze rozszerza się w tysiącach chrześcijańska wiara, — przez Chrystusa. To jest coś jednak innego, aniżeli żądać zgodności całego szeregu zdań o osobie Chrystusa.

Jeszcze coś jednak nasuwa się naszej uwadze. Paweł, kierowany mesyaniczną dogmatyką i pod wpływem wrażenia Chrystusa, stworzył spekulacyę, że nietylko Bóg był w Chrystusie, tylko że Chrystus sam jakąś specyficznie niebiańską istotę posiadał. U żydów wyobrażenie to nie potrzebowało rozsadzać ramy mesyanicznej idei, u Greków jednak musiała wzbudzić zupełnie nowe myśli. Z j a w i e n i e s i ę Chrystusa samo w sobie, wejście boskiej istoty w ten świat, musiało uchodzić samo w sobie za rzecz główną, z a f a k t z b a w i e n i a. Paweł sam tego tak nie pojmował: śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie są dlań rzeczą główną, wejście zaś w świat bierze on z etycznego punktu wi-

dzenia za pierwowzór dla naszego działania („On był ubogim ze względu na nas"; upokarzał się, wyrzekał się samego siebie). Nie mogło przy tem pozostać. Fakt nie mógł przez czas dłuższy na drugim planie pozostać, był na to za wielki. Wysunięty jednak na pierwszy plan zagrażał samej Ewangelii, ponieważ odwracał od niej sens i zainteresowanie. Kto może wobec historyi dogmatów zaprzeczyć, że to się stało? W następnych wykładach zobaczymy, w jakim zakresie

3. Nowy kościół ma świętą księgę, Stary Testament. Paweł, chociaż uczył, że prawo straciło swoje znaczenie, znalazł przecież drogę, ażeby cały Stary Testament zakonserwować. Jakie błogosławieństwo przyniosła księga ta kościołowi! Jako książka budująca, jako książka pociechy, mądrości i rady, jako książka historyczna miała niezrównane znaczenie dla życia i apologetyki! Która z religii, z którymi spotkało się chrześcijaństwo na grecko-rzymskim gruncie, mogła się podobnem posiadaniem poszczycić? A przecież to posiadanie kościoła nie było pod każdym względem zbawienne; albowiem, po pierwsze, na wielu kartach tej książki była inna religia i inna etyka aniżeli chrześcijańska. Można ją było nie wiem jak stanowczo przez wytłumaczenie uduchowić i pogłębić — pierwotny sens nie dał się przez to zupełnie usunąć. Było niebezpieczeństwo, i wystąpiło rzeczywiście w tem, że przez Stary Testament wdarł się do chrześcijaństwa bezużyteczny, przeżyty pierwiastek. I to nietylko w szczegółach — cały cel był inny,

religia zaś była tam prócz tego w najściślejszym związku z polityczną wielkością, z narodowością. Cóż było wtedy, jeżeli skłaniano się do tego, ażeby znowu szukać takiego związku, wprawdzie już nie z żydostwem, ale z nowym ludem, i nie ze starem ludowem prawem, tylko z analogicznem? I jeżeli taki Paweł sam prawa Starego Testamentu, chociaż w allegorycznem przekształceniu, tu i owdzie za wytyczne uważał, kto swoim następcom pociągnie linię graniczną, jeżeli oni także i inne prawa, w przekształceniu zastosowanem do czasu, proklamować będą jako istotne boże przykazania? To nas prowadzi do drugiej rzeczy: choćby to, co ze Starego Testamentu wzięto w wytycznych postanowieniach, w treści swojej niewinnem było — groziło chrześcijańskiej wolności, zarówno wewnętrznej jakoteż i wolności kościelnego tworzenia się gminy i urządzeń ustanawiających kult i dyscyplinę.

Próbowałem wykazać, że kiedy związek z judaizmem się przerwał, ograniczenia Ewangelii przecież nie ustały, co więcej wystąpiły nowe szranki. Powstały jednak właśnie w tych punktach, z którymi konieczny postęp rzeczy, ewentualnie jak przy Starym Testamencie, łączyło się trwałe posiadanie. I tu także musimy sobie przypomnąć, że w historycznych stosunkach, skoro tylko sfera czysto wewnętrzna opuszczoną zostanie, niema żadnego postępu, żadnego powodzenia i wogóle żadnego dobra, któreby

nie miało swoich cieniów i nie przynosiło szkody. Apostoł Paweł wołał ze skargą: „Wiedza nasza jest okruchem“. To się odnosi jeszcze w wyższym stopniu do naszych czynności i wszystkiego, co się dzieje. Zawsze trzeba działać „na koszt“, nie brać na siebie tylko złe skutki, ale także „wiedząc, patrząc, niezachwianie“, jedno zaniedbać, ażeby uzyskać drugie. Także rzeczy najczystsze i najświętsze, jeżeli są wyrazem ducha i wchodzą w świat kształtów i zdarzeń, nie są wyjęte z pod reguły, jedynie dlatego właśnie, że kształty, które są ich formą, stają się zarazem ich szrankami.

Kiedy wielki Apostoł pod katowskim toporem Nerona w roku 64 swoje życie zakończył, mógł o sobie powiedzieć, co na krótko przedtem jednemu z wiernych towarzyszy napisał: „Skończyłem mój bieg; dotrzymałem wiary“. Który misyonarz, kaznodzieja i duszpasterz może się jemu równać, zarówno ze względu na wielkość wykończonego zadania, jakoteż i świętej energii w jej wytrwaniu! Żywem słowem on działał i zapalił ogień; jak ojciec się troszczył i wszystkimi siłami swej duszy walczył dla dusz; obowiązki nauczyciela, pedagoga, organizatora wypełniał równocześnie: kiedy dzieło swoje śmiercią przypieczętował, państwo rzymskie było od Antyochii do Rzymu, a nawet do Hiszpanii przez gminy chrześcijańskie obsadzone. Nie wielu „potężnych według ciała“ i wytwornych można było między nimi znaleźć, a przecież byli oni „jako jasne pochodnie wśród świata“, i po-

stęp historyi świata polegał na nich. Byli mało „oświeceni“, uzyskali jednak wiarę w żyjącego Boga i w wieczne życie; wiedzieli, że dusza ludzka ma nieskończoną wartość, i że wartość tę na podstawie stosunku do Niewidzialnego oznaczyć można; wiedli życie w czystości i braterstwie albo do takiego dążyli. W Jezusie Chrystusie, swojej głowie, w nowy naród złączeni, przejęci byli wysokiem przeświadczeniem, że Żydzi i Grecy, Grecy i Barbarzyńcy przez nich otrzymują jedność i że ostatnie i najwyższe stadyum w historyi ludzkości już nastąpiło.

WYKŁAD JEDENASTY.

Czas apostolski leży poza nami. Widzieliśmy, że Ewangelia w nim wyswobodziła się od macierzystego gruntu judaizmu i stanęła na dalekim planie grecko-rzymskiego państwa. Apostoł Paweł był w pierwszym rzędzie tym, który tego dokonał a przez to chrześcijaństwo do historyi świata wprowadził. Nowy związek, który je przyjął, nie oznaczał przez to żadnego zwrotu; przeciwnie, chrześcijańska religja była do tego usposobioną, ażeby się wśród ludzkości— ta zaś zamykała się wówczas w orbis Romanus— urzeczywistnić. Musiały się jednak nowe formy rozwinąć i oznaczały także pewne ograniczenie i obciążenie. Zbliżymy się do poznania tej kwestyi, jeżeli teraz

Chrześcijańską religię w jej rozwoju do katolicyzmu

rozważymy.

Ewangelia nie wstąpiła w świat jako w statutach złożona religia, nie może więc wobec tego w żadnej formie swojego intellektualnego i społecznego charakteru, i w pierwszej także, być klasycznem i trwałem zjawiskiem. Tę myśl

podstawną musi historyk mieć bezustanku przed oczyma, jeżeli zamierza zbadać przebieg chrześcijańskiej religii od czasów apostolskich poprzez późniejsze stulecia. Ponieważ religia ta stoi ponad przeciwieństwami Diesseits i Jenseits, życia i śmierci, pracy i ucieczki od świata, rozumu i ekstazy, judaizmu i greczyzny, może więc egzystować wśród najróżnorodniejszych warunków, podobnie jak pierwotnie rozwinęła swą siłę wśród rumowiska żydowskiej religii. Nietylko jednak nie może—ona musi, jeżeli chce być religią żywych i sama jest żyjącą. Jako Ewangelia, ma tylko jeden cel, ażeby znaleźć żyjącego Boga, ażeby każdy zosobna go znalazł jako swego Boga i zyskał w nim radość i spokój. Jak cel ten w ciągu stuleci idąc naprzód osiągnie, czy z wykładnikiem judaizmu lub greczyzny, ucieczki od świata lub kultury, gnostycyzmu albo agnostycyzmu, kościelnej instytucyi albo też zupełnie wolnego związku albo jakiekolwiek mogą być łupiny, które ochraniają ziarno i w nich tworzący się sok, to wszystko są rzeczy drugorzędne, podległe zmianom, to należy do stuleci, z nimi przychodzi i znika.

Największy przewrót, jaki nowa religia kiedykolwiek przebyła, nieledwie jeszcze większy od tego, przez który pogańsko-chrześcijański kościół powstał, palestyńskie zaś gminy na drugi plan zeszły — największy przewrót przypada na drugie stulecie naszej ery i w ten sposób w obręb naszego dzisiejszego rozważania.

Weźmy za punkt wyjścia czas około 200 roku, mniej więcej 100—120 lat po czasach apos-

tolskich. Trzy lub cztery generacye od tego okresu minęły, nie więcej — jak się przedstawia w tej fazie chrześcijańska religja?

Widzimy wielką kościelno-polityczną społeczność, obok niej liczne „sekty“, które się nazywają chrześcijańskimi, którym jednak nazwy tej się odmawia i które bezwzględnie się zwalcza. Ta wielka kościelno-polityczna społeczność przedstawia się jako związek opanowujący państwo, złożony z osobnych gmin. Każda jest samodzielną, są jednak w swojej istocie jednorodnie ukonstytuowane wzajemnie przez jedne i te same naukowe przepisy i przez ścisłe reguły ze względu na wewnętrzną spójnię złączone. Treść nauki opartej na ustawie na pierwszy rzut oka wydaje się ubogą, każda jednak jej teza posiada doniosłe znaczenie; razem zawierają mnóstwo metafizycznych, kosmologicznych i historycznych zagadnień, dają na nie zdecydowaną odpowiedź i wytłumaczenie rozwoju ludzkości od stworzenia do swojej przyszłej formy egzystencyi. Wskazania Jezusa, dotyczące prowadzenia życia, nie weszły w skład tej nauki; odróżniają się zasadniczo jako „reguła dyscypliny“ od „reguły wiary“. Każdy kościół jednak przedstawia się także jako instytucya kultu, w której oddaje się cześć Bogu według uroczystego rytuału. Charakterystycznie występuje odrazu w tej instytucyi kultu różnica pomiędzy kapłanami i laikami; niektóre akty służby bożej może wogóle tylko kapłan odbywać; jego pośrednictwo jest absolutnie potrzebne. Wogóle jednak — tylko przez pośrednictwo wolno się zbliżać do Boga, przez

pośrednictwo prawdziwej nauki, odpowiednich urządzeń i świętej księgi. Żywa wiara zdaje się przeobraziła się w wierzące wyznanie, oddanie się Chrystusowi w chrystologię, gorąca nadzieja „królestwa“ w naukę nieśmiertelności i ubóstwienia, proroctwo w uczoną egzegezę i teologiczną naukę, przedstawiciele ducha w kleryków, bracia w opiekuńczych laików, cuda i uzdrowienia w nic albo sztuczki kapłańskie, gorące modły w uroczyste hymny i litanie, „duch“ w prawo i przymus. Obok tego niektórzy chrześcijanie znajdują się wśród świeckiego życia, najbardziej zaś palące pytanie brzmi: o ile można życie wyzyskać, bez postradania chrześcijańskiego charakteru? W 120 latach olbrzymi ten proces przemiany się spełnił! Zapytujemy p o p i e r w s z e: Jak to się stało? następnie: czy wśród tych zmian rzeczy mogła się Ewangelia utrzymać, i jak się utrzymała?

Zanim postaramy się odpowiedzieć na te dwa pytania, musimy sobie przypomnąć jedną wskazówkę, której nigdy historykowi zaniedbywać nie wolno. Kto chce rzeczywistą wartość i znaczenie wielkiego, potężnego zjawiska w historyi wykazać, ten musi w pierwszym rzędzie pytać o p r a c ę, którą odbyła, względnie o zadanie, które rozwiązała. Jak każdy z osobna żądać może, ażeby nie był według tej lub owej cnoty lub niecnoty, nie według swoich darów lub swoich słabości sądzonym, tylko na podstawie swoich c z y n ó w, taksamo też i wielkie historyczne ustroje, państwa i kościoły, w pierw-

szym rzędzie—może powiedzieć wolno, wyłącznie—muszą być według tego sądzone, co zrobiły. Praca rozstrzyga. W każdym innym wypadku dochodzi się do zupełnie śmiałych, raz optymistycznych, to znowu pesymistycznych sądów i do historyczno-politycznych dyskusyi. Tak więc i tutaj w odniesieniu do kościoła rozwiniętego w katolicyzm przedewszystkiem trzeba zapytać, na czem polegała jego praca, jakie rozwiązał zadanie, co zrobił? Odpowiedź stawiam na czele. Zrobił dwie rzeczy: po pierwsze, zwalczał kult natury, politeizm i polityczną religię, i potężną ręką go usunął; po drugie, przezwyciężył dualistyczną filozofię religii. Kościół na początku trzeciego stulecia na pełne zarzutu pytanie: „Jak mogłeś od swego początku się tak bardzo oddalić, co się z ciebie stało?“ mógł odpowiedzieć: „Tak, stałem się takim; wiele musiałem odrzucić, wiele wziąć na siebie; musiałem walczyć, ciało moje jest pełne blizn, szata zaś moja pokryta jest prochem; ale wywalczyłem zwycięstwa i budowałem; obaliłem politeizm; polityczną religię pozbawiłem jej wartości i urągowisko to nieledwie zniszczyłem; nieczuły byłem na powaby głębszej filozofji religii i zwycięsko przeciwstawiłem jej wszechmocnego Boga Stwórcę, wyciosałem wreszcie wielką budowę, twierdzę z wieżami i basztami; w niej strzegę moich skarbów i chronię słabych“. Tak mógłby odpowiedzieć i byłby powiedział prawdę. Ale, zarzucić można, walka i zwycięstwo naprzeciw kultu przyrody i politeizmu to rzecz

niewielka; spróchniałe już były i wydrążone i miały już niewiele siły. Zarzut nie jest słuszny. Z pewnością, wiele religijnych ustrojów tego rodzaju było prześcigniętych przez czas i blizkich zagładzie; ona sama jednak, religia naturalna, była potężnym przeciwnikiem. Dziś jeszcze umie dusze nasze odurzać i potężnie grać na strunach naszych uczuć, jeżeli natchniony prorok ją głosi—o ileż bardziej wtedy! Wzniosła pieśń o słońcu, które wszystkiemu co żyje życie daje, z całą religijną potęgą porwała na czas jakiś nawet takiego Goethego i zrobiła z niego czciciela słońca. Jak porywającym jednak był hymn ten w owych dniach, kiedy nauka nie pozbawiła jeszcze przyrody boskiego uroku! Chrześcijaństwo przezwyciężyło religię naturalną, przezwyciężyło nietylko w tem lub owem z osobna— to zawsze się działo, — tylko tak, że była teraz wielka, ścisła gmina, która przez porywającą naukę kult przyrody i politeizm obaliła i głębszemu religijnemu nastrojowi dała przystań i podporę. A polityczna religia! Cała potęga państwa leżała w cieniu kultu cesarza, i zdawało się to rzeczą łatwą i wcale nie niebezpieczną, z nim paktować—kościół jednak nie ustąpił ani na krok; cesarsko państwowe bożki obalił. Popłynęła krew męczenników, ażeby nieprzeparta powstała granica pomiędzy religią i polityką, pomiędzy Bogiem i cesarzem. Wreszcie, kościół utrzymał się wśród na wskróś filozoficzno-religijnem duchem przenikniętego czasu naprzeciw wszelkich dualistycznych spekulacyi, które często do swoich własnych założeń pozornie się zbliżały, i prze-

ciwstawił im monoteistyczny pogląd za którym namiętnie walczył. Tu jednak była walka o tyle cięższą, ponieważ wielu i to właśnie bardzo wybitnych i utalentowanych chrześcijan weszło z przeciwnikiem w związek i sami stali się dualistami. Kościół trzymał się swego stale. Jeżeli się jeszcze doda, że on pomimo tego kontr-działania przeciwko grecko-rzymskiemu duchowi przecież to rozumiał, ażeby ducha tego z sobą skojarzyć — inaczej aniżeli judaizm, o którego działaniu na greczyznę powiedzieć można: „Miałeś siłę ażeby mnie przyciągnąć, na to jednak żeby mnie zatrzymać siły nie masz“, — jeżeli się następnie doda, że w drugiem stuleciu założono podstawy pod wszelką „kościelność“ aż do dzisiejszego dnia, to można się tylko zdumiewać nad wielkością dzieła, którego wtedy dokonano.

Wracamy do dwóch pytań, któreśmy postawili: „Jak się ta wielka przemiana odbyła?“ i „czy Ewangelia wśród tych zmian się utrzymała, względnie jak się utrzymała?“

1. Są, jeżeli dobrze widzę, trzy główne momenta, które ten wielki przewrót sprowadziły i wytworzenie się nowych form spowodowały. Pierwszy odpowiada ogólnemu prawu historyi religii, ponieważ spotykamy się z nim w rozwoju każdej religii. Jeżeli druga i trzecia generacya przeszła, jeżeli setki, nawet tysiące już nie przez nawrócenie, tylko przez tradycyę i urodzenie do nowej religii należą—pomimo że Tertulian powiedział: fiunt, non nascuntur Christiani,—jeżeli obok tych, którzy wiarę jak zdobycz

jaką schwycili, w wielkiej liczbie występują tacy, którzy ją silnie trzymają, jak szatę jakąś zewnętrzną, wtedy stale następuje przewrót rzeczy. Religia żywego odczucia i serca staje się religią zwyczaju a stąd formy i prawa. Nowa religia może z największą siłą, z najwyższym entuzyazmem i potężnem wewnętrznem wstrząśnieniem wystąpić, może przytem duchową wolność jaknajbardziej akcentować—gdzie to wszystko żywszy znalazło wyraz jak w nauce Pawła?,— mimoto, nawet jeżeli się wierzących do bezżeństwa zmusza i tylko dorosłych przyjmuje, proces zgęszczenia i rozpadnięcia się w ustawy nie da się uniknąć. Natychmiast kostnieją wtedy formy religii; otrzymują właśnie przez skostnienie rzeczywiste znaczenie dopiero, i nowe formy się przyłączają. Otrzymują nietylko wartość reguł i ustaw, tylko niepostrzeżenie tak wyglądają, jakgdyby zawierały treść samej religii, a nawet jakgdyby były treścią. Ci, którzy religii nie odczuwają, muszą tak na nią spoglądać, bo inaczej nic wogóleby nie mieli, ci zaś, którzy rzeczywiście jeszcze w religii żyją, muszą ją tak ujmować; bo inaczej nie mogą wpływać na innych. Nie są zaś oni wcale koniecznie obłudni. Właściwa religia jest dla nich wprawdzie zamkniętą; najważniejszy pierwiastek wypłynął. Ale można nie żyjąc w religii, przecież z różnych punktów widzenia ją cenić. Ocena może być moralna albo policyjna, może być przedewszystkiem estetyczna. Kiedy na początku tego stulecia katolicyzm u nas i we Francyi przez romantyków znowu wprowadzony został, wtedy Cha-

teaubriand, był tym przedewszystkiem, który nie mógł go dość wysławiać i uwielbiać z równoczesnem przekonaniem że jest w zupełności katolikiem. Bystro patrzący jednak krytyk jeden powiedział, że Pan Chateaubriand w swoich uczuciach się myli; on myśli że jest rzeczywistym katolikiem; naprawdę stoi przed starą ruiną kościoła i woła: „O, jak piękna!“ To jest jedna z form, w której można jakąś religię cenić, duchowo do niej nie należąc; wiele jest jednak jeszcze innych, pomiędzy nimi są zaś i takie, które jej rzeczywistej treści są bliższe. Wszystkie jednak mają to wspólne, że właściwe religijne życie sobą samem i odczuwanem jako takie już nie jest albo też jest tylko niepewnem i złamanem. Przeciwnie znowu zjawiska wyprowadzone z niego i jego skutki są wysoko cenione i starannie strzeżone. To, co w naukach, regułach, urządzeniach i objawach kultu znajduje swój wyraz, traktuje się jako samą rzecz. To jest więc pierwszy moment w tym przewrocie: pierwotny entuzyazm, w wielkiem tego słowa znaczeniu, wypływa, i zaraz potem powstaje religia prawa i formy.

2. W ciągu drugiego stulecia jednak wypłynął nietylko pierwotny pierwiastek; wpłynął także i inny. Gdyby ta młodociana religia nie rozcięła tego węzła, jaki zaciągnęła z judaizmem, nawet i wtedy, ponieważ stale na gruncie grecko-rzymskiego świata pozostawała, musiałaby być dotkniętą jego duchem i jego kulturą. O ileż w wyższym stopniu jednak była wobec tego ducha otwartą, kiedy silnym rozmachem przecięła

swój związek z żydowską religią i z żydowskim narodem! Bez ciała jak powietrzna istota jakaś bujała ponad ziemią, bezcielesna i szukająca ciała. Duch buduje dla siebie ciało, z pewnością — ale on go buduje, assymilując dla siebie to, co go dookoła otacza. Wpływ prądów greckich, greckiego ducha, i związek z nim Ewangelii, to największy fakt w historyi kościoła drugiego stulecia, którego dalszy ciąg na tej trwałej oparty podstawie, odbywał się w stuleciach następnych. Można wyróżnić trzy stadya, w których greczyzna na chrześcijańską religię oddziaływała, a oprócz tego stopień pierwszy. O pierwszym stopniu wspominaliśmy już w jednym z poprzednich wykładów. Znajduje się on w samych początkach Ewangelii i był nieledwie warunkiem jego powstania. Dopiero wśród zupełnie nowych stosunków, które stworzył Aleksander Wielki, wtedy dopiero, kiedy zostały zerwane mury, które narody wschodu zupełnie od greczyzny oddzielały, wtedy dopiero mógł judaizm przestać się ograniczać i do rozwoju powszechno-światowej religii dążyć. Czasy się już spełniły, kiedy nawet i na wschodzie można było greckiem oddychać powietrzem, duchowy zaś horyzont rozciągnął się ponad własnem narodem. Nie można przecież powiedzieć, że w najstarszych chrześcijańskich pismach, nie mówiąc o Ewangelii, greckiego pierwiastku w jakiejś bardziej wydatnej ilości znaleźć nie można. Jeżeli się go chce szukać, musi się—abstrahując od niektórych występujących śladów u Pawła, Łukasza i Jana—szukać w możliwości zjawienia się

samej nowej religii. Dłużej nad tem nie trzeba się zastanawiać. Pierwsze stadyum rzeczywistych wpływów specyficznie greckich myśli i greckiego życia można oznaczyć na czas około 130 roku. Wtedy zaczęła grecka filozofja religii wpływać i natychmiast wpadła w centrum religii. Szukała z nią wewnętrznego kontaktu, i odwrotnie także i sama chrześcijańska religia rwała się do swojej towarzyszki. Mówimy o greckiej filozofji; niema jeszcze śladu jakiejś mitologii, greckiego kultu i t. d.; tylko ten wielki kapitał, który od czasów Sokratesa przez filozofię wypracowany został, zostaje ostrożnie i z zastrzeżeniami przez kościół przyjęty. Mniej więcej jedno stulecie później, około lat 220/30, następuje drugie stadyum: teraz działają greckie misterya i grecka cywilizacya w szerokości swego rozwoju na kościół, ale przecież ciągle jeszcze nie mitologia i politeizm. Ale, znowu jedno stulecie później, zaczyna w kościele działać greczyzna wraz z wszystkiem, co w sobie wykształciła i posiada. Naturalnie że i tu także nie brak zastrzeżeń, istnieją jednak w znacznej części w zmianie etykietek; rzecz samą recypuje się niezmiennie, w czci świętych zaś powstaje nieledwie chrześcijańska religia drugiego rzędu. Z drugiem i trzeciem stadyum nie mamy w tem miejscu nic do czynienia, tylko z tymi wpływami greckiego ducha, które dadzą się oznaczyć przez przyjęcie greckiej filozofji, przedewszystkiem plantonizmu. Kto może zaprzeczyć, że skojarzyły się tu pokrewne pierwiastki z wyboru! W religijnej etyce Greków, którą w gorącej pra-

cy na gruncie wewnętrznych doświadczeń i metafizycznych spekulacyi uzyskano, objawiło się tyle głębi i delikatności odczucia, tyle powagi i godności i—przedewszystkiem — tak silna monoteistyczna pobożność, że chrześcijańska religia obok tego skarbu obojętnie przejść nie mogła. Wprawdzie brakło w nim i zrażało czemś obcem nie jedno: brakło osobistości, na której etykę tę możnaby było jako rzeczywiste życie oglądać, obcym był zaś jeszcze ciągle istniejący związek z „demonicznym kultem“ i z politeizmem; w ogólności jednak i w szczegółach odczuto przecież rzeczy pokrewne i je przyjęto. Obok etyki jednak było i kosmologiczne pojęcie, które kościół wtedy zaakceptował, i które po niewielu dziesiątkach lat w nauce jego miało zająć naczelne stanowisko — Logos[1]). Grecka myśl doszła od rozważania świata i wewnętrznego życia do pojęcia działającej centralnej idei — w jakich stadyach, może tu bez wyjaśnień pozostać. W tej centralnej idei spostrzeżono jedność najwyższej zasady świata, myślenia i etyki, zarazem jednak samo bóstwo jako twórcze i działające w odróżnieniu od bezczynnego. To był najważniejszy krok wśród historyi chrześcijańskiej nauki, jaki kiedykolwiek uczyniono, kiedy na początku drugiego stulecia chrześcijańscy apologeci przeprowadzili porównanie: Logos to Jezus Chrystus. Jeszcze przed nimi dawni nauczyciele pomiędzy wielu przydom-

[1]) Słowo. (Przypis tłum.).

kami, jakie Chrystusowi dawali, nadawali mu także nazwę „Logos“; a nawet jeden z nich, Jan, postawił zdanie: „Logos to Jezus Chrystus“; z wyrażenia tego jednak nie zrobił jeszcze fundamentalnej zasady całej spekulacyi o nim; w gruncie rzeczy i dla niego „Logos“ było tylko przydomkiem. Teraz jednak wystąpili nauczyciele, którzy przed swojem nawróceniem byli zwolennikami platoniczno-stoickiej filozofii, i dla których z tego powodu pojęcie „Logos“ było nieprzemijającą składową częścią ich poglądu na świat. Uczyli, że Jezus Chrystus jest cielesnem zjawiskiem Logosu, który się przedtem tylko w działaniach siły objawiał. Zamiast zupełnie niezrozumiałego pojęcia „Mesyasz“ jednym zamachem uzyskano pojęcie zrozumiałe; w bogactwie swoich oświadczeń wahająca się chrystologia przyjęła stałą formę; światowe znaczenie Chrystusa było zapewnione, jego tajemniczy stosunek do bóstwa wyjaśniony, Kosmos, rozum i etyka ujęta w jedno. Faktycznie cudowna formuła! i czy nie była przygotowoną, a nawet postulowaną przez mesyaniczne spekulacye, jak ją Apostoł Paweł i inni dawni nauczyciele podali? Przeświadczenie, że musi się bóstwo w Chrystusie pojmować jako Logos, stworzyło bogactwo problemów i dało zarazem ściśle oznaczone linie graniczne i dyrektywy. Jedyna w swoim rodzaju natura Chrystusa naprzeciw wszystkich rywalów zdawała się być w sposób najprostszy zapewnioną, a przecież pojęcie to myśleniu dawało tyle wolności i przestrzeni, że według potrzeby można było Chrystusa pojmo-

wać z jednej strony jako działające bóstwo, z drugiej strony przecież jako Pierworodnego wśród wielu braci, i za początek Stworzenia Boga.

Jakiż to dowód o wrażeniu nauki Chrystusa, że greccy filozofowie mogli go zidentyfikować z Logos! Przez nic nie było to przygotowane, ażeby w jakiejś historycznej osobistości skonstatować jej inkarnacyę, nigdy nie wpadło na myśl jakiemuś spekulującemu żydowi, ażeby Mesyasza i Logos zidentyfikować; nigdy takiemu Philonowi naprzykład nie nasunęło się takie postawienie na równi! Historycznemu faktowi nadało ono metafizyczne znaczenie i osobę zjawiającą się w czasie i w przestrzeni wciągnęło w sferę kosmologii i filozofii religii; przez to jednak że jedną osobę tak odznaczyło, wyprowadziło historyę wogóle na wyżynę światowego ruchu.

Zidentyfikowanie Logosu z Chrystusem było rozstrzygającym punktem dla stopienia greckiej filozofji z apostolską spuścizną i do niej myślących Greków przywiodło. Dla większości wśród nas zidentyfikowanie owo jest niemożliwe do przyjęcia, ponieważ myślenie o świecie i etyce wogóle nas na istotne Logos nie sprowadza. Trzebaby jednak być ślepym, żeby zapoznawać, że dla owego czasu Logos było celową formułą, ażeby chrześcijańską religję z grecką myślą złączyć, i dziś jeszcze nie jest trudno, jakiś trwały sens jej odjąć. Wyłącznie błogosławieństwem jednak ona nie była. W bezpo-

równania wyższym stopniu aniżeli dawniejsze spekulacye o Chrystusie zaabsorbowała zainteresowanie, pojęcie o prostocie Ewangelii zniweczyła i w potężniejącej ilości zmieniła ją w filozofję religii. Zdanie: Logos zjawiło się między nami, miało czarujące działanie; entuzyazm jednak i wzlot duszy jaki wywołał, z pewnością nie prowadziły do tego Boga, którego Jezus Chrystus zwiastował.

3. Wypłynięcie jednego z pierwotnych pierwiastków i wpłynięcie nowego, greckiego, objaśnia wielki przewrót jaki chrześcijańska religja w drugiem stuleciu przeżyła, jeszcze nie zupełnie. Trzeba po trzecie przypomnąć sobie o strasznej walce, jaką wśród własnych granic wówczas prowadziła. Równolegle mianowicie z powolnem wsiąkaniem grecko-filozoficznego pierwiastku po całej linii rozeszły się próby, które krótko można jako „zaostrzoną hellenizacyę“ oznaczyć. Przedstawiają nam najwspanialsze historyczne widowisko; w tej epoce jednak były same najstraszniejszem niebezpieczeństwem. Drugie stulecie jest stuleciem religijnej mieszaniny, teokrazyi, jak żadne inne przed niem. Chrześcijaństwo miało w nie wejść jako pierwiastek obok innych, choćby jako najważniejszy nawet. Ten „hellenizm“, który tego próbował, wciągnął w siebie już wszelkie misterya, oryentalną znajomość kultu, rzeczy najbardziej wzniosłe i największe absurda, i wplótł je w lśniącą tkaninę nigdy niezawodnego środka filozoficznego, t. j. allegorycznego tłumaczenia. Teraz rzucił się—trzeba się tak wyrazić—na chrześcijań-

ską naukę. Został jej wzniosłością porwany; ugiął się przed Jezusem Chrystusem jako Zbawicielem świata; nauce tej ofiarował wszystko w darze, co posiadał, wszystkie skarby swojej kultury i swojej mądrości; powinna była jednak to uznać. Jako władczyni powinna była je wciągnąć w gotową naukę o świecie i religii, w misterya, które były dla niej przygotowane. Jakiż dowód na to wrażenie, jakie nauka ta wywarła, i jaka pokusa! Ten „gnostycyzm“ — tak się ten ruch nazywa,—ożywiony bogactwem religijnych experymentów, rozpoczął swój zawód pod imieniem Chrystusa, uznał także niektóre myśli chrześcijańskie za potężne i trwałe, chciał rzeczy nieukształtowane ukształtować, rzeczy zewnętrznie niegotowe ukończyć i cały strumień chrześcijańskiego ruchu w swoje łożysko skierować. Większość wierzących, kierowana przez ich biskupów, nie dała sie tą przynętą zwabić, tylko podjęła z nimi walkę, w przekonaniu, że tu demoniczna pokusa stoi na czatach. Walczyć jednak znaczyło w tym wypadku się zamknąć, t. j. granice chrześcijaństwa silną rękę pociągnąć i wszystko, co się w nich utrzymać nie dało, uznać za pogańskie. Walka z gnostycyzmem zmusiła kościół, ażeby swoją naukę, swój kult i swoją dyscyplinę ujął w ścisłe formy i prawa i każdego wykluczył, kto im nie był posłusznym. W przekonaniu, że wszędzie tylko tradycyę konserwuje i ceni, nie wątpił ani na chwilę, że posłuszeństwo, którego żądał, jest niczem innem jak samem poddaniem się boskiej woli

i że w naukach, jakie swoim przeciwnikom przeciwstawiał, samą religię wyraził.

Jeżeli przez słowo „katolicki“ oznaczy się kościół nauczający i ustawodawczy, to powstał on wtedy, w walce z gnostycyzmem. Ażeby pozbawić go broni i zwalczyć, musiał drogą cenę zapłacić; prawie można powiedzieć: „Victi victoribus legem dederunt“. Dualizm i zaostrzony hellenizm zwalczył; skoro jednak stał się społecznością z ustanowioną nauką, ze zdecydowanym zewnętrznym kultem etc., przyjął z konieczności formy, które były do tamtych analogiczne, które u gnostyków zwalczał. Przechodzi się w schemat przeciwnika, jeżeli jego tezom częściowo przeciwstawia się swoje! I jak wiele stracił ze swojej pierwotnej wolności! Teraz musiał powiedzieć: Ty nie jesteś chrześcijaninem, nie możesz wogóle wstępować w związek z Bogiem, jeżeli przedewszystkiem nauk tych nie uznałeś, urządzeniom tym nie oddałeś posłuszeństwa i stałego pośrednictwa nie wyszukałeś. Także nie powinien nikt uważać religijnego życia za prawe, które nie zostało przez odpowiednią naukę zaaprobowane i przez kapłanów potwierdzone. Innej drogi, innych środków kościół nie znalazł, ażeby się w obec gnostycyzmu utrzymać, co zaś dla obrony na zewnątrz ustanowiono, stało się palladjum, a nawet fundamentem wewnętrznym. Z pewnością, ten cały rozwój byłby prawdopodobnie i bez tej walki nastąpił— dwa przez nas na pierwszem miejscu omówione pierwiastki byłyby je sprowadziły, — ale że tak nagle nastąpił i tak pewnie, a nawet po drakoń-

sku się ukształtował, to jest następstwem walki, w której o exystencyę przez tradycę przekazanej religii chodziło. Całkiem odrzucić jednak trzeba powierzchowne mniemanie, że osobista ambicya jednostek założyła ustawodawstwo i całą kapłańską instytucyę. Właśnie wypłynięcie pierwotnego, żywego pierwiastku tłumaczy dostatecznie ich przyjście. La médiocrité fonda l'autorité. Kto zna religię tylko jako zwyczaj i posłuszeństwo, ten stwarza kapłana, ażeby istotną część zobowiązań, które on czuje, złożyć na niego; stwarza także i prawo, albowiem prawo jest dla połowicznych wygodniejsze aniżeli Ewangelia.

Momenta, jakie ten wielki proces sprowadziły, chcieliśmy scharakteryzować. Zostaje nam jeszcze odpowiedzieć na drugie pytanie: czy Ewangelia wśród tych zmian rzeczy się utrzymała, względnie jak się utrzymała? Że w zupełnie nowe wstąpiła stosunki, to już jest jasne; będziemy jednak musieli jeszcze dokładniej je poznać.

WYKŁAD DWUNASTY.

Kto porówna wewnętrzne położenie chrześcijaństwa na początku trzeciego stulecia z tem, w jakiem się 120 lat przedtem znajdowało, dozna sprzeciwiających się sobie uczuć i sądów. Z jednej strony jest on z podziwem dla potężnego czynu, jaki się w stworzeniu katolickiego kościoła przedstawia, z podziwem także dla tej energii, z jaką kościół ten wszechstronnie się rozszerzył, z drugiej strony zaś traci związek z całą bezpośredniością, wolnością, tworzącymi wewnętrzną spójnię, co posiadały najdawniejsze czasy. Musi z wdzięcznością skonstatować, że kościół ten wszystkie usiłowania, ażeby chrześcijańskiej religii poprostu pozwolić w wyobrażeniach czasu się rozpłynąć, zwalczył i że uchronił się znowu od „zaostrzonej hellenizacyi; nie może jednak nie przyznać, że wysoką cenę musiał za swoje utrzymanie zapłacić. Zmianę która się w nim dokonała i którą jużeśmy poruszyli, rozpatrzymy jeszcze nieco dokładniej:

1. Na pierwszym planie jest naruszenie wolności i samodzielności w religii. Nikt nie

może się uważać za chrześcijanina, t. j. czuć się i sądzić że się jest dzieckiem bożem, kto przedtem swego religijnego doświadczenia i poznania kontroli kościelnego wyznania nie poddał. „Duchowi“ zakreślono ścisłe szranki, i jest mu zakazane, działać gdzie chce i jak chce. Co więcej, jednostka powinna, odliczywszy szczególne wypadki, nie tylko zaczynać jak małoletni z posłuszeństwem dla kościoła, ona nigdy nie powinna być zupełnie pełnoletnią, t. j. ona powinna nigdy nie tracić zależności od nauki, kapłana, kultu i „książki“. To co dziś jeszcze specyficznie katolicką pobożnością w odróżnieniu od ewangelickiej nazywamy, wówczas wzięło swój początek. Bezpośredniość religii doznała skazy, i stało się dla jednostki rzeczą niezmiernie trudną, napowrót ją uzyskać.

2. Od zaostrzonej hellenizacyi się uchroniono, grecko-filozoficzna myśl jednak, że prawdziwa religia jest w pierwszym rzędzie nauką i to nauką, która się ponad całym kręgiem wiedzy rozciąga, coraz więcej znajdowała w chrześcijaństwie przystępu. Był w tem niewątpliwie dowód wewnętrznej siły chrześcijańskiej religii, że ta wiara „niewolników i starych bab“ całą grecką filozofię ogarniającą i Boga i świat do siebie przyciągnęła i na własną treść przetopić i z nauką o Jezusie Chrystusie złączyć zamierzyła; przesunięcie jednak środka ciężkości religii i olbrzymie obciążenie musiały być naturalnem tej rzeczy następstwem. Pytanie: „Co mam czynić, ażeby osiągnąć żywot wieczny“, na które Jezus Chrystus i Apostołowie bardzo krótko tyl-

ko odpowiedzieć mogli, otrzymało teraz bardzo rozległą odpowiedź, i chociaż laicy mogli być jeszcze krótszymi odpowiedziami zaopatrzeni — w całej masie uchodzili za niedoskonałych, którzy są względem wiedzących skazani na posłuszeństwo. Chrześcijańska religia już wtedy otrzymała ów kierunek w dziedzinie intellektualizmu, która jej w czasach późniejszych została. Jeżeli się jednak jako „długa, szeroko wyciągnięta rzecz“ przedstawia, jako trudna i rozległa nauka, to jest ona nietylko obciążoną, lecz także powaga jej grozi zniknięciem; polega ona na tem, że wstrząsający i ożywiający pierwiastek zostanie zachowany jako bezpośrednio dostępny. Oczywiście religia ta ma popęd w sobie, ażeby się wszelkiemu poznaniu i całemu duchowemu życiu przeciwstawić, jeżeli to jednak, co tu się uzyska—z góry założywszy, że odpowiada stale rzeczywistości i prawdzie, — uchodzi za równie obowiązujące jak zwiastowanie Ewangelii, albo też za jej założenie, religia cierpi na tem i ponosi szkodę. Szkoda ta da się już na początku trzeciego stulecia spostrzedz.

3. Instytut kościoła otrzymał szczególniejszą, samodzielną wartość i stał się religijną wielkością. Pierwotnie jedynie ukształtowanie bratniej gminy, miejsce i forma wspólnej czci Boga i tajemnicze odcieniowanie kościoła w niebiesiech, stał się obecnie instytutem dla rzeczy niezbędnie potrzebnych w religii. W instytut ten, tak nauczano, duch Chrystusa włożył wszystko, czego jednostka potrzebuje;

dlatego też jest nietylko w miłości, ale i w wierze także zupełnie z nim samym związany; duch działa jedynie tu tylko, dlatego też wszystkie jego łaskawe dary tu tylko można znaleźć. Że z reguły, chrześcijanin jakiś, który się kościelnemu instytutowi nie poddał, wpadał w pogaństwo i schodził na błędne nauki albo stawał się niemoralnym, było oczywiście faktem. W związku z walką przeciwko gnostykom miał on ten skutek, że ów instytut wraz z jego wszystkimi urządzeniami i formami, z „oblubienicą Chrystusa", z „prawdziwem Jeruzalem" i t. d. coraz bardziej się identyfikował i w ten sposób sam się jako nienaruszalne stworzenie Boga i jako nieomylny zakład Ducha świętego proklamował. Następnie zaczął swoje wszystkie przepisy za równie święte uważać. Jak bardzo to obciążyło wolność religii, tego wykazywać nie trzeba.

4. Wreszcie — w drugiem stuleciu nie głoszono Ewangelii jako radosną nowinę z taką samą siłą jak w pierwszem. Powody tego były najrozmaitszej natury, po części własne odczucie nie było tak silne, jak to było u Pawła albo u autora czwartej Ewangelii, po części panujące eschatologiczne oczekiwanie, które nauczyciele owi przez głębszą naukę ograniczyli, stało się dominującem. Bojaźń i nadzieja występują w chrześcijaństwie drugiego stulecia silniej aniżeli u Pawła, i tylko pozornie bliższem jest przypowieści Jezusa tamto aniżeli to; albowiem w zwiastowaniu Jezusa jest, jak widzieliśmy, nauka o Bogu jako Ojcu rzeczą główną. To jest jednak, jak list do Rzymian 8. dowodzi, właśnie

poznanie, któremu Paweł w swojej nauce o wierze nadał wyraz. Z chwilą kiedy w chrześcijaństwie drugiego stulecia b o j a ź ń więcej przestrzeni zajęła — przestrzeń ta zaś się rozszerzała, im bardziej pierwotna żywość tępiała, światowość zaś szersze zataczała koła,—etyka przestała być wolną, stała się ustawową i rygorystyczną. Rygoryzm jest stale odwrotną stroną świeckości. Ponieważ jednak wydawało się to rzeczą niemożliwą, ażeby rygorystyczną etykę u wszystkich przypuścić, powstało więc w rosnącym katolicyzmie rozróżnienie doskonałej i jeszcze wystarczającej moralności. Że korzenie tego wyróżnienia jeszcze dalej sięgają, można to pozostawić rzeczy samej sobie; fatalnem stało się to dopiero przy końcu drugiego stulecia. Urodzone z konieczności później, kiedy zrobiono zeń cnotę, stało się wkrótce rzeczą tak ważną, że egzystencya chrześcijaństwa jako katolickiego kościoła zależała od niego. Jednolitość chrześcijańskiego ideału doznała przez to zamieszania i nastąpiło quantytatywne rozważanie etycznych czynności, czego Ewangelia nie zna. Umie ona odróżnić silną i słabą wiarę i większą lub mniejszą etyczną wartość uczynków, ale najmniejszy w królestwie bożem może być w swoim rodzaju doskonałym.

W tych momentach razem użytych są istotne zmiany oznaczone, które chrześcijańska religia aż do początku trzeciego stulecia przeżyła i przez które zmodyfikowana została. Czy Ewangelia pomimo tego się utrzymała, i jak można to skonstatować? Można na cały szereg doku-

mentów wskazać, które, o ile pisane słowo może być świadectwem o wewnętrznem, prawdziwie chrześcijańskiem życiu, świadczą o tem w śliczny i porywający sposób. W aktach męczenników jak Perpetuy i Felicyty, albo też w listach gmin jak z Lyonu do Małej Azyi, wypowiada się chrześcijańska wiara i siła i delikatność etycznego uczucia tak cudownie jak tylko w dniach założenia; wszystko to jednak, co się odtąd w wewnętrznem ukształtowaniu kościoła odbyło, nie znajduje tu swego wyrazu. Droga do Boga jest pewnie znalezioną, prostota zaś wewnętrznego życia wolną jest od domieszek lub jakichkolwiek obciążań. Weźmy następnie pisarza takiego jak chrześcijańskiego filozofa religii Clemensa Aleksandrinusa, który żył około 200. roku. Po jego pismach odgadujemy go dziś jeszcze: ten uczony—chociaż zupełnie pogrążony w spekulacyach i jako myśliciel zmieniający chrześcijańską religię w bezbrzeżne morze „nauk“, Helleńczyk najczystszej wody—przecież znalazł w Ewangelii spokój i radość, i on może także wypowiedzieć, co uzyskał, i może świadczyć o sile żyjącego Boga. Zjawia się jako nowy człowiek i przedziera się przez całą filozofię, przez autorytet i spekulacyę, przez całą zewnętrzną religię do wzniosłej wolności dzieci Boga. Wszystko, jego wiara w Opatrzność, jego nauka wolności, jego etyka, wyrażona jest w słowach, które ujawniają Greka, a wszystko jest przecież nowem i naprawdę chrześcijańskiem. Jeżeli się go jednak następnie porówna z jakimś chrześcijaninem zupełnie innego pokroju, mianowicie

z współczesnym mu Tertulianem, łatwo można wykazać: co mają między sobą w religii wspólnego, jest to, czego przez Ewangelię doświadczyli, a nawet, jest samą Ewangelią. I jeżeli się wykład modlitwy Ojcze nasz Tertuliana czyta i o nim myśli, poznaje się, że ten o gorącej krwi Afrykanin, ten surowy prześladowca kacerzy, ten zdecydowany reprezentant „auctoritas“ i „ratio“, ten sprzeczający się adwokat, ten wyznawca kościoła i entuzyasta zarazem — miał przecież głębokie uczucie dla rzeczy podstawnych w Ewangelii, a także i dobre jej poznanie. Ten starokatolicki kościół Ewangelii jeszcze naprawdę nie zgniótł! Dalej, on tę myśl podstawną, że chrześcijańska społeczność musi się jako czynny bratni związek przedstawiać jeszcze utrzymał w sile i w sposób zawstydzający późniejsze generacye w kościele to objawił.

Wreszcie, co do tego niema żadnej wątpliwości, i tak miłującego prawdę człowiek jak Origines nam to potwierdza, a także i pogańscy pisarze, jak Lucian, świadczą: nadzieja wiecznego życia, zupełna ufność do Chrystusa, gotowość ponoszenia ofiar i czystość obyczajów, pomimo wszystkich słabości, których i tu nie brak było, zawsze jeszcze były rzeczywistymi znamionami tego związku. Orygines może swoich pogańskich przeciwników wezwać, ażeby przecież zechcieli jakąś gminę miejską z jedną z gmin chrześcijańskich porównać i osądzić, gdzie więcej można znaleźć moralnej siły. Oczywiście, dookoła tej religii utworzyła się właśnie skoru-

pa i płaszcz; było już trudniej dostać się do niej samej i wyjąć ziarno; ze swego pierwotnego życia straciła nie jedno. Dary jednak i zadania Ewangelii utrzymały się jeszcze w sile, budowa zaś, jaką ponad nimi wzniósł kościół, nie jednemu przecież służyła za stopnie, po których dochodził do samej rzeczy.

Idziemy dalej i zastanowimy się teraz nad *Chrześcijańską religią w greckim katolicyzmie.*

Muszę Was wezwać, ażebyście natychmiast wraz ze mną wiele stuleci przeskoczyli i zastanowili się nad greckim kościołem, jakim on jest dzisiaj i jak się już przeszło od tysiąca lat bez zasadniczych zmian utrzymuje. Pomiędzy drugiem, trzeciem i dziewiętnastem stuleciem w kościelnej historyi wschodu nie widzimy nigdzie głębokiego wcięcia. Właśnie dlatego możemy zająć pozycyę współczesną. Znowu jednak stawiamy następujące trzy pytania:

Co ten grecki katolicyzm zdziałał?

W czem leży jego charakterystyka?

Jakim modyfikacyom uległa w nim Ewangelia i jak się utrzymała?

1. Co ten grecki katolicyzm zdziałał? Można tu na dwie rzeczy zwrócić uwagę: po pierwsze, w wielkiej dziedzinie którą zajmuje, w krajach wschodniego Śródziemnego Morza i w górę aż do Morza Lodowatego, pogaństwu i politeizmowi wogóle położył koniec. Rozstrzygające zwycięstwo dokonało się od trzeciego do szóstego stulecia i tak się dokonało, że bogowie

Grecyi rzeczywiście zniknęli i to spokojnie i cicho. Nie w jakiejś wielkiej katastrofie, tylko nie stawiając znaczniejszego oporu, umarli z ubytku sił. Z bogami, to mówi już coś więcej, przezwyciężony został także i neoplatonizm, ostatnie wielkie zjawisko greckiego filozoficznego ducha. Kościelna filozofja religii okazała się silniejszą aniżeli tamta. Zwycięstwo nad hellenizmem jest wielkim czynem wschodniego kościoła, z którego on ciągle jeszcze spożywa. Po drugie, kościół ten umiał z niektórymi ludami, które w siebie wciągnął, tak się stopić, że religia i kościół stały się dla nich narodowymi palladyami, i to jedynymi. Idźcie do Greków, do Rosyan, do Armeńczyków etc. — wszędzie zobaczycie, że kościół i narodowość nie dadzą się rozłączyć, i że jeden pierwiastek tylko w drugim i z drugim egzystuje. Dla kościoła swego, należący do tych narodowości, jeżeli to już być musi, dadzą się posiekać na kawałki. To jest nietylko następstwo nacisku wrogiej potęgi Islamu, także i u Rosyan, którzy pod tym wpływem się przecież nie znajdują, nie jest inaczej. Jak ścisłym i mocnym jest u nich stosunek pomiędzy kościołem i narodem, pomimo „sekt“, których i tu nie brak, o tem uczy nietylko moskiewska prasa; trzeba— ażeby przytoczyć przykład — czytać „Wiejskie opowiadania“ Tołstoja, ażeby się o tem przekonać. Porwanym czuje się naprawdę czytelnik widząc, jak głęboko wszedł kościół w duszę ludu ze swoją nauką o wieczności, o ofierze samego siebie, litości i braterstwie. Nizki stopień, na którym się kler znajduje, i pogarda, z jaką

się z różnych stron spotyka, nie powinny mylić co do tego, że on jako reprezentant kościoła niezmiernie wysokie stanowisko zajmuje, ideał zaś mnicha żyje głęboko w duszy wschodnich ludów.

W tych dwóch momentach jest już wyczerpane to, co można o dziełach tego kościoła powiedzieć. Jeżeli się doda, że rozszerzył pewną oświatę, to w takim razie trzeba już bardzo skromną miarę przyłożyć. Także względem Islamu to mu się nie udało, co osiągnął względem politeizmu i wciąż jeszcze osiąga. Misje rosyjskiego kościoła przezwyciężają go dziś jeszcze; przez Islam jednak stracono wielkie dziedziny, i kościół napowrót ich nie zdobył. Islam dotarł zwycięsko aż do Adryatyckiego morza i do Bośni; liczne albańskie i słowiańskie plemiona, które były kiedyś chrześcijańskimi, zyskał dla siebie. Naprzeciw tego kościoła wydaje się przynajmniej dorosłym do niego, jeżeli nie można o tem zapomnąć, że w sercu jego dziedziny chrześcijańskie narody wyznania swego dotrzymały.

2. W czem leży charakterystyka tego kościoła? Odpowiedź nie jest łatwą; albowiem kościół ten jest, jak się obserwatorowi przedstawia, niezmiernie skomplikowanym utworem. Uczucia, superstitia, przekonania i znajomość kultu całych stuleci, a nawet tysięcy lat weszły w jego skład. Dalej jednak, kto kościół ten z zewnątrz obserwuje z jego kultem, uroczystym rytuałem, całem mnóstwem ceremonii, relikwii, obrazów, kapłanów, mnichów i ich znajomości

misteryów, następnie zaś z jednej strony z kościołem 1-go stulecia, z drugiej strony z helleńskim kultem w czasach neoplatonizmu porówna— ten musi przyznać, że nie należy do tamtego, tylko do tego. On wygląda nie jak chrześcijański utwór o greckim charakterze, tylko jak grecki utwór o charakterze chrześcijańskim. Chrześcijanie pierwszego stulecia taksamo by je zwalczali, jak zwalczali kult Magna Mater i Zeusa Sotera. Dla niezliczonych pierwiastków w tym kościele, które za równie święte uważane bywają jak Ewangelia, w najdawniejszem chrześcijaństwie niema nawet śladu jakiegoś zalążku. Z całem odbywaniem głównego nabożeństwa, a nawet z wielu dogmatycznymi naukami nie jest ostatecznie inaczej: skreślmy kilka słów, jak „Chrystus“ etc., wtedy nic już o pierwotnym stanie przypominać nie będzie. Ten kościół jako synteza zjawiska na zewnątrz jest jedynie dalszym ciągiem greckiej historyi religii pod obcym wpływem chrześcijaństwa, podobnie jak tyle obcych rzeczy nań podziałało. Możnaby także powiedzieć: kościół ten jako zewnętrzny kościół jest naturalnym produktem złączenia już oryentalnie rozłożonej greczyzny z chrześcijańską nauką; on jest tem, co na „naturalnej“ drodze z jakiejś religii robi historya, względnie co pomiędzy 3. i 6. stuleciem z niej zrobić musiała— w tym sensie jest on naturalną religią: Przez to pojęcie dwie rzeczy można rozumieć. zwykle rozumie się przez nie coś abstrakcyjnego, mianowicie sumę elementarnych uczuć i proce-

sów, które dadzą się w każdej religii wykazać. Dlatego też jest rzeczą problematyczną, czy są tak wyraźne i stałe, że można je razem ująć. Lepiej używa się pojęcia „naturalnej religii“ na oznaczenie końcowego produktu jakiejś religii, który powstał wtedy, gdy „naturalne“ siły historyi rolę swoją już w niej odegrały. Te ostatnie są wszędzie ostatecznie te same, chociaż różne w osnowie, i tworzą sobie religię, jak długo jest im wygodną: rzeczy świętych, wymagające czci i szacunku, i podobnych innych nie wyrzucają, wskazują im jednak miejsce i kierunek działania, który uważają za słuszny, i wszystko zanurzają w jednolitem medyum, które jak powietrze jest pierwszym warunkiem jego „naturalnej“ egzystencyi. W tym więc sensie kościół grecki jest naturalną religią: żaden prorok, żaden reformator, żaden geniusz w jej historyi od 3 stulecia nie przeszkodził naturalnemu wpłynięciu rozpowszechnienia religii w ogólnej historyi. To wpłynięcie skończyło się w 6 stuleciu i utrzymało się w 8. i 9. stuleciu zwycięsko wobec silnych ataków. Odtąd nastał spokój i stan wtedy osiągnięty nie został zasadniczo, a nawet niezasadniczo już się więcej nie zmienił. Widocznie ludy należące do tego kościoła, niczego od tego czasu nie przeżyły, co on za niemożliwe do zniesienia albo potrzebujące reformy uważał. Trwają więc wciąż jeszcze przy tej „naturalnej“ religii 6. stulecia.

Z rozmysłem jednak mówiłem o kościele w jego zewnętrznej postaci. Należy to do jego skomplikowanego charakteru, że z czysto

zewnętrznych rzeczy niemożna poprostu wnioskować o ustroju wewnętrznym. Niewystarcza więc, wypowiedzieć trafne spostrzeżenie, że kościół ten należy do greckiej historyi religii Wytwarza on zjawiska, które niełatwo można z tego punktu widzenia zrozumieć. Ażeby go trafnie ocenić, musimy bliżej wziąć te elementa pod uwagę, które go charakteryzują.

Po pierwsze spostrzegamy tutaj tradycyę i posłuszeństwo względem niej. Świętość, boskość, nie zawiera się w wolnych działaniach — jakim ograniczeniom zdanie to musi uledz, zobaczymy później,—tylko jest nagromadzone w formie olbrzymiego kapitału. Z kapitału tego wszystko brać trzeba, pragnie on zaś być tak używanym, jak go ojcowie używali korzystając z niego. Pewien zalążek tej myśli zawierają już oczywiście najdawniejsze czasy. Czytamy w Dziejach Apostolskich: „Pozostali w nauce Apostołów.“ Co się jednak z tymi praktykami i zobowiązaniami stało? Po pierwsze, wszystko uznano za „apostolskie,“ co w ciągu następnych stuleci stąd wzięło początek; albotež raczej: co kościół za potrzebne uważał, ażeby się do historycznego położenia przystosować, to nazwał apostolskiem, ponieważ przypuszczał, że bez tego nie będzie mógł egzystować, i—co jest dla egzystencyi kościoła koniecznem, musi być tylko apostolskiem. Po drugie, stwierdzono to jako niezłomne przekonanie, że „pozostanie“ w apostolskim charakterze w pierwszym rzędzie odnosi się do ścisłego wykonywania wszelkich rytualnych wskazówek; świętość związana jest

z brzmieniem słowa i z formą. Obie rzeczy pojmowane są w sensie zupełnie antycznym. Że boskość jeżeli można się tak wyrazić jest rzeczowo nagromadzoną, i że bóstwo przedewszystkiem ścisłego trzymania się rytuału wymaga, to było w starożytności wytyczną i przewodnią myślą. Tradycya i ceremonia to warunki, pod którymi jedynie świętość egzystowała i była dostępna. Posłuszeństwo, respekt, pietyzm, były najważniejszem religijnem uczuciem; oczywiście, są one w religii rzeczą najbardziej konieczną, ale tylko jako zjawiska towarzyszące żywemu uczuciu zupełnie innej natury, mają religijną wartość, przytem zaś z góry trzeba założyć, że przedmiot jest tego godnym. Tradycyonalizm i ściśle z nim związany rytualizm są najwybitniejszą charakterystyką greckiego kościoła, ale właśnie z tego widać, jak bardzo oddalił się on od Ewangelii.

Druga cecha, która odrębną naturę tego kościoła oznacza, to wartość, jaką on do ortodoksyi przywiązuje, do prawowiernej nauki. Naukę tę najdokładniej wykształcił i opisał, i nieraz wskutek tego stał się przedmiotem postrachu inaczej wierzących ludzi. Ten tylko kto ma prawosławną naukę, może być zbawionym, kto jej niema, winien być wyrzuconym i wszelkie prawa utracić; jeżeli jest członkiem narodu, powinien być traktowany jak trędowaty i jakikolwiek związek ze swoim narodem utracić. Ten fanatyzm, który i dziś jeszcze tu i owdzie w kościele greckim wybucha i w zasadzie z nim nie zerwano, nie jest greckim — chociaż objawów

skłonności w tym kierunku nie brak było u starych Greków,—tem mniej zaś jest rzymsko-prawnego pochodzenia; jest w pierwszym rzędzie produktem wielu czynników, które w nieszczęśliwem wystąpiły połączeniu. Kiedy państwo rzymskie stało się chrześcijańskiem, niezapomniano jeszcze o ciężkiej walce o egzystencyę kościoła z gnostykami; tem mniej nie zapomniano o ostatnich krwawych prześladowaniach kościoła, które państwo jakgdyby w jakiejś rozpaczy prowadziło. Właśnie dwa te momenta tłumaczą, jak ten nastrój, posiadania prawa represaliów a zarazem konieczność prześladowania heretyków, w kościele się zjawił. Dołączyło się jednak obecnie do tego na najwyższem miejscu oryentalne absolutyczne pojmowanie nieograniczonego prawa i nieograniczonego obowiązku władcy wobec swoich „poddanych“ od czasów Dyoklecyana i Konstantyna. To było fatalne w tym wielkim przewrocie rzeczy, że cesarz rzymski wówczas równocześnie i prawie w jednym momencie stał się chrześcijańskim cesarzem i oryentalnym despotą. Im bardziej był sumienny, tem mniej musiał mieć tolerancyi; albowiem jemu oddało bóstwo nietylko ciało, ale i dusze zarazem. Tak powstała aggresywna i absorptywna ortodoksya państwa i kościoła; przykłady Starego Testamentu, które są zawsze pod ręką, wykończyły ten proces i dały mu swoje święcenie.

Nietolerancya jest czemś nowem na gruncie greckim i niemoże być poprostu poczytywaną za winę jego; jak jednak nauka się wy-

kształciła, mianowicie jako wielka filozofia o Bogu i świecie, to stało się pod wpływem greckim, to zaś że religię wogóle z nauką nieledwie zindentyfikowano, jest także dziełem ich ducha. Wszystkie wskazówki na znaczenie, jakie nauka już w czasach apostolskich miała, i na skłonności, ażeby jej spekulatywną nadać formę, tu nie wystarczą. Raczej trzeba je inaczej rozumieć, jak to w poprzednich wykładach jak przypuszczam pokazałem. Intellektualizm podnosi się dopiero w 2. stuleciu u apologetów i, wsparty przez walkę przeciwko gnostykom i przez aleksandryjskich filozofów religii kościoła, zaczyna się przedzierać.

Niewystarcza jednak, naukę greckiego kościoła tylko według jego formalnej strony ocenić i skonstatować, w jakim rodzaju i w jakich rozmiarach on się przedstawia i jak wysoko się go ceni. Musimy także i rzeczowo się z nim załatwić; albowiem on posiada dwa elementa, które są dlań ogromnie charakterystyczne i odróżniają go od greckiej filozofii religii — teoryę stworzenia i naukę o boskiem człowieczeństwie Zbawiciela. O nich będziemy mówili w wykładzie następnym, potem o dwóch innych elementach, które kościół grecki obok tradycyi i nauki charakterazują, mianowicie o kulcie i życiu zakonnem.

WYKŁAD TRZYNASTY.

Stwierdziliśmy dotychczas, że grecki katolicyzm jako religię scharakteryzować można przez elementa dwa, przez tradycyonalizm i intellektualizm. Według tradycyonalizmu jest pełne pietyzmu i przed wszelką nowością broniące się zachowanie przekazanej spuścizny nietylko czemś ważnem, ale wprost objawem samej religii. Jestto całkiem po starożytnemu pomyślane i dla Ewangelii jest rzeczą obcą: albo wiem ona najzupełniej niewie o tem, że z pietyzmem względem tradycyi jako takiej związane jest obcowanie z bóstwem. I drugi element jednak także, intellektualizm, greckiego jest pochodzenia. Wysnucie z Ewangelii wielkiej filozofii o Bogu i świecie, w której się wszelkie możliwe omawia materye, przekonanie, że, ponieważ chrześcijańska religia jest absolutną, musi dać także odpowiedź na wszystkie zagadnienia metafizyki, kosmologii i historyi, rozważanie objawienia jako bezbrzeżnej ilości nauk i wiadomości, a wszystkie równie święte i ważne—to jest grecki intellektualizm. Według niego

poznanie jest rzeczą najwyższą, duch zaś jest tylko duchem poznającym: cała estetyka, etyka i religia musi być przełożoną w wiedzę, za którąż następnie wola i życie z pewnością podążą. Rozwój chrześcijańskiej wiary do wszystko ogarniającej teozofii i zidentyfikowanie wiary i nauki wiary jest dowodem, że chrześcijańska religia na gruncie greckim wstąpiła w zaczarowane koło tamtejszej filozofii religii i w niem pozostała.

Wśród tej wielkiej jednak filozofii o Bogu i świecie, która jako „treść objawienia“ i jako „ortodoksyjna nauka“ posiada absolutną wartość, są dwa elementa, które ją od pokrewnej jej zresztą greckiej filozofii religii zasadniczo odróżniają i nadają jej zupełnie specyficzny charakter. Nie myślę o powoływaniu się na objawienie—albowiem na objawienie powoływali się także i neoplatonicy—tylko o teoryi stworzenia i nauce o boskiem człowieczeństwie Zbawiciela. W dwóch zasadniczych punktach łamią one schemat greckiej filozofii religii i wskutek tego były zawsze przez prawdziwych swoich reprezentantów uznawane za obce i niemożliwe do zniesienia.

Teoryę stworzenia możemy omówić mówić w krótkości. Jestto niewątpliwie zarówno ważny jakoteż odpowiadający Ewangelii element. Przez niego zniesiono splot Boga i świata, rzeczywistość zaś i siła żyjącego Boga znalazła swój wyraz. Wprawdzie i u chrześcijańskich myślicieli na greckim gruncie — właśnie dlatego ponieważ byli Grekami — nie brak było usiłowań

pojmowania bóstwa jedynie jako jednolitej siły syntezy świata, jako jedności w wielości i jako cel wielości. Nawet i nauka kościelna dziś jeszcze nosi na sobie niektóre ślady tej spekulacyi; teorya stworzenia jednak przecież tryumfowała, i przez to wywalczyło chrześcijaństwo rzeczywiste zwycięstwo.

O wiele trudniej jest wyrobić sobie trafny sąd o nauce o boskiem człowieczeństwie Zbawiciela. Niewątpliwie jest ona punktem ciężkości całej greckiej dogmatyki. Od niej pochodzi nauka o Trójcy, obie zaś razem tworzą według greckiego pojmowania chrześcijańską naukę in nuce. Kiedy jeden z greckich Ojców kościoła powiedział raz: „Boskie człowieczeństwo (stanie się człowiekiem) jest nowością wśród rzeczy nowych, a nawet jedynie nowem pod słońcem“, to w ten sposób nietylko trafnie sąd wszystkich swoich współwyznawców, lecz także zarazem w odpowiedni sposób wyraził ich przeświadczenie, że wszystkie pozostałe cząstki nauki przy zdrowych zmysłach i poważnem zastanowieniu się wyłaniają się same prze się, ta jednak znajduje się poza tą sferą. Teologowie greckiego kościoła są o tem przekonani, że chrześcijańska nauka wiary i naturalna filozofia tem tylko się różnią, że tamta obejmuje naukę o boskiem człowieczeństwie (i o Trójcy). Co najwyżej teorya stworzenia może być obok tego przedmiotem rozważań.

Jeżeli tak jest, wtedy trafne zbadanie pochodzenia, sensu i wartości tej nauki jest rzeczą

pierwszorzędnej wagi. W swoich wywodach musi każdego, który od Ewangelii do nich się zwraca, zrazić czemś zupełnie obcem. Wrażenia tego nie można żadną historyczną refleksyą przezwyciężyć — cała budowa kościelnej chrystologii stoi pozewnątrz konkretnej osobistości Jezusa Chrystusa; — historyczne rozważania jednak mogą przecież nietylko ich pochodzenie rozjaśnić, lecz także do pewnego stopnia samo sformalizowanie usprawiedliwić. Spróbujmy, z głównych punktów jasno sobie zdać sprawę.

Widzieliśmy w jednym z poprzednich wykładów, jak przyszło do tego, że kościelni nauczyciele wybrali sobie pojęcie Logos, ażeby istotę i godność Chrystusa ściśle oznaczyć. Ponieważ pojęcie „Mesyasza“ było dla nich całkiem niezrozumiałem, a więc nic nie mówiącem, i ponieważ pojęć improwizować nie można, mieli więc tylko wybór, wyobrazić sobie Chrystusa albo jako ubóstwionego człowieka (a więc jako herosa) albotež istotę jego pojmować według schematu jednego z bogów greckich albo zidentyfikować go z Logos. Dwie pierwsze możliwości trzeba było odeprzeć, ponieważ były „pogańskie“ albo takimi się wydawały. Został więc Logos. Jak bardzo celową z wielu względów była ta formuła, tośmy właśnie podnieśli— nawet i pojęcie synostwa bożego bez naciągań można było z nią złączyć, bez przywiedzenia na pole gorszących teogonji, monoteizm zaś okazywał się nienaruszonym, — formuła jednak miała też swoję własną logikę, ta zaś nie prowadziła do

wyników, które pod każdym względem bez wahań obyć się mogły. Pojęcie Logosu było bardzo elastyczne; pomimo wzniosłej treści można je było także i tak pojmować, że jego przedstawiciel naprawdę jest boską istotą, tylko że ma półboską naturę.

Pytanie o bliższe oznaczenie natury Logos-Chrystusa nie mogłoby w kościele tego olbrzymiego osiągnąć znaczenia, jakie otrzymało, i zaspokojonoby się różnymi spekulacyami, gdyby równocześnie dokładne wyobrażenie o zbawieniu nie odniosło zwycięstwa i stanowczego postulatu nie postawiło. Wśród wszystkich możliwych wyobrażeń zbawienia—przebaczenie winy, wyzwolenie z potęgi demonów i t. p.—wysunęło się w 3. stuleciu jako naczelne w kościele na pierwszy plan to mianowicie, które chrześcijańskie zbawienie jako wyzwolenie z śmierci a stąd jako wzniesienie się do boskiego życia, a więc jako ubóstwienie, pojmowało. Wyobrażenie to ma wprawdzie w Ewangelji pewny punkt zaczepny, w teologii zaś Pawła podporę; w tej postaci jednak, w jakiej zostało wykształcone, jest dla nich obcem i jest pomyślane po grecku: śmiertelność sama w sobie uchodzi za największe zło i za przyczynę wszelkiego zła, najwyższem zaś dobrem ze wszystkich jest, żyć wiecznie. Jak ściśle po grecku jest to pomyślane, widać z tego, że 1. wyzwolenie z śmierci było całkiem realistycznie jako farmakologiczny proces wyobrażone — boska natura musi wpłynąć i musi

śmiertelną naturę przekształcić—i że 2. wieczne życie i ubóstwienie zidentyfikowano. Jeżeli chodzi jednak o jakąś realną interwencyę dotyczącą konstytucyi ludzkiej natury i o jej ubóstwienie, to Zbawiciel sam musi być Bogiem i stać się człowiekiem. Tylko pod tym warunkiem można sobie rzeczywisty fakt cudownego zdarzenia wyobrazić. Słowo, nauka, niektóre czyny niemogą tu nic — albo czyż można przez przemawianie kamieniom dać życie, śmiertelnego nieśmiertelnym uczynić? — tylko wtedy jeżeli bóstwo samo cieleśnie w śmiertelność wchodzi, może ta ostatnia uledz transformacyi. Boskości jednak, t. j. życia wiecznego, i to takiego, że może je przenieść, niema Heros, tylko Bóg sam. A więc Logos sam musi być Bogiem, i musiał stać się prawdziwym człowiekiem. Jeżeli dwom tym warunkom stało się zadość, wtedy realne, zgodne z naturą rzeczy wyzwolenie, t. j. ubóstwienie ludzkości zostało rzeczywiście danem. Stąd dadzą się wytłumaczyć olbrzymie zatargi o naturę Logos - Chrystusa, które trwały przez ciąg kilku stuleci. Stąd się tłumaczy, dlaczego Atanazy dla formuły, że Logos—Chrystus jest jedną istotą z Ojcem, tak się spierał, jakgdyby chodziło o byt lub niebyt chrześcijańskiej religii. Stąd dopiero jest jasnem, dlaczego inni greccy doktorowie kościoła jakiekolwiek naruszenie pełnej jedności bóstwa i człowieczeństwa w Zbawicielu, jakiekolwiek wyobrażenie o czysto moralnym związku nieledwie za rozwiązanie chrześcijaństwa uważali. Formuły swoje przeprowadzili, które dla nich

były nie scholastycznymi pojęciami, tylko opisaniem i ustaleniem istniejącego faktu, bez którego chrześcijańska religia byłaby tak niedostateczną, jak wszystkie inne. Nauki o istotnej równości Trójcy — jak doszło do nauki o Duchu świętym, to można pozostawić tym rzeczom samym sobie—i o boskiem człowieczeństwie Zbawiciela odpowiadają dokładnie właściwemu wyobrażeniu o zbawieniu jako istotnemu ubóstwieniu przez nieśmiertelność. Bez tego wyobrażenia nigdyby do tych formuł nie doszło; z niem razem jednak one żyją i upadają. Nie dały się jednak przeprowadzić z powodu swego pokrewieństwa z grecką filozofją, tylko w przeciwieństwie do niej. Grecka filozofia nigdy się nie odważyła i nigdy nie myślała o tem, ażeby życzeniu nieśmiertelności, które tak żywo odczuwała, w jakiś podoby sposób przez „historyę“ i spekulacyę odpowiedzieć. Całkiem mitologicznem i zabobonnem musiało jej się to wydawać, ażeby jakiejś historycznej osobistości i jej zjawieniu się takie wdarcie się w Kosmos można przydawać i jej jakiś przewrót rzeczy raz na zawsze stałych i wiecznie płynących przypisywać. „Jedyna rzecz nowa pod słońcem“ musiała jej wydawać się jak najgorsza bajka i taką jej się naprawdę wydała.

Kościół grecki dziś jeszcze jest o tem przekonany, że w naukach tych posiada istotę chrześcijaństwa jako tajemnicę i to jako odkrytą tajemnicę zarazem. Krytyka tego twierdzenia nie jest trudna. Trzeba przyznać, że nauki wielce się przyczyniły do tego, ażeby

chrześcijańską religię przed rozpłynięciem się w grecką filozofię religii ochronić, dalej, że absolutny charakter tej religii w nich właśnie najlepiej się uwydatnia, następnie, że greckiemu wyobrażeniu o zbawieniu one rzeczywiście odpowiadają, wreszcie, że wyobrażenie to samo jednym korzeniem tkwi w Ewangelji. Pozatem wszystkiem jednak niemożna uznać niczego; raczej trzeba powiedzieć: 1. wyrbrażenie o zbawieniu jako ubóstwieniu śmiertelnej natury jest chrześcijańsko-drugorzędnem, ponieważ etyczne momenta w najlepszym razie mogą mu być tylko dodane, 2. całej nauki niemożna przyjąć, ponieważ z Jezusem Chrystusem z Ewangelii zaledwie ma jakiś związek, formuły jej zaś do niego nie przystają; nie odpowiada zatem rzeczywistości, 3. od rzeczywistego Chrystusa odprowadza, ponieważ tylko przez niepewne nici jest z nim złączona: nie daje jego żywego obrazu, tylko żąda, ażeby obraz ten jedynie na podstawie pewnych założeń można było poznać, które w teoretycznych zdaniach znalazły swój wyraz. Że działania tej substytucyi nie są tak złe i wywrotowe, to głównie jest skutkiem tego, że kościół Ewangelii przecież nie stłumił, i że zwrodzoną siłą budzi się ona do życia. Można także przyznać, że wyobrażenie o Bogu który się stał człowiekiem nie wszędzie działa tylko jak jakieś upajające misteryum, tylko może przywieźć do stałego i czystego przekonania: Bóg był w Chrystusie. Można wreszcie dodać, że egoistyczne

życzenie nieśmiertelnego życia wśród chrześcijańskich sfer etycznie się oczyści przez tęsknotę, a ż e b y ż y ć z B o g i e m i w B o g u i nierozłącznie w miłości z nim pozostawać. Wszystkie te jednak ustępstwa niemogą usunąć przeświadczenia, że w greckiej dogmatyce zapadło fatalne połączenie pomiędzy dawnem życzeniem nieśmiertelnego życia i chrześcijańskiej nauki. Także i temu niemoże nikt zaprzeczyć, że połączenie to, wstawione w grecką filozofię religii i jej intellektualizm, doprowadziło do formuł, które nie są trafne, wymyślonego Chrystusa stawiają na miejsce rzeczywistego a prócz tego dają samozłudzie podstawę, że posiada się rzecz, jeżeli się ma tylko trafną formułę. Nawet gdyby chrystologiczna formuła była teologicznie trafną— jak bardzo oddalił się kościół od Ewangelii, który utrzymuje, że niemożna względem Jezusa Chrystusa być w żadnym stosunku, a nawet że grzeszy się wobec niego i będzie się wyrzuconym, jeżeli się przedewszystkiem nie uzna, że on był jedną osobą o dwóch naturach i dwóch energiach woli, jednej boskiej i jednej ludzkiej. Aż do takiego postulatu doszedł intellektualizm! Czy można jeszcze przytem czytać Ewangelię o kananejskiej niewieście albo o dowódcy w Kapernaum?

Z tradycyonalizmem i intellektualizmem jednak złączony jest jeszcze i inny element; to jest r y t u a l i z m. Jeżeli religia przedstawia się jako przekazana, rozległa nauka, która tylko niewielu jest rzeczywiście dostępną, to może

ona stać się praktyczną tylko jako obrządek u większości wierzących. Naukę zastosowuje się w stereotypowych formułach, którym dodaje się towarzystwo symbolicznych czynności. Duchowo więc niemożna jej wprawdzie zrozumieć, coś tajemniczego jednak można przytem oczuć. Właśnie ubóstwienie, jakiego się od przyszłości można spodziewać i które samo w sobie jest czemś nieopisanem i nieuchwytnem, jest już teraz aplikowanem jako zadatek przez pełne namaszczenia czynności. Podniecenie fantazyi i nastrój jest dyspozycyą do jego przyjęcia, podwyższenie zaś tego podniecenia jego pieczęcią.

Tak odczuwają grecko-katoliccy chrześcijanie. Związek z Bogiem odbywa się przez jakieś misteryum i kult, przez setki mniejszych i większych działających formuł, znaków, obrazów i uroczystych czynności, które, jeżeli są ściśle i posłusznie odbywane, boskiej udzielają łaski i do wiecznego życia przygotowują. Także i nauka jako taka pozostaje w swojej istocie nieznaną: zjawia się tylko wyłącznie w liturgicznych słowach. Dla dziewięćdziesięciu dziewięć procent tych chrześcijan istnieje religia tylko jako ceremonialny rytuał i w nim się uwidacznia. Ale nawet dla duchowo zaawansowanych chrześcijan wszystkie te uroczyste obrzędy są poprostu konieczne; albowiem nauka tylko w nich otrzymuje trafne zastosowanie i prawdziwy skutek.

Niema nic smutniejszego jak widzieć to przekształcenie chrześcijańskiej religii z nabożeństwa w duchu i w prawdzie w nabożeństwo

znaków, formuł i bożków! Nie potrzeba wcale aż do religijnie i intellektualnie zupełnie zaniedbanych członków tej społeczności chrześcijańskiej, do Koptów i Abisyńczyków zstępować, ażeby ewolucyę tę z przerażeniem spostrzedz — także i u Syryjczyków, Greków i Rosyan wogóle jest nie o wiele lepiej. Gdzie zaś można w nauce Jezusa choćby jakiś ślad znaleźć, że religijnym obrzędom trzeba się poddać jak tajemniczym aplikacyom, że rytuału trzeba ściśle przestrzegać, wznosić obrazy i słowa, i formuły w przepisany sposób mrucząc odmawiać? Ażeby ten rodzaj religii zniszczyć, dał się Jezus Chrystus przybić na krzyż; pod jego imieniem i jego autorytetem wzniesiono ją na nowo! „Mystagogia“ wystąpiła nietylko obok „mathezis“ (nauki), przez którą wywołana została, tylko naprawdę „nauka“ — jakkolwiek ona może być ukształtowaną, jest przecież duchowym elementem — upadła, ceremonia zaś opanowuje wszystko. Przez to da się powrót do antycznej formy religii ostatniej kategoryi oznaczyć; rytualizm na obszernym gruncie grecko-oryentalnego chrześcijaństwa religię duchową prawie że zdławił. Straciła nietylko coś bardzo istotnego, nie, ona wpadła na zupełnie inne niveau; została zepchniętą do tego stadyum, w którym ma racyę owo zdanie: religia jest kultem, nic więcej.

Grecko oryentalne chrześcijaństwo zawiera jednak jeden element w sobie, który przez stulecia całe potrafił związkowi tradycyonalizmu, intellektualizmu i rytualizmu stawić pewien opór,

a nawet i dziś jeszcze tu i owdzie go stawia — to jest życie zakonne. Grecki chrześcijanin na pytanie, kto jest w najwyższem tego słowa znaczeniu chrześcijaninem, odpowiada: mnich. Kto w milczeniu się ćwiczy i w czystości, kto ucieka nietylko od świata, lecz i od świeckiego kościoła także, kto unika nietylko fałszywej nauki, lecz także i mówienia o prawdziwej, kto pości, zatapia się w kontemplacyi i wytrwale czeka, aż przed oczyma swymi ujrzy blask światła bożego, kto wszystko za marne uważa z wyjątkiem ciszy i myśli o wieczności, kto niczego od życia nie żąda, jak tylko śmierci, kto z tak doskonałego wyrzeczenia się samego siebie i czystości wiele zdrojów miłosierdzia wydobywa — ten jest chrześcijaninem. Dla niego nawet i kościół ostatecznie nie jest potrzebnym i błogosławieństwo, którego użycza. Cała uświęcona światowość dla takiego człowieka przestała istnieć. W życiu tych ascetów przeżył kościół objawy o takiej sile i delikatności religijnego odczucia, tak przepełnionego boskością, i tak pracującego duchowo, ażeby się według pewnych rysów wizerunku Chrystusa wykształcić, że można istotnie powiedzieć: tu żyje religja, i nie jest imienia Chrystusa niegodną. My protestanci niepowinniśmy zaraz w formę zakonnego życia uderzać Warunki, wśród których powstał nasz kościół, sprawiły, że sąd nasz o nim jest cierpki i jednostronny. I chociaż moglibyśmy być uprawnieni, ażeby je wobec życia współczesnego i naszych zadań podtrzymać — ze względu na inne stosunki zastosować go odrazu nie możemy. Fermentem

i przeciwwagą wśród tego tradycyonalistycznego i rytualistycznego świeckiego kościoła, jakim był kościół grecki i jest nim jeszcze, mogło być tylko życie mnisze. Tu była możliwa wolność, samodzielność i żywe doświadczenie; tu przekonanie zachowało swoje prawo, że w religii tylko duchowe przeżywanie ma swoją wartość.

Ale — to zbawienne naprężenie, które wśród tej części chrześcijaństwa pomiędzy kościołem świeckim i życiem zakonnem było, zniknęło prawie zupełnie, i z błogosławieństwa, jakie wywierało, nieledwie nawet ślad jakiś nie pozostał. Nietylko życie zakonne podporządkował sobie kościół świecki i wszędzie je jarzmem swojem ścisnął, lecz także i świecki pierwiastek wszedł w większej ilości w klasztory. Z reguły są greccy i oryentalni mnisi dzisiaj organem najniższych i najgorszych funkcyi kościoła, oddającym swoje usługi obrazom i relikwiom, jaskrawym zabobonom i najgłupszemu czarnoksięstwu. Nie brak wyjątków, i ciągle jeszcze nadzieja lepszej przyszłości związana jest z myślą o życiu zakonnem; nie trzeba jednak zapominać o tem, jakiego polepszenia ma doznać, kościół, który bez względu na to czego naucza, tem się zadawala, że członkowie jego niektóre ceremonie ściśle zachowują— to jest chrześcijańska w i a r a — i ściśle przestrzegają postów — to jest chrześcijańska e t y k a.

Pytamy wreszcie: jakim modyfikacyom uległa w tym kościele Ewangelia, i jak się utrzymała? Przedewszystkiem nie oczekuję żadnego sprzeciwienia się, jeżeli odpowiem: ta oficyalna

kościelność ze swoimi księżmi i swoim kultem, z wszelkimi naczyniami, sukniami, świętymi, obrazami i amuletami, ze swoimi przepisami postu i swoimi uroczystościami niema z religią Chrystusa nic wspólnego. Wszystko to jest religia antyczna, przyczepiona do niektórych pojęć Ewangelii, albo lepiej, to jest antyczna religia, która w siebie Ewangelię wessała. Religijne nastroje, które się tu wytwarzają, albo które wobec tego rodzaju religii dadzą się spostrzedz, są chrześcijańsko-drugorzędne, o ile wogóle religijnymi nazwane być mogą. Ale i tradycyonalizm także i „ortodoxja“ mają z Ewangelią mało wspólnego; i one nie wzięły z niej swego początku i związku z nią wykazać niemożna. Poprawna nauka, pietyzm, posłuszeństwo, święta bojaźń, to mogą być dobra bardzo drogocenne i wzniosłe; mogą jednostkę wiązać i powstrzymywać, zwłaszcza jeżeli ją w społeczność jakiegoś ściślejszego koła wciągają; z Ewangelią jednak nie mają nic wspólnego tak długo, o ile jednostka nie jest tam schwycona, gdzie jest sfera jej wolności i duchowe rozstrzygnięcie z Bogiem lub przeciw niemu. Naprzeciw tego w życiu zakonnem, w postanowieniu, ażeby Bogu służyć przez asceze i kontemplacyę, przecież nieporównanie coś pozostało wyższego, ponieważ przypowieści Chrystusa, chociaż w jednostronnem i ograniczonem zastosowaniu, są przecież prawidłem i możliwość, że samodzielne, duchowe życie zapłonie, jest prawdopodobniejszą.

Jest prawdopodobniejszą — brak jej zupełny, dzięki Bogu, nawet w tych pustych domo-

stwach tej kościelności spostrzedz się przecież nie daje, a nawet i przypowieści Chrystusa dochodzą do uszu odwiedzających kościół. O kościele jako takim wraz z jego całym aparatem nie da się nic lepszego powiedzieć, ponadto co już powiedziano: rzeczą najbardziej wartościową jednak jest to, że chociaż w skromnej mierze, podtrzymuje znajomość Ewangelii. Słowo Jezusa, chociaż nawet mruczone przez księży, znajduje się i w tym kościele na naczelnem miejscu, cicha zaś misya, jaką odbywa, nie doznaje prześladowania. Obok całego aparatu czarodziejstwa i wybujałości, której caput mortuum jest ceremonia, znajdują się przypowieści Jezusa; czyta się je i odczytuje, superstycya zaś nie może jej siły zniszczyć. Owocu nie może zapoznać nikt, kto się tu trochę dokładniej wpatrzył. Także i wśród tych chrześcijan, księży i lajków, można znaleźć takich, którzy Boga jako ojca miłosierdzia i jako kierownika swego życia poznali i którzy Jezusa Chrystusa kochają — nie dlatego ponieważ znają go jako tajemniczą osobę o dwóch naturach, tylko z powodu, że jeden z promieni jego istoty z Ewangelii do ich serc się przedostał i promień ten stał się światłem i ciepłem dla ich własnego życia. I chociaż idea ojcowskiej opatrzności Boga może na wschodzie łatwiej nieledwie fatalistyczną formę przybrać i zbyt kwietystycznie działać — że i tu nawet użycza siły i siły do czynu, wyzbycia się egoizmu, i miłości, to nie ulega wątpliwości. Mogę raz jeszcze na cytowane „Opowiadania wiejskie“ Tołstoja wskazać,

które nie mają w sobie nic sztucznego; mogę jednak także i z niektórych własnych obserwacyi i doświadczeń potwierdzić, jak nawet u rosyjskich chłopów lub niższybh księży pomimo kultu obrazów i świętych da się przecież siła szczerej ufności do Boga wynaleźć, delikatność etycznego odczucia i w czynach objawiająca się miłość bliźniego, która pochodzenia swego z Ewangelii nie zaprzecza. Gdzie ona jednak się znajduje, tam może nawet i cały ceremonialny religijny kult doświadczyć uduchowienia, nie przez „przeistoczenie w symbol“ — to jest coś zanadto sztucznego, — tylko ponieważ nawet od bożka może się wznieść myśl do żyjącego Boga, jeżeli dusza wogóle choćby raz przez niego poruszoną została.

Jest to jednak naprawdę nie przypadkowem, że, o ile wogóle samodzielne religijne życie także i wśród członków tego kościoła istnieje, zaraz ujawnia się w ufności do Boga, pokorze, wyrzeknięcia się samego siebie i w miłosierdziu, a zarazem myśli się o Jezusie Chrystusie z głęboką czcią; albowiem to są właśnie rysy, które pokazują, że Ewangelia jeszcze nie zgasła, i że w tych religijnych cnotach ma swoją właściwą treść.

System oryentalnych kościołów jest jako całość i w swojej strukturze czemś Ewangelii obcem; jest zarówno nietylko rzeczywistą transformacyą chrześcijańskiej religii jak i zepchnięciem pobożności na bez porównania głębsze niveau, mianowicie na starożytne. W jego je-

dnak życiu zakonnem, o ile nie jest zupełnie świeckiemu życiu podległem i samo świeckim duchem przeniknięte, jest jeden czynnik, który cały kościelny aparat na drugim stopniu stawia, i w którym możliwość dojścia do chrześcijańskiej samodzielności, stoi otworem. Przedewszystkiem jednak kościół, o ile nie uciska Ewangelii, tylko, chociaż nawet w mizernej ilości dostępną ją czyni, możliwość sanacyi w ten sposób w sobie zawiera. Ewangelia ta wywiera swoje własne działanie w kościele i obok niego u każdej jednostki z osobna. Działanie jednak objawia się w takim typie pobożności, który właśnie nosi te znaki na sobie, jakie w nauce Jezusa uznaliśmy za najbardziej kardynalne. O tyle nie zniknęła zupełnie na tym gruncie Ewangelia. Dusze ludzkie i tu znajdują związek i wolność w Bogu, kiedy je zaś znalazły, przemawiają językiem, który każdy chrześcijanin rozumie i który każdemu chrześcijaninowi trafia do serca.

WYKŁAD CZTERNASTY.

Chrześcijańska religia w rzymskim katolicyzmie

ma nas zajmować w wykładzie dzisiejszym.

Kościół rzymski jest najwszechstronniejszym i najpotężniejszym, najbardziej skomplikowanym a przecież najbardziej jednolitym utworem, jaki wydała historya, o ile ją znamy. Wszystkie siły ludzkiego ducha i duszy i wszystkie elementarne siły, jakimi rozporządza ludzkość, w budowie tej brały udział. Rzymski katolicyzm przez swoją wielostronność i swoją ścisłą spójnię ponad greckim stoi bez porównania wyżej. Znowu pytamy:

Co rzymsko-katolicki kościół zdziałał?

W czem leży jego charakterystyka?

Jakim modyfikacyom uległa w nim Ewangelia i co z niej pozostało?

Co rzymsko-katolicki kościół zdziałał? Przedewszystkiem—wychował romańsko-germańskie ludy i w innem znaczeniu aniżeli kościół wschodni Greków, Słowian i Oryentalnych. Bez względu na pierwotną skłonność, lub elementarne i historyczne stosunki które tym ludom sprzy-

jały i na ich rozwój wpłynęły,—zasługa kościoła przez to mniejszą nie będzie. Młodzieńczym narodowościom wniósł chrześcijańską kulturę, i nietylko wniósł, ażeby następnie ją w pierwszem stadyum zatrzymać—nie, on ofiarował im zarazem i zdolność dążenia naprzód, i sam postępem tym w okresie prawie tysiąc lat trwającym kierował. Aż do 14. stulecia był kierownikiem i matką; przyniósł idee, ustanowił cele i rozpętał siły. Aż do 14. stulecia — odtąd widzi się, jak samodzielni są ci, których on wychowuje i teraz torują drogi, których on nie wskazywał i po których iść nie pragnie i niechce. Ale nawet i wtedy, w okresie ostatnich sześciuset lat nie pozostał tak w tyle jak kościół grecki. Wobec całego politycznego ruchu, ze stosunkowo krótkimi przerwami, okazał się zupełnie dojrzałym — czujemy to w Niemczech porządnie!—a także i w ruchu umysłowym ciągle jeszcze znaczny bierze udział. Wprawdzie oddawna już nie jest kierownikiem, przeciwnie, on tamuje; wobec jednak błędów i nierozważnych porywów w nowoczesnych postępach tamowanie jego niezawsze jest plagą.

Po drugie jednak, kościół ten w zachodniej Europie ideę samodzielności religii i kościoła utrzymał w pełni wobec zapędów państwowej omnipotencyi w dziedzinie ducha których i tu nie brak. W kościele greckim religia, jak widzieliśmy, zrosła się tak z ludem i państwem, że oprócz kultu i ucieczki od świata nie posiada żadnej przestrzeni wśród której samodzielnie mogłaby się poruszać; na gruncie zachodnim

jest inaczej; religia i związana z nią etyka ma samodzielną dziedzinę i nieda sobie jej wydrzeć. To zawdzięczamy w pierwszym rzędzie kościołowi rzymskiemu.

W tych dwóch faktach zamyka się najważniejsza część pracy, jaką kościół ten wykonał a po części jeszcze wykonywa. Szranki w odniesieniu do pierwszego już podaliśmy; także i drugi ma wrażliwą szrankę; poznamy ją w ciągu naszego wykładu.

W czem leży charakterystyka rzymskiego kościoła? To było pytanie drugie. Jeżeli dobrze widzę, to można, pomimo że tak jest skomplikowanym, odnieść do głównych trzech elementów. Pierwszy dzieli wraz z kościołem greckim; to jest katolicyzm. Drugi to łaciński duch i dalszy ciąg rzymskiego wszechpaństwa w rzymskim kościele. Trzeci to duch i pobożność Augustyna. Augustyn duchowemu życiu tego kościoła, o ile jest religijnem życiem i religijnem myśleniem, nadał linie wytyczne. Nie tylko w wielu następcach ustawicznie nanowo występował, lecz także porwani i zapaleni przez niego zjawiali się liczni mężowie samodzielni w swojej pobożności i teologii a przecież duchem zależni od jego ducha.

Te trzy elementa, katolicki, łaciński w sensie rzymskiego państwa świata i augustyński, konstytuują właściwość tego kościoła.

Co się tyczy pierwszego, to można znaczenie jego poznać po tem, że kościół rzymski dziś jeszcze każdego greckiego chrześcijanina

bez trudności przyjmuje, a nawet z każdą grecką kościelną gminą natychmiast łączy się w unii, jak tylko uzna papieża, i jego apostolskiej zwierzchności się podda. Czego pozatem od Greków się żąda, jest zupełnie nieznacznem; pozostawia im się nawet nabożeństwo w ojczystym języku i żonatych księży. Jeżeli się zważy, jakiemu „czyszczeniu“ muszą się protestanci poddać, zanim się ich na łono rzymskiego kościoła przyjmie, to różnica bije w oczy. Kościół jednak jakiś niemoże się znów tak bardzo o sobie samym mylić, ażeby przy przyjęciu nowych członków, zwłaszcza z innego wyznania, na istotne warunki nie zwracał uwagi. Musi więc element, jaki kościół rzymski dzieli z greckim, być tak znaczącym i rozstrzygającym, że pod warunkiem uznania papieskiej zwierzchności wystarcza, ażeby umożliwić unię. W rzeczywistości, części składowe, charakteryzujące katolicyzm grecki, można wszystkie znaleźć także i w kościele rzymskim i wedle potrzeby są one taksamo energicznie popierane jak w tamtym. Tradycyonalizm, ortodoksya i rytualizm odgrywają tu zupełnie takąsamą rolę jak tam, o ile „wyższe postanowienia“ nie interweniują, o życie zakonnem zaś można powiedzieć także tosamo.

O ile „wyższe postanowienia“ nie interweniują—w ten sposób przeszliśmy właśnie do rozważania drugiego elementu, mianowicie ducha łacińskiego w sensie rzymskiego władztwa świata. Bardzo już wcześnie w zachodniej połowie chrześcijaństwa duch łaciński, duch Rzymu wpłynął na niektóre właściwe modyfikacye ogólnego

katolicyzmu. Już od początku trzeciego wieku widzimy, że u łacińskich ojców zjawia się myśl, że zbawienia—chociaż jak zawsze jest wyjednanem — używa się w formie jakiegoś układu tylko pod pewnymi warunkami i tylko stosownie do ich uznania, wtedy jest „salus legitima"; w ścisłem oznaczeniu tych warunków objawiło bóstwo swoje miłosierdzie i wyrozumiałość, ale tem zazdrośniej czuwa nad ich przestrzeganiem. Dalej, cała treść objawienia jest „lex", zarówno Biblia jak i tradycya. Następnie, tradycya ta łączy się ze stanem urzędniczym i z prawdziwą sukcesyą tych urzędników. „Misterya" jednak są „sakramentami", t. j. z jednej strony są zobowiązującymi czynnościami, z drugiej strony zawierają pewne cząstki łaski w dokładnie opisanej formie i w sprecyzowanem zastosowaniu. Dalej, pokutna dyscyplina jest prawnie uporządkowanym procesem, który opiera się na procesach w prawie cywilnem i w skargach o obrazę. Wreszcie, kościół jest instytucyą prawną; nie jest nią tylko obok swojej funkcyi, ażeby strzedz zbawienia i jego użyczać, tylko dla tych funkcyi właśnie jest instytucyą prawną.

Instytucyą prawną jednak jest on jako ukonstytuowany kościół. W konstytucyi tej musimy się krótko zoryentować; podstawy jej wschodniemu i zachodniemu kościołowi są wspólne. Kiedy monarchiczny episkopat się rozwinął, zaczął kościół konstytucyę swoją opierać na państwowej administracyi. Związek metropolii,

na którego czele z reguły stał biskup głównego miasta prowincyi, odpowiadał prowincyonalnemu podziałowi państwa. Pozatem rozwinęła się kościelna konstytucya na wschodzie jeszcze o jedno dalsze stadyum przez złączenie się z dyoklecyańskim podziałem państwa, obejmującem wielkie grupy prowincyi. W ten sposób powstała konstytucya patryarchalna, którą jednak nie całkiem ściśle przeprowadzono i wskutek innych względów po części ją pokrzyżowano.

Na zachodzie nie przyszło do podziału na patryarchaty; natomiast wystąpiło coś zupełnie innego: zachodnio-rzymskie państwo w piątem stuleciu wskutek wewnętrznej słabości i napadów barbarzyńców, upadło. Co rzymskiego pozostało, to ratowało się w rzymskim kościele — ortodoksyjna wiara naprzeciw aryańskiej, kultura, prawo. Narzucać się na rzymskiego cesarza i w opustoszałe domostwo Imperyum wkraczać, na to przywódcy barbarzyńców się nie odważyli; założyli własne państwa w prowincyach. Wśród tych okoliczności zjawił się rzymski biskup jako obrońca przeszłości i jako zakład przyszłości. Wszędzie w okupowanych przez barbarzyńców prowincyach — nawet i w tych, które dawniej samodzielność swoją na przekór Rzymowi utrzymywały — patrzyli na niego biskupi i laicy. Co barbarzyńcy i Aryanie w prowincyach z rzymskiego pozostawili — nie było zaś tego mało, — to uległo kościelności a zarazem pod opieką rzymskiego biskupa zostało wstawionem, najdostojniejszego Rzymianina, od czasu kiedy cesarza nie było. W Rzymie jednak

siedzieli w piątem stuleciu mężowie na biskupim tronie, którzy charakterystykę czasu rozumieli i wyzyskali. Cichaczem więc wsunął się rzymski kościół na miejsce rzymskiego państwa świata; w nim żyło to państwo faktycznie dalej; nie upadło, lecz tylko się przekształciło. Jeżeli twierdzimy—a ma to swoje znaczenie i dziś jeszcze, — że kościół rzymski jest przez Ewangelię poświęconem dawnem rzymskiem państwem, to nie jest to jakiemś „bystrem“ spostrzeżeniem, tylko uznaniem historycznego stanu rzeczy i najtrafniejszą i najwszechstronniejszą charakterystyką tego kościoła. Rządzi on jeszcze ciągle ludami; jego papieże panują jak Trajan i Marek Aurelius; na miejsce Romulusa i Remusa wstąpili Piotr i Paweł, na miejsce prokonsulów arcybiskupi i biskupi; legionom odpowiadają gromady księży i mnichów, cesarskiej gwardyi Jezuici. Aż do szczegółów samych, aż do niektórych prawnych urządzeń, a nawet aż do ubiorów można śledzić wpływ dawnego państwa i jego instytucyi. Nie jest to taki kościół jak ewangelickie gminne związki lub narodowe kościoły Oryentu, to jest polityczny utwór, w takim wielkim stylu jak państwo świata, ponieważ jest dalszym ciągiem rzymskiego państwa. Papież, który nazywa siebie „królem“ i „Pontifexem maximusem“, jest następcą Caesara. Kościół, już w 3. i 4. stuleciu zupełnie rzymskim duchem przesiąknięty, państwo rzymskie w sobie napowrót przywrócił. We wszystkich stuleciach od 7. i 8. patryotyczni katolicy w Rzymie i we

Włoszech tego inaczej nie rozumieli. Kiedy Grzegorz VII wystąpił do walki z cesarstwem, zapalał go do niej jeden z włoskich prałatów w następujący sposób:

Weź pierwszego Apostoła miecz,
Piotra płonący miecz, w rękę!
Zgnieć moc i nawałę
Barbarzyńców: dawne jarzmo
Pozwól im dźwigać na zawsze!

Patrz, jak wielką jest klątwy potęga:
Co strumieniami wojowniczej krwi
Niegdyś Maryusza bohaterska dłoń
I Juliusza zdobyła siła,
To dziś cichem uzyskujesz słowem.

Rzym, na nowo przez ciebie wzniesiony
Składa ci winną podziękę; nigdy
Zwycięstwom Scipiona
Żadnemu czynowi Kwirytów
Bardziej zasłużonego wieńca nie dał jak tobie!

Do kogo zwrócone jest to przemówienie, do biskupa czy do Caesara? Myślę że do Caesara albo co więcej do księżowskiego Caesara; tak to odczuto, i tak się to dziś jeszcze odczuwa. On opanowuje państwo—jest to więc także próba z niezdatną bronią, ażeby państwo to tylko zbroją dogmatycznej polemiki zaatakować.

Olbrzymiej konsekwencyi faktu: katolicki kościół jest rzymskiem państwem świata, nie mogę tu przedstawiać. Kilka tylko wniosków, które kościół sam wyciąga, można przytoczyć. Dla kościoła tego jest rzeczą taksamo istotną, wykonywać potęgę władzy,

jak głosić Ewangelię. Wyrażenia „Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat“ trzeba rozumieć politycznie: on panuje na ziemi, w ten sposób, że jego przez Rzym kierowany kościół panuje, i to mianowicie prawem i przemocą t. j. wszystkimi środkami, jakimi państwa się posługują. Stąd więc nie istnieje jakakolwiek pobożność, która w pierwszym rzędzie nie poddaje się temu papieskiemu kościołowi, nie jest przez niego aprobowaną i nie pozostaje w nim w ciągłej zależności. Kościół ten uczy więc swoich „poddanych“ mówić: „Gdybym znał wszystkie tajemnice i miał zupełną wiarę, i gdybym całe moje mienie rozdał ubogim i ciało moje spalił i nie miał jedności w miłości, która jedynie z koniecznego posłuszeństwa względem kościoła płynie, nie miałbym nic“. Wszelka wiara, wszelka miłość, wszystkie cnoty, nawet męczeństwa, po za kościołem nie mają wartości. Naturalnie — także i świeckie państwo ceni te tylko zasługi, jakie się ze względu na nie zdobyło. To państwo jednak identyfikuje się z królestwem niebieskiem; zresztą zachowuje się także jak inne państwa. Stąd można wszystkie pretensye kościoła wyprowadzić; wyłaniają się bez trudności. Nawet rzeczy najbardziej przesadne wydają się jako zupełnie zrozumiałe, skoro tylko dwie główne zasady są trafne: „kościół rzymski jest królestwem Boga“, i „kościół musi tak rządzić jak państwo świeckie“. Że i chrześcijańskie motywy w tym całym rozwoju odegrały swoją rolę—pragnienie prawdziwego złączenia chrześcijańskiej religii z życiem i przepojenia

nią wszystkich stosunków, zarówno jak i troska o zbawienie jednostek i ludów, — temu zaprzeczać nie można. Jak wielu poważnych katolickich chrześcijan nie chciało rzeczywiście nic innego, jak tylko ażeby wznieść panowanie Chrystusa na ziemi i jego królestwo zbudować! Tylko o ile z pewnością przez ten zamiar i energię swej pracy byli wyżsi od Greków, tak pewnem jest i to wielkie niezrozumienie wskazania Chrystusa i apostołów, ażeby chcieć królestwo boże politycznymi środkami sprowadzać i budować. Królestwo to niezna innych sił poza religijnymi i etycznymi i stoi na gruncie wolności. Kościół jednak, który jak jakieś świeckie państwo występuje, musi używać jego wszystkich środków, a więc także przebiegłej dyplomacyi i przemocy; albowiem świeckie państwo, nawet państwo oparte na prawie, musi wśród okoliczności stać się państwem niesprawiedliwem. Rozwój, jaki kościół przebył jako państwo świeckie musiał w naturalnem następstwie rzeczy doprowadzić do absolutnej monarchii papieża i do jego nieomylności; albowiem nieomylność w ziemskiej teokracyi w gruncie rzeczy nieznaczy nic innego jak to, co zupełne poddaństwo w każdem państwie świata. Że jednak kościół tą ostatnią konsekwencyą nie dał się odstraszyć, jest dowodem, w jakiej mierze świętość w nim stała się świecką.

Że drugi ten czynnik charakterystyczne rysy katolicyzmu na zachodzie — tradycyonalizm, ortodoxję, rytualizm i życie zakonne—na wskróś zmienić musiał, jest jasnem. Tradycyonalizm trwa dalej jak przedtem; jeżeli jednak element

jakiś stał się w nim niewygodnym, wtedy upada, na jego zaś miejsce wstępuje wola papieża: „Tradycya to ja“, miał Pius IX powiedzieć. Dalej „prawdziwa nauka“ zawsze jest rzeczą podstawową; kościelna polityka papieża jednak może ją faktycznie zmienić; wskutek mądrych dystynkcyi niejeden dogmat otrzymał inny sens; wprowadza się także i nowe dogmaty; nauka stała się pod wielu względami arbitrarną, i jakaś niezgrabna formuła w wykładzie wiary może być zastąpiona przez kontra-wskazówki w etyce i w konfesyonale. Wszędzie mogą stałe linie przeszłości ze względu na współczesne potrzeby uledz rozwiązaniu. Tosamo tyczy się zarówno rytualizmu jak i życia zakonnego. Nie mogę tu wykazać, w jakiej mierze, w każdym razie nie zawsze tylko na jego niekorzyść zmienia się dawne zakonne życie, a nawet w wielkich zjawiskach przekształciło się wprost w jego przeciwieństwo. Kościół ten posiada w swej organizacyi zdolność przystosowania się do historycznego rozwoju, jak żaden inny: zostaje zawsze starym — albo takim się przynajmniej wydaje—i jest wiecznie nowym.

Trzeci czynnik, który ducha tego kościoła charakteryzuje, jest właśnie omówionego przeciwstawieniem a przecież się obok niego utrzymał: znany jest pod imieniem Augustyna i Augustynizmu. W 5 stuleciu, w tym samym czasie w którym kościół ten się przysposabiał, ażeby rzymskie państwo wziąć w spadek, otrzymał religijnego geniusza o niepospolitej głę-

bi i sile, wstąpił w jego idee i uczucia i aż do dzisiejszego dnia niemoże ich z siebie strząść. To jest najważniejszy i najcudowniejszy fakt w jego historyi, że równocześnie stał się cezaryańskim i augustyańskim. Co to był jednak za duch i kierunek, jaki otrzymał przez Augustyna?

Przedewszystkiem, Augustyna pobożność i teologia jest właściwie wskrzeszeniem doświadczeń i nauk Pawła o grzechu i łasce, o winie i zadośćuczynieniu, o boskiej predestynacyi i ludzkiej niewolnej woli. Podczas kiedy to doświadczenie i nauka w minionych stuleciach zniknęły, przeżył Augustyn w głębi swego ducha przeżycia Apostoła Pawła, w podobny sposób jak on nadał im wyraz i ujął je w ścisłe pojęcia. O samem naśladownictwie tylko niemożna tu mówić — różnice w niektórych szczegółach są bardzo znaczące, zwłaszcza w pojmowaniu zadośćuczynienia, które Augustynowi wydawało się stałym procesem, aż miłość i wszystkie cnoty serce zupełnie wypełnią; ale jak u Pawła wszystko jest indywidualnie przeżytem i wszystko duchowo przemyślanem. Jeżeli czytacie jego Wyznania, to pomimo całej retoryki, której nie brak, poznacie, że przemawia tu geniusz, który Boga, duchowego Boga, odczuł jako fundament i jako cel swego życia, który go pragnie i poza nim niepożąda niczego. Dalej zaś, cały smutek i wszystkie walki jakich sam na sobie doświadczył, rozbrat z sobą samym i wszelką służbą przemijającego stworzenia, „częściowe rozpadnięcie się w świecie“ i kosz-

tem wolności i siły okupiona miłość własna — wszystko to sprowadził do jednego pierwiastka: grzechu, t. j. braku wspólności z Bogiem, bezbożności. Znowu jednak to, co go ze splotów z światem wyrwało, z miłości własnej i duchowego upadku, co dało mu siłę, wolność i świadomość wieczności, to nazywa wraz z Pawłem łaską. Z nim razem odczuwa także, że jest ona w zupełności dziełem Boga, że doszedł do niej jednak przez Chrystusa i posiada ją jako przebaczenie grzechów i ducha miłości. Z mniejszą przecież swobodą i większą skrupulatnością aniżeli wielki Apostoł zwraca uwagę na grzech— nadaje to jego religijnej mowie i wszystkiemu, co wyszło od niego, całkiem specyalne zabarwienie. „Zostawiam, co jest pozamną, i wyciągam ręce do tego, co leży przedemną“ — ta apostolska maxyma nie jest Augustyna. Pocieszona nędza grzechu — barwę tę zawiera jego całe chrześcijaństwo. Wznieść się do wspaniałego uczucia wolności boskiego dzieciństwa, potrafił czasem tylko, kiedy zaś potrafił, nie mógł o tem tak świadczyć jak Paweł. Uczucie jednak pocieszonej nędzy grzechu umiał z taką siłą temperamentu i w tak porywających słowach wyrazić jak nikt przed nim; co więcej — głosem swoim umiał tak pewnie trafić do milionów dusz, ich duchową konstytucyę tak dokładnie opisać i pociechę w tak żywych barwach, a nawet z całą potęgą przekonania przedstawić, że od 1500 lat ciągle na nowo przeżywa się, co on przeżył. Aż do dzisiejszego dnia, duchowa, żywa pobożność w katolicyz-

mie i jej wyraz są specyficznie augustynjańskie. Jego uczuciem porwani, czują jak on i myślą jego myślami. U wielu protestantów, i to nie najgorszych, nie jest inaczej. To złączenie grzechu i łaski, to skojarzenie uczucia i nauki posiada zdaje się niespożytą siłę, wobec której czas jest bezsilnym; to boleśniebłogie odczucie zostaje niezapomnianem dla tych, którzy je raz przeżyli, i, jeżeli się następnie sami z religii wyemancypowali, jest dla nich świętem wspomnieniem.

Tego „Augustyna“ kościół zachodni, właśnie kiedy się do objęcia rządów przysposabiał, wchłonął w siebie, wchłonąć musiał. Był wobec niego zupełnie bezbronnym; ze swojej ostatniej przeszłosci tak mało wartościowego w duchowem znaczeniu mógł mu przeciwstawić, że bezwolnie skapitulował. Tak powstała w zachodnim katolicyzmie zadziwiająca „complexio oppositorum“: kościół rytuału, prawa, polityki, światowej władzy, i kościół, w którym zaczęło działać niezmiernie indywidualne, delikatne, wzniosłe odczucie łaski i grzechu i ich wykładu. Rzeczy najbardziej zewnętrzne i najbardziej wewnętrzne powinny się złączyć! Zupełnie szczerze od samego początku odbyć się to nie mogło; wewnętrzne naprężenie i duch przeciwieństwa musiały natychmiast się odezwać; historya zachodniego katolicyzmu jest nim wypełniona. Do pewnego stopnia jednak dadzą się przeciwieństwa pogodzić w tychsamych ludziach. Świadczy o tem nie byle kto bo sam Augustyn, który był także zdecydowanym

mężem kościoła, popierającym jak najsilniej powagę i potęgę zewnętrzną kościoła wraz z jego całem wyposażeniem. Jak było to u niego możliwem, tego nie mogę tutaj wykazać; że wewnętrznych sprzeczności przytem nie brakło, jest jasnem. Konstatujemy tylko dwie rzeczy: po pierwsze, że zewnętrzny kościół wewnętrzny augustynizm coraz bardziej spychał, przekształcał i modyfikował, nie mogąc go jednak zupełnie wykorzenić; po drugie, że wszystkie wielkie osobistości, które w zachodnim kościele ciągle nowe życie rozbudzały i pobożność oczyściły i pogłębiły, od Augustyna pośrednio lub bezpośrednio wzięły swój początek i na nim się wykształciły. Długi łańcuch katolickich reformatorów od Agobarda i Claudiusa z Turynu w 9 wieku aż do Jansenistów 17 i 18 wieku i od nich dalej jest ściśle augustynjański. I jeżeli sobór trydencki słusznie z wielu względów soborem reformacyjnym nazwany być może, jeżeli nauka o grzechu, pokucie i łasce o wiele głębiej i istotniej tam sformułowaną została, aniżeli według stanu katolickiej teologii w 14 i 15 stuleciu można było oczekiwać, to zawdzięcza się to jedynie dalszemu działaniu Augustyna. Kościół przepisał wprawdzie głównie na podstawie przez Augustyna skreślonej nauki o łasce praktykę konfesyonału, która nauce tej zupełnem pozbawieniem jej działania grozi. Jakkolwiek daleko jednak swoje granice przeciąga, ażeby te wszystkie przy sobie zatrzymać, które się na nią nie porywają, to nie umie nietylko takich ścierpieć, którzy grzech i łaskę osądzają jak Augu-

styn, tylko życzy sobie, ażeby o ile to możliwe, powagę grzechu i błogości, i należenie do Boga, każdy odczuwał tak silnie jak on.

To są istotne momenta rzymskiego katolicyzmu. Wiele innych rzeczy możnaby jeszcze wymienić, rysy główne jednak są już zaznaczone.

Przechodzimy do ostatniego pytania: Jakim modyfikacyom uległa tu Ewangelia, i co z niej pozostało? Przedewszystkiem — o tem długo mówić nie trzeba — we wszystkiem co tu się jako zewnętrzna kościelność z pretensyą do boskiej godności przedstawia, brak jakiegokolwiek związku z Ewangelią. Nie chodzi o przeinaczenia, tylko o zupełne odwrócenia. Religia zabłąkała się tu w obcym kierunku. Jak wschodni katolicyzm pod więcej aniżeli jednym względem trafniej może być w grecką historyę religii wstawiony aniżeli w historyę Ewangelii, tak rzymski musi być wstawiony w historyę rzymskiego państwa świata. Jego twierdzenie, że Chrystus założył państwo, a jest niem kościół rzymski, i kościół ten wyposażył mieczem, a nawet dwoma, duchowym i świeckim, sekularyzuje Ewangelię i niemoże pokryć się uwagą, że w ludzkości powinien przecież duch Chrystusa panować. Ewangelia powiada: „Królestwo Chrystusa nie jest z tego świata“, kościół ten zaś wzniósł ziemskie królewstwo; Chrystus żąda, ażeby słudzy jego nie panowali, tylko służyli, ci jednak księża rządzą światem; Chrystus wyprowadza swoich uczniów z politycznej i ce-

remonialnej religii i stawia każdego przed obliczem Boga — Bóg i dusza, dusza i jej Bóg, — tu przeciwnie z nierozwiązalnymi łańcuchami związany jest człowiek z ziemską instytucyą i musi słuchać; dopiero wtedy może się zbliżyć do Boga. Niegdyś przelali rzymscy chrześcijanie swoją krew, ponieważ odmówili Cezarowi uwielbienia i gardzili polityczną religią; dziś wprawdzie nie modlą się do ziemskiego władcy, dusze swoje jednak poddali potędze Króla-Papieża.

WYKŁAD PIĘTNASTY.

Rzymski katolicyzm jako zewnętrzny kościół, jako państwo prawa i przemocy, z Ewangelią niema nic wspólnego, a nawet zasadniczo mu się sprzeciwia: na to wskazaliśmy przy końcu ostatniego wykładu. Że państwo to pożycza sobie z Ewangelii boskiego blasku i że blask ten jest mu niezmiernie potrzebny, to sądu zmienić niemoże. Zmieszanie boskości z świeckością, rzeczy najbardziej duchowych z polityką to jest największa szkoda, ponieważ sumienia są niewolniczo spętane i religia traci swoją powagę— czyż nie musi jej stracić, jeżeli wszystkie możliwe środki, które do tego służą, ażeby ziemskie państwo kościoła utrzymać, proklamowane są jako boska wola, naprzykład zwierzchność papieża? Wskazuje się jednak na to, że właśnie przez samodzielne stanowisko tego kościoła religia na zachodzie uchronioną została, ażeby stać się zupełnie łupem ludu albo państwa i policyi. Kościół ten, powiadają, utrzymał wzniosłą myśl zupełnej samodzielności religii i jej niezależności od państwa. Można to przyznać; cena jednak, którą zachód za tę przysługę musiał zapłacić

i jeszcze ciągle płaci, jest za wysoka: ludom grozi duchowe bankructwo, bo za wielką jest danina, kościołowi zaś — dla niego jest kapitał, jaki uzyskał, w rzeczywistości kapitałem żrącym. Powoli odbywa się proces zubożenia kościoła obok całego pozornego wzrostu potęgi, powoli ale pewnie. Proszę mi tu pozwolić na krótką dygresyę.

Kto bierze pod uwagę położenie polityczne, jak ono teraz właśnie jest, niema oczywiście wcale powodu, ażeby skonstatować ubytek potęgi rzymskiego kościoła. Jakiego wzrostu doczekał się w XIX wieku! a przecież — bystre oko spostrzega, że oddawna już nie panuje nad tak wielką ilością sił, jak w wieku XII i XIII. Wtedy wszystkie materyalne i duchowe siły były do ich dyspozycyi. Od tego czasu zaczął się intenzywny, wstrzymany przez kilka krótkich epok wzrostu jak między 1540 i 1620 i w XIX wieku, olbrzymi odwrót. Poważni i dbający katolicy tego przed sobą nie tają; wiedzą i tłumaczą, że jedna ważna część duchowej własności, która do panowania kościoła jest potrzebna, została im odebrana. Dalej zaś — jak jest z romańskimi narodami, które przecież właściwą dziedzinę władztwa tego rzymskiego kościoła stanowią? Za prawdziwie wielką potęgę można wśród nich tylko jedną uznać, a jak będzie po upływie jednego pokolenia? Kościół ten jako państwo żyje w niemałej części swoją historyą, i to staro-rzymską i średniowieczną, i żyje jako rzymskie państwo Romanów; państwa jednak nie żyją wiecznie. Czy będzie koś-

ciół zdolnym, w przyszłym przewrocie rzeczy się utrzymać, czy zniesie to wzrastające naprężenie z duchowem życiem ludów, czy przetrwa odwrót romańskich państw?

Pozostawmy jednak pytania te samym sobie. Przypomnijmy sobie zato, że kościół ten w swojem zakonnem życiu i w swoich religijnych związkach, przedewszystkiem jednak dzięki augustynizmowi ma w sobie głęboki i żywy element. Po wszystkie czasy wydawał świętych, o ile ludzi można tak nazwać, i jeszcze ich wywołuje. Ufność w Bogu, szczera pokora, pewność zbawienia, oddanie życia w służbę braci można w nim znaleźć; krzyż Chrystusa wielu braci bierze na siebie i doświadcza przytem tego osądzenia samego siebie i tej radości w Bogu, jakiej doznali Paweł i Augustyn. Samodzielne religijne życie zapala się od Imitatio Christi i ogień, który własnym płomieniem się pali. Kościelność niemogła zgnieść siły Ewangelii; pomimo najstraszniejszych ciężarów, jakie na nią ponarzucano, wydostaje się przecież na wierzch. Ciągle jeszcze działa jak chlebny kwas. I jak można zapoznać, że kościół ten tuż obok lekkomyślnej moralności, za którą niejednokrotnie spada nań wina, przez swoich wielkich średniowiecznych teologów przystosował Ewangelię bardzo korzystnie do wielu stosunków życia i stworzył chrześcijańską etykę? Tu i ówdzie pokazał, że ewangeliczne idee nietylko tak z sobą wiedzie, jak rzeka ziarnka złota, tylko że są z nim złączone i rozwinęły się w nim dalej. Nieomylny papież, „apostolsko-rzymski politeizm“

czci świętych, ślepe posłuszeństwo i bezduszna dewocya — wszystko to robi wrażenie że zdławiło ducha, a przecież i w tym kościele można znaleźć chrześcijan, jakich wskrzesiła Ewangelia, poważnych i pełnych miłości, przepełnionych radością i pokojem w Bogu. Wreszcie, nie to jest szkodą, że Ewangelia wogóle się z politycznymi formami złączyła—Melanchton nie był wcale zdrajcą, kiedy chciał uznać papieża, jeżeli ten ostatni na głoszenie czystej Ewangelii pozwoli, — tylko zło rzeczy leży w sanktyfikacyi polityki i w nieudolności tego kościoła, ażeby to zedrzeć, co niegdyś wśród szczególniejszych historycznych warunków miało swój cel, teraz zaś stało się przeszkodą.

Przystępujemy do ostatniego rozdziału naszych wykładów:

Chrześcijańska religia w protestantyzmie.

Kto spojrzy na zewnętrzne położenie protestantyzmu, mianowicie w Niemczech, ten może na pierwszy rzut oka zawołać: Ach jak tu nędznie! Kto jednak historyę Europy przebiegnie od II. stulecia do dzisiejszego dnia, ten musi przyznać, że w tej całej historyi reformacya XVI wieku była największym i najbardziej błogim w skutki ruchem; nawet przewrót przy przejściu do wieku XIX schodzi wobec niej na drugi plan. Co mogą nasze wszystkie odkrycia i wynalazki i nasze postępy w zewnętrznej kulturze powiedzieć naprzeciw faktu, że dziś trzydzieści milionów Niemców i jeszcze więcej milionów chrześcijan poza państwem niemieckiem posiada religię

bez księży, bez ofiar, bez łask i ceremonii—czysto duchową religię!

Protestantyzm można zrozumieć w pierwszym rzędzie z jego przeciwieństwa wobec katolicyzmu, a mianowicie trzeba go tu w podwójnym kierunku ocenić, po pierwsze jako reformacyę i po drugie jako rewolucyę. Reformacyą był w odniesieniu do kościoła, jego autorytetu i jego aparatu. Protestantyzm nie jest w ten sposób spontaneicznem, jakgdyby przez generatio aequivoca powstałem zjawiskiem, tylko został jak już sama nazwa jego mówi o tem, wywołany przez niemożliwy do zniesienia stan katolickiego kościoła i jest zakończeniem długiego szeregu pokrewnych mu, ale bezsilnych usiłowań reformy wieków średnich. Jeżeli przez to swoje historyczne stanowisko dowodzi ciągłości z historyą, to występuje ona jeszcze silniej w jego własnem, trafnem twierdzeniu, że w odniesieniu do religii nie jest nowatorem, tylko że odnowił. Z punktu widzenia jednak na kościół i jego autorytet, wystąpił bezwątpienia rewolucyjnie. A więc trzeba jego obydwie sytuacye ocenić.

1. Reformacyą, t. j. odnowieniem był protestantyzm w odniesieniu do samego jądra rzeczy, w odniesieniu do religii a przez to do nauki o zbawieniu. Da się to przedewszystkiem na trzech punktach wykazać.

Po pierwsze: religii przywrócono znowu jej własną istotę, o ile Ewangelii i odpowiadającemu jej religijnemu życiu wyznaczono punkt ciężkości i uwolniono od obcych dodatkow.

Z olbrzymiego, szerokie kręgi zataczającego zlepku, który dotychczas zwano „religią“, z tego zlepku, który obejmował Ewangelię i wodę święconą, cały stan kapłański i siedzącego na tronie papieża, Zbawiciela Chrystusa i świętą Annę, religię wyprowadzono i zredukowano ją do istotnych czynników, do słowa bożego i do wiary. Krytyczny dano podkład temu pojmowaniu rzeczy naprzeciw tego wszystkiego, co także chciało być „religią“ i jako rzeczy równą posiadające wartość z tymi wielkościami się złączyć. Jakakolwiek rzeczywiście znacząca reformacya w historyi religii jest w pierwszej linii zawsze krytyczną redukcyą; albowiem w przebiegu swego historycznego rozwoju przyciąga do siebie religia, przystosowując się do stosunków, bardzo wiele obcych przymieszek, produkuje razem z nimi mnóstwo rzeczy dwurodzajowych i apokryficznych i naciśnięta potrzebą, ochrania to stemplem świętości. Jeżeli niema zanadto wybujale zdziczeć albo swoim własnym zeschłym liściem się zdławić, to musi przyjść reformator, który ją oczyści i przywróci jej własną jej istotę. Tej krytycznej redukcyi dokonał w XVI wieku Luther, kiedy zwycięsko wyrzekł te słowa: chrześcijańska religia zamyka się jedynie w słowie bożem i w duchowem przeżyciu, odpowiadającem temu słowu.

Drugi punkt leżał w oznaczonem ujęciu „słowa bożego“ i „przeżycia“. Tem „słowem“ nie była dlań nauka kościelna, nawet i Biblia nie, tylko zwiastowanie o wolnej łasce Boga w Chrystusie, która winnego i zrozpaczonego

człowieka czyni wesołym i błogosławionym, „przeżycie“ zaś było właśnie tej łaski pewnością. W sensie Luthra te dwie rzeczy można ująć w jednem zdaniu: ufność wiary posiadania łaskawego Boga. W ten sposób—tego on doświadczył i w ten sposób nauczał — zawieszonym został w człowieku duchowy rozdźwięk, nacisk jakiegokolwiek zła przezwyciężonym, uczucie winy wykorzenionem i pomimo niedoskonałości własnych starań i pracy uzyskanie pewności, że z świętym Bogiem jest się nierozerwalnie złączonym:

Wiem i wierzę mocno,
I szczycę się bez trwogi,
Że Bóg najwyższy, najlepszy,
Przyjacielem i ojcem jest moim
I że we wszystkich wypadkach
Obok mej prawicy stoi
I choćby szalała burza i fale
Lub cokolwiek co mi ból sprawić może.

O niczem innem niema się nauczać jak o łaskawym Bogu, z którym przez Chrystusa jesteśmy pojednani, i znowu nie trzeba ekstaz i wizyi, egzaltacya uczuć nie jest potrzebną, budzić trzeba tylko wiarę; ona ma być początkiem, środkiem i końcem całej pobożności. W korespondencyi słowa i wiary przeżywa się „zadośćuczynienie“; dlategoteż jest główną częścią reformatorskiego posłannictwa; głosi ono nie byle co, bo przeświadczenie że przez Chrystusa osiągnęło się pokój i wolność w Bogu, panowanie nad światem i duchową wiecznością.

Trzeciem wreszcie w tem odnowieniu było potężne przekształcenie, jakiemu musiała

uledz służba boża, zarówno jednostki jak i społeczności. Ma ona być — było to zupełnie jasnem — i nie może być niczem innem jak objawem wiary. „Bóg nie pragnie od nas niczego innego jak wiary i pragnie także tylko przez wiarę wchodzić z nami w związek“: zdanie to wypowiedział Luther niezliczone razy. Że człowiek Boga Bogu pozostawia i oddaje mu cześć, uznając i wzywając go jako ojca — tak tylko może on mu służyć. Wszystkie inne drogi, których on szuka, ażeby dojść do niego i ażeby go uczcić, są drogami błędnemi, a wszystkie inne stosunki, jakie chce zawiązać, są daremne. Z jaką olbrzymią masą trwożliwych, pełnych nadziei i beznadziejnych prób w ten sposób skończono, i jaki przewrót przez to nastąpił w samym kulcie! Co się tyczy jednak służby bożej jednostki, tyczy się tak samo i społeczności. I tu także tylko słowo boże i modlitwa ma swoje miejsce. Wszystko inne należy wygonić: służbę bożą odbywająca gmina powinna w dziękczynieniu i chwale zwiastować Boga i powinna go wzywać. Pozatem wszystkiem niema wogóle wcale „służby bożej“.

W tych trzech częściach zawiera się to, co w reformacyi było rzeczą główną. Chodziło o odnowienie; nie oznaczają one bowiem tylko, chociaż w bardzo specyalny sposób, powrotu do pierwotnego chrześcijaństwa, tylko znajdowały się takie w zachodnim katolicyzmie, wprawdzie przysypane i zakryte.

Zanim jednak pójdziemy dalej, pozwólcie mi na dwie krótkie dygresye. Powiedzieliśmy

dopiero, że służbę bożą czyniąca gmina nie powinna jej inaczej odbywać jak przez głoszenie słowa i przez modlitwę. Musimy jednak według wskazań reformatorów dodać jeszcze, że jako kościół także nie powinna innego znamienia posiadać pozatem, że jest społecznością wiary, w której słowo boże będzie prawdziwie głoszone — o sakramentach możemy tu zamilczeć, ponieważ i one według Luthra mają swoje znaczenie jedynie w słowie. Jeżeli jednak słowo i wiara są jedynymi znamionami, a więc prawdopodobnie mają racyę ci, którzy mówią, że reformacya widzialny kościół zawiesiła i na jej miejsce wstawiła niewidzialny. Twierdzenie to jednak nie jest trafnem. Rozróżnienie widzialnego i niewidzialnego kościoła pochodzi od wieków średnich względnie już od Augustyna. Ci, którzy prawdziwy kościół definiowali jako „liczbę predystynowanych", musieli swoją zupełną niewidzialność stwierdzić. Niemieccy reformatorowie jednak tak tego nie określali. Jeżeli tłumaczyli, że kościół jest społecznością wiary, w której słowo boże prawdziwie jest głoszone, to w ten sposób grubo zmysłowe znamiona odparli i pod zmysły podpadającą dostrzegalność oczywiście wyłączyli; ale — ażeby użyć porównania — kto uzna jakąś duchową społeczność złożoną np. z adeptów nauki lub patryotów w jednym dążących celu dlatego za „niewidzialną", ponieważ nieposiada wcale zewnętrznych znamion i nie można jej palcami policzyć? Tem mniej jest ewangelicki kościół „niewidzialną" społecznością. Jest on społecznością ducha, i dlatego jego „wi-

działność“ przedstawia się w rozmaitych stadyach i z rozmaitą siłą. Są momenta, w których zupełnie niemożna go poznać, i znowu takie, w których z taką siłą się zjawia jak pod zmysły podpadająca wielkość. Oczywiście, w tak ostrych konturach nigdy nie może wystąpić jak państwo weneckie albo królestwo francuskie — jeden z wielkich katolickich dogmatyków porównanie to w odniesieniu do swego kościoła uznał za trafne; — jeżeli się jednak jest protestantem, powinno się wiedzieć, że nienależy się do „niewidzialnego“ kościoła, tylko do duchowej społeczności, która rozporządza tymi siłami, jakie duchowym społecznościom odpowiadają, duchowej społeczności na ziemi, która do wieczności sięga.

A teraz rzecz druga: protestantyzm twierdzi, że chrześcijańska społeczność opiera się objektywnie jedynie na Ewangelii, Ewangelia jednak zawiera się w Piśmie świętem. Od początku samego odpowiadano mu, że jeżeli tak jest i żadnego się przytem autorytetu nie uznaje, która ma o treści Ewangelii i jej zbadaniu z Pisma świętego rozstrzygnąć, to następstwem tego jest ogólne zamieszanie, o którem także i historya protestantyzmu wymowne składa świadectwo; każdy jest powołany do rozstrzygnięcia, jakie jest „prawdziwe zrozumienie“ Ewangelii, i w tym względzie niepowinien być związany żadną tradycyą, żadnym soborem i żadnym papieżem, ma tylko wykonywać prawo wolnego badania; w ten sposób niemoże być mowy o jakiejś jedności, jakiejś społeczności, krótko o jakimś kościele wogóle; państwo więc powinno się w to wdać,

albotež musi nastąpić jakieś dowolne ograniczenie. Z pewnością — kościół z Sanctum Officium Inkwizycyi niemoże być takiem zjawiskiem; następnie, jestto rzeczywiście niemożliwem, ażeby z łona samej rzeczy zewnętrznie jakąś społeczność oddzielić. Co jednak zrobiło państwo albo historyczne konieczności, nie wchodzi tu wogóle w grę: utwory, które w ten sposób powstały, nazywają się w ewangelicznym sensie tylko niewłaściwie także „kościołami". Protestantyzm — to jest rozwiązanie — liczy na to, że Ewangelia jest czemś tak prostem, boskiem a przez to prawdziwie ludzkiem, że najpewniej się ją pozna, jeżeli się jej pozostawi wolność, i że także w duszach ludzkich stworzy istotnie tesame doświadczenia i przekonania. Może się przytem bardzo często łudzić, a także stosownie do indywidualności i wykształcenia mogą różnorodne powstać zapatrywania — dotąd jednak stanowiska swego niepotrzebuje się wstydzić. Rzeczywista duchowa społeczność ewangelickich chrześcijan, wspólne przekonanie w rzeczach najważniejszych i w ich zastosowaniu do rozmaicie ukształtowanego życia, powstało i jest w pełnem rozwinięciu swojej siły. Społeczność ta obejmuje niemieckich i poza niemieckich protestantów, lutheranów, calvinistów i inne denominacye. W nich wszystkich żyje, o ile są prawdziwymi chrześcijanami, coś wspólnego, to coś wspólnego zaś jest nieskończenie ważniejszem i bardziej wartościowem aniżeli wszystkie różnice. Utrzymuje nas ewan-

gelikami i chroni nas przed nowoczesnem pogaństwem i przed powrotem do katolicyzmu. Więcej jednak nie potrzebujemy, a nawet wszelkie inne krępujące nas pęta odrzucamy. Tamto jednak to nie są pęta, tylko warunek naszej wolności. I jeżeli nam wytykają: „Jesteście rozdzieleni; ile głów, tyle zdań", to odpowiadamy: „Tak jest, ale nie chcemy, ażeby było inaczej, przeciwnie — chcemy jeszcze więcej wolności, jeszcze więcej indywidualności w wypowiedzeniu się i w nauczaniu; historyczne konieczności stwarzające krajowo-kościelne albo wolno-kościelne utwory nałożyły tylko na nas zawiele szranek i praw, chociaż nie zostały ogłoszone jako boskie urządzenia; życzymy sobie jeszcze więcej zaufania do wewnętrznej siły i potęgi Ewangelii stwarzającej jedność, która w wolnej walce duchów pewniej da się przeprowadzić aniżeli pod opieką; chcemy być państwem duchowem i nie pragniemy pędzić życie w bezczynności; dobrze wiemy o tem, że ze wzlędu na porządek i wychowanie, zewnętrzne społeczności powstawać muszą; chętnie będziemy się o nie starać, o ile swój cel spełniają i starania są warte; serca naszego jednak do nich nie przywiązujemy; albowiem dziś one jeszcze istnieją, jutro jednak wśród innych politycznych albo socyalnych warunków mogą nowym utworom miejsca ustąpić; kto ma taki „kościół", ten go ma, jakgdyby go nie miał; kościół nasz nie jest partykularnym kościołem, w jakim się znajdujemy, tylko societas fidei, która członków swoich ma wszędzie, także wśród Greków i Rzymian. To jest ewangelicka odpo-

wiedź na zarzut „rozdrobnienia“, i to jest mowa wolności, która została nam daną w darze. — Wróćmy po tych dygresyach do przedstawienia istotnych rysów protestantyzmu.

2. Protestantyzm był nietylko reformacyą, ale i rewolucyą zarazem. Ze stanowiska prawa, mógł był cały kościelny ustrój, któremu się Luther opierał, żądać zupełnego posłuszeństwa. Prawne urządzenia na zachodzie miały takiesame znaczenie jak prawa państwowe. Kiedy Luther bullę papieską zawierającą klątwę spalił, dokonał bezwątpienia rewolucyjnego aktu — rewolucyjny nie w złym sensie, w jakim chodzi o opieranie się prawnemu porządkowi, który jest i etycznym porządkiem zarazem, ale zato w sensie gwałtownego zerwania z danym prawnym stanem. Przeciwko temu ostatniemu zwrócił się nowy ruch, i protest jego w słowie i czynie rozciągnął się na następujące główne punkta.

Po pierwsze, protestował przeciwko całemu hierarchicznemu i kapłańskiemu kościelnemu systemowi, żądał, ażeby go usunięto, i sam go usunął na korzyść ogólnego kapłaństwa i wytworzonego porządku z gminy. Jaką doniosłość miało to żądanie i jak bardzo we wszystkie dotychczas istniejące stosunki się wplotło, tego w niewielu zdaniach powiedzieć niemożna. Trzebaby na to całych godzin, ażeby to wykazać. Jak się urządzenia faktycznie w ewangelickich kościołach ukształtowały, tego tutaj także przedstawić niemożna. Niema to także zasadniczego znaczenia; zasadnicze znaczenie jednak posiada

to, że z „boskiem“ prawem kościelnem skończono.

Po drugie, protestował przeciwko wszystkim formalnym, zewnętrznym autorytetom w religii, a więc przeciwko autorytetowi soborów, księży i całej kościelnej tradycyi; to tylko powinno być autorytetem, co się duchowo jako takie okazuje i działa wyzwalająco, a więc sama rzecz, Ewangelia. Tak więc protestował Luther także przeciwko autorytetowi litery Biblii; zobaczymy jednak jeszcze, że jest tu punkt, z którego on sam i inni reformatorowie przecież zupełnie jasno nie zdawali sobie sprawy, z którego także nie wyciągnęli konsekwencyi, jakich ich zasadnicze wglądnięcie w rzecz się domagało.

Po trzecie, protestował przeciwko całemu tradycyonalnemu urządzeniu kultu, przeciwko całemu rytualizmowi i jakimkolwiek „świętym czynnościom“. Ponieważ, jak o tem jużeśmy słyszeli, niezna on żadnego specyficznego kultu i nie znosi żadnych przedmiotowych ofiar i danin dla Boga, żadnej mszy i żadnych dzieł, które się wykonywa dla Boga i ze względu na zbawienie, tak więc cała tradycyonalna służba boża ze swoim przepychem, swoimi całymi i na pół świętymi fragmentami, ze swoimi odrębnościami i procesyami musiała upaść. Ile można z estetycznych i pedagogicznych względów zatrzymać z form, to było wobec tych rzeczy pytaniem zupełnie drugorzędnem.

Po czwarte, protestował przeciwko sakramentaryzmowi. Tylko chrzest i komunię pozostawił jako urządzenia pierwotnego kościoła

względnie jako ustanowienia Jezusa, chciał jednak żeby miały swoje znaczenie, albo jako symbole i chrześcijańskie znaki poznawcze, albo jako czynności które wartość swoją mają wyłącznie w słowie przebaczenia grzechów, co jest z nimi złączone. Wszystkie inne sakramenta usunął a z nimi i całe wyobrażenie, jakgdyby łaska Boga i pomoc dostępna była w kawałkach i jakgdyby w tajemniczy sposób była stopiona z niektórymi cielesnymi rzeczami. Sakramentaryzmowi przeciwstawił słowo i wyobrażenie, że łaska może być udzielona w kawałkach, przekonanie, że jedna tylko istnieje łaska, mianowicie mieć Boga samego jako łaskawcę. Nie dlatego ponieważ był tak oświeconym, zarzucił Luther w piśmie swojem „Von der babylonischen Gefangenschaft“ cały sakramentaryzm, — miał dość zabobonu w sobie, ażeby stawiać najbardziej odstraszające twierdzenia, — tylko ponieważ duchowo doświadczył, że wszelka „łaska“ jest illuzyą, która duszy nie daje żywego Boga. Dlategoteż cała ta nauka o sakramentach wydawała mu się zamachem na majestat Boga a za razem niewolnictwem dusz.

Po piąte, protestował przeciwko podwójnej moralności a przez to przeciwko „wyższej“, przeciwko twierdzeniu, że niezmiernie miłem jest dla Boga, jeżeli się sił i darów włożonych w naturę nie używa. Reformatorowie mieli silne uczucie, że świat ze swoją rozkoszą mija; nie trzeba sobie Luthra jako nowoczesnego człowieka wyobrażać, który pewnie i z radosnem uczuciem na tej ziemi żyje; on odczuwał, jak śred-

niowieczni ludzie, żywą tęsknotę, ażeby świat ten opuścić i zejść z tego „padołu łez“. Ponieważ jednak był przekonany, że Bogu niczego nie można i nie powinno się ofiarować jak tylko ufność, dlategoteż w odniesieniu do stanowiska chrześcijanina w świecie przyszedł do całkiem innych tez aniżeli poważni mnisi minionych stuleci. Ponieważ post i asceza wobec Boga żadnego znaczenia nie mają, ponieważ i dla bliźnich także żadnego nie mają pożytku, i ponieważ Bóg jest stwórcą wszech rzeczy, a więc najlepiej będzie na tem miejscu pozostać, gdzie Bóg kogoś postawił. Stąd zaczerpnął Luther przecież jakąś radość i ufność do ziemskich urządzeń, stojących w kontraście do jego od świata stroniącego nastroju i z ich pomocą go faktycznie przezwyciężył. Stawia zasadnicze zdanie, że wszystkie stany — zwierzchność, stan małżeński i t. d. aż do parobków i dziewek — są skutkiem postanowienia Boga i są przez to prawdziwie chownymi stanami, w których można służyć Bogu: wierna dziewka stoi wyżej aniżeli w kontemplacyi pogrążony mnich. Nie za pomocą wielu sztuk mają chrześcijanie szukać własnych dróg, tylko cierpliwość i miłość bliźniego są dowodem wśród danego zawodu. Stąd wzrosło u niego wyobrażenie o samodzielnem prawie wszystkich świeckich urządzeń i dziedzin: nie są na to ażeby je tolerować i dopiero od kościoła otrzymują rodzaj prawa exystencyi — nie, one mają swoje własne prawo i są wielką dziedziną, w której chrześcijanin ma swoją wiarę i swoją miłość sprawdzić; trzeba szanować je nawet tam,

gdzie objawienie Boga w Ewangelii pozostało zupełnie nieznane.

W ten sposób tensam człowiek, który zgodnie ze swojem osobistem odczuwaniem niczego od świata nie żądał i w którego duszy tylko troska o wieczność żyła, uwolnił ludzkość od klątwy ascezy. Dał przez to życiu nowszych czasów faktycznie właściwą podstawę; przywrócił jej bezstronność w odniesieniu do świata i dobre sumienie przy jakiejkolwiek ziemskiej pracy. Owoc tego dzieła jemu przypada w udziale, nie dlatego ponieważ religię uczynił świecką, tylko dlatego że tak poważnie i tak głęboko ją pojął, że powinna ona wprawdzie wszystko przenikać, od rzeczy czysto zewnętrznych jednak powinna być uwolnioną.

WYKŁAD SZESNASTY.

Często stawiano pytanie, czy i o ile była reformacya dziełem niemieckiego ducha. Nad tym skomplikowanym problemem nie mogę się tu bliżej zastanawiać; to jednak pewnem mi się wydaje, że chociaż specyficznie religijnego życia Luthra z jego narodowością zestawiać nie można, to jednak skutki, jakie mu nadał, zarówno pozytywne jak i negatywne, na niemieckiego męża wskazują—niemieckiego męża i niemiecką historyę. Od tego momentu, w którym Niemcy w przekazanej im przez tradycyę religii poczuli się rzeczywiście jak u siebie—dopiero od XIII wieku to się stało, — zaczęli także przygotowywać reformacyę. I jak wschodnie chrześcijaństwo nazywa się słusznie greckiem, średniowieczno-zachodnie rzymskiem, tak można także reformacyjne nazwać germańskiem, pomimo Calvina, ponieważ był on uczniem Luthra, i najtrwalszy swój wpływ rozpostarł nie wśród Romanów, tylko wśród Anglików, Szkotów i Niderlandczyków. Niemcy oznaczają przez reformacyę stadyum w ogólnej kościelnej historyi; o Słowianach czegoś podobnego powiedzieć niemożna.

Odwrót od ascezy, która dla Niemców nigdy nie była tak kardynalnym ideałem jak dla narodów innych, protest zaś przeciwko religii jako zewnętrznemu autorytetowi można wyprowadzić zarówno z Ewangelii Pawła jak i z niemieckiego ducha. Także i ciepło i serdeczność w nauce i szczerość w polemicznem wyjawieniu swego zdania odczuł niemiecki naród jakdyby mu jego własną duszę otwarto.

W ostatnim wykładzie poruszyliśmy te główne dziedziny, w których Luther podniósł swój tak znamiennie w skutkach objawiający się protest. Mógłbym jeszcze niejedno dodać, naprzykład sprzeciw jaki zwrócił przeciwko całej dogmatycznej terminologii, jej formułom i naukowym wyrażeniom. Wszystko razem wziąwszy — on protestował, ponieważ chrześcijańskiej religii chciał jej czystość przywrócić, bez księży i ofiar, bez zewnętrznych autorytetów i praw, bez świętych ceremonii, bez tych wszystkich łańcuchów, którymi Jenseits złączone miało być z Diesseits. Przy tej rewizyi zaszła reformacya nietylko poza wiek jedenasty, a nawet nietylko poza czwarty lub drugi, tylko aż do samych początków religii. A nawet, nie przeczuwając tego, zmodyfikowała formy lub usunęła te, które już w apostolskich czasach istniały, naprzykład w dyscyplinie post, w konstytucyi biskupów i dyakonów, w nauce chiliasmus i t. d.

Jak przedstawia się jednak przy tem przekształceniu przez reformacyę i rewolucyę nowy utwór jako c a ł o ś ć w swoim stosunku do Ewan-

gelii? Można powiedzieć, że w tych czterech zasadniczych punktach, które wyróżniliśmy w wykładzie poprzednim, uzyskano Ewangelię rzeczywiście znowu — wewnętrznie i duchowo, w podstawnej myśli o łaskawym Bogu, w służbie bożej w duchu i w prawdzie, i w wyobrażeniu kościoła jak społeczności wiary. Czy mam to w szczegółach wykazać, czy też powinniśmy w tem przekonaniu pozwolić się obałamucić, ponieważ chrześcijanin przecież w szesnastym i dziewiętnastym wieku inaczej wygląda aniżeli w pierwszym? Że duchowość i indywidualizm, którym reformacya pozwoliła oddychać, odrębnej właściwości Ewangelii odpowiadają, to jest pewne. Dalej, Luthra nauka o zadośćuczynieniu oddaje nietylko myśl Pawła, bez względu na to że występują tu różnice, w jej głównej postaci, lecz także w swoim celu przystaje dokładnie do nauki Jezusa. Wiedzieć że Bóg jest Ojcem, mieć łaskawego Boga, pocieszać się jego Opatrznością i łaską, wierzyć w przebaczenie grzechów — to jest i tu i tam rzeczą zasadniczą. Jeszcze w smutnych czasach lutherskiej ortodoxyi potrafił Paweł Gerhardt to ewangelickie podstawne przekonanie w swoich pieśniach — „Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich", „Befiehl du deine Wege" i i. — tak wspaniale wypowiedzieć, że łatwo poznać można, jak ono protestantyzm na wskróś przeniknęło. Dalej, że prawdziwa służba boża nie powinna być niczem innem, jak tylko uznaniem Boga w chwale i w modlitwie, że jednak i służba względem bliźniego jest służbą bożą, to jest wzięte wprost z Ewangelii

i jej odpowiadających wskazań Pawła. Wreszcie, że prawdziwy kościół utrzymywany jest przez Ducha świętego i wiarę, że jest duchową społecznością złożoną z braci i sióstr — to przekonanie jest linią wytyczną Ewangelii i z szczególną jasnością wypowiedziane zostało przez Pawła. O ile reformacya to wszystko przywróciła na nowo i Chrystusa także jako jedynego Zbawiciela uznała, może być nazwana ewangelicką w najściślejszem tego słowa znaczeniu, i o ile przekonania te pomimo wszelkich zubożeń i obciążeń w protestanckich kościołach są kierownicze, mogą być z wszelką słusznością nazwane jako ewangelickie.

To jednak, co się tu osiągnęło, posiada i swoje cienie także. Jeżeli pytamy, co kosztowała nas reformacya i w jakiej mierze zasady swoje przeprowadziła, wtedy występują one zupełnie wyraźnie.

1. Daremnie nie otrzymuje się w historyi niczego, i potężny ruch jakiś podwójnie opłaconym być musi — co kosztowała nas reformacya? Nie chcę o tem mówić, że jedność zachodniej kultury rozbito, ponieważ reformacya tylko w jednej części zachodniej Europy przeprowadzoną została; albowiem rozmaitość i wolność następującego rozwoju przyniosła nam zysk większy. Konieczność jednak, ustanawiania nowych kościołów jako kościołów państwowych, miała w skutku swoim ciężkie następstwa. Zapewne, państwowość kościelna jest gorszą i zwolennicy jej niemają naprawdę żadnego powodu, ażeby

się nią wobec kościołów państwowych szczycić. Te ostatnie jednak — są one nietylko skutkiem zerwania z kościelną zwierzchnością, lecz przygotowały się już w XV stuleciu — sprowadziły przecież wiele rzeczy niedobrych. Osłabiły uczucie odpowiedzialności i aktywności ewangelickich gmin a przytem nie bez pewnego uzasadnienia wzbudziły podejrzenie, że kościół jest instytucyą państwa i ma się do niego stosować. W ostatnich dziesiątkach lat zrobiono nie jedno, ażeby przez większą samodzielność kościołów podejrzeniu temu przeszkodzić, dobre jednak postępy w tym kierunku są potrzebne, mianowicie o ile chodzi o wolność każdej zosobna gminy. Gwałtownie nie powinno się rozcinać węzła z państwem; albowiem kościoły zawdzięczają mu niejedno dobre; rozwój jednak, w jaki weszliśmy, trzeba popierać. Różnorodność kościelnych utworów nie jest w tym względzie szkodą; przypomina raczej w sposób wyraźny o tem, że wszystkie te formy są arbitrarne.

Dalej, protestantyzm w przeciwieństwie do katolicyzmu musiał duchowość religii i sola fide wyłącznie akcentować; naukę jakąś jednak w ostrem przeciwieństwie formułować wobec innej, to zawsze jest niebezpieczne. „Zwykły człowiek“ chętnie słuchał, że „dobre uczynki“ są niepotrzebne, a nawet niebezpieczne dla duszy. Luther za to wygodne nieporozumienie które się przyczepiło do tego odpowiedzialnym nie jest; od samego początku jednak musiano w niemieckich reformacyjnych kościołach uskarzać się na

moralną rozwiązłość i brak poważania świętości. Słowo: „Jeżeli mnie kochacie, chowajcie moje przykazania“ najniewłaściwiej zepchnięto. Dopiero pietyzm na jego centralnem znaczeniu poznał się znowu. Aż do tego czasu w przeciwieństwie do katolickiej „sprawiedliwości uczynków“ wahadło sposobu życia zwisło po zupełnie przeciwnej stronie. Religia jednak jest nietylko sposobem myślenia, lecz sposobem myślenia i czynem, wiarą, która w uświęceniu i w miłości jest czynną: tego ewangeliccy chrześcijanie muszą się jeszcze pewniej nauczyć, ażeby nie potrzebowali się wstydzić.

Jeszcze inna rzecz jest w najściślejszym związku z tem, o czem właśnie była mowa. Reformacya życiu zakonnemu położyła koniec i musiała to zrobić. Słusznie uznała to za zuchwalstwo, ażeby się przez złożenie ślubu na całe życie zobowiązywać do ascezy; słusznie uważała że jakiekolwiek świeckie powołanie, sumiennie spełniane przed obliczem Boga, równem jest stanowi mnicha, a nawet wyższem od niego. Wystąpiło jednak coś, czego Luther nie przewidział i nie chciał — „życie mnisze“, jak po ewangelicku pojąć można i trzeba, zniknęło wogóle. Każda społeczność jednak potrzebuje osobistości, które żyją wyłącznie dla jej celu; i kościół potrzebuje także ochotników, którzy jakiekolwiek inne zajęcie puszczają w trąbę, zrzekają się „świata“ i poświęcają się zupełnie służbie bliźniego, nie dlatego ponieważ powołanie to jest „wyższe“, tylko ponieważ jest potrzebne, i ponieważ z żyjącego kościoła i ten popęd wyjść mu-

si. W ewangelickich kościołach został on jednak wstrzymany przez zdecydowane stanowisko jakie wobec katolicyzmu zająć musiały. To jest droga cena, którąśmy zapłacili; rozważenie jak wiele prostej i szczerej pobożności wskutek tego w domu i w familii powstało, nie może stąd odjąć niczego! Możemy się jednak cieszyć, że w naszem stuleciu zrobiono początek, ażeby stratę powetować. W dyakonisach i niektórych pokrewnych zjawiskach otrzymują ewangelickie kościoły z powrotem to, co niegdyś odrzuciły od siebie, ponieważ w ówczesnej postaci tego uznać nie mogły. W różnorodniejszy jednak i o wiele bogatszy sposób musi się to jeszcze wykształcić!

2. Reformacya musiała nietylko wysoką zapłacić cenę, niemogła także swoich nowych poglądów we wszystkich konsekwencyach przewidzieć i przeprowadzić. Nie o tem jest mowa, że nie wszędzie stworzyła rzeczy naprawdę pierwszorzędnej wagi i trwałej wartości — jak byłoby to możliwem, i kto mógłby sobie tego życzyć! Nie, jej rozwój pozostał i tam w tyle, gdzie po pierwszym, nadającym podstawę początku można było oczekiwać rzeczy wyższych. Różne działały tu przyczyny. Od roku 1526 musiano ewangelickie krajowe kościoły zakładać na łeb na szyję; musiały być ukończone i „gotowe“, kiedy tyle rzeczy było jeszcze w stanie płynnym. Do tego przyłączyło się i to, że nieufność ku lewicy, w stronę „fantastów“ usposobiła ich, ażeby kierunki, wraz z którymi mogły ujść jeszcze dobry kawał drogi, energicznie zwalczać. Że

Luther od nich nie chciał się niczego nauczyć, a nawet że wobec swoich własnych przekonań, jeżeli się z przekonaniami „gawiedzi“ stykały, był nieufnym, to się zemściło srodze i dało się ewangelickim kościołom w epoce oświecenia porządnie we znaki. Trzeba coś więcej powiedzieć ze względu na niebezpieczeństwo, że zostanie się zaliczonym do pomniejszycieli Luthra: Geniusz ten miał siłę wiary jak Paweł a przez nią olbrzymią potęgę nad umysłami, na szczycie jednak wiedzy, jaka już za jego czasów była dostępna, się nie znajdował. Nie był to już naiwny wiek, tylko bardzo wprawiony w ruch i dążący z postępem, w którym religia była wystawiona na utrzymywanie kontaktu z wszelkiego rodzaju duchowymi potęgami. W tym wieku przypadło mu w udziale, że stał się nietylko reformatorem, ale musiał zostać także duchowym przywódcą i nauczycielem: pogląd na świat i obraz historyi musiał dla generacyi stworzyć na nowo; albowiem niebyło ani jednego, który mu pomagał, i nikogo nie chciano słuchać tylko jego. On jednak z całym stanem wiedzy w związku nie był. Wreszcie, wszędzie chciał dojść do początków, do samej Ewangelii, i o ile to przez intuicyę i wewnętrzne doświadczenie było możliwe, tego dokonał; pozatem zaś, odbywał też świetne historyczne studya i zwycięsko przedarł się w wielu miejscach przez wojowniczą linię tradycyonalnych dogmatów. Ustalona znajomość jednak ich historyi była wtedy jeszcze niemożliwością, jeszcze zaś mniej dostępnem było histo-

ryczne poznanie Nowego Testamentu i pierwotnego chrześcijaństwa. Podziwienia godnem jest, jak Luther pomimo tego tyle rzeczy przewidział i trafnie ocenił. Wystarczy przeczytać tylko jego Przedmowy do ksiąg Nowego Testamentu albo pismo jego „Von Kirchen und Conciliis". Niezliczonych problemów jednak nie poznał, nie mówiąc już o tem, żeby je mógł rozwiązać, i dlategoteż nie mógł odróżnić ziarna od łupiny, rzeczy pierwotnych i obcych. Jak można zatem się dziwić, że reformacya jako nauka i historyczne badanie była czemś jeszcze zupełnie niegotowem, i że, tam gdzie nie widziała żadnych problemów, musiały powstać zamieszania w jej własnych myślach? Nie mogła jak Pallas Athene odrazu z głowy Jowisza wyskoczyć — jako nauka mogła tylko początek oznaczać i musiała liczyć na dalszy ciąg. Kiedy jednak szybko formowała się w stałe krajowe kościoły, była już blizką tego, ażeby samej sobie drogę rozwoju nazawsze odciąć.

W odniesieniu do tych zamieszań i powstrzymywań, jakie sama sobie nałożyła, musi wystarczyć, ażeby wskazać na niektóre główne punkta. Po pierwsze, Luther chciał tylko uznać Ewangelię, to tylko, co rzeczywiście sumienia uwalnia i wiąże, co każdy może zrozumieć, nawet parobek i dziewka. Następnie wciągnął jednak nietylko do Ewangelii stare dogmaty o Trójcy i dwóch naturach — nie był też w stanie historycznie ich zbadać — tworzył nawet i nowe, lecz także niemógł wogóle odróżnić pewnie „nauki" od „Ewangelii", i w tym względzie zo-

stawał daleko poza Pawłem. Naturalnem następstwem było, że intellektualizmu nie przezwyciężono, że na nowo utworzyła się scholastyczna nauka jako konieczne zbawienna, i że wśród chrześcijan powstały znowu dwie klasy— takie, które doktrynę rozumieją, i takie, które z jej zrozumieniem są związane a stąd małoletnie.

Po drugie, Luther był przekonany, że „słowo boże“ jest tem tylko, przez co człowiek duchowo na nowo zostaje stworzony — zwiastowanie wolnej łaski Boga w Chrystusie. W wzniosłych chwilach swego życia wolny był od jakiegokolwiek niewolnictwa litery, i jak mógł rozróżnić pomiędzy prawem i Ewangelią, między Starym i Nowym Testamentem, jak mógł w samym Nowym Testamencie wyróżnić! Nie chciał niczego innego jak tylko nadać znaczenie rzeczy głównej, która w księgach tych jaśnieje i siłę swoją w duszach sprawdza. Nie wyklarował jednak wszystkiego. W wypadkach, w których litera dla niego stała się ważną, żądał poddania się jej: „Napisane jest“; żądał tego stanowczo, nie pamiętając, że on sam wobec innych przypowieści Pisma świętego owo „Napisane jest“ uważał za nieobowiązujące.

Po trzecie, łaska jest przebaczeniem grzechów a stąd pewnością łaskawego Boga, życia i zbawienia: jak często powtarzał to Luther i stale dodawał, że słowo obok tego jest działaniem— zespolenie duszy z Bogiem w ufności i dziecięcą czcią, uzyskanej przez słowo boże; chodzi o stosunek osobisty. Tensam człowiek jednak dał

się w najprzykrzejsze spory zawikłać o środki łaski, o komunię i chrzest dzieci, w walki, wśród których znajdował się w niebezpieczeństwie, zarówno zamiany swego wzniosłego pojęcia o łasce z pojęciem katolickiem, albotéż utraty podstawnego pojmowania, że chodzi o rzeczy czysto duchowe i że obok słowa i wiary wszystko inne jest obojętne. Spuścizna, jaką w ten sposób swemu kościołowi pozostawił, stała się fatalnem dziedzictwem!

Po czwarte, kościół opozycyjny, który szybko naprzeciw rzymskiego i pod jego naciskiem tworzyć się musiał, poznał nie bez powodu jego prawdę i prawo w wskrzeszeniu Ewangelii. Ale podczas gdy pokryjomu identyfikował to z Ewangelią, wsunęła się także pokryjomu i myśl: „My, t. j. partykularne kościoły, które teraz powstały, jesteśmy kościołem prawdziwym. Luther sam nigdy zapewne nie zapomniał, że prawdziwy kościół jest świętą gminą wierzących, w niejasności jednak tego rodzaju, jaki jest jej stosunek do nowego widzialnego kościoła, który teraz powstał, popadł przecież, w następstwie zaś tego zagnieżdżało się coraz bardziej złe nieporozumienie: jesteśmy prawdziwym kościołem, ponieważ mamy prawdziwą „naukę“. Stąd to, obok złych następstw zaślepienia i nietolerancyi, wzrosło jeszcze bardziej także owo złe rozróżnienie teologów i pastorów z jednej strony i laików ze strony drugiej, o czem właśnieśmy mówili. Nie w teoryi, ale za to w praktyce wytworzyło się znowu, jak w katolicyzmie, podwójne chrześcijaństwo,

i pomimo przeciwdziałających usiłowań pietyzmu, do dziś dnia nie zostało przezwyciężonem: teolog i pastor musi całą naukę zastępować, musi być ortodox; dla laika wystarczy, jeżeli kilka głównych punktów zatrzyma i ortodoxyi nie zaczepi. Niedawno jeszcze mi opowiadano, że jeden bardzo znany człowiek wyraził się o pewnym niewygodnym teologu, że życzyłby sobie, ażeby ten ostatni przeszedł na fakultet filozoficzny, „wtedy mielibyśmy zamiast niewierzącego teologa wierzącego filozofa". Jest to całkiem konsekwentnie pomyślane z tego punktu widzenia, że nauka także i w ewangelickich kościołach jest czemś raz na zawsze danem i pomimo swego ogólnego charakteru jest czemś tak trudnem, że o możliwości reprezentowania jej przez laików wcale nie trzeba przypuszczać. Na tej jednak drodze, a dopiero jeżeli inne zamieszania się jeszcze zwiększą lub wzmocnią, może grozić protestantyzmowi że stanie się nędzną dublettą katolicyzmu. Nędzną ją nazywam; albowiem dwóch rzeczy przecież nie będzie mógł osiągnąć, mianowicie papieża i zakonnika. Koniecznego autorytetu, jaki katolik ma w papieżu, nie potrzebuje stwarzać ani litera Biblii ani też w symbolach ułożone wyznanie, i cofać się aż do zakonnika protestantyzm nie może. Zatrzymuje swoją krajową kościelność i swoich żonatych duchownych; obie rzeczy obok katolicyzmu nie wydają się bardzo okazale, jeżeli ewangelickie kościoły chcą pod tym względem z nim rywalizować.

Moi Panowie! Z protestantyzmem nie jest dzięki Bogu jeszcze tak źle, ażeby niedoskona-

łości i zamieszania wśród których rozpoczął, zyskały przewagę i jego właściwą istotę zupełnie skrzywiły lub zdławiły. I ci także wśród nas, którny są przekonani o tem, że reformacya 16. wieku była czemś skończonem i gotowem, podstawowych, zasadniczych idei reformacyi nie chcą za nic w świecie porzucić, i jest wielkie pole, na którem wszyscy poważni ewangeliccy chrześcijanie jednozgodnie się łączą. Ale jeżeli tamci uznać tego nie mogą, że dalszy ciąg reformacyi w sensie czystego rozumu słowa bożego dla protestantyzmu jest zagadnieniem życia — ten dalszy ciąg przyniósł właśnie w ewangelickiej Unii bogate plony, — to powinni przynajmniej użyczyć miejsca wolności, którą w swoich najlepszych czasach reprezentował Luther: „Trzeba pozwolić duchom jednym po drugim zderzać się i spotykać; jeżeli niektóre z nich będą w ten sposób uprowadzone, to dobrze, według wojennego trybu tak dzieje się zwykle; gdzie jest kłótnia i bitka, tam muszą niektórzy paść ranni; kto jednak walczy rzetelnie, będzie uwieńczony".

Skatoliczenie ewangelickich kościołów — nie myślę, że będą papieskie, tylko kościoły oparte na prawie, nauce i ceremonii — jest dlatego tak wielkiem niebezpieczeństwem, ponieważ trzy olbrzymie pracują potęgi, ażeby ten proces rozwoju przeprzeć. Rzecz pierwsza to indyferentyzm mas. Każdy indyferentyzm spycha religię na linię, na której znajdują się autorytet i tradycya, a także i księża, hierarchia i ceremonialny kult. Tam usuwa on religię, ażeby

się następnie nad jej powierzchownością, jej wstecznością i „uroszczeniami“ duchownych użalać; a nawet w jednym i tymsamym momencie może owe skargi wśród obelg podnosić a zarazem pogardliwie każdy zewnętrzny objaw żyjącej religii wyszydzać hołdując każdej ceremonii. Indyferentyzm ten niema dla ewangelickiego chrześcijaństwa żadnego zrozumienia, chce go instynktownie zgnieść i wobec niego zachwala katolicyzm. Po drugie zwraca tu uwagę rzecz, którą chciałbym nazwać „religią naturalną“: ci, którzy trwogą i nadzieją żyją, ci, którzy przedewszystkiem szukają w religii autorytetu, ci, którzy własnej odpowiedzialności chcą się pozbyć i kontrasekuracyi pożądają, ci, którzy szukają do życia „dodatku“, czy to w uroczystych godzinach, czyteż w swoich najgorszych potrzebach, estetycznego rozjaśnienia albo doraźnej pomocy, aż kiedy sam czas pomoże — ci wszyscy taksamo, nie wiedząc o tem, zsuwają religię na linię katolicką; pragną „czegoś mocnego“, pragną pozatem i wielu innych rzeczy, zachęty i pomocy różnego rodzaju; ewangelickiego chrześcijaństwa jednak nie chcą; to jednak będzie, jeżeli życzeniom takim odpowie, chrześcijaństwem katolickiem. Trzecią potęgę wymieniam niechętnie, a przecież niepodobna o niej zamilczeć— to państwo. Niepodobna brać mu za złe, że w religii i w kościołach przedewszystkiem konserwatyzm i działania poboczne ceni, które one ujawniają ze względu na pietyzm, posłuszeństwo i porządek. Właśnie dlatego jednak wywiera w tym kierunku nacisk, strzeże w kościołach stałości

i stara się je od jakiegokolwiek wewnętrznego ruchu powstrzymać, który ich jedność i „publiczny pożytek“ mógłby zakwestyonować; a nawet dość już często o to się starał, ażeby kościół do policyi przybliżyć i użyć jej za środek utrzymania w sile państwowego porządku. Można to usprawiedliwić—państwo może próbować, chwytać się środków siły tam, gdzie je znajduje; kościół jednak nie powinien dać się używać jako układne narzędzie; albowiem obok tych wszystkich zastraszających skutków, jakie może to mieć dla jego zadania i powagi, i na tej drodze może się stać czysto zewnętrzną instytucyą, w której porządek ważniejszym jest aniżeli duch, forma ważniejszą aniżeli rzecz, posłuszeństwo cenniejszem aniżeli prawda.

Naprzeciw tych trzech różnych potęg trzeba utrzymać powagę i wolność ewangelickiego chrześcijaństwa. Sama teologia tego nie potrafi zrobić; domagać się trzeba stałości chrześcijańskiego charakteru. Ewangelickie kościoły zostaną zepchnięte w tył, jeżeli nie dotrzymają placu. Z takich wolnych utworów, jakimi były gminy Pawła, powstał niegdyś katolicki kościół — kto zaręczy, że nie staną się „katolickimi“ kościoły, które z „wolności chrześcijańskiego człowieka“ wzięły swój początek?

Ewangelia jednak przez to by nie zginęła: o tem świadczy historya. Jak czerwoną nitkę wplecioną w tkaninę możnaby ją zawsze wynaleźć, i w jakiemś miejscu wystąpiłaby na nowo

i potrafiłaby się z zaciskających ją więzów uwolnić. Także i w ozdobnych na zewnątrz, duchowo zapadłych świątyniach greckiego i rzymskiego kościoła jeszcze nie zgasła. „Odważ się iść naprzód! u dołu głęboko pod sklepieniem znajdziesz jeszcze ołtarz i jego świętą, wiecznie płonącą lampę!“ Ewangelia ta złączyła się ze spekulacyą i z mistycznym kultem Greków i jeszcze w nich nie zgasła; weszła w związek z rzymskiem państwem świata i w stopieniu tem się nawet utrzymała, a nawet wydała reformacyę! Jej dogmatyczne nauki, jej ceremonialny kult się zmieniał, nawet coś więcej — zajęła umysły najbardziej proste i najgłębiej myślące; drogą była dla takiego Franciszka albo Newtona. Przetrwała przemiany poglądów na świat; myśli i formy, niegdyś święte, zrzuciła jak się zrzuca płaszcz; w uniwersalnym postępie kultury brała swój udział; uległa uduchowieniu i w ciągu historyi swoje etyczne zasady nauczyła się pewniej przystosowywać. W swojej pierwotnej powadze i pocieszeniu po wszystkie czasy całym tysiącom jaśniała swoim blaskiem, zrzuciła z nich wszystkie ciężary i przełamała wszystkie ogrodzenia. Jeżeli mieliśmy prawo powiedzieć, że Ewangelia jest poznaniem Boga i uznaniem Go za Ojca, pewnością zbawienia, pokorą i radością w Bogu, zdolnością czynu i miłością bliźniego, jeżeli tej religii istotą jest, że poza Założycielem niezapomina się o jego posłannictwie, poza posłannictwem zaś o jego Założycielu—to historya pokazuje, że to rzeczywiście pozostało w swej sile i ustawicznie się przedostaje na wierzch.

Spostrzegliście może, że obecnego położenia, mianowicie stosunku Ewangelii do naszego dzisiejszego duchowego stanu, naszego całego poznania świata i jego zadania, nie poruszałem. Na to jednak ażeby to ze skutkiem w odniesieniu do konkretnej sytuacyi zrobić, na to trzebaby więcej czasu, aniżeli kilka ulotnych godzin; w odniesieniu jednak do jądra rzeczy to co jest potrzebne zostało powiedziane; albowiem w historyi chrześcijańskiej religii od reformacyi nie przeżyliśmy żadnego nowego stadyum. Olbrzymich przewrotów doświadczyło nasze poznanie świata — każde stulecie od reformacyi oznacza postęp, najważniejszy dwa ostatnie — siły jednak i zasady reformacyi, z religijnego i etycznego punktu widzenia, nie są prześcignięte i rozwiązane. Trzeba je tylko ująć w ich czystej postaci i z energią zastosować, w takim razie nowoczesne zdobycze nie przeciwstawiają im żadnych nowych trudności. Rzeczywiste trudności, stojące naprzeciw religii Ewangelii, są wiecznie stare. Wobec nich niczego niemożemy „dowieść“; albowiem dowody nasze są w tym względzie tylko waryacyami naszych przekonań. Przez pochód jednak jaki przebyła historya, wyłoniła się wielka dziedzina, na której chrześcijańsko-braterski zmysł jeszcze całkiem inaczej musi się sprawdzić, aniżeli poznał to i mógł to zrobić w stuleciach dawniejszych — dziedzina socyalna. Tu leży olbrzymie zadanie, i w mierze, w jakiej je spełnimy, na najgłęb-

sze zagadnienie, zagadnienie sensu życia, radośniejszą będziemy mogli dać odpowiedź.

Moi Panowie! Religia, czyli miłość Boga i bliźniego, jest tem, co życiu nadaje sens; nauka tego nie potrafi. Że raz o mojem własnem doświadczeniu powiem, jako ten, który przez trzydzieści lat gorąco się tymi rzeczami zajmował. Cudowna to rzecz zajmować się czystą wiedzą, i biada temu, który lekko ją ceni albo też zmysł poznania w sobie stępia! Na pytania jednak Skąd, Dokąd i Dlaczego nie daje ona dziś odpowiedzi taksamo jak przed dwoma lub trzema tysiącami lat. Istotnie uczy nas ona o faktach, odkrywa sprzeczności, spaja zjawiska i prostuje illuzye naszych zmysłów i wyobrażeń. Ale gdzie i jak krzywa linia świata i naszego własnego życia się zaczyna — owa krzywa, której pokazuje nam tylko kawałek — i dokąd ta krzywa linia prowadzi, o tem nas wiedza nie poucza. Jeżeli jednak z silną wolą przyznajemy, że siły i wartości, które na szczytach naszego duchowego życia jako nasze najwyższe dobro, a nawet, jako nasze właściwe Ja jaśnieją, jeżeli znając ich doniosłość mamy odwagę, ażeby je za rzeczywiste uznać i według nich życie urządzić, i jeżeli następnie patrzymy na przebieg historyi ludzkości, jej w górę wznoszący się rozwój śledzimy i z gorącem pragnieniem wspólności i związku z jej duchami szukamy — wtedy nie popadniemy w przesyt i małoduszność, tylko będziemy pewni Boga, Boga, którego Jezus Chrystus swoim Ojcem nazywał, i który także i naszym jest Ojcem.

UWAGI.

Wykład pierwszy.

S. 9. w. 12. „Jezus Chrystus i jego Ewangelia". — Ewangelię Jezusa Chrystusa trzeba rozumieć z jednej strony według Mat. 5, 1 n., według Mat. 11, 5. 28 n. z drugiej zaś strony według Łuk. 4, 18 — 21. (por. s. 45 i 55, n. tego dzieła). Od tej Ewangelii trzeba odróżnić Ewangelię o Jezusie Chrystusie, t. j. o tym Chrystusie, który umarł i zmartwychwstał (tak już u Marka 1, 1 n. i cała księga). Obie Ewangelie w historyi kościelnej szły z sobą w parze. W miejscu o którem mowa i w następnych, chodzi o Ewangelię pierwszą.

S. 15. w. 4 z d. „związek braterski, który wielkiej ludzkiej nędzy wypowiada walkę" — nie trzeba tego w ten sposób rozumieć, że to wypowiedzenie walki zwracało się przeciwko socyalnej biedzie; zwracało się bowiem przeciwko żałosnym krzykom, o ile one przez grzech i brak miłosierdzia spowodowane zostały i jeżeli przez surowość życia i miłość można było pomódz.

Wykład drugi.

S. 19. w. 3. „zmyślone sytuacye“ — to może trochę powiedziane za wiele; ściśle udowodnić się nieda, że jakaś sytuacya w książce zmyślona jest przez samego autora, przy niektórych jednak tak trzebaby przypuścić.

S. 19. w. 16. „w znacznej części“ — byłoby źle zrozumiane, gdyby się pojmowało quantytatywnie; w Mateusza jednak i Łukasza wspólnem źródle taksamo i w licznych ustępach Marka posiadamy oczywiście bardzo liczny i naprawdę pewny zbiór mów i czynów Jezusa (p. moja książka „Sprüche und Reden Jesu“, Leipzig, 1907.)

S. 20. w. 8. „w pierwszej i trzeciej Ewangelii“ — można tu dodać także i Ewangelię drugą, o ile jej autor wprawdzie prawdopodobnie znaną był w Jerozolimie w czasach apostolskich osobistością, nie naocznym jednak świadkiem życia Jezusa. Z pewnością zaś złożył nietylko wspomnienia z czasów apostolskich„ ale czerpał także w znacznej części z będącej w obiegu tradycyi.

S. 20. w. 8. z d. „w głównej części pierwotną tradycyę“ — pierwotna tradycya nie jest jednak tylko czystą tradycyą, tylko taką która przeszła przez medyum wierzeń i zapatrywań. Zamiast „w głównej części“ należy powiedzieć „w licznych ustępach“.

S. 20. w. 4. z d. „prawdopodobnie za czasów Domicyana“ — lepiej: najpóźniej za czasów Domicyana.

S. 24. To co tu powiedziano i na str. 25. (pod „Po czwarte"), zostało przez niektórych czyhających krytyków tak źle zrozumiane, jakgdybym tylnemi drzwiami przecież cud dopuszczał. Nieporozumienia tego niemogę sobie wytłomaczyć i w słowach tych niczego zmienić nie mogę.

S. 33. w. 5. „w ekstazie niemówi nigdy"—wizyonerskiego pierwiastku jednak nietrzeba wykluczać, jeżeli opowiadanie o kuszeniu do samego Jezusa odnieść należy, p. także Łuk. 10, 18; jednakże to oddzielnie znajdujące się powiedzenie jest chyba nieautentyczne, historya zaś o kuszeniu mogła także i w inny powstać sposób.

S. 33. w. 10. Przedrukowane tu słowa wzięte są z „Geschichte Jesu" P. W. Schmidta.

Wykład trzeci.

S. 43. w. 7. z d. Że jeden albo drugi żydowski nauczyciel rzeczy odnoszące sie do ceremonii ustawowo przepisanych stawiał na dalszym planie poza moralnością, to nie może być rozstrzygające, ponieważ z całokształtu żydowskiego nauczycielstwa w tym okresie czasu przecież nie wystąpił.

S. 47. w. 5. „nie było nic wstrętniejszego"—sąd ten zostawiam, pomimo że ostro go atakowano. Przeciwko nieporozumieniu, jakoby przez to wszystko, czego oficyalni przywódcy żydowskiego ludu nauczali tak było nazwane, mogę się zasłonić tem, co powiedziałem już na s. 44. (p. także s. 65.).

S. 47. w. 2. z d. Skąd pochodzi wyrażenie: „Mów, ażebym cię widział“, niewiem; znam je od młodości. Hamann?

Wykład czwarty.

S. 59. w. 7. z d. Czy Łukasz pobudkę udzielenia Ojcze nasz trafnie opowiedział, jest conajmniej wątpliwe (p. moja rozprawa o Ojcze nasz w sprawozdaniach z posiedzeń K. Pruskiej Akad. Umiej., 21 stycz. 1904). Pierwotna forma modlitwy zawierała prawdopodobnie tylko inwokacyę i 4. 5. i 6. prośbę, reszta zaś (u Łukasza i Mateusza różnie) to dodatek gminy. Ale i dodatki te wypłynęły że źródła nauki Jezusa i uczą nas sposobu jego modlitwy; co więcej zapatrywanie nasze stało się przez krytykę bogatsze, ponieważ krytyka pokazuje także reflex modlitwy Jezusa na koło jego uczniów. W każdym razie trzeba według tego niejedno w tekście na str. 60. poprawić.

S. 60. w. 12. z dołu, n. „dusza jedynie ze swoim Bogiem“ — to zostaje jak jest, chociaż modlitwa jest w liczbie mnogiej ujęta.

S. 63. w. 2. Od kogo pochodzi ta myśl, tego już nie wiem.

Wykład piąty.

S. 73. w. 17 — 18. Grupę tych zdań ująłbym teraz tak: „Szczególniejszą drogę wyjścia, właściwie produkt rozpaczy znalazły katolickie kościoły. Z jednej strony wprawdzie przyznają, że chrześcijański ideał życia także i wśród światowego życia (przez wiarę, nadzieję i miłość —

według rzymskiego kościoła) można osiągnąć, właściwe jednak naśladownictwo Jezusa widzą w ascezie (życiu zakonnem), w niej tylko spostrzegają chrześcijańską doskonałość i zarazem wyższą zasługę i pewniejszą drogę do wiecznego życia. Przez to jednak rzucony jest na życie chrześcijańskie w świecie wielki cień, a i teoretycznych wygłoszeń w tym względzie nie brak, że tylko zakonne życie jest właściwem vita christiana, życie anielskie, tamto zaś tylko życie „niższe“, a nawet właściwie tylko dopuszczalne.

S. 78. w. 9. Że pieniądz jest „płynną potęgą“, powiedział Tolstoj.

Wykład szósty.

S. 92. w. 9. n. P. Hatch, Die Gesellschatsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum (deutsch von Harnack, 1883), wywody końcowe.

Wykład siódmy.

S. 114. w. 6. Słowa te wypowiedział Chamberlain.

S. 115. w. 8. z d. Czyje są te słowa, zapomniałem.

S. 117. w. 10. z dołu i następne. W książce mojej „Die Sprüche und Reden Jesu“ (1907). S. 189. n. próbowałem wykazać, że wyrażenie: „nikt niezna syna jedno Ojciec“ nie jest pierwotnem.

S. 117. w. 8. Zarzucano mi tutaj dowolne odwrócenie faktu, ponieważ według brzmienia wyrażenia raczej świadomość synostwa Jezusa

było rzeczą pierwszą poznanie zaś Boga dopiero następstwem. Tylko że to jest zarzut bezmyślny. O przyczynę i skutek nie chodzi wogóle, tylko o skonstatowanie, że Bóg Ojciec tylko przez Syna i przez tych, którym to Syn objawi, może być poznany. Ponieważ ci właśnie przez to poznanie staną się synami bożymi i w niem mają „życie“ (p. także Jan 17, 2. 3), a więc i „Syn“ ma także w tem poznaniu swoje życie. Jeżeli ma jednak w tem poznaniu życie, zatem ma także w niem swoją exystencyę jako Syn, a więc synostwo. Ten związek poznania, życia i synostwa w żadnym razie nie jest naprzód u Jana albo też greckiego pochodzenia, tylko już w Starym Testamencie.

S. 118. w. 16. „Autentyczność“ wyrażenia Jana przez to nie jest stwierdzona.

S. 119. w. 5. Powinno być nie: „wszystkie rzeczy“ tylko „wszystko“, mianowicie „wszystkie wiadomości“, to znaczy cała nauka.

S. 119. w. 3. z dołu. Wellhausen jednak wątpliwości swoje później złagodził.

Wykład ósmy.

S. 127. w. 6. n. Najdawniejsze podanie (por. Wellhausena) może jeszcze nie przy chrzcie udzielonym przez Jana, tylko dopiero przy przemienieniu przyjęło ustanowienie Jezusa Mesyaszem (to znaczy przełom jego mesyanicznej świadomości). W tym wypadku należy opowiadanie o szczczególniejszej mesyanicznej chwili Jezusa przy chrzcie wprawdzie do dawnej ale przecież nie do pierwotnej historyi tradycyjnej i należy

je zatem jako legendę osądzić; p. moją książkę Sprüche und Reden Jesu, zwłaszcza S. 163. n.

S. 127. w. 11. „Raczej bardzo jest prawdopodobne, że, kiedy wystąpił publicznie, był już zdecydowany“ — w odniesieniu do swego szczególnego stosunku do Boga (t. j. jego świadomości „synostwa“) można to przyjąć, mesyaniczna świadomość jednak mogła przecież dopiero podczas jego nauki i czynności Zbawiciela w nim się obudzić — inaczej początkowy stosunek do swoich uczniów i do ludu pozostanie niezrozumiałym i dającym do myślenia, — i nigdy nie mogło mieć formy: „Teraz jestem Mesyaszem“, tylko „jestem Messias designatus“. Mesyaniczna świadomość zatem może w Jezusie samym żyła zawsze tylko w formie potęgującej się w swojej pewności nadziei; albowiem Mesyasz jest to z obłoków nieba zstępujący król. Że w tekście różnicy pomiędzy „Messias“ i „Messias designatus“ ściśle nie uwydatniono, to jest błąd.

S. 127. w. 14. Jeżeli historya wizyi przy chrzcie nie jest pierwotna, w takim razie i historya pokusy musi być apokryfem albo też należeć do późniejszego związku.

S. 131. w. 11 z d. n. „Nie Syn, tylko sam Ojciec należy do Ewangelii, jak ją Jezus opowiadał“:—Słowo to z wielu stron jaknajostrzej zwalczano, ale go nie zbito. Niemam tu nic do zmienienia. Słowa jednak „jak ją Jezus opowiadał“, są tu rozstrzelone, ponieważ przez wielu przeciwników zostały przeoczone. Że Jezus do Ewangelii, jak ją Paweł i Ewangeliści opowia-

dali, nietylko należy, ale także właściwą jest tej Ewangelii treścią, tego nie trzeba dopiero mówić. Jak do tego przejścia doszło i o ile ono jest słuszne, to wykazują następne wywody zarówno bezpośrednio następujące jakoteż i w następnych wykładach.

S. 137. w. 14. Myśl Goethego w tem miejscu jest niezrozumiała. Położone jest tutaj, nie ażeby spontaneiczne zwycięstwo samego siebie wielbić, tylko ażeby scharakteryzować potęgę, o której przezwyciężenie chodzi, i ażeby o konieczności tej walki zaświadczyć. Rozsądni czytelnicy zrozumieli to także trafnie.

Wykład dziewiąty.

S. 139. w. 11. n. „On był jedynie nauczycielem, a jego wyznawcy uczniami“ — przecież jednak w ostatnich tygodniach przed jego śmiercią stosunek się zmienił, ponieważ uczniowie poznali w nim przyszłego Mesyasza, wprawdzie jeszcze nie z całą pewnością.

S. 140. w. 7 z d. „i całą Ewangelię w tych zdarzeniach że się tak wyrażę roztopił“ — t. zn. poselstwo o Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym stało się teraz samą Ewangelią.

S. 146. w. 9. Zaznaczone tu rozróżnienie pomiędzy wielkanocnem zwiastowaniem i wiarą w zmartwychwstanie podpadło licznym zarzutom; rzeczowo nie mogę w tem zmienić nic, dodam jednak, ze słowo „wielkanocne zwiastowanie“ nie całkiem szczęśliwie zostało wybrane i stąd jest niezrozumiałe. Myślę tu o konkretnych wielkanocnych relacyach.

S. 149. w. 17. z d. Tej myśli Schillera w tem miejscu już nie cytowałbym więcej, ponieważ tych musi zadrasnąć, którzy w cielesnem zmartwychwstaniu Jezusa zupełnie stwierdzony historycznie fakt widzą a stąd także i „zakład“ („Pfand“).

Wykład dziesiąty.

S. 161. Przy wywodach o epokokowem znaczeniu Pawła dla historyi pierwotnego chrześcijaństwa powinno było się także wymienić szranki w odniesieniu do uwolnienia się od judaizmu, które on jeszcze pozostawił: (1.) uważał to za rzecz samą przez się zrozumiałą albotеż to znosił, że chrześcijański żyd prawo utrzymuje nadal, (2.) myślał, że dane ludowi Izraela obietnice przecież specyalnie na nim się wypełnią, (3.) wypowiedział pewną nadzieję, że kiedyś cały Izrael mógłby być wyratowany. Zupełnego uwolnienia chrześcijaństwa od judaizmu dokonali według Pawła nieznani mężowie.

S. 163. w. 6. z d. Zamiast „wydawało się że się oddala“, należy położyć „oddalało się“.

Wykład jedenasty.

S. 180. w. 7. z d. „najważniejszy pierwiastek wypłynął“ — lepiej: „z religii jaką mają, najważniejszy pierwiastek wypłynął“.

S. 182. w. 2. z d. U Łukasza są nietylko ślady greckiego pierwiastku; on jest Grekiem, i greckiego ducha także w pismach swoich wyraził; on jednak z wielką sumiennością usiłował czytelnikom swoim ducha pobożnego judaizmu do-

kładnie przedstawić także zaś i ewangelicznym przypowieściom ich pierwotną barwę zachować.

S. 183. w. 10. „niema jeszcze śladu jakiejś mitologii, greckiego kultu i t. d.“ — Zdaniu temu zaprzeczono i w zupełności nie można go utrzymać: w historycznych legendach, w apokaliptycznych wywodach a także i w sakramentach tkwi coś mitologicznego; dać jednak dowód, że to wprost z pogańskich wpływów pochodzi, to dotychczas jeszcze się nie udało. Tkwiło to raczej już w ówczesnym judaiźmie, i stamtąd chrześcijaństwo je przyjęło; także i w wielkim kościele należało przeważnie raczej do rzeczy zewnętrznych, na „wiarę“ zaś prawie zupełnie nie wpływało.

Wykład dwunasty.

S. 205. w. 4. „Nietolerancya jest czemś nowem na gruncie greckim“ — zob jednak ograniczenie na s. 204. w. 4. z d. n. które jeszcze silniej trzeba wyrazić.

Wykład czternasty.

S. 227. w. 8. z d. Przy końcu tego ustępu wyraźniej powinno się było zaznaczyć, że chrześcijaństwo w rzymskim kościele może spaść na takiesamo nizkie niveau jak w kościołach oryentalnych i że faktycznie w niektórych krajach spadło.

S. 229. w. 3. z d. „rzymskiego biskupa, najdostojniejszego Rzymianina“—tu trzeba było pamiętać o znaczeniu, jakie myśl o następstwie Piotra, a nawet Jezusa Chrystusa dla rzymskiej

stolicy w wzrastającej mierze zyskała. Biskup rzymski nie chwytał za koronę zachodnio-rzymskiego Imperatora; z początku też nie nazywał siebie „biskup uniwersalny“ albotež podobnie; od Leona I. zajmował to, co Piotrowi powiedzianem było, i pojmował to w sensie pasterza sprawującego urząd nad całem chrześcijaństwem. Urząd pasterski jednak zjawia się natychmiast jako urząd rządzący, i przez to już polityczną władzę świecką zawiera.

S. 231. w. 5. Wiersz ten napisał Alphanus, przyjaciel Grzegorza i Dezyderyusza z Monte Cassino; p. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit, 4. Aufl. III. S. 54.

S. 234. w. 5. kościelna polityka papieża może naukę faktycznie zmienić — zdaniu temu zaprzeczono; ale na „faktycznie“ leży przycisk, a wtedy nie można mu zaprzeczyć, chyba że np. nieomylność papieża jest rzeczywiście dawną katolicką nauką?

S. 239. w. 5. „Rysy główne są już zaznaczone“ — jednakowoż te trzy wymienione rysy (katolicyzm wulgarny, Rzymskie Państwo, augustynizm) nowoczesny katolicyzm przecież nie zupełnie charakteryzują, ponieważ, przygotowany przez nominalizm, od czasu kontrareformacyi w kierowanie duszami wdarł się rozwiązły pierwiastek (probabilizm) którego czasy dawniejsze jeszcze nie znały, i ponieważ przez przystosowanie się do nowoczesnego świata światowe ustroje wszelkiego rodzaju obok politycznego kościelnego chrześcijaństwa niezwykle wielkie uzyskały pole.

Wykład piętnasty.

S. 250. w. 8. Wielkim tym dogmatykiem był Bellarmin.

Wykład szesnasty.

S. 262. w. 13. z d. W tym, i w następnych ustępach trzeba było pamiętać o różnicy między Kalvinem i Luthrem, o wielkiej samodzielnej aktywności kalwińskich kościołów i zerwaniu, albowiem one dopiero w odniesieniu do średniowiecznego kościoła, państwo, a nawet całą średniowieczną kulturę w zupełności sprowadziły. Krótkość czasu jednak stała na zawadzie, ażeby zjawiska te szerzej omówić.

S. 273. w. 4. Słowa te napisał Carlyle.

S. 274. w. 9. „W historyi chrześcijańskiej religii od reformacyi nie przeżyliśmy żadnego nowego stadyum“ — brzmi to paradoxalnie i dlategoteż temu zaprzeczono. Byłoby nie paradoxalnem, tylko fałszywem, gdyby zaprzeczało to zdanie, że my prawie od dwóch stuleci w wzrastającej mierze wśród całkiem nowych stoimy warunków, które nas do najgruntowniejszej rewizyi kościelnego wykładu ewangelickiej nauki zmuszają i że to się czy chcemy, czy niechcemy, robi. Zostaje jednak przytem, że mamy jeszcze oczekiwać reformatora, który reformacyę Luthra według jej zasad naczelnych i podstawowych zmieni, ja wątpię jednak, czy on przyjdzie.

Zadanie jest jednak zanadto szczupło ujęte, jeżeli następnie tylko socyalna dziedzina jest wymieniona, na której chrześcijańska religia dzisiaj ma się oprzeć; dziedzinę poznania — filozoficzno-religijną i religijno-historyczną — trzeba było także wymienić.

BIBLJOTEKA
JAKÓB THISCH
psd. (JAKOB TYSZCEGESKI)
Dział ..... Nr. .....





20900/1