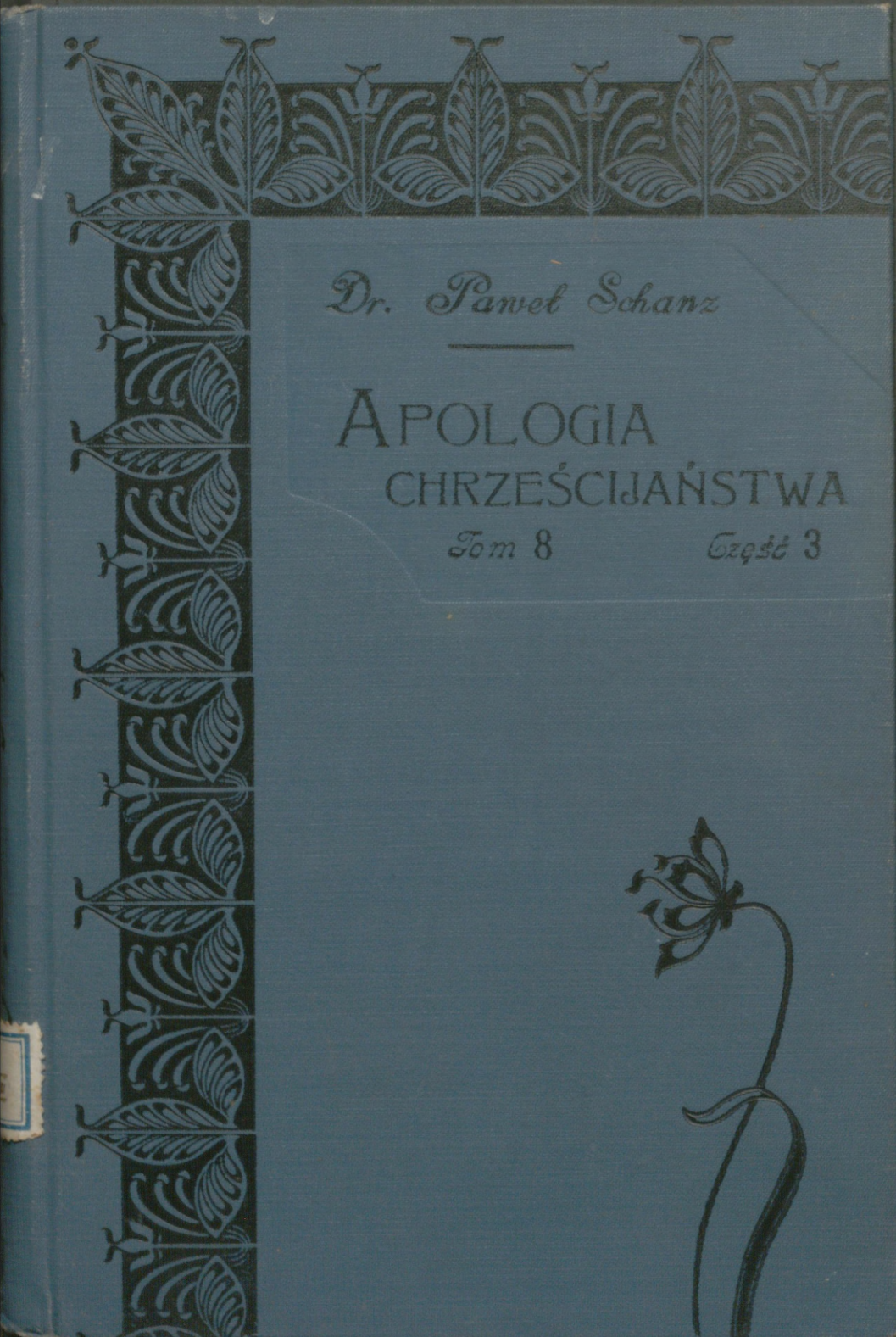


Grey Scale #13

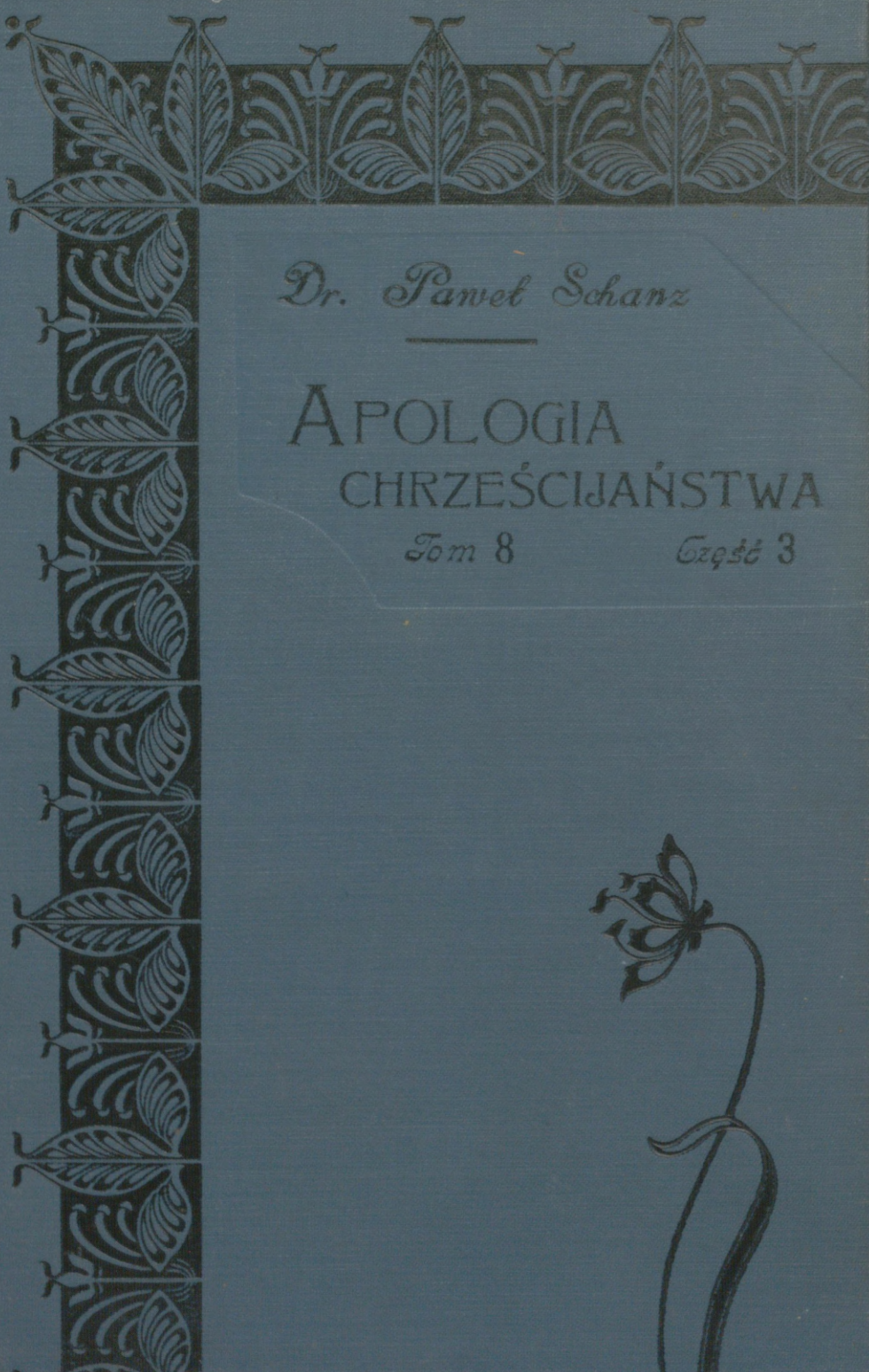


A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



Colour Chart #13





Dr. Paweł Schanz

APOLOGIA
CHRZEŚCJAŃSTWA

Tom 8

Część 3

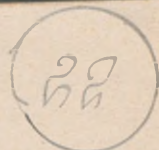


APOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSTWA.

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH.

Dr. Paweł Schanz

Profesor teologii w Uniwersytecie tubingskim.



APOLOGIA

CHRZEŚCIJAŃSTWA

PRZEKŁAD

Walerego Gostomskiego

z trzeciego wydania niemieckiego.

Część III^{cia}.

BÓG I KOŚCIÓŁ.

TOM VIII.

WARSZAWA

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA

KRAKÓW — G. GEBETHNER I S-KA

1907.



APOTOGIA





§ 6.

Kościół jako jedyna instytucja zbawienia.

Teokracja Starotestamentowa. — Partykularyzm i uniwersalizm zbawienia. Nowy Izrael. Zbawienie tylko w Chrystusie. — Ewangelie. — Listy. — Przeciwnieństwo między uczniami i światem. — Święci. — Chrztost i Zmartwychwstanie. — Zastosowanie do Kościoła. — Ojcowie apostołscy. — Apologety. — Sekty przyczyniły się do wyrobienia nauki o Kościele, jako jedynej instytucji zbawienia. — Figura Arki. — Cyprian. — Augustyn. — Grecy. — Opinie Kościoła. — Atanazyjskie wyznanie wiary. — Bonifacy VIII. — Scholastyka. Torquemada. — Czwarły sobór Lateraneński. — Sobór Trydencki. — Tournely, Perrone. — Pius IX. — Reformatorzy. — Luter. — Dogmatyka protestancka. — Kalwin. — Kościół i państwo. — Kościół widzialny i niewidzialny. — Herezyza występna i mimowolna. — Augustyn. — Tomasz Tournely. — Pius IX. — Syllabus. — Dobra wiara u protestantów i u nawróconych. — Różne stopnie przynależności do Kościoła. — Członkowie żywi i martwi. — Dusza i ciało. — Powszechna łaska Boska. — Naturalne poznanie Boga. — Sumienie. — Augustyn. — Tomasz. — Kant. — Ekskomunika. — Compelle intrare. — Przelew krwi. — Pryscyllian. — Grzegorz VII. — Tomasz. — Heretycy potępieni, jako fałszerze prawdziwej nauki. — Inkwizycja kościelna i państwowa. — Jedność wiary. — Reformatorowie o tolerancyi religijnej. — Praktyczne wykonywanie i teorytyczne uzasadnienie przymusu religijnego. — Anabaptyści. — Powołanie się na warunki czasu.

I. Nauka Pisma świętego.

1. **W** Starym Testamencie ustanowiona przez Boga samego teokracja uznana była za połączenie z Bogiem wybranych z pośród bałwochwalców. Jahwe zawarł przymierze ze

swoim ludem na mocy, którego zapewnił mu swoją szczególną opiekę i łaskę. „Jeśli słuchać będziecie głosu mego i strzedz umowy mojej; będziecie mi własnością ze wszystkich narodów, albowiem moja jest wszystka ziemia (2 Mojż. 19, 5). Ale miłosierdzie Pańskie od wieku i aż do wieku nad tymi, którzy się go boją. I sprawiedliwość jego nad syny synów tych, którzy chowają testament jego“ (Ps. 102, 16, 17). Bóg obiecuje Żydom, że dochowa przymierza i pamiętać o nich będzie. Nie opuści ich i w kraju wroga (3 Mojż. 26, 44; 5. Mojż. 4, 31; 7, 9), ukarze wszakże tych, którzy nie dotrzymują przymierza. „Gdyby się naleźli u ciebie, którzyby uczynili złość przed oczyma Pana Boga twego.... wywiedziesz męża i niewiastę, którzy rzecz bardzo złośliwą uczynili u bram miasta twego i będą ukamienowani“ (5 Mojż. 17, 2, 5). „Zgrzeszył Izrael i przestąpił przymierze moje i wzięli z przekleństwa“ (Joz. 7, 11).

Ziemia obiecana była nagrodą zwiastowaną przez Jahwego ludowi, za dotrzymanie przymierza. Odpowiednio do postępów bądź dotrzymującego, bądź łamiącego przymierze ludu spotyka go opieka lub kara Jahwego. Dopóki lud wierny jest swemu Bogu zwycięża wrogów, ulega im, skoro się Bogu sprzeniewierza. Każdy Izraelita wierzył niezłomnie, że ten tylko jest prawym synem Abrahama i uczestnikiem błogosławieństwa bożego, kto nosi na sobie znak przymierza. Prawda w Starym Testamencie występuje przeważnie nie jednostką, lecz lud cały, na lud też nie na pojedynczych ludzi spadają kary i nagrody boże.

W tem znaczeniu społeczeństwo Starego Testamentu ma być jedynie przynoszącem zbawienie społeczeństwem religijnem, zbawienie rozumiane zazwyczaj w doczesności, w doczesnem powodzeniu, jako owoc bojaźni bożej. Kto chce Boga łaskę pozyskać musi się przyłączyć do ludu wybranego, w jakikolwiek sposób z tym ludem bożym i jego świątynią związek zawrzeć. Dla pogan nie ma zbawienia, wszyscy poganie mają pójść do Gehinnom (piekła), natomiast nawet zli Żydzi będą wybawieni z tego miejsca kary.

2. Wszelako Stary Testament obok tego wyłącznego partykularyzmu usuwającego pogan od dziedzictwa bożego zawiera w sobie także pewien uniwersalny kierunek do wieczności odniesiony. Nie na zawsze i nie wszędzie wykluczone mają być ludy pogańskie z uczestnictwa w zbawieniu. Przyjdzie czas, gdy i oni poznają prawdziwe imię Jahwego i wybawieni zostaną.

Ale te tylko, które na Syjonie Imię jego wzywały osiągną zbawienie. Nowa Jerozolima otworzy swe bramy, aby przyjąć rzesze pogańskie w swych murach. „I będą otworzone bramy twoje ustawicznie i we dnie i w nocy, nie będą zamknięte, aby nioszono do ciebie moc narodów, króle ich, aby przywiedziono. Bo naród i królestwo, któreby tobie nie służyło zginie“ (Iz. 60, 11, 12). „A wszyscy, którzy się dostaną ze wszech narodów, które przyciągnęły przeciw Jeruzalem, chodząc będą od roku do roku, aby się kłaniali królowi Panu Zastępów, a święcili święto kuczek“ (Zach. 14, 16).

Wszędzie zwiastowane jest poganom wybawienie, ale uwarunkowane zawsze przynależnością ich do św. Syjonu, związkiem ze świątynią, którą Bóg wznosił wśród swego ludu. Jedną jest tylko święta góra Syjon, jedno Jeruzalem, jedna świątynia z jednym pasterzem, królem i Panem. Poza obrębem tego królestwa mesyanicznego, do którego wszyscy poganie przystęp mieć będą, niema dla ludzi zbawienia. Droga do zbawczego królestwa Mesyasza wiedzie przez świątynię ludu wybranego. Czasu Mesyasza przybędą ludy do domu Boga, Jakóba i równouprawnione będą z ludem bożym, skoro zachowają Sabbath i wierne będą przymierzu. Przypuszczone wtedy zostaną do świątyni i ofiary i zapisane pomiędzy obywateli Jerozolimy.

Królestwo mesyaniczne w następstwie, jako nowy Syjon i nowy Jeruzalem w odmiennej ukazało się postaci, aniżeli przedstawiali je sobie Żydzi, na mocy literalnie rozumianych tekstów prorockich. Ale znaczenie istotne zapowiedzi proroków spełniło się. Ten tylko, kto wejdzie do nowego Jeruzalem i jako obywatel jego zapisany zostanie, przynależć będzie do ludu bożego i mesyaniczne zbawienie, życie wiekuiste osiągnąć zdoła. Ale u starożytnych Żydów uznana była powszechnie zasada, że tylko cielesni następcy Abrahama zbawieni być mogą.

3. Zbytecznym byłoby zaznaczać tu, że w Nowym Testamencie obietnice boże zupełnie jasno zostały wyłożone. Pośród chrześcijan nie było wątpliwości, że tylko w Chrystusie, tylko przez Kościół chrześcijański może być osiągnięte zbawienie. Orzeczenia w tym względzie Pana samego i apostołów zupełnie są stanowcze i wyraźne. Wązkie wrota i wązka ścieżka, przy końcu kazania na górze w związku z ostrzeżeniem przed fałszywymi prorokami wskazują na tego, który jedynie żywot wieczny dać może, którego każdy przed ludźmi wyznać winien, jeśli prze-

zeń przed obliczem Ojca ma być wyznany, jednym słowem na Jezusa Mesyasza i Syna bożego, założyciela mesyanicznego królestwa. Dziedzictwo Chrystusa, które wraz z wiarą w niego nieodzownym ma być warunkiem żywota wiecznego okazuje, że ten tylko, który złączony jest z Chrystusem w cierpieniu i śmierci z nim też zmartwychwstanie do nowego życia. Tą samą myśl wyrażają przypowieści o królestwie bożem, o uczcie, o winnicy i t. d. Ci tylko, którzy słuchają głosu wysłanego przez Boga Zbawcy i za tym głosem idą, zasiadają za stołem wraz z Abrahamem, Izaakiem i Jakóbem. Nie pochodzenie cielesne od Abrahama, ani ród wysoki, ani stanowisko znakomite, lecz ubóstwo w duchu, łagodność, pokora wedle wzoru Chrystusa przy współudziale jego łaski doprowadzić nas mogą do żywota wiecznego. „Kto uwierzy i ochrzczi się zbawion będzie, a kto nie uwierzy będzie potępion“ (Mar. 16, 16), mówi Zmartwychstały do swych uczniów dając im polecenie opowiadania Ewangelii.

Szczególniej w Ewangelii św. Jana dobitnie i wielokrotnie uwydatniony jest ten podwojny warunek osiągnięcia żywota wiecznego. Wiara w Jezusa, chrzest, Eucharystya, oto są główne tego warunku postaci. Wiara w słowo Jezusa, w Jezusa samego jako Zbawiciela i Syna bożego, tak dalece staje się środkowym punktem całej nauki Chrystusowej, że w tem właśnie możemy uznać główny postęp ujawniający się w czwartej Ewangelii w stosunku do trzech poprzednich. „Kto wierzy weń, nie bywa sądzon: a kto nie wierzy, już osądzon jest, iż nie wierzy w imię jednorodzonego Syna bożego“ (Jan 3, 18). „Kto wierzy w Syna ma żywot wieczny; a kto nie wierzy Synowi nie ogląda żywota, ale gniew boży nad nim zostawa“ (Jan, 3, 36). „A ta jest wola Ojca mego, który mię posłał, iżby każdy, który widzi Syna, a wierzy weń miał żywot wieczny, a ja go wskreszę w dzień ostatni“ (Jan 6, 40). Jezus jest drzwiami dla owiec. Kto przez nie wejdzie będzie zbawiony (Jan 10, 7, 9). Jezus jest drogą, prawdą, życiem, nikt do Ojca inaczej, jak przez niego nie wejdzie (Jan 14, 6, 7). Jezus jest winną macicą: ten tylko owoce przyniesie, kto z nim złączony jest światłem oświecającem ludzi. „A ten jest żywot wieczny, aby poznali ciebie samego Boga prawdziwego i któregoś posłał Jezusa Chrystusa“ (Jan 17, 3).

4. Czyż mamy przytaczać świadectwa apostołów dla stwierdzenia jedynie zbawczej siły Ewangelii? Nie skończylibyśmy, gdybyśmy chcieli przytaczać wszystkie odnośne ustępy z listów

z Dziejów Apostolskich, lub z Apokalipsy. W związku z poprzedniami cytatai możemy tu przedewszystkiem przytoczyć zakończenie Ewangelii Janowej. „A te są napisane, abyście wierzyli, że Jezus jest Chrystus Syn boży; a iżbyście wierząc żywot mieli w Imię jego“ (Jan 20, 31). Tenże apostoł w tak ścisłym związku z Chrystusem i Ojcem pojmuje miłość bożą i pełnienie boskich przykazań, iż prawda i kłamstwo, światłość i ciemność, Chrystus i szatan przedstawiają się u niego, jako bezwzględne przeciwieństwa, pomiędzy którymi, raz na zawsze wybierać trzeba. „Nie wnijdzie do niego nic nieczystego, albo czyniącego obrzydłość i kłamstwo, jedno którzy są zapisani w księgach żywota barankowych“ (Obj. 21, 28). Taż sama myśl powraca wciąż w naukach Piotra. Streszcza ją krótko, gdy mówi: „Ten jest kamień, który jest odrzucony od was budujących, który się stał na głowę węgła. I nie masz w żadnym innym zbawienia, albowiem nie jest pod niebem inne imię dane ludziom, w któremby mieli być zbawieni“ (Dz. Ap. 4, 11, 12). A św. Paweł w podobny sposób odrzekł dozorce więzienia w Filipi: „Wierz w Pana Jezusa, a będziesz zbawion ty i dom twój“ (Dz. Ap. 16, 31).

Św. Paweł kwestye zbawienia w Chrystusie rozpatrywał spekulatywnie z szerokiego, historycznego punktu widzenia. Rozpatruje historye i życie pogan, bada pisma Żydów i wykrywa przeciwieństwo pomiędzy ich wiarą i życiem a objawieniem boskiem; porównywa powszechną wśród pogan i Żydów grzeszność z prawdą i łaską udzieloną przez Boga w stworzeniu, oraz z prawem moralnem zapisanem w sercu ludzkim, z prawem pozytywnem i z objawieniem nadprzyrodzonym, a z tych wszystkich badań i zestawień wyciąga wnioszek, że z nielicznymi wyjątkami wszyscy ludzie odstąpili od prawdy i sprawiedliwości (Rzym. 2, 14, 26). Wszyscy zgrzeszyli, nie masz ktoby czynił dobrze (Rzym. 3, 12).

Niema ocalenia i zbawienia jak tylko w Chrystusie. Wszyscy poza Chrystusem osądzeni będą, ci co bez zakonu zgrzeszyli, bez zakonu poginą, a ci co w zakonie zgrzeszyli przez zakon będą sądzeni (Rzym. 3, 23, 24). Tylko łaska w Chrystusie może człowieka z grzechu wybawić (Rzym. 7, 25). „Że jeżelibyś wyznał usta twemi Pana Jezusa i uwierzyłbyś w sercu twoim, że go Bóg zmartwych zbudził, zbawion będziesz. Albowiem sercem będzie wierzone ku sprawiedliwości, a usta się wyznanie dzieje ku zba-

wieniu“ (Rzym. 9, 10). „Mając tedy bracia ufność do wejścia świątynię we krwi Chrystusowej, którą drogę nam poświęcił nową i żywą przez zasłonę t. j. ciało swoje“ (Hebr. 10, 19, 20). „Bo jeden Bóg, jeden i pośrednik Boga Jezus Chrystus, który samego siebie dał w odkupienie za wszystkie i świadectwo czasów swoich“ (1 Tym. 2, 5, 6). Tak wielce obawiali się apostołowie i ich uczniowie niebezpieczeństwa upadku w wierze, że nawet unikali obcowania z tymi, co fałszowali prawdę. „Człowieka heretyka po pierwszym i wtórem strofowaniu się strzeż, wiedząc, iż jest wywrócony, który takowy jest i grzeszy, gdyż jest własnym sądem potępiony“ (Tyt. 3, 10, 11).

Św. Piotr w pierwszym swoim liście bierze za przedmiot nadzieję chrześcijańską, aby zgnębionych przez straszliwe prześladowania chrześcijan pocieszyć i umocnić. Odkupieni przez drogocenną krew Jezusa Chrystusa, odrodzeni przez jego słowo, żywe, nieprzemijające, powinni wierni żyć nadzieją na powtórne przyjście Chrystusa. Nadzieja ich nie będzie zawiedziona, albowiem „Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, który wedle wielkiego miłosierdzia swego odrodził nas ku nadziei żywej przez Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, ku dziedzictwu nieskazitelnemu i niepokalanemu i niezwiędłemu dla was zachowanemu“ (1 Piotr, 1, 3—5). Jak ongi osiem dusz w arce Noego zachowane były wśród wody, podobnie w wodzie chrztu św. ocaleni zostaną chrześcijanie (1 Piotr, 3, 20, 21).

I św. apostoł Jakób zbawienie dusz ludzkich widzi tylko w zaszczeponem im Słowie bożem (Jak. 1, 21). „Ktoby pilnie wejrzał w Zakon doskonałej wolności i wytrwał w nim nie stawszysy się słuchaczem zapamiętliwym, ale czynicielem uczynku; ten błogosławiony będzie w sprawie swojej“ (Jak. 1, 25).

5. To przeciwieństwo uczniów Chrystusowych do świata i jego władców w inny sposób jeszcze uwydatnione jest w Ewangelii i w listach. Podobnie jak Żydzi w Starym Zakonie wydzieleni byli wpośród pogan i wierni chrześcijanie wydzieleni zostali, aby uniknąć mogli wiekuistego potępienia i aby osiągnęli przez Chrystusa żywot wieczny. Świat nienawidzi uczniów Jezusa, albowiem oni nie są z tego świata i oddzieleni od niego stali się własnością Chrystusową. Żydzi wykluczą uczniów Chrystusowych z synagogi, przyjdzie nawet czas kiedy, każdy co ich zabije, będzie mniemał czynić rzecz miłą Bogu (Jan 15, 19; 16, 2). A wszystko się to dzieje, ponieważ ludzie nie znają tego,

który posłał Jezusa. Gdyby Jezus nie przybył do ludzi i nie nauczał ich, nie mieliby żadnego grzechu; teraz zaś nie mają żadnego dla swego grzechu usprawiedliwienia (Jan 15, 22). Trzoda mała, idąca za wiernym pasterzem stanowi nową Synagogę, w której jedynie znajduje się zbawienie. Nienawidzona jest i prześladowana przez świat, albowiem władca tego świata nienawidzi potężniejszego, który przybył, aby go pokonać; ale ma ona obietnice wytrwania, aż do wtórnego przyjścia Pana. Królestwo Chrystusowe nie jest z tego świata, pochodzi ono z nieba i dla nieba jest przeznaczone.

Św. Paweł w listach swoich zowie wiernych często „świętymi“, albo „uświęconymi“ w Jezusie Chrystusie, aby przez to zaznaczyć, iż chrześcijanie wybrani są wśród tłumu i Bogu poświęceni. Podobnie, jak w Starym Testamencie Bóg zwany jest Świętym, ponieważ jest jednym Bogiem w przeciwieństwie do bożyszcz pogańskich, tak wszystko, co do Boga należy świętem jest i oddzielone od tego, co do świata należy. Świętym jest Izrael, świętymi są kapłani pełniący służbę bożą, święte są suknie, naczynia, miejsca i miejscowości na służbę bożą przeznaczony, ale to przeciwieństwo między świętem i nie świętem powinno mieć swoje wewnętrzne uzasadnienie w świętości moralnej. Święci boży winni być wolni od grzechu, winni się wyróżniać pobożnością i sprawiedliwością. Wtedy święci „Najwyższego“ posiadają królestwo boże“ (Dan. 7, 18).

Oba te znaczenia świętości spotykamy w zastosowaniu tego pojęcia do apostołów. Są oni przez łaskę z pogaństwa do Chrześcijaństwa powołani i do wiecznego żywota przeznaczeni, jako czysti wybrani wśród nieczystych pogan i opornych Żydów. Świętymi zwani są wszyscy chrześcijanie, zanim otrzymali to drugie miano od imienia Chrystusa, świętymi są, jako wybrani i uświęceni przez Jezusa (1 Kor. 1, 4; Fil. 1, 3). Zawsze świętość ściśle jest połączona ze sprawiedliwością wewnętrzną.

„Albowiem, które Bóg przejrzał i przeznaczył, aby byli podobni obrazowi Syna jego: żeby on był pierworodny między wielu braci — też wezwał, a które wezwał te też usprawiedliwił; a które usprawiedliwił te też uwielbił (Rzym. 8, 28, 29). Wierni omyci są uświęceni, usprawiedliwieni, w imię Jezusa Chrystusa i w duchu bożym“ (1 Kor. 6, 11).

Apostoł czyni porównanie pomiędzy chrztem człowieka,

a śmiercią i Zmartwychwstaniem Pana. W symboliczny sposób porównywa pogrążenie w wodzie i wypłynięcie z wodnej kąpieli z pogrążeniem Chrystusa w śmierci i w grobie i z jego wypłynięciem w Zmartwychwstaniu. Przytem pogrążenie i omycie człowieka z brudu grzechowego przez wodę chrztu jest oczyszczeniem przez boską krew Zbawcy, a wypłynięcie z wody jest zbudzeniem do nowego życia przez łaskę Zmartwychwstałego. „Azali nie wiecie, iż którzykolwiek w Jezusie Chrystusie jesteście ochrzczeni, w śmierci jego ochrzczeni jesteśmy. Albowiem jesteśmy z nim pospołu pogrzebieni w śmierci przez chrzest, aby jako Chrystus wstał z martwych przez chwałę ojcowską, tak i my żebyśmy w nowości żywota chodzili. Bo jeśliśmy się szczepionymi stali w podobieństwo śmierci jego; społem i w zmartwychwstaniu będziemy“ (Rzym. 6, 3–5). „Lecz, gdy się okazała dobroć i ludzkość Zbawiciela naszego Boga nie z uczynków sprawiedliwości, któreśmy uczynili, ale podług miłosierdzia swego, zbawił nas przez omycie odrodzenia i odnowienia Ducha św., którego wylał na nas obficie przez Jezusa Chrystusa Zbawiciela naszego“ (Tyt. 34–6).

6. Co dotychczas wedle Pisma św. o Chrześcijaństwie wogóle powiedziane zostało, to się stosuje też do formy, w której nam Chrześcijaństwo w historii jest dane, t. j. do Kościoła. Jeśli zbawienie zawiera się tylko w Chrześcijaństwie, ponieważ w nim jest absolutne objawienie boże, umożliwiające pojednanie z Bogiem, przez zbawcę naszego Jezusa Chrystusa, to musi się ono zawierać także w instytucji Chrystusowej powołanej do życia, aby dzieło Chrystusa w świecie dopełnić. Kościół musi być przeto jedyną instytucją zbawienia, ponieważ przez Boga został założony, środkami łaski i prawdy rozporządza, kierowany jest przez Ducha św. i przy jego uczestnictwie zbawienie wierzących obiektywnie powoduje, zamierza i ułatwia.

Św. Paweł mówi: „Albowiem mąż jest głową żony, jako Chrystus jest głową Kościoła, on Zbawicielem ciała jego.... Chrystus umiłował Kościół i samego siebie wydał zań: aby go poświęcił oczuciwszy go omyciem wody w słowie żywota: aby sam sobie wystawił Kościół chwalony, nie mający zmayı, albo zmarszczku, albo czego takowego, ale iżby był święty i niepokalany“ (Ef. 5, 23, 25–27). Św. Piotr ukazuje nam w jaki sposób ta świętość i czystość Kościoła, jako Oblubienicy Chrystusowej przez wewnętrzne działanie łaski i uświęcenie ujawnia się

i utrwała w społeczeństwie wiernych, organicznie z sobą połączonych. „Do którego przystąpiwszy kamienia żywego, acz od ludzi odrzuconego, ale od Boga wybranego i uczczonego;—i wy, jako żywe kamienie na nim się budujecie, dom duchowny, kapłaństwo święte ku ofiarowaniu duchownych ofiar przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa.... A wy, rodzaj wybrany królewskie kapłaństwo, naród święty, lud nabycia, abyście cnoty opowiadali tego, który was wezwał z ciemności ku swojej przedziwnej światłości, którzy niekiedy nie ludem, a teraz ludem bożym, którzy co nie dostąpili miłosierdzia, a teraz, co miłosierdzia dostąpili“ (1 Piotr, 2, 4—10). Niema przeto żadnej wątpliwości, że wedle nauki Nowotestamentowej poza Kościołem niema zbawienia.

II. Nauka Ojców i Kościoła.

7. W epoce poapostolskiej Chrześcijaństwo całe ze swoją nauką i łaską w Kościele się zawierało. W Kościele przeto jedynie znaleźć można zbawienie. Tylko w jedności, w miłości społeczeństwa kościelnego może się ujawnić świętość. Kto się od Kościoła oddziela, ten się oddziela od wszelkiej świętości i zbawienia, przyłącza się do synagogi antychrysta. Kto z Kościoła jest wykluczony, jest oddany szatanowi, nie może być członkiem ciała Chrystusowego, gałązką winnicy pańskiej. Św. Ignacy za przykładem apostołów zwraca się w swych listach do „Świętego Kościoła“ domaga się wyraźnie jedności z Kościołem, jako koniecznego warunku skutecznego działania chrztu i Eucharystyi. „Kto na zewnątrz ołtarza się znajduje, utracą chleb boży.“ — „Kto przyłącza się do sekciarza, ten nie odziedziczy królestwa bożego“. — „Każdy złączony z Bogiem i Chrystusem musi też być złączony ze swym biskupem“. Herezyja jest obcą narosłą, jest truczną zaprawioną winem. Heretycy są to zwierzęta w ludzkiej postaci, wiley, bezbożnicy, niedowiarkowie ¹⁾. Spotykamy więc już u Ignacego ukształtowane pojęcie Kościoła, który poza swoim społeczeństwem nie uznaje możności zbawienia i takowe urzeczywistnienia przez hierarchię kapłańską. Św. Polikarp zowie heretyków pierworodnymi dziećmi szatana. Klemens

¹⁾ Ad Eph. c. 4, 5. Ad Philad. c. 3. Ad Trall. c. 6, 7.

rzymski ostrzega Koryntyjan przed rozdziałem wewnętrznym i w poddaniu się władzy kościelnej, widzi jedyną drogę do zbawienia. „Lepiej jest w trzodzie Chrystusowej, w pokorze dobre imie osiągnąć, aniżeli poza nią w potędze utracić wszelką nadzieję zdobycia takowego“ ¹⁾.

Justyn i Klemens aleksandryjski w przedchrześcijańskim działaniu Logosu widzieli u pogan niejaką kompensatę za prawdę Chrześcijaństwa, z czego wszakże nie należy wnosić, aby Chrześcijaństwo względne tylko miało pierwszeństwo, albowiem jak świat jest dziełem woli bożej, tak zbawienie ludzkości w Kościele jest wynikiem boskiego wyroku. Wkrótce potem herezye poniekąd dały pobudkę do coraz dobitniejszego uznania Kościoła, za wyłączną instytucję zbawienia. Już Justyn heretyków poczytywał za ludzi przewrotnych, niesprawiedliwych, z którymi chrześcijanie nic wspólnego mieć nie powinni. „W Kościele świętym szukać trzeba schronienia jeśli się chce osiągnąć zbawienie. Nauki heretyków gubią tego, który się do nich przyłącza“, mówi Teofil ²⁾.

Ireneusz i Tertuljan przeciwstawiają powagę Kościoła katolickiego Gnostykom, powołującym się bądź na szczególne pisma, bądź na tajemną tradycję. Obaj oni zaprzeczali wszelkiego prawa błędnym naukom, albowiem tylko w Kościele prawda i zbawienie się znajduje. Kościół wszystkich sądzi, sam przez nikogo nie może być sądzony. Wydaje on też sąd o odszczepieńcach, którzy nie mają prawdziwej miłości bożej, dbają więcej o własny pożytek, aniżeli o jedność Kościoła i dla drobnych przyczyn rozrywają ciało Chrystusowe, zabiliby je gdyby mogli. Kościół sądzi wogóle wszystkich, którzy poza jego obrębem, to jest poza prawdą się znajdują. Prawdziwe poznanie wynika tylko z nauki apostołów przechowanej w kościele. „Dar boży (t. j. wiara) w Kościele jest przechowany, aby przezeń wszyscy członkowie społeczności kościelnej ożywieni byli, w nim jest tylko wspólność z Chrystusem t. j. Duch św., umocnienie naszej wiary i przewodnik w naszym dążeniu do Boga“ ³⁾. U heretyków nie spotykamy wcale cudów ujawniających się w Kościele, bądź przez pomoc udzieloną chorym opętany, bądź przez podniesienie du-

¹⁾ Clem. Rom. I Cor. 57, 2.

²⁾ Iust. Dial. c. 35. Theoph. Ad Autol. 2, 14. Clem. Alex. Paed. 1, 6.

³⁾ Iren. Adv. haer. 4. 33; 7, 8.

cha i nawrócenie całych ludów. Tam przeto musi być prawda, gdzie są dary łaski bożej ¹⁾.

Tertuljan zaprzecza wartości chrztu kacerskiego, albowiem heretycy z nauką Kościoła nie mają wspólnego. Uznając „irracyonalność dogmatów i oczekując wszystkiego od Kościoła“ przeciwstawia ustanowiony w Kościele przez Chrystusa autorytet gnostycyzmowi i unitaryzmowi i utrzymuje, że poza tym autorytetem kościelnym niema żadnej rękąmi prawdy ²⁾.

Wszelako nauka o Kościele, jako jedynej instytucji zbawienia, nie została wytworzona dzięki przeciwieństwu do sekt, dały one tylko katolikom pobudkę do głębszego ujęcia i ocenienia drogocennego dobra jedności kościelnej i prawdy w niej zawartej. Prawda, że w walce z zamętami sekt, które dążyły do rozpuszczenia Chrześcijaństwa w fantastycznej filozofii, albo posuwając do ostatecznych granic pogardę świata, głosiły ideę jakiegoś wyższego uduchowionego Chrześcijaństwa i nieskazitelnego Kościoła. Rozwinęła się stopniowo wiara w jedność i prawdę Kościoła, jako konsekwencya zawartej w nim zasady katolickiej. Skoro Chrystus i apostołowie pozostawili Kościołowi jedynie zbawczą łaskę i prawdę, to samo przez się wynikało, że napaści heretyków na naukę kościelną tem więcej uświadamiały wiernych, iż litylko w Kościele zbawienie może się zawierać. Skoro sekty w przeciwieństwie do Kościoła same żywiły uroszczenia do posiadania prawdy zbawczej, to tem samem uznawały fakty obiektywne, że musi istnieć Kościół, jako jedyna instytucja zbawienia. Ogromna większość wiernych już w bardzo wczesnej dobie nie miała żadnej wątpliwości, że jedynie Kościół katolicki taką instytucją być może. „Tylko Kościół katolicki, mówi Lanktancyusz, jest posiadaczem prawdziwego kultu, jest źródłem życia, przybytkiem wiary, świątynią bożą. Kto nie wniędzie doń albo z niego wystąpi, ten nie może mieć nadziei, iż osiągnie żywot wieczny i wieczne zbawienie. Mimo to, niektóre społeczności heretyków poczytują się za chrześcijan, a swój Kościół za katolicki uważają“ ³⁾. W Afryce wedle Tertuljana symbol osiągnął wkrótce taką formę: *Credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam Ecclesiam.*

¹⁾ Iren. I. c. 3, 26, 5; 4, 3, 4.

²⁾ Tert. De bapt. c. 15.

³⁾ Inst. 4, 30.



8. Ojcowie posługiwali się często obrazem arki, użytym przez Piotra św., wykładając go, jako typ Kościoła. W tej arce, wedle nich, znajdowali ocalenie wierni przed potopem światowych, wrogich fal. Myśli te rozwinął szczególnie św. Cypryan, który wogóle pierwotną naukę chrześcijańską o przynależnej Kościołowi jedynie sile zbawczej najkonsekwentniej rozwinął. Silniej jeszcze, aniżeli Tertuljan uwydatnił on, że obok wspólności wiary i wspólność Kościoła jest koniecznym warunkiem łaski i w przeciwieństwie do ogromnej większości Kościoła, a nawet wbrew opinii papieża Stefana uznawał za ważny chrzest, litylko w Kościele udzielany, ponieważ Kościół może być rozdawcą łask, tylko Kościół jest posiadaczem Ducha św. ¹⁾ *Extra ecclesiam nulla salus*, była to przyjęta przezeń ogólna zasada Kościoła, jakkolwiek spór o chrzest kacerski, wbrew zdaniu Cypryjana, zakończył się zwycięstwem opinii bronionej przez stolicę rzymską.

Św. Augustyn popiera zasadę uznającą Kościół za jedyną instytucję zbawienia, chociaż w przedmiocie chrztu kacerskiego przeciwnego jest zdania aniżeli św. Cypryan i uznaje go również za ważny i prawowicie chrześcijański, jakkolwiek w działaniu swem nie dorównający sakramentowi chrztu udzielanemu w Kościele katolickim. Zgadza się on z Ireneuszem, że tylko w Kościele, w którym przybywa Duch św., duch może być udzielony, tylko tam, gdzie jest miłość, przebaczone są grzechy ²⁾. U odszczepieńców niema prawdziwej miłości, gdyż zaślepieni oni są nienawiścią względem swych braci. Chrzest udzielany przez nich jest ważny, ale grzechy ochrzczonego wtedy tylko będą odpuszczone, gdy się zjednoczy z Kościołem, gdy pozbędzie się świętokradzkiego piętna rozdziału. Herezya, mówi św. Stefan, rodzi dzieci duchowe przez chrzest, ale je porzuca, Kościół je przyjmuje i wychowuje. I autor pisma o chrzcie powtórnem czyni również rozróżnienie pomiędzy samym chrztem i jego działaniem.

Można też przypuszczać, że jakkolwiek grzechy w samej chwili chrztu bywają odpuszczone, to jednak następnie człowiek pogrążony w błędach heretyckich zapada znów w ciemności grzechowe, gdyż Duch św. tylko w katolickim Kościele przez

¹⁾ De un. 6. Ep. 69, 2; 74, 11; Ep. 74, 4; 76 3.

²⁾ De bapt. 1, 11, 15, 16, 3; 17, 22; 7, 47, 92, 93.

nałożenie rąk jest udzielany. Apostołowie otrzymali go dla odpuszczenia grzechów (Jan 20, 22, 23). Skoro zatem oni wyobrażają posłannictwo Kościoła, to zgoda z Kościołem daje odpuszczenie grzechów, oddalenie od Kościoła czyni to odpuszczenie niemożliwym. Wszyscy zatem heretycy i schyzmatycy mają tylko zewnętrzny znak Chrześcijaństwa, ale wewnątrznie pozbawieni są znamion zjednoczenia przez miłość chrześcijańską¹⁾.

9. Kto nie pozostaje w łączności z Kościołem katolickim ten do życia wiecznego niema dostępu. Bez wiary katolickiej i najlepsze uczynki nie mogą człowieka zbawić, a przy wierze i średnio dobre uczynki otwierają drogę do zbawienia. Podobnie i miłość tylko w Kościele katolickim przebywająca nieodzowna jest do zbawienia, a tylko dobrzy żyją w miłość. Żli mogą przyjmować chrzest i inne sakramenty, ale miłości przez to nie zdobędą²⁾.

„Skoro z nieciepliwością rozrywasz łono matki twej Kościoła świętego, odrzuca cię ona z bólem od siebie, ale więcej na twoją aniżeli na swoją szkodę“. W ciele Kościoła przebywa jedynie prawda. Kto od tego ciała odłączony jest pozostaje w błędzie. „Tylko Kościół katolicki jest ciałem Chrystusowem i ma głowę Chrystusa. Poza ciałem kościelnem Duch św. nikogo ożywić nie może, ponieważ, jak mówi apostoł (Rzym 5, 5), „miłość boża przelana w nas jest przez Ducha św., który nam jest dany. Kto przeto Ducha św. otrzymać chce, niechaj w Kościele przebywa“.

Jeśli odszczepieńcy mają chrzest prawdziwy, to wartość swą otrzymuje on litylko od wiary wspólnej, którą niegdyś z Kościoła wynieśli. Ich Kościół odszczepieńczy zaświadcza prawdę nie przez to, co go oddziela od Kościoła prawdziwego, ale przez to, co go z nim łączy. Oddzielony jest od związku miłości i pokoju, ale złączony jednym chrztem. „Jeden jest tylko Kościół katolicki i on jedynie zaświadcza prawdę tkwiącą we wszystkich innych odszczepieńczych wyznaniach, które one ze wspólności w życiu kościelnem zaczerpnęły“³⁾. „Poza Kościołem nie-

¹⁾ De bapt. 3, 18, 23 sq. De fide et symb. c. 10. In Ioan. tr. 6, 14.

²⁾ C. ep. Pelag. 3, 5, 14. In Ps. 103 S. 1, 9, 10.

³⁾ In Ps. 57, 5. Ep. 185, 10, 46; 11, 50. De bapt. 1, 10, 14; 4, 17, 24.

ma zbawienia. Nikt temu nie przeczy, ale co innego nie otrzymać wcale chrztu, a co innego otrzymać go ku pożytkowi¹⁾.

Wprawdzie św. Augustyn zna też członków Kościoła nie przynależnych do widzialnej instytucji kościelnej. Znajdują się oni wśród pogan i niewiernych, ale wie o nich tylko przewidująca boska wszechwiedza. Z tego niewidzialnego Kościoła powstaje Kościół widzialny, który jest jedyną instytucją zbawienia. Kto nie wzniesie się do jedności z nią, ten życia wiecznego nie osiągnie. „O tem bądź przekonany, że nietylko poganie, lecz także Żydzi, heretycy, odszczepieńcy, poza Kościołem katolickim znajdujący się wiecznym ogniem gorzeć będą“, mówi Fulgencyusz z Ruspj²⁾.

10. I Grecy surowo potępiali heretyków, jakkolwiek nie wyrobili sobie tak konsekwentnego pojęcia o Kościele powszechnym, jak Łacinnicy. Już Klemens Aleksandryjski i Origenes nauczali, że tylko w Kościele t. j. w empirycznym zjednoczeniu katolickiego Chrześcijaństwa przebywa czysta nauka apostołska i że Kościół jest jedynym, a poza nim zbawienia być nie może. Jest ciałem Chrystusa ożywionym przez Syna bożego. Chrystus w nierozłączonej pozostaje z tym Kościołem jedności. Wielcy Ojcowie greccy z wieku IV: św. Chryzostom, Bazyli, Grzegorz Nazyjanzeński, Grzegorz z Nyssy, jednoznacznie potępiają heretyków, jako odrzucających naukę kościelną i rozrywających kościelną jedność. Potępienia herezjy przez powszechne sobory Wschodu najlepszym są dowodem wiary w jedyną drogę zbawienia, we wspólnym Kościele²⁾.

Odpowiednio do stanowiska Ojców afrykańskich i w Afryce spotykamy naprzód orzeczenia kościelne dotyczące zasady: *extra ecclesiam nulla salus*. Donatyści przez swoje wymaganie świętości, jako nieodzownego warunku przynależenia do Kościoła i skuteczności sakramentów czynili wogóle wątpliwem istnienie Kościoła katolickiego. Wobec tego prawowierni Afrykanie tem dobitniej musieli uwydatnić znaczenie Kościoła, jako instytucji zbawienia. Wszelako kanon afrykański soboru z r. 398 nie może być uznany za miarodajny, ponieważ sam ten synod rzekomo w Kartaginie odbyty, oddawna przez krytykę historyczną uznany został za fikcyjny. Przypisywane mu 104 kanony nie mogą

¹⁾ De fide ad Petr. c. 39. Ad Donat. c. 11—17.

²⁾ Or. 43, 29. Chrys., De sacerdot. 3, 4—6; 6, 4.

być uznane za przynależne do owej epoki. Jest to widocznie uskutechniony przez prywatnego człowieka wypis kanonów różnych synodów afrykańskich i wschodnich.

Toż samo stosuje się do atanazyjskiego wyznania wiary. Pewnem jest, że nie pochodzi ono od św. Atanazego. Powstało na Zachodzie, prawdopodobnie w południowej Galii w V lub VI stuleciu i co do zasady: *extra ecclesiam* etc. nosi wyraźne znamię Kościoła afrykańskiego. Przez włączenie do liturgii otrzymało to wyznanie symboliczne znaczenie. Symbol ów poucza, że ktokolwiek chce być zbawiony, musi przede wszystkim trwać w wierze katolickiej, kto w niej nie wytrwa ten na wieki będzie zgubiony. Haseł mniema, że to wyznanie stało się symbolem Kościoła rzymskiego, który po odłączeniu od Kościoła Wschodniego, zagarnął dla siebie przywilej prowadzenia chrześcijan do zbawienia⁴; wszelako prawdą jest, że ten symbol istniał już na długo przed rozdziałem i odpowiada ściśle odwiecznej wierze Kościoła rzymskiego. Nie potrzebował przeto ten ostatni przywłaszczać przywileju, lecz mógł tylko zatrzymać przywilej uprzedni. Zobaczmy później jakim sposobem Kościół rzymski, który przez apostołskie dziedzictwo przechowywane w swym łonie wszystkie inne Kościoły przewyższył, posiadać też musiał przywilej prawdziwej wiary, jak to przyznaje mu już sam apostoł w najdawniejszych jego czasach. Skoro Bonifacy VIII zapewnia, że dla wszystkich istot ludzkich koniecznym warunkiem zbawienia jest podległość rzymskiemu papieżowi, to formalnie nic nowego nie orzeka ponad to, czego nauczali Cypryan, Augustyn, Hieronim, Leon i co w następstwie rozwinęli dalej scholastyki. Jest to tylko konsekwencya (Mat. 16, 18), jak to jeszcze później okażemy. Jeżeli Tertuljan na podstawie Pisma św. i tradycyi ugruntował pojęcie katolickie, gdy niczego nieuznaje za chrześcijańskie, co nie jest katolickie, Augustyn zaś stał się w tej samej kwestyi powagą dla wieków średnich, to jednak nauka, jaką oni głosili, znajduje się już w ogólnych zarysach u św. Ignacego, a Ireneusz świadczy, że i Grecy nie inną w tym względzie mieli opinię.

11. Wobec tego powszechna w tym względzie decyzja Kościoła nie była konieczną dla czasów późniejszych. Ani scholastyka, ani nowsza teologia nie potrzebowały formułować właściwego dogmatu o Kościele, jako jedynej instytucji zbawienia; wszelako nie możemy powątpiewać o ich nauce w tym przed-

miocie. Scholastycy poczytywali za oczywiste, że jedynie w Kościele przechowuje się prawdziwa nauka Jezusa i apostołów, udzielane są prawdziwe środki łaski, że w nim jedynie może być osiągnięte zbawienie. Pierwszy scholastyk, który naukę o Kościele systematycznie rozwinął, Torquemada do zalet Kościoła katolickiego zalicza także jego wyłączność, która wedle zasady: *extra ecclesiam etc.*, wynika z konieczności do zbawienia przechowanej w Kościele wiary prawdziwej i prawdziwych sakramentów ¹⁾.

Zresztą już czwarty sobór Lateraneński naucza w swoim wyznaniu wiary: „Jeden jest tylko Kościół powszechny wiernych, poza obrębem którego nikt zbawiony być nie może“. Powracającym do prawowierności Waldensom przepisywano formułę wyznania wiary w Kościół święty, rzymski, katolicki, apostołski, poza którym nikt nie może być zbawiony. Podobną jest też nauka Eugeniusza IV wygłoszona w imieniu Kościoła rzymskiego. Sobór Trydencki naukę tę przyjmuje jako powszechnie znaną i niewzruszoną i na jej podstawie wygłasza swe wyroki; i tak dekret o grzechu pierworodnym zaczyna od słów: „Aby zachować w czystości naszą wiarę katolicką, bez której nikt Bogu podobać się nie może... synod postanowił“ ²⁾. Pius IV włączył następujące słowa do wyznania wiary: „święty Kościół katolicki, apostołski, rzymski uznaje za matkę i nauczycielkę wszystkich kościołów“ — i kończy to wyznanie słowami: „Też prawdziwą wiarę katolicką, poza którą nikt zbawiony być nie może, zobowiązuję się wyznawać aż do ostatniego tchnienia“.

Z nowszych teologów wymienię tylko dwóch. Tournely zasadę *extra ecclesiam etc.* zalicza do prawd twardych i trudnych do pojęcia, ponieważ przez nią wszyscy heretycy i schizmatycy są potępieni, ale niemniej przeto uznaje ją za niewzruszoną, ponieważ cała tradycja naucza, że poza Kościołem niema ani odpuszczenia grzechów, ani miłości, ani zbawienia. Perrone wygłasza tezę następującą: „Dla tych, co z własnej winy umierają w herezyi, schyzmie lub niedowiarstwie niema wybawienia, czyli niema go poza Kościołem katolickim“. Wykład tej tezy zaczyna w następujących słowach: „Teza ta wywołująca oburzenie sek-

¹⁾ Summa de ecclesia, I., 28 sq.

²⁾ Sess. 5; 13 praef.; 14 de extr. unct. cap. 3; 25 de delectu cib. Cat. rom. Euch, c. 43.

ciarzy i niewiernych, poparta jest nie tylko powagą Pisma i stałą, niewzruszoną tradycją Kościoła katolickiego, lecz wynika też z zasad rozumowych, tak iż zaślepionym być trzeba, aby jej prawdę nie uznać¹⁾.

Pius IX w swej pierwszej Encyklice²⁾ potępił indefektizm i powtórzył zasadę atanazyjską, „poza Kościołem niema zbawienia«. W innej swej encyklice mówi: „Należy się trzymać wiary, że poza apostolskim rzymskim Kościołem nikt nie może być zbawiony; on jest jedyną arką zbawienia, kto nie wstąpił do tej arki, zginie w potopie grzechów“.



III. Nauka reformatorów.

12. Reformatorowie odłączywszy się od powszechnego apostolskiego Kościoła, zachowali jako jedyną podstawę swej wiary Pismo św., i na tej podstawie przeciwko Kościołowi powszechnemu wystąpili z pretensją do nieomyślności swych kościołów i do wyłącznego, tylko przez nie dającego się osiągnąć zbawienia. Wyznanie augsburskie potępia różne herezyje Manichejczyków, Aryanów, Walentynianów i inne dawne, a także nowe; Nowochrześciców, Donatystów, Nowacyanów i t. d. Mamy tu przeto stanowisko nie tylko chrześcijańskiej konieczności zbawienia, lecz także wyłącznej możliwości osiągnięcia go przez dany Kościół. To stanowisko zajęte jest w Apologii wyznania augsburskiego względem wyznania reformowanego. Powiedziano tam: „Jakkolwiek przeciwnicy nasi przywłaszczają sobie nazwę kościoła, to jednak wiemy, że kościół jest tylko u tych, którzy nauczają prawdziwej Ewangelii Chrystusa! nie mogą zaś posiadać go ci, którzy bronią nauk fałszywych przeciw Ewangelii“³⁾. Forma zgodności (*Concordien formel*) uznaje dawne symbole, które zawierają powszechną zgodność katolickiej, chrześcijańskiej wiary i wyznania prawowiernego prawdziwego Kościoła, miano-

¹⁾ Tournely, Praelectiones theol. V, 52. Perrone, Praelectiones theol. (Ratisbo 1854), 249 sq.

²⁾ 9 listop. 1846.

³⁾ Conf. 1, 1, 3, p. 9; 2, 2, p. 10 sq. Apol. c. 3, a. 6, p. 133. Form. Conc. proem. 2, q. 571, 494.

wicie symbole: apostołski, nicejski i atanazyjski“, odrzuca zaś owa formuła wszelkie herezye i doktryny wiary, które wprowadzane zostały do Kościoła bożego przed tymi symbolami. W dodatku do artykułów szmalkaldzkich powiedziano jest: „Nie przyznajemy wcale biskupom prawa do nazywania się kościołem, ponieważ kościołem oni być nie mogą, nie okazujemy im posłuszeństwa, gdyż nie mogą w imieniu kościoła przemawiać, albowiem dzisiaj z łaski bożej i dziecko siedmioletnie wie, czym jest prawdziwy kościół: zbiorem świętych wierzących i owiec słuchających głosu pasterza“.

W swoim wielkim katechizmie, mówi Luter: „Poza obrębem tego chrześcijaństwa, tam, gdzie niema miejsca dla Ewangelii, nie może być też odpuszczenia grzechów, ani uświęcenia dusz ludzkich. To też od tego Kościoła oddalili się wszyscy, którzy nie przez łaskę Ewangelii i odpuszczenie w niej grzechów, lecz przez własne uczynki i uświęcenie dążą do osiągnięcia zbawienia“. „Ci, co żyją poza Chrześcijaństwem poganie, Turcy, Żydzi, fałszywi chrześcijanie, albo obłudnicy, choćby wierzyli w prawdziwego Boga i wzywali go, nie mogą wiedzieć jak są przez niego osądzeni i łaski od niego nie mogą się spodziewać. Dlatego też cięży na nich gniew wiekuisty i wiekuiste przekleństwo“. *Źe extra ecclesiam nulla salus*, jest to dla Lutera niewątpliwe i przezeń właśnie zasada ta głębiej ugruntowana została (Seeberg).

13. Dogmatyka protestancka rozróżnia *ecclesia universalis*, *ecclesia vera*, *s. pura* i *ecclesia falsa*, *s. impura*, przyczem pierwszy kościół utożsamiany jest z kościołem ewangelickim czyli luterzańskim, drugi z rzymsko-papieskim. Stąd wywnioskowano, że pojęcie ewangelickie Kościoła należy do zasad reformatorów, uznających gminę wiernych, to jest Kościół za warunek nieodzowny, obok subiektywnej świadomości zbawienia. Pewność usprawiedliwienia w wierze przez Chrystusa niema być koniecznie uznana za reformacyjną, jeżeli złączone z nią wyobrażenie zbiorowości wiernych nie jest przeciwstawiane rzymskiemu sakramentowi pokuty. Subiektywna świadomość usprawiedliwienia w wierze, musi być brana w związku z tą obiektywną myślą o Kościele, wedle której „niezależnie od wszelkich względów na prawny porządek rzeczy jest on ustanowioną przez Boga społecznością wiernych“.

„Woczech reformacyi ona sama, na zasadzie czystej nauki,

jest wyłączną przedstawicielką Kościoła, wobec czego papież uznany jest za odszczepieńca na równi z Tomaszem Münzerem. Za naszych czasów teologia protestancka porzuciła to bezwzględne starowisko i poczytuje nieraz nawet za znak wielkiego ograniczenia, skoro jakaś frakcyja wszystkich kościołów ewangelickich przyznaje sobie wyłączne miano kościoła i takim sposobem współzawodniczy z Kościołem rzymskim, od którego reformatorzy zapożyczyli swoją terminologię“. „Słusznem jest uznawać, że *extra ecclesiam nulla salus*, pod warunkiem jednak, że przez *ecclesia* rozumiemy nie jakiś jeden wyłączny Kościół. Kto tę zasadą uznaje za nietolerancyjną, ten konsekwentnie musiałby zaprzeczyć wyłącznej wartości objawieniu chrześcijańskiemu, oraz możności osiągnięcia przez nie zbawienia. Można tedy powiedzieć, że bez tej nietolerancyi nie byłoby wcale Kościoła“¹⁾. Trzeba stwierdzić, że reformatorowie nie mają lepszych powodów, aniżeli wszelkie inne frakcyje i sekty do dawania pierwszeństwa swemu wyznaniu. Mogą oni jedynie utrzymywać, że ich wyznanie jest prawdziwym na ziemi kościołem Chrystusowem i zawiera czystą naukę chrześcijańską, ponieważ pomyślnie się rozwija i w kwitującym znajduje się stanie. Wogóle nie może być mowy o powszechnym kościele ewangelickim, a tylko o poszczególnych wyznaniach. Kościół, jako jedyna instytucya zbawienia, musiałby stwierdzić i udowodnić swoją prawowitość wobec wszelkich wyznań.

14. Wyznawcy Kalwina w wyższym jeszcze stopniu, aniżeli luteranie przyznają swemu wyznaniu znaczenie religii jedynie wiodącej do zbawienia. Papież poczytywany był przez nich bezwzględnie za antychrysta, za człowieka grzechu i zatraconia; Kościół katolicki za synagogę szatana. „Prawdziwy kalwinizm miał zawsze za artykuł wiary przeświadczenie, iż wszyscy ci, co pozostają w związku z papieżem na zgubę wieczną są przeznaczeni“²⁾. Również nietolerancyjni są kalwiniści względem wyznawców Lutera. Nietylko katolicy, lecz i wszyscy, którzy nie wierzą fanatycznie w kalwinizm, poczytywani są przez jego wyznawców za odstępców od prawdziwej wiary. I luteranie ze swej strony głosili również nienawiść przeciwko wszelkim zwolenni-

¹⁾ Schmidt, Die Kirche (Lepzig 1884), str. 5, 180.

²⁾ Döllinger, Kirche str. 227, 286.

kom nauki Zwingliusza i Kalwina, przez którą, jak mówili wprowadza dyabeł do Kościoła bożego talmudyzm, mahometanizm i poganizm.

Reformatorzy, a szczególnie kalwini i anglikanie przenoszą wszelką władzę religijną nad poddanymi danego kraju na panującego w nim monarchę. „Jest to prawem i obowiązkiem zwierzchności wprowadzać do Kościoła czystą Ewangelię, tępić błędy papieżstwa i nie dopuszczać rozwijania się obcych danemu wyznaniu nauk“. Jakkolwiek w szczegółach Ewangelia samostnie pojmowana była w kołach ludowych, zanim zwierzchność krajowa rozstrzygnąć mogła o formie wyznania, zawsze jednak stanowisko panującego miarodajne było w kwestyi religijnej. Przyjęto w krajach protestanckich ogólną zasadę: *Cujus regio illius religio*. Książęta luterzańscy prawo to pomieścili we wstępie do formuły zgodności. Czem byli dotąd papieże i biskupi na mocy przekazanej wiary kościelnej, tem stać się mieli w świecie protestanckim, książęta świeccy na mocy dowolnych ustaw politycznych. Im pozostawione było teraz określanie prawowiernych zasad religijnych, oni mieli prawo domagać się posłuszeństwa od duchownych i nauczycieli teologii przysięgą zobowiązanych do wyznania religii krajowych.

Usiłowano usprawiedliwić władzę świeckich monarchij nad Kościołem krajowym przez *tacitus consensus*, gminy. Jest to jednak najoczywistsza fikcja wobec tego, iż, biorąc prawnie, nie można mówić o jakiejkolwiek zorganizowanej gminie krajowej, jako o subjeckie prawnym, któryby dawał swą zgodę, *tacite*, albo *expresse*. Niektórzy mówią, że z natury rzeczy zagarnięcie władzy kościelnej przez panującego musi się opierać na przeświadczeniu poddanego mu ludu o konieczności i słuszności takiego stanu rzeczy. Sam fakt, że władza kościelna dostała się w ręce panującego i odtąd nieprzerwanie przezeń jest sprawowana może wystarczyć, jako prawny tytuł posiadania, ale przed forum historyi nie daje jej to prawnej sankcyi. Jeśli wszakże historia świadczy litylko o samowolnem zagarnięciu tej władzy, które stało się za zgodą reformatorów?...

Poszczególني teologowie, niekiedy i Kościoły protestanckie nieraz odczuwają dotkliwie ciężar tej władzy świeckiej w rzeczach wiary i gorzko się na to skarżą. „Precz z wszelkiem połączeniem pomiędzy kościołem i państwem! Pozostanie to moim

katońskim hasłem, aż do końca, albo do chwili, w której ten związek ujrzę rzeczywiście rozerwany“, woła Schleiermacher.

15. Późniejszy protestantyzm znacznie zmiękczył podobne domaganie. To, co ongi poszczególni protestanci w przeciwieństwie do swego wyznania i do swych współwyznawców orzekali o stosunku do dawnego Kościoła, musiało stopniowo ustąpić miejsca spokojniejszemu sądowi o ludziach innej wiary, ile że sam Luter musiał przyznać, że jest to bardzo zuchwałe przedsięwzięcie „nauczać lub wierzyć coś przeciwko Ojcom“. „Szczególniej, gdy się wie, iż ta nauka dawna przez tylu rozumnych, mądrych i doskonałych ludzi była głoszona i przez tylu świętych, jak Ambroży, Hieronim i Augustyn“. Kepler nie poczytywał wcale Lutra i Melanchtona za założycieli odrębnej religii, lecz za naczelników stronnictw religijnych, przeciw nauce których możnaby się powoływać na powszechną naukę Ojców. Rzym, Wittenberg, Genewa, są wedle niego tylko częściami tegoż samego Kościoła katolickiego. Nie chce on mieć nic wspólnego z Lutrem, o ile ten wyklucza zupełnie Rzym z Kościoła i nierozróżnia pomiędzy świątynią bożą, a tym co w niej mieszka.

Nietylko racjonalistyczni teologowie protestancy, lecz i pozytywnie prawowierni przyznają obecnie Kościołowi katolickiemu więcej prawowitości, jakkolwiek i teraz dają się między nimi słyszeć głosy gwałtownie go potępiające. Hase różne kościoły poczytuje tylko za części Kościoła powszechnego, które tylko pewne miary prawdy zawierają, nie osiągają wszakże ideału Kościoła, nie odpowiadają nawet dokładnie idei Kościoła. Zöckler utrzymuje, że katolicyzm uwydatnia szczególnie w Chrześcijaństwie instytucję zbawienia, opartą na środkach łaski, gdy tymczasem protestantyzm ma głównie na względzie obcowanie świętych. „Katolicyzm i protestantyzm są to dwa główne kierunki Chrześcijaństwa, same przez się zarówno uprawnione i rozwijające się wzdłuż całych dziejów kościelnych, bądź z umiarkowaniem odpowiadającym wymaganiom prawdy, bądź też z pozbawionym miary, zatem fałszywym rozpędem. Skoro protestantyzm zgębniony w ciągu średnich wieków odzyskał swe znaczenie w reformacji XVI stulecia i zdobył sobie samodzielne stanowisko obok odgraniczającego się odeń i ustalonego w swej odrębności katolicyzmu — oba te kierunki utraciły stopniowo wza-

jemne na siebie wpływy i w ten sposób wpadły z jednej strony w krańcowy objektivizm, z drugiej strony w niemniej pono krańcowy subiektywizm“¹⁾).

W następstwie podobnych poglądów trzeba by wnosić, że Kościół prawdziwy wcale nie istnieje, albowiem Kościół niewidzialny z natury swojej jest niepochwytny. A jednak na istnieniu Kościoła opiera się dążność do królestwa bożego na ziemi. Warneck w celu ustanowienia pewnego rodzaju jedności w Chrześcijaństwie żąda, aby różne społeczności religijne uznały, iż: 1-o protestanci razem wzięci posiadają taką miarę wspólnej im wiary prawdziwej, jaka wystarcza, aby grzesznikowi wskazać pewną drogę do zbawienia; 2 o, że niema Kościoła jedynie zbawiającego, lecz jest jedynie zbawiający Odkupiciel. W tem rozróżnianiu widzi Warneck istotną różnicę pomiędzy Kościołem rzymskim i protestanckim. Jeżeli by jednak niewierni zapytali, na mocy czego protestanci przypisują sobie posiadanie prawdziwej nauki o jedynie zbawiającym Odkupicielu? Bez nieomylnego autorytetu, bez widzialnego Kościoła i widzialnych środków łaski, niemożliwą jest rzeczą wskazać grzesznikowi prawdziwą drogę zbawienia. Tę prawdę udowodnił św. Augustyn tak w życiu swem, jak i w pismach.

IV. Stanowisko Kościoła względem herezyj i pogan.

A. Sąd Kościoła o ich stanie religijno-moralnym.

16. Kościół katolicki obsta je tedy bezwarunkowo przy swoim charakterze jedynej instytucji zbawienia, ale czyni on różnicę pomiędzy nauką obiektywną i subiektywnem jej zastosowaniem i uznaje stosunek wewnętrzny pomiędzy Kościołem widzialnym i niewidzialnym. Nie wszyscy, którzy są w Kościele mają być koniecznie zbawieni i nie wszyscy, którzy są poza Kościołem mają być bezwzględnie zgubieni. To rozróżnienie nie jest uznaniem „idealnego kościoła“ protestantów, ani nie jest też „jezuicką polityką katolicyzmu“, jak mówi Hase. Katoli-

¹⁾ Schleiermacher. Christl. Glaubenslehre str. 454 i nst.

cyzm idzie w tym względzie śladami wielkich Ojców Kościoła, którzy rozróżniają również grzeszną i bezgrzeszną herezję; złośliwą i ucziwą schyzmę. Prawda, od czasów Tertuljana sądy ich na ogół bywają bardzo surowe, ale tłumaczy się to przez fakt, że mieli zazwyczaj do czynienia z takimi heretykami i schyzmatykami, którzy z Kościoła katolickiego wystąpili. W przeciwnym razie jeśli traktują o herezyi odziedziczonej, zaszczerpionej przez zwyczaj odwieczny sądzą ją nierównie łagodniej.

Już św. Augustyn mówi, że ci tylko stają się heretykami, którzy o Kościele Chrystusowym przewrotne żywią myśli, i z uporem trwają przy swoich zgubnych mniemaniach, odrzucając wszelką możność pozbycia się ich. „Ci, którzy mniemają swoich, jakkolwiek błędnych, bronią bez zatwardziałego oporu, osobliwie jeśli je odziedziczyli po pozostających w błędzie rodzicach, sami zaś prawdy zawsze szukają i gotowi są ją przyjmując skoro ją znajdą—ci do liczby heretyków nie mają być zaliczani“¹⁾. Dlatego też św. Augustyn inaczej się zapatruje na chrzest heretyków, którzy są takimi tylko materialnie, aniżeli na chrzest heretyków formalnie w błędzie trwających. Jeżeli ktoś bez winy pogrążony jest w herezyi, albo od heretyka w potrzebie chrzest otrzymuje, osiąga przebaczenie grzechów i oświecenie Ducha św. Heretycy i schyzmatycy posiadają pewne, wspólne z Kościołem dobra duchowe, mogące przynieść zbawienie tym, co bez winy swej żyją poza obrębem jedności kościelnej, gdy tymczasem formalnym heretykom i schyzmatykom zbliżenie to z Kościołem tylko zgubę przynosi, gdyż temwięcej stwierdza ich zatwardziałość, a nawet sakrament chrztu na szkodę duchową może się im obrócić. Podobni są tacy oderwanym od ciała członkom, które kształt swój zachowują, ale życia są pozbawione, gdyż duszy w nich niema. Łagodniej jeszcze mają być sądzeni ci cnotliwi chrześcijanie, którzy bez własnej winy od Kościoła zostali oderwani. Jeśli przeciwko Kościołowi nic złego nie działają, to wybawi ich w skrytości ich dusz Ojciec niebieski, któremu są jawne rzeczy skryte²⁾.

18. Św. Tomasz przytaczając te poglądy św. Augustyna, mówi, że włączone one zostały do prawa kanonicznego, wszelako w dalszem rozwinięciu bierze je w nieco ciśniejszem ani-

¹⁾ Ep. 43, 1. De util. cred. 1, 1. De vera rel. c. 6. De civ. D. 18, 51.

²⁾ De bapt. 1, 3, 4; 4, 22, 29. Serm. 268, 2. De ver. rel. 6, 11.

żeli Augustyn znaczeniu, mianowicie ma on na widoku tylko herezyę materyalną, o ile ta przez Kościół nie została jeszcze ściśle zdefiniowana. „Skoro jednak raz autorytet Kościoła powszechnego wyrok swój wyrzekł, każdy który wbrew temu wyrokowi trwa w swoich przekonaniach, za heretyka musi być uznany. Autorytet zaś ten polega głównie na papieżu. Zresztą, mówi tu i w innych ustępach Tomasz i o takich heretykach, którzy pozostając jeszcze w Kościele powstają przeciwko jego autorytetowi. Ci dwukrotnie otrzymać mają napomnienia, poczem dopiero ma im być wytoczony proces kanoniczny¹⁾. Tournely utrzymuje, że w tym ustępie św. Tomasz ma na myśli tych, którzy szczerem pragnieniem zwracają się ku zewnętrznej jedności z Kościołem. Jeśli nic temu nie stoi na przeszkodzie, ci mają być zaliczeni do duszy Kościoła. Inni teologowie przyznają, że pomiędzy heretykami wielu jest takich, którzy litylko materyalnie dotknęli się błędem.

Nowsi teologowie zgadzają się też z tymi poglądami i wykluczają od uczestnictwa w zbawieniu tych tylko, którzy upornie w błędzie trwają, wbrew oczywistej prawdzie, od Ducha św. pochodzącej. Upór ten nie polega koniecznie na ujawniającej się zewnętrznie „gorliwości w obronie błędu“. Rzymski katechizm mówi²⁾: „Nie ten ma być poczytany za heretyka, który w wierze zblądził, lecz ten, który z pominięciem autorytetu kościelnego przy bezbożnych mniemaniach upornie obstaje“. A zatem owa uporczywość obrony nie zewnętrzna jej gwałtowność jest tutaj rozstrzygającym znamieniem. Im dłużej trwa rozdział, im silniej działa przyzwyczajenie w sprawie przekonań i wyobrażeń religijnych człowieka, tem staranniej trzeba się wystrzegać bezpodstawnego pomawiania go o złą wolę.

O tolerancyi w praktyce nie mam zamiaru wcale tutaj mówić. Jeden tylko ustęp przytoczę z traktatu Kanta o religii: Jeśli jakiś Kościół, który swoją wiarę podaje za ogólnie obowiązującą zowie się katolickim, inny zaś kościół powstający przeciwko temu mniemaniu, ale gotów chętnie je też do swojej wiary zastosować, gdyby to było możliwe, zowie się protestanckim, bo baczny spostrzegacz w podobnych wypadkach spotka się

¹⁾ S. th. 2, 2, q. 11 a. 2 ad 3; 1, q. 32, a. 4; D. 24, q. 3 c. Dixit Apost.

²⁾ 1, 10, 11 (Tornaci, 1890; 1, 9, 1).

nieraz z przykładami prawdziwie protestanckich katolików, albo też niemniej prawdziwych protestantów katolickich¹⁾.

18. W tej samej encyklice, w której Pius IX potępia indyferentyzm i Kościół katolicki, jako jedyną arkę ocalenia wskazuje, ostrzega też przed zbyt szczerym zagłębieniem się w zagadnienia o losie tych, co do Kościoła katolickiego nie należą. Ludzie bowiem nie mają prawa dociekać tajemnic bożych. W każdym razie uznać trzeba, że ci, którzy prawdziwej religii nie znają, jeżeli tej swojej niezajomości uniknąć nie mogą, żadną przeto winą przed Bogiem nie są obciążeni. Któż jednak zdoła rozstrzygnąć o granicach i środkach tej możliwości?

W Sylabusie powtórzone są tylko odnośne ustępy dotyczące indyferentyzmu. Ale i protestanci nie będą chyba zwalczać też zwróconych przeciwko racjonalizmowi, o ile oczywiście nie posuwają się do przypisywania rozumowi wyłącznego, rozstrzygającego głosu w rzeczach wiary. Teza encykliki, wedle której można nie tracić nadziei o zbawieniu wszystkich tych, którzy nie pozostają w prawdziwym Kościele Chrystusowym, musi być wyjaśniana w ścisłym związku z całą osnową tejże encykliki. Tem mniej zawiera ona w sobie wątpliwości, ile że nawet o zbawieniu tych, co do prawdziwego Kościoła należą, wedle nauki katolickiej, nikt bez szczególnego objawienia z pewnością wnosić nie może,

19. Hase wszelkie łagodne sądy Kościoła o tak zwanej herezy materialnej, ze swego protestanckiego stanowiska poczytuje za niekatolickie i dwuznaczne. „Ściśle biorąc, mówi, znosiłyby one samo pojęcie kacerstwa, a przynajmniej zastosowanie takowego do kościoła protestanckiego. Albowiem właśnie przez gorliwą dbałość o swe zbawienie oddzielili się ojcowie nasi od Kościoła papieskiego, a my ich potomkowie do dziś dnia przeciwko niemu protestujemy, w tem przekonaniu, że głosi on błędne o Chrześcijaństwie opinie“. Czy jednak kościoły częściowe nie przyznają prawdy tkwiącej w Chrześcijaństwie? A jakim prawem jeden z kościołów chrześcijańskich poczytywać mogą za będący w błędzie, jeśli same sobie nie przyznają możliwości pełnego zrealizowania idei chrześcijańskich? Wiemy, że przekonania podobne, wrogie katolickiemu Kościołowi, zaszczipiane są żarliwie w sercach młodzieży, że pomiędzy protestantami są lu-

¹⁾ Kant., l. c., str. 156.

dzie dobrą wiarą powodowani, ale czy ta wiara dobra u wszystkich się znajduje?—wielkie to jeszcze pytanie.

W każdym razie jest to tylko powierzchowne bardzo dowodzenie, jeśli przy powoływaniu się na przykład Henryka IV, lub Winkelmana, odróżnia się w nawróceniu do katolicyzmu względy światowe od pobudek sumienia. Wprost przeciwnie powiedzieć można, że „ojcowie nasi“ w przyjęciu reformacji tymi względami światowymi przeważnie się powodowali. A o pobudkach sumienia u ludu nie bardzo można mówić, skoro w przedmocie wiary musiał on ulegać woli panującego. Szczerze przekonania w rzeczach religijnych i u ludzi zupełnie uświadomionych, jeżeli dbają prawdziwie o swe zbawienie, nie powinno ograniczać się w obrębie pewnej, mniej lub więcej wyłącznej świadomości, w tem bowiem ważnem zagadnieniu życia ludzkiego, każdy z obawą i niepokojem powinien wciąż się troszczyć o swe przyszłe zbawienie. Pamiętać przytem trzeba, że możliwość osiągnięcia zbawienia poza Kościołem prawdziwym nie jest jeszcze tem samym, co rzeczywiste takowego osiągnięcie. Pewną jest bowiem rzeczą, że ludziom nie należącym do Kościoła zbywa na wielu środkach, które katolikom czynią zbawienie dostępniejszem. Już św. Augustyn, uznając prawowitość chrztu Donatystów, dodaje, że stąd nie wynika jeszcze, aby Kościół nie posiadał bogatszych środków zbawienia; w przeciwnym razie katolicy nie zadawaliby sobie trudu takiego w nawracaniu hereetyków. Tak więc opinie Kościoła o możliwości zbawienia poza jego obrębem nie mogą być poczytywane ani za „nie katolickie“, ani za „dwuznaczne“, jak je zowie Hase. Nic nie mają one wspólnego z „idealnym Kościołem“ protestantów, ani z tak zwaną złośliwie „jezuicką polityką“, są poprostu konsekwencyą nauki katolickiej.

20. Jeśli chcemy sobie wytworzyć ogólne pojęcie o uczestnictwie wszystkich wiernych w nauce, w łaskach i we współżyciu Kościoła, to musimy sobie uprzytomnić, że wszyscy ci, co wewnątrz i zewnątrz należą do Kościoła, jako do społeczeństwa Świętych, stanowią prawdziwy i miły Bogu Kościół. Ci, o ile wytrwają z zbiorowem współżyciu w łasce bożej osiągną na pewno zbawienie wiekuiste. Obok nich są wszakże w Kościele widzialnym grzesznicy, nieposiadający świętości, to jest ci, co utracili łaskę uświęcającą i stali się niegodnymi obcowania świętych. Ci ostatni zewnątrz tylko do Kościoła należą i sto-

sownie do przypowieści Pana do czasu muszą być cierpieni w Kościele, ponieważ zawsze jeszcze jest nadzieja, iż kiedyś stać się mogą prawymi uczestnikami społeczeństwa wiernych. Św. Augustyn obie te kategorie porównywa do świątyni i jej przedsionka. Do przedsionka dopuszczeni być mogą i nieczyści poganie, ale tylko prawi synowie Abrahama mają wstęp do samej świątyni ¹⁾.

Na granicy społeczeństwa kościelnego znajdują się heretycy i schyzmatycy, którzy zerwali zewnętrzny węzeł łączący ich ze społeczeństwem wiernych. Ponieważ z tego społeczeństwa wynieśli oni wiarę i chrzest święty, więc przez cnotę i miłość mogą się z nim wewnętrznie jednoczyć. Ci tylko pozbawieni będą zbawienia, którzy opornie się stawiają natchnieniom Ducha św. t. j. wbrew napomnieniu sumienia trwają w herezyi, lub odszczepieństwie.

Św. Augustyn te różne ustosunkowanie chrześcijan do Kościoła uprzytomnił nam w obrazie wewnętrznego i zewnętrznego człowieka, duszy i ciała: „Człowiek złożony z tych dwóch czynników nie przestaje być człowiekiem jednolitym: tem mniej można mówić o dwoistym Kościele, ile że ci co będąc dobrymi, złych pośród siebie znoszą, skoro zmartwychwstaną po śmierci doczesnej, złych się zupełnie pozbędą i nigdy już nie umrą“ ²⁾. Duszą Kościoła są dary duchowne, ciałem zewnętrzne wyznanie wiary, praktyka sakramentów. Do duszy i do ciała należą ci, co zewnętrznie i wewnętrznie z Kościołem są złączeni; do duszy tylko a nie do ciała należą ci, którzy poza Kościołem pozostają, żyjąc jednak w prawdziwej wierze i miłości; za należących tylko do ciała, a nie do duszy Kościoła uważać należy tych, którzy pozornie tylko są w Kościele. Ten ostatni stosunek stanowi minimum przynależności. Dusza i ciało złączone są ze sobą, ale dusza może żyć bez ciała, ciało bez duszy jest martwe.

21. Zasadą wewnętrzną przynależności jest łaska z woli bożej pochodząca, jakkolwiek bowiem Bóg ustanowił, jako konieczny warunek osiągnięcia tej łaski, Kościół widzialny wraz z jego sakramentami, to jednak wedle swego przejrzenia, dla nas niepojętego, może i nadzwyczajnym sposobem wspierać swoją łaską ludzką słabość. Dlatego to sakrament chrztu wedle swej materji i sposobu udzielania posiada charakter ogólny, a Ewan-

¹⁾ Brevic. coll. c. Don. 3, 9. 17.

²⁾ L. c. 10, 20. Ep. 149.

golia w zasadniczych swych prawdach wszystkim bez wyjątku dostępna i zrozumiała być może. Wszelako łaska boża nie porzestaje na tem; jako Stary Testament był pierwowzorem Kościoła i w widokach mającego nadejść zbawienia mógł dostarczać środków odpuszczenia grzechów, tak i obecnie poganie nie są pozbawieni wszelkiej pociechy. Nie będziemy tutaj roztrząsać pytania, od jakiej mianowicie epoki życia obowiązuje formalnie nakaz chrztu; w każdym razie jednak inne posiada znaczenie ów nakaz dla tych, którzy nie posiadają żadnej o chrzcie wiadomości. Dla tych muszą być przede otwarte i inne drogi do zbawienia. Klemens Aleksandryjski przypuszczał, że Pan i apostołowie w piekle głosili Ewangelię poganom.

Naturalne poznanie Boga, oraz związane z nim sumienie otwierają zawsze ludzkom możność dojścia do Boga, jakkolwiek znana nam z doświadczenia praktyka życia pogan nie opowadza nas do wielkiej nadziei w obrębie tych możliwości. Opinia Św. Augustyna, iż cnoty pogan były tylko uświetnionemi przerwami ¹⁾, złagodzona jest przez inne mniemanie tego Świętego, uznające i przed Chrystusem prawdziwą religię u wielu wyżej udoskonalonych ludzi. Zresztą w tej formie opinia ta nie jest artykułem wiary kościelnej, jakkolwiek zbliża się bardzo do 22 kanonu drugiego synodu z r. 529. Ten synod odrzucił, iż światło rozumu nie zupełnie zostało przyćmione przez grzech pierworodny, ani wolna wola nie uległa zupełnemu przez ten grzech unicestwieniu. Sobór Trydencki potwierdza to orzeczenie ²⁾. Ojcowie silnie wprawdzie zawsze uwydatniali moralną nieudolność pogaństwa, nigdy jednak nie zaprzeczali istnienia w niem wolnej woli. Dlatego też zalecali unikanie przemocy przy nawracaniu pogan, wskazywali raczej po temu środki łagodnych napomnień i nauczania. Mieli przytem na względzie to przeświadczenie, że nikomu z pogan nie zbywało na sposobności poznania Ewangelii i że niepodobna przypuścić, aby człowiek z dobrą wolą zarliwie do prawdy dążący, nie osiągnął jej przy pomocy bożej.

Scholastycy mówią o sakramentach natury u pogan, o sakramentach zakonu u Żydów i o sakramentach łaski u chrześcijan. Wedle św. Tomasza działalność opatrności boskiej każdemu przychodzi z pomocą w tem, co mu jest do zbawienia nie-

¹⁾ C. Iul. 4, 3.

²⁾ Cf. Prop. Baji 25. Auctorem fidei c. 19. Denz. n. 905, 1382.

odzwonne, chodzi tylko oto, aby w tym względzie ze strony człowieka przeszkód nie doznawała. „Jeśli człowiek w lasach wśród bezrozumnych zwierząt wychowany, idąc za popędem przyrodzonego swojego rozumu, dąży do tego, co dobre, a unika zła, to trzeba przyjąć za pewnik, iż Bóg owemu człowiekowi objawia bezpośrednio o tem, co jest nieodzowne do osiągnięcia dobra, albo też oznajmia mu to przez swego zesłańca, jak Korneliuszowi przez Piotra“ ¹⁾. Można się wprawdzie oto sprzeczać, jak pojmował Tomasz samoistną, własną działalność człowieka, jest nawet prawdopodobne, że siedł tu na ścieżką surową nauką o predestynacji; ale w każdym razie pewnem jest, że nie uznawał, jakoby Kościół potępiał wszystkich, co poza jego obrębem się znajdowali.

Dante właściwie rozumiał św. Tomasza, gdy we wspaniałych słowach mówi o tych, którzy nad brzegiem Gangezu są zrodzeni, gdzie nikt im o Chrystusie nie mówił:

Sądząc rozumem pobudki i czyny
Przypuścimy, że jest bos wszelkiej przywary
Żywot i mowa jego są bos winy,
Jakiż sąd słusznej nam dopuści kary
Jeżeli umrze w pogańckim obłędzie?
Gdzie wino, skoro nie był naszej wiary? ²⁾.

Ta opinia św. Tomasza przyjęta została i przez dzisiejszych teologów. „Religia przyrodzona“ wśród teologów katolickich najwięcej ma obrońców. Jakkolwiek rozróżniane jest przytem *fides explicita* i *implicita*, to zawsze jednak ta ostatnia u pogan uznana zostaje za wystarczającą. Przekonanie, że Bóg nie odmawia swej łaski temu, który czyni wszystko, co w jego mocy aby się udoskonił, powszechnie jest w Kościele katolickim przyjęte.

22. Inny jest sąd reformatorów wyznawców protestanckiej ortodoksji. Uznawali oni, że człowiek upadły nie posiada żadnej samoistnej możności rozpoznania Boga i pełnienia dobra. Wobec takich sądów zdobyczą jest niewątpliwą nowoczesnej religii rozumowej, skoro Kant twierdzi, że człowiek, który w usposobie-

¹⁾ De verit. q. 14, a. 11 ad 1, 2.

²⁾ Raj 19, 70—75, przekł. Porębowicza.

niu prawdziwym przejętem poczuciem obowiązku pełni to, co jest w jego mocy, aby zadośćuczynić swej powinności względem Boga, zawsze osiągnie pomoc najwyższej mądrości, uzupełniająca w jakikolwiek sposób to, co przechodzi jego możność. Późniejszy racjonalizm wyciąga z tego twierdzenia fałszywy wniosek, iż wszelka kościelna instytucja zbawienia, zupełnie jest zbyteczna, a religia naturalna zupełnie człowiekowi wystarczyć powinna.

Kościół katolicki stwierdzając zawsze i podnosząc ponad wszystko dobrodziejstwa religii chrześcijańskiej, nigdy nie zapoznawał i nie zaprzeczał przyrodzonych podstaw poznania i życia religijnego. Skoro w usprawiedliwieniu widzi wewnętrzne uświęcenie natury ludzkiej, tem samem przyznaje, że ta natura człowieka, jako istoty rozumnej przez grzech całkowicie nie została zniszczona. Nowoczesne badania na polu historii religii uznały słuszność tego katolickiego sposobu pojmowania. Okazały one, że nie tylko niema ludów pozbawionych zupełnie religii, lecz że w niektórych systematach religijnych ludów wschodnich pogaństwo zawierało bogate skarby wiedzy religijnej i dążności moralnej. Jakkolwiek nisko upadł człowiek, to jednak nigdy nie utracił wolności ducha i podobieństwa w nim bożego.

Wobec tego upadają ciężkie zarzuty jakie Bayle, Strauss, i inni czynili pojęciu Opatrzności bożej. Zawsze jednak predestynacja pozostanie wielką tajemnicą i słowa Pana o wąskiej ścieżce zbawienia a szerokiej drodze potępienia każdego wierzącego skłaniać powinny do poważnego wniknięcia w siebie i energicznej walki o swe wewnętrzne dobra duchowe. Kościół katolicki daleki był zawsze od przesady w określaniu dogmatu predestynacji, natomiast silnie zawsze uwydatniał samoistne moralne uzdolnienia natury ludzkiej i domagał się stwierdzenia w nich przyrodzonych jej sił.

B. Postępowanie względem heretyków i schyzmatyków

a) Ze strony katolików.

23. Im wyżej ceni Kościół przyrodzone siły moralne człowieka, z tym większym naciskiem żądać musi przygotowania do usprawiedliwienia, a u tych, którzy usprawiedliwieni zostali dążności do uświęcenia. Przypisuje też Kościół katolicki taką

oczywistość dowodom przemawiającym za Chrześcijaństwem i za prawdą katolicyzmu, iż wobec tego wszyscy, którzy szczerze do prawdy dążą a z nauką i historią Kościoła katolickiego dostatecznie się obznajmiają, do wiary prawdziwej koniecznie dojść muszą.

Powyższa zasada określa stanowisko Kościoła względem Żydów i pogan, względem grzeszników i nieposłusznych, względem heretyków i schyzmatyków.

Najpewniejszym zadaniem Kościoła było zjednanie wszystkich ludzi dla Chrześcijaństwa, albo odzyskania ich dla katolicyzmu. Kościół przez lat 300 cierpiał prześladowanie od pogan. Nastrezczało się samo przez się przypuszczenie, że po ostatecznym swem zwycięztwie będzie ich z kolei prześladował, a jednak ogólnie biorąc tak się nie stało. Oczywiście niesłusznem jest twierdzenie Straussa, iż Chrześcijaństwo zostawszy państwową religią rzymską, okazało się nietolerancyjne względem pogan i innowierców. Cesarze chrześcijańscy nieraz wprowadzili wykraczali przeciw zasadzie tolerancyi, ale Kościół chciał tylko kary na błędy i grzechy nie na osoby. Zgadzał się on wprowadzić później na zamykanie świątyń pogańskich i na burzenie ich, nigdzie jednak nie uprawomocniał prześladowania pogan. Zresztą pogaństwo nie stawiając nigdzie energicznego oporu, zwalczającej je świeckiej władzy cesarzy, samo okazało swą słabość i niezdolność do życia. Przeciwdziałanie mu ze strony bądź cesarzy chrześcijańskich, bądź Kościoła, przyspieszyło tylko dokonywany się proces zamierania, nie spowodowało go jednak. Nigdzie nie słyszymy w historii chrześcijańskiego cesarstwa rzymskiego, o wykonywaniu wyroków śmierci, którą zagrożano pełniącym ofiary pogańskie. Aż do śmierci Walentyniana (zm. 375 r.) korzystali poganie w znacznej mierze z zupełnej wolności religijnej. Tertuljan domagając się od pogan wolności dla religii chrześcijańskiej¹⁾ żąda, aby i heretycy nie doznawali żadnego przymusu i „niegodnem jest, mówi, zniewalać ich siłą do pełnienia obowiązku. Nie jest to rzeczą religii w wiernych religię wymuszać; religia powinna być przyjętą swobodnie, nie wskutek przymusu“.

I w obrębie Kościoła od najpierwszych czasów Chrześcijaństwa praktykowano tolerancyę w szerokim zakresie. Kościół

¹⁾ Scorp. c. 1. Ad Scap. c. 2.

znosi grzeszników w swem łonie, jako kąkol w pszenicy, znosi ich w nadziei odzyskania straccnych owiec dla trzody Chrystuswej. Wszelako skoro oczekiwania te zawiedzione zostają wskutek grzesznej uporczywości błądzących, Kościół z mocy danej mu przez Pana i przez apostołów, ma prawo wykluczyć ich zpcśród swych wiernych wyznawców. Zresztą takie wyłączenie czyli ekskomunikacya jest nieodzownym środkiem, którym się posługuje i posługiwać musi każda samoistna społeczność, w walce ze złą wolą poszczególnych swych członków. Origenes mówi, że do Kościoła należą przedewszystkiem święci i bogobojni, ale wedle słów Pana wśród tej pszenicy i kąkol do czasu cierpiany być musi, a tylko jawni, niepoprawni grzesznicy wykluczeni być powinni¹⁾. Św. Augustyn przyznaje Kościołowi prawo i poczytuje mu nawet za obowiązek wyłączanie czyli ekskomunikę jawnych grzeszników. Zresztą pozostawianie ich w społeczeństwie kościelnem nie przyniosłoby im żadnego pożytku, Kościół bowiem dostarcza środków do zbawienia tym, co mają dobrą wolę po temu, nie może dać pewności zbawienia tym, którym tej woli braknie.

24. Do liczby grzeszników w zasadzie zaliczeni są też heretycy. Jako fakt ogólny uznać należy, iż kto błądzi w wierze, ten błądzi i w życiu moralnem. Przypowieści o kąkolu wśród pszenicy, o zgniłych i dobrych rybach pierwotnie odnoszące się do złych i dobrych w znaczeniu moralnem, wcześniej już przez Ojców Kościoła stosowane były do heretyków i schyzmatyków. Teodotus wyklęty został przez Wiktora z powodu swej chrystologii, głoszonej w Rzymie. Ma to być pierwszy znany nam fakt potępienia błędu chrześcijanina, nie wyrzekającego się jednak wiary Chrystusowej. Atoli pomimo swego wstrętu do herezyi, zalecają Ojcowie cierpliwość i łagodność wobec błądzących. Domagają się wykluczenia ich ze społeczeństwa kościelnego, w tym celu jedynie, aby wiernych uchronić od szkodliwego ich wpływu. Ci, co zarzucają nieraz Kościołowi nadmiar surowości względem heretyków, powinni pamiętać, że ci ostatni zwykle występowali zaczepnie i dążyli do zguby Kościoła. Czyż nie było obowiązkiem jego władzy zwierzchniej bronić społeczności wiernych przeciwko jej wrogom? Heretycy zwalczając Kościół, jak najostrzejsze przeciwko jego wyznawcom ustanawiali prawa i prze-

¹⁾ In Jos. Hom. 21.

śladowali go wszędzie, gdzie tylko mieli możność potemu, jak Donatyści w Afryce, co wytykał im św. Augustyn.

Św. Augustyn, który z własnego doświadczenia poznał, jak trudno jest duszy pozostającej w błędach dojść do poznania prawdy: pisze do biskupa Maksymina: „Nie jest moim zamiarem, aby ludzi przeciwko ich woli nakłaniać do uczestnictwa w społeczeństwie wiernych, chodzi tylko oto, aby wskazać szukającym w pośród nich drogi do prawdy i na te drogi ich naprowadzać. Niechaj z naszej strony usunięta będzie wszelka groza władzy świeckiej; przez czyny nasze działajmy, przez rozum, przez powagę Pisma św. spokojnie, a wytrwale“¹⁾. Później wskazał broń Augustyn edyktów cesarskich nakazujących przymusowe nawracanie odszczepieńców, podnosząc tę dobrą ich stronę, że znie walają one błędzących do słuchania prawdy i takim sposobem stają się zewnętrzną pobudką do wewnętrznego nawrócenia. Przeciż wyciągamy przemocą z wody tych, którzy w nią samowolnie skoczyli i obłąkańcom nie dopuszczamy czynić sobie szkody na zdrowiu i życiu. Niejeden z błędzących wdzięcznym być może iż go zwrócono ku prawdzie. Skoro św. Augustyn wzywa Sykstusa, aby poskramiał surowo tych, co głoszą wrogie Chrześcijaństwu błędy, aby baczył pilnie na tych, co zakradają się do domów wiernych wyznawców i szerzą wśród nich błędne nauki, to nie żądał przez to ustanowienia inkwizycyi, domagał się tylko pasterskiej dbałości o dusze słabe w stadzie Chrystusowem.

25. Ojcowie nigdy nie zalecali rozlewu krwi niewiernych, mieli zawsze tylko na widoku ich poprawę i nawrócenie. W wyjątkowych tylko nadzwyczaj ważnych wypadkach usiłowali udowodnić słuszność kary śmierci, nigdy jednak nie obstawali za jej stosowaniem. Najsurowsze ich domagania się miały na celu użycie broni duchownej. Już św. Cyprian mówił, że w owych czasach, w których praktykowano powszechnie cielesne obrzezanie, śmiercią karani byli ci, co stawiali opór zakonowi, teraz wszakże, gdy jest tylko duchowe obrzezanie wiernych sług bożych, zuchwali i pyszni wrogowie religii, karani być winni duchowym mieczem przez wykluczenie z Kościoła, czyli pozbawienie życia duchowego. Poza Kościołem bowiem życia takiego, niemasz i niema zbawienia²⁾. Jakkolwiek w epoce Ojców suro-

¹⁾ C. ep. Manich., quam vocant fundamenti c. 1, 2. Ep. 93, 5; 173, 10. Sermon. 164, 8, 12. C. ep. Parmen. 1, 9, 15.

²⁾ Ep. 191, 2.

wo potępiani byli heretycy nieprzyjaciele Kościoła, ukaranie ich stosownie do nauki apostołów, pozostawiono szatanowi i nie posługiwano się w zasadzie przeciwko nim żadną przemocą zewnętrzną, żadnymi ziemskimi środkami przymusu.

Pierwszy wyrok śmierci na heretyku wykonany został z woli i na rozkaz jednego z pretendentów cesarskich, opierał się jednak na oskarżeniu o czary. Pryscylljan ekskomunikowany wprawdzie został przez sobór w Saragossie, w r. 380, ale wyrok śmierci na nim i na kilku jego zwolennikach, wykonany został na mocy samowolnego rozkazu Maksyma. Zresztą Pryscylljan nie chcąc się poddać w badaniu przez biskupów w Bordeaux (384) sam się oddał w ręce władzy świeckiej. Aby nie być badany przez biskupów, apelował do panującego i tem się zgubił. Wprawdzie Maksym pobudzany był do stracenia heretyka, przez niektórych biskupów chrześcijańskich. Ale Marcin z Tours, Ambroży, papież Syrycyusz i inni potępiali ten krok. Marcin, narażając się osobiście na niebezpieczeństwo, usiłował powstrzymać dalsze prześladowanie heretyków.

Leon Wielki w liście do Turrebiusza aprobeje wprawdzie fakt stracenia heretyka, zaznacza wszakże, iż Pryscylljan ukarany był nie jako kacerz, ale jako buntownik. „Słusznie Ojcowie nasi skoro za ich czasów owa bezbożna herezya nastąpiła, wszystko czynili, co było w ich mocy, aby ją w Kościele wytepić, tembardziej, iż i świeccy monarchowie tak ów błąd bezbożny nienawidzili, iż sprawcę takowego i jego wielu uczniów ukarali mieczem prawa publicznego. Poznali bowiem, że skoro tacy ludzie bezkarnie głosić będą swoją naukę, za nic będzie wszelka uczciwość, wszelka wiara małżeńska, wszelkie prawo boskie i ludzkie. Ta surowość władzy świeckiej przez czas długi obrażała się na pożytek łagodności Kościoła, który jakkolwiek poprzestając na sądach biskupich unika kar krwawych, wspierany jest wszakże przez surowe sądy książąt chrześcijańskich, nieraz bowiem zdarza się iż występni, aby się uchronić od kar cielesnych, chronią się pod skrzydła zbawczej opieki duchownej“¹⁾. Środki karne stosowane przez cesarzy przeciw Manichejczykom i Donatystom bywały niekiedy bardzo srogie, atoli kara śmierci tylko w ostatecznych wypadkach znajdowała zastosowanie.

26. Wyobrażenia Gnostyków i Manichejczyków o małżeń-

¹⁾ Ep. 15, 1.

stwie, rodzinie, władzy, własności rozszerzyły się też różnemi drogami i w ciągu wieków średnich, wywołując baczność zwierzchności kościelnej i świeckiej. Współdziałanie ich tłumaczy dlaczego „ramię świeckie“ popierało ramię duchowne i w utrzymaniu czystości wiary i jedności kościelnej, w ochronie podstaw życia moralnego i społecznego od zgubnych i zaraźliwych błędów herezyi Katararów. Wszelako dopiero od Grzegorza VII ustanowiona została kara śmierci za formalną herezyę. W obronie jej występowałi św. Tomasz ¹⁾ i inni scholastycy, ale o tyle tylko, o ile ograniczała się ona do uporczywie trwających w swych błędach heretyków. „Ze strony Kościoła okazywana jest wytrwale litość błędzącym i dążność do ich nawrócenia, dlatego też nie są oni niezwłocznie potępiani, lecz po dwukrotnem napomnieniu, jak to zaleca apostoł, następnie dopiero skoro uporczywie i zatwardziało w błędach trwają, troszcząc się o dobro i zbawienie wiernych swych wyznawców, wyklucza Kościół mogących im szkodzić duchowo heretyków, oddaje ich w moc władzy świeckiej, aby przez stracenie zostali usunięci z tego świata“.

Zasady nakłaniające do takiego postępowania strzeszczają się w zdaniu św. Tomasza, iż heretycy fałszerzami są prawdziwej nauki. Jeżeli karzemy fałszerzy monet przynoszących ludziom szkodę materyalną, dlaczego oszczędzać mamy fałszerzy gubiących dusze ludzkie? W tem zapatrywaniu zaznaczone jest stanowisko ówczesnej epoki, uznającej szerzycieli błędnej nauki za przestępców, wyrządzających szkodę społeczeństwu. Słuszność tego mniemania tem jaśniej nam się okaże, gdy zważymy, iż heretycy, jak np. Katarrowie albo Albigeni podkopywali cały moralny porządek społeczeństwa średniowiecznego. Wobec tego władza tak państwowa, jak i kościelna zniewolona była do surowego z nimi postępowania.

27. Konsekwencyą tego postępowania było ustanowienie inkwizycyi, której początki sięgają roku 1184. Przez Fryderyka II (1224) i Grzegorza IX, śmierć na stosie naznaczona została, jako kara za zatwardziałość w herezyi. Wykonanie tej kary poruczone było władzy świeckiej, przez to utrzymana została zasada: *ecclesia non sinit sanguinem*. Kościół nie pragnie krwi; *ecclesia abhorret a sanguine*, Kościół ma wstręt do krwi (Mikołaj I). Pewnem jest wprawdzie, że sędziowie duchowni do-

¹⁾ S. th. 2, 2, q. 11, a. 3, 4.

brze wiedzieli, jaki los czeka oddanych w ręce władzy świeckiej heretyków; prawo kanoniczne przyjęło w tym względzie wyraźne orzeczenie; wszelako to, że prawo świeckie poczytywało herezję za występki, zasługujący na karę śmierci dowodzi, iż postępowanie surowe z heretykami było koniecznym wynikiem ducha czasu i nie może świadczyć o nietolerancyi Kościoła, lub jego żądzy panowania. Zresztą historia inkwizycyi poucza, że ta instytucya wielokrotnie, szczególnie w Hiszpanii była środkiem w ręku panujących, używanym przez nich dla usunięcia niedogodnych im ludzi, zajmujących niekiedy wysokie stanowiska, należących nawet czasem do stanu duchownego.

Klemens VII przed bitwą pod Kappel ujmował się za Zwinglianami wobec katolickich kantonów szwajcarskich. Paweł III zalecał królowi Franciszkowi I łagodność i zaniechanie kary śmierci, Pius V ostrzegał Filipa II hiszpańskiego przed rozlewem krwi w Niderlandach, Innocenty IX potępił dragonady Ludwika XIV, Katolicki parlament paryski w latach 1555 i 1559 wypowiadał się przeciwko traceniu kacerzy. Te fakty należy przeciwstawić surowym krytykom Kościoła, wytykającym mu pochwałę Grzegorza XIII dla Nocy św. Bartłomieja, lub Innocentego XI dla zniesienia edyktu nantejskiego. Zachowanie się takie obu papieży nie jest jeszcze dowodem zasadniczej nietolerancyi Kościoła i znajduje poniekąd usprawiedliwienie w ówczesnych stosunkach politycznych. Godnym jest uwagi, że przy ostatnim procesie przeciwkacerskim w Szwajcaryi w r. 1747 rząd kantonu lucernskiego odrzucił interwencyę nuncjusza papieskiego. Dodać trzeba że w r. 1753 wydany został wyrok śmierci przeciw pewnemu kacerzowi i w protestanckim Bernie.

Nie będziemy tu oczywiście usprawiedliwiali faktów nadmiernej srogości w postępowaniu z heretykami i wszelkich w tym względzie nadużyć, wszelako uznając je ze stanowiska dzisiejszych czasów za zgodne potępienia, musimy uwzględnić wyobrażenia epoki, do której się one odnoszą. Rozliczne niebezpieczne żywioły w Kościele i w państwie działające skrycie, niekiedy na zgubę całego Chrześcijaństwa, zmuszały nieraz obrońców jego do twardej walki, przybierającej nieraz w Hiszpanii bardzo gwałtowny charakter. Każda epoka w swych działaniach i dążeniach posługuje się środkami odpowiadającymi naówczas ideom. Stan kultury wielu ludów średniowiecznych wymagał surowego prawodawstwa i prawa świeckie ustanawiała

bardzo srogie kary. Procesy inkwizycyji w tej postaci, jaka im została nadana przez Innocentego III w stosunku do ówczesnej świeckiej procedury prawnej, posiadały charakter jurydyczny i nienaruszały ani jednej z podstawowych zasad sprawiedliwości. Niektóre najbardziej potępiane w tych procesach środki, jak np. tortura, stanowiły dodatek późniejszy. I trybunał Pawła III początkowo odznaczał się łagodnością, śrogość jego późniejsza była wynikiem samowoli przewodniczących. Ze stanowiska dzisiejszego postępu kulturalnego łatwo rzucać wyrok potępienia na wszelkie podobne działania starodawnych sądów kościelnych, ale nie łatwo wskazać sposobów utrzymania jakiegokolwiek karności niewyrobionych kulturalnie ludów ówczesnych.

Wszakże i dzisiaj w przysiędę biskupiej zawiera się wyrażenie: *haereticos pro posse persequar*; w Niemczech przynajmniej jest ono obecnie opuszczane, a w każdym razie winno być rozumiane w duchu dzisiejszych pojęć Kościoła. Utrzymanie czystości wiary wśród wiernych każdej dyciezyji jest obowiązkiem każdego biskupa. Wynika stąd konieczność duchowej walki przeciwko różnowiercom. Zresztą wszak i protestanci prowadzą ją przeciw Kościołowi katolickiemu, dlaczegoż ma ona być wzbroniona zwierzchnikom katolików?

Co do zasady tolerancyi względem obcych wyznań, to przecież i protestanci uznają pewne jej granice i usiłują o ile można ograniczyć wpływy różnych sekt przenikające do gminy. O zupełnem równouprawnieniu niema u nich mowy. Oświadczają się oni nawet niekiedy wyraźnie przeciw takiemu pojęciu tolerancyi, wedle którego wszystkie religie i sekty chrześcijańskie i antychrześcijańskie miałyby być uznane za jednako dobre i zbawienne.

3) Postępowanie reformatorów względem katolików i sekt.

28. Jaka jest nauka reformatorów o tolerancyi religijnej? Czy nie powodowali się oni w tym względzie temi samymi zasadami, które u swych przeciwników tak ostro potępiali? Wspomnijmy jeno przekleństwo i obelgi Lutra rzucone na papieżstwo. Wzywa on wszystkich chrześcijan, aby papieża i wszystkich uczestników jego bałwochwalstwa wziąć i „bluźniercze języki im

powykręcać, powyrywać; bezbożnych łotrów papieża, kardynałów i całą zgrają papieską potopić". Jest to bardzo łagodny wykład postępowania Lutra, gdy się mówi, że nie umiał on podobnie, jak inni współcześni mu reformatorowie, pogodzić wolności sumienia z powołaniem moralnym zwierzchności duchownej i stąd zachodziły różne sprzeczności w jego dążnościach (Köhler). Faktem jest, że Luter, Brenz, Butzer, Capito, zalecają tępienie różnowierców. Nawet „łagodny“ Melanchton usprawiedliwia takie nauki. Senat tubingski potępia gregoryańską reformę kalendarzową, jako służącą do podtrzymania „bałwochwaltwa papieskiego“, a „dla nas papież, toż samo, co wściekły wilk. Szatan wygnany został z naszego Kościoła chrześcijańskiego, baczmyż aby nie zakradł się doń znów przy pomocy swego namiestnika papieża“. Döllinger utrzymuje, że jest to zupełnie sprzeczne z historią pocztywać reformację za dążność do wolności sumienia. Owszem można jej wprost przeciwny przypisywać kierunek. Wprawdzie dla siebie luteranie i kalwini, podobnie zresztą jak ludzie wszelkich czasów i wszystkich wyznań, domagali się jak najrozleglejszej wolności sumienia, ale dalecy byli od przyznawania jej inaczej wierzącym. Zupełne zgnębienie i wytepienie katolicyzmu, było głównym zadaniem reformatorów, od samego początku wzywali książąt i władzę państwową do usuwania za pomocą przymusu kultu katolickiego. W Anglii, Irlandyi, Szkocyi, Szwecyi, stosowano nieraz karę śmierci przeciw wyznawcom religii katolickiej. Gdybyśmy policzyli dokładnie wszystkich katolików prześladowanych przez władców protestanckich otrzymalibyśmy niewątpliwie nie mniejszą liczbę ofiar od tej, którą przypisują inkwizycyi.

29. Historycy protestancy widzą w tej nietolerancyi reformatorów resztki papizmu przejęte przez nich od dawnego Kościoła. Ale jakim prawem mówić mogą wtedy o rzekomej swobodzie ewangelicznej, która stanowiła jednak główną zasadę wystąpienia protestantów przeciwko Kościołowi? Jakże usprawiedliwić posługiwanie się przez nich tymi samymi środkami, przeciwko którym tak energicznie protestowali? Dowodem, iż ich tyrania wywierana nad sumieniami nie była wcale dziedzictwem wziętym z katolicyzmu, służyć może oprócz faktów stosowania i teoretyczne jej usprawiedliwienie przez doktrynerów reformacyi. Scholastyka protestancka była z pewnością o wiele mniej tolerancyjną od scholastyki katolickiej, nietylko względem wy-

znawców dawnego Kościoła, ale także i względem różnowierców w reformacji.

Kalwin w książce swojej przeciwko Serwedowi uznał za zupełnie słuszną karę wymierzaną heretykom przy pomocy władzy świeckiej; a pogląd ten tak samo uzasadnia, jak starzy scholastycy. „Czy słusznem jest, mówi pozwolić heretykom, aby dusze ludzkie zabijali przez zatrutowanie ich swemi błędnymi naukami? Czyż nie należy im w tem przeszkodzić za pomocą miecza, który z rozkazu bożego zabija ich ciało“. W konsekwencji tych zapatrywań Michał Serwede przez Kalwina oskarżony, poniósł śmierć na stosie, z powodu swej nauki innowierczej. Beza, przyjaciel Kalwina, napisał w jego obronie traktat pod tyt „De haereticis civili magistratu puniendis“, w którym powstaje przeciwko wolności sumienia i przyznaje władzy świeckiej prawo karania heretyków.

Różne kalwińskie kościoły nieraz w odezwach swych uznawały też samą zasadę. „Religia kalwińska w Anglii, w Holandyi, w Genewie wywoływała niemniej krwawe prześladowania jak katolicka inkwizycya“, mówi Niebuhr. W Ameryce Północnej założona przez katolików kolonia Maryland, stała się głównym ogniskiem wolności sumienia i tolerancyi. W r. 1649 po raz pierwszy zebranie generalne w Ameryce ogłosiło akt tolerancyi. W Anglii pierwszy Locke w r. 1669 ze stanowiska deizmu postawił zasadę, iż religia jest rzeczą nie państwa, lecz gminy. Ta zasada stała się później punktem wyjścia wszystkich dążeń do oddzielenia państwa od Kościoła.

30. Pewien protestancki pisarz nie odznaczający się wcale życzliwością dla katolicyzmu uwydatnia silnie pojęcie Lutra, dotyczące przymusu w rzeczach wiary, podając je za ugruntowane w najgłębszych pokładach jego istoty duchowej. W sprawie kar wymierzonych kacerzom podzielał on zupełnie tak w teoryi, jak w praktyce zapatrywania swych przeciwników. „Jeśli jego zwolennicy ludzili się nadzieją, że w nowym kościele znajdą przynajmniej jakąś względną tolerancyę, to bardzo prędko doznali rozczarowania. Rzymska inkwizycya chłostała ich różgami, a reformatorowie skorpionami“. Nawet Melancton domagał się śmierci nowochrześciców. Pflaiderer zowie tych ostatnich zapoznanymi męczennikami zwycięskiej reformy.

Bezzasadnem jest usprawiedliwiać okrucieństwa reformacji trwogą jej przedstawicieli, gdyż przecież od samego począt-

ku znajdowali oni bezpieczne schronienie pod opieką książąt świeckich. Owszem pewną jest rzeczą, że przymus religijny pozostawał w ścisłym związku z całym systemem protestanckim. „Zaprzeczenie takowego stanowi niewątpliwy wyłom w całości kształcie systemu i prędzej czy później spowoduje jego upadek“. Hase usprawiedliwia srogosć nietolerancyjną reformatorów rewolucyjnymi dążnościami anabaptyzmu, pozostającymi w związku z powstaniem chłopskim i zagrażającymi całemu ustrojowi społecznemu, zapomina jednak przytem, że przecież i Luter powstał przeciw autorytetowi cesarza i Kościoła i nie był wolny od winy podkopywania porządku społecznego. Skoro zaś następnie po wybuchu powstania zwrócił się przeciwko chłopskiej i mieszczańskiej demokracji, przez to samo popchnął anabaptystów do połączenia się ze stronnictwami anarchicznymi. Protestanci szczyją się, że ich kościół jest kościołem protestu, przeciwko autorytetom ówczesnym, przeciwko porządkowi rzeczy opartemu na starodawnej tradycji. Czyż anabaptyści ze swego stanowiska nie mieli prawa do podobnegoż protestu?

Guizot ¹⁾ zaczyna swój wykład o reformacyi od oświadczenia, że wyrazu tego używać będzie w znaczeniu rewolucyi religijnej; skoro jednak następnie pomija poglądy jej przeciwników poczytujących za motyw główny egoistyczne i osobiste interesy reformatorów, oraz opinie jej zwolenników, widzących ten motyw w nadużyciach istniejących naówczas w Kościele, a wbrew temu całą dążność reformatorską wyprowadza z bezwiednych pragnień wyzwolenia się ducha z pod przemożnej władzy autorytetu — to oczywiście miesza znacznie późniejsze następstwa protestantyzmu z bezpośrednimi jego oddziaływaniami. Pewną jest rzeczą, że w swych źródłach i założeniach był on tylko zmianą autorytetu, nie wyzwoleniem z pod jego władzy.

31. Jeśli nietolerancyja ma być wynikiem uznania autorytetu to w protestantyzmie nie brakło go również. Zresztą pamiętać trzeba, że autorytet Kościoła katolickiego o tyle tylko był nietolerancyjny t. j. wymagał stosowania kary na opornych w wierze, o ile to poczytywał za potrzebne nieodzownie dla ich zbawienia. Jeśli niekonsekwentną ma być (jak utrzymują pisarze protestancy) nauka Kościoła katolickiego uznając ważność chrztu heretyków, a zatem możność odpuszczenia grzechów przez

¹⁾ Histoire II, 113, 120.

łaskę bożą w społeczeństwach kacerskich, jeśli to ma być niekonsekwencją wobec monopolu „jedynej instytucji” zbawienia“ to sięga ona tak daleko, jak daleko rozciąga się działanie Kościoła. Ekskomunika w katolickim Kościele, nigdy nie była poczytywaną za nieodwołalną, klątwa kościelna mogła bowiem zawsze być cofniętą, a nie jest to wcale „złagodzony wykład“ zasad katolickich, lecz naśladowanie apostołów. Jedynie stosunki historyczne i polityczno-społeczne spowodowały późniejszą surowość Kościoła dla heretyków.

Względem wszystkich różnowierców, poza społeczeństwem katolickim znajdujących się, Kościół miał zawsze jedno tylko pragnienie, aby przez oświecenie, sumienne poznanie prawdy, pełnili dobro. Pan sam, który wśród swoich uczniów znosił Judasza, a Żydów i niewiernych łagodnością i miłością zjednywał, służy zawsze za wzór Kościołowi. Kościół postępuje zawsze wedle maksymy św. Augustyna, nakazującej miłować ludzi, a zwalczać ich błędy; dlatego też w dniu Wielkiego Piątku za ludzi wszystkich stanów, za niewiernych, Żydów, heretyków i schyzmatyków, modli się do Ukrzyżowanego, aby Bóg ich przywiódł do poznania prawdy. Dogmatycznie każda religia przeświadczona o prawdzie swych zasad, musi być wyłączną, a zatem nie tolerancyjną, praktycznie wszakże już miłość bliźniego przeciwstawia wykonywaniu nietolerancyi. Fałszywem jest przeto twierdzenie, wedle którego jedna jest tylko droga pogodzenia religii z tolerancyą: uznanie litylko względnej prawdziwości wszystkich określonych pojęć religijnych. W zrozumieniu chrześcijańskim wszysey chrześcijanie uznać muszą religię absolutną.

§ 10.

Świętość Kościoła.

Świętość znamię prawdziwego Kościoła. — Kościół jest święty ponieważ jest w posiadaniu prawdziwej nauki i prawdziwych środków łaski. — Siedem sakramentów i ofiara Mszy świętej. — Opinia katechizmu rzymskiego o znaczeniu liczby siedem. — Goethe. — Oddziaływanie zewnętrznego nabożeństwa na wewnętrzne życie moralne. — Chrystus i apostołowie wymagali świętości życia. — To samo wymaganie w Kościele katolickim. — Obraz cnotliwego życia chrześcijańskiego u Ojców. — Rady ewangeliczne. — Cienie w życiu dawnych chrześcijan. — Średnie wieki. — Reformacja. — Sobór Trydencki. — Świętość zewnętrzna i wewnętrzna. — Statystyka. — Cudy. — Kościół wojujący. — Kościół tryumfujący. — Czyściec.

I. Pojęcie świętości Kościoła.

1. **S**więtość zgodnie za zdaniem apostoła Pawła w liście do Efezów od najawniejszych czasów stanowiła znamie prawdziwego Kościoła. Sam Pan uświęcił swój Kościół, aby ten wolny był od wszelkiej „zmarszczki i zmy“⁴. Symbol apostołski już od V stulecia zna tylko *sactam ecclesiam*. Ignacy, Tertuljan, Cyprjan i inni wszystkim poszczególnym Kościołom przypisują też z nami, świętości. Znamię to musi wyróżniać Kościół na zewnątrz, aby ci, co po zanim pozostają, mogli uznać w nim chwałę bożą. Że Kościół wewnętrznie jest świętą instytucją, do uświęcenia człowieczeństwa powołaną, o tem nigdy nie powątpiewało żadne z wyznań chrześcijańskich. Uświęcenie i świętość to cel posłannictwa Chrystusa (Jan 10, 36; 17, 17) i jego królestwa (Mat. 5, 48; 6, 9). Święte życie w Chrystusie jest zada-

niem wiernych (Rzym. 6, 19; 1 Tess. 4, 3, 7; Ef. 4, 22). Chrześcijanie we wzajemnej miłości złączeni w gmine braterskiej uświęconymi byli, jako członkowie Kościoła bożego i świętymi przez Ducha św. (1 Kor. 1, 2; 2 Kor. 1, 1; Ff. 1; 1 Kol. 1, 2). Spór o pojęcie świętości powstał później, skoro chodziło o rozstrzygnięcie jakiemu kościołowi, jako znamie ona przysługuje i poczem może być rozpoznana.

Już w najdawniejszej epoce poszczególne sekty zwalczające Kościół, jak Montaniści, Nowacyanie, Donatyści i t. p. przypisywali sobie wyłączny przywilej świętości. Boskie swe pochodzenie na tem zasadzały owe sekty, iż wywodziły wprost swe początki z natchnienia Ducha św., a Kościół katolicki poczytywały za odpadły od pierwotnej świętości. Wyraz „święty“, „uświęcony“, „społeczeństwo świętych“ brały one w znaczeniu subiektywnem, utrzymując iż tylko prawdziwi święci mogą być członkami Kościoła i szafarzami jego łaski. Ojcowie jakkolwiek obowiązek dążenia do świętości poczytywali za znamie Chrześcijaństwa, jednak nie uznawali przypisywanego temu pojęciu przez heretyków przesadnego znaczenia. Wprawdzie pierwotnie (u Ireneusza, Hermasa, Tertuljana, Klemensa Aleksandryjskiego) świętość osobista więcej na pierwszy plan była wysuwana, zawsze jednak miano na względzie stosunek do Ducha św., Kościoła całego jako społeczeństwa. „Społeczeństwo świętych“ już od czasów Cyprjana stało się instytucją, z której miało wynikać obcowanie świętych. Rozwój na tem polegał, że wskutek przeciwieństw heretyckich i schyzmatyckich coraz silniej wydątniane było uświęcające znaczenie Kościoła dla jego członków. Ojcowie już od czasów Kaliksta (220 r.) dostrzegali kąkol w pszenicy kościelnej, niemniej przeto dalszy rozwój Kościoła nakłania ich do łagodności. Zawsze wszakże uznawali świętość Kościoła, ponieważ był on w posiadaniu prawdziwej nauki i wszelkich ustanowionych przez Chrystusa środków łaski, ponieważ był świątynią Boga i Ducha św. i zawsze w doskonałych, świętych swych członkach siłę swą ujawniał.

2. Origenes na tem zasadza różnicę między synagogą i Kościołem, iż ten ostatni „wolny jest od wszelkiej zmy, święty jest i niepodlegający naganie“. Wszyscy grzesznicy i poganie, skoro na jego łono są przyjęci, zostaną uświęceni. Św. Cypjan, dzięki składa Bogu Ojcu i Zbawicielowi Panu naszemu, iż Kościół skutkiem opieki boskiej zachowuje zawsze swą jedność

i świętość, nigdy nie podlegając zarazie herezyi¹⁾. Św. Atanazy zowie Kościół świętym, albowiem na świętości zbudowany jest i przez świętych zamieszkanym. Apostołów i Ewangelistów zowie strumieniami, które Kościół boży duchowemi wodami zasila (Jan 7, 38).

5. Obok uświęcającej prawdy, która tylko w Kościele katolickim się znajduje, wyróżniają go też uświęcające środki łaski. Kto go opuszcza ten porzuca źródło łaski. „Pan wzywa wszystkich do tego źródła, a gdzie ono ma być jeśli nie w Kościele, który jest jednym, jedynym na słowie Pańskim ugruntowanym i posiadającym otrzymane od niego klucze królestwa niebieskiego“. „Prawdziwa, zbawcza święta woda Kościoła nie może być zfałszowana, ani zepsuta, jak i sam Kościół nie ulega zepsuciu, a zawsze pozostaje czystym i nieskałanym“, mówi Cyprjan, który tę świętość Kościoła poczytuje też za przyczynę, wskutek której jedynie w Kościele katolickim otrzymany chrzest jest ważny. Św. Augustyn, choć jak wiemy, różni się od Cyprjana w poglądzie na chrzest heretycki, niemniej przeto uznaje, że tylko w Kościele katolickim chrzest daje pełnię uświęcającej łaski. Chrzest heretycki jakkolwiek może nadać charakter chrześcijanina, niezdolny jest udzielić mu zupełnego uświęcenia. To jest jedynie udziałem społeczeństwa wiernych, trwającego w wzajemnej miłości, a takim jest tylko społeczeństwo Kościoła katolickiego.

4. Cesarz Konstantyn w swem przemówieniu do „zebrania świętych“, które zwraca do Kościoła, mówi o przemianie występków pogańskich przez wybawienie w Jezusie Chrystusie: „Skoro cały okrąg ziemi przyozdobił on cnotami nieskałanej obyczajności, mądrości i umiarkowania, a następnie do domu Ojca powrócił, ustanowił na ziemi Kościół swój, jako świętą świątynię cnoty, która wiekuiście w czystości ma trwać i w której Bogu najwyższemu cześć i ofiary są składane i ku Niemu, Zbawcy naszemu, modły się zwracają“. Święty Leon wysławia łaskę, która w Chrystusie wszystkim jest udzielona, aby wszyscy przez życie chrześcijańskie do świętości dążyli. Chrystus jest kresem Zakonu, albowiem w nim Zakon się wypełnił. Jakkolwiek sam on jest sprawcą Starego i Nowego Zakonu, ustanowił jednak

¹⁾ Ep. 51, 1. De un. c. 6. Ephr. C. haer. 31, 1. Ambros., In Luc. 7 96. Rufin, Symb. c. 35.

sakramenta, jako źródła łaski i pierwowzory swych obietnic. „Wszystko, co Syn boży nauczał i czynił dlatego, aby świat do Boga przywieść, rozpoznajemy nie tylko z dziejów tego, co dokonane zostało, ale też i z mocy tego, co się obecnie dokonywa. Zbawca za sprawą Ducha św. z dziewiczej matki zrodzony, przez te działania Ducha św. zapładnia niepokalany swój Kościół, w którym przez chrzest św. rodzą się liczne zastępy dzieci bożych“. „Bóg ozdabia ciało Kościoła niezliczonymi darami łaski, tak iż przez promienie nowego światła, blask Kościoła wszędzie jaśnieje; i to jest światło prawdziwe, które usprawiedliwia i oświeca każdego człowieka“¹⁾.

5. Nauka o Sakramentach rozwinięta została w pełni dopiero przez scholastykę. W niej ustalona została różnica pomiędzy sakramentami i sakramentaljami, które jako egzorcyzmy i poświęcenia strzegą osób i rzeczy od wpływu złego ducha i błogosławieństwem bożem je napełniają. Scholastyka też określiła zamknięte koło siedmiu Sakramentów w ich związku pomiędzy sobą, a osobliwie w ich stosunku do świętej Eucharystyi, jako centralnego sakramentu ofiary. Ofiara Mszy świętej, w której upamiętniona jest śmierć zbawcza Jezusa Chrystusa i krwawa ofiara w niekrwawy sposób zostaje powtórzona, zjawia się nam jako źródło wszelkich łask, które przez sakramenta na wiernych spływają. Jeśli już ta niekrwawa ofiara, jako spełnienie ofiary czystej, która wedle Melachjasza imieniowi bożemu wszędzie ma być składana, przynosi pociechę i umocnienie, gnębionej ciężarem grzechu i trudów życiowych ludzkości, to tem większe pokrzepienie osiągną ludzie, gdy bezpośrednio przystąpią do ołtarza tego, który zwiastował ulżenie ciężaru wszystkim obciążonym (Mat. 11, 28).

Pozostałe sakramenta skupiają się dokoła tego centrum chrześcijańskiego życia łaski: Scholastycy podnosili nieraz mistyczne znaczenie liczby siedmiu sakramentów, w stosunku do odpowiedniej liczby chorób duszy, różnych niedostatków życia społecznego, a także poszczególnych cnót, które przez sakramentalne łaski człowiekowi są udzielane. Św. Bonawentura wspomina jeszcze o darach łaski udzielanych walczącym za królestwo boże w różnych okresach tej walki. Św. Tomasz¹⁾ przepro-

¹⁾ Serm. 62 (63), 6, 7. ²⁾ Alek. Hal.. S. th. 4, 9, 8, m. 7, a. 2. Bonaw., Brevil 6, 3. Thom. S. th. 3, q. 65, a. 1.

wadza paralełę pomiędzy życiem przyrodzonym i nadprzyrodzonym w różnych potrzebach jednego i drugiego.

6. Bierzemy tu jako przykład rozwinięcie tegoż tematu w rzymskim katechizmie wedle św. Tomasza: „Dlaczego w takiej właśnie liczbie istnieją sakramenta w Kościele, można to widzieć z rzeczy, które przez porównanie z życia przyrodzonego na życie duchowe dają się przenieść. Człowiekowi do utrzymania i rozmnożenia życia w jego bycie społecznym potrzeba następujących siedmiu rzeczy: musi być urodzony, musi wzrastać, odżywiać się, znajdować pomoc w chorobie, i podtrzymanie sił w ich upadku; następnie w życiu zbiorowem musi być posłuszny zwierzchności, która włada nad całą zbiorowością, wreszcie musi rozmnażać się prawowicie dla utrzymania rodzaju ludzkiego. Z tych potrzeb przyrodzonych łatwo można wyprowadzić odnośne potrzeby duchowe, zaspakajane przez sakramenta. Chrzest stanowi niejako wrota, przez które nowonarodzony człowiek wchodzi w życie chrześcijańskie. Bierzmowanie umacnia nasze siły, przez które wzrastamy w łasce bożej. Wiemy, że do ochrzczonych już apostołów, jak świadczy o tem św. Augustyn, rzekł Pan: pozostańcie w mieście, póki siłą z niebios umocnieni nie zostaniecie. Następnie przez Eucharystyę jako przez pokarm niebieski, duch nasz jest karmiony i podtrzymywany, jak to wynika ze słów Zbawiciela! Ciało moje jest prawdziwy pokarm, krew moja jest prawdziwy napój. Czwarte miejsce zajmuje pokuta, przez którą odzyskujemy utracone przez grzech zdrowie duszy. Po niej idzie ostatnie Olejem świętym namaszczenie, które znosi resztę grzechów w duszy i siły jej odnawia, jak to mówi św. Jakób o tym sakramencie, że skoro człowiek w grzechu jeszcze pozostaje, ten będzie mu odpuszczony. Do tego dodać trzeba jeszcze kapłaństwo udzielające władzę sprawowania w Kościele sakramentów i innych funkcij religijnych, oraz małżeństwo, dzięki któremu z prawowitego związku pomiędzy mężczyzną i kobietą rodzą się dzieci na chwałę bożą, dla podtrzymania rodzaju ludzkiego i religijne utrzymują wychowanie“ ¹⁾. I protestant Harnack pomimo swojego wstępu do katolicyzmu przyznaje, że w swych siedmiu sakramentach posiada on bardzo skuteczną instytucyę, nie tyle co prawda dla uświęcenia jednostki, ile dla wychowania duchowego członków Kościoła. Można wy-

¹⁾ 2, 1, 15.

sztydzać wszystkie próby wyjaśnienia liczby siedmiu sakramentów w znaczeniu mistycznym, ale nikt nie zdołał zaprzeczyć, iż właśnie w takiej liczbie i w takim zastosowaniu środki łaski bożej towarzyszą normalnemu rozwojowi życia ludzkiego.

7. Do tego wykładu teologicznego dodajemy tu pogląd świecki na ten sam przedmiot pochodzący od Goethego, który zastanawiał się bliżej nad istotą sakramentów katolickich. Wogóle mówił on nieraz o głębokim wrażeniu, jak nań czyniły zwyczaje i praktyki Kościoła katolickiego. Wspomnijmy tu wrażenia poety w czasach pobytu w Rzymie, albo piękny opis jego wędrowki do Einsiedeln, w której napotkał pielgrzymów idących z modlitwą i śpiewem. „Minęliśmy ich z ukłonem; śpiewem swym ozywiali oni i napełniali wdziękiem charakterystycznym te puste wyżyny i zapraszali nas niejako do uczestnictwa w swych praktykach pobożnych. Widzieliśmy przed sobą wijącą się ścieżkę, po której i my wędrować musieliśmy, i ze szczególnem upodobaniem wstępowaliśmy na nią i szliśmy śladem pielgrzymów. Obrzędy Kościoła katolickiego pełne są znaczenia i imponują zawsze protestantom, skoro rozpoznaje w nich szcero ludzkie, pierwotne, wewnętrzne poruszenia duszy, przez które te obrzędy wywołane zostały i przekazywane od pokolenia do pokolenia. Mając to na względzie sięgać winniśmy do jądra tych praktyk, nie troszcząc się o ich zewnętrzną powłokę w danej chwili, nie troszcząc się nawet o drzewo, na którym wyrosły, o jego gałęzie, liście, korę i korzenie“¹⁾.

Goethe sądził, że w kulcie protestanckim brak pełniejszego życia. Jeśli zastanowimy się nad przyczyną tego braku, przekonamy się, iż zawiera się ono w niedostatecznej liczbie sakramentów. Właściwie protestanci mają tylko jeden sakrament, do którego przystępują, to jest Komunię. A jednak sakramenta są najwyższym objawem życia religijnego, są zmysłowymi symbolami nadzmysłowej łaski bożej. W Komunii przyjmujemy ucieleśnione jestestwo boże, pod postacią ziemskiego pożywienia umacniamy się pokarmem niebiańskim. Znaczenie tego sakramentu jednakie jest we wszystkich kościołach chrześcijańskich, jest to zawsze nadprzyrodzona święta czynność, która w rzeczywistości zastępuje miejsce tego, co możliwe i tego, co niemożliwe, tego bez czego człowiek nie może się obejść i czego zarazem nie

¹⁾ Aus meinem Leben 18 tom 4, Th. WW. Stuttgart, 1868, 12, 248.

zdola osiągnąć. Atoli taki sakrament nie powinien być osamotniony: chrześcijanin nie będzie nigdy uczesniczył w nim z całą radością swej duszy, jeżeli wogóle poczucie symboliczne i sakramentalne nie jest stale podtrzymane. „Musi on przywyknąć do tego, aby utożsamiać wewnętrzną religią swego serca z zewnętrzną religią Kościoła, utożsamiać obie w wielkim, powszechnym sakramencie, który niejako rozkłada się na wiele innych i wszystkim daje swoją świętość, niezniszczalność i wiekiistość.

W dalszym ciągu rozwija Goethe w barwnym, poetyckim obrazie organizację wszystkich sakramentów Kościoła katolickiego, kreśląc w ten sposób analogię życia przyrodzonego i potrzeb wewnętrznych ludzkiego serca. „Oto młodzieńcza para podaje sobie dłonie, nie w spotkaniu tylko przelotnem lub w tańcu pustem; kapłan wypowiada nad nimi swe błogosławieństwo i związek ich staje się nierozzerwalny. Po niedługim czasie młodzi małżonkowie składają dziecię u stóp ołtarza. Zostaje ono oczyszczone wodą świętą i tak ściśle złączone z Kościołem, iż dobrodziejstwo tego związku tylko przez potworne odstępstwo utracić może. Dziecię samo ćwiczy się w rzeczach ziemskich, w rzeczach duchowych musi być oświecone. Skoro okaże się, że naukę sobie całkiem przyswoiło, zostaje przyjęte na łono Kościoła, jako prawdziwy, dobrowolny jego wyznawca, jako rzeczywisty obywatel społeczności wiernych, a przyjęcie to odbywa się przy współudziale pełnych treści znaków i praktyk. Teraz dopiero dziecię staje się człowiekiem chrześcijaninem, poznaje w pełni swe obowiązki i swe korzyści. Tymczasem doznaje on wielu różnorodnych wpływów i działań: przez nauki, kary i napomnienia uświadamia sobie niedostatki swego życia wewnętrznego. W zamęcie wewnętrznych sprzeciwieństw, wynikających z kolizji pomiędzy przyrodzonymi i religijnymi warunkami życia zjawia mu się oto przedziwny środek pomocy i ocalenia. Wyznać swoje błędy, swoje wątpliwości przed czcigodnym, postanowionym na to człowiekiem, który go uspokoi, ostrzeże, umocni, poskromi niejako przez symboliczne kary, a w końcu przez zmazanie win uszczęśliwi go i jako czystą tablicę przywróci mu bezgrzeszne jego człowieczeństwo. Takim sposobem przez różne czynności sakramentalne, które nadto przy dokładnem rozpatrzeniu na mniejsze, niejako rozgałęzienia sakramentalne się rozdzielają, uspokojony i oczyszczony, klęka aby przyjąć Hostyę świętą, aby

zaś tajemnica tego wzniesłego aktu tem bardziej została uwydatniona wierny z daleka tylko widzi kielich: nie jest to zwykłe pożywienie i zwyły napój, który zadawała pragnienie; jest to pokarm niebiański, który owszem tem bardziej potęguje pożądanie niebiańskiego napoju“.

„Jednakoż niech nie sądzi młodzian, niech nie sądzi dojrzały człowiek, że na tem wszystko się kończy. W stosunkach ziemskich zwykliśmy na samych sobie tylko polegać, w rzeczach niebiańskich nauka nasza nigdy się nie kończy. Wyższe poczucie w nas tkwiące, nie zawsze pełny w naszym życiu wewnętrznym osiągnające rozwój, napotyka w dodatku na tak liczne i silne oddziaływania zewnętrzne, iż własne nasze siły nie wystarczają, aby w każdym wypadku przynieść nam pomoc, pociechę, radę. Owóż wtedy mamy zawsze przy sobie środek leczniczy, zawsze czuwa baczny, pobożny człowiek, aby błędzących na drogi prawdziwe zwracać i zgębnionym ulgę przynosić“.

„A te wszystkie w ciągu życia wypróbowane środki religijne całą swoją siłą zbawczą w dziesięćkroć zmożoną, u wrót śmierci ukazują. Przysposobiony przez praktyki i zwyczaje całego życia od najwcześniejszej młodości, z wiarą i ufnością przyjmuje konający pełne znaczenia symbolicznego pociechy religijne, które wtedy, gdy znikną mu już wszelkie pomoce i rękojmie ziemskie nadprzyrodzonym sposobem na całą wieczność, z niemyślną pewnością, szczęśny byt zwiastują. Umiera on z przeświadczeniem, że żaden żywioł nieprzyjazny, żaden duch złowrogi nie zdoła mu przeszkodzić, aby w zmartwychwstaniu oczyszczonego z doczesności ciała uczestniczył w bezmiernej błogosławiłości życia wiekiustego w bezpośredniej łączności z bóstwem.“

„Na zakończenie wreszcie, iżby cały człowiek został uświęcony, namaszczone i błogosławione są jego stopy. Odtąd nawet w razie powrotu do zdrowia, człowiek ze wstrętem temi namaszczoneimi stopami dotykać będzie twardej ziemskiej skorupy: udzielona im zostanie cudowna siła, dzięki której odtrącać będą skorupę ziemską, która ich dotąd przyciągała. Takim sposobem w tym promiennym kręgu czcigodnych, świętych czynności, których piękno pokrótce tylko tu przez nas zaznaczone zostało, łączą się kołębka i grób, jakkolwiek odległe byłyby od siebie w biegu czasu“.

„Wszystkie te cuda duchowne nie mogą wynikać, jak inne owoce życia, z gruntu przyrodzonego, nie w nim zostały one po-

siane, nie w nim wzrosły i rozkrzewiły się. Z innej dziedziny zostały nam udzielone, wyblągane przez nas i nie każdemu, nie w każdym czasie są dostępne. Tutaj natrafiamy na najwyższy z tych symbolów, przekazany przez starodawną tradycję religijną. Dowiadujemy się, że człowiek może być przez człowieka ubłogosławiony i uswięcony, skoro łaska z góry po temu udzielona zostanie. Aby jednak nie zdało się to działaniem litylko przyrodzonym, owa wielka, z ciężkimi obowiązkami złączona łaska może być tylko udzielona przez jednego, upoważnionego po temu w urzędzie kościelnym drugiemu tegoż urzędu uczestnikowi, tak iż najwyższe dobro, jakie człowiek może otrzymać udzielone zostaje przez dziedzictwo duchowe na ziemi i w nim uwiecznione, gdyż człowiek samemu sobie pozostawiony, własnymi siłami nigdy tego dobra nie mógłby zdobyć, ni osiągnąć. W powołaniu kapłańskim skupia się wszystko, co jest konieczne, aby pełnić te święte czynności, przez które rzesze pospolite zostają ubłogosławione, niepotrzebując przytem zdobyć się na żaden czyn samodzielny, prócz wiary i bezwzględного zaufania. I tak zjawia się nam kapłan w szeregu swych poprzedników i następców, wśród swych współuczestników w świętym urzędzie jako przedstawiciel Najwyższego w tem większej wspaniałości swego posłannictwa, iż nie jego osobę w nim czcimy, lecz jego urząd, nie przed znakiem, jaki czyni na kolana padamy, lecz przed błogosławieństwem jakie udziela, które tem świętszem, tem bardziej bezpośrednio z nieba zstępującem nam się okazuje, ile że nie może być pozbawione swej mocy, świętości przez swe narzędzie ziemskie, najbardziej nawet grzeszne i występne⁴.

„Jakżeż ta duchowna łączność rozerwana zostaje w protestantyzmie, w którym większa część wspomnianych tu symbolów za apokryficzną została uznana, a tylko niektóre z nich, jako kanoniczne są przyjęte. Jakże przez zobojętnienie dla jednych mamy być przysobieni do uczczenia wysokiej godności drugich?⁴ 1).

II. Działanie świętości Kościoła.

8. Nikt nie będzie przeczył, że to uswięcenie całego życia, od kolebki, aż do mogiły, osiągające wyższe znaczenie przez

¹⁾ L. c. VII. 2 Th. 11. 246 etc.

pełną treści Liturgię, przy współudziale środków łaski bożej, skupiającej się dokoła obrzędu Mszy św., czyli najświętszej tajemnicy religijnej — że to wielokrotne zespolenie zewnętrznej czci bożej z wewnętrznymi poruszeniami serca religijnego, samo przez się wywiera już potężny wpływ na całe życie moralne człowieka. Każdy wierzący bez różnicy wieku, płci, stanu zostaje w ten sposób przeniesiony w wyższe stery i czuje, iż zadania jego życiowe nie na ziemi się znajdują, lecz w niebie, gdzie Chrystus na prawicy Ojca niebieskiego króluje. Świadomość przynależenia do wielkiej, świętej rodziny bożej, która wszędzie na ziemi wzywa imię Jezusa, święte ofiary odprawia i sakramenta święte szafuje, świadomość taka rozgrzewać musi najchłodniejsze nawet serce ludzkie. Nie mówiąc już o rozlicznych łaskach, które przez sakramenta umacniają odwagę walczących, pocieszają smutnych, leczą chorych na duszy, sam ten już wspólny rys życia i kultu religijnego, czyż nie zdolny jest budzić wciąż nowych żywotwórczych sił w duszy prawego katolika? Najdawniejsi Ojcowie Kościoła wspominają, iż chrześcijanie znakiem krzyża wszystko uświęcali. Chleb i napój, prace i spoczynek, wyjście i powrót, całe ich życie poświęcone było Zbawcy.

Nawet Kant, poczytujący kult za ułudę i fetyszizm, zmuszony jest go uznać, jeżeli się on opiera na religii, jako na moralnej swej podstawie, jeśli jest zewnętrznym wyrazem i znakiem zmysłowym wewnętrznej, nadzmysłowej wiary. Rousseau podnosi też symbole religijne, gdyż jak mówi, rozum sam przez się nie jest w stanie ożywić i natchnąć człowieka. Przekonanie zewnętrzne przez nastrój religijny wyrabia się i stwierdza.

Pewien dość sceptyczny francuz w opisie swej podróży na Wschód, obserwował i żywo opisał przeciwieństwo pomiędzy zachowaniem się schyzmatyków i katolików. Szczególniej to go uderzyło, że Kościoły katolickie zawsze otwarte i zawsze czczone jako miejsca święte. „Lubię, mówi on, wielką a zarazem dyskretną gościnność naszych kościołów katolickich, w których zawsze obecne Bóstwo, zawsze dla wszystkich drzwi ma otwarte i zawsze prawie znajduje w przybyszach gorliwych czcicieli. U nas skoro nabożeństwo się skończy nie ustają względy należne Panu świętego domostwa. Każdy mówi cicho i stąpa ostrożnie. Ludzie o różnych przybywają godzinach, aby Najwyższemu o swoich potrzebach, o swoich niedolach oznajmić. We wszystkich miastach katolickich w Peszcie, podobnie jak w Pa-

ryżu obserwowałem tę ciągłą wędrówkę przechodniów po przez nawy kościelne. Kucharka spotyka się tu z księżną, jedna wyrzeka się może w modlitwie swoich drobnych nieprawych zysków, druga uspakaja swój gniew niesłuszny. Przynajmniej ta i tamta przejmują się silnem postanowieniem. Spróbujcie wy duchy scyntyficzne, pozytywistyczne, zdobyć się na takie postanowienia! Smutne jesteście, zniechęcone! Stoicie na rozdrożu! Nie wiecie skąd wziąć sił na dalszą drogę! Idźcie, usiądźcie w najciemniejszym zakątku starego kościoła, a zobaczycie, czy może wbrew waszej woli nie oddziała na was umacniająco wpływ miejsca świętego. Zatwardziałe jest może bardzo wasze serce, ale czy nie czujecie jak tu dawne, odwieczne westchnienia tętnią w powietrzu. Jakaś dusza zbiorowa zamieszkuje te mury, modli się za was, którzy się już modlić nie umiecie. Owóż tego oddziaływania świętych nigdy nie odczułem w kościołach schyzmatyckich, przynajmniej w krajach bałkańskich¹⁾.

9. Życie dawnych chrześcijan pełne było świętości. Po świętym żywocie dzieci poznać można było świętość żywota ich matki Kościoła. Owoce świadczyły tu o drzewie. Skoro w środkach łaski udzielona została wielka siła pobudzająca świętość, to czyż mogła ona zostać bezpłodną? Sam Pan żądał od swych uczniów, aby byli doskonałymi, jako Ojciec w niebiesiech doskonałym jest. Listy apostołów pełne są zwróconych ku Świętym napomnień, iżby godnie odpowiedzieli swemu powołaniu. Niechaj ku poświęceniu, ku służbie sprawiedliwości oddają swoje członki (Rzym. 6, 19); niechaj ciała swoje ofiarują Bogu jako świętą ofiarę (Rzym, 12, 1, 2). Jako dzieci posłuszne nie powinni iść za popędem żądz swoich, jak to dawniej czynili w swej nieświadomości, lecz „za Świętym iść winni, który ich powołał, aby sami stali się świętymi, iżem ja jest święty“ (1 Piotr 1, 14, 16). „Chrystus powołał nas abyśmy przed obliczem jego bezwinnymi okazali się w miłości“ (Ef. 1, 4).

Ojcowie też same stawiali wiernym żądania. Pozostawili nam także liczne świadectwa, iż wezwaniom owym odpowiedziały fakty. Ze względu na to, co poprzednio powiedzieliśmy o oddziaływaniu Chrześcijaństwa, możemy tutaj powołać się tylko na dawniejsze poglądy i przytoczone w nich dowody. Szczególniej u Apologetów spotykamy liczne przykłady cnoty

i świętości chrześcijan stawiane przed oczyma pogonom. Weźmy tu kilka prób¹⁾. W porywających słowach kreśli Tacyan wzór chrześcijanina. „Nie chcę panowania, nie pożądam bogactw, nie szukam godności kościelnych, nienawidzę nierządu, po morzach nie wędruję, aby nasycać nienakarmioną chciwość, o wieńce zwyciężkie nie walczę, wolny jestem od żądzы sławy, pogardzam śmiercią, obojętny jestem na choroby, żadna troska mnie nie dotknie; jeśli jestem niewolnikiem znoszę niewolę, jeśli jestem wolny nie szczycę się moim urodzeniem“. „Porównajcie nas chrześcijan z wami poganami, mówi M. Feliks, poznacie wtedy, o ile lepsi od was jesteśmy. Wy zabraniać cudzołóstwa, ale popelniać je, dla naszych żon istnieją tylko własni ich mężowie. Wy karzecie zbrodnię, u nas myśl zbrodnicza nawet jest grzechem. Wy obawiacie się wyrzutów świadków, my lękamy się wyrzutów sumienia. Wy zapelniać więzienia waszymi zbrodniarzami; jeśli chrześcijanin znajdzie się w więzieniu, to chyba wtrącony jest doń za swą wiarę“²⁾.

Poetyczne obrazy świętości Kościoła znajdujemy w utworach św. Prudencyusza, a także w hymnach, które przeszły do Liturgii i Officium. Wśród poematów syryjskich, przetłumaczonych na język niemiecki przez Bickella, znajduje się też jeden o świętości Kościoła, przedstawiający żywo i barwnie różne objawy życia kościelnego. „Wszędzie klasztory zaludnione przez doskonałych zakonników, wszędzie pustelnie zamieszkiwane przez pokutników cnotliwych. W domach brzmi chwała boża i hymny ku Bogu rozbrzmiewają po polach. Miasta całe idą za twą nauką o Panie i sędziowie pełni są bojaźni wobec twego sądu. Bojaźń boża ogarnia też grzesznice i czyni je cnotliwymi, nauka twa o Boże, przenika do Persów i posłannictwo do Assuru sięga. Oto w Indyach, uczy Tomasz, a Rzymianom Piotr głosi swą naukę. Ponad królami króluje Twój krzyż, Twoje przenajświętsze Ciało i Krew Twoja życie dają Kościołowi. Nawet dzieciątka śpiewają hymny i cały świat Cię wysławia Panie“³⁾.

10. W zewnętrznem życiu Kościoła jego świętość uja-

1) Por. Ign. Ad Eph. c. 14. Iren., Adv. haer. 2, 23, 4; 4, 33, 9. Tert., Adv. ux. 2, 8. Orig., C. Cels. 3, 30. Athan., De inc. c. 31, 48, 51.

2) Or. adv. Graec. c. 11. M. Felix, Oct. c. 35—37.

3) Ausgewählte Schriften d. Syrische Kirchenväter. Kempten 1874. str. 415.

wniała się przedewszystkiem w doskonałej rezygnacyi, w wyrzeczeniu się znikomych dóbr światowych znamionującym jego wyznawców. Posty, modły, jałmużna i t. p. dobre uczynki spełnione z miłości ku Bogu i ku bliźniemu stanowiły powszechny wśród chrześcijan objaw dążności do udoskonalenia wewnętrznego, do gromadzenia skarbów duchowych na życie wieczne. Dobrowolne ubóstwo, we wszystkich sferach społeczeństwa chrześcijańskiego, licznych zawsze znajdowało zwolenników. Bogacze pod wpływem uczuć religijnych wyrzekali się swych wygód, bogactw, zbytków, za przykładem Jezusa służyli bliźnim, sami nie potrzebując żadnych usług. Ojcowie przytaczają niezliczone przykłady doskonałej świętości w życiu kościelnem. Wszystkie one świadczą o ciągłym w tym kierunku rozwoju wśród wiernych katolików. Daremnieby go szukać wśród sekt, jakkolwiek i w nich spotykamy nieraz wygórowaną dążność do ideału chrześcijańskiego przez ascetyzm i rezygnację, a jednak czyż podobna porównywać nawet ze Świętymi Kościoła katolickiego słynnych herezjarchów, jak Marcyon, Montanus, Aryusz, Nestorjusz. Charakterystyczne jest dokonane przez Augustyna porównanie świętości w obrębie Kościoła i po zanim. Prawda, mówi on, są w Kościele grzesznicy, ale czyż niema ich wśród Manichejczyków. Zdrowej nauce Kościoła nie przynosi to ujmy, że nie wszyscy skażeni chorobą grzechu, uleczeni przez nią zostają. Nie wielka ilość doskonałych jest jako ziarno pszeniczne, którego treść pożywna ukryta jest w jałowej słomie. Wszelka pszenica w Kościele katolickim niezmiernie przewyższa ogólną ilość pożywnego ziarna poza Kościołem się znajdującego¹⁾.

11. W dziele swoim o chrzcie²⁾ zwracając się przeciw Donatystom, zaznacza św. Augustyn, że słowa apostoła o Kościele, jako nie mającym w sobie zmazy, ani zmarszczek (Ef. 5. 27) nie w ten sposób należy rozumieć, iżby Kościół takim już miał być obecnie, lecz należy w nim widzieć zapowiedź, iż takim on wciąż się staje i takim będzie, gdy nam się zjawi w pełni swej chwały. Obecnie bowiem z powodu niewiadomości i słabości wielu swych członków, może Kościół powtarzać codziennie: „Odpuść nam nasze winy“. W ten sposób św. Augustyn wskazuje nam na odwrotną stronę w życiu dawnych chrześcijan. I niektórzy

¹⁾ C. Faust, 20, 23.

²⁾ De bapt. 1, 17; 3, 18; 4, 3; 20, 47.

inni Ojcowie wpminają o niej również. O stopniowem wzroście cieniów w życiu chrześcijańskim świadczy też historia dyscypliny pokutniczej, która z biegiem czasów coraz bardziej traciła pierwotną surowość. Było to naistotniejszym zadaniem Kościoła, aby pociągać ku sobie zbłąkane owce, które mogłyby być odtrącone przez nadmierną surowość. Ta ostatnia w postaci bezwzględnego rygoryzmu stała się objawem sekciarskim. Z tem wszystkim nigdy nie brakło Kościołowi wielkich i świętych ludzi, którzy wszystkie swe wysiłki i całe swe życie poświęcali staraniom uświęcenia bliźnich. Zawsze liczne zastępy mężczyzn i kobiet w Kościele katolickim, poświęcały się całkiem służbie bożej, zrzekając się wszelkich uciech doczesnych. I jakże inna siła zdołałaby przewyciężyć ogrom zepsucia w upadłym świecie starorzymskim i ogrom dzikości w nowych barbarzyńskich ludach europejskich,— jakże siła zdołałaby dokonać tego zadania, gdyby go nie podjął Kościół katolicki z całą potęgą swej siły moralnej i duchowej? Jakichże ofiar, jakich trudów, wysiłków potrzeba było, by rozproszyć ciemności błędu, skruszyć kajdany grzechu, świat nowy ku czci bożej w duchu i prawdzie pociągnąć i natchnąć entuzjazmem dla moralnych ideałów doskonałości i świętości.

Jakkolwiek w biegu czasu w życiu społeczeństwa chrześcijańskiego widziano nieraz częściowe zboczenia, a nawet cofania się mogłoby się zdawać nieraz, że Chrystus opuścił swą oblubienicę, Kościół święty, to zawsze jednak pośród wielu ujemnych objawów w społeczeństwie kościelnem występowały wzniosłe cnoty doskonałości i świętości, w poszczególnych wybranych jego przedstawicielach. Niektóre sekty średniowieczne powstawały wprawdzie na zbytki, zepsucie jakie się zakradło do Kościoła, pozorując tem swoje odstępstwo, ale bezstronne badania okazują zawsze najwidoczniejsze uprzedzenie ujawniające się w podobnym nogólnianiu pojedynczych zjawisk ujemnych w życiu Kościoła.

12. Toż samo można powiedzieć o dziejach kościelnych wieku XVI. Wprawdzie powszechnie przyznawano naówczas w całym świecie katolickim, że wiele było zepsucia, w głowie i w członkach. Rzymski katechizm czyni uwagę, iż przy schyłku średnich wieków kler tak powszechnie znieawidzony został dla swej chciwości i swych zbytków, jak to rzadko kiedy zda-

rzało się jakiegokolwiek warstwie społeczeństwa chrześcijańskiego ¹⁾. Na soborze Trydenckim rozlegały się gorzkie skargi na powszechny w Kościele upadek obyczajów. Belarmin mówi, że nie było wtenczas sprawiedliwości w trybunałach kościelnych, ani dyscypliny w życiu kleru, ani znajomości nauk świętych, ani czci dla świętych przedmiotów; nie było prawie żadnej religii. Czemże jednak wyjaśnić, że Kościół katolicki zdołał zwyciężko odeprzeć uderzających nań zewsząd wrogów? Czyż nie świadczy to, iż pomimo wszelkiego zepsucia będącego objawem zamętu danej chwili dziejowej, tkwił w życiu kościelnem ogromny zasób siły żywotnej skupiającej się w doskonałej cnocie i świętości wybranych bohaterów katolicyzmu. Wiemy przytem co warci byli różni nieprzyjaciele Kościoła, obsypujący go zarzutami. Wiemy, że Henryk VIII angielski odrywając się od Kościoła powodowany był zupełnie czem innym, aniżeli skrupułami sumienia, że chodziło tutaj o możność w wykonywaniu władzy tyrańskiej nad poddanymi i nad prawowitemi małżonkami. A jeśli przypomnimy sobie późniejszą historję Anglii, to jaśniej jeszcze się okaże, jak mało miłość chrześcijańska działała, jako pobudka w rozwoju anglikanizmu. Gdy czytamy o wszystkich tych okropnościach, które skupiły się w dziejach W. Brytanii za czasów reformacyi, to czyż możemy rzucać potępienie na średnie wieki, jako na epokę wyjątkowego barbarzyństwa? I w Niemczech skargi reformatorów na ogólne zepsucie świadczą wymownie, że postępy protestantyzmu nie rozwijały się równolegle z postępami świętości.

Historja podwójnego małżeństwa Filipa Hesskiego, które jak wiadomo uprawnione zostało przez reformatorów, rzuca charakterystyczne nader światło na rzekomą gorliwość wielu książąt niemieckich w szerzeniu Ewangelii. Filip Hesski, którego nadworny kaznodzieja Melander również kilka żon posiadał, myślał na seryo o zaprowadzeniu bigamii w swoim państwie. Skoro czytamy niektóre trywialne sądy Lutra o jego przeciwnikach religijnych, a nawet o rzeczach świętych, to trudno nam się zgodzić, aby te wybryki „męża bożego“ przez „rubaszność epoki“ dały się wytłumaczyć. Kepler, który był szczerym luteraninem, chociaż nie przysięgał ślepo na każde słowo Lutra, taką o nim wyraził opinię: „Szczególny to człowiek, prawdzie nigdy i za

¹⁾ Cat. vom., De sac. ord. q. 5.

nie się nie przენiewierzy, ale c66w powiedziec o jego grubych obelgach i sprosno6ciach. Czy dadz6 si6 one pogodzi6 z m6dro6ci6? A jednak nieraz ich si6 dopuszcz6, cho6 ich nie pochw6la6. B6d6dzi6 tu wskutek namie6tno6ci, nie wskutek braku rozumu. A czy6 namie6tno66 nie powinna by6 utrzymywana w szrankach przez rozum? Wtedy tylko pozostaje ona w zgodzie z obowi6zkami naszymi wzg6dem Boga“. Nowsze s6dy o przem6wieniach biesiadnych (Tischreden) Lutra, surowsze jeszcze s6 od powy6szej opinii Keplera. Podnoszono te6z nieraz „grube zabobony 6redniowieczne“ 1) reformatora.

13. Protestantyzm nie waha6 si6 podci66c najpi6kniejszych kwiat6w 6wi6to6ci chrze6cija6skiej wyrastaj6cej w dziedzinie 6ycia zakonnego. Zamiast d66y6 do usuni6cia nadu66y i zbroce6w tego 6ycia, w dziwnem za6lepieniu ca6kowicie usi6wowa6 je st6umie6. Poddaj6c w w6tpliwo66 przez sw66 nauk6 o grzechu pierwotnym wszelkie u6wi6cenie i usprawiedliwienie, jako skutek za6s6ugi duchowej 6ycia ludzkiego, poczytuj6c natur6 ludzk66 za z66 w swej istocie wewn6trznej, a dobre uczynki raczej za szkodliwe, ani66eli za po6zyteczne dla udoskonalenia chrze6cija6skiego, reformatorowie niejako z korzeniem wyrwali aposto6skie drzewo 6wi6to6ci ko6cielnej. „Z tem odzieleniem wiary od 6ycia praktycznego, usprawiedliwienia od 6wi6to6ci, podniesienia serca jedn6stek od umoralnienia 6ycia spo6ecznego pozostaje w zwi6zku 6cis6ym w66ciwe luteranizmowi przecenianie samej tylko nauki o wierze, przecenianie, kt66re pogr66y6o go w bezp6dno66 scholastyk6 i w zaciekle spory wyznaniowe, w ca6y ten doktryneryzm protestancki, kt66ry sprawi6, i66 lud niemiecki przez stulecia ca6e pozostawa6 w stanie rozerwania i bezbronno6ci, niezdo6lny do w6sp6lubiegania si6 z innymi ludami o swe stanowisko dziejowe“ 2). Zbytecznem tu by66oby wykazywa6, jak zgubne dla 6ycia moralnego nast6pstwa mia6o w66ciwe luteranizmowi zaprzeczanie wolno6ci woli, oraz jego nauka o predestynacji.

Skoro W. Menzel m6wi6, 6e wraz z reformacy66 zago6ci6o nowe barbarzy6stwo na dworach i uniwersytetach protestanckich, uznano jego s6d za jednostronny; skoro nast6pnie Janssen krytyczny sw66 pog6d na protestantyzm opar6 na rozleg6ych badaniach 6r6de6, og6oszono jego dzie6o za sztuczny tendencyjny

1) Schuster, Johann Kepler. Graz. 1888 str. 156.

2) Pfleiderer, Zeitschr. Missionskunde (1886), str. 25.

fabrykat; dzisiaj wszakże mnożą się podobne sądy krytyczne wychodzące od samych protestantów (jak Droysen, Roscher, Meitzen i in.), którzy stwierdzają ogólny upadek, jako bezpośredni skutek reformacji. Köstlin mówi, że reformacja niewątpliwie spowodowała wsteczny ruch w rozwoju religijnem. Przyznajemy, że jednym z głównych powodów reformacji było zepsucie, jakie się zakradło w Kościele, a szczególnie wśród kleru świeckiego i zakonnego. Wszakże nie wątpliwy błąd reformatorów na tem polegał, iż rozpoczęli oni od zaprzeczenia wszelkich podstaw autorytetu, zamiast je umocnić i odnowić.

14. Kościół katolicki na synodzie Trydenckim usunął nadużycia, jakie się do jego życia zakradły i w ten sposób utwierdził na nowo istotne zasady swej świętości. Dzieje Kościoła w epoce następnej świadczą, że ta naprawa w głowie i w członkach stała się bezpośrednią przyczyną ponownego rozkwitu w Kościele życia nadprzyrodzonego. Hierarchia i okazałość kultu utrwalone w tej formie kościelnej okazały się bardzo skutecznymi środkami podniesienia ducha chrześcijańskiego. „Kościół katolicki, mówi Teichmüller tak w doczesnym stosunku swych wyznawców, jako też w stosunku ich do świata nadprzyrodzonego, tyle ma majestatu piękności, swobody, iż obojętnie może przyjmować wszelkie jednostronne charakterystyki swych przeciwników i słusznie zaznaczyć może, że obok swych wielkich hierarchów, wobec których drżeli nawet cesarze, posiada pełnego rezygnacyi mnicha, który nie w protestantyzmie, ale właśnie w łonie Kościoła powszechnego mógł jedynie istnieć“.

15. Wobec całego rozwoju życia kościelnego czyż nie słusznie katolicy szczycą się jego świętością. Zaiste świętym był zawsze Kościół, jakkolwiek członkowie jego dalekimi byli od świętości. Nie jest to prostem krasomóstwem, gdy Apologeci twierdzą „iż Kościół, jako instytucya Chrystusowa, nigdy nie błędził, nigdy nie stawał się złym i nie tracił swej siły, która zawsze w życiu jego występowała, jakkolwiek nie zawsze widocznem było jej działanie“. Gdyby Kościół nie posiadał w sobie nieziszczalnej siły prawdy i świętości, która przez nie świętość poszczególnych, a nawet wielu jego organów, może być tamowana, ale nie zniweczona, czyż mogłby utrzymać swój byt wśród wszystkich burz, jakie musiał przebywać, czyż mogłby odnieść zwycięstwo w walkach, które staczał? Cóż za siłę realną na miejsce widzialnego rzeczywistego Kościoła mogły po-

stawić te sekty średniowieczne, które wzorem starodawnych hereetyków, marzyły o jakimś fantazyjnym, niewidzialnym, świętym Kościele? Kościół musiałby zaginać, a z nim całe Chrześcijaństwo, gdyby wszystkie owe sekty powstałe bez bożej pomocy miały się utrzymać i rozwijać. Jeśli wyznanie augsburskie nawet oznajmia, że istnieć musi zawsze jeden Kościół, to stwierdza tem samem, iż Kościół istniał po wszystkie czasy i przed wystąpieniem reformacyi, jedyny był i święty. Czyżby w pewnej epoce miało ustać także jego istnienie? Belarmin odrzuca wszelkie definicje Kościoła, zasadzające jego istotę litylko na wewnętrznych właściwościach i nadające mu przez to znaczenie Kościoła niewidzialnego ¹⁾. Ale przez to nie obniża Belarmin doniosłego znaczenia świętości w życiu kościelnem, stara się jeno uwydatnić zewnętrzne oznaki warunkujące przynależność doń. „Wierzmy, iż w Kościele zawierają się wszelkie cnoty: wiara, nadzieja, miłość i wszelkie inne, na to jednak, aby ktoś należał do prawdziwego Kościoła, o którym mówi Pismo, nie jest konieczne, aby te cnoty wewnętrznie posiadał. Wystarcza w tym względzie zewnętrzne wyznanie wiary i współuczestnictwo w sakramentach“. Aby nie dać powodu do mniemania, iż na cechach zewnętrznych całą treść życia kościelnego zasadza, uzupełnia Belarmin swój pogląd zaczerpniętem od św. Austyna obrazem przedstawieniem żywego ciała Kościoła i żywej jego duszy.

16. Oczywiście jest, że w tych wysokich dziedzinach duchowego bytu, w jakich się streszcza istota Kościoła, nie może być mowy o pozytywnem, statystycznym udowodnieniu jego przymiotów. Jest ono już z tego względu wykluczone, że liczne cnoty i uczynki dobre w Kościele usuwają się z natury swojej z pod obserwacyi publicznej. Można wprowadzić do pewnego stopnia obliczać ujawniające się czyny miłości chrześcijańskiej, w działaniach misyjnych, w pielęgnowaniu chorych, we wspieraniu ubogich, ale i tutaj niepodobna wykazać i ocenić wszystkich pobudek działania. Jakkolwiek jednak możnaby oceniać całokształt katolickiego życia w Kościele, pewną jest rzeczą, iż w cnotach chrześcijańskich zajmuje ono pierwsze miejsce we wszystkich znanych nam objawach rozwoju religijnego i moralnego.

¹⁾ De Controv. II 3, 2.

Powołujemy się tylko na niektóre z pośród wielu innych, odzywających się, szczególnież ostatniemi czasy, głosów protestanckich, stwierdzających to pierwszeństwo katolicyzmu. „Widzimy codziennie, mówi prezydent Gerlach¹⁾, w jak małym stosunku do wpływów katolickich jest wpływ kościoła ewangelickiego na religijne oświecenie i uświętobliwienie szerokich mas ludowych“. „Miałem sposobność, pisze radca tajny Eilers, przekonać się nieraz o ścisłym związku życia chrześcijańskiego z urządzeniami i praktykami życia katolickiego wśród jego wyznawców, i z bólem serca przekonałem się, że na ogół biorąc, więcej jest Chrześcijaństwa w istniejącym obecnie kościele katolickim, aniżeli ewangelickim. Wydaje mi się to faktem udowodnionym, że wogólnej swej działalności pod względem ducha poświęcenia i oddania się świętej sprawie ewangelickie duchowieństwo daleko pozostaje poza katolickiem“.

16. Jako dowód świętości Kościoła, przytaczane bywają też cuda. Dawna apologetyka poczytywała je nawet za dowód główny; nowszemi czasy utraciły one w pewnej mierze to znaczenie, chociaż zawsze jednak na równi z męczeństwem należą do istotnych znamion świętości Kościoła. Cud nie tylko jest znakiem posłannictwa Chrystusa (Mar. 16, 17, 17; Jan 14, 12), lecz także dowodem działania Ducha św. w Kościele. Poprzednio ten temat obszernie rozważaliśmy, tutaj pozostaje nam tylko zastanowić się nad niektórymi konsekwencyami cudownych działań w Kościele. Owóż jakkolwiek sceptyczniebyśmy się dzisiaj na nie zapatrywali, niepodobna odrzucić z lekkim sercem wszystkich niezliczonych świadectw, często naocznych, jakie podają Ojcowie i inni pisarze chrześcijańscy. Niepodobna też wszystkich cudownych zdarzeń obserwowanych w czasach dawniejszych i najnowszych odesłać prosto do kategorii pobożnych oszustw lub złudzeń. Zresztą jeśli uznajemy siłę modlitwy, która przez żadną religię nie może być zaprzeczana, to nie możemy powątpiewać o możliwości cudownych faktów stwierdzających wysłuchanie modlitwy. We wszystkich cudach modlitwa połączona z innymi praktykami pobożnymi pierwszorzędną ma znaczenie. Pewną jest rzeczą, że jest to raczej zwrot retoryczny aniżeli pozytywne twierdzenie, gdy św. Ireneusz potępia cuda heretyków, jako pozbawione wszelkiej wartości i dokonane przez

¹⁾ Gerlach, Acten Stücke etc., III, Berlin 1856.

moc szatańską lub też przez sztuki magiczne. Skoro jednak dodaje przytem, że nigdy oni nie zdołali ani ślepemu przywrócić wzroku, ani słuchu głuchemu, to ma na widoku moralne znaczenie cudów, stanowiące istotną ich cechę w życiu chrześcijańskiego Kościoła i wymowny dowód jego świętości. Dowodu tego domagał się nawet Luter, gdy np. utrzymywał, iż Carlstadt działa bez powołania wyższego, gdyby bowiem takowe powołanie od Boga otrzymał, musiałby je stwierdzić znakami cudownymi. „Nie wiercie nikomu, który powołuje się litylko na Ducha św., na swoje wewnętrzne uczucie i na tej podstawie powstaje przeciwko zwykłemu porządkowi spraw bożych, niechże okaże cudownym znakiem, że jest powołany przez Boga do zaprowadzenia nowego porządku rzeczy.“

17. Celem i zadaniem Kościoła jest uświętobliwienie ludzi. Cel ten jest wszakże w przybliżeniu tylko może być osiągnięty u jednej w mniejszej, u innych w większej mierze, zależnie po części od osobistego ich współdziałania. Kościół tu na ziemi jest Kościołem wojującym, ale na świętości nigdy mu zbywać nie może. Żywot wieczny już tu na ziemi stwierdzać się musi w wierze i w miłości, jeśli w sferze pozaświatowej ma być w zupełności osiągnięty; zaród zmartwychwstania w śmiertelnym ciele musi być zawarty. Połączenie z Bogiem-Człowiekiem w niebie osiąga swe dokonanie. Na tem polega nadzieja i ufność chrześcijan w życiu pozaziemskim, na tem polega też wiara w duchową łączność pomiędzy tymi członkami ciała Chrystusowego, którzy ustąpili z doczesności i tymi, co jeszcze odbywają doczesną pielgrzymkę. Jest to świętych obcowanie, *communio sanctorum*, jak od czasów św. Augustyna nazwany został stosunek wiernych żyjących do zmarłych i od V wieku wyrażany jest w Apostolskim wyznaniu wiary. Wierni należący do ciała Chrystusowego zwracają się myślą ku Bogu, jego Aniołom i duchom błogosławionym przebywającym w obecności bożej. Duchy te w Bogu oglądają wszystkich tych, co jeszcze znajdują się na ziemskim padole. Widzą ich potrzeby i niebezpieczeństwa, jakim podlegają, słyszą ich westchnienia i modły, modlą się do Chrystusa o łaskę i zmiłowanie nad nimi, aby Kościół tryumfujący coraz wzrastał w liczbę, a chwała boża coraz wspañialej przezeń się objawiała.

Osiem błogosławieństw wkluczonych przez Kościół do Oficyum uroczystości Wszystkich Świętych świadczy o ścisłej łą-

czności pomiędzy Kościołem wojującym i tryumfującym. Odnoszą się one do prawnych członków królestwa bożego na ziemi i do błogosławionych w niebie. Tu i tam ten sam Kościół, tylko stan jego różny: „Kościół ziemski, mówi św. Augustyn jest niedoskonały, zawiera w sobie też złych, Kościół wiekuisty wolny jest od nich zupełnie, ten ostatni nieśmiertelny, tamten śmiertelny jest, ponieważ składa się z ludzi śmiereci podległych, atoli nie są to dwa Kościoły, tak samo, jak niema dwóch Chrystusów. Jeden jest Chrystus, który umarł tu na ziemi, ale który zmartwychwstał i nieśmiertelnie żyje w niebiesiach ¹⁾. Wszyscy, którzy z Bogiem się duchowo łączą i miłość Ducha św. w sercach noszą, tworzą wraz z Bogiem jedno społeczeństwo, jedno miasto boże, też samą mają żywą ofiarę, też samą żywą świątynię.

Katechizm rzymski tak określa stosunek obu części Kościoła: „Kościół wojujący jest połączeniem wiernych, którzy tu na ziemi żyją i toczą nieustanną wojnę z nieprzyjaciółmi, jakimi są ciało i szatan. Nie należy jednak sądzić, że dwa Kościoły są to tylko dwie części jednego Kościoła, z których jedna zdobyła sobie ojczyznę niebiańską, druga do tej ojczyzny dąży, aby się w niej połączyć ze Zbawcą naszym na tonie wiekuistej szczęśliwości“ ²⁾.

18. Atoli nie zmazanego nie może wejść do królestwa niebieskiego, a kto wolny od zmazy, kto czysty zupełnie przed obliczem najwięszego i wszechwiednego? To też Kościół naucza, że jest jeszcze trzecia część Kościoła należąca też do żywego ciała Chrystusowego a złożona z dusz, które nie zeszyły z tego świata w pełni świętości i czystości i nie mogą być zatem godne bezpośredniego z Bogiem obcowania. Jest to Kościół pokutujący *ecclesia purgans*, ponieważ dusze w czyscu „jakoby przez ogień“ (1 Kor. 3, 15) oczyszczone być muszą, ale jako żywe członki Kościoła z innymi jego członkami pozostają we wspólności wiary i miłości. Modlitwa jest łącznikiem, ujawniającym łączność i wspólność pomiędzy Kościołem wojującym i cierpiącym. Żyjemy w nadziei niemylnej, iż Bóg duszom czyscowym dla modlitw naszych łaskę swą okaże i pokutę skróci.

Św. Augustyn, który z godną podziwu znajomością serca

¹⁾ Brevic. coll. 3, 9, 16; 10, 20.

²⁾ 1, 10, 5.

ludzkiego przedstawił znaczenie modłów naszych i uczynków naszych dla dusz w czyście cierpiących, mówi, iż Kościół jako matka wspólna modli się za wszystkich zmarłych w społeczności chrześcijańskiej i katolickiej. Myśl ta znalazła swój wyraz w uroczystości dnia Zadusznego. Dzień ten łączy się z dniem Wszystkich Świętych, przez to uwydatnia się i unaoznaczona nam zostaje łączność duchowa i stosunek wzajemny wszystkich trzech części Kościoła. Nikt bez wzruszenia nie odeczyta opowieści św. Augustyna o ostatnich dniach jego matki. Na łóżu śmiertelnem prosiła ona syna, aby pomniał na jej duszę przy ołtarzu świętym. W zakończeniu prosi św. Augustyn wszystkich, którzy jego „Wyznania” czytać będą, aby wspomnieli przy ołtarzu służącą bożą Monikę wraz z jej małżonkiem Patrycyusem. „Oby wspomnieli w pobożnem uczuciu na moich rodziców i na moich braci we wspólnej matce Kościele katolickim i na moich współobywateli, w wiekuistym Jeruzalem, ku któremu z utęsknieniem pielgrzymuje lud boży” ¹⁾).

¹⁾ De cura pro mort. gerenda c. 4; Conf. 9, 13, 37.

§ 11.

Pismo i tradycya.

Laska i prawda udzielone są przez Chrystusa wszystkim czasom i ludom.— Nauka Jezusa i apostołów. — Przyczyny, dla których Jezus nie pozostawił swej nauki na piśmie. — Słowo ustne działa więcej na serce i na wolę.— Żadna religia nie poczęła się w pismach.— I apostołowie przez ustne słowo przeważnie działali na dusze i serca swych słuchaczy.— Tradycya służby bożej.— Troska o zabezpieczenie jej przed profanacją.— Misterye.— Zarządzenia mające na celu wierne przekazanie nauki.— Listy apostołów są pismami okolicznościowemi.— Ewangelie nie dają pełnego obrazu życia Jezusa.— Treść nauk apostołskich.— Kościół nie opiera się wyłącznie na pismach.— Tradycya w znaczeniu obiektywnem i subiektywnem.— Opinia Ojców o tradycyi. — Gnoza stała się powodem dokładniejszego oznaczenia tradycyi.— Ireneusz.— Tajemna nauka Gnostyków. — Prawdziwa tradycya w Kościołach apostołskich, szczególnie w Kościele rzymskim.— Wiara i pisma. — Następstwo w episkopacie i chryzmaty prawdy.— Tertuljan zaznacza przeciwieństwo pomiędzy tradycją i badaniami piśmiennemi. — Reguła wiary.— Pisma są narzędziem.— Kościół rzymski. Klemens. Tradycya tajemna. Prawdziwa Gnoza.— Origenes zrzeka się tradycyi tajemnej.— Alegoryczny wykład Pisma każe przypuszczać uprzednie istnienie tradycyi kościelnej.— Pozorne przeciwieństwa z zasadami tradycyi. — Spór o chrzest kacerski. — Prawda i obserwancya.— Tertuljan.— Cypryan.— Augustyn. — Wyznanie wiary i Pismo. — Pismo przez wielu ludzi nie może być czytane. — Głównem źródłem jest Pismo święte w wykładzie kościelnym.— Niobiblijne wyrażenia w symbolu.— Euzebjusz.— Augustyn.— Nauka późniejsza.— Wincenty z Lirynum.— Kryterjum świętego Augustyna.— Liturgia i Rytuał. — Scholastycy. — Reformatorzy.— Zasady piśmienne i materyalne.— Symbole.— Sobór Trydencki o tradycyi apostołskiej.— Tradycya z punktu widzenia historycznego.— Katakumby.— Trudności udowodnień historycznych. — Chrzest dzieci.— Jednostronności poszczególnych Ojców. Justyn. Tertuljan. Origenes. Augustyn.— Sobory.— Reformacya.— Legendy.— Sobór Watykański.

I. Nauka Pisma świętego.

1. **Ł**aska i prawda są to dary niebieskie, które uczłowieczony Syn boży, jako dary dobroczynnego Ojca przyniósł upadłemu człowieczeństwu (Jan 1, 14, 17). Sam on chciał być ludzom drogą, życiem i prawdą (Jan 14, 6), na to bowiem przyszedł na świat, aby o prawdzie dał świadectwo. Każdy, co z prawdy jest słucha jego głosu (Jan 18, 37). Jezus spełnił dzieło polecane mu przez Ojca. On jest w wiernych, a Ojciec w nim, aby wszyscy w jednym byli; iżby poznał świat, żeś ty mię posłał i umiłowałeś je jakieś mnie umiłował (Jan 17, 23).

Życie i dzieła Jezusa stały się wzorem dla jego uczniów i dla Kościoła. Łaska i prawda, które on przyniósł, w Kościele zostały złożone dla przyszłych czasów i pokoleń. Pan sam nauczał apostołów, aby jego naukę rozszerzyli po krańce ziemi. To, co głosił w Palestynie, mieli apostołowie ogłosić wszystkim ludziom; co w ukryciu powierzył apostołom, mieli oni publicznie oznajmiać. Dla pełnienia tych zadań udzielona została apostołom odpowiednia siła.

2. Jezus nie pozostawił swojej nauki na piśmie: ustnie tylko głosił swą Ewangelię. W tekstach ewangelicznych mamy mnóstwo wiadomości o sposobie nauczania Jezusa, ale nigdzie żadnej wzmianki o jakiegokolwiek działalności pismiennej. Nie należy stąd wnosić, aby Pan zapoznawał znaczenie pisma dla szerzenia nauki religijnej, mamy liczne dowody, iż znane mu było dobrze Pismo św. Przytacza często Mojżesza i proroków, powołuje się na to „co napisane jest“ zaleca słuchaczom badanie Pisma, aby się przekonali o prorocत्वach dotyczących Chrystusa. Jeśli Jezus nie posługiwał się piśmie pochodziło to stąd głównie, że chciał oddziaływać bezpośrednio na serca i na wolę swych wyznawców, skupiać dokoła siebie pełną życia i energii żywotnej gminę wiernych, którzyby zdolni byli nowe wino w nowych przechowywać niechach.

3. Jezus budził swoją nauką nowe życie w duszach, ale uczniów swoich stopniowo tylko wprowadzał do wyższego po-

znania, do nowego porządku rzeczy. Nauczał, jako posiadający moc i władzę, nie jako uczony w piśmie i Faryzeusz, pociągał serca, zapalał je do Boskiej nauki i dzieła mesyanicznego. Wszystkie te cele tylko przez żywe słowo, nie przez pismo mogły być osiągnięte. Słuchacze a nawet najbliżsi uczniowie Pana pism jego nie byliby w stanie należycie zrozumieć, jak nie rozumieli pism Starego Testamentu. Do ludu przemawiał Jezus w przypowieściach, aby mu tembardziej udostępnić swą naukę. Wiemy, że uczniowie nie rozumieli nawet przypowieści o męce i zmartwychwstaniu, jakżeby mogli zrozumieć piśmienny wykład Jezusa? Wprawdzie w chwili pożegnania z Mistrzem oświadczają, iż rozumieli go (Jan 16, 29), ale późniejsze ich zachowanie się świadczy, że to oświadczenie było raczej skutkiem uroczystego nastroju chwili, aniżeli głęboko ugruntowanego przekonania. Całe ich jestestwo musiało być wprzód uduchowione, przemienione, zanim stali się zdolnymi do przyswojenia sobie całej prawdy. „Nic nie dał Bóg apostołom na piśmie, zamiast pism obiecał im dar Ducha św. 'Ten, mówił, przypomni wam wszystko coście ode mnie słyszeli“¹⁾.

Działalność nauczająca Jezusa polegała tedy na porywającej sile żywego słowa i przykładu. „Żywe słowo posiada tajemniczą, ukrytą siłę przechodząc z ust nauczyciela do uszu ucznia, dźwięczy w nich coraz potężniej“²⁾. Pisanie jest nadużyciem mowy, czytanie ciche dla siebie samego jest smutnym surrogatem żywego słowa. Człowiek wszystko, co zdoła wyrzucić na drugiego człowieka wywiera przez swą osobistość, mówi Goethe. Starożytność nieznała zgoła założycieli religii przekazujących ją przez pisma. Pisma święte Indusów, Egipcyan, Chińczyków, Persów i innych ludów, są znacznie późniejsze od założycieli odnośnych religij. Budda nie pozostawił na piśmie. „Widzimy w buddyzmie, mówi Müller, że za życia nauczyciela nie odzywa się wcale potrzeba spisywania faktów jego życia i utrwalenia jego nauki świętymi kanonami. Wszystko znaczyła jego obecność“. Konfucyusz, Laoce, Zoroaster nie byli właściwie założycielami religii lecz reformatorami, którzy zebrali, uporządkowali i utrwalili na piśmie przekazaną naukę. Mahomet, który

¹⁾ Chrys., In Matth. H. 1, 2.

²⁾ Thom., S. th. 3, q. 41, a. 1. — Hier., Ep. ad Paulin. 53, 2.

postarał się o spisanie swoich objawień, sam stawiał się w liczbie proroków, na rozkaz Boga spisujących otrzymane od niego natchnienia. I Mojżesz również nie był założycielem religii. Przymierze Boga-Jehowy z ludem zawarte było już przez Abrahama. Mojżesz z polecenia Pana dla odnowienia przymierza głosił i spisywał zakon. Przez niego Pismo św. otrzymało to samo znaczenie dla teokracji żydowskiej, co kodeks praw dla rządzącego się nim państwa. Zawsze jednak prawo poprzedza pisaną ustawę prawną.

4. Jezus nie tylko sam głosił ustnie swoją naukę, ale i apostołom niejednokrotnie ją ustnie głosić zalecał (Mat. 28, 19; Mar. 16, 15; Jan 16, 12; Łuk. 24, 48; Dz. Ap. 1, 8). Apostołowie tak ściśle stosowali to polecenie Pana, iż ustne głoszenie nauki jego poczytywali za główny warunek wiary i życia chrześcijańskiego. Z ich listów, a także z Dziejów Apostolskich możnaby przytoczyć liczne świadectwa stwierdzające dążność do ustnego nauczania. Niezależnie od wewnętrznych przyczyn, to jest dążności do bezpośredniego oddziaływania na serca ludzkie przez słowo żywe, były i pewne przyczyny zewnętrzne, które spowodowały apostołów do oszczędnego używania pisma w swej działalności nauczającej. Otoczeni zewsząd przez wrogów tak w żydowskim jak i w pogańskim społeczeństwie, musieli oni zawsze być przygotowani na prześladowania. Nowo założone gminy chrześcijan potrzebowały umocnienia w wierze, które tylko osobiście przez apostołów mogło być im udzielone. Głosząc swą naukę ustnie, apostołowie byli żywym stwierdzeniem i przykładem otrzymanej od Pana siły duchowej, która dawała moc i wytrwałość wiernym wśród niebezpieczeństw i prześladowań, na które byli narażeni.

Wprawdzie apostołowie podobnie jak Jezus powoływali się często na Pismo św. Starego Testamentu i na dowody rozumowe, ale i te i tamto miały znaczenie drugorzędne, służyły tylko dla poparcia i wyjaśnienia nauki. Stary Testament przez Żydów uznany był za Pismo św., a poganom imponował przez swą mądrość i starożytność. Dowody apostołów miały za punkt wyjścia zawsze życie i czyny Jezusa przepowiedziane w Starym Testamencie. Te przepowiednie stwierdzały działającą w Chrześcijaństwie żywą siłę ducha, dowody rozumowe miały na celu rozproszenie przesądów, ugruntowanych wśród Żydów

i pogan przez wiarę i przyzwyczajenia dawnego życia. Wszelako istotną siłą nauki apostołskiej było to nasienie słowa bożego, w którym tkwiła nadprzyrodzona siła kielkowania, nasienia zapłodnionego przez Ducha św., stanowiącego w rozkładającym się świecie starożytnym ferment nowych, żywotwórczych przemian.

5. Niemniejsze znaczenie posiadała tradycja w służbie bożej i w łączącym się z nią działaniu łaski. Apostoł Paweł powołuje się na ustanowioną przez Jezusa uroczystość wieczerzy świętej (1 Kor. 11, 23). Wiemy z Dziejów Apostołów, że uroczystość ta stanowiła punkt środkowy służby bożej w gminach chrześcijańskich. Skoro apostoł chwali Koryntjan (1 Kor. 11, 2; 14, 33; 15, 1, 3), że we wszystkim pomną na jego naukę i do tego, co im podał wiernie się stosują, czyni to, aby umotywić swoje zarządzenia co do udziału kobiet w służbie bożej. Jego zasada: *mulier taceat in ecclesia*, kobieta niechaj milczy w kościele, osiągnęło przysłowiowe znaczenie. Podobnie żąda od Tessaloniczan (2 Tess. 15; 3, 6), aby stosowali się do tego, co im przekazane zostało bądź ustnie, bądź piśmiennie. Ostrzega też wiernych w Rzymie przeciwko tym, którzy wberw nauce głoszonej czynią rozruchy i zgorszenia (Rzym. 16, 17).

Słowa Pana o perłach rzucanych wieprzom (Math. 7, 6) należy rozumieć przede wszystkim jako zalecenie przezorności w nauczaniu tym, którym poruczone zostały tajemnice boże. Wewnętrzne życie łaski, tętno Ducha św. w ciele Chrystusowem, tylko w życiu gminy mogło być w pełni odczute i rozpoznane. Im więcej gminy apostołskie miały się wzorować na rzymskim kolegium, aby korzystać dla swoich zebrań z opieki prawa, tem więcej musiały swe wewnętrzne życie kościelne opierać na żywej tradycji. Tem się tłumaczy, że w Piśmie św. nie mamy nawet dokładnego opisu rytuału chrztu, że nawet nie wiemy, jakie były formy, któremi się przytem posługiwali apostołowie. I uroczystość świętej Eucharystyi nie jest też opisana, lecz tylko zaznaczona jako coś znanego. W pierwszych gminach chrześcijańskich wszelki opis był zbyt czyny, skoro uroczystość ta co tydzień lub może codziennie się odbywała. Pewien pisarz protestancki czyni uwagę, że dla usunięcia sporów teologiczno-wyznaniowych bardzoby było pożyteczne, gdybyśmy wiedzieli, w jakiej formie Pan, a po nim apostołowie wyrażali błogosławieństwo chleba i wina. My katolicy wiemy, że jeśli Pismo

św. nie daje w tym względzie wyraźnych wskazówek, to kościoły apostołskie w swoich praktykach te wskazówki tradycyjnie przechowały.

Prawda, że „Chrystus nie przekazał Kościołowi ściśle określonych nauk i prawideł życia, aby z nich wedle potrzeby mógł czerpać swoje prawa i zasady wiary“ (Hase), ale Chrystus powierzył apostołom tajemnice swojego królestwa, aby te przechowywane i przekazywane przez nich, stały się płodne dla życia późniejszych pokoleń. Ustanowił sakramenta, aby udzielane były tym, którzy ich są godni, a szafarstwo ich apostołom poruczył. W ten sposób powstała organizacja duchownych środków łaski, która trwałe działanie Chrześcijaństwa na przyszłe czasy zapewniła i niezmiennie żyją w Kościele.

6. Apostołowie myśleli o przyszłości. Im więcej uswiadamiłi sobie obowiązek świadczenia o Chrystusie ukrzyżowanym, tem gorliwiej dbali o przekazanie potomności tego świadectwa. Paweł napomina Tymoteusza, aby się trzymał wzoru zdrowej nauki, którą od niego przyjął w wierze i w miłości dla Jezusa Chrystusa. „Strzeż dobrej rzeczy zwierzanej przez Ducha św., który w nas mieszka“ (2 Tym. 1, 13, 14). „Strzeż tego coć powierzone, wiarując się niezbożnych nowości słów i odporności fałszywie nazwanej umiejętności“ (1 Tym. 6, 20). Jest tu mowa nietylko o nauce, ale także o wszystkich dotyczących służby bożej ustanowieniach, albowiem przykład apostoła był wzorem dla umiłowanego Tymoteusza, aby wiedział jak należy się zachować w domu bożym. Napomnienia i zarządzenia apostołskie uprzednio omówione, świadczą, że apostołowie troszczyli się o ustanowienie pasterzy i nauczycieli Kościoła dla utrzymania prawdy chrześcijańskiej.

7. Apostołowie pisali też listy, w których nauki swe rozwijali dokładniej, karcili nadużycia, dawali napomnienia i przepisy dla życia moralnego, oraz dla służby bożej. Właśnie listy te dostarczają nam dowodów, stwierdzających pogląd nasz na przemożne znaczenie tradycyi w nauce chrześcijańskiej, nie zawierają one bowiem istotnej treści tej nauki, lecz są tylko uzupełnieniem nauk ustnie przez apostołów głoszonych. Są to pisma okolicznościowe, w niektórych wyraźnie nawet wymienione są okoliczności, które do pisania ich pobudziły. Zwrócone one są też wyraźnie do poszczególnych gmin, wymienianych w adresach. Oczywiście nie znaczy to, aby i inne gminy chrześcijań-

skie nie miały z nich korzystać. Paweł w liście do Kolosów zaleca wyraźnie aby był odczytany w kościele laodycejskim i na odwrót, żeby list do Laodyjczyków przez Kolosan był odczytany (Kol. 4, 16). Nigdzie jednak nie mamy dowodów, aby jakaś gmina przez list apostolski do Chrześcijaństwa została nawróconą. W żadnym liście nie mamy podanej systematycznie nauki nawrócenie mającej na widoku. Owszem wszystkie te pisma, nawet bardziej ogólną treść zawierające listy katolickie, zajmują się zawsze szczególnymi, znanymi autorowi stosunkami. I list do Rzymian zajmujący szczególne stanowisko wśród wszystkich Pism Pawła nie jest wykładem całej jego dogmatyki, lecz posiada wyraźnie apologetyczny charakter, dający się wyjaśnić nietylko przez położenie ówczesne apostoła, lecz także przez szczególne stosunki istniejące w gminie, do której pisze.

8. Czy Ewangelie istniały już w epoce listów, zastanawiać się tutaj nad tem niebędziemy. Jeśli pochodzą one z czasów dawniejszych, to zadziwiającem jest nieużytkowanie ich w listach (1 Kor. 9, 14. 1 Tym. 5, 18); jeśli zaś, co jest prawdopodobniejsze, powstały później, to mamy tutaj nowy dowód na korzyść tradycyi. Możemy bowiem stąd wnosić, że w epoce apostołskiej nie uważano za konieczne spisywanie choćby wspomnień z życia Jezusa. W każdym razie historia powstania Ewangelii, a nawet pewne wzmianki w nich zawarte (Jan 20, 30; 21, 25) świadczą, że nie zostały one spisane w celu dostarczenia dokładnej treści nauk Jezusa. Nie było to potrzebne, jak długo żyli naocznymi świadkami, którzy tradycyę o Mistrzu w żywej zachowali pamięci.

Widzimy z nauk św. Piotra w Dziejach Apostolskich, że tylko najważniejsze fakty z życia Jezusa stanowiły przedmiot nauczania apostołskiego. W listach znajdujemy również stwierdzenie tego spostrzeżenia. Możliwość sądzić, że św. Paweł, który nie był naocznym świadkiem życia Jezusa powinienby szczególnie troszczyć się o dokładniejsze poznanie takowego. Owóż wcale tego nie widzimy. W listach powołuje się tylko apostoł wielokrotnie na pochodzenie Zbawcy z domu Dawida, na jego śmierć i zmartwychwstanie, a zawsze ma najwidoczniej na pamięci ustną tradycyę. Wprawdzie wstęp do Ewangelii Łukasza zdaje się świadczyć, że nieraz usiłowano spisywać życie Jezusa, ale nie można z tego wnosić, aby takie spisywanie było wynikiem szczególnej misyi. Nie mamy przynajmniej żadnego faktu stwier-

dzającego zastosowanie podobnych pism do celów misyjnych. Słowo żywe, ustne głoszenie Ewangelii uchodziło powszechnie za najdzielniejszy środek szerzenia Chrześcijaństwa.

Dalsze kształcenie wiernych opierało się przeważnie na Starym Testamencie, na Zakonie, który i gminom Pawłowym nie był obcym. Ewangelisci są wprawdzie kilkakrotnie wspomniani (Dz. Ap. 21, 8. 2 Tym. 4, 5), ale z tych wzmianek wyraźnie można wnosić, że chodziło tu o całą kategorię głosicieli i nauczycieli Ewangelii, nie o Ewangelistów w ścisłym znaczeniu. W znaczeniu szerszem Ewangelistami byli wszyscy apostołowie (1 Kor. 1, 17). Jakkolwiek Ewangelie faktycznie zawierały wspomnienia apostołów z życia Jezusa, to jednak nie leżało w zamiarze ich autorów zastępować przez nie nauki ustnej. Ewangelisci mieli raczej na widoku uzupełnienie ustnej tradycji przeznaczone dla gmin poszczególnych (Mateusz, Marek), albo nawet dla poszczególnych wyznawców (Łukasz), jako typowych przedstawicieli większej liczby wiernych. W Ewangelii Jana cel apologetyczno-dogmatyczny wyraźnie jest zaznaczony (Jan 20, 31).

W Ewangelii Jana wspomniano też kilkakrotnie, a z największym naciskiem na końcu o niezupełności wszystkich Ewangelij, które nie zawierają w sobie wszystkich faktów życia Jezusa. Ewangelisci tem mniej się troszczyli o zupełne wyczerpanie przedmiotu, ile że przeświadczeni byli o obecności duchowej Pana w Kościele i o działaniu w nim Ducha św. Działanie to stanowiło rękojmię niewątpliwą wiernego przechowania nauki Chrystusa.

9. Dzisiaj powszechnie jest uznane, iż Pisma św. młodsze są od tradycji, że Kościół nie przez pismo, lecz przez słowo żywe został ugruntowany i rozszerzony. Słynny spór Lessinga z pastorem Gözem na temat, że religia poprzedziła Biblię roztrzygnięty oddawna został na korzyść Lessinga. Dzisiaj dziwić się tylko możemy, że wobec jasnych zupełnie dowodów stwierdzających taką opinię mogła być kiedykolwiek podtrzymywana opinia przeciwna. I to jest obecnie niewątpliwe, że apostołowie zalecali swoim następcom głoszenie nauki Chrystusowej za pomocą żywego słowa. Ci ostatni zresztą nie mogli w inny sposób jej szerzyć, gdyż w owej epoce Pisma św. przeważnie były rozproszone po świecie i kanon Nowego Testamentu nie istniał wcale. Sięgające najdawniejszych czasów apostołskie wyznanie

wiary jest dowodem, że wiara chrześcijańska przez ustne nauczanie i tradycje, była rozpowszechniana.

II. Najdawniejsi Ojcowie o tradycji.

10. Następcy najbliżsi apostołów, idąc ich śladami, głosili ustnie naukę chrześcijańską i stanowią autorytet rozstrzygający o najważniejszych kwestiach wiary. Święty Klemens rzymski pisze do Koryntyan: „Apostołowie są naszymi nauczycielami Ewangelii od Chrystusa posłanymi, a Chrystus od Boga posłany został“. Dla następnych pokoleń wiernych ustanowili oni biskupów i dyakonów, którzy w podobny sposób, jak oni działali pod natchnieniem Ducha św. „Na tem polega głównie zasada tradycji katolickiej“¹⁾. W istocie zaznacza się tu wyraźnie stosunek apostołów do Chrystusa i do Ducha św., jako pierwowzór stanowiska biskupów w Kościele, co święty Ignacy też utrzymuje. Jest to więc odwieczna najpierwotniejszych czasów sięgająca zasada tradycji: Bóg, Chrystus, dwunastu apostołów, kościoły. W tem następstwie jej organów zawiera się cała nauka chrześcijańska, kult i hierarchia.

Autor listu do Dyogneta tradycję podaje za istotną treść swej nauki, Papiasz, uczeń apostoła Jana, postawił sobie za zadanie zbierać, to co uczniowie Pana z ust Jego nam przekazali. Był on bowiem przekonany, że czytanie pism, których istnienie jednak wyraźnie stwierdza, nie może przynieść wiernym tyle pożytku, co żywe słowo przez tradycję przekazane; a czerpał ją głównie od „prezbyterów“²⁾. I podobnie dla Ireneusza pewien „prezbyter“, jako uczeń apostołów był powagą w rzeczach tradycjonalnej nauki. To też w następstwie i biskupi poczytywani są za prezbyterów (Sacerdotes) „ile że w swoim kolejnym następstwie są rękomią utrzymania tradycji i spełniają to zadanie, które pierwotnie pełnili bezpośrednio uczniowie apostołscy“ „Takim sposobem wytworzył się w gminach pierwotnych stan starszych, z którego powstał urząd biskupi“. Widzieliśmy już poprzednio; iż urząd istniał już za czasów apostołskich, a istotną

¹⁾ Clem., Ad Cor. 1, 42.

²⁾ Eus. H. E. 3, 39.

jego funkcją było zachowywanie i przekazywanie potomości prawdziwej nauki. Należy przypuszczać, że pierwotnie wybierano w tym celu starszych członków gminy, ponieważ ci najlepszymi byli świadkami tradycyi i najmądrzej przewodniczyć mogli gminom.

Inny uczeń Jana, podobnie jak Papiasz, bliższy jest stanowczo „katolickiej zasady tradycyi aniżeli protestanckiej zasadzie Pisma“. Św. Polikarp upomina Filipensów, aby porzucili fałszywe nauki i powrócili do zasad od początku przekazanych. Ireneusz świadczy, że zawsze nauczał tego, czego sam się dowiedział od apostołów i co w Kościele tradycyjnie przechowywane było. Przypuszczać należy, że Polikarp odbywał częste i dalekie podróże w celu osobistego głoszenia nauki chrześcijańskiej, oraz utrzymania jej w jedności i czystości. Św. Ireneusz przypomina Florynusowi, swemu przyjacielowi z czasów młodości o nauce, jaką wspólnie od Polikarpa słyszeli, a którą on zaczerpnął od swego mistrza Jana, będącego uczniem Pana samego. „A to, co naówczas przez łaskę bożą zasłyszałem, spisałem nie na papierze, lecz w sercu własnym“.

11. Wiadomo, jak trudno wykazać u Ojców apostołskich posługiwanie się Pismami świętymi, szczególnie Ewangeliami, ponieważ najczęściej cytują oni z pamięci to, co przez tradycyę ich doszło. Z listów Ignacego wnosić można, że już we wczesnej dobie podczas nabożeństwa odczytywane były listy apostołskie i Ewangelie; atoli głównym środkiem nauczania było żywe słowo. Pewną jest rzeczą, że tradycya ustna, odziedziczona na apostołach i ich uczniach, przez długi czas była dla pierwszych chrześcijan główną treścią nauki ewangelicznej, nawet jeszcze w pierwszych dziesięcioleciach drugiego wieku współzawodniczyła z nowym kanonem. Ignacy tylko w walkach przeciwko innowiercom powołuje się na Pismo św., a dla podtrzymania własnej wiary zdaje się go zupełnie nie potrzebować. Wyraźne o tem świadczy ustęp jednego z jego listów. „Słyszę niektórych ludzi mówiących: jeśli czegoś nie znajduje w źródłach pierwotnych, to jest w Ewangeliu nie mogę w to wierzyć“. A gdy im mówię: tak jest napisano, odpowiadają: to jeszcze pytanie. Dla mnie atoli źródłem wszystkich wieści o Chrystusie, jest krzyż jego, śmierć, zmartwychwstanie i wiara przezeń wzbudzona¹⁾.

¹⁾ Ad. Philad. c. 8.

A zatem nie przedstawiciele wiary kościelnej, lecz jej przeciwnicy żądali dowodów z Pisma św. W ten sposób właśnie zostały zapoczątkowane różne wykłady Pisma św., które wedle Polikarpa stały się źródłem wielu błędnych nauk. Wiara, wedle zdania pierwotnych Ojców, powinna być sama sobie dowodem i może się obejść bez dowodów piśmiennych, ale godne uwagi jest, że Ignacy przy tej sposobności wzywa do utrzymania jedności z Bogiem i z biskupami. Podstawą przeto wiary ma być powaga Kościoła polegająca na tradycji apostołskiej.

Z tego wynika, że Ojcowie apostołscy nie tylko uznawali powstanie Chrześcijaństwa bez Pisma, nawet bez Pisma Starego Testamentu, lecz nie widzieli żadnej przerwy pomiędzy Kościołem apostołskim i poapostołskim. Prawdą jest, że Kościół w epoce apostołów nie tylko zbudowany był na podstawie apostołów i proroków, lecz sam do tej podstawy poniekąd należał, albowiem objawienie nie było jeszcze wyczerpane; prawdą jest też, że Pisma święte stanowiły istotną część tradycji apostołskiej i wielkie w utrzymaniu Kościoła miały znaczenie, ale wszystko to nie ogranicza doniosłości rozwijającej się wciąż w Kościele tradycji. Nie sama jedynie treść nauki i pism, lecz w wyższym stopniu jeszcze duch apostołów, stanowił miarodajny czynnik życia kościelnego.

12. Ale czy ze śmiercią ostatnich świadków tradycji apostołskiej w rozwoju tego życia nie zaszła stanowcza zmiana? Czy pomiędzy Polikarpem, który jako jedyny żyjący jeszcze świadek przybył do Rzymu, aby przeciw Gnostykom świadczyć o zgodności nauki kościelnej z apostołską, a wystąpieniem Montana nie dokonał się przewrót, wskutek którego Kościół nie miał innego środka rozpoznania czystości nauki chrześcijańskiej, jak tylko odróżnienie ksiąg zawierających tradycję apostołską, od później powstałych ksiąg heretyckich? Czy fragment Muratoryjski nie jest pierwszą próbą tego ostatniego sposobu, próbą odgraniczającą epokę żywej tradycji obywatelskiej się bez kanonu piśmiennego, a epoką pozbawioną już żywych świadków tej tradycji, zmuszoną przeto do udowodnienia prawowierności nauki kościelnej, jedynie przez pisma apostołskie?

Możemy śmiało twierdzić, iż rzecz się ma wprost przeciwnie. Heretycy, a osobliwie Gnostycy stali się powodem głębsze-

go zastanawiania się nad znaczeniem żyjącej w Kościele tradycji i jej stosunku do Pism świętych. Gnostycy zmuszeni byli bronić i udawadniać na mocy nie tylko pism, lecz i tradycji nauk swych wprost przeciwnych nauce Kościoła. Ponieważ Pismo święte wedle ich przeświadczenia nie mogło wystarczyć jako *regula fidei*, a tradycja kościelna zaprzeczała wprost ich pojęciom, powołali się przeto na jakąś tradycję tajemną, ale rozpowszechnienia tej tradycji nie mogli udowodnić, ani też jej trwania w związku z organizacją gmin. Marcyon wyrzekł się wprawdzie dowodów opartych na tej tradycji tajnej, ale nie miał też żadnego innego sposobu wykazania rzekomych zбочeń w rozwoju współczesnego mu Chrześcijaństwa. Dlatego też przypuścił, że to zбочenie nastąpiło nie w epoce 100—130, lecz znacznie wcześniej między 30—100. Rzekome żądanie reformatora polegało tedy na tem, aby z podanej przez Kościół treści Pisma św. Nowego Testamentu wysnuć prawdziwą ośnowę nauki Chrystusa.

13. Głównymi przedstawicielami gnozy byli Ireneusz i Tertuljan. Byli oni też pierwszymi pisarzami kościelnymi, którzy zajęli się nauką o tradycji i Piśmie. Podjęli jednak to zadanie nie w tym celu, aby obok Nowego Testamentu jako równouprawnioną z nim postawić ustną tradycję, lecz w tym raczej, aby wykazać znaczenie wychodzącej od Kościoła apostołskieg0 tradycyi. Gnostycy odrzucili tradycję Kościoła, a zatem zmusili do obrony prawowiernych jej rzeczników. Tradycja zdała się nie tylko wystarczającą w walce przeciwko heretykom, szczególnie przeciw Gnostykom, ponieważ ci odrzucili Stary Testament a tekst Nowego Testamentu nie był jeszcze wówczas ustalony, wykład zaś obu tak w Kościele jak poza Kościołem dowolnie był wykładany, lecz właśnie z tych powodów tradycja musiała rzeczywiście w tych walkach wystarczać. Kościelne podanie w związku z autorytetem kościelnym było jedynym *index controversiarum*, sędzią rozjemczym w rzeczach wiary. Zachowałoby ono swoje znaczenie i w takim razie, gdyby kanon nowotestamentowy już istniał i powszechnie był uznany. Jaka bowiem inna mogła być tego uznania rękojmia, jeżeli nie podanie kościelne w tradycyi przechowane?

Wobec tego, dowody oparte tylko na Piśmie w owym czasie nie mogły mieć znaczenia. Gnostycy zmuszeni byli odrzu-

cić cały kanon starotestamentowy, jako pozostający w sprzeciwieństwie z ich nauką, a kanon nowotestamentowy sztucznie starali się do niej przystosować i w tem powoływali się na swą rzekomą wyższą wiedzę, opuszczając tym sposobem zarazem dziedzinę tradycyi jak i pisma. „Jeśli na mocy pism obalane były ich twierdzenia, oskarżali Pisma jako nie posiadające dostatecznego autorytetu, ponieważ nie są ze sobą zgodne, a zatem prawda nie może z nich być wysnuta bez pomocy tradycyi. Jeżeli znów zwalczałyśmy ich za pomocą tradycyi, odziedziczonej po apostołach i przechowywanej w Kościele przez ich następców prezbyterów, to zwracali się też przeciwko tradycyi i mówili, że będąc mądrzejszymi nietylko od prezbyterów ale i od apostołów są w posiadaniu najczystszej prawdy.... Tak więc okazuje się, że pozostawali w sprzeciwieństwie tak z pismami jak i z tradycją¹⁾).

14. Dalej udowadnia Ireneusz jak niedorzeczne jest przypuszczenie, iż apostołowie właśnie Gnostykom przekazali swoją naukę tajemną. Należy raczej sądzić, że powierzyli ją nie komu innemu, jak kościołom przez siebie założonym i tylko w tych kościołach należy szukać prawdziwego podania apostolskiego. Kościół efezki zowie Ireneusz najprawdziwszym świadkiem tradycyi apostolskiej, a szczególnie powołuje się na powagę biskupów rzymskich. Wogóle twierdzi, że w Kościele tylko istotną prawdę znaleźć można, szczególnie w Kościele rzymskim, ponieważ w nim apostolska tradycya przez wiernych z różnych stron napływających, najobficiej została nagromadzona²⁾. Pismo święte poczytuje również za ważne źródło wiary, ale tradycyi daje pierwszeństwo, nietylko ze względu na większą jej zupełność, lecz także ze względu czysto formalnego, ponieważ prawda Pisma św. nie może być zaświadczoną litylko przez tradycję, jako normę wykładu tekstów. Tradycya przeto jest czynnikiem pierwotnym i rozstrzygającym; sama przez się może ona służyć do uzasadnienia wiary, Pismo św. potemu nie wystarcza.

„Jeśli by apostołowie nie pozostawili nam żadnych pism, czy z konieczności nie bylibyśmy zmuszeni trzymać się wątku tradycyi przekazanej przez apostołów tym, którzy Kościół po nich odziedziczyli? Tą drogą szły też liczne ludy barbarzyńskie,

¹⁾ Iren., Adv. H. 3, 2.

²⁾ L. c. 4, 1, 3; 3, 3, 4.

które nie znając zgoła papieru, ni atramentu, zachowały starą tradycję zapisaną przez Ducha w ich sercu“. Dzięki tej apostołskiej tradycyi wiele z pośród tych ludów uniknęło błędów hereetyckich. Jak ongi apostoł Paweł bez pomocy pisma głosił naukę wiary przez ustne opowiadanie Ewangelii, podobnie i Kościół rozwijał dalej tę działalność Pawłową, nawracając barbarzyńskie ludy tylko przez opowiadanie bez pomocy pisma. Augustyn w tym poglądzie zgadza się zupełnie z Ireneuszem. „Kto opiera się na wierze, nadziei i miłości i silnie w nich jest ugruntowany, ten bez pism może się obejść, potrzebuje ich chyba na to, aby innych przekonywać. Temi trzema rzeczami żyje wielu nawet w pustyni bez wszelkich ksiąg ¹⁾).

Lessing w swoim sporze z Gözem powołuje się na powyższy ustęp z Ireneusza: „Jeśli była epoka, mówi Lessing, w której religia chrześcijańska bardzo wielkie znalazła rozpowszechnienie, ale nie istniały z goła żadne pisma zawierające jej naukę, to możliwem jest też, że wszystko, co Ewangelisci i apostołowie napisali zaginęło, a jednak zachowała się religia przez nich głoszona“. Powołuje się przytem na przykład chrześcijan z wysp Bermuckich nie znających wcale Biblii.

Zaznaczyć tu trzeba, że Ireneusz nie myślał wcale zmniejszać doniosłego w Chrześcijaństwie znaczenia Pism świętych, nie twierdził też, że tradycya dla tych jest potrzebna, którzy Pisma nie znają, lub go rozumieć nie mogą; owszem wiedział on, że tradycya apostołska była pierwszym i najskuteczniejszym środkiem rozpowszechnienia wiary, oraz rękojmią autentyczności Pisma św. i normą dla wykładu jego tekstów. Przechowana ona została litylko w Kościele apostołskim i utrzymana przez następstwo prezbyterów. Im zawdzięczamy naukę wiary i autentyczny wykład Pisma św., oni tylko mogli być nieomylnymi jego wykładaczami, albowiem w następstwie episkopatu przechowuje się niezawodny chryzmat prawdy. W tem ostatniem zdaniu Ireneusz po Justynie i Klemensie Aleksandryjskim nadał nowy zwrot nauce o tradycyi, gdy obok tradycyi osobistej, odniesionej w swych początkach do Polikarpa i prezbyterów uznano w następstwie biskupów nieomylnie dla całego Kościoła znamię prawdy, będące „odbiciem ciała Chrystusowego“. A czyż biskupi od samego początku nie uchodzili za przedstawicieli łaski apostołskiej?

¹⁾ L. c. 4, 1, 2; 24, 1.

15. Tertuljan też same głosi zasady o wierze i kościelnem prawie wiary. Tem się tylko różni od Ireneusza, że przeciwieństwo tradycyi do Pisma silniej uwydatnia. Ponieważ wierni, którzy wykroczyli przeciw jakiemuś przepisowi tradycyi i herecyty zwalczający naukę katolicką usprawiedliwiali swoje stanowisko pytaniem: „gdzie jest to napisane?” więc Tertuljan odmawia prawa wszystkim, a szczególnie heretykom roztrzygnięcia kwestyi wiary przez powołanie się na Pismo ¹⁾. Ci ostatni bowiem biorą tylko część Pisma i przekręcają tekst przez dowolny swój wykład, zresztą z natury wszelkich sporów o autentyczność tekstów pisanych wynika, że zazwyczaj strony spierające się równoważą się wzajem. A zatem prawdę u tych tylko można znaleźć, którym ją Chrystus przekazał. Prawda przekazana w tradycyi daje poznać późniejsze błędne opinie heretyków, jest ona zawsze jednako niezmienna, gdy błąd różne przybiera postaci. „Jeśli uznamy, że prawdziwszem jest to przedewszystkiem, co jest dawniejsze, bo to, co dawniejsze było od początku, to co było od początku pochodzi od apostołów, to stąd nieodzownie wynika, iż nauka przekazana od apostołów święcie w Kościele przechowana została“ ²⁾. Heretycy są późniejsi, nie mogą więc udowodnić swego związku z Kościołami apostołskimi. Katolicy mają za sobą prawdę zawartą w regułach wiary, która Kościołowi przekazana jest przez apostołów, apostołom przez Chrystusa, Chrystusowi przez Boga. „Apostołowie dali nam rękojmię, że to co głosili nie było ich samowolnym wymysłem, lecz otrzymaną od Chrystusa“ ³⁾ prawdą, którą wiernie ludom późniejszym przekazali.

Heretycy nie mają nawet prawa powoływać się na Księgi św., odrzucają bowiem naukę apostołów, od których te pisma pochodzą. Nie mogą oni Pisma należycie wyklądać, ponieważ brak im prawdy apostołskiej. Tam bowiem tylko, gdzie jest prawda dyscypliny i wiary chrześcijańskiej, znajduje się też prawda pism, ich wykładu i wszelkich podań chrześcijańskich. Tertuljan nie wacha się nawet twierdzić, iż Pisma św. z woli bożej tak zostały ułożone, że heretykom dają powód do błędów, aby się spełniło słowo apostoła (1 Kor. 11, 19). Albowiem bez pism nie byłoby

¹⁾ De praescr. c. 15, 37.

²⁾ Adv. Marc. 4, 5.

³⁾ De praescr. c. 37, 6.

herezyi. Ale Tertuljan rozumie ten pogląd w ten sposób, iż herezycy odstępując od reguły wiary i wedle swego własnego rozumienia pisma wykładając, tak się niemi posługują, aby swoim herezyom pozorne dać usprawiedliwienie. Tertuljan mógł to mówić z własnego doświadczenia. Czyni on następującą uwagę o sposobie jakim się herezycy posługują Pismem św. „Niektórzy z nich odrzucają pewne pisma, albo też przyjmują je nie całkowicie, lub poprzekręcane przez dodatki i wykłady fałszywe, odpowiadające ich celowi. A jeśli w całości pismo przyjmują, to wykładają je w sposób odmienny. Cóż ci z tego znawco pisma, że powołujesz się na pismo, skoro przeciwnik wprost przeciwnie je pojmuje, broni tego czemu ty przecyzysz, lub przecyz temu czego ty bronisz. Tracisz tylko głos w próżnych sporach¹⁾. Za pomocą Pisma można odnosić niepewne tylko zwycięstwa, lub żadnego.

Nie wynika jednak stąd, aby Pisma miały być nisko cennie. Owszem potrzebne one bardzo, jako instrumenta, jako środki dowodzenia wiary, jako środki nauczania jeśli są wykładane w sensie chrześcijańskim, kościelnym. Tertuljan zna jeden instrument ewangeliczny — cztery Ewangelie i instrumenta apostołskie — dzieje apostołów, trzynaście listów Pawłowych. Zna także jako instrument apokalipsę Jana, pierwszy list Jana, a także dodatek do instrumentów apostołskich zawierający pierwszy list Piotra, list do Żydów i list Judasza. Jako jurysta umiał Tertuljan dzielnie posługiwać się tymi instrumentami dowodowymi, o czym świadczy szczególnie jego traktat przeciwko Marcyonowi. Zawsze jednak poczytywał on, podobnie, jak inni pisarze kościelni, tradycję, osobliwie tradycję zawartą w regule wiary za²⁾ „odziedziczoną po przodkach tarczę, którą przeciwstawiał wszelkim atakom wrogów, jako przekazaną historycznie świadomość chrześcijańską“: świadomość Kościołów apostołskich, Kościoła katolickiego. Reguła wiary, obiektywnie jako pojęcie otrzymanej od apostołów nauki, subiektywnie jako żywa świadomość Kościoła stanowiła zawsze podstawę i normę wiary. Nieprzerwane od czasów apostołskich następstwo biskupów i zgodność Kościołów, były to dowody prawdy przechowanej w Kościele.

16. I Kościół grecki uznawał tę samą zasadę porządku

¹⁾ De praescr. c. 39; 17.

²⁾ L. c. c. 13; De virg. vel. c. 1.

wiary i jej obrony. Miał też samą regułę wiary, jako *index controversiarum*, jakkolwiek nie odrzucał tak stanowczo, jak Tertuljan środków gnozy. Klemens Aleksandryjski, podobnie jak Ireneusz i Tertuljan powstaje przeciwko samowolnym przez herezyków nadużyciom Pisma św. Dowodzi, że nauka Pana przez wierną tradycję apostołską do nas niezmienna przeszła. Zawiera się ona też w Piśmie św., które ma być wyjaśniane wedle kanonu prawdy. Ani bowiem prorocy, ani Zbawca sam nie podali tak jawnie tajemnic bożych, iżby one łatwo przez wszystkich mogły być zrozumiane. Ci tylko mogą je dokładnie rozumieć, którzy otrzymali od Chrystusa samego wyjaśnienie Pism, przekazanych nam w regule kościelnej. Reguła kościelna jest to harmonia i zgodność zakonu i proroków, wedle testamentu przekazanego przez przyjście Pana⁴.

Klemens powołuje się także wprawdzie na tajemną tradycję apostołską, ale w zupełnie innym sensie aniżeli Gnostycy; nie przeciwko tradycji kościelnej, lecz w znaczeniu środka pomocniczego, służącego potemu, aby na podstawie tej ostatniej wznieść się do wyższego poznania prawd wiary²). Wspomina on o naukach głoszonych przez wielu czcigodnych z różnych stron świata pochodzących ludzi, które oni przechowali jako prawdziwą naukę Chrystusa, otrzymaną od apostołów Piotra, Jakóba, Jana i Pawła. Ci wtajemniczeni zostali przez Pana w najskrytsze prawdy królestwa bożego i pism świętych i tę swoją wiedzę następcom swoim przekazali, aby ci ją z kolei przechowali dla potomności. Wszyscy wielcy i mali, biskupi i świeccy odziedziczyli tę regułę wiary od apostołów, ale tylko najrozumiejsi osiągnęli tę mądrość, którą apostołowie w swoich naukach przez Ducha bożego udzielali. Niemowlętom mleko musiało być podawane, ludziom dojrzałym stałe pożywienie (1 Kor. 2, 6).

Atoli tylko „w prawdzie, i w dawnym Kościele zawiera się prawdziwa gnoza. Heretycy nie nauczali nigdy prawdy, bo jej nie otrzymali, jeno od niej odpadli. Nieodzownie musieli popaść w wielkie błędy ci, którym reguła prawdy, przez prawdę samą nie była udzielona.... Ambicyą powodują się oni, przez fałszywy wykład i błędne wnioski sprzeciwiają się boskiej tradycyi, aby podtrzymać swoje osobliwe (heretyckie) mniemania....

¹) Strom. 6, 15. P. 676.

²) L. c. 1, 1. P. 274.

Prawdziwym gnostykiem jest ten, kto zachowuje kościelną normę dogmatów i stosuje swe życie do Ewangelii¹⁾. Klemens zna przeto dwa stopnie poznania religijnego, ale odrzuca „podwójną religię chrześcijańską przeznaczoną bądź dla pospolitych ludzi bądź dla umysłów uczonych“. Jego zasada: „wiera prowadzi, doświadczenie uczy, Pismo oświeca“²⁾, jest to stara reguła kościelna.

17. Origenes wzoruje się na swym nauczycielu, ale odrzuca zupełnie tradycję tajemną i jakkolwiek odróżnia wiedzę chrześcijańską doskonałych od wiary prostaczków, to rozróżnienie owe stosuje tylko do poznania, nie do treści wiary. Streszczenie jego nauki o tradycyi zawiera się w przedmowie do pisma „De principiis“. „Wszyscy, którzy wierzą i przekonani są iż łaska i prawda przez Chrystusa dana nam została, czerpią swą wiedzę ze słów i nauki Chrystusa. Ponieważ wszakże niektórzy z tych, co się przyznają do wiary Chrystusa nietylko w szczegółach, lecz często w najważniejszych rzeczach oddalają się od niej, więc potrzebna jest stała jej norma i wyraźna reguła. Musimy się trzymać nauki kościelnej w nieprzerwanem następstwie od apostołów odziedziczonej i aż do dnia dzisiejszego w Kościele przechowanej. To tylko za prawdę chrześcijańską ma być poczytane, co w niczem nie odstępuje od tradycyi apostoelskiej i kościelnej“. W ten sposób dał nam Origenes sprawdzian tak dla wiedzy, jak i dla wiary chrześcijańskiej oparty na tradycyi, jakkolwiek wysoce cenił sobie znaczenie Pism świętych i posługiwał się nimi nieraz, szczególnie w argumentacyi przeciw Celsusowi³⁾. Wogóle Pisma stanowiły główny przedmiot sporu z poganami. Na nich oparł Celsus cały swój system napaści na Chrześcijaństwo. Oczywiście jest więc, że i obrońca nauki Chrystusowej na tekstach Pism również musiał się opierać.

Jak mało jednak zadawała się Origenes samą literą Pisma dowodzi jego metoda alegoryczna wykładu, mająca swą podstawę w tradycyi i w wierze kościelnej. Prawda w Kościele przechowana jest punktem wyjścia jego nauki o wierze, kierowniczą zasadą jego egzegezy i przedmiotem jego Apologii. Wszelako

1) L. c., c. 7, 16. P. 756; P. 762.

2) Cohort, c. 9. P. 72.

3) In. Jerem. H. 21, n. 2. In Num. H. 27.

zostaje ona lepiej uprzytomniona rozumowi ludzkiemu i więcej poważaną jest przez przeciwników, jeśli znajduje się w Pismach świętych, które przez ludzi nieuczonych spisane, wyższe są ponad wszelką mądrość pogańską. W pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, widzieli apologety ogromny zasób wiedzy i mądrości i filozofom pogańskim zalecali je jako źródło prawdy. Nie dziw przeto, że w dowodzeniu swoim przeciw poganom i Gnostykom opierali się na Piśmie św. Wiare, jak wszyscy chrześcijanie czerpali z Kościoła, Pisma wszakże na to im służyły, aby przy pomocy reguły wiary dowodzić prawdy Chrześcijaństwa i samym sobie we własnym rozumieniu ją wyjaśnić. Wszyscy zresztą zgadzali się na to, że ta sama wiara zawarta jest zarówno w Piśmie jak i w tradycji¹⁾.

I tutaj możemy się powołać na zdanie Lessinga. „Któż przeciwstawia te dwie rzeczy? Czy ja? Ja twierdzą tylko, że mogą być one obecnie zupełnie od siebie niezależne. Czyż jednak dwie różne rzeczy muszą być sobie przeciwstawiane? Stosuje się to i do tych, którzy z dowodów wielkich nauczycieli Kościoła Tertuljana, Ireneusza, Klemensa Aleksandryjskiego, Origenesa, przeciwko Gnostykom z Pisma św. czerpanych wnoszą, że dawna teologia w walce z herezyą na Piśmie się głównie opierała, a regułę wiary poczytywała tylko za podstawę nauki i widziała w niej nie co innego, jak tylko uznaną przez Kościół formę wiary z Pisma wysnutej. Można twierdzić wprost przeciwnie, że wiara kościelna rozszerzona i ugruntowana była przez ustne nauczanie i stanowiła główną rękojmię trafnego rozumienia i wykładu Pisma św. Gdyby wiara opierała się tylko na Piśmie św. nie miałyby żadnej rękojmi utrzymania się w czystości, gdyż właśnie u uczonych w Piśmie teologów największym ulegała zboczeniom“.

III. Pozorne sprzeczności z zasadą tradycji.

18. Niektórzy utrzymują, że u wielu Ojców zawierają się poglądy sprzeczne z zasadą tradycji. Występują one rzekomo w dwojakiej postaci: w stwierdzeniu sprzeczności wiary ze zwy-

¹⁾ C. Cels., 5, 22. De princ. 2, 10.

czajem, lub sprzeczności Pisma z tradycją. Pierwszy pogląd ma występować głównie w Kościele afrykańskim. Skoro biskup rzymski Stefan w obronie zwyczaju swego Kościoła, wzbraniającego chrzcic powtórnie przechodzących na katolicyzm heretyków, powołał się na to, że ten zwyczaj przekazali mu jego poprzednicy w urzędzie, odpowiedział na to Cypryan: „Skąd pochodzi ta tradycya? czy od autorytetu Pana i Ewangelii, z nakazu apostołów, lub ich listów... tradycya bez rękojmi prawdy może być tylko błędem uświęconym przez czas. W Ewangelii mówi Pan: ja jestem prawdą, ale nie mówi, ja jestem obyczaj. To też jeśli prawda jest oczywista, obyczaj musi przed nią ustąpić“ ¹⁾. Tertuljan mówi też ²⁾: „Pan się nazwał prawdą a nie zwyczajem“.

19. Wiemy z tego, co poprzednio mówiliśmy, że Tertuljan był jednym z najgorliwszych obrońców zasady tradycyi kościelnej. Przypisują mu słynne oświadczenie: *credo quia ineptum*. Przeciwdstawiają go też niekiedy Klemensowi i Origenesowi, „którzy wprawdzie tradycję uznawali, ale w rozumie wyższy widzieli autorytet“ ³⁾. Z tego już wnosić można, że zdanie Tertuljana nie może być zasadniczo przeciwne tradycyi. W rozwinięciu przytoczonego zdania o stosunku prawdy do zwyczaju, mówi Tertuljan, że wogóle prawda nigdy nie traci na wartości ani wobec dawności pierwszych jej mniemań i zwyczajów, ani wobec względów osobistych, ani przywilejów krajowych. Jak Chrystus jest odwieczny, tak odwieczna jest prawda. Co przeciwko prawdzie jest, to musi być herezyą, choćby było stałym zwyczajem. Czyż te słowa sprzeciwiają się w czem zasadzie tradycyi? Wszak Tertuljanowi nie chodzi tu o tradycję apostołską lecz o zwyczaj przyjęty przeciwko ustawom kościelnym, a jednak nie powołuje się tu na Pismo św., lecz na Chrystusa, który zawsze żyje w Kościele. Aby nie pozostawić w tym względzie żadnej wątpliwości, mówi w dalszym ciągu o jedynej niezmiernej i nieomyślnej regule wiary. Przy zachowaniu tej zasadniczej reguły możliwe są w dyscyplinie i w różnych praktykach pewne innowacje i ulepszenia, zawsze jednak nie bez pomocy łaski bożej i natchnienia Ducha św. ³⁾.

¹⁾ Ep. 73, 13; 74, 2. ²⁾ De virg. vel. c. 1.

²⁾ Courdaveaux, Revue de l'hist. des rel., 1892, 1, 285.

³⁾ De ieiun. adv. psych. c. 10, 13.

W innym miejscu wspomina Tertuljan o różnych praktykach kościelnych, które nie określone przez Pismo, ustalone jednak zostały przez obyczaj pochodzący niewątpliwie z tradycji. „Jakim sposobem bowiem mógłby się utrwalić obyczaj, gdyby nie miał za sobą powagi tradycji? Powiecie, że tradycja musi opierać się na autorytecie Pisma, ale czyż nie zostały przyjęte powszechnie w Kościele tradycje nigdzie nie zapisane“? Obrzędy przy chrzcie, przy świętej Eucharystyi, przy ofiarach za zmarłych, różne modły zwyczajowe, znak krzyża świętego, te i tem podobne praktyki nigdy nie zostały utrwalone przez ustawę pisaną. „Tradycja je ugruntowała, zwyczaj je umocnił, wiara je zachowuje“.

20. Cypryan te same wypowiada poglądy. „Należy trzymać się nie zwyczajów człowieka, lecz prawdy bożej“¹⁾. Słowa te zwraca przeciw niektórym chcącym usunąć wino z obrzędu Mszy św. Powołuje się tu na Chrystusa i apostołów. Widzimy przeto, że Cypryan zwalcza tu tylko innowacje wprowadzoną przy ofierze Mszy św., innowację pozostającą w przeciwieństwie z tradycją ewangeliczną. Toż samo zachodzi w przytaczanym poprzednio ustępie, Cypryan powstaje w nim przeciwko zwyczajowi, który uważa za ludzki wymysł, nie za tradycją apostołską i na tej zasadzie zwalcza specjalną tradycję przechowaną w Kościele rzymskim i wzbraniającą powtórnie chrzcic nawróconych kacerzy. Popełnia wprawdzie przytem błąd, poczytując chrzest kacerski jedynie za kwestye dyscypliny. Gdyby w chrzcie kacerskim uznawał prawdziwą tradycję apostołską, nigdyby przeciwko niej się nie oświadczył. Uczynił to zaś w tem przekonaniu, że właśnie ze stanowiska zasady tradycji sądził się w prawie powoływania się na podanie Kościoła afrykańskiego. Jakkolwiek tedy błędził tu Cypryan przez niewłaściwe ujęcie danej kwestyi, ale błąd ten nie świadczy wcale o niedostatecznem z jego strony uznaniu dla samej zasady tradycji, owszem z wywodów jego wynika, że podobnie, jak Tertuljan zasadę w całej jej rozciągłości uznawał i szanował.

Dziwnem jest, że nawet św. Augustyn przytaczany był przez niektórych, jako rzekomy przeciwnik powszechnej zasady tradycji kościelnej. A jednak żaden pono z późniejszych Ojców nie występował z żarliwszą tej zasady obroną przeciwko here-

¹⁾ Ep. 64, 14; 71, 3.

tykom i schyzmatykom. I tutaj mamy do czynienia z opiniami w kwestyach specjalnych, które nie dotyczą samej istoty rzeczy. Św. Augustyn wysoko wprawdzie stawiał rozum, przez który Bóg się objawia, ale zaciemnienie umysłu ludzkiego przez grzech i wynikająca stąd niepewność ludzkiej wiedzy kazała mu szukać sprawdzianu dla niej w autorytecie boskim Pisma i tradycji kościelnej. Powoływanie się na rozum przeciwko temu autorytetowi poczytuje on za ogólny błąd wszystkich heretyków. Ale czyż Augustyn właśnie nie uznał reguły wiary za kwintesencję Pisma św.? Istotnie, mówi on, iż treść tej reguły rozproszona jest w całej osnowie Pisma św., z niej wysnuta i ułożona w pewnym określonym porządku, aby wierni mogli ją mieć w pamięci i zbudowanie w niej znajdowali. Wobec tego twierdzenia trzeba pamiętać, że Augustyn podobnie, jak inni Ojcowie przekonany był, że tradycja i Pismo św. schodzą się w najistotniejszych artykułach wiary. Wyznanie wiary uważali oni nie za wyciąg tylko z Pisma św., lecz za krótkie skupienie całej treści wierzeń chrześcijańskich, za istotną osnowę tradycji w ścisłym znaczeniu. Jeśli Dzieje Apostolskie (8, 35–38) dla chrztu wymagają tylko wiary w Chrystusa, to nie należy stąd wnosić, że inne artykuły wiary mają być niepotrzebne. Jeżeli dla krótkości w Piśmie są one opuszczone, to wiemy z tradycji, że to opuszczenie uzupełnione być winno. Jak wielką Augustyn przywiązywał wagę do tradycji świadczy znane jego orzeczenie: „Nie wierzyłbym Ewangelii, gdyby mnie do tej wiary nie pobudzała nauka Kościoła“. Widać z tego, że Augustyn, podobnie jak inni Ojcowie Kościoła, pomimo całej swej czci dla niezgłębionej treści słowa bożego, domagał się nieomylnego autorytetu poręczającego tak prawdziwość, jako też i wykład tekstów Pisma. Taki autorytet znajdował się litylko w Kościele, to też Kościołowi jedynie przyznawali Ojcowie nieomylność w rozumieniu Pisma św. ¹⁾.

21. Nie może być przeto mowy o jakimkolwiek sprzeciwieństwie pomiędzy zasadą tradycji, a opinią wspomnianych wyżej ojców Kościoła. Pismo św. było dla nich przedmiotem głębokiej czci, ale nietylko poczytywali oni za konieczną i naturalną zupełną zgodność jego tekstów z tradycjonalną nauką

¹⁾ De bapt. 3, 6; 4, 6, 9; 5, 4, 4; 19, 27; 61. Ep. 36, 38. Sermon. 214. 1. Confess. 8, 2, 5. De fide et. op. c. 9.

Kościół, lecz nadto te teksty tylko w wykładzie kościelnym uważali za pewne, mogące służyć dla udowodnienia i ugruntowania nauki wiary. Jeśli od czasu Klemensa Ojcowie zachęcali bardzo do czytania i studyowania Pisma św., to nie mieli przytem na widoku jakiegokolwiek osłabienia powagi tradycyi. Jak przedtem tak i naówczas tradycya uchodziła za najpierwsze źródło wiary i nieodzowną miarę wiary. Wszelkie nauczanie miało za punkt wyjścia tradycjonalną wiarę kościelną -- wykład Pisma św. zajmował drugie miejsce. Zresztą pomimo przekładów greckich i łacińskich, Pismo św. nie było rozpowszechnione wśród ogółu wiernych, choćby z tego powodu, że znaczna bardzo ich większość nie umiała czytać. Przekłady łacińskie miały przedewszystkiem na celu uprzystępnienie Pisma kościołom Zachodnim w praktyce nabożeństwa. Po hebrajsku umieli tylko nie liczni Ojcowie, język grecki na Zachodzie mało też był rozpowszechniony, nawet Ojcowie afrykańscy nie wyjmując Augustyna dość słabo ten język posiadali.

Kościół od czasów ustalenia kanonu Pisma św. opierał na nim więcej swą naukę i poczytywał je za jedno z głównych źródeł prawdy objawionej, o tyle wszakże tylko, o ile zostało ono uwierzytelnione i wyjaśnione przez ustną tradycję. Lud poznawał je przeważnie z kazań i nauk ustnych. Ciż sami Ojcowie, którzy poszczególne ustępy Pisma św. poczytują za niewzruszony tekst objawionej prawdy bożej, podobnież znaczenie przypisują też i tradycyi. Pismo i tradycya są im zarówno źródłem prawdy, która ludowi powinna być głoszona.

22. Okazało się to szczególnież w sporze z Aryanami. Aryusz był uczniem Lucyana z Antyochii. Ze szkoły antyochijskiej wyniósł on metodę literalnego, gramatycznego wykładu Biblii, oraz logicznego formalizmu. Jeśli Ojcowie Kościoła już wobec gnostycyzmu widzieli się zniewolonemi do gruntowniejszego studyowania Pisma, to wobec arianizmu tem gorliwież musieli wnikać w nie, nie poprzestając na alegorycznym jego wykładzie praktykowanym w Aleksandryi. Okazuje się to do wiodnie w Pismach św. Atanazego przeciwko Aryanom. Podobnie, jak sam Aryusz opiera się i Atanazy na bardzo gruntownym naukowym wykładzie Pisma, ale gdy tamten w Piśmie św. widzi jedyne źródło wiary, Atanazy nigdy nie traci z oczu tradycjonalnej powagi Kościoła.

Niechętnie tylko sobór nicejski zdecydował się wkluczyć

do symbolu wyrażenie nie biblijne (*ὁμολογίος*). Dopiero, skoro się przekonano, że Euzebjanie poza swemi biblijnemi wyrażeniami ukrywali sens aryański, przyjęto formułę, która wprawdzie nie znajdowała się literalnie w Piśmie św., ale przecinała wszelkie drogi herezyi. Chodziło tu nie o zaczerpnięcie wiary z Pisma św., lecz o ścisłe sformułowanie i zdefiniowanie wiary kościelnej. „Nie tu nie wprowadzono nowego, owszem Atanazy miał za sobą najważniejszą część tradycyi kościelnej, na którą się też powoływał. Nowym był tylko czyn, energia i ścisła określoność jego pojmowania i działania w epoce, w której wszystko zdawało się rozpyływać... Nową i wspaniałą zarazem rzeczą było to sformułowanie i ogłoszenie nauki całego Kościoła w Nicei. Tą samą metodę stosowano i przeciwko późniejszym heretykom. Im więcej powstawali oni przeciw ścisłym określeniom i opierali się na ogólnych wyrażeniach Pisma św., tem gorliwiej usiłowali Ojcowie bronić wiary kościelnej opierając się na Piśmie św. ale zarazem formułując ją jak najściślej.

Wszelako ten sposób postępowania nie po raz pierwszy w Nicei został zastosowany i nie stanowił on jakiegoś nowego stadyum w nauce o tradycyi. Chrześcijanie w epoce przednicejskiej pomimo reguły wiary głęboką czią otaczali Pismo św. Chrześcijanie w epoce ponicejskiej pomimo oparcia się na Piśmie św. zachowali regułę wiary, jako główną wiary zasadę. Jest to zawsze ta sama zasada, żywego nauczania w Kościele nieomyślnej powagi urzędu kościelnego, zasada, która od początku stanowiła główną rękojmnię jedności i czystości wiary. Skoro św. Augustyn mówi: „Pisma św. są wprawdzie wystarczającą podstawą dla głoszenia nieomyślnej prawdy, to dodaje zaraz potem, że nauczyciele kościelni pozostawili różne wyjaśnienia przy pomocy, których czytelnik może poznać dokładnie prawdziwe znaczenie tekstów Pisma św. i osiągnąć tę wiedzę prawdziwą, której szuka. Kto zna sąd Atanazego o nadużyciu Pism św. przez Aryusza i innych heretyków, ten nie będzie powoływał się nań, jako na teologicznego obrońcę Pisma przeciwko tradycyi.

23. Św. Augustyn mówi: „Wiara chwieje się skoro powaga Pisma ulega osłabieniu. W Piśmie św. wszystko się znajduje, co do wiary i moralności jest potrzebne. Taką mam cześć dla ksiąg Pisma św., iż przekonany jestem o nieomyślności ich autorów“. „A jednak w temże samem Piśmie mówi Augustyn, że

człowiek opierający się na wierze, nadziei i miłości nie potrzebuje pomocy Pisma św., chyba na to, aby innych przekonać". Egzegetom radzi, aby w kwestyach wątpliwych szukali wyjaśnienia w regule wiary, opierającej się na jasnych zupełnie ustępach Pisma i na powadze Kościoła. Zasadę przyjęcia pism kanonicznych i odrzucenia apokryficznych widzi nietylko w tem, że autorowie tych ostatnich nie zasługują na wiarę, lecz bardziej jeszcze w tem, że wygłaszają poglądy fałszywe potępione przez katolicką i apostołską regułę wiary ¹⁾.

Należy też zaznaczyć, że Ojcowie w tych ustępach, w których powołują się przeważnie na powagę Pisma św. mają zawsze na widoku takie prawdy wiary, które stanowią podstawę i punkt środkowy całej nauki chrześcijańskiej, a z tego powodu są zupełnie niewątpliwe i w Pismie św. jasno wyłożone. Gdzie chodzi o prawdy mniej jasne i wyraźne, powołują się zawsze na tradycję. Augustyn bardzo usilnie stara się dowieść, że jego nauka o łasce zawsze głoszoną była tak na Wschodzie jak na Zachodzie. Dla Zachodu Ambroży i Cypryan są dlań w tym względzie miarodajnymi świadkami. Cypryan ukazuje jak dalece „wiara za którą obstawiamy, jest prawdziwą wiarą chrześcijańską i katolicką od niepamiętnych czasów przez Pismo św. nam przekazaną, jako też odziedziczoną po Ojcach". Powołuje się też na Innocentego I, który to głosił czego zawsze nauczał Kościół rzymski.

IV. Nauka kościelna czasów późniejszych, o Piśmie i tradycji.

24. I w epoce ponicejskiej widzimy tenże sam stosunek pomiędzy Pismem i tradycją. Raz jeszcze możemy tu powołać się na Lessinga, który w sporze z pastorem Gözem utrzymuje, że tradycja ustna była zawsze jedynym źródłem prawdy religijnej i że nikt nie zdoła wskazać epoki, w której ona ten charakter straciła.

Św. Atanazy, uzasadniając naukę o Duchu św., którą Cyryl Jerozolimski oprzeć chce ściśle na Pismie, tak się wyraża:

¹⁾ De doctr. christ. 1, 27; 2, 8, 3, 2. C. Faust. 28, 2, 4. 5.

Zwróćmy się do tradycyi i nauki początkowej, do wiary Kościoła katolickiego, jak ją Pan nauczał i apostołowie głosili i Ojcowie przechowali, na niej bowiem Kościół cały jest oparty i kto od niej odpada ten przestaje być chrześcijaninem¹⁾. Grzegorz z Nissy mówi: „Aby dowieść naszej nauki, dość nam wskazać na tradycję Ojców, która jako dziedzictwo po apostołach do nas doszła²⁾. Chryzostom, znamienity wykładacz i chwaleca Pisma św., utrzymuje jednak, iż wedle wszelkiego prawdopodobieństwa apostołowie nie wszystkie swe nauki w listach zawarli lecz także bez Pisma ustnie nauczali, że zatem tradycję kościelną trzeba poczytywać za wszechuniar wiarogodną³⁾.

Spór z Donatystami i Pelegianami stał się powodem do głębszego zastosowania się nad znaczeniem Kościoła i tradycyi. Ponieważ obie te herezye szerzyły się głównie na Zachodzie, więc Ojcowie zachodni przeważnie się niemi zajmowali. Najwięcej miarodajnym w tym względzie jest Wincenty Lerynejski († 450).

W swoim *Commonitorium* stawia on zasadę, że prawdziwa wiara może być rozpoznana przedewszystkiem na mocy prawa bożego, następnie dzięki tradycyi katolickiego Kościoła. Ta ostatnia ma swój kanon tej treści: „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus traditum est“. Ten kanon w epokach następnych powszechnie był przyjęty; dowodem są Pisma dawniejszych Ojców, którzy różnemi czasy i na różnych miejscach, we wspólności jednak jednego Kościoła katolickiego i jego wiary trwając, stali się powszechnie uznanymi nauczycielami i w tej wspólności wiedli żywot święty, mądrości pełen i bądź to w Chrystusie spokojnie pomarli, bądź też dla Chrystusa, śmierć męczeńską ponieśli⁴⁾.

Zastanawiano się nadtem, dlaczego Wincenty nie wspomina tutaj o następstwie apostoelskiem i pomija zupełnie biskupów. Moznaby na to zauważyć, że Ojcowie po większej części byli biskupami. Wszakże mamy jeszcze bliższe wyjaśnienie. Podobnie jak Augustyn i jego przeciwnicy powoływali się na dowód tradycyi w kwestyi nauki o łasce i w tym celu starali się szcze-

1) Ep. I ad Serap. n. 28.

2) C. Eunom. IV, 653.

3) In II Thess. Hom. 4, 2 ad 2, 14.

4) Common. c. 3, 39.

gólniej uwypatnić świadectwo Ojców. Dziwić też może, że Wincenty nie opiera się na kryterium zgodności z Pismem św.. Pochodzi to nietylko stąd, że jego książka pozbawiona jest systematycznego naukowego porządku w układzie, ale i z tego, powodu, że pomimo zgody papieży na postanowienia synodów afrykańskich wyrok formalny w tej sprawie nie zapadł i Wincenty chciał okazać, jak sobie w podobnych wypadkach radzić należy. Godne uwagi jest z jakim szacunkiem traktuje on papieży jako przedstawicieli tradycyi.

26. Powoływano się niekiedy nowszemi czasy na przytoczony powyżej św. Wincentego kanon przeciwko istniejącej tradycyi kościelnej; utrzymywano, że tak ściśle wyrażana zasada tradycyi została naruszona przez Kościół katolicki w najnowszych jego rozstrzygnięciach w kwestyi wiary. Zauważyć jednak należy, że z tego kanonu wyciągano zbyt daleko sięgające wnioski, gdy go w ten sposób pojmowano, iż dogmat wiary musiał być pozytywnie zawsze, wszędzie przez wszystkich przyznany i nauczany. Owóż Wincenty, który się na tym kanonie głównie opierał, należał właśnie do Ojców obstających najbardziej za organicznym rozwojem absolutnej chrześcijańskiej nauki o wierze. Spór pomiędzy Augustynem i Semipelagianami okazał mu też dowodnie, że nie dość powoływać się na dowody z dzieł Ojców. Słusznie Augustyn podnosił to, iż nie można w podobnych sporach o wierze przeczać każdorazowej fazy rozwoju nauki kościelnej i współczesnych kościelnych stosunków. Poszczególne momenty i konsekwencye dogmatu wtedy dopiero uświadamiają się i uwypatniają należycie, gdy dają po temu pobudkę napaści heretyków, albo potrzeby wiary. Wobec tego uniwersalizm pod względem czasu i miejsca może być tylko negatywnie brany, jako absolutny, pozytywnie zaś przedstawia się jeno w możliwości, jako konieczny moment rozwoju ¹⁾. Kanon musi być rozumiany nie kopulatywnie lecz dystrybutywnie, nie bezwzględnie, lecz względnie.

Ten sposób pojmowania wyjaśnia Wincenty bliżej odpowiadając na pytanie, jak należy postąpić skoro część wyznawców porzuciła Kościół powszechny. Owóż w tym wypadku zaleca on pozostać większości przy Kościele. Takim sposobem obok źródła wiary stawia tu normę wiary. We wszelkich wątpliwo-

¹⁾ M. Canus. l. c.

ściach Kościoł tylko może rozstrzygać, gdyż tylko Ojcowie kościelni mogą być poczytywani za wiarogodnych świadków kościelnej tradycji. Podstawą wiarogodności musi być łączność z powszechnym Kościołem, przyczem autorytet Kościoła katolickiego ma głos rozstrzygający ostatecznie. To też Wincenty nieraz powtarza, że wykład Pisma św. ma być zawsze rozumiany w sensie kościelnym. Samo przez się Pismo św. dobrze rozumiane powinno zawsze wystarczać dla wyjaśnienia wszelkich kwestyj wiary, potrzebne jest jednak zawsze stwierdzenie wszelkich wyjaśnień przez autorytet kościelny, gdyż Pismo z powodu swej głębokości rozmaicie bywa pojmowane ¹⁾).

W pierwszym rzędzie tedy rozstrzygać winna powszechność, (*universitas*); dopiero gdy Kościół powszechny w swojej nauce nie jest zgodny, należy wezwać na pomoc starożytność (*antiquitas, vetustas*) t. j. szukać wyjaśnienia w Kościele dawnym, który nie ulega już wpływom nowej herezyi. Skoro i w dawnej nauce kościelnej trafiamy na błędy poszczególnych nauczycieli, lub prowincyi, to trzeba szukać wskazówek w powszechnem uznaniu starożytności, a przedewszystkiem w opiniach dawnych soborów powszechnych; jeśli zaś te w danej epoce nie istniały, w zgodnych opiniach wszystkich lub prawie wszystkich jej nauczycieli kościelnych. Oczywiście możliwem jest, że wszystkie te trzy znamiona w danym wypadku *explicite*, albo *implicite* związane być mogą, przyczem zgodność powszechna stwierdzona w dawnym Kościele największą ma wartość; ale Wincenty rozpatruje fakty w których nie ma tej zupełnej zgodności i zaleca, jako kryteria poszczególnych z wymienionych powyżej znamion. Widzimy z tego, jak niesłuszne są zarzuty protestantów (Harnack), że dopiero na Soborze Trydenckim Jezuici usunęli zupełnie dawne pojęcie tradycyi istniejące u Cypryana i Wincentego i wprowadzili nowe, które wprawdzie już od pewnego czasu faktycznie panowało, ale stanowiło zawsze sprzeciwieństwo ze starożytnem, pierwotnem jej pojmowaniem.

Podobnie jasno wypowiada się Wincenty o stosunku soborów do tradycyi. „Czegoż innego chciał Kościół na soborach, jak ścisłego określenia i podania do wiary prawd, w które już poprzednio wierzone, zalecenia do nauki gorliwej tego, co poprzednio nie dość stanowczo było nauczane, rozwinięcia w pełni

¹⁾ Common. c. 2, 32, 38.

tę, czem poprzednio mało się zajmowano? Do tego zawsze dążył Kościół katolicki w postanowieniach swoich soborów, pobudzany zazwyczaj przez błędne nauki heretyków. To, co w poprzednich czasach przekazywane było w tradycyi, utrwał dla potomności w dokumentach pisanych, skupiając w niewielu słowach bogatą treść swej nauki, wziętej z tradycyi i dlatego aby łatwiej była zrozumiana, wyrażając nowemi słowy dawno przyjęte jej znaczenie.

27. Św. Augustyn, od którego Wincenty zaczerpnął głównie swoje reguły, poddał właściwe kryterium do rozróżnienia negatywnych i pozytywnych momentów tradycyi, gdy w przedmiocie chrztu niemowląt powiedział, że w Piśmie św. znajduje odnoszące się tutaj litylko przypuszczenia, zaczerpnięte z typu obrzezania, kto jednak chce tu mieć dowód przekonujący temu należy powiedzieć: „To, co utrzymywane było zawsze w Kościele powszechnym i nie zostało wprowadzone dopiero przez sobory, lecz od najdawniejszych czasów istniało, o tem słusznie możemy być przekonani, że jest przekazane nam przez autorytet apostolski“¹⁾. Ta zasada za przykładem Tertuljana nieraz bywała stosowana do tak zwanego dowodu z przepisów. Jeśli w Kościele znajduje się jakaśkolwiek nauka, lub jakieśkolwiek urządzenie, o których nie można twierdzić, iżby w pewnym oznaczonym czasie powstały w przeciwieństwie do nauk dawniejszych, to dowód tradycyi możemy uznać za stwierdzony, choć byśmy nie mieli świadectw pozytywnych z różnych okresów w jednakiej zupełności i pewności, a nawet choćby istniały poszczególne głosy przeciwne bądź w obecnej, bądź w dawniejszej epoce.

Przeciwko Juljanowi powoływał się Augustyn na powszechną wiarę chrześcijan w grzech pierworodny. Skoro Julian twierdził, że głosy należy ważyć nie liczyć i więcej przywiązywać znaczenia do opinii niewielu rozumnych, aniżeli do wiary tłumów, Augustyn mu odpowiadał, że jest to znany wykręt dawnych i nowych heretyków, przestarzały już i zużyty. Drugi przykład stanowiska Augustyna mamy w sprawie chrztu kacerskiego. Niektóre synody azyatyckie i afrykańskie pod wpływem Cyprjana oświadczyły się za chrztem powtórnym nawracających się heretyków. Zachodziła tu więc sprzeczność powszechnej tra-

¹⁾ De bapt. 4, 24; 5, 23. C. Cresc. 1, 23.

dycyi; ale Augustyn mógł wykazać, że tradycya ważności chrztu kacarskiego, jest dawniejsza z niepamiętnych czasów pochodząca i że Kościół powszechny zawsze za nią obstawał.

28. Zbytecznem byłoby przytaczać więcej dowodów dla stwierdzenia pierwszeństwa tradycyi kościelnej i zgodności jej z Pismem św. Nic nowego nie moglibyśmy już dodać. Zresztą, wszak już protestancy pisarze przyznają, że „Pismo św. i tradycye w ciągu tysiącolecia zgodnie istniały w Kościele katolickim, otoczone zarówno jego autorytetem“. Wprawdzie w szczegółach nieraz zbyt pośpiesznie te lub owe zasady kościelne poczytywano za ugruntowane w tradycyi apostolskiej, wynikało to z niedostatecznej znajomości dawnych dziejów Kościoła. U Ojców natrafiamy już także niepewne powoływania się na tradycye. Ale są to rzeczy drugorzędne, które nie naruszają w niczem głównej zasady, wedle której tradycya apostolska w Kościele katolickim stanowiła formalną normę, na mocy której urząd kościelny rozstrzygał nieomylnie wszelkie zagadnienia wiary. Powagę Pisma św. i tradycyi apostolskiej już scholastycy opierali na nauce Kościoła. Bez tego autorytetu brakłoby zewnętrznego sprawdzianu źródeł wiary, gdyż wogóle wszelka wiara potrzebuje się oprzeć na jakiejś zewnętrznej powadze.

Ta zasada nie została wcale naruszona przez to, że Abelard w swym „*Sic et Non*“ mógł zestawiać rzeczywiście lub pozornie sprzeczne opinie Ojców; należy bowiem czynić różnicę pomiędzy nauką wiary i teologicznymi wyjaśnieniami, zależnemi często od rozmaitych warunków epoki. W egzegezie naukowej Ojcowie niezawsze ze sobą się zgadzają, nie różnią się jednak nigdy w kwestyach wiary i moralności, jeśli oczywiście będziemy mieli na uwadze tych tylko, którzy nigdy od jedności Kościoła nie odpadli. Podobnie teologowie średniowiecza o tyle tylko odrzucają tradycyę, o ile i w innych względach nie zajmują wahającego się lub wątpliwego wobec Kościoła stanowiska. W tym ostatnim wypadku jasnym jest, że swoje odstępstwa i zboczenia usiłują usprawiedliwić przez osłabienie autorytetu kościelnego. Tak czyni Occam, założyciel nominalizmu i Marsyljusz z Padwy (zm. 1328 r.); inni jak Wiklif i Hus, dalej jeszcze się posuwają. W ten sposób utworzona została droga do uznania Pisma świętego za jedyne źródło i normę wiary.

29. „Reformacya wystąpiła naprzód ze swem prawem do Pisma św., mając na celu powrót Kościoła do pierwotnego Chrześcijaństwa, od którego z biegiem czasu się oddalił, jakkolwiek cel ten zupełnie osiągnięty być nie mógł. Nigdy bowiem minione kształty życia ludzkiego nie powracają bez zmiany“ (Hase). Luter postawił powagę Pisma św. przeciwko wszelkim opiniom Ojców, „przeciwko wszelkim ludziom, aniołom, djabłom, sztukom i słowom“. Ale nie należy mniemać, że zamierzał on w ten sposób nawrócić Kościół do pierwotnego Chrześcijaństwa, które nie w Piśmie się przecie zaczęło; nie można nawet sądzić iż od początku miał on wogóle na celu podniesienie znaczenia Pisma św. Wyrobił on już sobie swoją naukę o wierze usprawiedliwiającej, zanim począł szukać uzasadnienia jej w Piśmie i o tyle tylko powagę Pisma uznawał, o ile widział w niem zgodność ze swą doktryną o zbawieniu. Kanon Pisma św., jakkolwiek ze względów historycznych tylko, niemniej przeto jako istotną jego treść wziął on naprzód z rąk Kościoła. Było przytem niekonsekwencyą odrzucić autorytet i tradycję Kościoła, a przyjmować poręczony przez jego autorytet tekst słowny. Wykład tego tekstu mógł być dokonany dowolnie, według pewnej określonej doktryny o zbawieniu. Zasada materyjalna usprawiedliwienia przez samą wiarę oparta na jednym tylko ustępie jednego listu apostołskiego (Rzym 3, 28), w jednym wyłącznym i niepewnym przekładzie, nie da się pogodzić z formalną zasadą Pisma św., o ile nie przypuścimy, że przez specjalne natchnienie Ducha św., to rozumienie Pisma zostało udzielone Lutrowi i dało mu prawo oparcia się na swoim odrębnym wykładzie. Przeciwko temu jednakże świadczy sprzeczność w wyjaśnianiu najważniejszych ustępów Pisma przez reformatorów, jak np. ustępu o Wieczerzy Pańskiej, a także wahania się i wątpliwości poszczególnych reformatorów w wykładzie tego samego ustępu. Sam Luter mówi, że jeśli każdy na swój sposób będzie Pismo wykładał, to w końcu dojdą do zaprzeczenia Bóstwa Chrystusa.

Najwyraźniejszym dowodem okazującym, że Pismo św. samo przez się bez tradycyi, jako źródło i norma wiary za formalną jej zasadę nie może być poczytane, jest przyjęcie dawnych i ułożenie nowych symbolów. „Analogia Pisma św. niedostrzegalnie zastąpiona zostaje przez kościelną regułę wiary; faktycznie symbole stały się najwyższą regułą wiary“ (Dorner).

Głównie Melancton wprowadził to wyobrażenie. *Apostolicum* i jego wykład przez sobory ekumeniczne dawnego Kościoła poczytywał on za wspólne dobro wszystkich wyznań, za zbiór nauk zasadniczych. Stąd wynika, że bez symbolu nie możliwa jest społeczność kościelna, a bez wyższego autorytetu nie możliwy jest wyższy symbol, stąd też pochodzi, że jak zapewniają protestanci w szerokich kołach kościoła protestanckiego, wiara w symbole IV i V stulecia silniej jest ugruntowana, aniżeli wiara w usprawiedliwienie i w to wszystko, co z niem jest związane. Dzisiaj poczytywane jest za główne zadanie teologii protestanckiej ustalenie dogmatyki, odpowiadającej potrzebom współczesnego kościoła protestanckiego. Im bardziej rozpada się protestantyzm, im bardziej oddala się od wyznania wiary czasów reformacyi, tem konieczniejszym jest wesprzeć go za pomocą odpowiedniej dogmatyki i wieczne prawdy Ewangelii skupić w żywych i płodnych zasadach nauki religii.

I krytyczni teologowie domagają się od kościoła protestanckiego sformułowania dogmatycznego jego wiary jak w wieku XVI. Świadectwo Ducha św. wystarczyć może tylko jednostce, nie może być przyznane każdemu nauczycielowi, pastrowi, każdej gminie i parafii. Stąd nieodzowna potrzeba dogmatyzacyi. Jakkolwiek odzywa się wiele głosów przeciwko dogmatowi, jakkolwiek są tacy, co utrzymują, że wiek XVI stanowi kres dogmatycznego Chrześcijaństwa, trudno jednak zgodzić się na to, ażeby protestantyzm, o ile jest religią pozytywną, mógł się obejść bez dania swej wierze ścisłego i określonego wyrazu. Poglądy antydogmatyczne zwalczają tylko niezmiennie formuły dogmatu i wszechwładne jego panowanie, ale nie przeczą, że w religii pozytywnej jest on konieczny. Sabatier poczytuje wprost za niedorzeczność religię bez dogmatów i kultu. Jakim sposobem jednak ma powstać dogmatyka jako norma nauki religijnej bez autorytetu i obowiązującego rozstrzygnięcia Kościoła, pomimo wszelkich wywodów Schleiermachera, jest to dotąd nierozstrzygniętą zagadką.

Nowszemi czasy sami protestanci poczęli wątpić o tem, aby na Piśmie św. można było opierać cały wykład wiary. Weiss, mówi, że są to powszechnie przez naukę dziś uznane prawdy wiary, iż Pismo św. nie jest objawieniem samem a tylko świadectwem objawienia, a zatem nie zawiera ono nieomylnego słowa bożego w tem znaczeniu, jakby nam od samego Boga dany

był niewzruszony tekst Pisma św. Jakoż niewątpliwie chociaż zgodzimy się na wszelkie dowody historyczne, stwierdzające autentyczność Pisma św., nie możemy jeszcze z tego wnosić żeby Pismo św. miało być podstawą całego Chrześcijaństwa; jest ono tylko historycznie wiarogodnym źródłem wiary dla wierzących, jest środkiem łaski, pobudzającym wiarę i z kolei przez wiarę jest stwierdzone. Dowodzi to niepewności zasady, skoro cześć dla tradycyi, bez której żaden Kościół nie może istnieć, tak się ściśle splata z krytyką, że wskutek tego autorytet kościelny na stronę jest usunięty. Zastąpiony on zostaje wtenczas przez inny autorytet, który wystąpił za czasów reformacyi i w pismach jej przewodzców. „W następstwie symbole luterzańskie i reformatorskie osiągnęły także same znaczenie, jak trzy najstarsze symbole. Wprawdzie nastąpiło to na zasadzie zgodności z Pismem św., ale warunek ten później był zapomniany, możliwość częściowego błędnego wykładu Pisma w symbolach została pominięta i takim sposobem obok Pisma, podobnie jak i u katolików, postawione zostało autentyczne wyjaśnienie kościelne“ (Strauss): Przewrót polegający na odosobnieniu Pisma, odłączeniu go od autorytetu kościelnej tradycyi i ostatecznym usunięciu takowej rozpoczęty w wieku XVI, nie został jednak w następstwie całkowicie dokonany.

30. Hase utrzymuje, że pod wpływem reformacyi Kościół rzymski uświadomił sobie całe znaczenie tradycyi, przekonał się, iż poświęcenie takowej pociągnęłoby za sobą własny jego upadek, wszystkie bowiem zasady, przeciwko którym reformacja powstała, jako przeciwko innowacyom i nadużyciom swą boską sankcyę czerpały z tradycyi. Możemy na to odpowiedzieć, że zupełnie takie same było położenie Kościoła w epoce gnostycyzmu. Czyż Ireneusz i Tertuljan nie podnieśli naówczas boskiej sankcyi tradycyi kościelnej? Czyż Augustyn nie uwydatniał autorytetu Kościoła katolickiego, jako rękojmi kanonu, urządzeń i zwyczajów Kościoła? W średnich wiekach przeświadczenie nieomyślności nauczającego autorytetu Kościoła tak było silne, że nie odczuwano potrzeby bliższego uzasadniania tego autorytetu i badania źródeł wiary. Czerpano z żywej świadomości wiary kościelnej, która zgodna była zupełnie z wiarą apostołską i zadawano się przeświadczeniem o bogactwie Pisma św., które wyjaśniano w podwójnym lub trojakim sensie. Zapewne reformatowie pobudzili do gruntowniejszego udowodnienia zasad wiary i utrwalenia źró-

deł wiary, podobnie jak gnostycy ongi przyczynili się do ustalenia kanonu i do rozwoju teologii systematycznej. Stało się to jednak nie tyle wskutek protestu reformatorów przeciw tradycyi, ile z powodu podkopania całej budowli kościelnej przez wyłączne opieranie się ich na zasadzie Pisma. Nauki o usprawiedliwieniu, o dobrych uczynkach, o Kościele, o sakramentach nie były tylko tezami, lecz stanowiły zasadnicze dogmaty wiary chrześcijańskiej.

Nie wskutek „naporu zewnętrznych stosunków“, jak utrzymują protestanci, lecz wskutek konsekwentnego rozwoju uznanej od samego początku w Kościele zasady tradycyi, doszedł sobór do wniosków, które postawiły na równi z Pismem św. tradycyę w rzeczach wiary i moralności, biorącą swój początek od Chrystusa, a przez apostołów i ich następców przy natchnieniu Ducha św., aż do epoki współczesnej doprowadzoną. Ta tradycya przekazana niezależnie od Pisma dotyczy prawdy, dyscypliny, wiary, moralności i posiada charakter po części dogmatyczny po części dyscypliny. Sobór Trydencki wymienia tradycyę pochodzącą od Chrystusa i od apostołów, a tę ostatnią poczytuje za skutek działania Ducha św. w apostołach. Pytanie, czy tradycya ma być rozumiana w duchu Wincentego, lub czy papież ma rozstrzygać o tem, co za tradycyę poczytywać należy, zostało już przez Sobór Trydencki rozwiązane.

Bellarmin wraz z *professio fidei Tridentinae* rozróżnia tradycyę boską, apostołską i kościelną. M. Canus przytacza przykładowo, jako tradycye wyraźnie w Piśmie św. nie zawarte: Dziewictwo Maryi, wstąpienie do piekieł Chrystusa, chrzest niemowląt, transsubstancję, *filioque*, homouzyę trzech osób boskich i ich wzajemny stosunek. Jako nauki wcale w Piśmie św. nie zawarte ani wyraźnie, ani domyślnie wymienia: formułę konsekracji przy Mszy św., kult Świętych, komunię pod dwoma postaciami przy Mszy św., niemożność powtórnego bierzmowania i namaszczenia kapłańskiego. W dalszych uwagach o dowodzie apostołskiego pochodzenia tradycyi i jej znaczenia rozróżnia tradycyę dogmatyczną i dyscyplinarną. Jako przykład tej ostatniej przytacza dekret Koncylium apostołskiego. Do tej samej kategorii należy też tradycya kościelna.

31. Reformatorowie zachowali z tradycyj kościelnych niektóre w postaci zmienionej, jak np. święta i pewne szczegóły z liturgii, jednakże w zasadzie odrzucali je, jako czysto ludzkie

wymysły, pozbawione wartości, ponieważ jedna jest tylko istotna służba boża: wiara. W swym wielkim katechizmie, mówi Luter, że święta należy obchodzić z powodu braku oświaty wśród wier-nych. Reformatorowie dalej się jeszcze posunęli, odrzucając tra-dycyę, jak najściślej z wiarą związane: czyszciec, odpuszczenie grzechów, cześć Świętych, różne tradycyę dotyczące sakramen-tów, chociaż niektóre rzeczy z nich, jak np. chrzest niemowląt, zachowali. Był to skutek odrzucenia tradycyi dogmatycznej i autorytetu Kościoła, przez co usunięta została podstawa z pod nauk o wierze nie zawartych wyraźnie w Piśmie św., a nawet z pod samego wykładu Pisma i jego powagi. Jeśli po tem wszyst-kiem powoływano się dla utrzymania tego, co zachowano w pro-testantyzmie, a mianowicie dla samego Pisma św., na powagę Ojców i ogólną świadomość Kościoła, to taka niekonsekwencya okazywała tylko bezpodstawność zupełną dobrowolnie obranego stanowiska.

Hase słusznie określa różnicę w zapatrywaniu katolicyzmu i protestantyzmu, na tradycyę jako na reguły wiary. Protestan-tyzm, mówi on, uważa tradycyę za historyczną jedynie i o mniej-szej, lub większej pewności jej wypowiada sądy krytyczne: ka-tolicyzm wyklucza ją z dziedziny czysto ludzkich podań i opie-ra na podstawie nieomyślności przechowującego ją Kościoła. Ale myli się zupełnie Hase, gdy utrzymuje, że Kościół katolicki po-wołując się na nieomyślną tradycyę opiera na jej powadze wiele rzeczy, które bądź zaledwie są w nim zaznaczone, bądź wprost mu są przeciwne. Jest to pogląd błędny, gdyż wedle nauki katolickiej nieomyślność jest przymiotem nie tradycyi sa-mej w sobie, lecz zachowującego ją i wyjaśniającego Kościoła, który kierowany wskazówkami Pisma św., z niego jednak czer-piąc swe natchnienie, oba źródła wiary Pismo i tradycyę jednakoż czeią otacza. Wykładane w duchu tradycyi Pismo św. nie mało dostarcza punktów oparcia dla nauki katolickiej. Nauka o tra-dycyi nie jest wcale przeszkodą w rozwoju samodzielnej dzia-łalności duchowej wiernych, lecz przez nieomyślność Kościoła, nadaje pewny kierunek ich dążeniom. Oparty na niej katolik wie, że w Kościele istnieje postęp, ale wie też, że postęp ten jest rozwojem prawdy, nie jej przemianą. Podobnie jak bezpodstaw-nem jest dopatrywanie się różnicy pomiędzy nauką Jezusa i nauką apostołów, bezpodstawnem jest także doszukiwanie się

jej pomiędzy późniejszą i pierwotną tradycją". (Möhler). Jeśli dogmatyka protestancka szuka źródeł swej wiary w Ewangelii, a działanie tej wiary widzi w boskiej sile przenikającego wciąż dusze wiernych Ducha św., dlaczegóż katolikom niema być wolno widzieć tąż siłę, jako żywą tradycję działającą wciąż w Kościele.

32. Ale tradycya niezależnie od nadprzyrodzonego i z czysto historycznego stanowiska musi być wysoko ceniona. Uzbromiony w nią Kościół posiada w sobie wszelkie rękojmie zachowania czystości wiary, jakich tylko racjonalnie domagać się można. Zjednoczenie ściśle wszystkich wiernych, cześć i wierność niezłomna słowu bożemu, wzajemna kontrola różnych ciał nauczających w Kościele i ogół jego członków, praktyczne stwierdzenie wielu prawd wiary w życiu i w kulcie: — oto niektóre z tych rękojmi. Tradycya nie powinna być uważana za wielki kompleks trudnych problemów, jest ona raczej bardzo prostym zbiorem w świadomości wszystkich wiernych ugruntowanych prawd chrześcijańskich, które niezależnie od tego wyrażone zostały w symbolach i pismach Ojców.

Jakież to spory w dawnych Kościołach wywołała doksologia: „chwała Ojcu i Synowi i Duchowi świętemu“, albo też: „Ojcu przez Syna w Duchu św.“ Rufin wyjaśnia zachowanie w czystości symbolu w Rzymie przez zwyczaj, na mocy którego nowo ochrzczeni zmuszeni byli publicznie go wypowiadać, a wskutek tego każdy dodatek mógł być z łatwością zauważony. Katolicy w świeżo odkrytych katakumbach mają nieme, ale wymowne świadectwo prawdy swej tradycyi. Kamienie grobowe, napisy, obrazy i inne pozostałości głośno świadczą o katolickim sposobie życia pierwszych chrześcijan męczenników. Znajdujemy tam wiele świadectw, przemawiających za ofiarą Mszy św., sakramentami, czyszcem, modlitwą za zmarłych. Rzym podziemny zjawia się nam jako uzupełnienie dawnego Rzymu, który musiał podlegać zmianom pochodzącym od działania czasu i ludzi. Być może, że w poszczególnych wykładach obrazowych symbolów odnalezionych w katakumbach, posługiwano się nieco sztucznym sposobem zrozumienia ich. Jako przykład tego Hase przytacza dopatrywaną przez Marchiego analogię pomiędzy siedmioma koszami okrucich przy rozmnożeniu chleba i siedmioma sakramentami. Ale jest to szczegół, który nic nie osłabia znaczenia mnóstwa symbolów obrazowych, które na scia-

nach katakumb kresłone, świadczą wymownie o ścisłej łączności duchowego życia pierwotnych chrześcijan z późniejszymi wyobrażeniami i późniejszą tradycją Kościoła.

V. Trudności udowodnienia tradycyi.

33. Dowody naukowe czerpane z tradycyi nieraz z różnemi trudnościami walczyć muszą, nie są one jednak większe od tych, jakie napotykamy w historii dogmatów i wogóle w każdej historii. Wszędzie w działaniach ludzkich występują mniej lub więcej wyraźne ślady niedoskonałości. Badacz powinien mieć tylko zawsze na pamięci zadanie swoje i metodę swoją, w ten sposób tylko zdoła uniknąć błędów i zboczeń, jakimi najeżona jest droga jego poszukiwań. Ojcowie w pismach swoich zawarli *implicite* przynajmniej całą osnowę tradycyi, ale nie rozwinięli jej systematycznie i nie mieli wcale na widoku wszechstronnego jej przedstawienia; podobnie jak apostołowie nie odczuwali żadnej w tym kierunku potrzeby. Ponieważ nie było celem natchnionych przez Ducha św. pisarzy podawać całej treści nauki wiary, ponieważ Opatrzność dopuściła zatracenie poszczególnych pism, nie możemy przeto szukać w dziełach Ojców i w innych pisanych źródłach nauki chrześcijańskiej zupełnego i wszechstronnego streszczenia tradycyi. Wobec tego tem większe znaczenie mieć musi żyjący wciąż w Kościele żywy Duch nauki religijnej. Szczególniej z czasów bardziej pierwotnych nie wiele doszło do nas pomników piśmiennych.

Stąd pochodzą różnice zdań w wielu kwestyach wiary. Oczywiście nie zależy nam tu tak dalece na zgodności naukowych poglądów Ojców; istotne znaczenie ma dla nas tylko zgodność ich świadectw w rzeczach wiary. Origenes i Hieronim np. mieli pewne wątpliwości naukowe co do poszczególnych Pism kanonu, ale ponieważ były one powszechnie w Kościele uznane, nie wahali się przeto posługiwać się niemi. Podobnie zdarzało się i wobec innych tradycyj. Potrzeba było zazwyczaj dłuższego czasu zanim osiągnięte zostało naukowe poznanie i zrozumienie różnych prawd i urządzeń kościelnych, jak to zauważył Augustyn z powodu chrztu kacerskiego. Atoli wiara kościelna i zwyczaj na niej oparte, niezależne były od tego.

Jako przykład przytaczano nieraz zachowanie się Ojców w sprawie chrztu niemowląt. Tertuljan nie zgadzał się na taki chrzest, przez cześć dla świętego sakramentu i dlatego nie chciał tego zwyczaju wyprowadzać z tradycyi apostołskiej. Atoli właśnie z jego zapatrywań dowiadujemy się, że w epoce mu współczesnej chrzest niemowląt szeroko już był rozpowszechniony. Prócz tego ostrzega Tertuljan przed zbyt pośpiesznym udzielaniem sakramentu tak dorosłym, jako i dzieciom, szczególnież tym ostatnim, z powodu, że rodzice chrzestni nie zawsze dawali dostateczną rękojmję, iż chrzestniak wychowany będzie w wierze chrześcijańskiej. Oczywiście to ostrzeżenie nie pozostaje wcale w sprzeczności z uznaniem chrztu niemowląt za tradycyę apostołską, a usprawiedliwione ono jest bardzo powszechnym wówczas obyczajem udzielania sakramentu chrztu ludziom dorosłym. Jeżeli jednak już za czasów Ireneusza i Tertuljana, chrzest niemowląt na podstawie Mateusza 19, 14, bardzo był rozpowszechniony, a w III stuleciu stał się ogólnym zwyczajem, to nic nie pozostaje jak odnieść go do tradycyi apostołskiej, której zresztą i sam Tertuljan nie odrzuca tutaj bezwzględnie. Origenes zresztą wyraźnie podaje chrzest niemowląt za zwyczaj przekazany przez apostołów.

Wszelako i później tradycyi tej nie przypisywano absolutnego znaczenia, w przeciwnym razie bowiem nie spotkalibyśmy się z faktami wychowywania bez chrztu dzieci bardzo licznych chrześcijańskich rodziców. Tylko ze względu na niebezpieczeństwo przedwczesnej śmierci, mogącej dzieciom zagrażać, zalecano wiernym, aby chrztu na czas zbyt późny nie odkładać. Dopiero sobór Trydencki stwierdzając dogmatycznie ważność chrztu niemowląt, nałożył jednocześnie dyscyplinarne zobowiązania niezwłocznego dopełniania go. Widzimy tu zwykły bieg rozwoju tradycyi kościelnej. Zasadnicza myśl dogmatyczna o nieodzowności chrztu dla zbawienia wszystkich ludzi przez Pana samego wypowiedziana została. Powszechny zwyczaj chrztu niemowląt, którego ustanowienia jednak przez Kościół dowieść nie można, prowadzi nas wstecz aż do czasów apostołskich jako jego początków. Stanowisko Ojców w różnych epokach okazuje, że chrzest niemowląt nie był wprawdzie poczytywany za absolutnie obowiązkowy, lecz zawsze uchodził za bardzo pożądany. Wreszcie postanowienie soboru Trydenckiego przedstawia nam się jako naturalny wynik całego tego rozwoju. Czyż tu widzi-

my jakisłkolwiek ślad dowolnego przekształcenia? Czyż mamy prawo przypuszczać tu jakieś błędy, jako nieodzowne czynniki ludzkich działań. Jeśli protestanci odrzucają tradycję kościelną, to na jakiej zasadzie występują przeciwko anabatystom, gdy ci domagają się zanurzania w wodzie chrztu ludzi dorosłych.

Protestantyzm uznaje chrzest niemowląt, który jednak nie ma za sobą wyraźnego tekstu Pisma św., a stwierdzony jest tylko w swej prawowitości przez zbiorowe świadectwo świętych pisarzy; wobec tego, dogmatycy protestancy nie mogą odrzucać powoływanej w tym przedmiocie przez Ojców tradycyi apostołskiej. Im silniejszy nacisk położymy na działanie żywotwórczego ducha w Kościele, tem powszechniejszą okaże się w nim zgodność pomiędzy nauką i praktyką. Ponieważ w starożytności zazwyczaj ze chrztem razem podawano Eucharystyę, więc wyjaśnia się stąd praktyka Komunii dzieci, dla której następnie poszukiwano dowodów biblijnych, chociaż nie uważano tej praktyki za nieodzowną.

Na tem zwalczaniu polega wielokrotne twierdzenie Möhlera, że Chrystus jako Bóg-Człowiek żyje w Kościele. „Skoro słowo boże stało się przedmiotem ludzkiej wiary, musiało wniknąć we wszystkie czysto ludzkie sprawy, musiało być przyjęte przez wszystkie siły ducha ludzkiego. Przechowywanie go i przekazywanie związane było nieodzownie z czysto ludzkimi działaniami. Dlatego powoływanie się Kościoła na Pismo św. i tradycję nie jest wcale fikcją religijną, powstała z obawy przed innowacyami, ani też skutkiem niedostatecznego zaufania Kościoła w swej nieomyślności, gdyby bowiem Kościół od początku raz na zawsze sporządził jasny i ścisły wykaz wszystkich swoich nauk o wierze, to z konieczności musiałyby się wyrzec wszelkiego rozwoju duchowego życia wiary. Kościół naśladował Pana i apostołów, którzy nie pozostawili dokładnego sformułowania swych nauk, i może się powołać na Ireneusza i na innych Ojców, jako na świadków, którzy obok przechowywującego się wątku tradycyi, uznawali chryzmat prawdy i natchnienie Ducha św. w jego biskupach i w Kościele.

W tem ujawnia się geniusz Kościoła, pochodzący od Chrystusa duch, którego Möhler ma na względzie, gdy rozwija to nowoczesne ale nie obce faktycznie dawnemu Kościołowi pojęcie tradycyi. Nie jest to tylko ów uduchowiony duch

tradycji, ów pogląd historyczny, który rozwinał się w obrębie nauki protestanckiej, ani też przekazywany z pokolenia na pokolenie duch zbiorowy, lecz jest to z ducha Chrystusa i od apostołów wychodząca pobudka duchowa, czyli nieomylny duch prawdy w Kościele.

34. Udowodnienie tradycji napotyka jednak na jedną jeszcze trudność. Jak to już zauważył Wincenty Lerineński, trzeba przedewszystkiem upewnić się co do stanowiska kościelnego świadków tradycji. Dzieła Ojców przez Kościół potępionych mogą być jedynie z wielkiem zastrzeżeniem i ostrożnością używane, chociaż posiadają zawsze pewne znaczenie jako świadectwa historyczne. Przy powoływaniu się na innych Ojców, nie jest konieczne oglądać się na sąd Kościoła, ponieważ w całej starożytności i we wszystkich kościołach cieszyli się oni zawsze powszechnym uznaniem. Nie mieli go nigdy Ojcowie poprzednio wspomniani, a jednak wpłynęli oni bardzo na wyrobienie i ukształtowanie się zasad tradycji. Hase utrzymuje, że Ojcowie Kościoła, którzy najbardziej przyczynili się do rozwoju nauki i wiedzy kościelnej, podlegali zazwyczaj jakimś fatalnym losom, co wynikało jednak nieodzownie z praw historycznego rozwoju, „ponieważ duch ich niezłomny, ku górnym dążący celem, wchodził w zatarg z poczynającym skostnieniem Kościoła, skutkiem czego wszyscy oni mniej lub więcej podlegali zarzutom herezyi“.

Justynowi zarzucano upodobnianie Chrześcijaństwa do platonizmu. Okazaliśmy wyżej jak bardzo w istocie rzeczy był od tego daleki. Origenes w późniejszych czasach nieraz był zwalczany, został nawet formalnie potępiony na piątym powszechnym soborze. Jeśli jednakże odróżnimy jego spekulacje od jego nauki wiary, to świadectwo jego możemy przyjąć jako nie podlegające wątpliwości. To rozróżnienie nie dzisiaj dopiero zostało zrobione. Pomimo swoich błędów, wskutek swej zdumiewającej uczoności wywarł on taki przemożny wpływ tak na swych wyznawców jak i przeciwników, że wpływ ten daje się dostrzedz u największych nawet Ojców Kościoła wschodniego i zachodniego. Tertuljan w swoich sądach bywał zbyt surowy, a w swych wyrażeniach zbyt szorstki, nie jest to jednak powodem dla odrzucenia jego świadectwa o tradycji kościelnej. W późniejszym czasie popadł on w błąd montanizmu i zwalczał żarliwie tak czczony przed tem Kościół. Stąd podwójne stano-

wisko teologii katolickiej do Origenesa i Tertuljana. Niepodobna ich pro prostu odrzucić jako kacerzy. Żaden z Ojców Kościoła nie wywarł większego od nich wpływu na rozwój myśli i literatury kościelnej. Możemy tu zaraz powołać się na św. Augustyna, który w swej nauce o Kościele, tak wiele zawdzięcza afrykańczykowi, a w swojej egzegezie aleksandryjczykowi. Skąd pochodzi jednak, że właśnie błędy obu tych pisarzy chrześcijańskich tak silnie były uwydatniane? Stąd niewątpliwie, że już przed ich potępieniem usiłowano w nich odróżnić wspólne dobro wiary od mniemań osobistych. Wincenty już zauważył, że przykład Tertuljana okazuje nam, iż największa nawet powaga ludzka, nie może mieć znaczenia wobec wiary katolickiej. O Tertuljanie podobnie, jak o Origenesie, mówi on, że byli oni obaj wielką pokusą w Kościele.

„Augustyn w wieku młodzieńczym wyznawał faktycznie kacerskie zasady manicheizmu, którego cień pada po części i na jego działalność, jako Ojca Kościoła. Czyż z tą samą racją nie możnaby powiedzieć, że dawni apolodoci i niektórzy Ojcowie Kościoła, będący przedtem poganami i później wpływom tym ulegali? Podobnie jak oni, Augustyn nie mało zużył czasu i trudu, aby wytępić w sobie wszelkie ślady dawniejszego życia i całkowicie wżyć się w prawowierne jestestwo chrześcijańskie. Sam Augustyn pisywał nieraz odwołania swoich poprzednich, niedość dojrzałych, niedość wyrobionych poglądów, wyznawał, że w nauce swojej stopniowo i powolnie tylko dochodził do poznania istotnej prawdy. Poszczególne jego spekulacye o łasce nigdy nie znalazły powszechnego uznania.

Dopiero reformatorowie wysnuli z poglądów Augustyna krańcowe konsekwencye, których on sam zawsze unikał. Przeciwno temu nadużyciu jego nauki o łasce najenergiczniej zaprotestowali Jezuici. W swojej opozycyi uwydatniali oni przede wszystkim ideę wolności woli, któremu Augustyn nigdy nie zaprzeczył, jakkolwiek nie rozwinął jej w całej pełni. Unikali przytem Jezuici tak dalece dążności do osłabienia powagi Augustyna, iż nawet swoją własną naukę z jego nauką usiłowali pogodzić. Jakoż udało im się to lepiej, aniżeli Lutrowi, który jak mówi pewien autor protestancki, chociaż opierał się na Augustynie, o tyle zajmował przeciwne jego nauce stonowisko, o ile ta pomimo uznania wyłącznej przyczynowości łaski w stosunku do dobra, opanowana była jednak przemożnie przez fałszywą teorię

usprawiedliwienia, którą dzieliła z Kościołem rzymskim“ (Dieckhoff).

Nauka jego o łasce pozostawała w ścisłym związku z jego pojmowaniem Kościoła. Kto jednak bliższy mu jest w tym względzie, Jezuci czy reformatorowie? Ci ostatni, mówi Zöckler, jego naukę o predestynacji skrzywili w jej działaniu i znaczeniu. Zachodzi tu ta doniosła różnica, że wedle zdania Augustyna żadna jednostka przez wiarę, iż należy do liczby wybranych, nie może być pewna swego zbawienia, lecz powołany może mieć tylko nadzieję zbawienia, o ile ta poręczona mu jest przez Kościół, jako szafarza sakramentów i pośrednika w łasce“. W dalszym ciągu mówi wprawdzie Zöckler, w nauce Augustyna „zawarte już były elementy ewangelickie, które następnie w reformacji w pełni zostały rozwinięte“, ale czy te konsekwencje są wistocie zgodne z duchem nauki Augustyna, skoro on poza Kościołem katolickim, nie uznawał wcale możliwości zbawienia? Hieronim wysławia go, jako wskrzesiciela starej wiary, oraz jako przedmiot nienawiści wszystkich heretyków ¹⁾.

35. Niewiele przeto można przytoczyć wielkich pisarzy kościelnych, którzy pozornie mogą świadczyć przeciwko dowodowi tradycyi, i okazuje się, że właśnie ci pisarze wyraźnie bronią zasady tradycyi w jej istotnej treści. Wielka ilość Ojców greckich i łacińskich najzupełniej zgodna jest nie tylko co do samej tradycyi, ale także i jej osnowy wewnętrznej. Wspólna ich obrona prawdy przeciwko herezyom różnego rodzaju nie mało się przyczyniła do uchronienia istoty wiary od wszelkich zanieczyszczeń i przekształceń, oraz do utrzymania jej jedności. Na wielkich soborach potępiali oni nieraz zbiorowo błędy heretyckie, a boską prawdę Kościoła dokładniej formułowali i definiowali. Postanowienia ich powzięte przy współdziałaniu Ducha św. na podstawie Pisma i tradycyi stanowią fundament chrześcijańskiego gmachu wiary, który do dziś dnia stoi niewzruszony w oczach wszystkich wiernych chrześcijan. Czyż to nie jest rozstrzygający dowód na rzecz tradycyi w Kościele katolickim?

Sami reformatorowie musieli uznać tę niewzruszoną jej podstawę, gdy tymczasem zniewoleni byli właśnie dla swych odrębnych nauk zrezygnować z wszelkich dowodów opierających się na nie przewanej tradycyi. Nie mogli zaprzeczyć, że ani

¹⁾ Ep. 141.

w tradycyi, ani u Ojców, nie można napotkać żadnych śladów protestanckiej nauki o usprawiedliwieniu. Teologowie z Rosztoku oświadczają, iż w artykułach o wolnej woli, o łasce, usprawiedliwieniu, prawowierna starożytność zupełnie jest zgodna z teologią katolicką¹⁾. Kepler twierdzi w swej polemice przeciwko Hafenrefferowi z Tubingi, że wpadła mu do rąk książka jezuitę Gretsera, przy czytaniu której poczuł, jak wielka jest waga starodawności. „Mogę was zapewnić, że bezzasadnie co do poglądów mych na osobę Chrystusa posądzacie mnie o kalwinizm; nie nie przyjmę na korzyść Kalwina, (który był synem czasów nowych) zaczem nie świadczy starożytność. We wszystkim też trzymać się będę pojęć starodawnych, o ile mi nie dowiedziecie, że ten lub ów Ojciec Kościoła mylił się i o ile w pojmovaniu jego słów przez Jezuitów i kalwinistów nie przedstawię mi innych argumentów niż te, które Luter dopiero w 1526 roku wynalazł.... Odkąd rozczytałem się w teologach należących nie do wieku obecnego, poczynam powątpiewać czy nowy Kościół istotnie zgadza się ze starodawnym“²⁾.

36. Nieliczne opowiadania poszczególnych Ojców brzmiące apokryficznie i legendowo, oraz rozpowszechniona ogólnie w starodawnych czasach nadzieja na rychłą peruzję, nie mogą służyć za dowód przeciwko tradycyi, nakłaniającą nas tylko do ostrożności przy posługiwaniu się nią w rzeczach dogmatycznych. To co Papiasz i pisma apokryficzne opowiadają o końcu Judasza, co Ireneusz na podstawie tradycyi mówi nam o winnej macicy i innych roślinach w królestwie tysiącoletnim, co akty apokryficzne podają o apostołach, — wszystko to są podania, które po części należą do dziedziny fikcyi, nie dotyczą wszakże kwestyi wiary i moralności i żadnej im ujmy nie przynoszą. Nawet wiara w królestwo tysiącoletnie, przeciwko której występował już Dyonizy Aleksandryjski, niezależnie od tego, że nigdy nie miała powszechnego uznania i zawsze była zwalczoną, nie może świadczyć przeciwko tradycyi, chodzi tu bowiem jedynie o mniemanie dotyczące blizkiej paruzyi i charakteru zwiastowanego w Apokalipsie państwa przyszłości. O pierwszej ani Pan, ani apostołowie nie wyrzekli żadnej opinii, a drugie patrystyka o tyle oczyściła, iż udochowiła zmysłowe o nim wyobra-

1) Döllinger, Kirche, str. 435.

2) Opp. ed. Frisch VIII, 794, 864.

żenia. Wiara w te wyobrażenia religijne z łatwo zrozumianych przyczyn, w interesie moralnego wybawienia chrześcijan nigdy bliżej nie została określona. We wszystkich tych rzeczach krytyka historyczna szerokie może znaleźć zastosowanie, ale niezależnie od tego pozostanie zawsze wielka ilość tradycji, co do której Ojcowie, liturgia i nowoczesne badania archeologiczne dostarczają pełnych znaczenia doniosłych świadectw, stwierdzających starożytność i rozpowszechnienie wiary katolickiej.

37. Wszystkie powyższe prawidła stosowania tradycji prowadzą znów do tego, co na początku powiedzieliśmy. Wiara nadprzyrodzona przez żadne historyczne dowody nie może być, ani wywołana ani wymuszona. Na to potrzebna jest wewnętrzna łaska i wewnętrzny autorytet Kościoła. Boska miłość i mądrość posługuje się siłami ludzkimi, aby ludzi skłonić do dobrowolnego życia w wierze nadprzyrodzonej i w nim ich umocnić. *Sobór Watykański* nie tylko przyjmuje i potwierdza dekret *soboru Trydenckiego*, wedle którego „objawienie nadprzyrodzone zawarte jest w księgach pisanych i w niepisanej tradycji, przyjętej przez apostołów z ust Chrystusa, albo od apostołów pochodzącej i przy natchnieniu Ducha św. nam przekazanej“ — nie tylko uzupełnia pozytywnie w duchu Kościoła negatywne przepisy o wyjaśnieniu Pisma św., lecz nadto co do bliższych określeń nieomylności papieża wypowiada się o sposobie i rodzaju, w jakim treść tego nadprzyrodzonego objawienia ma być pojmowana. Zaznacza on, że „papieże rzymscy różnymi sposobami przy zastosowaniu różnych środków zbawienia zalecali trzymać się tego, co przy pomocy bożej uznane zostało za odpowiadające istotnej treści Pisma św. i tradycji apostoelskiej. Następcom Piotra zapowiedziana została pomoc Ducha św., nie na to, aby przy jej współdziałaniu głosili nowe objawienia, lecz żeby święcie przechowali i wiernie tłumaczyli zasady wiary przez tradycję apostoelską im przekazaną“. „Apostoelska ich nauka uznana została, uczczona i stosowana przez wszystkich Ojców Kościoła i przez wszystkich prawowiernych nauczycieli wiary“ ¹⁾.

Niesłusznem jest mówić, że „katolicka nauka wiary wyklucza wszelką możność badań historycznych.“ Pewne nie autentyczne pomniki religijne, jak np. dekretalia pseudo Izydora, przez długi czas z dobrą wiarą mogły być przytaczane jako dowody

¹⁾ Const. dogm. de fide cath. c. 1. De eccl. c. 4.

tradycji, ale dogmatycznie miały one tylko to znaczenie, że istniejącej już wierze służyły jako starodawne dowody piśmienne za potwierdzenie zewnętrzne. Co do takich prawd opartych na tradycji, jak siedem sakramentów, odpust, czyszciec, celibat kapłański, spowiedź uszna, komunia pod jedną postacią, protestanci bezpodstawnie utrzymują, że nie mają one za sobą powszechnej tradycji. Prawda, że nie były one zawsze i we wszystkich miejscach uznawane, jakby to wynikać winno z literalnego rozumienia kanonu Wincentego i z formalnego litylko świadectwa, ale nie na tem też polega istotny dowód tradycji, nie takie ma on spełniać zadanie. Wystarczy, gdy wedle opinii św. Augustyna wykazane zostanie istnienie wiary lub jakiejś praktyki religijnej od niepamiętnych czasów i nie da się przytoczyć przeciwny dowód historyczny. Jeżeli Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny w ciągu stuleci całych było zwalczane, większa część Kościoła wierzyła w nie zawsze i czciła. Stąd wnosić wprawdzie należy, że jest to nieraz bardzo trudne zadanie przeprowadzić należyte dowód Pisma i tradycji, ale wcale stąd nie wynika, aby nauka Kościoła nie miała podstawy w odległej, pierwotnej przeszłości chrześcijańskiej. Kościół tak długo oczekiwał ze swoją definicyą, aż ustaliło się powszechne przekonanie, że nauka o Niepokalanem Poczęciu Matki Bożej jest konsekwencyą stanowiska, jakie najdawniejsza już starożytność chrześcijańska przyznawała jej w dziele zbawienia.

Jakkolwiek pożądanem jest zawsze dla katolików ze stanowiska apologetyki, aby zasady wiary naukowo mogły być ugruntowane, to jednak wobec niebezpieczeństwa fałszywego rozumienia Pisma św. i tradycji ostatecznie rozstrzygające w tej mierze słowo Kościołowi winno być wypowiedziane. Sobór Watykański, mówi: „Wszystko to powinno być wierzone zgodnie z boską i katolicką wiarą, co zawarte jest w pisanem lub tradycyjonalnie przekazanem słowie bożem i jako Objawienie boże podane nam jest do wiary przez Kościół, bądź w uroczystie wyrażonej jego opinii, bądź też w sądach zwykłego i powszechnego urzędu nauczającego w Kościele“¹⁾. „Skoro mówimy o tradycji, powiada Goethe, musimy nieodzownie mówić o autorytecie, ściśle bowiem biorąc, każdy autorytet jest także pewnego

¹⁾ Vatic. De Fide cath. c. 3.

rodzaju tradycją“. Historya świecka musi polegać na świadectwach i dokumentach pisanych. Święta historya nie opiera się litylko na dokumentach, lecz także na żywym słowie. Kościół, który przechował Pismo i tradycję, daje nam także najpewniejszą rękojmię trafnego ich wykładu. Bóg przez Chrystusa i apostołów przemawiał do ludzi; posługuje się też Kościołem, aby słowo ustne i pisane przekazać wszystkim pokoleniom ludzkim.

§ 8.

Prymat św. Piotra.

Piotr w Ewangeliach.--Powołanie u Mateusza i Marka, Łukasz. — Stanowisko Piotra w Kollegium apostołskiem.—Wyznanie Piotra.—Zaparcie się.—Zjawienie się Zmartwychstałego.—Charakter Piotra wedle Ewangelii.—Zapowiedź Pana u Mateusza.—Wyjaśnienie gramatyczno-historyczne.—Znaczenie primatu dla całej działalności apostołskiej Piotra.—Bramy piekielne.—Klucze królestwa niebieskiego.—Władza wiązania i rozwiązywania.—Potrójny klucz.—Stosunek do władzy rozwiązywania innych apostołów. — Przekazanie urzędu pasterskiego.—Prymat. — Wszyscy Ojcowie widzą w nim prymat Piotra.—Zastosowanie słów Chrystusa do całego Kościoła. — Zestawienie Piotra i Pawła. — Piotr po Wniebowstąpieniu. — Piotr w listach Pawła --Spotkanie w Antyochii. — Sobór Watykański.

I. Zapowiedź prymatu.

1. **Z**namiona i właściwości Kościoła doprowadzały nas wielokrotnie do widzialnego punktu jedności Kościoła katolickiego; albowiem apostołskość już przez Ireneusza i Tertuljana opierana była na Kościele rzymskim. Jedność i katolickość nie mogą się łączyć bez widzialnego punktu, na którym się nawzajem opierają. Nieomyślność zaś wymaga jednolitej organizacji z głową naczelną. Jeśli Chrystus jest niewidzialną głową Kościoła, to jako wspólność widzialna, jako zjednoczenie widzialnego ciała, musiał On nadać Kościołowi głowę naczelną, głowę widzialną. Jeżeli Chrystus domagał się jedności pomiędzy

Kościółem i owczarnią, to musiał postanowić też jedność w urzędzie pasterskim.

2. Dowiadujemy się z Pisma św., że Pan dał jednemu z dwunastu apostołów naczelne stanowisko i najwyższą władzę. Tym wybranym apostołem był Piotr. św. Po raz pierwszy spotykamy go pomiędzy uczniami Chrzciciela. Skoro Andrzej i Jan poznali Pana, na którego Chrzciciel wskazał swym uczniom, pierwszy z nich rzekł do swego brata Szymona: „Należliśmy Mesyasza, co jest wyłożywszy Chrystus“. Andrzej przyprowadził swego brata niezwłocznie do Jezusa. „A wejrzawszy nań Jezus, rzekł: Tyś jest Symon syn Jona, ty będziesz zwan Cefas, co się wyklada Opoka“ (Jan 1, 42; 43). Czy weźmiemy w tem wyrażeniu czas przyszły w ścisłym znaczeniu, czy też zgodnie z duchem mowy hebrajskiej, wyjaśnimy go jako wyrażenie kategoryczne, zawsze te słowa Jezusa odpowiadają obrazowi jego osoby u Jana. Przy pierwszym spotkaniu z Szymonem nadaje mu Jezus odrazu imię, odpowiadające późniejszemu jego stanowisku, ponieważ przenikając jego charakter, rozpoznaje w nim narzędzie dla swego Kościoła. Przypadkowe to spotkanie przy następnem powołaniu do apostołatu staje się podstawą stosunku nowego ucznia do Jezusa. Skoro Jezus powróciwszy do Galilei, szedł raz nad jeziorem Genezaret, napotkał dwóch braci: Szymona nazwanego Piotrem (Petrus=Opoka) i Andrzeja jego brata. Zarzucali sieci na ryby, gdyż byli rybakami. I Jezus, rzekł do nich: „Pójdźcie za mną, a ja was uczynię rybitwami ludzi. A oni natychmiast opuściwszy sieci szli za nim“ (Mat. 4, 18, 19). W sposób szczególnie dokładny i charakterystyczny opowiada o tem wezwaniu Łukasz (5, 1) i inni. Jezus nauczał na brzegu jeziora. Wstąpił w jedną z łodzi znajdujących się przy brzegu, należących do Piotra i zalecił mu odjechać maluczko od ziemi. A siadłszy, uczył rzesze z łodzi: „A gdy przestał mówić, rzekł do Szymona: Zajedź na głębię a zapuśćcie sieci wasze na połów. A Symon odpowiedziawszy, rzekł mu: Nauczycielu, przez całą noc pracując niceśmy nie ułowili: wszakże na twoje słowo zapuszczę sieci. A gdy to uczynili, zagarnęli ryb mnóstwo wielkie i rwała się sieć ich.... co widząc Symon-Piotr upadł u kolan Jezusowych, mówiąc, wynidź odemnie, bom jest człowiek grzeszny Panie.... I rzekł Jezus do Szymona: nie bój się, odtąd już ludzi łowić będziesz. A wyciągnąwszy łodzie na ziemię, wszystko opuściwszy szli za nim“.

Ta szczegółowa opowieść Łukasza jest spowodowaną przez dążność do określenia stanowiska Piotra. Odpowiada ona zupełnie charakterowi Łukaszowej Ewangelii. Do tego trzeba dodać szczególną cześć ewangelisty dla osoby Piotra. Odgrywa on główną rolę w pierwszej części Dziejów Apostolskich, a w listach Pawłowych uchodzi za uznaną już naczelną głowę apostołów. Łukasz przedstawiając tu Piotra, jako wybranego przez Pana ucznia, któremu trzej inni są niejako podporządkowani, okazuje zarazem, jakie znaczenie ma to powołanie dla stanowiska Piotra w kolegium apostoelskim. Dlatego też cała ta opowieść w czasach późniejszych symbolicznie była wykładana. Albowiem z łodzi, w której się Piotr znajdował, zarzucona została sieć na ów bogaty połów. Omal, że się nie rozdarła, ale towarzysze przyszli na pomoc i swoje łodzie napełnili. Piotr przeto w łodzi przedstawiający Kościół ma prymat i prerogatywę. On sieć zarzuca, do niego odnoszą się słowa: „ludzi łowić będziesz“. Inni są jego pomocnikami i w związku z nim napełniają królestwo boże licznymi wyznawcami imienia Chrystusowego. Kościół Chrystusa jest Kościołem Piotra; łódź w której się Piotr znajduje jest arką Noego, przez którą wszyscy wierni są ocaleni.

3. Jeśli śledzić będziemy stanowisko zajmowane przez Piotra w kolegium apostołów, to zobaczymy, że należy do niewielu wybranych, a między nimi zawsze jest pierwszy. Powróciwszy do Kafarnaum do domu Piotra, Jezus leczy jego świekrę, będącą w gorączce (Mat. 8, 14). Skoro Jezus odszedł „szedł za nim Symon i ci co przy nim byli“ (Mak. 1, 36). W wyliczeniu apostołów (Mat. 10, 2), nietylko wymieniony jest na czele, ale wyraźnie wspomniany jest jako pierwszy. Synoptycy uwydatniają zawsze imię Piotra. Marek mówi „dał Symonowi imię Piotra“ (Mar. 3, 16). Piotr z Jakóbem i Janem jest towarzyszem Jezusa, a zarazem i świadkiem przy wskrzeszeniu córki Jaira (Mark. 5, 37, 43). Skoro Pan szedł po wodzie i zbliżył się do uczniów, Piotr wystąpił z łodzi, aby iść na jego spotkanie (Mat. 14, 28). Piotr żąda wyjaśnienia przypowieści o zewnętrznej i wewnętrznej nieczystości (Mat. 15, 15).

Po przemówieniu w Synagodze w Kafarnaum odstąpiło wielu uczni od Jezusa, albowiem twardą zdała im się ta mowa. Rzekł tedy Jezus do dwunastu: „Zali i wy odejść chcecie“. Odpowiedział mu tedy Symon Piotr: „Panie do kogóż pójdziemy? Słowa żywota wiecznego masz. A my wierzymy i poznaliśmy

żeś ty jest Chrystus Syn boży“ (Jan 6, 66--68). Ta odpowiedź pozostaje w związku z wyznaniem, jakie uczynił Piotr w drodze do Cezarei filipowej, gdy go Pan zapytał za kogo poczytują go uczniowie. „Odpowiadając Symón - Piotr rzekł: tyś jest Chrystus Syn Boga żywego“ (Mat. 16, 16). Należy sobie uprzytomnić żywo okoliczności, w których te słowa wyrzeczone zostały, aby ich znaczenie należycie ocenić. Prawda, apostołowie wiele już widzieli cudów Jezusa i nasłuchali się wzniosłej jego nauki, ależ jaką górę uprzedzeń należało przezwyciężyć, zanim się uznało w występującym z tak wielką prostotą Mistrzu zwiastowanego przez proroków Mesjasza, zanim się dało pogodzić ugruntowaną wśród Żydów wiarę w jednego Boga—Jehowę, z wiarą w prawdziwego Syna Bożego.

I przedtem już zdumieni wobec cudownego zjawiska Pana, padli przed Nim na twarz apostołowie z wyznaniem: „Zaiste tyś jest Syn Boży“ (Mat. 14, 33), ale wyznanie Piotra dokonane w spokojnym rozmysłem i niezłomną siłą przekonania, większą jeszcze miało doniosłość, rozciągając się na odległą przyszłość. Piotr, będący ustami apostołów, jak go zowie Chryzostom, czynu tego dopełnił. Piotr rozstrzygnął wiarę apostołów, formułując ją dokładnie, stwierdził zupełne ich oddanie się Mesjaszowi, Synowi bożemu. Jezus sam uznał wielkie znaczenie tej chwili, tego czynu dopełnionego przez głowę apostołów. Wskazuje bowiem na objawienie boskie, które jedynie mogło być źródłem tej wiary, tak dalekiej od zwykłych naturalnych motywów ludzkich: „Błogosławionys jest Symonie Barjona, bo ciało i krew nie objawiły tobie, ale Ojciec mój, który jest w niebiesiech“ (Mat. 16, 17). Z tych słów wynika, że chociaż Piotr, jak twierdzą Ojcowie, przemawiał tu w imieniu dwunastu, jednak i swoją wiarę wyznał.

Skoro Pan wkrótce potem po raz pierwszy przepowiedział uczniom swoją mękę, „wziąwszy go Piotr począł go strofować mówiąc: Boże cię uchwaj, Panie nie przyjdzie to na cię. Który obróciwszy, rzekł Piotrowi: pójdź za mną szatanie, iż nie rozumiesz, co jest bożego, ale co jest ludzkiego“ (Mat. 16, 22—23). Nawet ta surowa odpowiedź świadczy o wybitnem stanowisku Piotra, a w każdym razie nie znosi ona znaczenia wyrażonej co tylko przedtem zapowiedzi: „A ja tobie powiadam, ty jesteś opoka, a na tej opoce zbuduję Kościół mój“ (Mat, 16, 18).

W czasie Przemienienia na górze, Piotr jest znów pierw-

szym wśród wybranych (Mat. 17, 1). Skłonny do szybkich postanowień, chciał on na górze dwa namioty postawić. Skoro Jezus z uczniami powraca do Kafarnaum, celnicy zwrócili się do Piotra z pytaniem: Mistrz wasz nie płaci didrahm (Mat 17, 24). Piotr zaraz odpowiedział twierdząco. Pan pouczył go następnie, że właściwie on i jego blizcy od podatków wolni być winni, aby jednak nie dawać zgorszenia, kazał mu zarzucić wędkę w morze, aby z pierwszej ryby, którą złowi wydobyl stater.

4. W dziejach męki odgrywa Piotr znów główną rolę. Wobec uschniętego drzewa figowego zwraca on uwagę na działanie słowa Jezusa (Mark. 11, 21). Wraz z Jakóbem, Janem i Andrzejem, na górze Oliwnej pyta o losy świątyni (Mar. 13, 3). Przy umywaniu nóg Piotr wzdraga się zrazu przyjąć pokornej usługi Mistrza (Jan 13, 6), skoro jednak usłyszał, że nie będzie miał uczestnictwa w dziedziectwie Jezusowem, rzekł: „Panie nie tylko nogi moje umyj, ale ręce i głowę“. Przy uczcie umiłowany uczeń Jezusa, Jan złożył głowę na łonie pańskim, a w pobliżu siedzący prędki energiczny Piotr daje mu znak, aby zapytał Pana, kto między nimi zdrajca (Jan 13, 24). Przy słowach pożegnania pierwszy pyta Piotr: Panie dokądże idziesz (Jan 13, 26). Przepowiednia zgorszenia wywołuje niezwłoczną odpowiedź Piotra: „choćby się wszyscy zgorszyli z ciebie, ja nigdy się nie zgorszę“ (Mat. 26, 33). A nawet gdy mu Pan przepowiedział trzykrotne zaparcie się, zawołał Piotr: „Choćby mi też przyszło umrzeć z tobą, nie zaprę się ciebie“.

Gdy Jezusa pojmano, Piotr postępuje za nim zdala (Łuk. 22, 54), a za nim inny uczeń (Jan 18, 15). Wstępuje do przysionka, ale tu opuszcza go odwaga. Trzykrotnie wypiera się Pana. Kogut pieje, gdy Piotr mówi; Jezus odwraca się i spogląda na Piotra, a Piotr przypomniał sobie słowa Pańskie, i wyszedłszy, gorzko zapłakał (Łuk. 22, 64). I tutaj Piotr uwydatniony jest w Ewangeliach, które wspominają tylko jego błąd i żal. Wszystkie cztery Ewangelie opowiadają o zaparciu się Piotra. Ten fakt ma okazać wiernym, że najsilniejsza nawet wiara, największa miłość podlegać mogą niebezpieczeństwu upadku. Jest to istotnie upadek wielki, ale usta tu raczej winne, aniżeli serce. Wiara Piotra nie zginęła, gdy usta wypierały się Zbawiciela.

5. Zmartwychwstały nie zapomina pierwszego ze swoich uczniów, przez usta anioła daje zlecenie niewiastom: „Idźcie i

powiedźcie uczniom jego i Piotrowi, iż was uprzedza do Galilei, tam go oglądam, jako wam powiedział⁴ (Mar. 16, 7). Niewiasty śpieszą do Symona-Piotra i do innych uczniów, aby im przynieść wieść o grobie opróżnionym. Piotr i inni uczniowie śpieszą do grobu. Wprawdzie Jan idzie przodem, ale Piotr pierwszy wstąpił w grób (Jan 20, 6). Zmartwychwstały naprzód ukazuje się Piotrowi (Łuk. 24, 34; Kor. 15, 5). W dodatku do Ewangelii św. Jana opowiedziane jest jako Jezus ukazał się uczniom nad jeziorem Genezaret (Jan 21, 1). Pośród wymienionych stoi na czele Piotr. Jezus zadaje tam trzykrotnie pytanie Piotrowi: „Symonie, czy miłujesz mię?” Następnie przepowiada mu jaką śmiercią umrze.

„Ten, który pierwszy ujrzał Zmartwychwstałego musiał mieć wielką wiarę, aby wobec nadzwyczajności zjawiska nie uległ pomieszaniu. Dlatego zjawił się Jezus najpierw Piotrowi, słuszne bowiem było, aby ten, który pierwszy uznał boskość Pana, był też pierwszym świadkiem jego Zmartwychwstania¹⁾, I w tem też zmartwychwstały Jezus wyróżnił Piotra, iż jemu tylko przepowiedział męczeństwo; nawet śmiercią swoją miał Piotr zbliżyć się do Pana. Jest to uwiecznienie pięknej charakterystyki księcia apostołów, skoro na ostatniej stronie Ewangelii przepowiedziana jest jego śmierć krzyżowa.

6. Nie trudno byłoby udowodnić w poszczególnych Ewangeliach wyraźnego uwydatniania Piotra. Druga Ewangelia już od najdawniejszych czasów uchodziła jako Piotrowa, pierwsza uwydatnia jego stanowisko do Chrystusa i do Kościoła, trzecia ukazuje nam ludzką słabość odważnego apostoła, jako obraz powszechnej grzeszności i niemocy człowieka, czwarta ukazuje pokornego a pełnego zapału apostoła, jako przywódcę wiernych uczniów Jezusowych. We wszystkich widzimy ten sam wyraziście zarysowany charakter. Piotr jest odważny, skłonny do prędkich decyzyj, gotów na wszystko, na najtrudniejsze nawet rzeczy. Pełen miłości dla Mistrza, niczem się nie zraża, nawet śmiercią. Powodowany bezgraniczną ufnością w wszechmoc Syna bożego, rzuca się do wody, aby prędzej pójść na jego spotkanie. Pełen wiary niezłomnej w Mesjasza Syna bożego, wyznaje swobodnie bez ogródek swoje wewnętrzne uczucia. Prawda, przecenia czasem Piotr swą odwagę i swe siły; prze-

¹⁾ Chrysost. In I Cor. Hom. 38, 4.

szkody czynią go małoduszny, niebezpieczeństwa go przestraszają, nie staje mu sił, aby do końca wytrwać w zamiarach. Łuk zbyt silnie napięty pęka, ale natychmiast po upadku oplakuje Piotr swój grzech w gorzkim żalu i znów jest jak dawniej pełnym niewzruszonej wiary, gorącej miłości, odważnym księciem apostołów.

Żaden zpośród apostołów nie okazuje się tak odpowiednim do wykonania wielkiego dzieła jakie Jezus im polecił. W Ewangeliach śledzimy działalność pełnego zapału Piotra, mimowoli zmuszeni jesteśmy podziwiać dzielność i entuzjazm księcia apostołów. To też współczucie i żal nas przenika, gdy dowiadujemy się, że i ten potężny dąb ugiął się pod wichrem pokus, ale nie wierzymy, aby wichur ten mógł go skrzywić lub złamać; z radością słyszymy o żalu, nawróceniu i widzimy znów, po Zmartwychwstaniu Jezusa, dzielnego Piotra na czele apostołów. Ten żelazny człowiek, który poznał burze życia był najodpowiedniejszym narzędziem dla wypełnienia zamiarów Pana po Jego odejściu. Nie dziw, że miano opoki otrzymał przy pierwszym spotkaniu.

7. Wspomnieliśmy uprzednio wyznanie Piotra w drodze do Cezarei. Wszyscy trzej synoptycy podają je; najdokładniej Mateusz, który dodaje jeszcze uroczystą zapowiedź Jezusa, „a ja tobie powiadam, żeś ty jest opoka, a na tej opoce zbuduję Kościół a bramy piekielne nie zwyciężą go. I tobie dam klucze od królestwa niebieskiego, a cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane i w niebie, a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie“ (Mat. 16, 18—19).

Ten ważny ustęp krytycznie tak jest pewny i niewzruszony, jak wszystkie najważniejsze teksty święte. Napisany on został dla chrześcijan pochodzenia żydowskiego, aby im ukazać Jezusa jako Mesyasa, Syna bożego, a królestwo jego, jako królestwo mesyaniczne, na podstawie przepowiedni prorockich. Dla tego Mateusz szczególnie ważne miał tu powody przedstawić urządzenie i organizacye królestwa mesyanicznego w odróżnieniu od starej synagogi. Dekalogowi przeciwstawione jest kazanie na górze, prorokom i kapłanom - apostołowie, synagodze — Kościół. Nic nie upoważnia do przypuszczenia, że ten obraz Kościoła z Piotrem na jego czele ma pochodzić z czasów późniejszych, ani też do stawiania „katolickiej Ewangelii Mateusza“ na końcu synoptycznych, jak to czyni Pfeleiderer. Chrześcijań-

stwo wyszło z żydowstwa. Ewangelia Mateusza historycznie zajmowała zawsze pierwsze miejsce, przytem krytyka nowoczesna wykazała, że przemówienia Pana są najdawniejszą częścią tej Ewangelii. Wobec tego i słowa Jezusa do Piotra, nawet z punktu widzenia krytycznego musimy uznać jako niewątpliwie autentyczne; żadną miarą nie można je poczytywać za późniejszy dodatek, mający na celu uwydatnienie roli Piotra w Kościele chrześcijańskim. Wogóle przemówienia w Ewangelii Mateusza odznaczają się niewymuszoną prostotą, wskazującą, że były one istotnie przeznaczone dla nauki pierwszej gminy chrześcijańskiej.

Dlaczego jednak późniejsi Ewangeliści nie pomieścili tej ważnej zapowiedzi Jezusa? Z tegoż samego powodu, który wogóle zalecał im ostrożność w tem wszystkim, co dotyczyło organizacyi nowej społeczności religijnej. Nie było wskazane jeszcze, aby wśród świata pogańskiego przedstawiać Kościół chrześcijański, jako ściśle zorganizowane społeczeństwo. W ustnej nauce zapewne wspomiano zawsze o przewodniej roli Piotra, ale w pisanej Ewangelii, musiano mieć na względzie ówczesne warunki, wśród których Kościół się znajdował. Dlatego nawet Marek, towarzysz, a nawet rzecznik Piotra musiał poprzestać na zaznaczeniu Piotrowego pierwszeństwa. Porównanie trzech opowieści o tym samym fakcie wskazuje, że tylko u Mateusza dokładnie on został przedstawiony. Mateusz tylko wspomina o zamianie imienia Symona - Piotra: u niego jedynie występuje wspaniałe porównanie między starotestamentową synagogą i nowotestamentowym Kościołem. Dziś odnośny ustęp tem dokładniej może być wyjaśniony, iż interpretacya gramatycznie - historyczna nie pozostawia żadnych wątpliwości co do brzmienia tekstów. Przedewszystkiem odeprzeć można na tej podstawie staro i nowoproteстанcką tendencyjną egzegezę, która zapowiedź Jezusa nie odnosi do samego Piotra, lecz do jego wiary i do jego wyznania. Zwrot „*Petrus*“ jest zupełnie jasny i daje klucz do „*Petra*“. *Πετρος* jest wołaczem (*apellativum*), przekładem aramejskiego Kepha (opoka). Jan zachował wyraz aramejski. Paweł używa go ze szczególnem upodobaniem. I Grecy znają tłumaczenie opoka; (*πετρος*) zapomocą łącznika (*i*), jako też wskaźnika (*tej*) zdanie następne połączone jest bezpośrednio ze zwrotem, „*ty jesteś opoka, a na tej opoce zbuduje Kościół*“. Przyznawany Piotrowi charakter opoki ma być fundamentem budowli Kościoła.

8. Autor artykułów Szmalkalskich powołuje się na Ojców, na Origenesa, Cyprjana, Augustyna, Hilarego i Bedę, aby okazać, że wyrażenie Chrystusa o skale odnosi się nie do Piotra, lecz do jego wiary. Przytacza on zdanie Chryzostoma: „Na tej opoce, nie na Piotrze, gdyż nie na człowieku, lecz na wierze Piotra zbudował swój Kościół. A jaka była ta wiara: Ty jesteś Chrytus, Syn Boga żywego“¹⁾. A Hilarjusz mówi: „Piotrowi objawił Bóg, aby rzekł, ty jesteś Syn Boga żywego. Na opoce wyznania zbudowany jest Kościół, ta wiara jest jego fundamentem“²⁾. W rzeczy samej wyjaśnienie „opoki“, jako wiary, zawartej w wyznaniu, zdarza się często u Ojców i u dawnych egzegetów, niekiedy nawet rozciągają oni te konsekwencye na wszystkich wierzących, ale przy wszystkich podobnych wyjaśnieniach nigdy Ojcowie nie oddzielają wiary od osoby Piotra, lecz przez uwydatnienie jej chcą wskazać głębszą przyczynę udzielonej Piotrowi zapowiedzi. Podobnie, jak często wedle Mateusza 14, 30, Piotra przedstawiają jako pierwowzór wiary i zwątpienia i tutaj biorą za punkt wyjścia nadprzyrodzoną wiarę, przez którą Piotr daje się poznać, szczególnie jako fundament Kościoła i pierwowzór wszystkich wierzących. Osobliwie z powodu walki z arianizmem kładli Ojcowie silny nacisk na wiarę Piotra i wyznanie jego bardzo często przytaczali³⁾.

Wogóle należy w odnośnych miejscach dokładnie cały tekst Ojców zgłębić, aby się dowodnie przekonać, że byli oni dalecy od zaprzeczania przywileju Piotra i owszem silny kładli nań nacisk. I tak Hilary mówi, że „skoro Piotr przez Objawienie Ojca rozpoznał Syna bożego, przez wyznanie swej wiary osiągnął najwznioślejszą wspaniałość. To jest objawienie Ojca, to jest fundament Kościoła i rękojmia wieczności. Dlatego dźrzy on klucze królestwa niebieskiego, dlatego sąd jego jest na ziemi i w niebie. Kto temu przeczy i Jezusa za stworzenie tylko uznaje, ten musi przed tem zaprzeczyć Piotrowi apostołatu wiary, świętości, kapłaństwa i świadectwa a uznać, że odpadł on od Chrystusa przez to, że fałszywie uznał go za Syna bożego“.

Origenes wspomina Piotra, jako tego, na którym Kościół

¹⁾ In Matth. Hom. 55, 83 (54, 2; 82, 3.

²⁾ De Trin. VI (36, 37).

³⁾ Orig., In Matth. 12, 10; 11, 14.

boży jest zbudowany ¹⁾). Cyprjan zowie Kościół matką, źródłem i korzeniem i dodaje, że przez słowo Pana na Piotrze zbudowany on został. „Na nim zbudował Pan swój Kościół“. „Albowiem Piotr, na którym Kościół Pan zbudował, otrzymał od niego moc związywania i rozwiązywania na ziemi i na niebie“ ²⁾). Tertuljan pyta: „Czy mogło być cokolwiek skryte Piotrowi, będącemu opoką, na której Kościół zbudowany został“ ³⁾). List Klemensa do Jakóba tak się zaczyna: „Trzeba ci wiedzieć Panie, że Symon, który z powodu swej prawdziwej wiary i silnej podstawy swej nauki, przeznaczony został na fundament Kościoła... zawędrował aż do Rzymu“ ⁴⁾). Zbytecznym byłoby przytaczać tu dalsze świadectwa, gdyż określone powyżej stanowisko Piotra powszechnie dziś uznane nawet ze strony protestantów. Już młodszy Jansen zauważył: „Jeśli niektórzy Ojcowie wiarę lub wyznanie Piotra poczytują za opokę, to jest to słuszne, jako określenie przyczyny, ale nie w znaczeniu formalnym, albowiem wyznanie Piotra było przyczyną zasługi, dla której Kościół na nim został zbudowany: jak Hieronim w liście 61 mówi: „nie ciało, ale wiara Piotra stąpała po wodzie“. Wiara wszakże żyć może tylko w określonej osobie. Kościół jest społeczeństwem żyjących wiernych. Opoka, na której Chrystus Kościół swój zbudował nie mogła być abstrakcyjną wielkością, musiała być żywą siłą, to jest wiarą żyjącą w Piotrze, czyli wiarą w osobie Piotra.

Stąd zrozumiałym jest przekład wyrazu amerykańskiego Kepha przez formę żeńską *πετρα*, co równoznaczne jest z *πετρος*, ale zastosowane więcej do silnej swą wiarą opokowej natury Piotra. Ten obraz skały dla oznaczenia trwałej mocy częsty jest w Biblii. Skała ta w dalszej przenośni staje się świętą górą, Syonem, górą Pana, mocnym miastem na górze. I poganie budowali chętnie świątynie na skałach, a przynajmniej używali świętego kamienia na ołtarz. „Skoro mówię, Petrus, pisze św. Chryzostom, to mówię niewzruszona skała, niezłomna kolumna i zowie tak wielkiego apostoła, pierwszego z uczniów, pierwszego z powołanych i pierwszego z tych, który stawił się na wezwanie“ ⁵⁾).

¹⁾ In Joan 5, 3.

²⁾ De un. c. 4. Ep. 73, 7. De hab. virg. c. 10.

³⁾ De praescr. c. 22.

⁴⁾ Epist. Clem. ad Jac. c. 1.

⁵⁾ De paenit. Hom. 3, 5.

Wyraz „Kościół“ poprzednio już był omawiany. Tutaj tylko dodać trzeba, że tem uroczystsze ma on znaczenie, iż pozostaje w związku z wyobrażeniem gminy starotestamentowej (świątyni-synagogi), która służyła tu Panu, jako obraz mający uprzytomnić społeczeństwo wiernych, które stanowiło nową synagogę, wzniesioną na miejscu dawnej. Ta zamiana, uwarunkowana była przez bolesne zerwanie z własnym ludem, nieodzowne do zbudowania nowego Kościoła. Myśl o tem zerwaniu rzucała już cień na życie Jezusa. Bezpośrednio po zapowiedzi nowego Kościoła przepowiada Jezus swoje cierpienia. Zbliżała się już chwila, w której Mistrz miał się rozdzielić ze swymi uczniami. Nie chciał on jednak aby dzieło jego zginęło wraz z jego śmiercią, to też dał swojemu Kościołowi za niewzruszony fundament opokę Piotra. Piotr jest głową gminy złożonej zrazu z samych apostołów, ma wśród nich prymat. Jest to historycznie i językowo tak jasne i dowiedzione, że tylko uprzedzenia wyznaniowe mogą temu przeczyć.

„Bezwątpienia Piotrowi przyznany został prymat wśród apostołów, o ile Chrystus wyróżniał go osobiście, wskutek jego niewzruszonej wiary (Por. Obj. 21, 14; Gal. 2, 9), która dawała wszelką możliwą do przewidzenia po ludzku oporę założonej przez Jezusa gminie chrześcijańskiej“, mówi bardzo szeroko rozpowszechniony komentarz protestancki. „W tem ma on (Weiss) zupełną słuszność, dodaje inny głos protestancki, gdy odrzucając wszelkie staro i nowo protestanckie egzegezy tendencyjne, odnosi słowa Chrystusa do osoby Piotra, przez którą biorąc po ludzku zapewnione zostało istnienie Kościoła?“ Nie zasługuje tu nawet na odparcie zarzut, że słowa Jezusa „właściwie zrozumiane najsilniejszym są protestem przeciw nauce o papieżwie“. Gdzież bowiem jest w słowach Jezusa jakiegokolwiek napomknięcie, iż obietnica dana Piotrowi odnosi się do niego litylko jako przedstawiciela żydowsko-chrześcijańskiego apostołatu? Czyż w takim razie cały Kościół nie musiałby być żydowsko - chrześcijańskim?

II. Znaczenie i zakres zwiastowanego prymatu.

10. Ów prymat, przez który nowo powstałej gminie zapewniona została trwałość i łączność, rozciągał się na całą działal-

ność apostolską Piotra, nietylko na samą czynność założenia gminy. Jakim sposobem ten fundament mógł pozostać bez trwałego znaczenia dla dalszego bytu całej budowli? Budowla wznosi się ponad fundamentem i zakrywa go sobą, ale fundament musi pozostać, a jeśli nie chcemy się zaplątać w dalsze konsekwencje tego obrazowego przedstawienia rzeczy, to musimy pamiętać, że Kościół nie jest martwą budowlą, lecz żywym organizmem. Jeśli żyjący Piotr ma być fundamentem Kościoła, to musi nim pozostać dopóki żyje. Świadczą o tem i dalsze słowa Chrystusa: „bramy piekielne nie zwyciężą go“. Piekło w wyobrażeniu biblijnem jest też silną budowlą, więzieniem, przez którego bramę (t. j. śmierć) wchodzi się, ale się nie wychodzi na powrót. Brama stanowiąca wejście do grodu jest obrazem trwałości i siły (5 Moj. 12, 12. Estera 4, 2). Nasuwa się tu więc przedewszystkiem wyobrażenie porównania. Budowla Kościoła jest również trwałą i niewzruszoną, jak owa brama piekielna, ta ostatnia opiera się wszelkiemu naporowi, ale piekło staje się też napastniczem, gdy otwierając swą bramę usiłuje wciągnąć w nią i pochłonąć wszystko co żyje. Za tem wyjaśnieniem przemawia czasownik (καταχθῶ) = módcz coś, przemódcz, a także nauka Pisma o walce szatana przeciwko królestwu bożemu (1 Piotr 5, 8. Obj. 12, 7) i wiernych przeciwko szatanowi (2 Kor. 4, 4. Ef. 6, 12). Owóż ta dążność do przemożenia świata nie uda się piekłu wobec istnienia Kościoła. Choćby wszystko co ziemskie zdołało ono pochłonąć, Kościołem nigdy nie zawładnie. Jeśli oba te momenty złączymy w jedno, to znajdziemy w nich przeswiadczenie, że Kościół zdolny jest oprzeć się, jako skała niewzruszona, wszelkim zewnętrznym uderzeniom i napaściom; nie może być, ani pokonany ani podbity.

Piekło jest miejscem kary i męki potępionych. Ojcowie rozumieci zawsze przez bramy piekielne wszelkie ataki złego ducha na dzieło Chrystusowe. Wszakże przystępował on do samego Pana w początkach jego mesyanicznego posłannictwa, aby go kusić; również i na początku ofiarnych jego cierpień. I uczniowie nie mogli uniknąć tych pokus, tych aktów szatańskich; Kościół także podlegał im musiał. Oznaczone one zostały obrazowo przez bramy piekielne. Ponieważ bramy grodów nosiły ongi odmienne miana, nastroczał się tu przeto alegoryczny wykład bram piekielnych w imionach poszczególnych grzechów. I pseudo-gnostycy, jak Marcyon, Bazylides, Walentyn, wznosili wedle Ojców własne

bramy piekielne. Różne są te bramy śmierci, a nad wszystkimi wznosi się zły duch, jak mówi Origenes. Występki, grzechy i nauki heretyków prowadzące do piekła są to jego bramy, mówi Hieronim. Ale Chrystus uczynił rybaka silniejszym od wszelkiej skały; Kościół na nim zbudowany opiera się uderzającym nań zewsząd falom świata, mówi Chryzostom. Jednym słowem bramy piekielne, to moc szatana ujawniająca się w walce przeciwko Kościołowi, prowadzonej przez herezye, prześladowania grzechy i występki wszelkiego rodzaju.

11. Wszystkie wyjaśnienia Ojców dotyczące omawianego tu tekstu wyrażają jasno tą myśl, że Kościół zbudowany jest na Piotrze, albo przez Piotra i tak silnie ugruntowany, że trwać będzie, aż do skończenia czasów. Stosunek tego fundamentu założonego przez Chrystusa, który także fundamentem i głową jest swojego Kościoła i do apostołów, również za fundament Kościoła podawanych (Ef. 2, 20), wyrażony jest stosunkiem, w którym Piotr pozostaje do Pana i swych towarzyszków. Chrystus, jako Bóg-Człowiek, jest fundamentem wiary i łaski, z którego cały Kościół bierze swe istnienie, jako Kościół Boga obecnego w nim zawsze i przez swą obecność zapewniającego mu nieśmiertelną trwałość w nauce i łasce. Chrystus sam naucza, chrzci, rozdaje łaski w Kościele, ale te czynności wykonywa zawsze przez swoje widzialne narzędzia. Pierwsze miejsce między nimi zajmuje Piotr, którego Pan sam fundamentem uczynił, w którym złożył siłę ku umocnieniu Kościoła. Chrystus zrobił Piotra nie tylko krzewicielem wiary w Boga - Człowieka, ale zapowiedział, że jego Kościół w tym przedstawicielu głowy niewidzialnej na ziemi posiadać będzie zewnętrzną podporę przeciw wszelkim wrogim napaściom. Nie ten kto wierzy, jak Piotr, lecz ten kto wraz z Piotrem w Kościele wiarę swą w niewidzialny fundament Kościoła wyznaje, należy do ciała, którego głową jest Chrystus. Piotr obdarzony łaską Chrystusa, jest żywym fundamentem Kościoła. „Ponieważ jestem niewzruszoną opoką i kamieniem węgielnym, fundamentem, poza którym niema innego, więc i ty jesteś opoką, z mojej siły moc swoją bierzesz, aby to, co mnie jest dano we władzy, tobie w uczestnictwie udzielone zostało“, głosi Leon Wielki ¹⁾.

Św. Tomasz tak nasz tekst wyjaśnił: „na tej opoce t. j. na Chry-

¹⁾ Serm. 4 (3), 2. Aug., In Ioan. tr. 124.

stusie, aby był fundament i aby Kościół, jako na nim zbudowany, miał moc, albo na tej opoce, t. j. na tobie, jako opoce, ponieważ odemnie to masz, że opoką jesteś. I jako ja opoką jestem, na tobie, jako na opoce, budować będę. Ale jak? Czy Chrystus i Piotr są zarazem fundamentem? Należy powiedzieć, że Chrystus jest fundamentem sam przez się, Piotr zaś jest nim o tyle o ile jest namiestnikiem Chrystusowym⁴. W tym sensie można powiedzieć, że wyjaśnienie Ojców, wedle którego Kościół, zgodnie ze słowami Pana, na opoce t. j. na Chrystusie samym, albo na wierze w Niego, albo na pierwszym wyznawcy tej wiary apostołe Piotrze zbudowany jest, pozostało dominującym, aż do Inocentego III (Langen); atoli wiara nie może tu być rozdzielona od Piotra i Piotr od Chrystusa.

Stosunek Piotra do apostołów, jako fundamentu, przez samego Pana jest określone. Piotr jako pierwszy pomiędzy apostołami na fundament wybrany został, inni z nich o tyle fundamentem Kościoła nazwani być mogą o ile w połączeniu z Piotrem założyli podstawę apostołskiego Kościoła i kierownikami jego zostali. Optatus mówi: „Dlatego Cefas został nazwany, aby w tej jednej katedrze zachowane było zjednoczenie wszystkich, aby pozostali apostołowie nie mogli obstawać za swemi oddzielnymi katedrami, tak iż ten już schyzmatykiem był i grzesznikiem, kto naprzeciw jedynej katedry swą własną wzniesęby zapragnął. Przeto na owej jedynej katedrze, która jest pierwsza wśród innych zasiadł Piotr¹⁾. A Leon mówi: „Wielkie i cudowne uczestnictwo w swej mocy udzielił Bóg temu człowiekowi, a jeśli chciał, aby inni dzielili ją z nim, to tylko przez niego stać się to mogło“. Innocenty III twierdzi, że Jezus uczynił Piotra fundamentem niezależnie od innych, ale nie uczynił tych niezależnymi od Piotra.

12. Do pierwszej obietnicy dodał Jezus drugą niemniej znaczącą w odmiennym upostaciowaną obrazie: „Dam klucze królestwa niebieskiego“. Tekst ten krytycznie również ściśle jest ustalony jak poprzedni. Zmiana obrazu nie upoważnia do oddzielenia tej części przemówienia Jezusa od poprzedniej. Klucze domu Dawidowego, nowego prawdziwego Izraela w inne ręce oddane zostaną. Kościół założony przez Syna bożego jest żywą społecznością żywych ludzi. W ręce Piotra oddane jest kiero-

¹⁾ De schism. Don. 2, 2, 3.

wnictwo całej tej społeczności nowego Izraela. Oddanie kluczy jest znakiem przekazania władzy nad domem lub miastem. Nie mamy tu przeto wyobrażenia klucznika, lecz położonego domu, naznaczonego przez Pana, który ma władzę zamykania i otwierania niebios.

Jezus porucił przeto Piotrowi władzę kluczy nie tylko jako władzę nauczającą, ale wogóle, jako najwyższą moc w swym Kościele, która daje prawo i obowiązek czuwania nad porządkiem w domu bożym, rozstrzygania o przynależności i wyłączeniu zeń. Jak dalece ten obraz władzy kluczów niebieskich wyraża zasadniczą myśl Objawienia i wyobrażeń chrześcijańskich, świadczy Apokalipsa, w rozmaity sposób ten obraz rozwijająca.

13. Nie tylko władza kluczów dana jest Piotrowi, lecz przez nią też władza wiązania i rozwiązywania, czyli władza rządzenia królestwem bożem, rozciągająca się na niebo i na ziemię. Paralelne ustępy Mateusza 18, 18 i Jana 20, 23 stały się powodem, że słowa zwrócone do Piotra wyjaśniono także w znaczeniu odpuszczania lub nieodpuszczania grzechów. Wykład ten znajduje się już w edykcji Kaliksta. Tertuljan pomimo swego montanistycznego punktu widzenia nie zaprzecza wcale temu wykładowi i przyznaje, że odnosi się on nie tylko do Piotra, lecz za jego czasów stosowany był do całego Kościoła, przez Piotra rządzonego. Wszelako ten wykład filologicznie i biblijnie nie daje się usprawiedliwić. O grzechach w całym tekście niema mowy „wiązanie“ i „rozwiązywanie“ grzechów filologicznie nie może być wyjaśnione. W łączności jednak z władzą kluczów poruczoną Piotrowi, pozostaje wogóle najwyższa władza w Kościele, gdyż te klucze nie tylko oznaczają symbolicznie obowiązek strzeżenia skarbów bożych w Kościele, ale także władzę rozstrzygania o pozyskaniu lub utracie królestwa bożego. A ta władza uwarunkowana jest tak przez wiedzę, jak przez moc różnicowania godnych i niegodnych, sprawiedliwych i grzeszników. W tem znaczeniu znajdujemy już i u pogan klucze, jako symbol sędziów nad zmarłymi — Izydy, Serapisa, Plutona, Aeakusa.

14. Piotr otrzymał przeto potrójne klucze: Klucz poznania boskiej nauki Jezusa, klucz jurysdykcji, rozstrzygający o przynależności do Królestwa bożego i klucz raju, do którego ci tylko wejść, którzy się poddają jego wyrokowi. Te konsekwencje najwyższej władzy nie tylko scholastycy podają, wspominają o niej i Ojcowie. „Człowiekowi śmiertelnemu, mówi Chryzostom dał Chry-

stus władzę nad wszystkim, co jest w niebie, gdyż dał mu klucze od niebios¹⁾.

Skoro Augustyn władzę tę przenosi na Kościół, poczytując Piotra za figurę Kościoła, to widocznie, że chodzi mu o zwalczanie nauki Montanistów, którzy do osoby Piotra ograniczali władzę udzieloną przez Chrystusa. W przeciwieństwie do tego błędnego poglądu Augustyn uwydatnia tu rozciągnięcie je na urząd kościelny przez Piotra sprawowany. Kościołowi tedy przyznaje władzę rozgrzeszania, Kościołowi, w którym Piotr posiadał prymat apostołatu. Skoro tedy powiedziano mu było: „tobie daję klucze królestwa niebieskiego“, wyobrażał on cały Kościół, na nim jak na opoce zbudowanym²⁾. Widzimy tedy, że Augustyn uznaje w zupełności prymat Piotra. Tertuljan³⁾ objaśnia, że Pan Piotrowi, a przez Piotra Kościołowi klucze poruczył. Hilary⁴⁾ streszczał w następujących słowach zapowiedź Pańską: „O szczęśliwy fundament i opoko Kościoła, tobie poruczone są klucze mające otwierać wrota śmierci; o błogosławiony odźwierny niebios, któremu dane są klucze wiekuistej bramy, którego wyrok na ziemi ma moc rozstrzygającą w niebiosach“.

Hilary w tem wyjaśnieniu nie zapomina i innych apostołów, owszem przyznaje im całą pełnię władzy boskiej, widzi w nich urząd pośrednictwa, światło Kościoła i oczy Kościoła. A zatem musiał uznawać też stosunek pomiędzy władzą Piotra i władzą apostołów, stosunek zapewniający Piotrowi pierwszeństwo. Jakoż temu stosunkowi nie przynosi żadnej ujemy ustęp Mat. 18, 18. Mowa tam jest o wwiązaniu i rozwiązywaniu, bez wspomnienia jednak o opoce i kluczach. Różnica ta bardzo wyraźnie się zaznacza, gdy zważymy, że w. 16, 18 Mat. odnosi się tylko do Piotra, a 18, 18, do wszystkich apostołów. A zatem Kościół zbudowany jest na opoce Piotrowej i Piotr posiada klucze niebios, wszystkim apostołom zaś poddanym głowie, Piotrowi, dana jest władza wwiązania i rozwiązywania grzechów.

¹⁾ In. Matth. Hom. 54, 2.

²⁾ In Ioan. tr. 50, 12; 124, 5. In ep. Ioan. tr. 10, 1; De un. c. 21, 60.

³⁾ Ad Scap. c. 10.

⁴⁾ In Matth. 16, 7; In Ps. 101, 4.

Apostołowie przeto pełnią władzę w Kościele przez Chrystusa na opoce Piotrowej założonej.

W swoim drugim przemówieniu mówi święty Leon o obietnicy danej Piotrowi: „Piotr trzyma ster łodzi Kościoła i trwa w mocy opoki. Dano mu pierwszeństwo przed innymi apostołami, gdy opoką nazwany został i ogłoszony jako fundament i jako mający klucze królestwa niebieskiego. Jest przeto sędzią i wyrok jego wagę ma na ziemi i w niebie... Jeśli przeto coś dobrze czynimy, dobrze rozstrzygamy, jeśli przez modły nasze coś osiągniemy od miłosierdzia bożego, jego to jest dziełem, jego zasługą“.

III. Przeniesienie prymatu na Piotra.

15. Przeniesienie rzeczywiste prymatu nastąpiło po Zmartwychwstaniu. Nie omylimy się pono, jeśli uznamy za główny cel dodatku do Ewangelii Janowej opowieść o Piotrze. Jan już w 1, 42 (43) zaznaczył wyróżnienie Cefasa, ale wedle swego zwyczaju nie opowiedział o obietnicy mu udzielonej, ponieważ ta już przez synoptyków dokładnie jest wyłuszczona. Skoro jednak przytoczył następnie fakt zaparcia się Piotra i w dziejach męki, ze skarbku swoich wspomnień, podał liczne cenne uzupełnienia, czuł się niejako obowiązany opowiedzieć jeszcze o stosunku Piotra do Zbawiciela po Zmartwychwstaniu. Dając wiadomość o przeniesieniu na Piotra urzędu pasterskiego, nie tylko usunął cień, jaki mógł padać na charakter Piotra, z powodu faktu zaparcia się, lecz zarazem uzupełnił zapowiedź i obietnicę o jakiej dowiadujemy się z Ewangelii Mateusza.

Nie może być zatem mowy o przeciwnej Piotrowi tendencji tego rozdziału. Potrójne pytanie przypomina wprawdzie potrójne zaparcie się Piotra; ale zawiera to pytanie jeszcze coś więcej. Wyniesienie w nim Piotra jest niewątpliwe. Jezus bowiem powtarza swoje pytanie nie wskutek powątpiewania o miłości Piotra, lecz dla podniesienia doniosłości zapowiedzi danej Piotrowi.

16. Poruczając Piotrowi władzę najwyższego pasterza utwierdzał Chrystus jego pierwszeństwo, albowiem dawał mu trzodę swoją w opiekę i ustanawiał go zwierzchnikiem nad braćmi.

Przekazał mu swoje miano, jako dobrego pasterza i moc w tem imieniu zawartą. Nie może tu być mowy litylko o potwierdzeniu w poprzednio już nadanym urzędzie pasterskim, chodzi tu o prymat wyłącznie, nie o samo pasterstwo. „Jakkolwiek bowiem Jezus po swym Zmartwychwstaniu wszystkim apostołom dał władzę, to jednak dla utwierdzenia jedności, postanowił naczelnym wśród nich autorytet. Wszyscy apostołowie uczestniczyli w mocy i czci Piotra, ale poczyna się ona w jedności, t. j. w prymacie Piotra, aby jednym był Kościół Chrystusowy.

Ojcowie zgodnie przyznają ten urząd pasterstwa, jako znamię prymatu. Nawet na Wschodzie nigdy nie zaprzeczano mu tego znaczenia. Origenes wysławiając miłość, jako wyższą ponad wiarę i nadzieję, przytacza Piotra, jako przykład. „Skoro Piotrowi nadany został najwyższy urząd pasterski i Kościół na nim, jako na opoce był zbudowany, wtenczas żądano tylko od niego wyznania miłości. Podobnie św. Chryzostom mówi, że Chrystus dla miłości Piotra uczynił go zwierzchnikiem swej trzody ¹⁾. I papieże wspomniany ustęp wykładali zawsze w znaczeniu nadania Piotrowi szczególnego urzędu pasterskiego. Piotr postawiony został ponad wszystkimi pasterzami. Chrystus zapewnił mu cudowne uczestnictwo w swej mocy, i powierzył mu najwyższy urząd pasterski przez potrójny nakaz: paś owce moje Na synodzie w Rzymie w r. 531 odczytany był list do papieża od metropolity Stefana z Laryssy, stwierdzający uznanie dla rzymskiego prymatu. Grzegorz Wielki mówi, iż jasnym jest dla wszystkich znających Ewangelię poruczenie przez Chrystusa Piotrowi troski o cały Kościół. Beda Alkuin i inni podobne wygłaszają opinie ²⁾.

17. Niekiedy Ojcowie i ten ustęp rozumieją w zastosowaniu do całego Kościoła i do poszczególnych wiernych. Wyciągając te konsekwencję mają widocznie na celu przedstawić Piotra, jako pierwowzór dla całego Kościoła i dla wszystkich wiernych. Widoczne to jest w piśmie Chryzostoma o kapłaństwie, w którym podnosi Piotra, jako wzór miłości dla wszystkich kapłanów i dla wszystkich wiernych ³⁾. Szczególniej św. Augu-

¹⁾ Orig., In Rom. 5, 10. Chrys., De sacerdot. 2, 82. 91. 123. Epiph., Anc. c. 9. Ioan. Dam., De transf. n. 6, 9, 16.

²⁾ Leo, Ep. 10. Vigil., Encycl. 5. Febr. 552. Greg., Ep. 4, 3.

³⁾ In. Matth. H. 77, 6.

styn rozciąga znaczenie urzędu pasterskiego na cały Kościół. „Nie bez przyczyny, mówi on, Piotr w pośród wszystkich apostołów wyobraża Kościół katolicki, albowiem Kościołowi temu dane są klucze królestwa niebieskiego, skoro je Zbawiciel Piotrowi porучzył, i skoro rzekł Piotrowi: miłujeszli mnie, paś owce moje, stosowało się to do wszystkich“ ¹⁾. Dalsze porównanie symboliczne z działalnością Piotra okazuje wyraźnie, że chodzi tutaj o zastosowanie do Kościoła tego, co się odnosiło do Piotra. Kościół katolicki poczytuje Augustyn za zjednoczony we władzy Piotra. Nie Piotra samego, lecz Piotra w widzialnym swoim ciele kościelnem ustanowił Pan dobrym pasterzem. Chrystus jest najwyższym pasterzem i urząd swój pasterski powierzył członkom swego ciała kościelnego. W tem znaczeniu nietylko Piotr jest pasterzem, lecz i Paweł, inni apostołowie i wszyscy dobrzy biskupi są też pasterzami. Wszyscy bowiem przez Chrystusa do ludu posłani zostali.

I Leon silnie uwydatnia stosunek Piotra do całego Kościoła: „Na całym świecie Piotr został obrany, aby był przełożonym wszystkich ludów, wszystkich apostołów, wszystkich Ojców. Niewątpliwem jest przeto, że przekazanie urzędu pasterskiego Piotrowi rozumiane jest przez Ojców, jako przelanie takowego na cały Kościół“ ²⁾. Jest to nieodzowne następstwo jedności Kościoła katolickiego wyobrażanej przez Piotra. Prymat Piotrowy niewzruszony jest, jakkolwiek w różny sposób określanym. „Tak stanowczo uznawano prymat tego apostoła, że nawet Kościół aleksandryjski założony wedle podania przez jego ucznia Marka, z tego tylko powodu otrzymał wśród innych kościołów znaczenie patriarchy“ (Langen).

18. Co należy jednak rozumieć przez ten prymat? Czy oznacza on tylko pierwszeństwo w czci oddawanej Piotrowi wśród wszystkich apostołów? Czy słusznem jest zdanie protestantów, że „Piotr wedle Ojców świętych, był wśród apostołów *Primus inter pares*, ni mniej, ani więcej“ (Langen). Wyżej okazaliśmy, że Pismo św. w ten sposób nie może być wykładane. Wykład taki jest tylko skutkiem wyjaśniania ustępów dotyczących samego Piotra, wedle miary ustępów odnoszących się do wszystkich apostołów. W tych

¹⁾ De agone christ. c. 30.

²⁾ Serm. 4.

ostatnich jest on rzeczywiście rozumiany wraz z innymi, w tamtych na mocy swej wiary i miłości jest nie tylko wyróżniany, lecz szczególną obdarzony władzą. Klucze królestwa niebieskiego i najwyższy urząd pasterski nie tylko są oznaką czci, opoka Kościoła, nie tylko jest figurą retoryczną. Powszechna władza apostołów i szczególna władza Piotra zarówno pochodzą od Chrystusa, zarówno są ustawami prawa bożego; nie są one jednak rozdzielone, lecz wedle woli Pana, tamta jest podporządkowana tej.

I różne opinie Ojców i teologów nie dadzą się pogodzić bez przyjęcia prymatu. Poszczególne ustępy u Izydora, Bedy, Damianiego można różnie wyklądać, ale wszyscy ci pisarze tak wyraźnie uznali prymat, że przez porównanie urzędów mogli rozumieć tylko wspólność apostołatu, wspólność urzędu nauczającego i pasterskiego. Okazuje się to przedewszystkiem u Piotra Damianiego, który niewątpliwie prawo prymatu uznawał. Protestant Langen, mówi, że w widocznej sprzeczności z jego na ogół słusznymi i na Biblii opartymi przekonaniem są w innych miejscach wyrażone poglądy, w których idąc za rozwojem poczynających się naówczas idei papieskich, przedstawia papieża jako powszechnego biskupa wszystkich kościołów, oraz poglądy dotyczące pierwszeństwa Piotra, jako otrzymującego klucze poznania, aby każdy, który boskie rzeczy chce poznać w wyrokach i nauce jego szukał oświecenia“. Czyż właściwie rozumiana egzegeza zamiast sprzeciwienia nie powinna dopatrywać tu zgodności w dwojakim stanowisku Piotra, jako jednego z dwunastu i jako pierwszego z apostołów?

Przytoczone już zdanie św. Cyprjana o współuczestnictwie pozostałych apostołów, w mocy i czci, gdyby miało być rozumiane w znaczeniu literalnym, musiałoby pociągać za sobą zaprzeczenie pierwszeństwa Piotra pod względem czci, która jednak wyraźnie jest w Ewangeliach zaznaczona i nawet przez protestantów uznana. Jeżeli jednak zważymy wielkie znaczenie, jakie w temże samem miejscu Cyprjan przyznaje jedności Kościoła, wyobrażonej przez Piotra, to oczywiście się okazuje, że ma on wyraźne uznanie dla Piotrowego pierwszeństwa. Jedność bowiem o której mówi, nie może polegać tylko za wewnętrżnych, formalnych oznakach, musi wynikać z jedności nauki i życia kościelnego, a stąd już naturalnie musimy wyciągnąć wniosek o prymacie Piotra w Kościele.

Toż samo stosuje się u św. Hieronima, który tak się wyraża w piśmie swoim przeciw Jowinjanowi: „Mówisz, że Kościół na Piotrze jest założony, a w innem miejscu powiedziano to jest o wszystkich apostołach. Należy to rozumieć, że w pośród dwunastu jeden był wybrany, aby przez to usunięta była sposobność do schizmy“ ¹⁾. Św. Augustyn mówi z powodu sporu w Antyochii: „Cyprian wspomina jako i w Piśmie św. czytamy, iż apostoł Piotr, który posiadał pierwszeństwo wśród apostołów (*princatus apostolorum*) przez szczególną łaskę był tak wyniesiony. Każdemu wiadomo, że zwierzchnictwo apostołatu stoi ponad wszelkim urzędem biskupim“ ²⁾. Św. Ambroży mówi, że Piotr został przełożonym ponad kościołami, potem gdy przez dyabła był kuszony. Dlatego mówi Pan, ustanawiając go pasterzem nad swoją trzodą: „gdy się nawrócisz, umacniaj swych braci“ ³⁾.

19. Zrównanie Piotra i Pawła przy założeniu Kościoła rzymskiego napotyka się już od dawnych czasów (Ireneusz) i znajduje potwierdzenie w obrazach na ścianach katakumb. I w innych względach obaj bywają porównywani pomiędzy sobą i z innymi np. z Jakóbem i z Janem i zwani niekiedy kolumnami Kościoła. Ale już zestawienia z dawną synagogą z Abrahamem, Izaakiem, Jakóbem, okazują, że nie chodzi tu o dokładne wskazanie stosunku poszczególnych apostołów do Kościoła, lecz o ich ogólne historyczne dlań znaczenie. Jakoż nie można oczekiwać nawet dokładnego rozróżniania stanowiska apostołów w każdej o nich zmianie, skoro ono i tak dobrze jest znane i powszechnie uznane.

Wedle Ojców nie było pomiędzy apostołami istotnej różnicy, wszyscy bowiem od Chrystusa bezpośrednio posłannictwo swoje otrzymali i pełnili je każdy w swem własnym imieniu, zawsze jednak Piotr zajmował naczelne miejsce w kollegium apostołskim, jako przedstawiciel jedności Kościoła. Jedność ta byłaby niemożliwa, gdyby wszyscy apostołowie byli równi. To też Ojcowie dają Piotrowi nie tylko wyróżniające nazwy czci, lecz wyraźnie uwydatniają wyższość jego urzędu, jako klucznika niebios i najwyższego pasterza.

Innocenty X odrzucił twierdzenie Arnolda uznające Piotra

¹⁾ Adv. Iovin. 1, 14.

²⁾ De bapt. 2, 1, 2.

³⁾ In Ps. 43, 40.

i Pawła za dwóch książąt Kościoła równych sobie we wszystkim. Stosunek władzy naczelnej Piotra do władzy apostołskiej wogóle scharakteryzował św. Bernard w słowach: *potestas summa sed non sola*.

IV. Stanowisko Piotra w Kościele apostołskim.

20. Śledziliśmy życie św. Piotra, aż do Zmartwychstania Pańskiego i wszędzie widzieliśmy dowody pierwszeństwa tego apostoła. Uzupełnijmy jeszcze ten szkic przez historię Piotra po Wniebowstąpieniu, okaże nam ona, że i wtedy pełnił on przekazaną mu najwyższą władzę. Gdyby Ewangelie wskazywały tylko na prawdopodobieństwo pierwszeństwa Piotra to dzieje epoki apostołskiej, prawdopodobieństwo to podniosłyby do znaczenia pewności. Trudno zrozumieć jakim sposobem Hase mógł powiedzieć, że w Dziejach Apostolskich niema, ani śladu duchowej przewagi Piotra. Daje się to wytłumaczyć jedynie przez uprzedzenie właściwe polemice protestanckiej. Zapewne jeśli mowa o władzy zewnętrznej, to nie widzimy jej istotnie w życiu apostołów, ale władza duchowna w życiu religijnem wedle zasad miłości dobrego pasterza, tem łatwiej mogła być pełniona, ile że apostołowie ze wszystkimi wiernymi złączeni byli sercami umysłem.

Piotr daje pobudkę do wyboru nowego apostoła na miejsce zdrajcy Judasza, określa przymioty tego, który ma być wybrany i sposób wyboru (Dz. Ap. 1, 15). Przy zesłaniu Ducha św. przemawiał do zebranego ludu. Do niego i do innych apostołów zwracają się poruszeni słuchacze (2, 14—37). Piotr uzdrowia chorego przy drzwiach świątyni (3, 1), przemawia do ludu (3, 11) i do rady wysokiej (4, 8; 5, 29). Wydaje wyrok na Ananiasa Safirę (5, 1). Piotra i Jana posyłają apostołowie do Samaryi (8, 14). Piotr przemawia tam do maga Symona. Piotr zwiedza wszystkie gminy w Judei, Galilei i Samaryi. W Lidzie leczy chorego Eneasza (9, 22). W Joppie przywraca do życia Tabitę (9, 40). Przez szczególne objawienie przygotowany jest Piotr do przyjęcia pierwszych pogan 10, 1. Oswobodzony zostaje cudownie z więzienia (12, 1). Na radzie apostołskiej przemawia Piotr z powodu wszczętego sporu (15, 6). Można tedy o nim słusznie powiedzieć, że przyjmował on do Kościoła pierwszych wiernych

i pierwszych pogan, pierwszego cudu wśród apostołów dokonał, pierwsze nieposłuszeństwo ukarał, pierwszego heretyka z Kościoła wykluczył, dokonywał pierwszego objazdu kościołów, i przewodniczył pierwszemu koncylium. Kościół apostołowski miał w nim swój żywy widzialny punkt środkowy. Czy pierwszeństwo Piotra mogło być lepiej przez fakty stwierdzone?

21. Listy św. Pawła dostarczają potwierdzenia tych faktów. Są one tem godniejsze uwagi, ile że Paweł obstający energicznie za swoim bezpośredniem od Pana samego powołaniem, powinien być raczej skłonny do przedstawienia wprost przeciwny sposób stosunku Piotra do gminy apostołowskiej, a jednak używa on ze szczególnym naciskiem charakterystycznego imienia Kephias i opowiada, jak udał się do Jerozolimy, aby poznać Piotra (Gall. 1, 18). Ze względu na doniosłe znaczenie, jakie przypada tej wzmiance w ciągu opowieści nie można w tem widzieć objawu ciekawości lub uprzejmości zwykłej. Odwiedziny te u Piotra świadczą wyraźnie, że Paweł nie uważał swego urzędu, jako apostoła pogan za upewniony, zanim się z Piotrem nie porozumiał. „Skoro Paweł przystąpił do sprawy chrześcijańskiej, najprzód doszedł do porozumienia z samym z sobą i z tym, który go powołał; a skoro to zadanie spełnił zapragnął porozumieć się z gminą pierwotną, a nie z całą gminą, gdyż to z zewnętrznych powodów już było niemożliwe, lecz z Piotrem. Dlatego udał się do Jerozolimy, aby tam Piotra poznać a w nim widział całe Chrześcijaństwo. Powołanie Piotra uznane było na pewno przez Mistrza“ (Weizsäcker, „Apost. Zeitalter“ str. 12).

I tutaj podobnie, jak w Dziejach Apostolskich widzimy, że kolegium apostołów z Piotrem na czele sprawuje władzę w Kościele. Piotr występuje zawsze rozstrzygająco w ogólnych sprawach kościelnych. Stąd wynikają wspólne narady, wybory i misye, które dają poznać łączność pomiędzy członkami i głową Kościoła, ale różnicy nie znoszą. Wszyscy apostołowie otrzymali od Pana władzę i stanowisko, ale Piotr między nimi był opoką i pasterzem najwyższym.

22. Nawet spotkanie Piotra i Pawła w Antyochii obok wspólnych zadań apostołów okazuje odrębne stanowisko Piotra. To stanowisko skłoniło zapewne Pawła do tak energicznego kroku, jaki uczynił, albowiem obawiać się mógł, że postępowanie Piotra pozostające w sprzeciwieństwie z jego własnymi przekonaniem, poczytywane przezeń za obłudne, może się stać mia-

rodajnem dla całego Kościoła. Niektórzy Ojcowie objaśniali wystąpienie Pawła w ten sposób, że odróżniali Piotra od księcia apostołów. Za nim poszli i późniejsi teologowie (Harduin, Zaccharia i inni), albo też przedstawiali spór jako walkę pozorną. Oba poglądy zapoznawały trudne położenie Piotra, który nie chciał zrażać nawróconych Żydów, z powodu rzeczy podrzędnych. Był to błąd w postępowaniu nie w nauce, uczy Tertuljan. Cyprjan chwali Piotra, że wobec napomnień Pawła okazał takie umiarkowanie i powoływał się na swoje pierwszeństwo. Św. Augustyn dodaje do tego: „Cyprjan przypomina nam to, co nam może służyć za naukę, że apostoł Piotr, którego pierwszeństwo nadzwyczajnymi łaskami zostało stwierdzone, skoro wbrew prawdzie postępował w sprawie obrzezania, przez późniejszego apostoła Pawła był upominany“. W pięknym liście do Hieronima podnosi Augustyn przykład Piotra, iż potomnym pozostawił wzór, jak nie należy gniewać się za nagany z powodu opuszczenia prawdziwej drogi¹⁾.

Św. Tomasz przytacza ten fakt jako wyjątek ze sposobu braterskiego napominania, udzielanego przez niższych stojącym wyżej ponad nimi. Sprzeciwiać się w obliczu wszystkich, przekracza miarę braterskiego napominania i dlatego Paweł nie ganiłby tak Piotra, gdyby mu w pewnym względzie nie był równy, o ile chodziło o obronę wiary. Dlatego Paweł, jakkolwiek poddany był Piotrowi, wobec niebezpieczeństwa zgorzenia w wierze, napominał publicznie Piotra²⁾. Św. Bernard i św. Katarzyna Sieneńska przytaczani są też jako przykład analogiczny w historii Kościoła.

23. Sobór Watykański poucza, że wedle świadectwa Ewangelii św. apostołowi Piotrowi prymat w jurysdykcji nad całym Kościołem, wprost i bezpośrednio od Chrystusa Pana przyobiecany i przekazany został (Jan 1, 42; Mat. 16, 16—19; Jan 21, 15—17. „Tej jasno w Pismach świętych wyłożonej nauce i przez Kościół wykładanej, sprzeciwiają się jawnie wszyscy, którzy fałszywie pojmując ustanowioną przez Chrystusa Pana formę rządu, zaprzeczają, że Piotr jedyny wśród apostołów, bądź względem każdego z nich, bądź względem wszystkich razem, przez Chrystusa prawdziwym i istotnym prymatem jurysdykcji obda-

¹⁾ De bapt. 2, 1, 2. Ep. 82, 166, 4, 9.

²⁾ Thom., S. th. 2, 2, q. 33, a. 4, ad 2.

rzony został, albo którzy twierdzą, że ów prymat nie był udzielony wprost Piotrowi św., lecz Kościołowi. Gdyby przeto kto utrzymywał, że św. apostoł Piotr nie został postanowiony przez Chrystusa Pana księciem apostołów i widzialną głową całego wojującego Kościoła, albo że tenże apostoł Piotr od Pana naszego Jezusa Chrystusa tylko prymat czci nie zaś prawdziwej i istotnej jurysdykcji wprost i bezpośrednio otrzymał, ten niech będzie wykluczony⁴ 1).

1) Vatic., De eccl. c.

Prymat Papieża.

Zarządzenia i instytucje od Pana pochodzące przeznaczone są na cały czas trwania Kościoła. — Prymat w czasach poapostolskich potrzebniejszy jest niż w apostołskich. — Następcy Piotra. — Św. Piotr w Rzymie działał i tam umarł. — Powstanie gminy rzymskiej. — Babilon. — Rzym. — Ewangelia Jana. — Wiadomości u Ojców o pobycie Piotra w Rzymie. — Klemens, Ignacy, Papjusz, Dyonizy z Koryntu, Ireneusz, Tertuljan, Kajus. — Protestantka historia przyznaje też fakt pobytu Piotra w Rzymie. — Pobyt dwudziesto-pięcioletni. — Katalogi papieży. — Opatrznościowe znaczenie Rzymu. — Rozwój prymatu. — Klemens, Ignacy, Ireneusz, Cyprjan, Ambroży, Hieronim Augustyn. — Wschód o prymacie. — Zazdrość nowego Rzymu. — Wielkość miasta nie wystarcza dla wyjaśnienia prymatu. — Orzeczenia papieży. — Tytuł papieża. — Heretycy zwracają się do Stolicy rzymskiej. — Formula Hormisdæ. — Uczenie Stolicy rzymskiej u pisarzy protestanckich. — Średnie wieki. — Mikołaj I. — Pseudo Izydor. — Piotr Lombardus, Bonawentura, Tomasz. — Czwarty sobór Lateraneński. — Sobór Lioński i Florencki. — Piąty sobór Lateraneński. — Tridentinum, Vaticanum. — Św. Anzelm o prymacie.

I. Pobyt Piotra w Rzymie.

Kościół katolicki jest Kościołem apostołskim a przez następstwo biskupów początkami swemi sięga epoki apostołów. Jeśli Kościół ten został założony i kierowany przez apostołów, ma być dla wszystkich ludów nauczycielem prawd apostołskich i szatarnem tajemnic bożych, to wszystkie zarządzenia

i instytucje od Chrystusa pochodzące muszą się w nim rozwijać przy uczestnictwie i pomocy Ducha św. Jezus pozostaje wśród swoich, aż do skończenia świata.

Apostołowie w Piotrze mieli głowę swego zgromadzenia i najwyższego pasterza; dzięki temu mogła być utrzymana jedność pomiędzy nimi i w Kościele. Tem więcej potrzebna była taka głowa widzialna w późniejszym życiu kościelnem, albowiem wraz z rozszerzeniem jego zakresu zwiększało się niebezpieczeństwo błędu i rozdziału i w miarę oddalenia się od uświęconych przez bezpośrednie działanie boże początków Kościoła, coraz więcej dawała się w nim uczuwać potrzeba centralnego punktu zjednoczenia. Późniejsze pokolenia nie miały już przed oczami potężnych osobistości apostołów, nie widziały już w jednakiej mierze objawów siły Ducha bożego, tem bardziej przeto potrzebowały innych motywów wiary, oraz środków kościelnego zjednoczenia. Bez zewnętrznej, na autorytecie boskim opartej organizacji Kościół nie mógłby uchronić swej łodzi wśród burzliwych fal nieprzyjaznego morza, nie mógłby się ostać w swej budowlu opokowej przeciwko bramom piekielnym. Bez tej organizacji w ciężkich walkach drugiego i ciężkich przesładowań trzeciego stulecia Kościół upaśćby musiał pod ciosami swych wrogów duchownych i fizycznych.

2. Do tej organizacji prymat należał przedewszystkiem. Musiał on w jednakiej mierze pochodzić od Piotra, jak apostołat żył w następcach apostołów. Na ten punkt zasadniczy zgadzają się wszyscy Ojcowie, różnica pomiędzy nimi polega tylko w rozmaitem określeniu stosunku pomiędzy Piotrem i jego następcami, w rozmaitem stosowaniu ustępów biblijnych dotyczących prymatu Piotra. Niekiedy Piotr pojmowany bywa, jako źródło jedności kościelnej, posiadacz jedynej katedry w jednym Kościele jednego Chrystusa, jako fundament, na którym rządony przez jego następców dom stopniowo się wznosi: albo też Piotr przedstawiany bywa, jako posiadacz kluczy i zarządca domu, który wciąż żyje w swych następcach, poszukującym prawdę wiary i ogień miłości rodzącej. Piotr nazwany bywa głową całej wiary i wszystkich apostołów, głową, do której przynależą wszystkie członki Kościoła. „Jakkolwiek, Chrystus wielu pasterzom przekazał troskę o swoje stado, nigdy sam pilniej straży nad nim nie zaniedbał. Od niego wprost otrzymujemy skarb pomocy apostołskiej, na której jego dziełu nigdy nie zbywało. Siła fundamentu na któ-

rym Kościół jest zbudowany nie zostaje osłabioną, ani zachwianą przez ciężar świątyni, którą dźwiga, albowiem niezniszczalna jest moc wiary pochodzącej od księcia apostołów; jako trwa wiecznie to, w co wierzył Piotr, tak i wiecznie trwa to, co przez Piotra od Chrystusa powstało.

„Gdzie jest Piotr, tam jest i Kościół“: tak brzmi słynne zdanie św. Ambrożego. Jeśli to zdanie uzupełnimy dalszem orzeczeniem w duchu Ambrożego: „gdziekolwiek jest Kościół, tam jest dom Piotra, to uzupełnienie, lubo nie od Ambrożego pochodzące, posiadać musi takie same znaczenie jak maksyma Ireneusza: „gdzie jest Kościół, tam jest Duch boży, a gdzie jest Duch boży, tam jest Kościół“. Niema Kościoła katolickiego bez Ducha św. i niema go bez Piotra. Gdziekolwiek znajdujemy kościół tam napotykamy wpływ Ducha św. i łączność z Piotrem. Toż samo wynika z nauki Cypryjana: „Kto opuszcza katedrę Piotra, na której kościół jest zbudowany, nie może powiedzieć, że jest w Kościele“.

„Z przesłanek, z których rozwija się zachodnie pojęcie Kościoła w ich konsekwentnym rozwoju dojść musimy nieodzownie do papieństwa. Czy ta logiczna konieczność bez poparcia przyjaznych stosunków istotnie rozwinęłaby się tak szybko i w taki sam sposób, o tem można powątpiewać. Godne jest uwagi, że jedno z drugim tak się przedziwnie zeszło: logika idei z pomyslnym składem zewnętrznych okoliczności“ (Schmidt „Die Kirche“ str. 141).

3. Dalsze przedstawienie rzeczy prowadzi nas na drogę historyczną. Jacy są następcy Piotra? Jakkolwiek Piotr działał naprzód w Jezozolimie i Palestynie i przez wiele lat kierował Kościołem antyocheńskim, a nawet jak utrzymuje Euzebjusz ustanowił tam pierwszego biskupa Ewodjusza, to jednak za następców istotnych Piotra uchodzili jego następcy na Stolicy rzymskiej i w nich żył on nadal przez swój prymat. Jeśli następstwo w urzędzie naczelnym katolickiego Kościoła nieodzownie od ustanowienia Chrystusa pochodzi, to jednak o realnym następstwie, które podobnie jak cała organizacya Kościoła pozostaje pod kierunkiem Ducha św., tylko historycznie można rozstrzygać. Dwa punkty muszą tu być wyjaśnione: naprzód że Piotr rzeczywiście w Rzymie przebywał i tam żywot swój zakończył; następnie, że wskutek tego biskupi rzymskiego Kościoła muszą być poczytywani za spadkobierców i przedstawicieli najwyższego urzędu pasterskiego.

Poza obrębem pierwszej części Dziejów Apostolskich Pismo św. nie wiele nam podaje wiadomości o życiu księcia apostołów. Dzieje Apostolskie zagadkowym powiedzeniem: „a wyszedłszy szedł na inne miejsce“ (Dz. Ap. 12, 17) w 44 roku życia usuwają Piotra z widowni swej opowieści, aby raz tylko jeszcze w następstwie wspomnieć o nim z powodu koncylium. Cel podróży Piotrowej ani nawet nie zaznaczony. Katolicy egzegeci i historycy poczytują Rzym za ów cel, za owe „inne miejsce“. Przedewszystkiem wątek Dziejów Apostolskich każe przypuszczać, że Piotr chciał uniknąć dalszych prześladowań w Jerozolimie. Mógł to osiągnąć przez podróż do Antyochii, gdzie też pozostawał przez jakiś czas po naradzie apostołów. Niema jednakże dobrego powodu wyjaśniającego przemilczenie tego celu podróży. Natomiast jasnym jest, że Łukasz, który Dzieje Apostolskie pisać musiał w Rzymie po roku 63 albo 64, aż nadto słuszną miał przyczynę niewymieniania Rzymu, jako ostatecznego celu podróży Piotrowej. Jeśli pisał już po śmierci księcia apostołów, to opowieść o odnoszących się do niego faktach była już poza obrębem zadania dziejopisarza. Jeśli zaś Piotr pozostawał jeszcze w Rzymie, to ostrożność nie pozwalała wspominać o jego tam pobycie. Chrześcijanom rzymskim fakt tego pobytu dobrze był znany, a nie chrześcijanom nie należało wcale o nim oznajmiać.

Ponieważ wiemy, że podczas pierwszej uroczystości Ducha św. w Jeruzalem byli obecni i Rzymianie (Dz. Ap. 2, 10), i wogóle często musiały zachodzić stosunki między Jerozolimą i stolicą państwa, jest przeto bardzo prawdopodobne, że apostołowie wcześniej już zwrócili uwagę na Rzym, jako na ważny cel swojej misji i przypuszczalnie praktyczny, szybki w postanowieniach Piotr, pierwsze ku temu celowi kroki swe zwrócił. Nie osiedlił się w prawdzie na stałe w stolicy cesarstwa, widzimy go bowiem później uczestniczącego w naradzie apostołów w Antyochii, a być może i w Koryncie. Wypędzenie Żydów z Rzymu w r. 50 dotknęło zapewne i chrześcijan żydowskiego pochodzenia (Dzieje Ap. 18, 2). Wszelako rzymska gmina chrześcijańska wkrótce musiała znów zakwitnąć, gdy św. Paweł nam podaje około r. 58, że wiara jej na całej ziemi jest wślawioną (Rzym. 1, 8). To świadectwo pozwala nam też wnosić o powstaniu gminy. Jakże było to możliwe, aby bez współdziałania apostołowego w jej powstaniu, lub apostołowego kierownictwa, gmina ta zdolna

była tak wewnętrznie się rozwinąć i takie szerokie znaleźć na zewnątrz uznanie, jak o tem świadczy Paweł?

Prawdopodobnie w skład gminy rzymskiej wchodzili naówczas chrześcijanie nawróceni z pogan. Ale oddawna już zaprzestano rozgraniczać ściśle misye pomiędzy Żydami i poganami. Dzieje Apostolskie okazują niemożność takiego rozgraniczenia nawet dla św. Pawła. Zapewnienie tego ostatniego, że niechce budować na cudzym fundamencie (Rzym. 15, 20), świadczy wprawdzie o wspólnym gruncie apostołskiego urzędu nauczającego, ale zarazem nasuwa przypuszczenie, że gmina rzymska nie z ramienia Pawłowego, ale przez jednego z apostołów została założoną; nie można bowiem mówić tu o założeniu przypadkowym, lecz tylko o apostołskim, jak o tem świadczy już porównanie z innymi kościołami Pawłowymi. „Mniemanie o ogólnem powstaniu gminy bez właściwego założyciela, albo o założeniu jej przez Aquilę lub Prystilę, albo o pośrednim założeniu przez Pawła nie daje się utrzymać. Nie wymienienie imienia założyciela zrozumialsze tu jest jeszcze, aniżeli w Dziejach Apostolskich, bo przecież Rzymianom było dobrze znane. Z 1 Kor. 1, 12 wynika, że imię Cefas na Zachodzie nie było nie znane. Jeśli stronnictwa Pawła i Apolla w Koryncie dają się wyjaśnić przez ich osobistą działalność, to z istnienia stronnictwa Cefasa wnosić można także o jego osobistej działalności. Wzmianka o darach duchownych, które Paweł miał przynieść Rzymianom nie wyklucza stosunku do Piotra; albowiem Paweł z góry wypowiedział swój zamiar krótkiego w Rzymie pobytu.

4. Na pewniejszy grunt wprowadza nas pierwszy list Piotra. Napisany on został „w Babilonie“. Cała starożytność chrześcijańska zgodnie ze sposobem wyrażenia właściwym Apokalipsie przez Babilon, Rzym rozumiała. Dopiero w późniejszych czasach zaczęto przypuszczać rzeczywisty Babilon nad Eufratem, jak to widzimy u Erazma i u wielu komentatorów protestanckich. Atoli przeciw temu przypuszczeniu, ten fakt świadczy, że Babilon już w epoce narodzenia Chrystusa za czasów Stragony, w znacznej części był spustoszony. Wielkie miasto stało się wielką pustką. Wiadomo też, że jeszcze przed datą powstania listu Piotrowego Żydzi całkiem Babilon opuścili, tak iż pobyt w nim apostoła zupełnie zdaje się niedopuszczalny. Egipski Babilon w pobliżu Kairu całkiem jest przez tradycję pominięty. Symboliczne oznaczenie miejsca pisania w zastoso-

waniu do Rzymu nie byłoby niczem nadzwyczajnem, a w każdym razie nazwa ta nie może odnosić się do Jerozolimy, gdyż w tem zastosowaniu symbolika jej byłaby zupełnie niewłaściwa.

O napisaniu listu w Rzymie świadczy także stosunek jego do Pawłowego listu do Rzymian. Pomiedzy obydwoma jest widocznie formalne pokrewieństwo, które tłumaczy się lepiej przez zależność ze strony listu Piotrowego, aniżeli Pawłowego. Powstanie pierwszego z nich nie daje się wprawdzie ściśle oznaczyć, ale odniesienie go do czasu około roku 50 mało ma za sobą prawdopodobieństwa. Ponieważ Piotr po liście pisanym z więzienia nie znajdował się prawdopodobnie w Rzymie w czasie uwięzienia Pawła, a zatem rok 64 jest najniższą granicą, dającą się zastosować też do zalecanej w treści nadziei chrześcijańskiej podczas prześladowań.

5. Wreszcie Ewangelia Jana świadczy o śmierci męczeńskiej Piotra i o rodzaju tej śmierci. Jakkolwiek miejsce nie jest wymienione, to jednak wzmianka o ukrzyżowaniu w epoce, w której należało ono oddawna do historii może być dowodem, że wierzący z tym faktem dokładnie byli obznajmieni. Równoczesne i nieco późniejsze wiadomości podają o męczeńskiej śmierci Piotra w Rzymie. Nigdy nie odnoszono jej do innej miejscowości. Czyż więc nie mamy tu historycznej podstawy do stwierdzonego potem przez powszechną wiarę ukrzyżowania Piotra?

Wobec tego jeśli nie mamy bezpośredniej wiadomości o pobycie Piotra w Rzymie, to jednak mnóstwo istniejących świadczących o niej i wskazówek. Jest więc co najmniej grubą przesadą, skoro Hase utrzymuje, że o wielkim fackie ustanowienia Piotra zwierzchnikiem Kościoła w charakterze biskupa rzymskiego, a w nim i wszystkich jego w tymże mieście następców, w Biblii nie mamy żadnej wzmianki, owszem wiele świadczących przeciw temu wiadomości, które usprawiedliwiają niewiarę w ten fakt milionów ludzi wierzących jednak w Chrystusa, oraz upadek papiestwa przez tą niewiarę spowodowaną. A jednak od czasu powstania katolickiego Kościoła tak niezliczone miliony w ten fakt wierzyły. Prymat Piotra wyraźnie w Biblii zaznaczony, gdzież zaś można wskazać jego trwanie? Taką argumentacją na podstawie Biblii nieraz herezye zwalczały Kościół; upadły jednak, a Kościół do dziś dnia stoi na opoce Chrystusowej.

6. Że Piotr przebywał w Rzymie, świadczy o tem jedno-

zgodnie cała tradycja starożytności. Jest ona przez to poparta, iż nigdy żadne inne miasto nie występowało z uroszczeniem posiadania grobu księcia apostołów. Wprawdzie zejście Piotra ze świata bez śladu nie należy do dziedziny niemożliwości, ale przy stanowisku jakie zajmował w Chrześcijaństwie nie może być uważane za prawdopodobne. Wszakże nawet bujna twórczość podaniowa apokryfów, nigdy nie naruszyła historycznej wiadomości o śmierci Piotra. Nawet późniejsze heretyckie podanie o Piotrze-Symonie, od którego istotowo się różni dawniejsza tradycja historyczna, nie zaprzecza pobytu w Rzymie, chociaż sprowadza Symona-Maga do Rzymu, a Symona Piotra zdala trzyma od tego miejsca i przenosi na Wschód do Jerozolimy i Antyochii. Jest ona ilustracją do wspomnianej w rzymskim napisie Damazego próby porwania zwłok Piotra, przez chrześcijan wschodnich. Nawet gdyby literatura Klemensa miała istotnie tendencję podtrzymania Kościoła Piotra przez wykazanie przejścia prymatu z Kościoła jerozolimskiego na rzymski, to i wtedy należałoby przypuścić pobyt Piotra w Rzymie.

Tem większe to ma znaczenie skoro cała historia dostarcza również zgodnego potwierdzenia. Najstarsze wiadomości podają nam w tym względzie Klemens rzymski, Ignacy i Papiasz. Klemens w liście swym do Koryntyjan napisanym około roku 96 przypomina swoim czytelnikom, że Piotr i Paweł wspólnie w Rzymie śmierć męczeńską ponieśli i przyłącza ich do innych ofiar rzymskiego prześladowania chrześcijan, z czego należy wnosić, że nie tylko zesłi ze świata w Rzymie, lecz tam też przemieszkiwać musieli. Ignacy pisze na początku drugiego stulecia do Rzymian że nie zamierza im rozkazywać, jak Piotr i Paweł ¹⁾, Z tego wyrażenia wnosić należy, że Piotr przebywał w Rzymie. nic bowiem zgola nie wiemy o listownem jego stosunku z Rzymianami. Papiasz podaje wprawdzie tylko wiadomość o ułożeniu drugiej Ewangelii przez Marka, według nauk Piotra, nie wymieniając przy tem miejsca, ponieważ jednak świadectwo Klemensa Aleksandryjskiego faktycznie się z tem zgadza i przez Euzebjusza wyraźnie z tą wiadomością jest zestawione, więc mamy słuszną rację miejsce przezeń podane odnosić do wiadomości Papiasza. Ewangelia Marka napisana została w Rzymie ²⁾.

¹⁾ Clem., 1 Cor. 5, 6. Ignat., Ad Rom. 4, 3.

²⁾ Papias ap. Eus. H. E. 3. 39 (40) 17. Clem. Alex. Strom. 2, 15; 6, 14, 5.

Zestawienie Piotra i Pawła w innych wiadomościach uwarunkowane jest, przedewszystkiem przez wspólną ich śmierć. To samo stosuje się do świadectwa Dyonizego z Koryntu, który około roku 170 pisze do Rzymian, że Piotr i Paweł podobnie, jak w Koryncie, w Rzymie kościół założyli, i w tem ostatniem mieście równocześnie śmierć ponieśli ¹⁾. Dotyczące tego faktu świadectwo Ireneusza tem godniejsze jest uwagi, iż przez swego nauczyciela Polikarpa mógł on poznać tradycję Jana. ²⁾ Owóz podaje on, iż największy i najstarszy ze wszystkich kościołów, Kościół rzymski przez obu pełnych chwały apostołów Piotra i Pawła założony i urządzony został. Tertuljan mówi, że obaj apostołowie krwią swoją stwierdzili głoszoną Rzymianom Ewangelię. Skoro następnie tenże Tertuljan w swoim okresie montanistycznym zaprzecza papieżowi prawa powoływania się na udzieloną przez Pana władzę wiązania i rozwiązywania, gdyż tę Piotr osobiście tylko otrzymał ³⁾, to samo to zaprzeczenie prymatu rzymskiego w owej epoce świadczy o istniejącej naówczas powszechnej tradycyi dotyczącej pobytu Piotra w Rzymie i praw pierwszeństwa Stolicy rzymskiej. Prezbiter rzymski Kajus pisze ok. roku 200, że za jego czasów trofea, (groby) obu założycieli Kościoła rzymskiego Piotra i Pawła na Watykanie i przy drodze do Ostii były pokazywane ⁴⁾. Możliwość tu jeszcze przytoczyć Hipolita, Origenesa, Cyprjana, Commodiana, Laktancjusza, Piotra z Aleksandryi i wszystkich późniejszych Ojców, też same składających świadectwo. Można więc powiedzieć, że wiadomość o działalności Piotra w Rzymie tak jest dokładnie stwierdzona, tak silnie jako fakt pewny ugruntowana w całej starodawnej historii, że ci, którzyby ją chcieli poczytywać za zmyślenie, musieliby konsekwentnie i całą najstarszą historję Kościoła również do dziedziny bajek zaliczyć, lub uznać za zupełnie niepewną.

7. Historia protestancka zaniechała już obecnie podejmowanego nieraz ze względów dogmatycznych i polemicznych zaprzeczania pobytu Piotra w Rzymie. Nieliczni tylko uprzedzeni uczeni obstają przy tej staroprotestanckiej negacyi. Przyczynę

¹⁾ Eus., H. E. 2, 28.

²⁾ Iren., Adv. H. 3, 3, 2; 1, 1.

³⁾ Tert. Adv. Marc. 4, 5; De praeser. c. 32, 36. Scorp. c. 13.

⁴⁾ Eus. H. 2, 2, 28.

tego uporu tłumaczy nam jeden z tych uczonych: „Jeśli kiedykolwiek stopa księcia apostołów postąpiła w wiecznym mieście, to z pewnością przybył on tam nie jako prosty podróżnik, lecz na mocy swego posłannictwa apostolskiego, a jego śmierć męczeńska za Nerona stanowiłaby wtedy pełne chwały zakończenie jego działalności wśród Rzymian. I jeśli, jak to utrzymuje nawet wielu z protestantów episkopat jest bezpośrednim ustanowieniem bożem, to uroszczenia Kościoła rzymskiego nie są wtedy bezpodstawne, skoro wywodzi on swoich biskupów od apostoła Piotra“. Wprawdzie Hase wszelkie ustępstwa w tym względzie ze strony teologii protestanckiej uważa za zbyt liczne i dodaje przytem: że obrońcy katolicyzmu, papieństwo jako boskie ustanowienie opierają na zbyt chwiejnej podstawie historycznej. Z naszej strony możemy zapytać: jakaż jest podstawa historyczna Chrześcijaństwa, na której protestanci swój kanon oprzeć mogą?

8. Ireneusz w drugiej połowie II stulecia broni nieprzerwanego następstwa apostolskiego przeciw heretykom, opierając się przytem na urzędowej tradycji Kościoła ustalonej za ówczesnego biskupa Euleterusa (174—179 r.). Posiadał Ireneusz katalog biskupów rzymskich aż do Linusa przez Piotra i Pawła ustanowionego. W legendzie spisanej w Edessie przed r. 300 wspomniano naprzód o 25-letnim episkopacie Piotra w Rzymie. Euzebjusz i Hieronim przyjęli tę legendę, ale oznaczony w niej czas pobytu w żadnym razie nie może być uważany za ciągnący się bez przerwy. Rok 42 odpowiada bardzo dawnej tradycji, wedle której Jezus umarł w roku 30, a w dwanaście lat potem apostołowie rozdzielili się, aby się udać na misye w różne strony. Atoli podany w *Dziejach Apostolskich* (12, 1) fakt uwięzienia Piotra, przypadający zapewne w roku 43 czy 44, każe powątpiewać o rozejściu się apostołów w roku 42, poprzednia zaś podróż Piotra do Rzymu jest mało prawdopodobna, ale w każdym razie pewnem jest, że Piotr kraje wschodnie opuścił (*Dz. Ap.* 12, 17). Prawdopodobny jest pobyt jego w Koryncie (1 Kor. 1, 12; 9, 5). Pobyt w Rzymie nie mógł być tylko krótkimi odwiedzinami. Wszystkie tradycje i historyczne dowody świadczą, że Piotr w ten lub ów sposób wpływał na założenie gminy rzymskiej. Pewnem jest, że poniósł śmierć podczas prześladowania za Nerona, a zatem między 64—67 r. Euzebjusz podaje rok 67. Rok ten ma za sobą wiele prawdopodobieństwa, chociaż

zauważyć należy, że Euzebjusz o prześladowaniu Nerona uprzednio nie wspomina. Inni historycy odnoszą śmierć Piotra do roku 64.

Katalogi papieskie, które Ojcowie przytaczają dla stwierdzenia następstwa na Stolicy rzymskiej tutaj tylko wspomniane być mogą. Świadectwa historyczne wymieniają Linusa jako pierwszego biskupa rzymskiego po apostołach. „Błogosławieni apostołowie Piotr i Paweł ustanowili Kościół rzymski i przekazali urząd biskupstwa Linusowi. Po nim nastąpił Anakletus, po którym zaś jako trzeci z rzędu Klemens otrzymał biskupstwo od apostołów“ (Ireneusz). Konstytucje apostolskie Linusa i Klemensa rozdzielają pomiędzy Pawła i Piotra, nie mogą jednak rozstrzygać przeciwko dawniejszym świadectwom (Juljusz Afrycanus, Euzebiusz, *catalogus Liberianus*). Większa część pisarzy łacińskich (Tertuljan) przypisuje Piotrowi wyniesienie Klemensa na katedrę. Rufin pisze, że Linus i Kletus przed Klemensem byli biskupami w mieście Rzymie, za życia Piotra w ten sposób, iż pełnili urząd biskupi, gdy on był zajęty apostołatem“. Nic to nie przeszkadza, że w Rzymie urząd przeszedł z Piotra na biskupów. Wiemy, że Paweł też za życia swego Tymoteuszowi i Tytusowi dawał różne polecenia, ale następcami jego byli oni dopiero po jego śmierci. W ten sposób też przytoczeni wyżej pisarze przyjmują następstwo w Rzymie. Jeszcze Synod w Arles 314 r. wymienia Kościół rzymski jako katedrę apostołów.

II. Prymat rzymskich biskupów w czasach dawnych.

9. Obok apostołskości i prymat przeszedł w Kościele rzymskim na następców Piotra. Przeniesienie prymatu z Jerozolimy do Rzymu, jest czynem Opatrzności boskiej pełnym doniosłego znaczenia. Jeżeli prymat biskupów rzymskim wyprowadzany bywa z wyjątkowego stanowiska stolicy świata, to tem bardziej w tem ustanowieniu widzieć musimy cudowne zrządzenie boże. Jerozolima przez całe jedno tysiącolecie była duchową stolicą religii objawionej, ale święte miasto odrzucone było wraz z niewiernym ludem. Sam Pan przepowiedział jego zniszczenie i On sam dla swego Kościoła wszechświatowego opatr-

nościowo przeznaczył wszechświatową stolicę. Punkt ciężkości Chrześcijaństwa przeniesiony został z Jerozolimy do Antyochii, z Antyochii do Rzymu. Religia powszechna, połączona została z powszechną monarchią, która jej drogi do wszystkich ludów utorowała. Jako biedny rybak wszedł Piotr przez bramę wspaniałego potężnego miasta, by zwiastować biednym dobrą nowinę i założyć katedrę wśród ubogich i nędzarzy. Z tego skromnego nasienia wyrosło drzewo, które wydało błogosławione owoce dla całej kuli ziemskiej. Katedra Piotra uczyniła Rzym duchową metropolią świata całego, o jakiej nie marzyli nawet dumni Rzymianie. Roma aeterna!

Prymat początkowo rozciągał się na bardzo szczupły zakres. Budowla Kościoła zaledwie poczęła wzrastać, mocą świętości ożywiającego ją ducha, Najwyższy pasterz Kościoła chrześcijańskiego swym namiestnikom nie pozostawił ściśle sformułowanego dokumentu, przekazał im tylko ducha żywego, aby według stosunków czasu i potrzeb Kościoła kierowali nim i rządzili. Skoro tylko ciało kościelne wyrobiło się, ustanowiony przez Piotra i Pawła Kościół rzymski występował wszędzie w osobie swych biskupów jako współdziałający, rozstrzygający czynnik we wszystkich sprawach Chrześcijaństwa. Główną podstawą tej jego przemożnej roli w Kościele było następstwo po Piotrze biskupów rzymskich, chociaż ci pierwotnie jak wszędzie zresztą w stolicach Chrześcijaństwa w ściślejszym aniżeli później działali związku z gminą. List Dyonizjusza z Koryntu do biskupa rzymskiego, Sotera, okazuje jak dalece Kościół rzymski wraz ze swymi biskupami troszczył się nawet o materyalne dobro braci.

10. Najdawniejszem świadectwem jest list Klemensa, upominający gminę korynecką z powodu sporów, jakie wśród niej wybuchły. Dobitna mowa, z jaką tu gmina rzymska przez usta swego biskupa zwraca się do Koryntyan, daje poznać świadomość uznanego powszechnie naczelnego jej stanowiska. Ponieważ naówczas żył jeszcze w Etezie apostoł Jan, tem bardziej więc znaczące jest to wystąpienie biskupa rzymskiego. Hermas i Dyonizy z Koryntu świadczą, iż od samego początku uznano doniosłość tego listu ¹⁾.

¹⁾ Past. Herm. Vis. 2, 4, 3. Eus., H. E., 4, 31, 13.

Św. Ignacy wysławia Kościół rzymski nie tylko z powodu jego cnoty i nauki, lecz także zowie go w adresie swego listu rzymskiego „zwierzchnictwem w związku miłości“¹⁾. Ignacy mając widocznie na myśli listy św. Klemensa, mówi, że Kościół rzymski innych nauczał i wszędzie zaznacza prawo gminy rzymskiej, oraz jej zwierzchniego pasterza. Stoi ona na czele całego przez Chrystusa na miłości ugruntowanego związku miłości, który w Chrześcijaństwie urzeczywistniony, świat przezwycięża. Z tego, że Ignacy w liście swym do Rzymian nie wymienia biskupa, żadną miarą wnosić nie można, że go naówczas w Rzymie nie było, albowiem w temże liście Ignacy wyraźnie wspomina o episkopacie, jako o ustanowieniu powszechnem w świecie chrześcijańskim. Przemilczenie stosunku Rzymian do ich biskupa daje się wytłumaczyć z tych samych powodów, dla których i błędne nauki w innych listach, tak szeroko uwzględnione w liście do Rzymian, nie są wspomniane. Widocznie autor listu niema na celu pouczać Rzymian i poczytywałyby to zapewne za bezprawne uroszczenie wobec władzy miejscowego biskupa.

Święty Ireneusz wspomina nieraz o Kościele rzymskim, jako o widocznym przykładzie następstwa apostolskiego. „Albowiem z tym Kościołem z powodu jego pierwszeństwa (*propter potioem principalitatem*) wszelkie inne kościoły muszą się zgadzać“²⁾. Ireneusz ma widocznie na względzie nie tylko wszechświatowe znaczenie miasta Rzymu, jako podstawę pierwszeństwa Kościoła rzymskiego, lecz autorytet Piotra i Pawła, w którym skupia się cała powaga Kościoła chrześcijańskiego. Świadeństwo Ireneusza tem jest ważniejsze, iż wyraźnie stwierdza konieczność zgody z Kościołem rzymskim wszystkich wiernych. Okazuje się, że wiara gminy rzymskiej była miarodajną dla wszystkich innych gmin chrześcijańskich, które w Rzymie potwierdzenia i uznania szukały.

11. Pierwszy św. Cyprjan nie tylko zaświadcza istnienie prymatu rzymskich biskupów, lecz go też uzasadnia naukowo w związku z jednością Kościoła³⁾. Stolica rzymska poczytywana

¹⁾ Ad Trall. 13, 1. Rom. 9, 3. Phil. 11, 2. Smyrn. 12. 1. Mart. Ign. 5, 3.

²⁾ L. c. 3, 3, 2.

³⁾ Ep. 59, 14; 43, 5; 55, 8.

jest przezeń jako katedra Piotra i naczelny Kościół będący nietylko wyobrażeniem, lecz także zasadą kapłaństwa i całego Kościoła. O wyniesieniu Korneliusza na biskupa rzymskiego pisze Cyprjan, jak następuje: „Korneliusz uczyniony został biskupem, ponieważ miejsce Fabiana t. j. miejsce Piotra na katedrze kapłańskiej zostało opróżnione“. „Kto porzuca stolicę Piotra, na której Kościół jest założony, jakże może ufać, że w Kościele jeszcze pozostaje?“ mówi Cyprjan w innym miejscu. Jeśli w tymże samym rozdziale zdaje się apostołów stawiać na równi, to przedtem zaznacza, że kto nie trzyma jedności ten nie trzyma się i wiary. Podobnie w innym miejscu komentując Ewangelię Jana (20, 21—23) mówi: „Piotrowi dał Pan naprzód władzę i na nim zbudował Kościół, z którego pochodzi jedność“.

Św. Ambroży, cytując maksymę: gdzie jest Piotr, tam jest i Kościół, wykląda ją w sensie pierwszeństwa papieży w Kościele¹⁾. Zwraca się z prośbą do cesarza, aby nie dopuścił żadnego uszczerbku w prawach Kościoła rzymskiego, albowiem z niego wynikają prawa wszystkich członków społeczności chrześcijańskiej²⁾. Przyznaje on też Kościołowi rzymskiemu, jako pierwszemu na Zachodzie prawo rozstrzygania wszelkich sporów w Chrześcijaństwie. „Gdyby nawet wspomniany sobór (mowa tu o soborze w Akwilei) wcale się nie odbył, to wedle obyczaju przodków Atanazego, jako i Piotra z Aleksandryi możnaby się uciec do wyroku Kościoła rzymskiego“. Ambroży wyraźnie wtedy stawia zasadę prymatu biskupa rzymskiego.

12. Z późniejszych świadectw przytaczamy jeszcze zdanie Hieronima i Augustyna. „Wiem, mówi Hieronim, że na skale Piotrowej Kościół założony jest. Kto poza jego obrębem spożywa Baranka zginie w potopie..... kto z tobą nie zbiera ten rozprasza t. j. kto do Chrystusa nie należy, należy do Antychrysta“. Nawet gdyby Rzym nową wiarę po nicejskiej ugruntował, Hieronim poszedłby za nią³⁾. Mowa ta zrozumiała się okaże jeśli zważymy, jak boleśnie dotknięty był Święty przez spustoszenie, które herezye w Kościołach wschodnich poczyniły. Szczególnie skarży się na schizmę melecyańską w Antyochii. To też jakkolwiek znajduje się na Wschodzie, zwraca się z zapytaniem w przed-

1) Ps. 40, 30.

2) Ep. 11, 4.

3) Ep. 15 (57), 2; 16.

miocie wiary do katedry Piotra. Gdy przewrotni dziedzice roztrwonili otrzymany po apostołach spadek, tylko w rzymskim Kościele przechowało się w czystości dziedzictwo Ojców. „Wy jesteście światłem świata, wy solą ziemi, wy naczyniami złotymi i srebrnymi“. Też samą myśl „o wierze rzymskiej“ podnosi Hieronim przeciwko herezyi Origenesa.

Sw. Augustyn wskazuje też na katedrę Kościoła rzymskiego, którą zajmował Piotr, którą obecnie zajmuje Anastazy ¹⁾. Po niej dopiero stawia katedrę jerozolimską, na której zasiada Jakób. Podobnie mówi o biskupie kartagińskim, że w powadze swego urzędu w wielkim i sławnym mieście tem mniej musi się troszczyć o spiskujące tłumy, im ściślej czuje się związany z Kościołem rzymskim, w którym kwitło zawsze pierwszeństwo katedry apostołskiej i z innymi krajami, z którymi Ewangelia do Afryki przyniesiona została. Dla Augustyna katedra rzymska jest katedrą apostołską ²⁾. Wyroki Stolicy apostołskiej poczytuje za pewny i jasny wyraz wiary, od której żaden chrześcijanin zbaczać nie powinien. W sprawach z Donatystami i Pelagianami katolicy afrykańscy powoływali się zawsze na wyrok papieża, namiestnika Stolicy apostołskiej. Opór stawiany stolicy rzymskiej uchodził za opór przeciw katedrze Piotra. Skoro Rzym przemówił sprawa poczytywana była za skończoną ³⁾. Optatus we względzie zewnętrznej jedności idzie dalej jeszcze, aniżeli Augustyn podnosząc z naciskiem znaczenie jedynej stolicy biskupiej, przekazanej księciu apostołów Piotrowi i jego następcom. Bez łączności ze stolicą rzymską nie możliwa jest prawowierność ⁴⁾.

Legat papieski Filipus dziękował Ojcom zebranych w Efezie za to „że święte członki z głową świętą się zjednoczyły, wiedząc o tem, iż Piotr głową jest całej wiary i wszystkich apostołów. Bez zgody biskupa rzymskiego, mówi Chryzologus nie możemy rozstrzygać w rzeczach wiary“. Biskupi w Arles piszą do Leona, iż wielce święty Kościół rzymski przez błogosławionego księcia apostołów Piotra posiada prymat nad kościołami całego świata ⁵⁾.

13. Widzieliśmy wyżej, że i na Wschodzie Kościół rzymski

¹⁾ C. Lit. Petil. 2, 51, 118.

²⁾ Ep. 43, 3, 7. 190, 1, 1; 6, 22, 23, 194, 1.

³⁾ Ep. 186, 2, 28, 29.

⁴⁾ De schism. Don. 2, 2, 4, 5.

⁵⁾ Mansi, Conc. IV, 1290. Leo, Ep. 25, 65, 3.

uznany został za przyłożonego związku miłości. To uznanie i później wielokrotnie było stwierdzane. I tak sędziwy Polikarp udawał się do Rzymu w sprawie święcenia Wielkanocy. Toż samo Aberlius z Hieropolis; świadectwo jego o prymacie rzymskim stwierdzone jeszcze zostało przez nowo odkryte napisy. Święty Atanazy, który sam w Rzymie opieki i prawa szukał, opowiada, że jeden z jego poprzedników na stolicy patriarchy aleksandryjskiego, Dyonizy Wielki, oskarżony przed papieżem z powodu opinii wyrażonych w sporze sabelijańskim usprawiedliwił się przed nim ¹⁾. Listy zachowane do naszych czasów świadczą, że patriarchy aleksandryjski uznawał w stolicy Piotrowej przynajmniej wyższą instancję dla wszystkich spraw o prawo i wiarę. Zgadza się też z tem to, co podaje Cyryl aleksandryjski, iż przesyła odpowiednie informacje Celestynowi, albowiem na mocy dawnego zwyczaju kościelnego słusznem jest, aby o wszystkim dotyczącem wiary był powiadomiony. Cesarz Teodozy w r. 380 wydał edykt, w którym ogłasza Kościół katolicki, jako prawdziwą religię, którą wszystkie ludy pozostające pod jego łagodnem berłem przyjąć winne. Początek edyktu brzmi: „Chcemy, aby w tej religii wszystkie ludy pozostawały, albowiem wiemy, że takową św. apostoł Piotr Rzymianom objawił, tęż religię wyznaje papież Damazy i biskup Piotr z Aleksandryi mąż apostołskiej świętości“ ²⁾. Ten edykt stał się ogólnem prawem państwowem. Odtąd sobór datuje prawowitą władzę papieży nad Kościołem.

Z licznych listów Greków do biskupów rzymskich okazuje się, że Rzym nie tylko uważano za stolicę Kościoła wschodniego, lecz także od biskupa rzymskiego oczekiwano rozstrzygnięcia wszelkich sporów o wiarę z racyi przysługującej mu władzy. „Poważność biskupa rzymskiego na Wschodzie rosła więc od początku IV do środka V stulecia, następnie trzymała się w mierze aż do czasów Justyniana; w późniejszym czasie traciła stopniowo swoje faktyczne znaczenie i wyjąwszy epizod z r. 1680 wraz z kilku innemi dziesięcioleciaми powoli podupadała, nigdy jednak nie upadła całkowicie (Harnack).

14. Prawda, Rzym nowy usiłował zawsze zrównać się w powadze z Rzymem dawnym i oprzeć swój prymat kościelny na

¹⁾ De sent. Dion. c. 13. De syn. Nic. c. 26.

²⁾ Cod. Theod. XVI, 1; 2. Sozom. H. E. 7, 4. Cod. Iust. I, 1, 1.

swojem znaczeniu politycznym, ale kanon 6 nicejski niesłusznie przytaczany jest przeciwko prymatowi rzymskiemu, reguluje on bowiem tylko władzę patryarchalną. Do pierwszeństwa patryarchalnego Kościoła w Rzymie odnoszą się też słowa przekładu łacińskiego: *ecclesia romana semper habuit primatum*, a także uwaga w pewnym edyktie Walentyniana III, w zgodzie z Teodozjuszem II: „Ponieważ prymat stolicy apostolskiej umocniony został przez zasługi św. Piotra, księcia w godności biskupiej, przez powagę miasta Rzymu i opinię świętych synodów, a zatem żadne uroszczenia przeciwko powadze tejże stolicy nie są dopuszczalne“¹⁾. Do tejże sprawy pierwszeństwa patriarchy rzymskiego, odnosi się też odczytany w Chalcedonie kanon: „*Quod ecclesia romana habuit semper primatum*“. Zawsze jednak i te postanowienia świadczą o przodownictwie Stolicy rzymskiej. Godne jest też uwagi, że obaj rzymscy legaci na pierwszym synodzie powszechnym pierwsi się po Hozyuszu podpisali. Wiadomość Gelazyusza z Cyzicus, że Hozyusz zastępował miejsce biskupa rzymskiego, stwierdzone jest także przez świadectwa św. Atanazego i Teodoretę.

15. Papież Leon słusznie protestował przeciwko opiniom Greków, utrzymujących, że pierwszeństwo Stolicy św. Piotra jest następstwem politycznego znaczenia stolicy świata. Poprzednio ten zarzut nie miał żadnego znaczenia. Na co bowiem zdała się biskupom rzymskim wszechświatowa potęga Rzymu w epoce prześladowań, a jednak wtedy już wykonywali oni najwyższą władzę i urząd pasterski nad wszystkimi kościołami. Z tegoż samego Rzymu, w którym ogłaszano krwawe edykty cesarów, wychodziły pełne pokoju słowa następcy św. Piotra i znajdowały wszędzie posłuch w Chrześcijaństwie, chociaż Rzym cesarski prześladował religię chrześcijańską. Papieżę, jak to widzimy od czasu Klemensa powoływali się zawsze tylko na świętych Piotra i Pawła, na dziedzictwo apostolskie i na boskiej jedynie polegali pomocy. Z niej wynikała moralna ich władza nad całym światem chrześcijańskim. Wielkość stolicy świata wspomiana jest przez Ireneusza tylko jako drugorzędna okoliczność rozwoju Kościoła rzymskiego, a jeśli Cyprjan domaga się w liście do przyjaciela Korneliusza pierwszeństwa dla Rzymu ze względu na jego wielkość, to jest to tylko uboczny argu-

¹⁾ Leo, Ep. 11, 55, 110.

ment, bez zasadniczego znaczenia zwrócony przeciw Nowatusowi. Sami papieże powoływali się zawsze na Piotra, albo na Piotra i Pawła ¹⁾. Kalikst pierwszy przytacza (Mat. 16, 18) dla potwierdzenia praw swoich. Juliusz I pisze do Euzebijanów, którzy złożyli z urzędu św. Atanazego w Antyochii. „Czyż nie wiecie, że zwyczajem jest do nas najpierw się zwracać, abyśmy rozstrzygali sprawę wedle sprawiedliwości“ ²⁾. Synod w Sardyce 334 r. uznaje, że biskupi ze wszystkich prowincyj powinni głowie swej t. j. stolicy św. Piotra przysyłać wszystkie wiadomości i w pewnych wypadkach od synodów do niej apelować. Bonifacy I utrzymuje, że największe nawet Kościoły Wschodu, we wszelkich ważnych okolicznościach zwracały się zawsze do Stolicy rzymskiej i dodaje do tego, iż ten nie jest chrześcijaninem, kto się od Rzymu odłącza. Cesarz Teodozy upraszał Damazego o potwierdzenie patriarchy konstantynopolitańskiego Nektaryusza.

Do rozwoju władzy naczelnej Rzymu przyczynił się znacznie Innocenty I. Wszędzie nad całym Kościołem stwierdzał on tę władzę swoją. Poprzedni papieże Damazy, Syrycjusz, Anastazyusz, zarysowywali w ogólnych liniach budowlę późniejszej władzy papieskiej. Innocenty I powolnie, ale coraz potężniej i wytrwalej cały zasadniczy jej plan potężnymi rysami w księdze dziejów zapisał. W swoich listach do Ekssuperyusa, Wiktricyusza, Decencyusza i innych żąda on zgodności z rytuałem rzymskim, ponieważ inne Kościoły Italii, Galii, Hiszpanii, Sycylii i Afryki, z Rzymu biorą swój początek. Potwierdzają to i inne historyczne wiadomości. Na synodach powszechnych papieże wyobrażani byli przez legatów. Prawdopodobne jest, że postanowienia tych synodów przynajmniej później, w jakiegokolwiek formie otrzymywały aprobatę. Wszystkie wyroki w sprawie religii w najwyższej instancji odnoszone były do Stolicy Apostolskiej. Stwierdza to wyraźnie Gelazyusz, który zastrzega sobie prawo apelacji do Rzymu wszystkich chrześcijan.

W szczególny sposób wyjaśnia Leon wybór Rzymu na stolicę Kościoła powszechnego. Tęcyt mówi, że w Rzymie zebrało się zło z całego świata. Owóż siedziba zepsucia, dodaje do tego Leon, potrzebuje przedewszystkiem leczenia. „Tu trzeba

¹⁾ Greg., In Reg. 1, 5. Opp. III, 2, 250.

²⁾ Athan., Apol. c. Ar. c. 35. Socrat., H. E. 2, S. 17.

było zwalczać mniemania filozofów, zawstydzić próżność mądraści ziemskiej, zniszczyć kult demonów, tu należało wytępić wszelkie bezbożne ofiary, gdzie się zeszyły ze świata całego, wszelkie zabobony i wszelkie błędy, jakie kiedykolwiek wśród ludzi powstały¹⁾. Z tego jasno się okazuje wpływ stolicy świata na powagę Stolicy apostolskiej. Cesarze uznawali prymat papieża ze względów politycznych. Już o Aurelianie podaje Euzebjusz, że wydał on postanowienie przeciwko Pawłowi z Samozaty, aby temu poruczony został dom biskupi, kto pozostaje w stosunkach z biskupami italskimi i rzymskimi²⁾. Za Walentyniana III w r. 445 prymat został włączony do zbioru praw państwowych.

16. Z rozwojem naczelnej władzy biskupów rzymskich pozostaje w związku udzielany im tytuł papieża (Papa, πάππας πατήρ), Pierwotnie tytuł ten odpowiadał stosunkowi nauczyciela do ucznia. Spotykamy go w starożytności na całym Wschodzie i w Grecyi. Stary obyczaj wschodni przeszedł do Starego i Nowego Testamentu, a stąd do Kościoła chrześcijańskiego. Szczególniej biskupom dawano nazwę Ojcowie (Papae) Ireneusz, Tertuljan, Cyprjan i inni już się nią posługują. W IV i V wieku rozpowszechniła się ona szeroko w krajach Wschodu i Zachodu. W listach Hieronima i w pismach Augustyna spotykamy się z nią często, W VI wieku ograniczona ona zostaje do biskupów rzymskich, tytuł Papa staje się nazwą ich urzędu. Naprzd widzimy to u Ennodiusza, za nim idzie Kassiodor. Stała nazwa upowszechniła się w VIII w., ale spotykamy jeszcze liczne w tym względzie wyjątki i w ciągu średnich wieków³⁾.

Sobór Chalcedoński daje papieżowi tytuł patriarchy ekumenicznego, ale żaden z papieży nie używał go. Tytuł *episcopus universalis* odrzucił Grzegorz, a po nim jeszcze Leon IX. Grzegorz zowie się zazwyczaj biskupem, powołuje się jednak na ustępy ewangeliczne, dotyczące Piotra, dla stwierdzenia prymatu papieskiego. Tytuł „papież powszechny“ odrzucił. Cesarz Konstanty Pogonatus w liście swoim zowie papieża ojcem powszechnym.

Synod w Pawii (998 r.) odrzucił uroszczenia biskupa medyo-

¹⁾ Serm. 82, 3.

²⁾ H. E. 7, 30, 19.

³⁾ Hier., Ep. 5, 57, 1, 2; 82, 4, 8; 102, 103. Aug., De gestis Pel. 1, 1. Ep. 225.

lańskiego, tytułującego się nazwą Papae. Na synodzie w Rheims r. 1049 papież został uznany za jedyne apostolskiego prymasa Kościoła. Otto I w liście swem zowie papieża najwyższym biskupem i powszechnym papieżem. Oprócz tego zwany też był papież „biskupem biskupów“, „głową głów“, „ojcem ojców“¹⁾.

17. Powoływaliśmy się już nieraz na heretyków, jako świadczących mimowoli swej o urządzeniach kościelnych. I tutaj możemy się na nich powołać. Przez swoje usiłowania zjednięcia sobie Stolicy rzymskiej stwierdzają oni jej powagę. „Od Symona Maga, aż do słynnych przewodców Gnostyków, Walentyna i Marcyona wszyscy ci sekciarze ciągnęli zawsze do Rzymu, jak gdyby ich nauka przez to, że sekta w Rzymie się ustali zyskiwała sankcyę i wyższe uznanie“. Monarchianie i Montaniści nietylko usiłowali umocnić się w Rzymie, jako w stolicy świata, lecz zabiegali bardzo o pozyskanie biskupa rzymskiego. Marcyon wtedy dopiero wystąpił jako schizmatyk, gdy nauka jego przez papieża została odtrąconą. Euzebianie usiłowali pozyskać Juliusza I. Pelagius i Celestiusz składali papieżowi swoje wyznanie wiary, Nestorjusz i Eutyches zwracali się również do Rzymu²⁾. Można przeto słusznie powiedzieć: „jak dalece ważyła opinia Rzymu, wiedzieli to dobrze heretycy i wtedy dopiero zaprzeczali papieżowi prawa prymatu, gdy się przeciwko nim oświadczył“ (Häfele).

We wszystkich tych sporach heretyckich Rzym zawsze pozostał zwycięzcą. Gdy inne kościoły mianowicie azyatyckie i aleksandryjskie mniej lub więcej oddalały się od reguły wiary i nareszcie popadły całkiem w niewiarę, Rzym pozostał niewzruszony na stanowisku tradycyi apostolskiej. Zachował wiarę katolicką i ustrój kościelny. Stolica księcia apostołów okazała się zawsze siedzibą prawdy i mądrości, ucieczką uciśnionych i prześladowanych. Papież nieraz śmiało stawiał czoło mocarzom świeckim, gdy ci w dziedzinie wiary rozporządzać się chcieli, albo nadużywali swej władzy dla ochrony błędu i prześladowania prawdy.

Fakt ten uznaje już słynna *formula Hormisdæ* t. j. reguła fidei, którą biskupi epirscy opatrzoną swemi podpisami przesłali

¹⁾ Tert., De pud. c. 1. Cypr., Sent. episc. LXXXVII. Theodor. Stud., Ep. 1, 33. Gelas., Ep. 11, 1.

²⁾ Epiph. Adv. H. 42, 1, 2. Cypr., Ep. 55, 14. Aug., De pecc. or. c. 2, 5, 6.

papieżowi Homisdasowi 18 marca 518 roku. W wyznaniu wiary powiedziano tam, że słowa Chrystusa z Ewangelii Mat. 16, 18., stwierdzone zostały faktami, ponieważ Stolica apostolska zachowała zawsze religię w niepokalanej czystości. W tej wierze i w tej nadziei potępiają biskupi Nestorjusza, Eutychesa, Dyoskura Tymoteusza, Aelurusa, Piotra Akacyusza i Piotra z Antyochii. Dlatego przyjmują oni i uznają wszystkie listy papieża Leona, które on w sprawie religii napisał. „Gdy we wszystkim ulegamy rozporządzeniom Stolicy apostolskiej; spodziewamy się, że uznani zostaniemy za godnych do współuczestnictwa z wami zajmującymi Stolicę apostolską, na której polega niewzruszona siła i trwałość religii chrześcijańskiej“.

18. Rozstrzygające stanowisko Stolicy rzymskiej stwierdzone też zostało postępowaniem Lutra w początkach ruchu protestanckiego, gdy reformator okazywał jeszcze cześć dla pamięci papieży, męczenników i uznawał Rzym za wybrane przez Boga miejsce. Było to mimowolne stwierdzenie prymatu rzymskiego przez protestantyzm, chociaż jego teolodzy na swój sposób to wyjaśniają. „Kościół rzymski najpierwszy posiadał sformułowane wyznanie wiary przy chrzcie, w nim daje się naprzód udowodnić istnienie kanonu nowotestamentowego. On wystawił pierwszą listę biskupów; idea apostolskiego następstwa biskupów, przez Kościół rzymski przedewszystkiem została zużytkowana. Do biskupstwa rzymskiego odnoszą kościoły wschodnie wszystkie najważniejsze zarządzenia dotyczące organizacyi kościelnej i zdaje się nie bez słuszności przeciw „uroszczeniom“ Kaliksta powstawali Tertuljan, Hipolit i Origenes; były to zatem innowacye, które jednakowoż utrzymały się. Wobec tego nie można mieć wątpliwości w tym względzie, że zasadnicze urządzenia apostolskie i prawa katolicyzmu, w tem mieście naprzód ustalone zostały, które zresztą i z innych dziedzin przepisywało prawa całemu światu“ (Harnack). Tenże sam autor mniema, że zasada; *ecclesia semper habuit primum* i że nazwa „katolicki“ znaczy „rzymsko katolicki“ „wymyślone na rzecz posiadaczy Stolicy rzymskiej są to grube zmyślenia“, ale zastosowane do gminy, stolicy wszechświatowej posiadają jednak pewną prawdę, której zapoznawanie wykluczałoby możność zrozumienia procesu katolizacyi i unifikacyi Kościołów“. Innemi słowy bez tego „zmyślenia“ nie możliwe byłoby zgoła zachowanie jedności Kościoła, czyli utrwalenie Kościoła chrześcijańskiego. Jakim sposobem tedy

owe zmyślenia, powszechne zyskujące uznanie, osiągnęły taką siłę w boskiej religii? Zasada katolicka, że tradycja rzymska jest prawdziwą tradycją apostolską jedynie może wytłumaczyć ustrój Kościoła katolickiego.

Prawda, że od czasów Damazego, do końca V wieku, papieżstwo szczególnie doniosłe w swym rozwoju uczyniło postępy, ale nie w tej epoce dopiero osiągnęło ono prymat, jako stałe urządzenie w Kościele katolickim. Ani dzielność ówczesnych papieży, ani okoliczności zewnętrzne, nie mogłyby takiego skutku wywołać. Zamęt dogmatycznych sporów na Wschodzie, upadek cesarstwa zachodniego, ataki na Rzym w czasie wielkiej wędrówki narodów, te i tym podobne okoliczności, nie mogły skłonić papieży do uwydatnienia ich wybitnego swego stanowiska, które zawdzięczały stolicy wszechświatowej i wyprowadzeniu go ze swej godności duchownej; miały one tylko te znaczenie, że zniewalały do uczczenia boskiego autorytetu.

Nowszemi czasy zarzucano św. Bonifacemu, że zromanizował Kościół niemiecki. Jak gdyby w inny sposób mógł utrwalić w Niemczech Chrześcijaństwo! Tym protestanckim krytykom apostoła Niemiec odpowiada pewien protestancki uczony: „prawda, Bonifacy zromanizował Europę środkową, ale bez współdziałania Rzymu z gruzów starożytnej kultury nigdyby nie mógł powstać świat kultury średniowiecznej. Kościół rozpadłby się na kościoły narodowe, zmarniałby stopniowo, a Chrześcijaństwo niewątpliwie uległoby jeszcze większemu spogańszczeniu, aniżeli to, które widzimy w historii“ (Loofs). W Niemczech, w Galii, w Hiszpanii i w Anglii wprowadzona została liturgia rzymska, ale stało się to na żądanie miejscowych biskupów i rozpowszechnienie swe zawdzięczała nietylko przewadze Stolicy rzymskiej, lecz przede wszystkim wewnętrznym swym przymiotom.

„Ze stulecia na stuleciu wzmagало się i utrwalało stanowisko biskupa rzymskiego, mówi inny uczony protestancki, Tschacker. Skoro powódź wielkiej wędrówki narodów uniosła z sobą nowe twory państwowe w Europie Zachodniej, pozostała tylko niezmienna Stolica rzymska, jako niewzruszona skała w morzu. Adoaker, Alarik, Attyla, Teodoryk przyszli i przeszli, a rzymska Stolica pozostała nietylko opoką Kościoła chrześcijańskiego, lecz i ochroną kultury grecko-rzymskiej. Do tego trzeba dodać, że trzeźwy, praktyczny zmysł rzymski wśród sporów dogmatycznych w Kościele, pozwolił biskupom rzymskim w większości wy-

padków trafić na właściwą pośrednią drogę. Skoro Atanazy przesładowany był na Wschodzie, znalazł poparcie w Rzymie i na soborze Chalcedońskim, udogmatyzowano myśl rzymskiego Leona^a. Przytoczmy tu wreszcie piękne przemówienie tegoż samego Leona, który Rzym ocalił przed biczem bożym, Attylą (451). Przemawia on tak do miasta rzymskiego: „Apostołowie byli świętymi twymi Ojcami i pasterzami prawdziwymi, którzy silniej ugruntowali cię w królestwie niebieskim, anizeli ci, co twe fundamenty i mury założyli w królestwie ziemskim. Przez tych Ojców świętych stałeś się Rzymie Stolicą Piotrową, Stolicą świętego wybranego ludu, królewskim, kapłańskim miastem, głową całego okręgu ziemskiego. Przez religię boską dalej roztaczasz swe panowanie, anizeli ongi ziemską potęgę. Chociaż bowiem możny zwycięstwami rozpostarłeś niegdyś swe panowanie nad różnemi krajami i morzami, to jednak boje orężne mniej ci podały świata, anizeli pokój chrześcijański“¹⁾.

III. Prymat papieży w średnich wiekach.

19. Nie mamy tu zamiaru śledzić dalej historycznego rozwoju prymatu, chodzi tu bowiem tylko o ukształtowanie dalsze tego, co tu istniało. Rozumie się, że w ciągu wieków średnich wraz z rozszerzeniem się Kościoła, rozwijała się też wszechstronnie powaga prymatu. Szczególniej Mikołaj I uwydatniał stanowisko prymatu, gdy w listach swoich do Konstantynopola zaproteutował przeciwko nieprawowitemu wyniesieniu Focjusza na stolicę patryarszą (861). Mikołaj broni tu prymatu biskupa rzymskiego, jako sędziego ponad całą ziemią. Przywilej ten nadany został Kościołowi rzymskiemu przez Boga samego i odziedziczony przez apostołów Piotra i Pawła. Obaj oni założyli Kościół rzymski, a przez swych uczniów alaksandryjski i antyocheński. Za pomocą tych trzech głównych Kościołów rządziłi apostołowie innymi Kościołami. W tak zwanym *libellus satisfactionis* na ósmym soborze Powszechnym (869) stronnicy Focjusza wyznać musieli, że w Kościele rzymskim zachowana została niesfałszowana wiara i musieli mu ślubować posłuszeństwo.

¹⁾ Leo, Serm. 82, 1.

20. Pseudo-Izydor (ok. 850 r.) włożył w usta dawnych papieży (Anakleta, Piusa, Aleksandra I, Marcela, Juljusza) oświadczenia, które nie harmonizowały z ówczesnymi pojęciami, lecz z ducha czasu wysnute zostały. Niema tu jednak rzeczowej sprzeczności z dawną epoką. W jednym punkcie posuwa się on wprawdzie dalej, aniżeli Ojcowie, gdy św. Atanazemu każe pisać do papieża Feliksa, że na fundamencie Piotra zbudowane zostały kolumny Kościoła t. j. biskupi, którzy byt Kościoła podtrzymują i na ramionach swoich dźwigają. Czyż możliwe byłoby skupić tak w jednym słowie całe znaczenie papiestwa, gdyby podstawa po temu nie była dana świadomej wierze współczesnej? Cóżby skłonić mogło Pseudo-Izydora do jego fikcyj i coby im mogło zjednać powszechne przyjęcie? Rzecz się tem tłumaczy, że znalazł on odnośne wyobrażenia w świecie współczesnym. Nawet Hase przyznaje, że „to zmyślenie, nie mogło powstać wprost pod okiem papieża i nawet nie w jego interesie powstało, lecz tylko wynikało ze zjednoczenia w falandze papieskiej wszystkich potęg kościelnych dążących do panowania nad światem. Papieże zużytkowali po prostu z dobrą wiarą to, co im przynosił wierzący świat współczesny.“

Pseudo-Izydor sam wskazuje na biblijne i tradycjonalne podstawy swego systemu „Prymat w Kościele stolica rzymska otrzymała od samego Chrystusa; autorytet tego prymatu opiera się na powadze Piotra i Pawła. Stolica aleksandryjska wymieniona jest, jako druga, antyochejska, jako trzecia. Równość innych apostołskich stolic polega na równości apostołatu, pierwszeństwo Stolicy rzymskiej na prymacie Piotra. Wyobrażenia te spotykamy tak w dawniejszych, jak i późniejszych czasach. Mikołaj I obok Rzymu wspomina też Pawła i Kościoły apostołskie. Podobnie i późniejsi papieże, aż do Inocentego I. Papież poczytywał się zawsze za biskupa powszechnego, przyznawał sobie urząd nauczający dla całego Kościoła. Czyż nie widzimy tego samego w starożytności? Czyż nawet wyznawcy wschodniego Kościoła nie zwracali się w ważniejszych okolicznościach do Rzymu? Czyż Celestyn nie rozstrzygał sprawy Nestoryusza, a Leon Eutychesa? W naturze rzeczy leżało, że przywileje Stolicy rzymskiej uwydatnione były przeważnie w dekretaliach papieskich i w listach do papieży zwróconych.

21. Rzym dla całego świata pozostawał zawsze Stolicą

apostolską i najwyższą metropolią świata. W kwestyach dogmatu i dyscypliny ogólnej papież przemawiali w imieniu wszystkich wschodnich Kościołów. Dekretalia papieskie, tę samą miały siłę prawną, co postanowienia soborów, pod tym samym tytułem umieszczano je w zbiorach kanonicznych. Świątynie Stolicy apostolskiej, szczególnie św. Piotr, ściągały pielgrzymów ze wszystkich krajów. Nie było świętszego miejsca na całym Zachodzie. Żadna moralna, ani religijna powaga, nie przewyższała powagi kapłana sprawującego służbę bożą, w tej powszechnie czczonej świątyni, ale od tej czci ogólnej daleko jeszcze było do centralizacji kościelnej.

Ruch centralistyczny pośrednio poczyna się od nawrócenia Anglii (Augustyn 597 r., Teodor 668 r.). Misja rzymska w Kenzie nadawała kierunek Kościołowi angielskiemu, a duch rzymski nadawał syntezę wszelkim wpływom. Stąd wyszli apostołowie Niemiec i kościelni doradcy pierwszych monarchij katolickich, stąd wyszła reforma kościoła frankońskiego, a później i samego Kościoła rzymskiego. Stąd szczególnie wyszedł ruch centralistyczny, który świat katolicki uwolnił od wszelkich komplikacyj poszczególnych prymatów i kościołów nacyonalnych i wszystkie siły zjednoczył w rękach następców św. Piotra.

22. Dogmatyka uległa wprawdzie pewnym wpływom prawa kościelnego, zawsze jednak opierała się na wzorach starożytności i Pisma św. Piotr Lombardus, który Piotra wskazywał jako pierwszego wśród apostołów, a papieża jako namiestnika i następcę, miał jakoby oświadczyć się za systemem episkopalnym i takowy na biblijnych podstawach opierać. Jeśli nawet papież, jak Aleksander III, Celestyn III i Innocenty III, którzy bardzo uwydatniali najwyższą władzę Stolicy rzymskiej, nie wahali się jednak uznać ustanowionej przez boskie zrządzenie władzy pozostałych apostołów, jurysdykcyę ich nie od Piotra, ale wprost od Chrystusa wyprowadzali i papieżowi tylko najwyższą przyznawali instancję, to wpływ pseudo - Izydora okazuje się w rzeczy głównej dość mało znaczący. Św. Bernard, Albert, Bonawentura poczytują papieża za niewątpliwego następcę świętego Piotra i wszystkich jego praw. Bonawentura w swym „Breviloquium“ tak streszcza całą tę naukę: „Wielu jest biskupów, nie wielu arcybiskupów, bardzo niewielu patryarchów i jeden jest Ojciec ojców, który słusznie papieżem się zowie, jako jedyny, pierwszy i najwyższy duchowny ojciec wszystkich ojców,

jako pasterz wszystkich wiernych, naczelny hierarcha, jedyny oblubieniec, niepodzielna głowa, najwyższy Pontifex, namiestnik Chrystusa, źródło, początek i reguła wszystkich władz kościelnych, od którego, jako od najwyższego, wszystkie władze pochodzą, aż do najniższych członków Kościoła, jak tego godność katolickiej hierarchii wymaga¹⁾.

Św. Tomaszowi przyznawane jest systematyczne rozwinięcie nauki o pełnej władzy Stolicy rzymskiej. Uznaje on w następcy Piotra pełnię władzy, która z niego przechodzi na innych. Papież jest jako król w swoim państwie, biskupi jako sędziowie w poszczególnych miastach. Ponieważ najwyższy Pontifex w całym Kościele ma namiestnictwo Chrystusowe, więc posiada też zupełną władzę dyspens. W piśmie przeciwko błędowi Greków (1261 r.) znajduje się teza będąca podstawą bulli „Unam Sanctam” wedle której podległość papieżowi rzymskiemu jest koniecznym warunkiem zbawienia²⁾.

23. Czwarty sobór Lateraneński ustalił następstwo stolic patryarszych w wyżej oznaczonym sposobie. O Kościele rzymskim zaś orzekł, że wedle ustanowienia Pana ponad wszystkimi kościołami prawowitą władzę sprawuje. Ten prymat nad całym Kościołem, uznali też Grecy w Lyonie. „Św. Kościół rzymski posiada najwyższy prymat nad całym Kościołem katolickim, uznaje w pokorze i w prawdzie, że takowy z pełnią władzy otrzymał od Pana samego w świętym Piotrze, księciu apostołów, którego następcą jest papież rzymski”. Za tem idzie uznanie prymatu w rzeczach wiary, w sprawach ustroju i zarządu Kościoła³⁾. Dalsze orzeczenia w tym względzie, zawierają się w potępieniu drugiej tezy Marsyliusa z Padwy przez Jana XXII, czwartej tezy Wiklefa, siódmej Husa przez postanowienia Marcina V o husytyzmie i w potępieniu Lutra przez Leona X.

Ogólne zepsucie nie oszczędziło też Stolicy rzymskiej i czasowo uczyniło ją igraszką namiętności. Im wyższe było stanowisko, im większa władza, tem zgubniejsze musiało być jej nadużycie. Ostro potępiające nazwy, stosowane do Stolicy rzymskiej, jak „nierządnicza babilońska”, tak częste były w średnich

1) Brev. 6, 12, ed Ant. a Vicetia p. 563 sq.

2) Thom., Com. in Sent. IV, D. 20, q. 1, a. 4, ad 2; 24; q. 3, a. ? C. gent. 4, 76. S. th. 2, 2, q. 88, a. 12, ad 3.

3) Prof. fidei in Conc. Lugd. Denzinger, Euchir.; n. 389.

wiekach, że nawet Bonawentura o nich wspomina. Niewola awiniońska i schizmy powiększyły jeszcze zamęt i rozstrój. Tem koniecznijszem okazywało się ustalenie podstaw nauki Kościoła i jego ustroju. Dokonane to zostało we Florencyi. Dekret Unii poucza, że święta Stolica apostolska i papież rzymski posiada prymat ponad całym okręgiem ziemi, że papież jest następcą św. Piotra, namiestnikiem Chrystusa, głową całego Kościoła, ojcem i nauczycielem wszystkich chrześcijan.

Piąty sobór Lateraneński powołuje się na Ojców i dawniejszych papieży, stwierdzając iż Piotr i jego następcy namiestnikami są Chrystusa. Nie może pozostawać w Kościele ten, kto odrzuca władzę rzymskiego papieża. Należy to do konieczności zbawienia, aby wszyscy wierzący chrześcijanie podlegali papieżowi rzymskiemu, jak to wynika ze świadectw Pisma św. i Ojców, oraz konstytucyi „Unam Sanctam“ Bonifacego.

Sobór Trydencki nie wypowiedzi się wyraźnie w przedmiocie nauki o Kościele, ponieważ nie zgodzono się naówczas na ściśle tej nauki sformułowanie i przestano na formule ułożonej na soborze Florenckim. Zawsze jednak dano wyraźnie papieżowi nazwę namiestnika bożego na ziemi, któremu obowiązkowo przypada troska o cały Kościół. Ważniejsze kryminalne sprawy przeciw biskupom, pociągające za sobą depozycye albo prywacye, tylko przez papieża mogą być rozstrzygane. Potwierdzenie soboru u papieża ma być uproszone i przezeń udzielone ¹⁾. Do wyznania wiary włączono następujące słowa: „Wyznamę Kościół święty katolicki i rzymski jako matkę i nauczycielkę wszystkich kościołów; ślubuje i przysięgam prawdziwe posłuszeństwo papieżowi rzymskiemu, następcy księcia apostołów Piotra i namiestnikowi Chrystusa“.

24. Sobór Watykański przyjmuje dosłownie dekret soboru Florenckiego. Biorąc za punkt wyjścia nieodzowną trwałość prymatu w Kościele, naucza o Piotrze, który jest fundamentem Kościoła, głową wiary i od Pana klucze królestwa jego otrzymał, iż „po dziś dzień i zawsze żyje, przewodniczy i sędzi przez swych następców biskupów świętej Stolicy rzymskiej przez niego założonej i krwią jego odkupionej. Kto przeto na tej katedrze po Piotrze następuje, ten z ustanowienia Chrystusa otrzymuje ten

¹⁾ S. 24, de ref. c. 1, S. 25. Catech. rom. 1, 10, 13; 2, 7, 25.

prymat Piotra nad całym Kościołem“¹⁾. Potem następują przytoczone wyżej cytaty z Leona i Ireneusza. „Kto zatem utrzymuje, że prymat nad całym Kościołem św. Piotra, w jego następcach i przekazanie tego prymatu rzymskim papieżom, jako następcom św. Piotra, nie wynika z ustanowienia samego Chrystusa Pana i nie pochodzi z prawa bożego, ten niech będzie wykluczony“. W następnym rozdziale znaczenie i istota prymatu ściślej wedle soboru Florenckiego są określone. Powiedziano mianowicie, że Kościół rzymski ponad wszystkimi innymi pierwszeństwo prawowitej władzy posiada i że ta jurysdykcyja rzymskiego papieża, która biskupie posiada znaczenie, bezpośrednio jest. Wszelako nie przynosi ta władza żadnej ujemy prawowitej i bezpośredniej władzy jurysdykcyi biskupiej, przez którą wszyscy biskupi z ustanowienia Ducha św. miejsce apostołów zajmują; owszem ta ich władza przez najwyższego powszechnego papieża zostaje umocnioną, potwierdzoną, bronioną, wedle wyrażenia Grzegorza Wielkiego: „Moja cześć, to cześć całego Kościoła“.

„Kto przeto utrzymuje, że papież rzymski ma tylko urząd kierowniczy i nadzorczy, niema zaś pełnej, najwyższej władzy i jurysdykcyi nad całym Kościołem, nietylko w rzeczach wiary i moralności, lecz także w tych sprawach, które dotyczą dyscypliny i kierownictwa rozproszonego po całej ziemi Kościoła i kto utrzymuje, iż papież ma tylko część tej władzy, nie zaś całą jej pełnię, albo że ta jego władza nie jest zwykłą, bezpośrednio, bądź nad wszystkimi i nad każdym poszczególnym Kościołem, bądź nad wszystkimi i nad każdym poszczególnym pasterzem i wiernymi i ten niech będzie wykluczony.“

25. Na zakończenie zamiast wszelkich następczących się tu refleksyj, przytaczamy jeszcze przemówienie św. Anzelma, prymasa Kanterburyjskiego, który srodze przez króla przyciśnięty, w te słowa na sejmie państwowym przemawia: „Ponieważ wy, którzy zowiecie się pasterzem ludu chrześcijańskiego, i wy co zowiecie się pasterzami ludu chrześcijańskiego i wy, co zowiecie się książętami ludów, mnie waszemu przełożonemu udzieleniu rady wedle samowoli jednego człowieka, przeto ja szukam ucieczki u najwyższego pasterza, u monarchy świata całego, u anioła wielkiej rady i pójdę za radą, jaką on mi udzieli w swojej sprawie i swego Kościoła. On rzekł do Piotra księcia apo-

¹⁾ Const. dogm. de Eccl. c. 2.

stołów: ty jesteś opoką. I mówił do wszystkich apostołów: „Kto was słucha, mnie słucha, kto mną gardzi, wami gardzi“. Ponieważ te słowa mówił głównie do Piotra, a w nim do wszystkich apostołów, stosują się one przeto naprzód do następców Piotra, a w nich do wszystkich biskupów jako następców apostołów. Żadnemu, cesarzowi, ani królowi, ani księciu, ani hrabiemu nie poruczone jest zwierzchnictwo kościelne. O ile zaś monarchom świeckim ulegać winniśmy, powiedział tenże Anioł wielkiej rady, mówiąc: „oddajcie cesarzowi co cesarskiego, a Bogu co boskiego“, to jest boskie słowo i boska rada. Tego się trzymam, to mną powoduje, w żadnym względzie od tego nie odstąpię. Wiedźcie tedy wszyscy i każdy poszczególnie, że w tem, co jest boskie posłuszny będę tylko zastępcy Piotra, a w tem, co do władzy świeckiej mojego Pana i króla prawowicie przynależy, wiernie i sumiennie służyć będę“.

§ 14.

Nieomyślność papieża.

Pełnomocnictwo papieskie nie może być raz na zawsze ściśle określone. — Stanowi ono część urzędu nauczającego i pasterskiego. — Pismo św. Łuk. 22, 31, 32. — Nakaz odnosi się do całej późniejszej działalności Piotra, oraz do jego następców. — Ojcowie o tym ustępie. — Papież. — Zastosowanie do nieomyślności. — Kardynał Manning. — Trzy okresy rozwoju dogmatu. — Pochwała wiary Kościoła rzymskiego u Ojców łacińskich i greckich. — Prawo papieża nieomyślnego rozstrzygania w rzeczach wiary. — Narady rzymskich synodów nie dowodzą nic przeciwko nieomyślności papieża. — Powszechne sobory nie są przez nią wykluczone. — Liberyusz. — Wirgiliusz. — Honoryusz. — Zasadą: „prima sedes non indicatur a quoquam”. — Urzędowa nieomyślność w średnich wiekach. — Mikołaj I. — Tomasz zaznacza punkt zwrotny w nauce o nieomyślności. — Bonawentura. — Duns Scotus. — Reakcja. — Turrecremata. — Szkoła paryska. — Sobór Watykański.

I. Pismo św. o nieomyślności.

1. **N**ieemożliwym jest dać z góry wystarczającą na wszystkie czasy definicyę pełnomocnictwa papieskiego. Musi ona stwierdzać się odpowiednio do czasu i okoliczności i faktycznie tak się stwierdzała. Wszelako należy w niej nieodzownie uznać istotne momenty, wynikające z prymatu Piotra i ustroju Kościoła, oraz pochodzące z nich zasadnicze jej prawo. Widzieliśmy poprzednio, jak rzymska Stolica różnemi czasy urząd swój pełniła, jak w nim osiągnęła uznanie Wschodu i Zachodu i jak od czasów średnich wieków została ona stopniowo coraz dokładniej ustaloną od soboru Florenckiego do soboru Watykańskiego. Prawa prymatu w średnich wiekach rozleglejsze są aniżeli w staro-

żytności. Czasy nowożytne odmiennie się w tym względzie przedstawiają od średniowiecznych, albowiem stosunki historyczne i w zakresie pełnienia tych praw zmianie uległy. Gdy w pierwszym tysiącleciu i nieco później prymat nie uwydatniał się zewnętrznie tak silnie, jak głowa Kościoła, nie zależałoby nic na tem, o ile dałoby się to rozumnie wywnioskować, ponieważ nie miał on od Chrystusa polecenie wykonywanie oznaczonych praw, lecz polegał na ustanowieniu głowy z władzą związywania i rozwiązywania na niebie i na ziemi rządzenie Kościołem, przedstawianie w nim głowy niewidzialnej i ponieważ wszystkie odpowiadające temu zadaniu pełnomocnictwa stosownie do okoliczności stanowiły nieodzowne wyniki jego stanowiska¹⁾.

Co tu ogólnie powiedziano o prawie prymatu odnosi się szczególnie do najwyższej jego części, do prawa rozstrzygania w rzeczach wiary i moralności. Pomijając inne prawa papieża, jako należące do prawodawstwa kościelnego, tutaj zamierzamy tylko dokładniej zbadać pod względem dogmatycznym i historycznym nieomylność papieża w rozstrzyganiu o wierze. Za punkt wyjścia weźmiemy tu wspomniane wyżej określenie soboru Watykańskiego istocie prymatu. Zistoty tej wynika, że „papież najwyższym jest sędzią wiernych, i że we wszystkich okolicznościach podległych rozstrzygnięciu kościelnemu, do jego wyroku odnieść się należy. Wyrok Stolicy apostolskiej, ponad którą niema wyższego autorytetu w kościele, przez nikogo nie może być odrzucony i niczyjemu nie podlega sądowi. Dlatego błędzą ci którzy utrzymują, że od wyroku papieża rzymskich można apelować do soboru powszechnego, jako do autorytetu stojącego ponad rzymskim papieżem“.

Nieomylność wynika przeto z samego już stanowiska najwyższego nauczyciela i pasterza. Jest ona tak samo nieodzowną konsekwencją nieomylności Kościoła, jak prymat jest konsekwencją punktem wyjścia i uwieńczeniem jedności Kościoła. Jakkolwiek potrzeba było długiego rozwoju dla formalnego wyciągnięcia z kościelnej definicyi tej konsekwencyi, to jednak można dowieść, że tkwi ona w samych podstawach nauki Pisma św. o prymacie i w dawniejszych już czasach z tej nauki faktycznie wyciąganą była.

¹⁾ Schulte, Lehrb. d. Kath. Kirchenrechts. Liessen 1683, str. 191.

Na swój sposób mówi o tem pewien protestancki symbo-
lista: „Skoro zamiast rozpoznania w samym boskiem Objawieniu
jego celów i środków, przystępujemy doń z powziętem mniema-
niem i wynikającymi zeń postulatami, to logika nie może do-
prowadzić nas do innego celu, jak do systemu nieomylnego bi-
skupstwa powszechnego. Niezawodna, rozstrzygająca instancya
w nauce (*iudex controversiarum*), w rzeczach moralnych, prawo-
wite wykonywanie działania łaski, jedność Kościoła gotowa już
w królestwie bożym..... oto postulat; że jedność Kościoła uja-
wnia się w formie jednolitej organizacyi usuwa u wielu nawet
sumiennych ludzi wszelką wątpliwość o tem, że przynajmniej
hierarchia rozwinąć się musiała na drodze normalnej.

2. Dla nauki Pisma św. miarodajne są przedewszystkiem
wyjaśnione już poprzednio ustępy o władzy kluczków. Dotyczą one
również troski o prawdę bożą i o czystość wiary. Im wyraźniej
wiara wskazana jest, jako nieodzowny warunek zbawienia, im
więcej nacisku położono na jedność w wierze uczniów Chrystusa,
tem konieczniejszem okazuje się, aby ten, co na fundament Ko-
ścioła został wybrany, władzą kluczków obdarzony, najwyższym
urzędem pasterskim wynagrodzony, posiadał też niewzruszoną
prawdę, władał prawdziwym kluczem tej prawdy i aby mógł
owcom Chrystusowym dostarczyć boskiego pokarmu nie sfal szo-
wanej nauki. Wyznanie wiary w Syna bożego i miłości dla bo-
skiego Mistrza poprzedziło obietnicę uczynioną Piotrowi. Czyż
w swoich następcach nie miał on posiadać zawsze możności roz-
budzenia wiary czynnej i miłości wśród trzody Chrystusowej?
„Pomnę bowiem na to, mówi Leon, iż przewodniczę Kościołowi
w imieniu tego, którego wyznanie przez Chrystusa Pana wysła-
wione zostało i którego wiara wszystkie herezye zniweczyć zdol-
na a osobliwie bezbożność obecnych błędów“¹⁾. Widzieliśmy wy-
żej, że przez bramy piekielne i herezye muszą być rozumiane.

Nie wspomnieliśmy jeszcze jednego ustępu Pisma św. ażeby
go tu oddzielnie dokładniej umówić: Jest to znany ustęp z Ewan-
gelii Łukasza. Podczas świętej wieczerzy Pan poruszony prze-
powiedzianą zdradą Judasza, mówi do Symona-Piotra: „Symonie,
Symonie oto szatan pożądał was, aby przesiał, jako pszenicę.
Alem ja prosił za tobą, aby nie ustała wiara twoja, a ty nie-
kiedy nawróciwszy się potwierdzaj bracią twoją“ (22, 31, 32).

¹⁾ Ep. 61, 2.

Ustęp ten jasny jest sam przez się i w związku z przepowiednią zaparcia.

Dlaczego Pan prosił za samym Piotrem? Czyż tym sposobem chciał zaznaczyć upadek Piotrowy. Nie można tego przypuścić, skoro w następującym bezpośrednio 34 wierszu wyraźnie przepowiedziany jest ten upadek. Można przeto powiedzieć, że Piotr, jako najodważniejszy najwięcej podlegał niebezpieczeństwu, potrzebował przeto szczególnej pociechy i większej łaski. Skoro jednak dodane jest następnie, że wiara jego nie ustanie, to tem samem zaznaczone zostało, że Piotr, jak ongi przez objawienie Ojca otrzymał prawdziwą wiarę w Syna bożego, tak teraz przez prośbę Syna otrzyma zapewnienie trwałości tej wiary, pomimo przemijającej swej słabości. Stosunek tej obietnicy do obietnicy wyrażonej u Mat. 16, dobitniej jeszcze wydajnia się w związku z nakazem utwierdzenia braci. W tym bowiem nakazie zawiera się wezwanie Piotra, a zarazem udzielona mu jest siła po temu, aby przez swoją niezniszczalną wiarę umacniał wiarę innych. To wezwanie uczynione w tak uroczystej chwili nie może się rozciągać litylko na kilka dni, oddzielających ją od faktu zmartwychwstania. Nawrócenie Piotra musiało przeto stać się doskonałem, zanim innych mógł on umacniać; zresztą zapowiedź Pana brzmi tu bardzo ogólnie. Zatem egzegetycznie jesteśmy upoważnieni uznać w tej zapowiedzi oznaczenie stanowiska Piotra wśród apostołów, po odejściu Pana

3. Ale czyż to znaczenie pierwszego wśród apostołów dla jedności i czystości wiary po jego śmierci miało zniknąć w Kościele Pana? Czyż nie było ono i później potrzebne dla utrzymania wiary wśród braci, skoro zewsząd uderzyli na nią zewnętrzni i wewnętrzni wrogowie? Kościół musiał istnieć i rozwijać się, potrzebował, zawsze jednakiej organizacyi i jednakich środków. Piotr żyć musiał w Kościele jako fundament, jako założyciel i jako pasterz, aby zawsze brać w wierze umacniać. „Stolica Piotra musiała być zawsze oparciem prawdy, twierdzą wiary mówi Döllinger. Słowa i nakazy Pana nie odnosiły się tylko do poszczególnych osób i najbliższych chwil, miały one znaczenie zadnicze, stosowały się do całego Kościoła i do jego przyszłych przewidzianych przez Pana potrzeb. To też sięgając spojrzeniem po przez wszystkie przyszłe czasy modlił się on naówczas za jedność członków Kościoła, aby ta jedność była dla świata świadectwem, zawsze wymownem, prawdy boskiego posłannictwa“.

4. Ojcowie powołują się często na przytoczony ustęp z Łukasza, jako na dowód potęgi modlitwy dla utrzymania wiary, jako na znak wytrwania Piotra i potrzeby łaski do wytrwania w wierze nieodzownej. Dopiero u Ambrożego znajdujemy zastosowanie tego ustępu do prymatu Piotra. Piotr przez swój upadek więcej zdobył aniżeli cierpiał, zdobył bowiem opiekę Chrystusa: „Wreszcie Piotr przełożony został nad Kościołem, potem, gdy od dyabła był kuszony. Dlatego z góry Pan wyjaśnia, co znaczy, gdy go następnie na pasterza swej trzody wybierze“.

Augustyn wyjaśnia nasz ustęp wielokrotnie ale zawsze w znaczeniu wytrwałości Piotra w wierze, jako wzoru dla innych. Chryzostom tłumaczy ten ustęp podobnie jak Ambroży. Piotr pomnąc na swój upadek wyrozumiały ma być dla innych i chwiejącym się przez miłość rękę pomocy podawać. Teodoret wyjaśnia go znaczeniem, które Piotr posiadał dla chwiejących się w wierze, jako kolumna Kościoła ¹⁾.

5. Zupełną konsekwencją z zapowiedzi Chrystusowej wyciągali sami papieże. Leon łączy ustępy Łuk. 22 i Jana 21 i wyjaśnia wedle tego stanowisko biskupa rzymskiego z działalności Piotra. „Wszystko, co przez nas dobrze spełnione zostanie i zarządzone będzie, należy przypisać kierownictwu tego, któremu powiedziano: „umacniaj bracią swoją“. „Wspólne było wszystkim apostołom niebezpieczeństwo, najbardziej jednak troszczy się Pan o Piotra i błaga o wiarę dla niego, aby przez umocnienie jego ducha, umocnić i stanowisko jego towarzyszy. Siła nadana Piotrowi, przez niego udzielana zostaje apostołom“ ²⁾. Podobne wyjaśnienia dają Gelazyusz, Grzegorz, Pelagiusz II, Marcin I, Agaton. Bossuet w zgodności Ojców przy wyjaśnieniu tego ustępu widzi dowód niezmienności wiary w Stolicy rzymskiej. Na soborze Trydenckim słowa Chrystusa przytoczone u Łuk. 22 wykładane są często w znaczeniu nieomylności Kościoła. Na soborze Watykańskim biskup Gasser z Brixen na zarzuty przeciwko Łuk. 22 odpowiada, że zwykle wyjaśnienie Kościoła dające się wysnuć z listów rzymskich papieży, z postanowień soboru i z ogólnej egzegezy Ojców i teologów niewątpliwie pozwala rozciągnąć daną Piotrowi obietnicę, umocnienia braci, na wszystkich jego

¹⁾ Aug., Sermon. 210, 6. Ep. 176, 5.

²⁾ Leo, Sermon. 4, 3; 33, 2.

następców; na dowód przytacza on Belarmina, który trzy podaje wykłady: jeden poczytujący Piotra za figurę Kościoła, drugi który widzi w obietnicy danej Piotrowi łaskę wytrwałości i trzeci, najsłuszniejszy, wedle którego Piotrowi przyobiecana jest łaska zachowania na zawsze prawdziwej wiary, oraz nieomyślność jego stolicy. Pierwszy przywilej być może nie przeszedł na jego następców, ale niewątpliwie przeszły na nich oba następne.

II. Tradycya o nieomyślności.

6. Powszechna tradycya w przedmiocie stanowiska Stolicy apostolskiej w sporach o wiarę z powyższego daje się poznać. Już z listu św. Ignacego wnosić można o uznaniu władzy nauczającej Rzymu dla całego Kościoła. Postępowanie papieży wobec heretyków w II i III stuleciu służyć tu może za dowód. Należy tylko zbadać stosunek tego postępowania do nieomyślności papieża. Leon wielokrotnie stwierdzał nieomyślność wszelkich rozstrzygnięć papieskich w sprawach wiary¹⁾. Formalne udowodnienie dla czasów starodawnych, połączone tu jest z pewnemi trudnościami. Z tego powodu czyni następującą uwagę kardynał Manning²⁾. „Niektórzy definicyę nieomyślności nazwali tryumfem dogmatu nad historią, inni powoływali się na historię za herezyę poczytywali. Sam kardynał dodaje, że powołanie się na historię, wobec ludzkiego nauczyciela, nię jest wcale herezyą, ale powołanie się na nią jako na najwyższy wobec trybunału boskiego nauczyciela autorytet *eo ipso* musi być herezyą, jest bowiem dowodem niewiary w autorytet boski. Gdzie niema boskiego nauczyciela tam niema herezyi. Tryumf dogmatu nad historią to tylko nam mówi: „Kościół definiuje swoje nauki wbrew tobie, ponieważ lepiej od ciebie zna swą historię“. Jego twierdzenia zawierają w sobie jego historię, a jego historia jest częścią jego świadomości wspieranej boską pomocą. Jeżeli przeczysz tym wnioskom musisz przeczyć i przesłankom, to jest boskiej pomocy podtrzymującej wiarę. Kościół wyjaśnia wedle własnego rozumienia swoją historię od 1800 lat i swoje 19 ekumenicznych soborów. W rzeczach historii wystarczy powiedzieć za

¹⁾ Ep. 104, 1; 120, 1.

²⁾ Religio viatoris p. 78.

św. Augustynem: *securus iudicat orbis terrarum*. Euzebiusz już zauważył, że chrześcijanin powinien się trzymać Kościoła, który zna swoje dzieje.

Jakkolwiek jednak apologeta katolicki musi brać za punkt wyjścia wiarę w nieomylność Kościoła i swoich dowodów nie powinien przeceniać, to jednak należy mu zdać sobie sprawę z całego rozwoju dziejowego, ile że protestanci oskarżają wprost katolików o fałszowanie historyi, o znowę przeciwko prawdzie. Na historyi opiera się też sam Manning. Dzieli on historyę dogmatu na trzy okresy. Pierwszy jest to okres prostej, niezamąconej zwątpieniem wiary w to, że następca Piotra na mocy boskiej obietnicy osiągnął szczególne umocnienie w wierze. Drugi jest okresem analizy i kontrowersu spowodowanego przez wielką schizmę zachodnią, która pociągnęła za sobą gallikanizm wewnątrz Kościoła, anglikalizm poza jego obrębem. Trzeci jest okresem definicyi, w której prosta wiara pierwszego okresu zdefiniowana została ze ścisłością pojęć i słów, osiągniętą przez analizę i kontrowers drugiego okresu.

7. Pochwała od czasów Ignacego dawana Kościołowi rzymskiemu z powodu czystości jego wiary odnosi się przedewszystkiem do jego biskupów i ma swoje uzasadnienie w następcach Piotra. Ireneusz chwali Rzym, że w nim od czasów apostoelskich przechowana została tradycya i opowiadana była ludziom wiara, ale dowód tego zachowania wyprowadza z następstwa apostoelskiego. Cyprjan powstaje na heretyków, że wysyłają swych posłów do Rzymu do Solicy Piotrowej z listami od schizmatyków i niewiernych, nie pomni na to, że do Rzymu niema zgoła dostępu żadne fałszerstwo wiary (Perfidia). Jeden bowiem jest tylko Kościół, jedna katedra przez słowo Pańskie na Piotrze zbudowana. Kto nie trzyma się jedności, jakże może zachować swą wiarę? Ambroży napomina cesarza aby ogłosił Kościół rzymski głową całego rzymskiego okręgu świata, aby prześwieta wiara apostołów nie została zamącona, z Kościoła rzymskiego bowiem tylko wynika prawo wspólności w wierze.

Hieronim mówi: „Wiedźcie, że nic nam nie leży więcej na sercu jak zachować prawa Chrystusa i nie przekraczać granic przez Ojców ustanowionych, oraz nie odstępować od rzymskiej wiary, zaświadczonej przez usta apostoła“. Jeśli z temi słowy połączymy zdanie Hieronima, przytoczone uprzednio z listu do Damazego, to okaże się, że uznaje on wyraźnie Kościół rzymski,

za nieomylną siedzibę prawdy, ponieważ jego biskupi następcami są apostoła Piotra ¹⁾. Św. Augustyn nie zawsze wprawdzie pozostaje z sobą w zgodzie w swych orzeczeniach, dotyczących nieomylności Stolicy rzymskiej i zdaje się niekiedy stawiać sobór ponad biskupem rzymskim, niemniej przeto ostatecznego rozstrzygnięcia szuka u papieża. „Nie możesz ufać, że trwasz w prawdziwej wierze katolickiej jeśli nie jesteś przeświadczony, że wiara rzymska zachowana być musi.“ Św. Augustyn tak daleko idzie, że na mocy Mat. 23, 3 nie widzi w tem ujmy dla Kościoła, gdyby w szeregu rzymskich biskupów od Piotra do Anastazego jeden z nich zdrajcą się okazał: „albowiem wierząca nadzieja nie na ludziach, lecz na Bogu jest ugruntowana, a zatem nie może być zburzona, nawet przez moc świętokradzkiej schizmy“. Mając na względzie naukę św. Augustyna o niezależności działania sakramentów od osobistych przymiotów ich szafarza i tutaj możemy stwierdzić różnicę zachodzącą pomiędzy wiarą osobistą i urzędową nieomylnością w przekazaniu i głoszeniu wiary ²⁾. W ogólnem więc zrozumieniu widzimy u św. Augustyna uznanie nieomylnego autorytetu nauczającego tak w rzymskim Kościele, jako też w posiadaczu katedry Piotrowej.

8. Co do opinii Greków o nieomylności przypominamy przede wszystkim zdanie ich o prymacie. I oni poczytywali Kościół rzymski za duchowne, wolne od błędu centrum całego Kościoła. Opinia świętego Epifaniasza dotyczy wprawdzie bezpośrednio Piotra, ale w zastosowaniu do sporów danej epoki musi być rozciągnięta i na następców Piotrowych. „Piotrowi Ojciec objawił prawdziwego Syna i dlatego jest on błogosławiony, a Ducha św. sam on objawia. Tak też przystoi pierwszemu z apostołów, opoce, na której Kościół boży jest zbudowany i której nie przemogą bramy piekielne. A przez bramy piekielne rozumieć należy herezye i herezyachów. Przemądrzem zrządzeniem bożem temu jest skarb wiary poruczony, któremu dane zostały klucze od królestwa niebieskiego“. Grzegorz Nazyanzeńki w poematach swych wysławia wiarę książąt apostołów, sil-

¹⁾ Iren., Adv. haer. 3, 2, 2, 3. Cypr., Ep. 59, 14; 43, 3. Ambros., Ep. 11, 4. Hier., Adv. Ruf. 1, 4; Ep. 63; et Ep. 15, 1, 4; Ad Demetr. 130.

²⁾ Ep. 196, 1; 105, 16; Serm. 131, 10. Ep. 190, 6; 23, 53, 1. 3.

niejszą od wszelkiej innej wiary i świętem swem słowem cały Zachód żywiącą. Sobór Efezki z Cyrylem na czele list Celestyna uznał za miarodajny ¹⁾.

Z listu Teodoreta do papieża, którego on uznaje za prawdziwego nauczyciela wszystkich kościołów, poprzednio już przytoczyliśmy godne uwagi ustępy. Dodamy tu jeszcze ustęp z jego listu do rzymskiego prezbytera Renatusa. „Powierzony został onej świętej Stolicy prymat (hegemonia) nad Kościołem całego okręgu ziemskiego dla wielu przyczyn. Przedewszystkiem zaś dla tej, aby Kościół zachowany był od zarazy heretyckiej. To, co przez was jest postanowione, gotowi jesteśmy przyjąć jakikolwiek będzie ten wyrok, albowiem wyrokywi waszemu ufamy“. Św. Efrem poczytuje Jozuego za pierwowzór Piotra, który braci swych ma za współpracowników w dziele Kościoła i świadectwo składa za braci i za świat cały. Światłem jest Chrystus, lampą Piotr, olejem pomoc Ducha św. ²⁾.

Na synodzie Lateraneńskim r. 649 biskup Stefan z Dor mówił: „W sprawie prymatu Kościoła rzymskiego wysłał mnie arcybiskup Sofronius z Jerozolimy do Rzymu, aby oznajmić o błędnych naukach jego ludzi. (Teodora z Faran, Cyrusa, Sergiusza) i potępienie tych nauk wyjednać.... Dzisiaj zjawiam się po raz trzeci przed Stolicą apostolską, aby upraszać o odrzucenie tych błędów..... na nowo zbudził Bóg papieża Marcina, który zwołał ten synod dla ochrony dogmatów“. Maksym opat z Chryzopolis głosi: „Wszystkie kraje ziemi mają teraz obrócone oczy na najświętszy Kościół rzymski, na jego wyznanie i jego wiarę, jako na słońce wiecznego światła oczekując od niego blasku, nauki Ojców świętych jakieśmy ją otrzymali od szczęści boskich i świętych soborów przez Boga oświeconych“ ³⁾.

III. Papieże o nieomylności.

9. Papieże zawsze obstawali za swem prawem nieomylnego rozstrzygania w sprawach wiary; ich pogląd w tym względzie

¹⁾ Ancor. c. 9. Greg. Naz., De vita, 5, 562 sq.

²⁾ Theodor., Ep. 116. Ephrem, Eucom in Petr.

³⁾ Mansi, Conc. X, 891.

tem mniej poczytywany być winien za stronniczy, ile że pozostaje w zgodzie z odwieczną tradycją rzymską i znajduje potwierdzenie w powszechnem uznaniu dla działalności rzymskiej stolicy. Gdybyśmy odrzucili świadectwo papieży o przysługującym im prawie to trzeba by też odmówić wiary wszystkim biskupom i kapłanom przemawiającym w sprawie swej godności. Bossuet mówi, że „Bóg daje właściwe rozpoznanie władzy i stanowisko tym, których postawił na miejscach naczelnych w swym Kościele“.

Juliusz I pisze we wspomnianym już powyżej liście do Euzebianów: „Oznajmiam wam to, co otrzymaliśmy od św. Piotra. Nie pisałbym wam o tem, ponieważ mam przekonanie, że i tak wszystkim to wiadomo, piszę jedynie z powodu zamętu sprawionego przez obecne okoliczności“¹⁾. Innocenty I (417), chwali Afrykanów, że w wątpliwych wypadkach zwracają się do Stolicy apostolskiej: „szczególniej gdy chodzi o przedmioty wiary sądzę, że wszyscy nasi bracia i współbiskupi tylko do Piotra t. j. do pierwotnego sprawcy tego miana i godności zwracać się powinni.“ Ksystus III pisze 433 r. do patriarchy Jana z Antyochii: „Wyniki tych wypadków przekonały cię, jak wiele należy pozostawać z nami w zgodności przekonań. Św. apostoł Piotr to, co otrzymał przekazał swoim następcom. Któż może się odłączać od jego nauki, skoro oświecał go sam Mistrz, jako najpierwszego spośród apostołów“²⁾.

Św. Leon tak mówi o sile i trwałości wiary Stolicy rzymskiej: „Wiara wysławiana w księciu apostołów, pozostaje zawsze jednako silną i niezłomną w jego następach i podobnie jak trwa zawsze to, w co Piotr wierzył o Chrystusie, również ma trwałość to, co Chrystus w Piotrze ustanowił.“ „Pozostaje więc zawsze ustanowienie prawdy i św. Piotr nigdy steru Kościoła nie opuścił, gdyż trwa w otrzymanej sile opoki. W Kościele całym mówi Piotr: tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego i wszelka mowa, która Pana wyznaje uświęcona jest przez siłę tegoż słowa. Ta wiara zwycięża dyabła i niweczy więzy tych, którzy przez niego skrepowani zostali. Ta wiara odrywa od świata, prowadzi do nieba, a bramy piekielne przeciw niej są bezsilne. Tak bar-

¹⁾ Cf. Athan., *Contra Arian.* c. 35.

²⁾ Inoc., *Ep.* 31, 2. Xystus, *Ep.* 6, 5.

dzo umocnił ją Bóg, że żadna złość kacerska, żaden błąd pogański nie zdoła jej przewyciężyć¹⁾.

Feliks II pisze 483 r. do cesarza Zenona, aby nie rozdzierał nieszytej sukni Chrystusa, którą uszanowali nawet ci, co umęczyli Pana. „Wiarę moją, jako jedynie prawdziwą, przez żadne zaprzeczenie niezwalczoną, zaświadcza sam Pan, który ugrunтованemu na stolicy rzymskiej Kościołowi przyobiecał, że bramy piekielne nie przewyciężą go⁴. Gelazyusz zapewnia, że wiara przechowana w Stolicy Apostolskiej wolna jest od wszelkiej skazy, ponieważ wyrosła ona z korzeni pełnego chwały wyznania apostolskiego. Gdyby czego broń Boże uległa jakiegokolwiek skazie, jakże nadal błędu moglibyśmy unikać, jakim prawem moglibyśmy strofować błędzących?²⁾).

10. Wyznanie Hormisdasa (r. 516) podpisane przez 2500 biskupów i na ósmym soborze powszechnym postawione, jako konieczny warunek uczestnictwa w nim, poucza, iż dana Piotrowi obietnica stałości w wierze, w rzeczywistości została potwierdzona, zawsze bowiem na Stolicy Apostolskiej religia w niepokalanej czystości przechowana bywa. Dlatego wszyscy, którzy się od tej stolicy odłączają, podlegają anatemie. W zakończeniu powiedziano: „we wszystkim zatem idziemy za Stolicą Apostolską i głosimy jej zasady; mam nadzieję, że wraz z wami zaśługuję, aby pozostawać w związku, który Stolica Apostolska zaleca i w którym jest zawsze prawdziwa i niezłomna stałość religii chrześcijańskiej.

Podobnie głosi Agaton w liście swym do cesarza Konstantyna Pogonata: „to jest prawdziwą regułą wiary, co Kościół apostolski utrzymuje i czego broni; on jest bowiem duchowną naszą matką, Kościołem Chrystusowym, o którym można powiedzieć, że za łaską wszechmocnego Boga, nigdy nie opuścił dróg tradycyi apostolskiej i nigdy nie uległ zgorzeniu nowości heretyckich, lecz jako otrzymał wiarę chrześcijańską tak ją otrzymuje do końca wedle obietnic pańskich“ (Łuk. 22, 32). List ten posiada wielkie znaczenie dla zajmującego nas tu przedmiotu. „Trzy punkty godne w nich są szczególnej uwagi: pewność i jasność w przedstawieniu przez Agatona nauki prawowier-

1) Leo, Serm. 3, 2, 3.

2) Ep. 26, 27.

nej, gorliwość z jaką oświadcza się za nieomylnością Kościoła rzymskiego, wreszcie wielokrotnie z naciskiem powtarzane zapewnienie, że wszyscy jego poprzednicy trwali w prawdziwej nauce i patryarchom konstantynopolskim odpowiednich napomnień nie zaniedbywali udzielać“ (Hefele).

W liście do cesarza zebrany licznie (125 biskupów) za tegoż papieża w Rzymie synod wyraża swoją wiarę, ponieważ niemożliwe było naówczas dla chrześcijan zachodnich przybyć na sobór Powszechny (680 r.). Podpisani biskupi wyrażają nadzieję, że za staraniem cesarza światło katolickiej, apostołskiej, rzymskiej wiary zajaśnieje na całym świecie, które to światło pochodzi ze źródła wszelkiej jasności przez księcia apostołów Piotra i Pawła i ich uczniów i następców apostołskich, aż do czasu obecnego papieża zachowane zostało, nie uległo zamąceniu przez żadną szpetną ciemność błędów heretyckich, ani przez mgłę fałszów ¹⁾.

Widzimy stąd, że papieże zazwyczaj przed ogłoszeniem swoich wyroków w rzeczach wiary zwoływali w Rzymie synody, aby się z biskupami naradzać. Ale treść listu świadczy, że synod nie rościł żadnych praw do nieomylności, lecz wyprowadzał ją z następstwa apostołskiego. Narada wraz z synodem dostarczała tylko zawsze pożytecznej pomocy, środków naturalnych, zaczerpniętych z Pisma św. i z tradycji. Zresztą listy papieskie świadczą też, że nie zawsze odbywały się takie narady synodalne, a zatem znamię nieomylności nie jest wcale przez nie uwarunkowane. O synodzie Powszechnym, któremu je przyznawano niema wcale mowy. Naczelnicy herezyi zwracali się też zazwyczaj do papieży nie do synodów rzymskich i papieże bądź sami, bądź też wspólnie z synodami przez swoje listy dogmatyczne rozstrzygali najważniejsze kwestye wiary. Wyroki ich przyjmowane były przez powszechne sobory jak Efezki, Chalcedoński, Konstantynopolski, Nicejski, zawsze przy uznaniu filaru prawowierności, który Chrystus wzniósł w osobie księcia apostołów.

12. Jakież wobec tego ma znaczenie sobór powszechny? Ma wielkie znaczenie i doniosłe zadanie, albowiem dogmat nie tylko musi być zdefiniowany, lecz także uzasadniony na mocy źródeł wiary i wszechstronnie usprawiedliwiony. Osądzenie he-

¹⁾ Mansi, Concl. 11, 286 sq.

rezyi winno być tak samo ogólne jak wyznanie wiary. Wspólne narady biskupów z całego okręgu ziemi miały na celu wyjaśnienie zupełne treści wiary, ściśle sformułowanie dogmatu i z góry zapewniały zrozumienie i uznanie powziętych postanowień w szerokich kołach społeczeństwa chrześcijańskiego. Było to szczególnie potrzebne w czasach, w których życie publiczne nie mogło się rozwijać choćby z powodu utrudnionych środków komunikacji. Powszechna wiara całego Kościoła otwarcie przed całym światem odpowiednio do czasu i miejsca na soborach była wyznawana, a postanowienia soborów z czysto ludzkich względów większą posiadały przewagę. Oprócz tego nauka kościelna w tych punktach, które przez papieża nie były sformułowane mogła być na soborach wyrażona i przez nią rozpowszechniona. Organiczna łączność papieża z biskupami, wzajemne oddziaływanie głowy i członków, przyczyniać się musiało do umocnienia i rozpowszechnienia wiary.

Stosunek głowy i członków pozwala nam jednak rozpoznać właściwą miarę poszczególnych działań. Rozstrzygnięcie musiało pochodzić od głowy, a przynajmniej zapadać w porozumieniu z nią. Któż będzie uważał za niemożliwe, aby święty Duch tę zgodność sprawił? Czyż większą trudność napotyka w oświeceniu organizacji złożonej aniżeli prostej? Z pewnością nie, dowodem sobory Efezki i Chalcedoński. Celestyn i Leon wyłożyli dogmat w rysach zasadniczych zgodnie z nimi sobory ustanowiły wyznanie wiary, a samą wiarę wyjaśniły i uzasadniły. Następuje tu sama przez się paralela z tem, co powiedziano o nieomyślności. Podobnie jak były sobory, które potwierdzały rozstrzygnięcia papieskie, były też i inne, które potwierdzały postanowienia soborów powszechnych. Stanowiło to nawet regułę, aby wyrazić zgodność na poprzednie symbole bez czego możnaby powątpiewać o nieomyślności soboru i Kościoła. *Incauti loquebantur quia nullus aderat hostis* (Aug.).

IV. Sprawa Honoryusza.

13. Co się stanie jeśli legaci przewodniczący w imieniu papieża soborowi powszechnemu, albo sam papież wobec rozpraw toczących się na soborze dojdą do przekonania, że poprze-

dnie rozstrzygnięcie nie odpowiada prawdzie apostołskiej i katolickiej? Wierzący nie napotyka nierozwiązalnych trudności, gdyż wie, że rzeczywiste, rzeczowe sprzeciwienie nie może tu zachodzić. O tem upewnia go obietnica Ducha św.

Oto jest sprawa mogąca służyć do wyjaśnienia podniesionej tu kwestyi. Papież Honorjusz został potępiony przez ten właśnie synod, który podziwiał wyznanie wiary papieża Agatona, jako wyrok św. Piotra i akta swoje przysłał Stolicy świętej do zatwierdzenia. Przebieg historyczny tej sprawy jest następujący. Zewnętrzne niebezpieczeństwa zagrażające państwu, skłoniły cesarza do usiłowań, mających na celu przywrócenie pokoju zagrożonego przez spory chrystologiczne. Teologiczny jego doradca, patriarchy neapolitański Sergiusz (610—638 r.) doradził cesarzowi Hierakliuszowi doprowadzenie do zgody pomiędzy prawowiernymi i monofizytami i przyznaje w tym celu Cyrusowi z Aleksandryi prawa do głoszenia nauki o jednej woli i jednej energii. Sergiuszowi udało się w ten sposób zjednać przynajmniej partyę Teodozjanów, a ortodoksi nie zaprzestali swojej opozycji. Znalazła ona szczególnie przedstawiciela potężnego w biskupie jerozolimskim Sofroniuszu. Z tego powodu Sergiusz widział się zniewolonym pominąć w dążeniu do Unii nauk o jednej woli, jednej energii i wogóle zaniechać wszelkiego sporu o dwóch lub jednej woli. Wewnętrznie obstawał on za pierwszą nauką, którą uważał za więcej uzasadnioną. Faktycznie przez opuszczenie obu wyrażań i powrót do orzeczeń Leona i soboru Chalcedońskiego, chciał sobie zjednać ortodoksów. W tym sensie napisał do Honorjusza przedstawiając wielki pożytek takiego rozstrzygnięcia dla Kościoła wschodniego.

Honorjusz (625—638 r.) odpowiedział zgadzając się w istocie rzeczy. Chwali uniknięcie wyrażenia „jedna energia“, mogącego razić prostaczków. Ponieważ boskość i ludzkość, Syn boży i Syn człowieczy, w sposób jedyny i niewypowiedziany zostały ze sobą złączone, przeto można zarówno powiedzieć: Bóg cierpiał i człowieczeństwo z nieba zstąpiło. „Dlatego uznajemy jedną wolę naszego Pana Jezusa Chrystusa“; albowiem natura nasza została przez bóstwo przyjęta, a mianowicie natura bezgrzeszna taka, jaka była przed upadkiem. Chrystus zawsze pełnił wolę swego Ojca, wobec tego nie można podnosić do znaczenia dogmatu, że w Chrystusie jest jedna natura, albo są dwie, gdyż ani Ewangelie, ani listy apostołskie, ani synody nie wyrażnego

w tym względzie nie orzekły. Rozróżnienia wszelkie pozostawiamy gramatykom, albowiem z Biblii wiemy, iż Chrystus działał na różne sposoby. Jeden jest duch, ale różne urzędy; jeden pan a różne są działania, zawsze jednak jeden jest Bóg działający, wszystko we wszystkim. Należy przeto unikać obu wyrażeń: wyrażenia „dwie energie“, aby nas nie poczytano za Nestoryanów, wyrażenia „jedna energia“ aby się nie zdawało, że głosimy naukę eutychiańską. „Lepiej będzie skoro próżniaczy filozofowie, ważący natury, dumnie przeciwko nam podniosą swoje wrzaski, aniżeli by prostaczy i ubogi na duchu lud Chrystusowy miał być nienasycony. Nikt przez filozofię nie oszuka uczniów rybaka“.

14. Dzisiaj dość powszechna na to jest zgoda, że Honorysz myślał prawidłowo, a tylko niezręcznie w duchu Montanistów się wyrażał: „Heterodoksja Honorjusza była niewątpliwie bardzo mało znaczna, trzymał się bowiem pojęć Leona i w owym czasie o energiach i wolach istotnie nic stanowczego nie było rozstrzygnięte (Hefele)“. Bierze on za punkt wyjścia list Leona i sobór Chalcedoński, obstaje za obydwoma naturami w jednej osobie, mniema jednak, że dla zachowania pokoju kościelnego należy unikać subtelných zagadnień. Chciał je odrazu zdusić, uwydatniając niedostateczność formuł. Dlatego też odrzucił rozróżnienie jednej, albo dwóch energii. We względzie woli wziął za punkt wyjścia jedność moralną, podporządkowanie woli ludzkiej pod boską; rozróżnił niedostatecznie wolę jako władzę przyrodzoną od kierunku woli w osobistości danej i chcąc uniknąć przypuszczenia podwójnej, przeciwstawnej sobie woli, doszedł do niebezpiecznego zdania o jednej woli, które formalnie jest niesłuszne, ale w związku z całym rozumowaniem może być wyjaśnione zrozumiale w duchu prawowiernym. W tym zdaniu bowiem zaprzeczona jest tylko w ludzkiej woli skłonność do grzechu. W drugim liście przeciwko Sofroniuszowi wyraża się dokładniej, że obie natury w jednym Chrystusie przez jedność są złączone i każda z nich działa wspólnie z drugą. „Natura boska działa to, co boskie, natura ludzka spełnia to, co do ciała należy, bez rozdziału i zmieszania“... i oznajmia, że jeden Chrystus Pan w obu naturach prawdziwie działa; „zamiast dwóch energii powinni więc wraz z nami uznać dwie natury to jest boskość i przyjętą ludzkość, które w jednej osobie jednorodzonego Syna bożego nie zmieszanie i nie zmienione działają tak, jak im jest właściwe“ (Hefele).

Pewnem jest, że Honoryusz wyraził się nie dość ściśle i dokładnie i przez to otworzył drogę herezyi na Wschodzie. Trzeba jednak przyznać, że jego sposób pojmowania miał uzasadnienie głębsze w egzegezie patrystycznej. Skoro Honoryusz miejsce Ewangelii, w których ludzka wola szczególnie jest uwydantniona (Jan 6, 38. Mar. 14, 36) wyjaśnia z *dispensatio humanitatis assumpta* t. j. mając na względzie przyjętą naturę ludzką, to pozostaje tu w zgodzie z wielu Ojcami: ci bowiem wszelkie poruszenia ciała (głód, pragnienie, cierpienia) i duszy (żarliwość, gniew, smutek), wyprowadzają z dopuszczenia ich w sobie przez boską osobę, nie z pobudek przyrodzonych. Toż samo mamy i w kwestyi różnych energii. I przy tych Ojcowie tak przeważnie mieli na widoku pobudki boskie, że energia ludzka wydała się im zupełnie podporządkowana, ale oczywiście nie wyciągali stąd, ani doketycznych, ani monofizytycznych konsekwencyj. Gdyby Honoryusz ściślej w ich duchu rozumował, nie mógłby odrzucić dwóch energii.

Monoteleci, jak to często zdarza się w walce, zapomnieli o łączności natur i chwyтали się tylko wyrażenia: „wyznajemy jedną wolę Pana naszego Jezusa Chrystusa“. Jan IV bronił Honoryusza w liście do cesarza 641 r., odnosząc jedną wolę do jednej woli człowieczej, nie mającej grzesznej skłonności. Honoryusz w ten sposób odpowiedział tylko na pytanie Sergiusza. Dalszych konsekwencyj nie miał wcale na widoku. Toż samo usiłował wykazać opat rzymski, Jan Samponus, który jakoby miał być autorem pierwszego listu, wszelako ten wykład nie ze wszystkim daje się usprawiedliwić. Opat Maksymus bez dostatecznych powodów przypuszczał tu na usprawiedliwienie niedokładność przekładu greckiego. Pomimo wszystkich tych prób usprawiedliwienia Honoryusza pozostaje faktem, że jakkolwiek myślał on prawowiernie, nie dostrzegł jednak monoteletycznej tendencyi Sergiusza—wyraził się w sposób dwuznaczny i przez to ułatwił szerzenie się herezyi.

15. W Rzymie wprawdzie skłaniano się na stronę Honoryusza. Marcin I na synodzie Lateraneńskim w 649 r. nie zalicza Honoryusza do Monoteletów, dodaje że jego poprzednicy ludzi tych (Sergiusza i innych) nakłaniali do poprawy. Papież Agaton i jego synod 680 r. podobnież zyczliwe względem Honoryusza zajęli stanowisko. Inne jednak stanowisko zajął szósty powszechny sobór w Konstantynopolu (680 r.). Ponieważ monoteleci powoływali się

tak na Sergiusza, jak na Honoryusza, więc synod postanowił: „Odczytawszy i rozważywszy dogmatyczny list Sergiusza z Konstantynopola do Cyrusa z Fasis i do papieża Honoryusza, jako też list tego ostatniego do Sergiusza doszliśmy do przekonania, że te Pisma niezgodne są z dogmatami apostołskimi, wyjaśnieniami świętych soborów i że zawierają fałszywe nauki heretyków, dlatego też odrzucamy je i potępiamy, jako niebezpieczne dla dusz“.

Następnie i imiona tych ludzi, których poprzednio już papież Agaton potępił zostały z Kościoła wykluczone. „Równocześnie z nimi postanawiamy zgodnie, że ma być wykluczony z Kościoła i poddany anatемii był papież Honoryusz, ponieważ w liście jego do Sergiusza znaleźliśmy, że idzie on we wszystkim za jego bezbożną nauką i daje jej swoje potwierdzenie“. Synod polecił spalić wspomniane Pisma heretyckie. Później jeszcze Honoryusz wymieniony jest pomiędzy tymi, którzy przez rozpowszechnianie heretyckiej nauki o jednej woli i jednej energii szerzyli w Kościele zgorzenie. Toż samo wyrażone jest w przemówieniu do cesarza i w liście do papieża. W potwierdzającym dekrecie cesarza powiedziano: „Błędna nauka Apolinarego odnowiona została przez Teodora z Fara i potwierdzona przez Honoryusza, który sam sobie zaprzeczał“. Sobór poddaje anatемii wszystkich heretyków i papieża Honoryusza, który we wszystkim był ich współwyznawcą i herezyę potwierdził.

Papież Leon II w liście do cesarza potwierdza wyrok synodu; potwierdza szósty sobór powszechny, podobnie, jak wszystkie pięć poprzednich, poddaje anatемii wszystkich kacerzy, także i Honoryusza, „który Stolicę apostołską nie oświecił światłem tradycyi, lecz dopuścił, że niepokalana wiara została skażona przez zdradę“. Podobnie też pisał Leon do biskupów hiszpańskich, że wymienieni heretycy wiecznem potępieniem zostali ukarani; „oraz Honoryusz, który nie stłumił płomieni dogmatu heretyckiego w samym zarodku, jak to należało uczynić jego powadze apostołskiej, lecz owszem przez swoje niedbalstwo dał mu poparcie“. W liście do króla Erwiga mówi też Leon, że „Honoryusz niepokalaną regułę tradycyi apostołskiej, którą od przodków odziedziczył splamił przez swoje potwierdzenie herezyi“.

16. Sfałszowanie powyżej wspomnianych dokumentów i listów Honoryusza, nie jest prawdopodobne i ze względu na potwierdzenie papieskie zgoła niedopuszczalne. Rozpowszechnione

od czasów Garniera (1681 r.) mniemanie, że synod słusznie potępił listy Honoryusza, ale nie z powodu, że były heretyckie, lecz ze względu na to, iż wskutek właściwych im przemilczeń, herezyi dały poparcie, nie daje się utrzymać tak ze względu na osnowę listów o jednej wci, jako też na brzmienie wyroku soboru. To też nowszemi czasy powrócono do poprzedniego mniemania, że Honoryusz, jako heretyk potępiony został. W rzymskich aktach synodów Honoryusz wymieniony jest pomiędzy innymi heretykami poddanymi anatemie. W *Liber Diurnus* księdze formularzowej kancelaryi papieskiej (V—XI stulecia) zawiera się starodawna formuła przysięgi papieskiej, wedle której każdy nowy papież przysięgać ma, iż uznaje szósty sobór powszechny. „Sprawców zaś nowej herezyi Sergiusza i innych, a z nimi i Honoryusza, który błędnym twierdzeniom heretyków dał swoje poparcie poddajemy anatemie“.

Adryan II (867—872 r.) czyni uwagę, że litylko w wypadku herezyi dozwolony jest taki sąd niższych nad wyższymi i w tym wypadku tylko z tego względu był on dopuszczalny, iż wyrok soboru poprzedzony był przez potępienie Stolicy apostołskiej, jakkolwiek historycznie to twierdzenie nie jest słuszne. Hinkmar mówi, że udowodnione zostało jak najzupełniej, iż Honoryusz wygłaszał mniemania przeciwne prawdziwej wierze i sprzyjał błędnym naukom heretyckim, dlatego też słusznie po śmierci rzucono nań anateme. Przedstawiciele mniemania, którzy listy Honoryusza poczytują za nie zawierające wykroczenia przeciw wierze, a wyrok synodu za potępienie z powodu formalnej herezyi, rozwiązują sprzeczność w ten sposób, że Honoryusza usprawiedliwiają, a w wyroku soboru widzą fakt błędu dogmatycznego. Błąd ten wszakże nie obciąża soboru powszechnego, lecz tylko zgromadzenie greckich biskupów, którzy list Honoryusza fałszywie zrozumieli. Wynika to z listu Agatona i jego synodu. Legaci papiescy podpisać mieli postanowienie bez odpowiedniego pełnomocnictwa, nie otrzymało ono także potwierdzenia papieskiego, albowiem Leon I potępił Honoryusza tylko z powodu zaniedbania. Adryan II zaś mylił się widocznie przypuszczając poprzednie potwierdzenie Rzymu. Ogólny więc rezultat na tem polega, że Honoryusz potępiony został nie przez sobór ekumeniczny, lecz przez zgromadzenie wschodnich biskupów. „Że popełniony na soborze błąd nie obciąża soboru ekumenicznego; spowodowane to jest litylko przez nieprzystąpienie

Rzymu do wyroku biskupów, tutaj więc w najjaśniejszym świetle występuje autorytet Rzymu.

Niewątpliwie Grecy aż nadto byli skłonni do kłamstw i fałszerstw w kościelno - politycznych walkach, nie bez pewnej podstawy tedy można im tu przypisywać złośliwą chęć skorzystania z pozorów dla poniżenia papieża rzymskiego, niemniej przeto w ten sposób węzeł jest tylko przecięty, nie rozwiązany. Nie wiemy nic bowiem o oporze legatów papieskich przeciw wyrokowi soboru, ani o przekroczeniu przez nich pełnomocnictwa. Cesarz i papież nazwali sobór powszechnym i późniejsze sobory zgodną z tem wyraziły opinię. Przytem Leon II niewątpliwie uznał też wyrok soboru, dodał tylko doń dokładniejszą interpretację; żądał też od Hiszpanów podpisu na *definitio sacrae synodi*. Trzeba zatem przyznać, że „papież Leon II określił dokładniej tylko winę Honoryusza i przez to wyłożył sens wydanego przeciw niemu wyroku soboru“ (Hefele). W ten sposób autorytet soboru nie ponosi żadnej ujmy i papieżowi nie zostaje przypisany błąd w rozstrzygnięciu *ex cathedra* zagadnienia wiary. Niemniej przeto jest też do zaznaczenia, że mądrość i nieomyślność Stolicy świętej umiała ominąć skałę ukrywającą się w postanowieniu soboru.

W tem wszystkim pośrednio przynajmniej przyznaliśmy, że list Honoryusza niejako ma charakter rozstrzygnięcia *ex cathedra*. Ale kwestya ta pozostaje jeszcze otwartą. Niektórzy zaprzeczają charakteru dogmatycznego w rozstrzygnięciu Honoryusza, ponieważ on sam takiego charakteru mu nie nadawał. Ale nie rozstrzygając tego pytania, musimy jednak zaznaczyć, że brak definicyi nie określa jeszcze charakteru Pisma, które posiadało niewątpliwie doniosłe znaczenie dogmatyczne. Jej autor w ówczesnych okolicznościach o tem znaczeniu nie mógł wątpić. Pytanie patriarchy nie mogło być poczytane za dotyczące sprawy czysto prywatnej, wyrażony jest w niem bowiem jasno cel uspokojenia walczących stronnictw na Wschodzie i zresztą cel ten sam przez się nastęrczał; to, że później do całej tej sprawy tak wielką przywiązywano wagę, potwierdza powyższy pogląd.

V. Nieomyślność papieża w średnich wiekach.

17. Niemniej przeto cała ta sprawa dowodzi, że sąd o Honorjuszu nie mógł zachwiać wiary w nieomyślność Stolicy rzymskiej. Do papieża Teodora, następcy Honorjusza zwracają się afrykańscy metropolici w imieniu soboru z prośbą, aby położył kres sporom monotelitycznym, „nikt bowiem nie może wątpić, że ze Stolicy apostolskiej wytryska wielkie, niewyczerpane źródło, które na wszystkich wiernych wody swe rozlewa i nawadnia niemi całe Chrześcijaństwo. Teżże apostolskiej Stolicy ku czci św. Piotra przypisywali Ojcowie święci szczególny autorytet w rzeczach wiary. Wszystkie inne kościoły od niej, jako ze źródła swego brać mają wszelką naukę i w ten sposób we wszystkich częściach świata przechować tajemnicę zbawienia w nieziennej czystości wiary.“ Równocześnie zwracał się do papieża Wschód za pośrednictwem metropolity Sergiusza z Cypru: „O święty zwierzchniku, Jezus Chrystus utwierdził twoją Stolicę apostolską, jako niewzruszoną skałę i jako światło wiary. Głową i nauczycielem jesteś prawdziwej, niesfałszowanej wiary, zwycięzcą wszelkich bezbożnych błędnych nauk“. Teodor wydał też wyrok na oskarżonych przez nich patryarchów. Uwaga Adryana II wskazuje jednak, że ogólna zasada: *prima sedes non iudicatur a quoquam*, nie była tak ogólnie uznana, jak utrzymują uczeni obstający za hipotezą sfałszowania. Owszem wprost przeciwnie uznawano w wielu przynajmniej kołach zasadę, że papież w razie herezyi musi być złożony z urzędu. Innocenty III podobnie jak Bonifacy i dekret Gracyana przyznają, że papież może być sądzony, jeżeli zgrzeszy przeciw wierze¹⁾. Jakkolwiek Innocenty III powołując się na Łuk. (22, 32) występuje w obronie neskazitelnosci wiary w rzymskiej Stolicy, przytem jednak dodaje: „tak bardzo potrzebna mi jest wiara, że gdy z powodu wszystkich innych grzechów, tylko Boga samego mam za sędziego, tylko z powodu grzechu przeciw wierze przez Kościół mogę być sądzony“. „Jedynie w razie przeniewierstwa

¹⁾ Decr. Grat. D. 39, c. 6. Innoc. III. De consec. Pont. Serm. 2, 3.

mógłby Kościół papieża złożyć z urzędu t. j. w razie błędów w wierze. Nie przypuszczam jednak, aby Bóg dopuścił możliwość błędu papieża w wierze, skoro zaś w imieniu Piotra sam się modlił: kto nie wierzy jest już osądzony⁴. W tem jest różnica pomiędzy świętą Stolicą (*sedes*) i tym co ją zajmują (*sedens*).

Większa część scholastyków zgadza się z tym sądem. Skłaniała ich głównie do tego sprawa Honoryusza, który z powodu swej pomyłki w określeniu prawdy wiary osądzony był przez sobór powszechny. Już Izydor mówi w jednym ze swoich listów (poddawanym prawdzie w wątpliwość przez krytykę), że papieżowi, jako namiestnikowi Chrystusa, należy się posłuszeństwo, jeżeli nie wykroczy w czemś przeciwko wierze. „Kto opornym względem niego się okazuje, ma być uznany za heretyka i całkowicie wykluczony ze społeczeństwa wiernych. Mówimy to nie we własnej samowoli, lecz obstawiamy za tem niewzruszenie z mocy autorytetu Ducha św.“. To samo głosił Gerbert (Sylwester II). Skoro Filip Piękny na zebraniu panów i prałatów w Paryżu w r. 1303 postawił Bonifacego VIII w stanie oskarżenia z powodu herezyi, przypuszczana tylko przed tem możliwość mogła się stać rzeczywistością. Tak samo postąpił Ludwik Bawarski z Janem XXII, który mylnie wypowiedział mniemanie o stanie błogosławionych, zresztą sam papież oznajmił, że nie zamierza głosić, co jest przeciwne Pismu św. i prawowitej wierze, Jeśli zaś coś podobnego wypowiedział, to wyraźnie odwołuje. Podobne też opinie wygłosili we względzie możliwości prywatnych grzechów przeciw wierze: Gerson, Mikołaj z Kuzy i Kajetan.

Toż samo głosi Turrecremata, jakkolwiek broni nieomyślności papieża na mocy Mat. 16, 18. Łuk. 22, 32 tradycyi i *ratio theologica*. Nieomyślność ogranicza do urzędowych (*de sede sua*) rozstrzygnięć papieża o wierze. Możliwość błędu i w kwestyach wiary dopuszczalna jest ze względu na wolną wolę papieża. Przez rzeczywistość faktyczną takiego błędu nie byłaby jednak zniesioną nieomyślność, gdyż papież, któryby popełnił błąd heretycki już przez to samo utraciłby związek z Kościołem, czyli błędziłby już nie jako papież¹⁾. Przez to ostatnie twierdzenie za-

1) Summa de Eccl. II. 259 et Bellarm. I. c. 4, 2.

ciemnił Turrecremata ustanowioną jasno przez Innocentego III różnicę pomiędzy nieomylnością urzędową i osobistym błędem.

18. Nieomylność urzędowa papieża za owych czasów była przedmiotem powszechnej wiary w szerokich kołach i ściśle została sformułowana. Poprzednie orzeczenia o nieskazitelnosci wiary Stolicy rzymskiej trzymane były w ogólniejszych zarysach i odnoszone do kolumny prawowitej wiary, do skały, o którą rozbijają się herezye; później dobitniej była uwydatniana nieomylność papieża jako przedstawiciela władzy. Pierwszy, który w tej mierze rozwinął wyczerpujący pogląd św. biskup Aldhelm ze Sherborne w Anglii (zm. 709 r.), występuje w obronie rzymskiej obserwancji powołując się na klucze Piotra. „Daremnie szczyć się wiarą katolicką ten, kto się nie stosuje do dogmatu i reguły św. Piotra. Oparty zasadniczo na Chrystusie, a zatem *sequenter* i na Piotrze fundament Kościoła i firmament wiary nigdy przez burzę nie mógł być zachwiany“. Teodor Studita (zm. 826 r.) opat z Konstantynopola pisze w przedmiocie czci obrazów do papieża Leona III: „ratuj nasz pasterzu całego Kościoła, jaki jest pod sklepieniem niebios. Jako Mistrz twój Chrystus, podaj rękę naszemu Kościołowi. Jako imiennik twój Leon Wielki, daj słyszeć twój głos w Imię boże, a raczej zagrmij nim, jak przystało przeciw obecnym błędnym naukom“. „Jesteście od początku prawdziwe i szczerze źródło prawdziwej prawdy“, pisze do Paschalisa.

Ze względu na stanowisko, jakie papieże zajmowali w sporach heretyckich patriarchy Ignacy popełnia tylko „małą przesadę“, gdy pisze do papieża Mikołaja, że Chrystus ustanowił papieża, jako jedyne lekarza dla swego ciała Kościoła. „Gdyż słowa Mat. 16, 17, stosują się nietylko do Piotra, lecz do wszystkich jego następców, którzy zawsze tępił herezye“. Mikołaj I zarówno przeciwko Grekom, jako przeciw Frankom bronił godności papieskiej. W liście do Karola Łysego pisze, że „król nie powinien w żadnej mierze ograniczać przywilejów Stolicy apostołskiej, na mocy których jego przodkowie wzrosli w godności i blasku. Przywileje Rzymu są środkiem leczniczym dla całego Kościoła Chrystusowego, są orężem przeciwko wszelkim napaściom złości, wałem ochronnym dla kapłanów i dla wszystkich prześladowanych niesprawiedliwie“. Gdy świeżo nawróceni Bulgarowie zwrócili się do Mikołaja, aby od niego dowiedzieć się

o istotnej prawdzie nauki chrześcijańskiej, ponieważ niepokojeni są przez różnych heretyków, dał im papież słynne swoje 106 „Responsa ad consulta Bulgarorum“, zawierające wspaniałe pouczenie pasterskie. W ostatniej odpowiedzi mówi: „proście abym wam oznajmił o prawdziwym Chrześcijaństwie, albowiem w krajach waszych rozliczni chrześcijanie, różnymi mówiący językami, rozmaicie nauczają. Wy sami nie jesteście zdolni do poznania prawdy, a nasza po temu zdolność pochodzi od Boga i św. Piotra, który na swojej Stolicy żyje, przewodniczy i wszystkim szukającym daje prawdy wiary. Albowiem św. Kościół rzymski zawsze był bez zmazy i zmarszczki, gdyż przez tego został założony, którego wyznanie wiary przez samego Boga potwierdzone zostało“.

Piotr Damiani wskazuje papieża, jako jedyne powszechnego papieża wszystkich kościołów. U Piotra jest prawdziwa nauka, on otrzymał klucze poznania i mocy, jemu porucił Stwórca w szczególny sposób stolicę nauczania w Kościele, aby każdy kto o rzeczach bożych chce być pouczony do wyroczeni i do nauki tego nauczyciela zawsze się zwracał. Nawet Paweł przyszedł do urzędu nauczającego Piotra i wiele dni spędził u niego w szkole niebiańskiej.

19. Nauka o nieomyślności papieża osiągnęła szczególne rozwinięcie i uzasadnienie w wieku XIII. Św. Tomasz wyłożył ją z wielką ścisłością i konsekwencją dla wszystkich późniejszych czasów. Stał on się głównym w tej mierze autorytetem, a jego zwolennicy tomiści, stanowczymi obrońcami nieomyślności. Dowody swoje czerpał Tomasz głównie ze świadomości współczesnego Kościoła i za jego przykładem cała scholastyka do tego źródła przeważnie się zwracała nie trzymając się niewolniczo dowodów biblijnych i tradycyjnych, lecz wyciągając raczej wnioski z urzędzeń, istoty i zadań Kościoła. Pozostał jej zawsze wiernym w tem św. Tomasz. Jakkolwiek krytycznie zależał on od wiedzy swego czasu i opierał się na pewnych danych szczególnie z Cyryla Aleksandryjskiego, które się w następstwie okazały nie prawdziwymi, to jednak jego przedstawienie rzeczy w najistotniejszych punktach ze stanowiska wiary katolickiej do dziś dnia pozostaje niewzruszonym.

Wprawdzie u Tomasza nie spotykamy jeszcze określenia nieomyślnych rozstrzygnięć papieża, jako pochodzących *ex cathedra*,

faktycznie jednak oznacza on bardzo ściśle granice i zakres nieomylności. Za podmiot jej uznaje przekazaną naukę wiary i moralności, za przedmiot papieża, który nie jako osoba prywatna, lecz jako najwyższy nauczyciel Chrześcijaństwa z mocy udzielonego mu przez Chrystusa autorytetu, jako następcy Piotra, przy współdziałaniu Ducha św. ogłasza swoje wyroki dla całego Chrześcijaństwa. „Do jego autorytetu należy ustanowienie symbolu, a także wyznaczenie tego, co wchodzi w zakres wiary, aby wszyscy niewzruszenie, w to wierzyli. Wszystko należy do autorytetu papieża, do którego odnoszone są wszystkie rzeczy wielkie i trudne, jako to w *dekretaliach* (*extra de baptismo, caput Maiores*) powiedziane jest. Dlatego też rzekł Pan do Piotra (Łuk. 22, 22), którego najwyższym kapłanem nazaczył: „za ciębiem prosił“ przyczyną tego jest, iż jedna wiara w całym Kościele zachowana być musi (1 Kor. 1, 10). Nie mogłoby to się stać, gdyby następująca się kwestya wiary nie była rozstrzygnięta przez tego, który pozostaje na czele całego Kościoła, tak iż jego wyroki obowiązują cały Kościół“¹⁾. I egzegetycznie w łańcuchu złotem, gdzie rozliczne wykłady obok siebie są zestawione, przeprowadza też wyjaśnienie nieomylności.

Bonawentura obok nauki wiary uwydatnia szczególnie naukę moralności i w obu dziedzinach wyroki papieża stawia na równi z wyrokami Kościoła. Można powiedzieć wraz z Anzelmem, że Kościół rzymski posiada władzę ułożenia nowego symbolu, albowiem otrzymał po temu pełnomocnictwo od księcia apostołów Piotra, które nie może być ograniczone przez żadne opinie Ojców²⁾. Toż samo zdanie wygłasza Duns Scot. Dekrety papieskie w kwestyach wiary równą mają wagę, co dekrety powszechnego Kościoła i w wielu punktach dają nam zupełną pewność wiary tam, gdzie poszczególny badacz przez swoje studia nad Pismem św. i tradycją takowej pewności jeszczeby nie osiągnął.

20. Reakcyja przeciwko postępowemu rozwojowi nauk, o prymacie i nieomylności wywołana została nie przez względy naukowe, ani zasady tradycyi. Podobnie jak uzasadnienie tych dogmatów czerpane było przeważnie w życiu i w istocie Ko-

¹⁾ S. th. 2, 2, q. 1, a. 19; q. 11, a. 2, ad 3. C. Gent. 4. 76.

²⁾ Apol. Paup. c. 1, Expos in Luc. c. 9, 10.

ściola i opozycja przeciwko nim wyniknęła ze zbroczeń w ówczesnym zarządzie Kościoła, oraz z ogólnych stosunków epoki. Dowody naukowe później dopiero dostarczać miały środków do uzasadnienia raz już zajętego stanowiska. Dopiero w zamąconej epoce XIV i XV wieku, nastąpiły pierwsze w tej mierze wątpliwości. Przedstawicielami ich byli ci, których wymieniliśmy wyżej mówiąc o grzechu osobistym papieża, przeciwko wierze. Turrecremata jest głównym obrońcą nieomyślności, chociaż brak mu jasności i pewności św. Tomasza. Uważa on nieomyślność urzędu nauczającego za konieczne uzupełnienie najwyższego urzędu pasterskiego, za istotny warunek jedności wiary w Kościele. Ograniczenie nieomyślności do dziedziny urzędu papieskiego podobnie, jak i inni np. Antonin Kajetan poczytuje za rozumiejący się samo przez się. Późniejsi scholastycy (Bellarmin, Suarez i inni) określają tę naukę o nieomyślności wyroku *ex cathedra*, jako *sententia communissima*, jako *veritas catholica*.

Ponieważ zazwyczaj „Szkoła paryska“ wymieniana jest, jako siedziba kierunku przeciwnego przytoczymy tu więc opinie Piotra z Marca, arcybiskupa Tuluzkiego, naznaczonego arcybiskupem paryskim, opinię pochodzącą z epoki swobód gallikańskich. Píše on w r. 1662: „Przychylnie nieomyślności papieża opinie głoszone są w Hiszpanii, Italii i pozostałych prowincjach Chrześcijaństwa, tak, iż sprzeczne z nią mniemanie przypisywane szkole paryskiej, zaliczane jest do tych, które jedynie są cierpiane. Autorytet nieomyślnych wyroków w rzeczach wiary przyznawany jest przez wszystkie uniwersytety z wyjątkiem starej Sorbony“. Nawet i tam nowszemi czasami występowano w jej obronie. Pisma kleru francuskiego do Innocentego X i Aleksandra VII (1655 — 1660 r.) w sprawie Jansenistów przez swoje bezwarunkowe uznanie nieomyślności stanowią osobliwe sprzeczanie z wymuszonymi później przez Ludwika XIV artykułami gallikańskimi (1682 r.). O piśmie Bosueta „Deffensio cleri gallicani“ orzekł Benedykt IV: „Trudno byłoby znaleźć dzieło bardziej przeciwne uznanej powszechnie, za wyjątkiem Galii, nauce o nieomyślności wypowiadającego się *ex cathedra* papieża, oraz jego stanowiska ponad wszelkim ekumenicznym soborem“.

21. Sobór Watykański w zakończeniu w dodatku do nauki o prymacie orzeka, o nieomyślnym urządzie nauczającym papieża.

rzymskiego. Poucza nas, że w prymacie apostołskim zawarta już jest najwyższa władza urzędu nauczającego. Stolica apostołska zawsze przy niej obstawała, potwierdził ją nieustanny zwyczaj Kościoła i wyjaśniły sobory ekumeniczne, szczególnie te, na których Wschód i Zachód zawarły związek wiary i miłości. Następnie z drugiego soboru Konstantynopolskiego (869 r.) przytoczone jest wyznanie, w którym zawiera się formuła *Hormisdæ*. Z powszechnego soboru Lyońskiego przytoczone jest wyznanie Greków, iż święty Kościół rzymski posiada najwyższy prymat i pryncypat ponad Kościołem katolickim, otrzymawszy je od samego Piotra św.. „I podobnie jak przed wszystkimi Kościołami zobowiązany jest do obrony prawdy i wiary, musi być mu też przyznane prawo wyroku we wszystkich zagadnieniach wiary“. W tym też duchu orzeka sobór Florencki, iż papież rzymski prawdziwym jest namiestnikiem Chrystusa, głową całego Kościoła, ojcem i nauczycielem wszystkich wiernych.

Tym obowiązkiem pasterskim czynili papieże zadość podejmując szerzenie wiary chrześcijańskiej i utrzymanie jej w czystości. Biskupi bądź pojedynczo, bądź zebrani na synodach wedle dawnego obyczaju kościołów w ważnych zagadnieniach wiary zwracali się do Stolicy apostołskiej, „gdzie wiara nigdy nie doznaje uszczerbku“ (Bernard). Papieże rzymscy wedle okoliczności bądź zwoływali synody ekumeniczne, albo badali opinię rozproszonych po świecie kościołów, bądź przez synody prowincjonalne i inne środki pomocnicze umacniali się w przekonaniu, że to jest prawda, co sami przy pomocy bożej uznali za odpowiadające Pismu św., tradycji apostołskiej „Albowiem Duch św. nie na to jest dany następcom Piotra, aby przez swoje objawienie nową głosili naukę, lecz aby przy jego pomocy przekazane przez apostołów objawienie święcie przechowali i wiernie wyłożyli.“ Ta nauka apostołska uznana też została przez Ojców i teologów. „Ponieważ dobrze o niej wiedzieli, że Stolica św. Piotra wolną zawsze pozostaje od błędu odpowiednio do modłów naszego Pana i Zbawcy, którą on zanosił za księcia swoich uczniów (Łuk. 22, 32)“. Ten chryzmat prawdy i niewyczerpanej wiary dany Piotrowi i jego następcom, aby z mocy swego wysokiego urzędu całe stado Chrystusa uchronili od błędów i karmili chlebem boskiej nauki, aby usunąwszy wszelkie powody schizmy, cały Kościół na ich fundamencie stał niewzruszenie

przeciw bramom piekielnym. Ponieważ w tych czasach autorytet apostolski jest zwalczany wydaje nam się konieczne te prerogatywy uroczystie wygłosić⁴.

„Dlatego nauczymy i oznajmiamy przy współudziale soboru jako od Boga objawiony dogmat, że papież rzymski skoro przemawiał ze swej stolicy nauczającej (*ex cathedra*) to jest z mocy swego urzędu, jako pasterz i nauczyciel wszystkich chrześcijan i swego najwyższego apostolskiego autorytetu, ogłasza naukę o wierze, lub o moralności obowiązującą cały Kościół, przy pomocy bożej posiada obiecana mu w Piotrze świętym nieomylność, którą boski Zbawca uzbroić raczył swój Kościół dla rozstrzygnięcia wszelkiej nauki o wierze i moralności, a przeto takowe rozstrzygnięcia papieża rzymskiego niezmiennie są same przez się, nie dopiero przez zgodzenie się na nie Kościoła (*Definitiones ex sese non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse*).

Myśl tego rozstrzygnięcia jasna jest, tak w swoim literalnym brzmieniu, jako też w związku z całym powyższym wywodem; co do podmiotu nieomylności jest nim nie papież sam przez się, lecz tylko papież nauczający *ex cathedra*, to jest w charakterze nauczyciela wszystkich chrześcijan, pełniący swą władzę nauczającą, z mocy której wygłasza naukę o wierze lub moralności, która cały Kościół ma obowiązywać. Intencja w tym względzie musi być niewątpliwie zewnętrznie rozpoznawalną i bądź to przez konstytucje dogmatyczne, bądź przez dogmatyczne encykliki, listy apostolskie lub innego rodzaju stwierdzenia musi się formalnie zaznaczać.

Przedmiot określony jest dziedziną wiary i moralności. Granice dokładne takowej dziedziny o tyle tylko sobór podaje, o ile wyjaśnia, że nieomylność papieża tak daleko sięga, jak nieomylność Kościoła. Chciano ściśle zdefiniować nieomylność tylko w orzeczeniach dogmatycznych, ponieważ nieomylność Kościoła nie jest szerzej zdefiniowana, jakkolwiek jest to przedmiotem wiary, że i co do faktów dogmatycznych przy kanonizacji Świętych i innych czynnościach nieomylność Kościoła również się ujawnia ¹⁾.

Jako przyczyna podana jest *assistentia divina* z wyrażnem

¹⁾ Const. dogm. p. 190 sq. Coll. Lac. VII, 389, 19.

odrzucając inspiracy; rozróżnienie uczynione już przez Bellarmina. Udzielona ona jest papieżowi wprost od Piotra, nie zaś przez Kościół, puszcza jednak współdziałanie wspomnianych środków przyrodzonych. O nieustannem wcieleniu Ducha św. w papieżwie mówią tylko protestanci. Charakter nieomyślności nie może jednak być zależny od zgody Kościoła powszechnego, jak to wedle dawniejszych opinii utrzymywali Gallikanie.

§ 15.

Chrześcijaństwo i kultura,

Oddziaływanie Chrześcijaństwa w dziedzinie intelektualnej i moralnej. — Znaczenie religii dla życia społecznego na Zachodzie i na Wschodzie. — Teokracja u Izraelitów. — Zasadniczą poprawę przynieść mogło tylko Chrześcijaństwo. — Przykład Jezusa. — Królestwo Chrystusa nie z tego świata. — Uczniowie Jezusa i wierni. — Dyakoni. — Zbieranie jałmużny dla ubogich. — Agapy. — Napomnienia do dobroczynności. — Niewolnictwo. — Napomnienia niewolników i Panów. — Wszyscy są braćmi w Chrystusie. — Chrześcijańska opieka nad biednymi i chorymi. — M. Feliks, Tertuljan, Cyprjan. — Szpitale i domy ubogich. — Juljan. — Opieka nad ubogimi w klasztorach. — Uzlachetnienie pracy. — Gospodarstwo społeczne. — Stopniowe usunięcie przez Kościół niewolnictwa. — Bez współdziałania Kościoła niemożliwa byłaby przemiana światopoglądu społecznego. — Islam. — Poprawa w położeniu kobiet. — Prawodawstwo. — Przemiana moralna w społeczeństwie. — Opierając się na niej Apologeci dowodzą prawdy Chrześcijaństwa. — Oddziaływanie intelektualne. — Przeżycie się religii i wiedzy pogańskiej. — Nawrócenie się wielu filozofów. — Filozofia zużytkowana jest dla ukształtowania chrześcijańskiego wyznania wiary i na tej podstawie dalej rozwijana. — Augustyn, Tomasz. — Nauka chrześcijańska. — Studya klasyczne. — Nauczanie. — Nauki przyrodnicze. — Pielęgnowanie poczucia przyrody w Chrześcijaństwie. — Sądy Ojców o filozofii przyrody. — Księga przyrody i Księga Objawienia. — Antypody. — Zakaz pism Arystotelesa. — Roger, Bacon i Albert Wielki. — Wiedza przyrodnicza u zakonników średniowiecznych. — Mikołaj z Cuzy. — Kolumb, Kopernik. — Giordano Bruno. — Galileusz. — Kepler. — Nowocześni wierzący przyrodnicy. — Pielęgnowanie sztuki. — Sobór Watykański.

I. Nauka Pisma św. o życiu społecznem.

1. W ciągu niniejszego dzieła nieraz mieliśmy sposobność zwracać uwagę na znaczenie Chrześcijaństwa wogóle, a Kościoła

katolickiego w szczególności dla ludzkiej kultury i cywilizacji. Zadaniem jest historii Kościoła wykazać objawy tego znaczenia i odnośnych wynikających zeń wpływów, w różnorodnych stosunkach życia publicznego i prywatnego. Tutaj jednak uważamy za słuszne uwydatnić najgłówniejsze punkty widzenia w tym względzie. Im niewdzięczniejszą okazuje się nowożytna kultura dla swej matki, która ją wypielęgnowała i wychowała, tem ważniejszym jest zadanie Apologetyki wykazać, że Chrześcijaństwo okazało się potęgą kulturalną większą, jak wszystkie inne religie świata, gdyż pobudzało ono zawsze siły człowieka do wszechstronnej działalności i wskazując człowieczeństwu wyższe cele jego dążeń, dawało mu zarazem siły do osiągnięcia takowych.

Odpowiednio do oddziaływania Chrześcijaństwa na umysł i wolę, można rozróżnić jego znaczenie w dziedzinie intelektualnej i moralnej. Obie pozostają w związku z zagadnieniami społecznymi, a szczególnie druga z nich moralna. Bierzemy na przód na uwagę zjawisko życia społecznego i moralnego w Kościele chrześcijańskim, ponieważ w tym względzie wyróżnił się on szczególnie od Judaizmu i niewątpliwą swoją nad nim wyższością zjednał sobie pogan. „Nie wedle dogmatów sądzą Grecy prawdę Chrześcijaństwa, lecz wedle życia w duchu dogmatów. Niewiasty przeto i niewolnicy przez swoje obyczaje nauczycielami stać się mają“¹⁾.

2. Powszechna była wiara w starożytności, że religia ma stać na straży życia państwowego i rodzinnego, określać prawo i obyczaj, regulować stosunki życiowe. Jeszcze Cecyliusz u M. Feliksa wskazuje na świątynie bogów, będące ozdobą i opieką państwa rzymskiego. „Jakaż wzniosłość nadają świątyniom ich mieszkańcy niebiańscy, tam wróżbici czerpią swą wiedzę w przyszłości, stamtąd przychodzi pomoc, w chorobie nadzieja w nieszczęściu, ratunek w niedoli, pociecha w cierpieniu, ulga we wszystkich ciężarach życia“. Dlatego też poczytuje Cecyliusz za zbrodnię przeciw społeczeństwu wszelkie dążenie do zniweczenia tych uświęconych przez wieki zbawczych siedzib bogów²⁾.

Ścisłejsze jeszcze były związki między religią i państwem na Wschodzie. Wielkie monarchie, drobne plemiona i miasta

¹⁾ Chrys., In ep. ad Tit. Hom. 4, 3.

²⁾ Octav. c. 7.

czuły nad sobą opiekę swych bóstw narodowych i miejscowych, ich pomocy przypisywały siłę w walce, ratunek w nieszczęściu, wytrwałość w cierpieniu. A żaden lud Wschodu nie pozostawał w tak ścisłym związku ze swym Bogiem, jak Izraelici; na tym związku na przymierzu z Jehową i jego zakonie polegał cały ustroj społeczny, cały tryb życia tego ludu. U Izraelitów teokracja najzupełniejsze znalazła urzeczywistnienie. Bóg przebywał wśród swego ludu na ziemi, zsyłał mu błogosławieństwo, powodzenie i bogactwo.

3. Wszelako związek Izraela z Jehową z winy ludu zakończył się polityczną i społeczną ruiną. Izraelici straciwszy z oczu cele pozaświatowe, zaufawszy w swoje ziemskie siły zostali okropnie zawiedzeni, popadli w niewolę, ujrzeni ruinę świątyni i miasta świętego. Musiał być zawarty nowy związek z Bogiem, ludzkość musiała z nim się połączyć przez wyższą religię. W tym nowym związku duchowem mogły znaleźć tylko ratunek, popadłe w najokropniejszą niedolę i zwyrodnienie ludy pogańskie wraz z ludem wybranym. Taką religią stało się Chrześcijaństwo, które ogarnęło wszystkie ludy bez wyjątku i wszystkie skierowało ku najwyższemu, zaświatowemu celom. Życie doczesne uznane zostało w religii chrześcijańskiej za przygotowanie do życia wiecznego. Dobra ziemskie za środek do zdobycia dóbr w niebiesiach, wskutek tego cierpieniom i śmierci odjęte zostało ich żądło, a zmysłowości jej niski, poniżający charakter. Już samo imię założyciela religii Jezus t. j. Zbawca, Wybawiciel wskazuje na wybawienie z niewoli grzechu, śmierci i dyabła. Zbawiciel pozostawił nam w swym żywocie najdoskonalszy wzór uświęcenia naszego człowieczeństwa, sam się poniżył, nie posiadał żadnych dóbr ziemskich, głowy nie miał gdzie złożyć, a jednak leczył cierpiących, karmił głodnych, pocieszał strapionych. A mowa jego brzmiała jak mowa mającego potęgę i w sercach cierpiącej ludzkości oddźwięk znajdowała. Sam nosił cierpienia i przesładowania, przeszedł straszliwą walkę śmierci, a umarł pogardzony i wyszydzony, jako zbrodniarz na krzyżu.

Słusznie mógł tedy o sobie powiedzieć, że królestwo jego nie z tego świata. Słusznie mógł żądać od swych uczniów, aby cierpliwie i wytrwale znosili nienawiść i przesładowanie świata tego. Jezus, który poświęcił się sam za braci swoich w ludzkości, aby dla wszystkich zdobyć szczęście w niebiesiach, wysławiać mógł ubogich, cierpiących, przesładowanych, jako tych, do

których należy królestwo niebieskie. Bogaczom tego świata rzucił bolesne „biada“, ponieważ zapomniał Ojca w niebieskich, dawcę dóbr niebieskich, napominał natomiast swoich, aby się nie troszczyli o to, co jeść będą i pić i czem się przyodziewać, aby nie zbierali skarbów, które rdza i mole niszczą, a złodzieje ukraść mogą. „Szukajcie naprzód królestwa niebieskiego i jego sprawiedliwości, a reszta będzie wam przydana“. Skoro przez zrzucenie losów znajdują się w posiadaniu bogactw, na to mają ich używać, aby sobie skarby w niebieskich zdobyć, przez niesienie pomocy cierpiącym, nieszczęśliwym i opuszczonym dla miłości Boga.

4. Uczniowie Jezusa i wierzący wogóle naśladowali przykład Zbawiciela i szli za jego nauką. Ze wzrokiem zwróconym na świat pozaziemski, w wierze wyższe czerpali siły i o ile możliwości wyrwali się z pod przypadkowych wpływów życia doczesnego; pełniąc miłość chrześcijańską wspierali cierpiących, nieszczęśliwych tak w sferze cielesnej, jak duchowej.

Skoro w Jerozolimie wszczęły się nieporozumienia w sprawie wspierania wdów, naznaczono dyakonów dla opiekowania się biednymi (Dz. Ap. 6, 1). Święty Paweł, który sam pracą ręczną zarabiał na swoje utrzymanie w założonych przez siebie gminach zarządził zbieranie składek dla biednych w Jerozolimie (1 Kor. 16, 1—2 Kor. 8, 14; 9, 9). Zachęcał też wiernych w różnych gminach, aby się wspierali wzajemnie. Ganił Koryntyan, że nie odbywają się u nich wspólne agapy. Każdy osobno spożywa dary boże; jeden głód cierpi, inny się upija: czyż wzgardzicie tymi, co nic nie mają? Rzymian upomina: „Potrzebom świętych udzielajcie, w gościnności się kochajcie“ (Rzym 12, 13). Bogatym tego świata rozkazuje nie wysoce rozumieć, ani pokładać nadziei w niepewności bogactw, ale w Bogu żywym, który nam użycza wszystkiego obficie ku używaniu. Dobrze czynić, w uczynki dobre wzbogacać się, łącno dawać, użyczać. Skarbić sobie grunt dobry na potem, aby dostąpić żywota prawdziwego (1 Tym. 6, 17, 19). Do Żydów pisze św. Paweł: „Miłość braterstwa niechaj trwa w was, albowiem przez to nie wiedzieli niektórzy, anioly za goście przyjąwszy. Pamiętajcie na więźnie, jakoby wspólni więźniowie i na utrapienie, jakoby sami będąc w ciele“. „A dobroczynności i udzielania wspólnego nie przypominajcie, albowiem takimi ofiarami zasługujemy się Bogu“ (Hebr 13, 1—13, 16). Św. Jakób dla udowodnienia swego zdania, że wiara bez uczynków

nie może zbawić, powołuje się na przykład obowiązku wspierania bliźnich w niedoli. Św. Jan mówi: „Ktoby miał majątność tego świata, a wiedziałby, że brat jego ma potrzebę, a zawarłby wewnątrzności swe przed nim, jakoż w nim przebywa miłość boża? Synaczkowie moi nie miłujmy słowem ani językiem, ale uczynkiem i prawdą“ (1 Jan 3, 17, 18).

5. Do liczby najnieszcześniejszych najbiedniejszych należeli niezmiernie liczni w starożytności niewolnicy. Uchodzili oni już nie za osoby, nie za ludzi, lecz za narzędzia, rzeczy, zwierzęta z natury przeznaczone do dźwigania jarzma. Fizycznie i moralnie pogrążeni byli w najokropniejszej nędzy, najdrobniejsze przewinienie pociągało za sobą straszliwie surowe kary, posługiwano się też nimi do pełnienia wszelkiego rodzaju występków, rozdzielano żony od mężów, dzieci od rodziców. Gdzież ci nieszczęśliwi mieli znaleźć pociechę w niedoli, umocnienie w straszliwych cierpieniach? Religia ich panów żadnej pociechy im nie przynosiła; ludzie nie mieli dla nich litości. A jakżeż się straszliwie nad nimi znęcano, toż dawano ich nawet rybom na pokarm.

Prawda za czasów stoicyzmu nie brakło poszczególnych głosów przemawiających za prawami ludzkości. Seneka swoim słynnym powiedzeniem: *homo res sacra homini* protestował przeciwko okrucieństwu walk gladyatorów i srogiemu obchodzeniu się z niewolnikami, wiemy jednak, jak bezskutecznie. Zapewne był to już postęp, gdy ludzi poczęto uważać za członki jednego wielkiego ciała społecznego i ze wspólnego pochodzenia plemiennego poczęto wyprowadzać obowiązek wzajemnej miłości. Ale jakżeż bezsilne były tego rodzaju poglądy teoretyczne, nie tylko wśród ogółu, ale nawet wśród filozofów! Chrześcijaństwo w te stosunki społeczne świata rzymskiego nowe wniosło światło. Duchowo i moralnie podnosiło ono nieszczęśliwych, powoli stopniowo usuwając z życia człowieczeństwa hańbę niewolnictwa. Apostołowie z jednej strony dodawali odwagi niewolnikom, zalecali im znosić z poddaniem dla miłości bożej los srogi, z drugiej strony napominali ich panów, aby uznawali w niewolnikach braci w Chrystusie. Skoro wreszcie duch chrześcijański przeniknął całe społeczeństwo, niewolnictwo upadło samo przez się, bez żadnych wstrząśnień rewolucyjnych.

„Każdy, w którym wezwaniu jest wezwan, niech trwa. Jesteś wezwan niewolnikiem, nie dbajże: ale jeśli możesz też być wolnym, raczej używaj. Albowiem kto niewolnikiem wezwany

jest w Panu, jest wyzwolonym Pańskim, także który jest wyzwany wolnym jest niewolnikiem Chrystusowem. Zapłaćcie kupieni nie stawajcie się niewolnikami ludzkimi. Każdy w czym jest wezwany bracia, w tem niech trwa przed Bogiem“ (1 Kor. 7, 20—24).

W innem miejscu mówi święty Paweł: „Słudzy posłuszni bądźcie Panom wedle ciała bojaźnią i ze drzeniem w prostoci serca waszego, jako Chrystusowi, nie na oko służąc, jako się ludziom podobając, ale jako słudzy Chrystusowi, czyniąc wolę bożą z serca: Z dobrą wolą służąc, jako Panu, a nie ludziom, wiedząc iż każdy człowiek cokolwiek uczyni dobrego, to odniesie od Pana, choć niewolnik, choć wolny. A wy panowie to im czyńcie, odpuszczając groźby, wiedząc iż i ich i wasz Pan jest w niebieszech, a nie masz u niego względu na osoby (Ef. 6, 5—8).

Głębiej wniknąc w oddziaływanie Chrześcijaństwa na stosunki społeczne pozwala nam list św. Pawła do Filemona. Uwzięziony apostoł zwraca się tu do swego umiłowanego współpracownika, przypomniawszy mu naprzód o miłości i wierze w Chrystusa, ujmuje się następnie za zbiegłym Filemonowi niewolnikiem nawróconym przez apostoła w Rzymie. Apostoł chciałby go przy sobie zatrzymać, ale bez pozwolenia Pana nie chce tego uczynić. „Albowiem dlatego ustąpił na chwilę od ciebie, abys go przyjął wiecznym, już nie jako sługę, ale miasto sługi, brata najmilszego zwłaszcza mnie: jakoż daleko więcej tobie i w ciebie i w Panu. Jeśli mię tedy masz towarzyszem, przyjmij go, jako mnie, a jeśli ci uszkodził, albo winien to mnie przeczytaj. Jam Paweł napisał ręką moją: ja nagrodzę, żebyś ci nie rzekł iżes mu i samego siebie winien. Tak bracie, ja ciebie niech zażyję w Panu, ochłódź wnętrzości moje w Panu. Pisałem ci ufając posłuszeństwu twemu, wiedząc, iż nadto, co mówię uczynisz“ (Filemon 1, 15—21).

II. Nauka Kościoła o życiu społecznem i moralnem.

7. W tych zasadach Pisma św. mamy główne czynniki wiary chrześcijańskiej służące ku podniesieniu i przekształceniu ujemnych stron życia społecznego w starożytności. Nie znalazło ono weale współczucia i miłosierdzia dla niedoli ludzkiej. Nie-

liczne próby czynione w Grecyi i w Rzymie dla niesienia pomocy ubogim nie mogą iść wcale w porównanie z działaniem pobudzonem przez chrześcijańską miłość bliźniego. Polegały one tylko na dostarczeniu wsparcia państwowego niezdolnym do pracy zarobkowej obywatelom, oraz do rozdawnictwa biednym pewnej ilości zboża, sporadycznie tylko (za Nerwy i Hadryana) zakładano domy wychowawcze dla sierot. Kollegia (cechy) same miały się troszczyć o swych ubogich. O szpitalach, o domach schronienia dla ubogich niema i mowy w państwie rzymskiem.

Inaczej w Kościele chrześcijańskim. Troska o biednych i chorych ze względów religijnych powszechną staje się we wszystkich gminach chrześcijańskich. Dobroczynność, jako ofiara ze służbą bożą złączona należy poniekąd do kultu. Kto cnotliwy wiedzie żywot i zachowując przytem posty, oszczędności stąd uczynione oddaje biednym, ten w poście ma zasługę ofiary. Paganie, którzy dla ubóstwa i nędzy mieli tylko pagardę, czynili nawet zarzuty chrześcijanom z powodu tego popierania nędzarzy. Jakoż istotnie w Kościele chrześcijańskim ubóstwo i nędza zawsze znajdowały opiekę. Ale nietylko pomoc w cierpieniach znajdowali tam nieszczęśliwi, uczyli się też cierpliwie je znosić, czuli się bowiem wybawieni, zbratani, powołani do wyższego losu. Jakież wrażenie musiało czynić na zgnębionych, gdy się dowiadawali w Kościele chrześcijańskim, iż miłość bliźniego i ich ogarnia, że za nich też Syn Boży przelał Krew swoją na krzyżu. „Co do zarzutu, że większość z pośród nas pozostaje w ubóstwie, mówi Oktawiusz, nie jest to wcale hańbą, lecz zaszczytem dla nas. Jako bowiem przez zbytek dusza się osłabia, tak przez umiarkowanie wzmacnia się na siłach. Ale czy może czuć się ubogim ten, kto niczego nie potrzebuje, kto cudzego dobra nie pożąda i w Bogu bogactwo posiada..... Przekładamy pogardę dóbr ziemskich nad ich posiadanie, pożądamy raczej niewinności, modlimy się o wytrwałość, chcemy być dobrymi nie marnotrawcami“¹⁾.

8. Jakżeż wielką i powszechną była ofiarność wpośród chrześcijan. Tertuljan kreśli nam w przejmujący sposób obrazy tej cnoty chrześcijańskiej. Każdy w oznaczonym dniu miesiąca składa swoją daninę. Nikt jednak nie jest do tego zmuszony, każdy daje dobrowolnie. „Są to wszystko pieniądze oszczędzone

1) M. Felix, Oct. c. 8, 16; c. 36. Tert., Apol. c. 39. Orig., C. Cels. c. 9.

na wydatkach zbytkownych i niepotrzebnych, i oddawane na utrzymanie biednych, sierot, starców, na rozbitków, więźniów. I właśnie pełnienie takiej cnoty miłości bliźniego ściągało na nas nieraz przygany, jakżeż niesłuszne i bezpodstawne. Św. Cyprjan, który po swoim nawróceniu znaczny majątek pomiędzy biednych rozdał i pozostawił specjalny traktat o jałmużnie, piśze do kapłanów i dyakonów, aby wspierali więźniów i ubogich, albowiem właśnie na ten cel powinny być użyte pieniądze przez kler od wiernych otrzymywane¹⁾. W podobny sposób przemawiają wszyscy Ojcowie Kościoła. Euzebiusz przechował nam z listu patriarchy Dyonizjusza wspomniały obraz zachowania się chrześcijan w czasie zarazy. „Bracia nasi powodowani miłością bliźniego nie oszczędzali swego zdrowia, ani życia. Odwiedzali chorych, służyli im i pielęgowali dla miłości Chrystusa i często życiem swe starania opłacali. W ten sposób umarło wielu kapłanów, dyakonów i wielu z pośród ludu. Natomiast poganie opuszczali w chorobie nieraz nawet najbliższych i przez pół martwych pozostawiali na ulicy“²⁾. Podobnie mamy też bardzo charakterystyczne listy o miłości bliźniego: św. Grzegorza Nazyzańskiego i św. Grzegorza z Nissy. Pierwszy z nich nazywa miłosierdzie najgodniejszym sposobem uczczenia Boga. W przemówieniu do nowo ochrzczonych wymownemi słowy kresli równoprawnienie w Chrześcijaństwie ubogich i biednych. „Nie pogardzaj biednym, który wraz z tobą jest ochrzczony, pomyśl, że jakkolwiek czułbyś się poniżonym, nigdy nie zdołasz się tak zniżyć jak Chrystus, który dla ciebie zgodził się żyć na ziemi jako nędzarz“³⁾.

9. Dobra Kościoła przeznaczone były na utrzymanie biednych. Pisma i życie św. Ambrożego wymownie świadczą o nadzwyczajnej ofiarności i zaparciu się siebie biskupów chrześcijańskich. Św. Augustyn i w tym względzie szedł za przykładem swego Mistrza. Podobnie jak Ambroży i inni Ojcowie, utrzymywał on, że pierwotny porządek opierał się na wspólnem posiadaniu, iż wspólność dóbr ziemskich za ideał musi być poczytana. Dlatego jałmużna uważana była za obowiązek. W kanonie pseudo Hipolita powiedziano, że biskup ma obowiązek

¹⁾ Cypr., Ep. 2, 80; Vita c. 14.

²⁾ Eus. H. E. 6, 43; 7, 22.

³⁾ Ep. 18, 16. Aug., Enchirid. c. 70 sq.

utrzymywać ubogich. Konstytucje apostolskie polecają biskupom wdowy i sieroty. „Powinniście sierotom zastępować dzieci, wdowom ich opiekunów, tym co roboty pozbawieni starajcie się jej dostarczyć, podróżnym dajcie schronienie, głodnym chleb, spragnionym napój, nagim odzież“¹⁾.

Dla dzieł miłosierdzia zakładano szpitale i domy ubogich. Pierwszą taką instytucję utundował błogosławiony Bazyl w Cezarei. Wysławia go za to w mowie pogrzebowej św. Grzegorz Nazyanzeński: „Idź poza miasto a znajdziesz tam nowe miasto, w którym skupiono skarby miłosierdzia, gdzie chorzy pomoc, a nieszczęśliwi pociechę znajdują. Synod Chalcedoński wspomina już o stałych schroniskach przy kościołach dla biednych i podróżnych. Synod w Tours (567 r.) zaleca każdemu miastu dbałość o miejscowych ubogich. Grzegorz Wielki przez swoje rozporządzenia wpływał na polepszenie doli ubóstwa.

Jakże potężne wrażenie wywierały czyny miłosierdzia chrześcijańskiego na społeczeństwo pogańskie, dla którego, jak mówi Seneka, pieniądz był wszystkim a ubóstwo hańbą, świadczy pomiędzy innymi Juljan Odstępca, który mówi, że religia bez bogów to jest Chrześcijaństwo trzem rzeczom zawdzięcza swój wzrost: czynom miłości, pamięci o zmarłych i jak się wyraża, obłudnej swej świętobliwości. Dlatego też zaleca poganom, aby gorliwie się przykładali do pielęgnowania ubogich i do wznoszenia szpitali. Państwo przeznaczy na to odpowiednie środki, ale i dobroczynność prywatna nie powinna być bezczynną.

Szczególniej działalność dobroczynna rozwinęła się od czasu powstania klasztorów, przy których poczęto zakładać schroniska dla ubogich, chorych i podróżnych. Benedyktyni, Cysteri, Premonstranci, współzawodniczyli ze sobą na tem polu. Powstawały także liczne korporacje poświęcające się pielęgnowaniu chorych i wspieraniu ubogich, jak bracia Ducha św., bracia św. Antoniego, Eliżabetanki, Beguini, Lazaryści, Johanici, Aleksyanie, Trynitarze, Humiliaci, Jezuici. Z czasów nowszych i najnowszych dość tu wspomnieć o św. Wincentym a Paulo i założonym przezeń zakonie Sióstr Miłosierdzia, rozwijającym do dziś dnia swą błogą w skutki działalność. Reformacja zniszczyła wszystkie klasztory, majątek biednych będący w posiadaniu od-

¹⁾ 4, 2, 3; por. 3, 3, 4; 2, 4, 25, 27. Hippol. Can. 25, 32.

dała bogaczom. Ubóstwu odebrano jego schroniska, uniemożliwiono czynną, bezinteresowną praktykę miłości bliźniego. Döllinger mówi, że reformacya w Anglii była tryumfem bogatych nad ubogimi, pieniędzy nad prawem pracy.

10. Kościół jednak daleki był od popierania próżniactwa i niedołęstwa. Chrześcijaństwo uszlachetniło pogardzaną w świecie pogańskim i niewolnikom pozostawianą pracę. Uczyniło ją wyższym obowiązkiem moralnym, a przez to samo podniosło też i ubóstwo, wskazując mu pracę jako jego cel i zadanie. Sam Pan cieszą zwany był przez Nazarejczyków (Mar. 6, 3). Św. Paweł stawia jako naczelną zasadę praktycznego Chrześcijaństwa: kto nie pracuje, ten niech nie je (2 Tess. 3, 10); i nawet podczas swojej działalności misyonarskiej oddawał się swojemu rzemiosłu wyrabiacza namiotów; domaga się, aby każdy utrzymywał w ładzie swój dom i o swoich bliźnich się troszczył. Tylko prawdziwie biedni powinni otrzymywać wsparcie 1. Tym. 5, 4; 8, 10. Robotnikowi praca, słabemu miłosierdzie, było zasadą ogólną. Konstytucye apostolskie oznajmują, że kto utraci swoją majątność przez obżarstwo, pijaństwo lub próżniactwo, ten niegodny jest pomocy, a nawet uczestnictwa w Kościele. Zalecano aby dzieciom rodzice nie zaniedbali dać sposobu zarobkowania, by nie były ciężarem dla swego rodzeństwa. I w klasztorach zalecana była praca. Szczególniej Augustyn przez swoje pismo o pracy zakonników, pono najgodniejszy uwagi traktat z dziejów gospodarstwa społecznego od końca IV wieku, najbardziej się przyczynił do uczynienia zakonów potęgą kulturalną na długie stulecia.

Ojcowie nieraz ostrzegają przed niepotrzebnym wspieraniem próżniaków i włóczęgów. Ambroży utrzymuje, że powinna być zachowana miara w dobroczynności, aby prawdziwe ubóstwo nie ponosiło uszczerbku wskutek wspierania próżniaków¹⁾. I gościnność gmin miała też swoje granice, względem tych osobliwie, którzy nie wytrzymali próby nauki. Z drugiej strony jednak Ojcowie przestrzegają też przed nadmierną lekliwością w rozdawnictwie jałmużny, choćbyśmy bowiem bezwiednie wsparli nią niegodnego, otrzymamy za to przynależną nagrodę. Nie należy też czekać ostatecznej potrzeby, lecz wcześniej zapo-

¹⁾ De offic. 2, 16; Aug. Ep. 93, Hier. Ep. 125.

biegać nędzy tych, którzy w nią bez własnej winy mogą popaść. (Łuk. 16, 9; 6, 30. 2 Kor. 9, 7) ¹⁾.

11. Tertuljan pomimo swego wstępu do życia światowego, broni chrześcijan przed zarzutem, iż stronią od tegoż życia i stają się niepożytecznymi członkami społeczeństwa ²⁾. „Przebywamy wraz z wami na tym świecie, odwiedzamy Forum i rynek, kąpiele, sklepy, rzemiosła, jarmarki spotykamy się z wami na okrętach, w służbie wojennej; są między nami rolnicy i kupcy, są sztukmistrze i rzemieślnicy, którzy wytwory swej pracy oddają wam na użytek“. Wtedy tylko zabrania on chrześcijanom zajmowanie się rzemiosłami, lub służbą publiczną, skoro to było połączone z praktykami kultu bałwochwalczego. Ta praktyka pracy w Chrześcijaństwie i przyznawanie jej wysokiej godności religijnej przyczyniało się bardzo do pogodzenia ubogich z ich losem. Liczni zakonnicy nie tylko trzebili lasy, uprawiając wydobyta z pod nich ziemię, oddawali się rzemiosłom i pracowali nad podniesieniem kultury społecznej, ale zajmowali się także wychowaniem młodzieży, kształceniem jej w rolnictwie i w rzemiosłach, zaprawiając ją do pracy. Niespożyte zasługi dla cywilizacji Benedyktynów, dają się wyjaśnić przez samo ich hasło: „ora et labora“. Domy zastawu i pożyczki (*montes pietatis*) zakładane w średnich wiekach szczególnie w Włoszech, miały na celu ochronę ubogich przed wyzyskiem i zapewnienie im nagrody za pracę. Dzięki tym i im podobnym środkom ustalona została pewna równowaga pomiędzy kapitałem i pracą. Ze stanowiska religijnego i moralnego praca została zaleconą ubogim i dzięki temu utrzymywano ład w stosunkach społecznych. To, co Justyn i późniejsi apologety podnosili, sprawdzało się z biegiem czasu. Chrześcijaństwo nie tylko pod względem duchowym, ale społecznym i politycznym doniosłe przyniosło korzyści.

Duch chrześcijański wycisnął swe znamię na całym gospodarstwie społecznym i życiu zarobkowym. Bogactwo i używanie przestały być poczytywane same w sobie za cel, uznane zostały za środek nie za szczęście najwyższe, lecz za dar boży, który należało użyć dla celów moralnych. Oschła zasada utylitaryzmu starożytnego świata, szczególnie u Rzymian w swoim zwyrodnieniu za ostatnich czasów cesarstwa, doprowadziła do zniweczenia

¹⁾ Clem. Alex., Quis dives salvus erit. c. 31.

²⁾ Apol. c. 42 Iren., Adv. H. 4, 30, 1. Aug., Ep. 138.

dobrobytu społecznego. Lud po to tylko zdał się istnieć, aby płacić podatki, uprawiać ziemię, dostarczać środków, dla zbyt-kownego w bezmiernem używaniu bytu bogaczy i uprzywilejowanych. Bezwstydnny wyzysk prowincyi w związku z jawnemi nadużyciami, doprowadził ludność do nędzy i powszechne wzbudziło niezadowolenie. Cesarstwo rzymskie zginęło przez choroby które we własnem nosiło łonie.

Poprawa życia i obyczajów wywołana przez Chrześcijaństwo nie mogła od razu położyć kresu wszelkiej niedoli publicznej, niemniej przeto po uznaniu Chrześcijaństwa przez państwa podniósł się znacznie poziom dobrobytu społecznego. Papieże położyli w tym względzie ogromne dla Italii zasługi. Dość tu wspomnieć Grzegorza I. Skoro w r. 590 wstąpił na tron papieski, srożyły się zarazy i szerzyły się spustoszenia z powodu wojny Longobardów. On uczynił Kościół wielkiem schroniskiem społecznem i przez swoje zasługi, przez liczne dowody miłości dla ludu, taką zjednał sobie wdzięczność, iż stał się faktycznie politycznym nawet zwierzchnikiem Rzymu.

W następstwie Włochy zakwitły handlem, bogactwem; w Niemczech związek hanzatycki przyczynił się wielce do podniesienia dobrobytu; Hiszpania po ciężkich bojach z pół księżycem, odzyskała piękne swe kraje; Francya stała się pierwszorzędną potęgą o niewyczerpanych prawie zasobach. Oczywiście w całym tym rozwoju były i strony ujemne, wynikające z nieodłącznej zawsze od wszelkich działań ludzkich niedoskonałości i prowadzące w końcu do wyczerpania i upadku kwitnących kiedyś krajów. W czasach nowożytnych rozwój społeczny i kulturalny nowe osiągnął zdobycze w znamienitych wynalazkach powodujących postęp przemysłu, środków komunikacyi, ale pytanie czy szczęście i zadowolenie powszechne nie zmniejszyły się przytem, czy niedostatek i pauperyzm nie stały się dotkliwsze, aniżeli ongi. Postęp wygody komfortu życia klas zamożnych opłacony został przez doprowadzenie niższych, ale najliczniejszych klas społecznych, do stanu maszyn roboczych. O ile zaś istotny postęp dokonał się w czasach nowożytnych, zasadzał się on głównie na czynnikach chrześcijańskich, na długim rozwoju poprzednich stuleci, zapoczątkowanym i popieranym w Chrześcijaństwie. Tylko ludy wyznające Chrześcijaństwo brały w nim udział. Obecny on był ludom starożytnej Azji, a krótkotrwałym tylko cieszył się rozwojem wśród wyznawców Islamu. I Ame-

ryka przez chrześcijan została ucywilizowana. Australia i Afryka poszły za jej przykładem. Że Kościół do dziś dnia troszczy się o postęp i poprawę doli klas pracujących dowodem i encykliki Leona XIII pobudzające do ważnych w tym kierunku reform.

12. W kwestyi niewolnictwa Kościół poszedł za nauką św. Pawła, nie mógł odrazu znieść tej odwiecznej instytucji, bez poderwania podstaw całego porządku społecznego owej epoki i pogrążenia samych niewolników w ostatecznej nędzy, ale otwierał drogi wyzwolenia, przyjmując nieszczęśliwych do swego braterskiego społeczeństwa, oraz wyzwalał ich przede wszystkim duchowo i moralnie. I to co niemożliwe było dla pogaństwa, dokonane zostało w Chrześcijaństwie. Liczne zastępy niewolników przyjąwszy Chrześcijaństwo z cierpliwością i poddaniem znosiły swój los i w tysiącach niebezpieczeństw swego stanu z godnością wyznawały Chrystusa. Wielu było między nimi świętych męczenników, wielu nieznanym światu złożyło życie swe w ofierze za prawdę Ewangelii.

Chrześcijańskim panom niewolników zalecał Kościół braterskie z nimi obcowanie, religijno-moralne wychowanie ich i dbałość o dobra ich materyalne i duchowe. Szczególniej zalecano dbałość o zapewnienie niewolnikom życia rodzinnego. Od czasów Kaliksta dopuszczano nawet małżeństwa między niewolnikami i wolnymi ¹⁾. Wyzwolenie poczytywane było za czyn miły Bogu, skoro bowiem niewola z grzechu pochodziła, wybawienie grzeszników winno pociągać za sobą zniesienie niewolniczego ich stanu; tylko grzesznicy są niewolnikami, wszyscy odrodzeni na duchu wolność i szlachetność posiadają. Często też się zdarzało, że wyzwolenie niewolników następowało bezpośrednio po nawróceniu się ich pana. Hermes prefekt Rzymu za rządów Trajana nawrócił się na Chrześcijaństwo wraz z żoną, dziećmi i tysiąc dwieście pięćdziesięciu niewolnikami. W dzień Wielkiejnocy, w którym zostali ochrzczeni, wszystkich obdarzył wolnością obywatelską, a zarazem i środkami materyalnymi, aby mogli z niej należycie korzystać. Salwian podaje, że codziennie niewolnicy obdarzani byli prawem obywatelstwa rzymskiego, przytem otrzymywali fundusz odpowiadający temu, co poprzednio w domu pana zarabiali.

¹⁾ Orig., C. Cels. 3, 44. Eus., Praep. ev. 1, 1. Theodor., De prov. c. 7. Doctr. Ap. 4, 10. Ignat., Ad Polyc. c. 4. Chrys., Hom. s. Lazar, c. 7. Aug. De civ. D. 19, 15. ²⁾ Greg. Nyss., Or. 3 in resurr.

Kościół i przez to popierał wyzwolenia, że nie uznając żadnych różnic stanów wszystkich wyzwolenców dopuszczał chętnie nie tylko do swego społeczeństwa, lecz i urzędów, mając jednak na względzie przytem nakazane przez przezorność stosowanie się do istniejących stosunków społecznych. Na Wschodzie szczególnie klasztory rzymskie przyczyniły się do zniesienia niewolnictwa, poczytując za niegodne siebie utrzymanie niewolników. Św. Chryzostom godne w tym względzie pozostawił wskazówki. Żądał on, aby chrześcijanin sam sobie usługiwał, ponieważ Chrystus nigdy sług, ani niewolników nie posiadał. Jeśli później spotykamy jeszcze niekiedy niewolników w służbie księżej i klasztornej, jeżeli niekiedy słyszymy o dobrach oddanych Kościołowi wraz z niewolnikami, to jednak obchodzono się zawsze z nimi bardzo humanitarnie i wyzwolenie wielce było ułatwione, jak to widać z Grzegorza I. Za czasów Ludwika pobożnego wyzwoleni z poddaństwa zajmowali większą część stolic biskupich w państwie frankońskim. Ebbo, arcybiskup rheimski, pierwszy prałat państwa urodził się jako poddany. W średnich wiekach nastąpiło zniesienie właściwego niewolnictwa. W XII w. w państwach chrześcijańskiej Europy niewolników w ścisłym znaczeniu nie było, jakkolwiek scholastycy, jak np. Tomasz, mówią teoretycznie jeszcze o niewolnictwie. Później zetknięcie z Afryką i ze Wschodem spowodowało czasowe i częściowe przywrócenie niewolnictwa we Włoszech i we Francji.

Starożytność nie знаła nigdy tak doniosłej przemiany w stosunkach i pojęciach społecznych i nigdy nawet do niej nie dążyła. Owszem z biegiem czasu niewolnictwo stało się w świecie pogańskim coraz uciążliwsze i sroższe. Filozofowie i mężowie stanu usiłowali niekiedy cały światopogląd i ustrój społeczny oprzeć na zachodzącej rzekomo między ludźmi różnicy, która usprawiedliwiać miała niewolnictwo. Rzadkie odzywały się głosy opozycji przeciw takim wyobrażeniom. Dopiero cesarze chrześcijańscy, przede wszystkim Konstantyn i Justynian jęli popierać Kościół w jego dążeniu do ulżenia losu niewolników. Pierwszy umyślnie zabicie niewolnika uznał za zbrodnię i wzbronił Żydom utrzymywać chrześcijańskich niewolników, drugi zniósł prawne ograniczenia wyzwolenców i ułatwił im zdobycie praw obywatelskich. Zakazane też zostały okrutne kary, jak krzyżowanie i piętnowanie na czole. Święto sabatu i do niewolników miało się stosować.

13. Islam na nowo pobudził rozwój niewolnictwa. Liczni bardzo chrześcijanie jako jeńcy wojenni stawali się niewolnikami mahometańskimi, albo też sprzedawani byli poganom i mahometanom przez kupców tak żydowskich jak i chrześcijańskich. Z krajów słowiańskich liczni niewolnicy za pośrednictwem Żydów, sprzedawani byli do Hiszpanii. Przeciw tym wykroczeniom z całą mocą zwrócił się Kościół, usiłował pobudzić władców świeckich do wyzwolenia chrześcijan i przez swoje zakony wykupywał ich masami z niewoli mahometańskiej.

Niestety z początkiem nowszych czasów niewolnictwo na nowo znalazło zastosowanie w krajach chrześcijańskich i bronione było nawet ze stanowiska prawa narodów. Od czasów odkrycia Ameryki, masami zabierano niewolników zpośród Murzynów. Humanitarna rada szlachetnego Las-Casasa, aby oszczędzać przy ciężkiej pracy słabych cieleśnie Indian wschodnich i zastępować ich silnie zbudowanymi Negrami, w najfałszywszym sensie została zużytkowana. Przez trzy stulecia trwał handel ludźmi na wybrzeżach Afryki Zachodniej. Podobnie jak Eugeniusz IV, Pius II, Sykstus IV, Innocenty VIII usiłowali znieść niewolnictwo; później Paweł III (1537 r.), wziął w opiekę prawa ludzkie Indian i innych ludów pogańskich. Urban VIII (1639 r.), Benedykt XIV (1741 r.), Pius VII, Grzegorz XVI (1839 r.) w tymże samym działali duchu. Leon XIII w Encyklice „In plurimis“ z dnia 5 maja 1888 r. powitał zniesienie niewolnictwa w Brazylii, jako najpiękniejszy dar w dniu jego jubileuszu kapłańskiego.

Misyjonarze po ojcowsku zawsze opiekowali się nieszczęśliwymi niewolnikami. Liczne koncylia prowincjonalne usiłowały wyjednać łagodniejsze obchodzenie się z nimi, tak iż los niewolnika na katolickim południu lepszym był o wiele od losu Negrów w Afryce. W koloniach angielskich Północy położenie niewolników było o wiele cięższe. Pomiędzy Anglikami znajdowali się najchytrzejsi kupcy i handlarze niewolników. Niemcy pierwsi w r. 1688 protestowali przeciw niewolnictwu. Później Anglia zdobyła sobie wielką w tej sprawie zasługę, podnosząc zniesienie niewolnictwa do znaczenia prawa. Publiczna sprzedaż niewolników dopiero w r. 1854 stanowczo została wzbroniona.

Ojciec św. Leon XIII napominał przy tej sposobności ludy europejskie, aby zabiegały też o zniesienie niewolnictwa w nie

chrześcijańskich krajach Egiptu i Azji. O praktykowanym przez Arabów handlu niewolnikami, opowiadano straszliwe rzeczy. Nigdy jednak Islam nie starał się znieść tego handlu, ani mu nawet przeciwdziałać. I dzisiaj jeszcze zachowały swe znaczenie słowa, któremi Möhler kończy swój traktat o niewolnictwie: „Upraszam każdego chrześcijańskiego lub nie chrześcijańskiego czytelnika o porównanie Chrześcijaństwa z Islamem, który w tym samym czasie powstał i rozszerzył się, w którym poczęto zwalczać niewolnictwo w chrześcijańskim Zachodzie, a jednak do dziś dnia żadnego kroku w tym kierunku nie uczynił. Tylko wiara w to, że Bóg w osobie Chrystusa z miłości i miłosierdzia, przez swobodną swą łaskę człowiekiem został, wnosi życiodajne boskie ciepło w zimne, zastygłe piersi ludzkie i wypędza z nich zimę, która na uwięzi trzyma i powoli zabija najszlachetniejsze jej siły“.

14. Położenie kobiet w starożytności, z wyjątkiem może Egiptu, Rzymu i Germanii było nie o wiele lepsze od położenia niewolnic, a i w tym względzie dzisiejsze ludy pozachrześcijańskie podobne są do przedchrześcijańskich pogan. Kościół uznawał zawsze maksymę: „Una lex est de viris et feminis“¹⁾. Prawa i obowiązki małżonków złączonych sakramentem zobowiązane zawsze były w Chrześcijaństwie i wspólny cel małżeństwa we wzajemnym udoskonaleniu i uświęceniu, którego następstwem miało być wychowanie dzieci dla niebios. Małżeństwo musiało być nierozwiązalne; wierność i czystość w niem ściśle miały być utrzymane, tak iż nawet powtórne związki małżeńskie uchodziły za pewien rodzaj niewstrzemięźliwości. Szpetny zwyczaj spędzania płodu lub porzucania dzieci surowo był potępiony²⁾. Już najstarsze pisma chrześcijańskie zawierają zakazy zabijania dzieci przez sztuczne poronienia lub po urodzeniu. Poraz pierwszy Konstantyn praktykowane dotąd z mocy władzy ojcowskiej zabijanie dzieci ogłosił jako zbrodnię dzieciobójstwa. Kobietom, podobnie jak mężczyznom polecane były obowiązki chrześcijańskie w życiu domowym³⁾. Św. Chryzostom surowo wyrzuca paniom domu srogie obchodzenie się z niewolnicami, zamięłowanie

¹⁾ Hier., Ep. 77. Ambr., De patr. 1, 4. Innoc. I. Ad Exemp. 3, 4.

²⁾ Tert., Apol. c. 9. M. Felix., Oct. c. 30.

³⁾ Doctr. Ap. c. 2. Barn., c. 19, 5. Ep. ad Diogn. c. 5, 6. Instin., Ap. 1, 27. Apocal. Petr. c. 26.

w zbytkach i w strojach ¹⁾. Jak wysoki jednak był na ogół poziom moralny kobiet chrześcijańskich, nawet w oczach pogan, świadczy o tem tenże sam święty. Wiemy zaś, jak nisko upadły kobiety w ówczesnym świecie pogańskim. Oddziaływanie Chrześcijaństwa na życie rodzinne i skutki stąd wynikłe dla życia publicznego niezmiernie doniosłe posiadają znaczenie. Nowa religia wychowała nowe, lepsze pokolenia ludzkie i przygotowywała nowe drogi rozwoju, który do dziś dnia tak znamienne wyróżnia kraje chrześcijańskie od mahometańskich i pogańskich, pozbawionych dobrodziejstwa uświęconej przez sakramentalną sankeyę rodziny.

I prawodawstwo uległo wpływom chrześcijańskim. Kościół za pośrednictwem włoskich szkół prawa (szczególniej w Bolonii) rozpowszechnił znajomość prawa rzymskiego we wszystkich krajach europejskich, a równocześnie wywarł wpływ nie mały na ducha prawodawstw, które pod tym wpływem stały się bardziej humanitarne, tak w wymiarze sprawiedliwości, jako też w sposobie traktowania oskarżonych i uwięzionych. Pierwszy cesarz chrześcijański Konstantyn wytknął w tym względzie nowe kierunki, usuwając z prawodawstwa cały szereg praktykowanych dotąd srogich i nieludzkich kar. Wszelako zupełne przekształcenie prawa rzymskiego w duchu chrześcijańskim było zgoła niemożliwe, znaczyłoby to bowiem utworzenie całkiem nowego prawodawstwa. Utrwalenie się w późniejszych czasach rzymskich praw w Europie nie wpłynęło wcale dodatnio na humanitarny jej rozwój w duchu chrześcijańskim, atoli ważnym bardzo było dopuszczenie przez państwo biskupów do praktykowania chrześcijańskich obowiązków miłosierdzia i miłości bliźniego w zakresie życia publicznego oraz instytucyi urzędowych. Już za czasów pogańskiego państwa biskupi, jak świadczy apostoł (1 Kor. 6; 1), pełnili niekiedy urząd sędziowski, w państwie chrześcijańskim otrzymali daleko rozleglejszą jeszcze władzę sądowniczą.

Uwięzieni nie tylko przez prawodawstwo lepiej byli traktowani, lecz nadto doznawali opieki biskupów, którzy obowiązani byli zwiedzać więzienia, zalecać humanitarne obchodzenie się w więźniach i nie dopuszczać wszelkiej względem nich niesprawiedliwości. „Bardzo doniosłe znaczenie posiadało prawo, mocą którego poruczona była biskupom troska publiczna o nieszczę-

¹⁾ In Ep. ad Ephes. H. 15, 3; 20, 7.

śliwych i opuszczonych i wogóle prawo opieki Kościoła nad ubogimi, stanowiące jeden z największych tytułów chwały dawnego Kościoła, a także jeden z ważnych czynników jego potęgi. Do tego dodać jeszcze należy uznane przez państwo prawo instytucji kościelnych do opieki i obrony nad uciesnionymi i prześladowanymi członkami społeczeństwa chrześcijańskiego“. „Biskup uznany został przez państwo za naturalnego opiekuna ubogich i nędzarzy, a wobec braku zorganizowanej państwowej dobroczynności, wobec srogich i okrutnych praw ówczesnych, szczególnie praw karnych, wobec nędzy powszechnej owych czasów, zrządzonej przez nieustanne wojny oraz poczynające się od V stulecia coraz częstsze i coraz straszliwsze najścia barbarzyńców, instytucje kościelne mogły niezmiernie błogosławione wywrzeć wpływy na życie społeczne przez zużytkowanie przyznanych im przez państwo praw publicznych.

Przysługujące Kościołowi prawo schronienia oraz prawo wstawiennictwa duchownych umożliwiały ochronę prześladowanych przed karą niesprawiedliwą, a także ulżenie losu przestępcom zbyt srogim poddawanych karom. Postąpienie św. Ambrożego wobec cesarza Teodozyusza świadczy wymownie o sile ówczesnego wstawiennictwa Kościoła. Cesarz miał odpowiedzieć patryarsze konstantynopolińskiemu. „Teraz dopiero poznałem różnicę pomiędzy biskupem i cesarzem. Tyle potrzeba było czasu zanim znalazłem człowieka, który ośmielił się prawdę mi powiedzieć. Nie znam nikogo, który w tym stopniu, co Ambroży zasługiwał na miano biskupa“.

Kościół zwalczał też okrutne prawo brzegowe, oraz barbarzyńskie prawa ówczesnych wojen, pojedynków i wogóle prawo pięści, zapewniające bezkarność siły brutalnej. Przez instytucję pokoju bożego zapewniał bezpieczeństwo osobom bezbronnym i powstrzymywał, przynajmniej w pewnych porach, wybuchy wojen feodalnych i pojedynków. W walce stronnictw i książąt autorytet kościelny nieraz rozstrzygał, występował w obronie prawa i boskich przykazań. Papieże znajdowali się nieraz w konieczności położenia całej swej powagi na szali sprawiedliwości, aby nie dopuścić krzywd i nadużyć krzyczących, często w najważniejszych sprawach międzynarodowych wydawali wyroki rozstrzygające.

Całe prawodawstwo w epoce chrześcijańskiej oparte zostało na łagodniejszych zasadach, wyprowadzone było z wyższych mo-

tywów. „Ustawy prawne o tyle stawały się bardziej ludzkiemi, o ile Kościół oddziaływał na ich układ i te okresy czasu, w których Kościół wywierał większy wpływ polityczny, odznaczały się zawsze łagodniejszym ustawodawstwem“ (Kober). Toż samo stosuje się do procedury prawnej. Wzbronione zostały prawne pojedynki, przysięgi naznaczone obu stronom, natomiast krzywoprzysięstwo surowym podlegało karom.

Nie należy tutaj przytaczać procesów czarownic, jako mających rzekomo świadczyć przeciwko prawodawstwu kościelnemu. „Prawda, te potworne procesy odbywały się przy zastosowaniu najokrutniejszych tortur, ale niesłusznem jest wielce czynić za to odpowiedzialnym Kościół chrześcijański. W ciągu tysiącoletniego istnienia Kościoła nic o tych procesach nie słyszymy. Wiara w realność pokus szatańskich oddziaływała zbawiennie na moralność publiczną dopóty, póki uczona jurysprudencja nie uczyniła z niej przedmiotu dochodzenia karnego. Skłoniło ją zaś do tego oddziaływanie rozpowszechniającego się naówczas prawa rzymskiego. Z niego to wzięto tortury, inkwizycje, teorye odstraszenia i inne czynniki systematycznej praktyki tej osławionej procedury. Prawo rzymskie w tak zwanem, *lex de veneficiis et sicariis* zawierało pozytywne zarządzenia, na których wzorowano późniejsze kary za czarownictwo. Wskreszenie prawa rzymskiego, stanowiło jeden z głównych objawów odrodzenia, czyli zmartwychwstania pogaństwa, a zatem nie bez pewnej słuszności można też powiedzieć w przeciwieństwie do rzucanych na Kościół oskarżeń, że procesy czarownic stanowiły pierwszą instytucję polityczną, zapoczątkowaną przez nowoczesne oświecenie“.

Kościół wytworzył i swoje własne prawa, jako to: prawo małżeńskie, prawo dziedzictwa, prawo określające stosunek niewolników do panów, oraz procedura sądowa mająca na celu jak najkrótsze i dla Kościoła najodpowiedniejsze przeprowadzenie wyobrażeń prawnych opartych na Chrześcijaństwie. Praca Kościoła w tym kierunku bardzo była płodna, państwo zwykle liczyć się dotąd ze swoim własnym prawem zgodzić się musiało na wprowadzenie do tej dziedziny „prawa bożego“, jako posiadającego wyższe znaczenie, które bezwzględnie ludzi obowiązywało.

Ihering mówi o prawie chrześcijańskim: „Zasada przez nie uznawana, że człowiek jest podmiotem prawa, zasada, do której ustawodawstwo rzymskie nigdy praktycznie wznieść się nie zdo-

łało, więcej waży dla ludzkości, aniżeli największe zdobycze przemysłu“. „W przeciągu trzech stuleci, w czasie których Kościół chrześcijański był przez władzę państwową tylko cierpiany, a czasem prześladowany, ale w swem życiu wewnętrznem bez szkody, niezależnie od wpływów zewnętrznych, mógł się rozwijać. Chrześcijaństwo zdołało sobie wytworzyć ustroj, który w sposób godzien podziwu połączył harmonijnie żywioły arystokratyczne i demokratyczne, tym i tantym pozostawił swobodę działania, która zabezpieczyła samodzielność poszczególnych kościołów, a zarazem stanowiła środek ujawnienia się wielości gmin związanych jednością z powszechnym Kościołem. Prawodawstwo kościelne od czasów Grzegorza VII zdobyło sobie nawet uznanie przeciwników.

16. Można przeto śmiało powiedzieć, że religia chrześcijańska i chrześcijański Kościół wychowały ludzkość europejską w czasie jej dzieciństwa, uchroniły ją od zdziczenia i uzdolniły do wyższego rozwoju. „Chrześcijaństwo, mające na celu szczęście życia przyszłego, daje nam także szczęście w życiu doczesnem“, mówi Montesquieu. Kościołowi katolickiemu i jego silnej organizacyi zawdzięczamy ocalenie kultury zachodniej od powodzi barbarzyństwa i zabezpieczenie wolności ludów przed uroszczeniami despotów. Anglicy nigdyby nie zdobyli swojej *magna charta*, gdyby nie istniały swobody kościelne, które przestrzegając czci należnej zwierzchności krajowej, zabezpieczały prawa jednostki. Konstytucya Kościoła stała się wzorem konstytucyi państwa. Swobody obywatelskie, które Anglicy posiadali w epoce katolickiej, za czasów Reformacyi pod wpływem protestancko - kościelnym w znacznej mierze ograniczone a częściowo utracone zostały. Dopiero po długich i krwawych wojnach, przez stronnictwa i sekty podjętych odzyskała je Anglia na nowo. I w innych krajach protestantyzm przyczynił się bardzo do wzmocnienia despotycznej władzy państwowej i ograniczenia wolności ludu. Protestantyzm tylko o ile rozpadał się na sekty w konsekwencyi starć między nimi zachodzących, przyczynił się do ugruntowania wolności.

17. Życie społeczne ma swę podstawę i czerpie swą siłę z ustroju całego ciała społecznego. Dobre drzewo dobre owoce przynosi. Poszczególne członki biorą swą siłę od całego organizmu. Przemiana społeczna, jaka się dokonała w zepsutem społeczeństwie starożytnem, jest najlepszem świadectwem boskiej siły nowej religii, która rozpowszechniła nieznaną zgoła starożyt-

nemu pogaństwu cnoty, jak miłość bliźniego, zaparcie się siebie, rezygnacya, pokora i przez nie spowodowała odrodzenie zupełnie zwyrodniałego społeczeństwa. Dzięki temu, że liczne zastępy ludzi żarliwej wiary i miłości wyrzekając się szczęścia osobistego, życie swe poświęcili na chwałę bożą i na usługę bliźnich, mnóstwo grzeszników upadłych i zepsutych mogło się podnieść z upadku i na nowo wstąpić na drogę cnoty. Celibat w służbie bożej połączony z dobrowolnem ubóstwem i chrześcijańską miłością bliźniego działał uszlachetniająco tak na tych, którzy idąc za głosem powołania ślubowali pełnienie rad ewangelicznych, jak i na tych, którzy byli przedmiotem ich modłów i opieki.

Powinni na to baczeniejszą zwracać uwagę ci tendencyjni historycy, którzy rozwodzą się nad ujemnymi skutkami celibatu duchowieństwa. Pociąg do dziewiczości zaznaczający się w Piśmie św. i w Kościele, stanowił podstawę moralną bezżeństwa kapłanów i zakonników. Harnack mówi o zakonach chrześcijańskich IV i V stulecia, że pielęgnowana przez nie askeza utrzymała byt Chrześcijaństwa. We wszystkich kierunkach swego rozwoju świat starożytno-pogański doszedł do zupełnego zwątpienia o swym własnym bycie, i do wstępu życiowego. Askeza chrześcijańska była jakby długim postem, który wyleczył z przesytu używania rozstrojone wewnętrznie pogaństwo. Na tem polegało znaczenie praktyk ascetycznych, oraz związanego z niem dziewictwa.

Skoro następnie w wieku X Kościół ujarzmiony bywał i doprowadzony do różnych zbroczeń przez walczące w nim o władzę stronnictwa, ocaliły go klasztory. Gdyby nie poczęta w nich reforma nieby nie pomogły wszelkie narzekania i rozporządzenia soborów, zalecające pobudzenie ducha pobożności i gorliwości kościelnej wśród kleru kościelnego i zakonnego.

Poganie ongi, a nowszymi czasy niektórzy chrześcijanie zarzucali, że dziewictwo, ubóstwo dobrowolne i surowa moralność chrześcijańska w życiu zakonnem i kościelnem, oddziaływały szkodliwie na rozwój państw i narodów. Ojcowie jednak udowodnili wprost przeciwnie, że tam, gdzie pełnione były te cnoty chrześcijańskie, ludność krajowa, rosła liczebnie i większy osiągała dobrobyt. Szczególniej Augustyn tak w swem dziele o państwie bożem, jak i w swych listach nieraz ten temat porusza. Zaznacza on, że i pisarze pogańscy nieraz podnosili cnoty chrze-

ścijan. Moralność i wiara przyczyniały się do utrwalenia pokoju i zgody w kraju, cierpliwa wyrozumiałość na błędy ludzkie nie stała na przeszkodzie w pełnieniu prawa i prowadzeniu sprawiedliwej wojny. Krzyż Chrystusa i moralność chrześcijańska ocaliły ludzkość. To czego żadna religia i żadna filozofia pogańska nie zdołały osiągnąć, dokonane zostało przez wiarę w Ukrzyżowanego; namiętności poskromione przez nią zostały, cnoty pomnożone, oraz prawdziwa kultura ludzkości ugruntowała się na niej.

Kult Męczenników i Świętych działał uszlachetniająco na życie moralne wiernych. Wspaniałemi słowy odpowiada Bazyli na groźby zwycięskiego cesarza Walensa: „Konfiskacya dóbr żadnej szkody nie wyrządzi temu, który wiarę tylko posiada. Wygnanie nie przestrasza tego, który duszą swoją wznosi się ponad cały okrąg ziemi, i każde miasto poczytuje za obce sobie jako czasowe tylko miejsce ziemskiego pobytu, a za swojskie z powodu, iż jak z całym stworzeniem, tak i z nim złączony jest prawdziwą miłością. Razy bolesne, ucisk i śmierć sama nie przestrasza nawet niewiast naszych, skoro dla prawdy są znoszone. Jest owszem najwyższy cel wszystkich chrześcijan i największe ich szczęście znosić okrutne męczeństwo w nadziei wiekuistej za nie nagrody¹⁾).

18. Apologeci zamiast dowodów rozumowanych nieraz przytaczają przykłady z życia wiernych chrześcijan, przeciwstawiając je życiu współczesnych pogan. Tacyan odpowiada czcicielom fatum: „Jakże mam czynić zależnym urodzenie i życie moje od waszego fatum, skoro widzę wiele warci są ci, co niem rządzą, to jest bogowie wasi. Bogactw nie szukam, panowania nie chcę pretury nie pożądam, nienawidzę nierządu, nie mam zamiaru puszczać się na morze dla zaspokojenia chciwości, o wieńce zwyciężkie nie walczę, wolny jestem od żądy sławy, śmiercią gardzę, niewoli się nie lękam, żadna troska nie zdoła zgniebić mego ducha. Jeśli jestem niewolnikiem, znoszę niewolę, jeśli jestem wolny, nie szczycę się moją swobodą. Widzę, że dla wszystkich to samo świeci słońce i wszystkich ta sama śmierć oczekuje, czy żyją w szczęściu czy w niedoli²⁾).

Jakkolwiek pogląd na świat starożytnych chrześcijan wiel-

1) Greg. Nuss., C. Eunom. I (Migne, PP. gr. XLV, 292 C.

2) Colh. c. 11.

ką odznaczał się surowością i w sprzeciwieństwie do obyczajowego wyuzdania pogan przybierał charakter sceptycznej pogardy świata, to jednak Kościół wpośród przeciwstawnych ostateczności zdołał zachować pośrednie, umiarkowane stanowisko. Na takim stanowisku okazuje się nam moralność Kościoła wobec sekt heretyckich. Z pośród heretyków jedni (Gnostycy) wszystkie występki przypisywali zmysłowości, inni (Marcyoniści, Montaniści), dobrowolną rezygnację podnosili do znaczenia ogólnej zasady. Klemens Aleksandryjski mówi, że heretyków można podzielić na dwie kategorie: albowiem zalecali życie zupełnie dowolne, albo też traktowali wyznawców z nieludzką, bezbożną srogością. Podobnie też i pokuta u nich bądź zupełnie była usuwaną, bądź też polegała na rozpaczliwym żalu, który nigdy jednak nie mógł pogodzić grzesznika z wiarą. W tym względzie Kościół pośrednią wskazywał drogę. Sprzeczności znalazły w nim rozwiązanie w jedności i nigdy nie były doprowadzane do krańcowych przeciwieństw. Rządził się on zawsze miłością, heretycy egoizmem.

Już Tertuljan świadczy, że heroiczna odwaga i miłość chrześcijan czyniła na pogan potężne wrażenie i nie mało przyczyniła się do rozszerzenia Chrześcijaństwa. Stwierdzają to również pisarze pogańscy. Mistrz stoików Epiktet przytacza Galilejczyków, jako przykład nieustraszoneści względem grózb tyranów. Galenus wysławia chrześcijan, że okazują się nieraz prawdziwymi filozofami i odważnie śmiercią pogardzają i przez czystość wyrzekają się rozkoszy płciowych. Są pomiędzy nimi mężczyźni i kobiety, którzy w ciągu całego swego życia wstrzymywali się od wszelkich stosunków płciowych, są też i tacy, którzy przez moc panowania nad sobą i żarliwość swych dążeń duchowych nie ustępują prawdziwym filozofom.

19. Gdzie jest światło, tam są i cienie. Apologeci z natury swych zadań uwydatnili więcej strony świetlane. Wszelako nie brakło w Chrześcijaństwie także stron ciemnych, nie zdołało ono wytępić całkiem wśród wyznawców grzechów i namiętności. I pierwsi chrześcijanie doznawali na sobie skutków grzechu pierworodnego. Św. Cyprjan w grzechach chrześcijan widzi już zapowiedź końca świata, prześladowanie jakie znosić muszą, poczytuje za słuszną karę przez grzechy ich ściągniętą. Wszelako nie bez zasady mógł twierdzić Origenes, że najgorsi nawet chrześcijanie lepsi są od wielu pogan. Św. Atanazy przeprowadza też

porównanie upadku obyczajów wśród pogan z moralnością chrześcijańską. „Chrystus, mówi on pobudza w nas codziennie bojaźń bożą, nakłania do cnoty, o nieśmiertelności poucza, tęsknotę za niebem wznieca, znajomość Ojca niebieskiego odsłania i daje siłę wobec śmierci“.

Odkąd jednak ustały prześladowania i Kościół począł korzystać z opieki państwa, pomnożyła się bardzo liczba chrześcijan, powodujących się nie tyle dążeniami religijnymi, ile doczesnymi interesami. Grecy i łacińscy Ojcowie IV i V stulecia rozwodzą nieraz gorzkie skargi z powodu wielkiej ilości chrześcijan będących zgorzaniem pogan. Kościoły są wprawdzie wypełnione, ale i teatry niemniej gorliwie odwiedzane. Nie podobna wyliczyć tych wszystkich, którzy obrażają przenaświętsze ciało Chrystusa. Kto nie wie, jak wiele kłosów jest w żniwie kościelnym, mógłby myśleć, że samą słomę on zbiera ¹⁾. „Kto są wrogowie Kościoła? poganie? Żydzi? Gorzej od nich żyją zli chrześcijanie... Gorzej żyją zli w sakramentach moich aniżeli ci, którzy do nich nigdy nie przystępowali, mówi Pan. Jakże wielu, wiercie mi bracia, przystąpiłoby do Chrześcijaństwa, gdyby ich nie odstraszały złe obyczaje chrześcijan“. Św. Efreem również uskarża się na niemoralność chrześcijan. Chrześcijańskiego Jeremiasza, Salwiana, trudno czytać bez głębokiego smutku. Czyż oblubienica Chrystusowa mogła tak być pohańbioną? Czyż w ciągu krótkiego czasu mogło dojść do tego, iż katolickim Rzymianom w Italii, Galii, Afryce stawiano za wzór cnoty dzięki hordy ludów barbarzyńskich?

Trzeba się jednak wystrzegać tutaj zbyt jednostronnego sądu. Niewątpliwie w tych wszystkich skargach i narzekaniach pisarzy chrześcijańskich dużo było prawdy. W wielkich miastach masy chrześcijan uległy tak dalece wpływowi rzymskiego zepsucia, że utraciły wszelką możność odrodzenia moralnego. W tym względzie można istotnie powiedzieć, że Kościół nie był w stanie wydobyc społeczeństwa starożytnego z otchłani zepsucia. Pociągnął jednak wszystkie lepsze żywioły, nawrócił ludzi moralnie wrażliwszych i tym sposobem stworzył niejako podstawę i szkołę dla rozwoju cnot chrześcijańskich. Ludy ze Wschodu i z Północy nie zostały dotknięte przez oddziaływanie zepsutej kultury i żyły

¹⁾ Aug., In Ps. 30. G. 2, Sulp. Sev., Dial. 1, 9; Chron. 1, 26. Hier. Ep. 22; 46, 11; 125, 6. Basil. Ep. 67, 69; 90, 91.

w większej, aniżeli Rzymianie, prostocie, czystości obyczajów z którymi jednak łączyło się nieraz barbarzyńskie okrucieństwo. Znane nam jest porównanie w Germanii Tacyta cnót barbarzyńców z występkami Rzymian. Kościół pociągając do Chrześcijaństwa te silne młodzieńczą żywotnością ludy nowe i uszlachetniając je i podnosząc, przez działanie Chrystusowej łaski i prawdy, usuwał jednocześnie ostatki zwyrodnienia rzymskiego i silniejsze stwarzał postawy chrześcijańskiego ducha. Prawda, moralność i obyczajowość na nizkiem przez długi czas znajdowały się poziomie, nieraz następowały okresy zastoju i upadku w Kościele, ale dobroczynne oddziaływanie ducha chrześcijańskiego zawsze skutki swe wywierało. Średnie wieki pełne były religijnego ducha i pozostawiły nam liczne wzory najdoskonalszej cnoty i miłości chrześcijańskiej. Całe społeczeństwo ówczesne przeniknięte było mocą ducha Chrystusowego. Liczne zakony, nietylko dawały sposobność ludziom po temu powołanym do poświęcenia życia Bogu, stawały się też rozsądnymi, wiedzy, kultury, wyższej moralności. Zakonnicy przez nauczanie i oświecanie ludu podnosili ciągle i wytrwale poziom moralnego i religijnego życia. Cóżby się stało z całą ludzkością europejską w epoce barbarzyństwa i ciemnoty bez tych dobroczynnych działań Kościoła i jego instytucji? Któż trzymał na wodzy namiętności możnych, złe instynkta pospółstwa, kto głosił zasady miłości bliźniego, bogobojności, oraz przykładem własnym je stwierdzał?

III. Wpływ Chrześcijaństwa na rozwój wiedzy.

20. Oddziaływania moralne wszelkiej religii nieodłączne są od intelektualnych jej oddziaływań. Wiara i obyczaj, religia i moralność w ścisłym ze sobą pozostają związku. Kościół wyraził prawdę tę w orzeczeniu, iż łaska, każdemu człowiekowi nieodzowna, określona być może według dwóch zasadniczych sił duszy ludzkiej, jako łaska oświecająca i umacniająca. Oświecenie ducha i umocnienie woli są to podstawy życia religijno-moralnego. Jakkolwiek jednak wiara i dobre uczynki są skutkiem łaski bożej i zwracają się ku nadprzyrodzonemu celowi życia ludzkiego, to jednak uwarunkowane są przez przyrodzone usposobienie człowieka i oddziaływają na przyrodzony rozwój jego życia. Chrze-

ścijaństwo, nietylko podniosło ogólny poziom moralny ludzkości, lecz wywarło też doniosły wpływ na jej postęp intelektualny.

W prawdzie dzisiaj Chrześcijaństwo i Kościół oskarżane są, że przez podnoszenie bezwarunkowej wiary i ustanowienie niezmiennych dogmatów stawiały przeszkody postępowi wiedzy. Czyż Ojcowie Kościoła nie pogardzali filozofią, czyż jej nie zwalczali? Czyż Kościół nie potępił badań przyrodoznawczych, systemu Kopernika? Prawda, Mojżesz i prorocy, Chrystus i apostołowie żądali przedewszystkiem wiary, ale czyż może być religia bez wiary, a czy może rozwijać się życie społeczne bez religii? Ojcowie zwracali uwagę na znaczenie wiary w całym życiu ludzkim nawet w medycynie i w filozofii. Dla czegoż w Chrześcijaństwie wiara ma być czemś zdrożnym czy szkodliwym? Apostołowie zdobywali wyznawców dla Chrześcijaństwa przez to, że oddziaływali na ich wolę i uczucie i powoływali się na najwyższy autorytet. Bezsilność religij pogańskich w sprawie uświętobliwienia człowieka, zupełna niemożliwość oświecenia dróg jego życia przez filozofię pogańską zbyt były widoczne, tak iż apostołowie nie potrzebowali długo jej udawadniać, choćby nawet lepiej obznajmieni byli z grecką mądrością, aniżeli to było w istocie. „Albowiem napisano jest: zagubią mądrość mądrych, a roztropność roztropnych odrzuca. Gdzież mądry? Gdzież doktor? Gdzież badacz świata tego? Izali nie głupią uczynił Bóg mądrość świata tego? Albowiem iż w mądrości bożej świat nie poznał Boga przez mądrość, podobało się Bogu przez głupstwo przepowiadane zbawić wierzących (1 Kor. 1, 19—21).

Prawda, że początkowo nieliczni tylko mędrzy i nieliczni mocarze tego świata poddawali się temu „głupstwu bożemu“. Żydzi i poganie wyszydzali często nieoświeconych chrześcijan; wkrótce jednak coraz częściej uczniowie mądrości pogańskiej odwracali się od niej, aby w „głupstwie Chrystusowem“ znaleźć uspokojenie ducha swego poszukującego prawdy, gdyż jak mówił Tertujan: *Christianus fit non nascitur*. Mężowie tacy jak Justyn, Tacyan, Tertuljan, Klémens Aleksandryjski, Cyprjan, Lanktancusz, Paulin, Augustyn i inni liczni bardzo opuszczali szkoły filozofów, aby w słowie Chrystusowem znaleźli ostateczną, jedyną przystań na morzu zwątpień i błędów ludzkich. Nauka o stworzeniu wszystkich rzeczy przez Boga, o zbawieniu ludzi przez Chrystusa i o przeznaczeniu ich ostatecznym do życia wiecznego najmędrsi nawet filozofowie poczytywali za tak wznio-

słą i głęboko prawdziwą, że porzucali chętnie swą dążność do mądrości, która nie dawała im żadnego zadowolenia, aby ją zamienić na pełną prawdę wiary chrześcijańskiej. Długo tułali się napróżno i pukali do drzwi filozofii, w szkołach jej kamienie tylko zamiast chleba otrzymywali. Czyż nie mieli się radować, gdy ich Chrześcijaństwo zaprosiło do zastawionej w jego nauce uczty prawdy wiekuistej? Czyż nie mieli z radosnem sercem ducha swego poddać duchowi bożemu?

Wobec tego nie dziw, iż Ojcowie kształceni, ale nie zaspokojeni w mądrości pogańskiej, następnie gdy zaspokojenie w Chrześcijaństwie znaleźli, tak surowe przeciw niej wydawali wyroki. Nie małą ich liczbę przytoczyć można z dzieł Ojców Kościoła. Nieraz powyżej powoływałem się na nią. Powstają szczególnie Ojcowie na bezpłodność filozofii i liczne jej sprzeciwieństwa. Już sama nazwa mówi Laktancyusz świadczy, że filozofia t. j. miłość mądrości, mądrości nie posiada. Do tego dodać trzeba, że nie jest ona zgodna sama z sobą, lecz rozdzielona na liczne szkoły, pełna sprzecznych mniemań, pozbawiona jest pewnego stanowiska. Każda szkoła zwalcza wszystkie inne, odmawia im wszelkiej mądrości; wobec takiej niezgody członków całe ciało filozofii w chorobliwym musi znajdować się stanie. Znane jest powiedzenie Cycerona: „nikt nie zdoła powiedzieć takiej niedorzeczności, która kiedyś przez jakiegoś filozofa już nie była powiedziana“. Newton utrzymuje, że filozofia jest taką nieskromną i kłótniawą damą, że mieć z nią do czynienia znaczy to zaplątać się w niezliczone procesy.

Praktyczne skutki nauk filozofii i religii pogańskiej nie były też lepsze. Gdzie tak pewnej podstawy dla prawdy i gdzie siły moralnej nie staje, tam nie może być mowy o dobroczynnem oddziaływaniu na życie ludzkie. Chociaż nawet filozofowie doszli do poznania poszczególnych prawd, nie zdołali ich przechować wolnych od błędu i nie umieli uczynić ich wspólnem dobrem całego ludu, albo choćby własnością ludzi wykształconych. O twórczej moralnej sile ich mądrości tem mniej można mówić, ile że sami nie zdołali oni zastosować maksymy: *medice cura te ipsum*. Seneka porównywa takich filozofów do sterników chorych na chorobę morską, w czasie burzy nie mogących steru utrzymać. Nawet ci Apologeci, którzy jak Justyn lub Klemens Aleksandryjski czynią wyjątek dla poszczególnych filozofów, np. dla Platona i niektórych stoików, stwierdzają nieudolność całej filozofii.

Inni pełni są szyderstwa wobec filozofii, jako nieudolnej nauczycielki życia i tylko w Chrześcijaństwie znajdują prawdziwą filozofię życia.

Tem więcej powodów mieli Ojcowie do tak nieprzyjaznego względem filozofii stanowiska, iż przedstawiciele jej najzacieklejszymi byli wrogami Chrześcijaństwa. Tertuljan zowie platonizm „miejszem zbornem wszystkich herezj” i nie chce mieć nic do czynienia z księgami filozofów, ponieważ poganie o tyle im tylko wierzą, o ile są one wrogię chrześcijaństwu. Późniejsi Ojcowie podobny sąd wydają o arystotelizmie, który, jak mówią, dostarczył broni Aryanom, Apolinarystom i Pelagianom. M. Feliks tak kreśli obraz życia filozofów w stosunku do życia chrześcijan: „cicho, skromnie, pewni szczodrobliwości naszego Boga, żywimy nadzieję osiągnięcia przez wiarę przyszłego szczęścia, i ufamy w jego obecny majestat. Tak powstajemy szczęśliwi do nowego życia i żyjemy już teraz myślą o niem. Pychą filozofów pogardzamy, znamy ich bowiem jako gorszycieli, wiarołomców, jako tyranów i mocnych w języku tylko sofistów. Mądrość naszą poznać można nie po płaszczu filozofów, lecz po naszym usposobieniu. My nie układamy wzniosłych frazesów, ale żyjemy wzniosłe i szcycimy się tą zdobyczą, krórej filozofowie szukają żarliwie, ale nigdy znaleźć nie mogą¹⁾. Najostrzejsze sądy o greckiej filozofii wygłasza Tacyan. Tylko naukę chrześcijańską uznaje za prawdziwą, ten sceptyczny na faktach pozytywnych opierający się apologeta, w niej tylko widzi rozum, a w jej wyznawcach prawdziwych filozofów. Ambroży mówi o filozofach swego czasu, że są oni coraz bardziej osamotnieni w swoich szkołach, uczniowie ich opuszczają wciąż te szkoły. „Wiarę teraz znajdują nie filozofowie a rybacy²⁾).

22. Nie będziemy tutaj zaprzeczali jednostronności podobnych sądów, ale nie możemy też występować w obronie filozofii i religii pogańskiej. Sądy te kompetentnych współczesnych uczonych dowodzą w każdym razie, że pogańska wiedza i religia, że wogóle przyrodzona wiedza sama przez się niezdolna jest zaspokoić ducha ludzkiego. Prawda oparta na autorytecie religijnym z wiary wysnutym, ożywiony nadzieją światopogląd Chrześcijaństwa okazał się wybawicielem z moralnej i duchowej

¹⁾ Oct. c. 38.

²⁾ De fide 1, 13, 84.

niedoli, stał się gwiazdą na morzu życia. Skoro przy jej świetle poczęto rozpatrywać i badać mądrość światową, okazało się, że zawiera ona niejeden zarodek prawdy, że przez swoje wyrobienie logiczne i dyalektyczne jest pożądanym środkiem pomocniczym dla wyjaśnienia nadprzyrodzonej prawdy objawienia, przez przyrzoną prawdę rozumu, pociągnięcia przez to do Chrześcijaństwa ludzi wyżej wykształconych. Skoro wzięto za podstawę *δύλος σπερματικός* i znajomość Nowego Testamentu, ustały wszelkie wahania i wstręty w posługiwaniu się filozofią pogańską.

Chrześcijanie Zachodu i Wschodu, Aleksandryjczycy i Antyochejczycy posługiwali się nią zarówno dla wyjaśnienia i uzasadnienia nauki chrześcijańskiej. Grzegorz z Nisy mówi, że przyswajając sobie skarby Egiptu znaczy to przyswajając sobie skarby cudzej mądrości, jak etykę, filozofię natury, astronomię, geometryę, muzykę, dyalektykę i inne nauki, któremi odznaczyli się uczeni poza Kościołem stojący, a które słusznie mogą być użyte dla wyższych celów, dla ozdobienia świątyni bożych tajemnic. „Wielu przynosi Kościołowi bożemu obce umiejętności, jako podarek, jak to uczynił św. Bazyli“¹⁾. Święty Augustyn mówi w swych dyalogach o Cynceronie „mój przyjaciel Tulius“. Czytanie Hortencyusza stało się dlań pierwszym bodźcem do nawrócenia. Przez swoje głębokie spekulacje nie tylko uzasadnił on świetnie naukę o Bogu i o łasce, lecz także oddał wielkie usługi filozofii przez to, że obok wyłącznie w niej uprawianego intelektualizmu podniósł znaczenie woli ludzkiej i pierwszy wprowadził psychologię do filozofii. Nie można zapoznawać wpływu jaki nań wywarł Plato, ale każdy dostrzeże, jak znamienity filozof chrześcijański przez prawdę z religii swej czerpaną, uzdolniony został do szczęśliwego omięcia tych skał w morzu filozofii, o które rozbijały się najwyższe nawet wloty Platona²⁾.

23. Średnie wieki wzięły dziedzictwo po św. Augustynie. Zrazu nastąpiły wprawdzie czasy okropnego zamętu. Już Grzegorz z Tours narzeka na swoją epokę, iż w niej zaginęły wszystkie nauki i umiejętności. Tylko Kassiodor i Boecyusz zasługują w tej epoce na nazwę prawdziwych uczonych. W Irlandyi tylko, w niektórych klasztorach włoskich przechowywano iskierki wiedzy starożytnej. Karol Wielki pobudził na nowo rozwój

1) Hippol., Philos. 4. 45. Greg. Nyss. 1, c. p. 360.

2) Aug., Conf. 8, 2, 3; De doct. christ. 2, 61.

umysłowy i cywilizacyjny. Od XI wieku poziom wiedzy szybko się podnosi. Scholastyka występuje na widownię naukową już z wysoce rozwiniętą dyalektyką. Rozwój wiedzy, jako też zadania i cele apologetyczne wymagały szerokiego uwzględnienia, przedostającej się na Zachód za pomocą Boecyusza, a przez Arabów w kierunku panteistycznym uprawianej filozofii Arystotelesa. „Głównem zadaniem scholastyki było udowodnienie prawd wiary chrześcijańskiej, udostępnienie jej dla umysłów ludzkich, przystosowanie do potrzeb ówczesnej wiedzy i szkół ówczesnych. Na widowni nowego świata, który wyłonił się z chaosu wędrówki narodów, którego wykształcenie i wychowanie było w rękach Kościoła, te zadania scholastyki niezmiernie były żywotne i odpowiadały ze wszech miar potrzebom czasu“ (K. Fischer).

Na takim gruncie w takich warunkach powstały one potężne systematy filozoficzne św. Tomasza i Duns Scota, które w różny sposób podjęły obronę wiary i przez stulecia całe panowały w szkołach średniowiecznych. Cała pozytywna wiedza starożytności klasycznej na tej drodze udostępniona została Europie Zachodniej. Nie było to wszakże li tylko przyswojenie filozofii Arystotelesa z usunięciem błędów z niej przeciwnych Chrześcijaństwu, lecz był to raczej dalszy jej rozwój na gruncie chrześcijańskim. W tej nowej swej postaci przyniosła ona niezmiernie doniosłe korzyści całej nauce nowożytnej a nawet i całej nowożytnej kulturze. Okazało się teraz w pełnej mierze to, co w swoim czasie stwierdził już Augustyn, iż w filozofii i w nauce prawdy chrześcijańskiej zapoznawać nie można. Nawet przeciwnicy jej musieli ją uznać za nader ważny czynnik życia umysłowego wogóle. Bez niej rozwój tego życia okazał się wogóle niemożliwy; ogromne wysiłki filozofów arabskich i żydowskich za najświetniejszych czasów Islamu nie przyniosły trwałych wyników, ponieważ zwracały się przeciwko zasadniczemu prawdom Chrześcijaństwa. Avicenna i Awerroes byli znakomitymi uczonymi; ale ich systemy mają litylko historyczne znaczenie.

Wiedza chrześcijańska rozwijała się coraz bujniej. Jakkolwiek poziom jej ulegał z czasem obniżeniu, to jednak główny jej prąd nigdy nie wysechł. Późniejsza nauka, szczególnie zaś filozofia nowożytna oddzieliła się wprawdzie od filozofii Chrześcijaństwa. Tych początków swoich i wpływów stąd wynikających nigdy zaprzeczyć się ona nie może. Świadomie lub bezwiednie czer-

pała ona z Chrześcijaństwa ten zasób prawdy, jaki w niej się znajduje, że jednak często od źródeł chrześcijańskich oddalała się bardzo znacznie, nie mogła przeto uniknąć błędów, które nieraz sprowadzały ją na manowce. Krążąc po nich po wielu zawodach powracała znów na stanowisko sceptycyzmu greckiego, z którego ongi wyzwoliło ją Chrześcijaństwo, nie dziw przeto, że ze strony najwyższego autorytetu chrześcijańskiego zabrzmiało nowszemi czasy hasło: powrót do Tomasza.

24. Studya nad filozofią pozostawały w związku ze studjami nad literaturą klasyczną starożytności. Wiadomo, że Ojcowie, szczególnie zaś Ojcowie greccy pierwszorzędnymi w tej mierze okazali się mistrzami. Nie bez zasady styl św. Chryzostoma atyckim został nazwany. Św. Hieronim dla całej zachodniej Europy stał się wzorem klasycznej uczoności. To też dotkliwym był niezmiernie dla chrześcijan zakaz Juljana Apostaty, wzbraniający im zajmowania się literaturą starożytną. Skoro tylko został on cofnięty, powrócili Ojcowie do studyów nad nią. Nic nie jest mniej zgodnem z historią, jak wygłaszana często przez wrogów Kościoła opinia, że przyczynił się on do zniweczenia literatury starożytnej. Rzecz się miała wprost odwrotnie: Ojcom Kościoła i pisarzom chrześcijańskim wogóle zawdzięczamy w znacznej części przechowanie klasycznych dzieł greckich i rzymskich. Od czasów Karola Wielkiego zasługa przeważnie przypisywana być musi klasztorom.

W ciszy życia klasztornego przechowywali zakonnicy i studyowali gorliwie skarby starożytności. Gdyby nie oni, w zamęcie burzliwych czasów zginęłaby zapewne cała literatura klasyczna. Humanisci odnowili klasyczne studya, zbierali i rozpowszechniali rękopisy, ale przechowane one zostały przez Kościół, który w ciągu długich stuleci jedynie pielęgnował naukę i literaturę. Zresztą i za czasów humanizmu papieże popierali bardzo studya klasyczne.

Nietylko dla nauki, lecz i w sprawie nauczania zakony doniosłe położyły zasługi. Wogóle całe szkolnictwo pozostawało pod kierunkiem i rozwijało się pod wpływem Kościoła. Kościół zakładał i wyższe i niższe szkoły, począwszy od szkół elementarnych aż do uniwersytetów. Najznacniejsze biblioteki, a przede wszystkim biblioteka watykańska Kościołowi zawdzięczała swoje powstanie i utrzymanie. „Kościół chrześcijański był w owej

epoce jedyną zorganizowaną instytucją, pośredniczącą w przekazaniu późniejszym czasom starożytnej kultury i jej płodów piśmienniczych. Jemu też zawdzięczamy przechowanie w bibliotekach klasztornych i katedralnych skarbów literatury starożytnej chrześcijańskiej i średniowiecznej (Harassowitz)⁴. Dość wspomnieć tutaj wiekopomne zasługi Benedyktynów, którzy do dziś dnia pozostają wzorem pracowitości i uczoności. Pod względem wychowania i kształcenia młodzieży Jezuici niezmiernie doniosłe posiadają znaczenie. Wysławiał ich z tego powodu Bacon. „Skoro pomyślę, mówił on, jak wielkie ten zakon w sprawie wychowania położył zasługi, tak przez wyrobienie charakterów, jako też wykształcenie umysłów młodzieży, przypomina mi się to, co powiedział Agesilans o Farnabajusie: Skoro takim jesteś, pragnąłbym abyś do nas należał“¹⁾.

25. Za dni naszych wiedza przyrodnicza zajmuje nadzwyczaj ważne stanowisko w ogólnym rozwoju naukowym. Ona jest główną sprawczynią całego olbrzymiego postępu nowszych czasów, tak w kierunku teorii naukowej, jak i umiejętnej praktyki. Owóż czy ten nowoczesny jej rozkwit, pociągający za sobą przewagę dążeń realistycznych nie pozostaje w przeciwieństwie z idealną wiedzą chrześcijańską i z religijnem życiem Chrześcijaństwa? Nieraz można się spotkać z takimi opiniami. Zdają się one mieć swoje uzasadnienie w naturalistycznym, a nawet materialistycznym kierunku, przemagającym obecnie w naukach przyrodniczych. Opierając się na tem, niektórzy utrzymują, że dzieje nauk przyrodniczych stanowią szereg konfliktów, w którym te nauki broniły przeciwko Kościołowi swobody badań i po wielu walkach stąd wynikających stanoweze w końcu odniosły zwycięstwo. Jakkolwiek często na różne sposoby powtarzane jest to twierdzenie, na ogół biorąc niesłuszne, w poszczególnych wypadkach bardzo przesadzone, a w swych konsekwencyach logicznych prowadzićby musiało do zaprzeczenia wszelkiej religii.

Prawdą jest natomiast, że i badania w dziedzinie przyrodoznawstwa w kołach chrześcijańskich bardzo gorliwie zawsze były uprawiane. Wiadomo, że w Starym i Nowym Testamencie spotykamy głębokie poczucie przyrody i żywe w niej upodobanie, gdy tymczasem u Greków i Rzymian w przeciwieństwie do

¹⁾ De augment. 1, 11.

Indusów i Irańczyków, pomimo zewnętrznej znajomości zjawisk przyrody, bardzo mało było żywszego dla nich uczucia. Wprost przeciwnie w Chrześcijaństwie. Ojcowie Kościoła pomimo swego odosobnienia od świata zawsze okazywali szczerą zajęcie się przyrodą; mnisi mieli dla niej szczerą umiłowanie i zajmowali się nią niezmiernie gorliwie. Tak kompetentny sędzia, jak Aleksander Humboldt wielkie pod tym względem oddaje pochwały Kościołowi chrześcijańskiemu. Kościół otworzył ludziom oczy na swobodną przyrodę. „Wzrok ludzki nie zatrzymuje się już na postaciach bogów olimpijskich. Stwórca (jak nauczają Ojcowie Kościoła w swej mowie niekiedy artystycznej i poetyckiej) okazuje się wielkim tak w martwej, jak i żywej przyrodzie, w dzikiej walce żywiołów i w cichym spokojnym biegu rozwoju organicznego“. I kierunek umysłowości chrześcijańskiej zmierzającej do wypowiedzenia wielkości i dobroci Stwórcy z harmonijnego ładu i piękności stworzenia przyrodzonego, prowadził nieodzownie do głębszego wniknięcia w istotę zjawisk natury. To też u Ojców Kościoła, szczególnie u M. Feliksa, Grzegorza z Nissy, Bazylego spotykamy mnóstwo bezpośrednio z życiem wysnutych obrazów i opisów przyrody. Można poczytywać je za pierwsze początki opisowej wiedzy przyrodniczej. Nie jest to z pewnością przypadkiem, że badania przyrodnicze tylko na gruncie chrześcijańskim do wyższego doszły rozwoju i trwalszy wpływ wywarły na postęp kultury wszechludzkiej.

26. Prawda, że Ojcowie często wydają surowe i nieprzyjazne sądy o wiedzy przyrodniczej, ściślej mówiąc o filozofii naturalnej. Szczególniej zwalczają oni atomizm ateistyczny Leukippa, Demokryta, Epikura, Lukrecyusza, przeciw którym ostro występują Dyonizy Aleksandryjski, Euzebiusz, Lanktancyusz, Augustyn. To nieprzyjazne ich stanowisko usprawiedliwione jest w zupełności przez ówczesny stan wiedzy o przyrodzie, niezmiernie chaotyczny i pełen sprzeczności. „Możemy je zwalczać jedne przez drugie powołując się zawsze na Mojżesza“, mówił św. Bazyli. Niemniej przeto bardzo gorliwie starał się on poznać wiedzę przyrodniczą, zbadać odległość od ziemi słońca i księżyca, aby tem lepiej uprzytomnić sobie i opisać ich siły i działania. Podobnie św. Augustyn żywo interesował się naukami przyrodniczymi i głęboko pojmował całą doniosłość kryjących się w nich zagadnień i tajemnic. „Im grubsza ciemność, mówi on, pokrywa przed naszymi oczami rzeczy przyrodzone, tem ostrożniejsi po-

winniśmy być w naszych sądach o nich, oczekując zdania tych, co je gruntownie poznali". Przyznaje też Augustyn, że poganie dawni i nowocześni posiadają dokładniejszą od chrześcijan znajomość zjawisk przyrody, obrotów ciał niebieskich, odległość ich od ziemi, zaćmienia słońca i księżyca, właściwości różnych zwierząt, roślin, minerałów, ostrzega wszakże tych, co posiadają znajomość rzeczy przyrodzonych, aby nie wbijali się przez to w nadmierną pychę, aby nie wyobrażali sobie, że skoro o niebie rozprawiać umieją, godni są przebywania w niebiesiech ¹⁾).

Te zasady Ojców zachowały i później w Kościele swoje znaczenie. Wedle jego nauki księga przyrody i księga Objawienia przez tegoż samego Stwórcę dane zostały człowiekowi. Trzeba je umieć czytać, aby dojść do przekonania, że sprzeciwieństwa pomiędzy nimi być nie może, przeciwnie przyroda prowadzi zawsze do Boga. Badanie przyrody jest najlepszym przygotowaniem do studyów nad Objawieniem. Nie można się jednak dziwić, że obie te księgi nie przez wszystkich należyte są rozumiane, że fałszywe wyobrażenia o przyrodzie utrudniają zrozumienie tajemnic Objawienia i odwrotnie błędne, niewłaściwe objaśnienia tych ostatnich prowadzą do fałszywych mniemań o przyrodzie. I w rozwoju nauk przyrodniczych różne spotykamy zboczenia, różne błędne mniemania ich przedstawicieli. Cóż dziwnego, że i pisarze chrześcijańscy, jak Lanktancyusz, Augustyn, papież Zacharyasz, przez pewne uprzedzenia dogmatyczne dochodzili do mylnych wyobrażeń, jak np. do zaprzeczenia antypodów; ale czyż w owej epoce ta herezya naukowa nie daje się usprawiedliwić? I pogańscy uczeni jak Strabo, Plutarch nie uznawali istnienia antypodów. Podobnie i kształt kulisty ziemi był czemś zupełnie obcem i niepojętem dla całej starożytności.

27. W wiekach średnich zabronione zostały przyrodnicze księgi Arystotelesa. Zakonnicy nie mieli nawet czytać pism o fizyce (Turs 1163; Paryż 1210, 1215), ale z jednej strony nadużycie nauk przyrodniczych do praktyk czarnoksiężkich u ludów germańsko-celtyckich zniewalało do wielkich w tym względzie ostrożności, z drugiej strony zaś trzeba było się wystrzegać arystotelesowskiej filozofii natury, skoro ta przedostawała się do Europy Zachodniej za pośrednictwem uczonych arabskich, ska-

¹⁾ De Gen. ad litt. 1, 18, 20. 37. 39; 2, 9, 21; De mor. eccl. 21. Thom.. S. th. 2, 2, q. 167, a. 1.

żona licznymi błędami panteizmu. Zanim tedy nie została ona z tych błędów oczyszczona i pierwotny jej tekst nie został utrwalony w całej swej czystości, nie nie pozostawało jak ograniczać bardzo jej wpływ, mogący się stać przyczyną licznych błędów w nauce i wierze chrześcijańskiej. Istotnie wiemy, iż na skutek fałszywych wykładów nauki Arystotelesa przez arabskich komentatorów, zakradły się pewne błędne nauki do Kościoła. „Że studyowanie słynnego mędrca greckiego nie było wykluczone zupełnie w Kościele chrześcijańskim, świadczy o tem żywe zajmowanie się jego filozofią we wszystkich ówczesnych szkołach filozoficznych nie wyjmując nawet paryskiej“ (Zöckler). Jeśli później zakazywano niekiedy studyów nad niektórymi naukami przyrodniczymi, jak astrologia, anatomia, chemia, medycyna, to nietrudno wykazać, iż owe zakazy zwrócone były głównie przeciwko nadużywaniu tych nauk. Astrologia służyła do podtrzymania zabobonów, anatomia bywała przyczyną bezczeszczenia trupów, a medycyna wzbронiona była tylko zakonnikom, i klerykom. Wiemy także, iż papieże nieraz udzielali swego poparcia badaczom przyrody, jak np. Baconowi, Arnoldowi; znakomici lekarze, nawet żydowscy, nieraz na dworach papieskich przebywali. Zakazy sekcyi trupów miały pewną podstawę religijną i zresztą w całej starożytności były one powszechne. Owszem Kościół w interesie nauki przy zachowaniu pewnych warunków usuwających nadużycia w tym względzie, dopuszczał badanie zwłok ludzkich.

Roger Bacon i Albert Wielki byli to dwaj znakomici przyrodnicy w sukni zakonnej. Avicena, Averoes, Albert Wielki i Roger Bacon, są to najznakomitsi przedstawiciele współczesnej wiedzy ludzkiej i niespożyte położyli zasługi przez podniesienie znaczenia badań doświadczalnych dla rozwoju naukowego. Albert jako botanik i chemik zajmuje pierwszorzędne stanowisko w całej nauce średniowiecznej, Roger Bacon w dziedzinie fizyki prześcignął wszystkich współczesnych badaczy, jest on nietylko wielkim przyrodnikiem, ale także istnym prorokiem przyrodnictwa. Znajoma mu była właściwość soczewek powiększania obrazów, a także nauka o załamaniu i odbiciu się światła, o działalności oka i nerwu ocznego, znał też siłę prochu, a poniekąd i siłę pary. Z powodu tej rozległej znajomości tajemnic przyrody posądzano go o czary. Wskutek tego był nawet więziony. Nie należy jednak zapominać, że powszechne

wówczas zabobonne, z pogaństwem poniekąd złączone, praktyki czarów dawały niekiedy powód do takich posądzeń.

Wspomnimy tu jeszcze przykładowo kilka wybitniejszych badaczy średniowiecznych, którzy należeli do stanu duchownego. Znakomite dzieła zawierające zbiorowe wyniki badań przyrodniczych od „Speculum naturale“, Wincentego z Bauvais (1250 r.) aż do „Imago mundi“, kardynała Piotra z Alliaco (1410 r.) i do „Margarita Philosophica“, Piotra Reischa (1486 r.) przyczyniły się do rozpowszechnienia wiedzy przyrodniczej w szerokich kołach i przygotowały poniekąd epokę wielkich odkryć. Kolumb zawdzięczał swoje wykształcenie przyrodoznawcze pismom kardynała de Alliaco. Znany jest też Raymund z Sabunde, który wedle zasad Bacona rozwinął swój system przyrodniczo - teologiczny (1439 r.). Zakonnicy zebrzący już w XIII, XIV w. w celach misyjnych zwiedzili dalekie kraje Azji i jeszcze przed Markiem Polo przywieźli do Europy różne o tych krajach wiadomości. O Ruysbroeku (1253 r.) mówi Peschel, że w znakomitym opisie swej podróży pozostawił nam największe arcydzieło geograficzne średnich wieków. Aleksander Humboldt rozwodzi się też z pochwałami nad nim.

28. W epoce następnej kwitły szczególnie w Włoszech nauki przyrodnicze i matematyka. Mikołaj z Cuzy zaprzyjaźniony z matematykiem Peurbachem i Regiomontanem biskupem regensburskim rozwinął swoje genialne wyjaśnienie wszechświata, będące antycypacją monadologicznego systemu Leibniza, oraz spekulacji Szellinga i Baadera. I odkrywca nowej części świata Krzysztof Kolumb we Włoszech powziął zamiar swej dalekiej podróży. Posługiwał się w tym celu mapą Toscanellego. Leonard da Vinci wedle najnowszych badań jest bezpośrednim poprzednikiem Galileusza, założycielem nowoczesnej metody przyrodoznawczej, opartej na doświadczeniu a rozwiniętej następnie przez Bacona. Był to uniwersalny geniusz, w jego umyśle skupiała się cała akademia. Kopernik, kanonik z Frauenburgu, odbywał swe studia astronomiczne we Włoszech. Kardynałowie i biskupi popierali go w jego pracach i dążeniach naukowych. Papieżowi Pawłowi III poświęcił swoje dzieło. Galileusz, Kepler i Newton rozwijali dalej jego naukę i umieli połączyć wielkie zasługi dla nauki z głęboką wiarą religijną.

29. Podobnie i wśród znakomych odkrywców i podróżników spotykamy ludzi łączących zamiłowanie wiedzy ze szcze-

rają wiarą. Kolumb i Vasco de Gama w swoich odkryciach powodowali się nie samą tylko żądzą sławy, a tem mniej żądzą zysku. Kolumb pozostawił nam znakomite opisy natury z nowego świata. Jego poglądy z dziedziny geografii fizycznej, oraz inne zapatrywania i wiadomości naukowe okazują niepospolity dar spostrzegawczy tego genialnego żeglarza, nie pozbawionego też teoretycznej kultury naukowej. W ślad za odkrywcami i zdobywcami podążyli liczni misjonarze, którzy nietylko szerzyli wiarę chrześcijańską w nowo odkrytych ziemiach, ale także przez swoje badania naukowe nad ich przyrodą i ludnością przyczynili się bardzo do postępów przyrodoznawstwa, chronologii i lingwistyki (Las Casas, Roman, Blas de Juana, José d'Acosta). Jezuici ogłosili też znakomite swoje badania nad Afryką, Chinami i Tybetem (Paez, Alvarez, Ricci, Schall, Gaubil, Borri, Aleksander de Rhodes, Kircher, Rodriguez, Nobili, Both, Hanxleden, Calmette, Du Pox Courdoux i inni).

Świadczy to o wysokim poziomie ówczesnej kultury, iż zrozumiano odrazu doniosłość tych wielkich odkryć i umiano odrazu należyte z nich osiągnąć korzyści. Papież Leon X czytywał w wielkim zajęciem swej siostrze i kardynałom do późnej nocy „Oceanica“ Angierego. Królowa Izabella z wielkim zapalem śledziła rozwój literatury i wiedzy współczesnej, Karol V pomimo swojej rozległej działalności politycznej i wojennej znajdował jeszcze czas na zajęcie się astronomią, sztuką i ówczesnymi odkryciami w nowym świecie. Toż samo Filip II. „Nie przesadzimy, mówi Beer, twierdząc, że sposób przedstawienia tego monarchy i jego ludu stanowi ciągnący się przez stulecia system fałszerstw. Stopniowo utrwala się przekonanie, że za czasów Filipa II dzieje kultury hiszpańskiej dają się scharakteryzować innymi jeszcze momentami, aniżeli inkwizycją i tępieniem Maurów. Szczególniej Niemiec, gdy spojrzy wstecz na własną swą przeszłość dziejową, powinienby być mniej surowym w swoim sądzie o zdarzeniach, do których fakty procesów czarnic i iunych okrucieństw sądowych, z właściwą naszemu narodowi gruntownością przeprowadzonych pod wieloma względami bardzo się zbliżają“. Trzeba dodać, że w Hiszpanii, szczególnie duchowieństwo najwięcej dostarczyło pracowników w dziedzinie wiedzy i sztuki.

30. Cały ten świetny rozwój kulturalny w zachodnich krajach katolickich przypada w epoce, w której w protestanty-

zowanych Niemczech wszelka działalność naukowa i artystyczna została powstrzymana przez walki religijne. W „wywodach“ Lutra daje się dosłyszeć coś jakby „pogarda względem całej nauki o przyrodzie; zwracają się one nietylko przeciw zabobonom i przesądom, lecz także przeciwko zdobyciom przyrodoznawstwa, nietylko przeciw astrologii, lecz także przeciw astronomii Kopernika bardziej nawet pono przeciw tej, aniżeli przeciw tamtej. Erazm pisze w r. 1528: *Ubicumque regnat Lutheranismus ibi est literarum interitus*. Reformatorowie odosobniali się od wszelkiej kultury światowej, gdziekolwiek wydała się im ona przeciwstawną ich wierzeniom sekciarskim, wiarę stawiali zawsze naprzeciw rozumowi: „Filozof może znaleźć sposób wykazania głębokości dogmatów greckiego Kościoła, ale żaden filozof w wierze Lutra, pomimo najusilniejszych starań upodobania mieć nie zdoła“, mówi Harnack.

„Potężna osobistość reformatora zdołała narzucić późniejszym teologom luterzańskim swój własny pogląd na przyrodę, tak dalece, że nie mogli oni w ciągu całych dwóch stuleci zając innego stanowiska względem najistotniejszych zagadnień w dziedzinie przyrodoznawstwa (Zöckler)“. Czyż te słowa nie przedstawiają pewnej analogii do zapatrywania Möhlera, który utrzymuje, że „dopóki nauka Lutra i Kalwina szczerze była wyznawana w krajach protestanckich, nie było ani poezyi, ani historii, ani filozofii, dopóki gmina protestancka pozostawała luterzańską nie posiadała żadnej filozofii, a skoro zdobyła sobie filozofię przestała być luterzańską, tak iż wiara jej uciekała przed filozofią, a filozofia przed wiarą“.

Dodajmy do tego świadectwo pochodzące ze strony protestanckiej. Eucken mówi, że „reformacya“ stała się nieodzowną wskutek zmienionego w danej epoce poglądu na świat, ten jednak z natury swej niezdolny był spowodować odnowienia lub wzmocnienia świadomości religijnej, raczej przez rozwój samopoznania ludzkiego odwoził on ludzi od religii. Stąd rys zasadniczy życia nowoczesnego nie mógł być religijny. Religia mogła osiągnąć nową siłę oddziaływania za pośrednictwem osobistości o władniętej całkowicie jej problematami, ale ta osobistość zdołałaby osiągnąć swój cel tylko przy pomocy środków duchowych, działających w stworzonej przez siebie atmosferze. Takim sposobem znajduje się ona w wiekuistym sprzeciwieństwie, im więcej na otaczających stosunkach wyciska znamię

swojego charakteru religijnego, w tem ostrzejszą wchodzi kolizyę z treścią nowoczesnych przekonań, bez których jednak w ich ogólnym kierunku myślowym w żadnym razie obyć się nie może. Z drugiej strony zatracą ona lub poniżej swój charakter religijny ilekroć bezwzględnie daje się unosić prądowi życia nowoczesnego⁴.

Protestantyzm kościelny do dziś dnia zajmuje względem filozofii stanowisko wrogie, bardziej nawet wrogie, aniżeli katolicyzm; widzi w niej raczej niebezpieczeństwa, aniżeli pomoc i myśli, że przez to zdoła umocnić wiarę, iż znaczenie filozofii o ile się da obniży. Stąd wynika nieodzowne rozerwanie w życiu ludzkim, a zarazem sparaliżowanie, skrzywienie głównej idei reformacji⁴. „Do podniesienia życia duchowego i kulturalnego, luteranizm przez swoje przystosowanie się do tego świata i jego nierozumu nie wiele się przyczynił“ (Eucken).

31. Poprzednio już wspomnieliśmy o konfliktach protestantyzmu z systemu Kopernika. Wiadomo zresztą, że ten system zwalczany był także przez znakomitych uczonych, jak Tycho Brahe i Baco Werulamski. Jest to zjawisko powtarzające się stale przy każdym odkryciu w dziedzinie przyrodznawstwa. Toż najznakomitsze autorytety naukowe jeszcze przy końcu zeszłego stulecia przeczyły kosmicznemu pochodzeniu meteorytów. „Z tym oporem przeciwko przyjęciu i uznaniu najlepiej nawet uzasadnionych poglądów teorytycznych żywo sprzeczne jest niemniej odporne obstawanie ze strony nawet bardzo poważnych i doświadczonych badaczy przy pewnych hipotezach i teoriach wtedy nawet, gdy one zupełnie utrzymać się nie dadzą⁴. Za przykład może tu służyć wiara we flogiston, podtrzymywana wbrew odkryciom Lavoisiera i Bertholleta. Darwin przytacza następujące zdanie Lyela: „Jakżeby dobrze było, gdyby każdy uczony umierał w 60 roku swego życia, gdyż po tym terminie z pewnością będzie on wrogiem każdej nowej nauki“.

Fischer mówi o Baconie: „odkryć Keplera nie uznaje on wcale, o Galileuszu i Gilbertcie wspomina wprawdzie często, zawsze jednak prawie poto, aby ich zwalczać zaciekle. Względem systemu Kopernika usposobiony jest wrogo i główną jego zasadę, według której przyroda im prostsza tem bardziej jest prawidłowa, aniżeli to przypuszcza teoria geocentryczna ze swymi epicyklami planet, tę podstawową zasadę teorii kopernikowskiej o obrocie ziemi i o kołowych drogach planet poczytuje za jedno z tych złu-

dnych upodobań umysłu ludzkiego, którym daje nazwę *i dola tribus*“.

Jeśli to wszystko należycie rozważymy, to nie będziemy zbyt surowo potępiać występującej później niekiedy opozycji przeciwko nowym systemom przyrodoznawczym. Błędem jest wszakże niewątpliwem tej opozycji kościelnej przypisywać rzekome męczeństwo ludzi nauki. Giordano Bruno zginął na stosie w r. 1600 z pewnością nie z powodu wyznawanego przezeń systemu Kopernika. Jakkolwiek może jego zapal dlatego systemu i związany z tem kult przyrody, jako prawdziwego królestwa bożego mógł się przyczynić do zaostrzenia konfliktu, to jednak ten nie zostałby doprowadzony do tragicznej katastrofy, gdyby Giordano nie zwrócił się wprost przeciwko życiu religijnemu i kościelnemu. Nawet protestant Zöckler mówi: „Spekulacja filozoficzna Giordana, wysnuta z głębokomyślnych idei Mikołaja z Cuzy, ale takowe pod wieloma względami fałszująca w sensie panteistyczno - pogańskim, zawierała w sobie liczne wolnomyślne a nawet lekkomyślne czynniki. Szczególniej pismo jego *Spaccio della bestia trionfante* posiadało tak wyraźnie wrogi Kościołowi charakter, zawierało tyle szyderstw i złośliwych sarkazmów o pozytywnych dogmatach, jak o bóstwie Chrystusa (np. przez porównanie Boga-człowieka z centaurem), że już z powodu tego pisma nie mógł on unikać zarzutu bluźnierstwa przeciw Bogu“. Jeśli dodamy do tego, że Giordano ideę wielości światów wkładał w znaczeniu wprost przeciwnem chrześcijańskiej nauce o zbawieniu i że poglądy swoje antyreligijne i antyetyczne stwierdził całym sposobem swego życia, to żadną miarą nie będziemy mu mogli przyznać „charakteru męczennika wiedzy“. I prześladowania, które Galileusz znosił od inkwizycyi, a Kepler od fanatyzmu teologów tubińskich, należy zawsze rozpatrywać i sądzić w stosunku do warunków i wyobrażeń danej epoki. Skutki wynikłe stąd dla nauki nie były wcale tak szkodliwe i zgubne, jak to niektórzy utrzymują. Prawda, że poszczególni badacze, jak Kartezjusz, Gassendi, Hobbes i inni zmuszeni byli przez różne stawiane im zewnątrz trudności do bardzo ostrożnego prowadzenia i użytkowania swych studyów, ale niemniej przeto rozwijały się one wciąż i postępowały naprzód, choć powolnie, lecz tem pewniejsze w swoich zdobyczach. Głęboko wierzący Newton wyciągnął ostateczne konsekwencye z całego

długiego bardzo szeregu tych odkryć i badań wiedzy nowożytnej.

Godne uwagi jest to, co mówi Beer o nader ożywionym ruchu naukowym w Hiszpanii za czasów Filipa II. Duchowieństwo postępowało na czele tego ruchu. „W związku z nim należy też rozpatrywać podnoszoną nieraz kwestyę tak zwanej nietolerancyi religijnej w Hiszpanii, owej nietolerancyi, przez którą usiłowano nieraz wytłumaczyć wszystkie zjawiska dziejów hiszpańskich nie dość rozumiane lub niedostatecznie zbadane. Inkwizycya hiszpańska w ciągu całej swojej, niestety aż nadto długiej historii nigdy ani w jednym nawet wypadku nie weszła w kolizyę z naukami ścisłemi, nawet z ową tak ściśle z imieniem Galileusza związaną kwestyą budowy świata. Owszem nauki ścisłe wszechstronne i gorliwe znajdowały zawsze w Hiszpanii poparcie. System Kopernika bez żadnych trudności w Hiszpanii został przyjęty wprost przeciwnie, jak w innych krajach, gdzie znamienita zdobycz nauki spotkała się z wrogiem lub lekceważącym pojęciem.

32. Konflikty pomiędzy wiarą i wiedzą w innych dziedzinach przyrodoznawstwa nie posiadały donioślejszego znaczenia. Nieraz się też zdarzało, że znakomici i wybitni nawet przedstawiciele wiedzy przyrodniczej stawali jawnie po stronie wiary. W poszczególnych wypadkach wydawane zostały zakazy i ograniczenia odnoszące się nietylko do nadużycia, ale też do prawidłowego użycia różnych sposobów badania naukowego. Wszelako na ogół biorąc nie powstrzymywały one dalszego rozwoju odnośnych badań. Nieraz też w całych dziejach nowożytnej nauki można stwierdzić, że wiedza przyrodnicza doznawała poparcia ze strony teologii i na odwrót wstrzymywana była w swym postępowym rozwoju przez powodujących się rozmaitemi uprzedzeniami i przesadami własnych swych przedstawicieli. „Teologowie i przyrodoznawcy nic sobie nie mają do wyrzucenia nawzajem: nie umotywowany nieprzyjazny w nauce sceptycyzm wielu teologów spotykał się często z również prawie nieumotywowanym i wrogim wiedzy sceptycyzmem różnych badaczy naukowych. U jednych i u drugich widzimy tyranję tradycyjalnych wyobrażeń szkoły i wynikający stąd bezwiedny obskurantyzm; u jednych i u drugich występuje zarówno dążność zmierzająca pozornie do popierania i umocnienia na zasadach pewności rozwoju wiedzy, a w istocie rzeczy do powstrzymywania i zamąca-

nia prawd przezeń zdobywanych". Dodać do tego potrzeba, że teologowie powodowani byli w swej opozycji przeciwko pewnym prądom naukowym, wyższymi względami religijno-moralnymi i nieraz pobudzeni zostali do niej przez wrogie stanowisko badaczy przyrody wobec Chrześcijaństwa. Stosuje się to szczególnie do przyrodoznawców doby obecnej, którzy nie zadawalając się tendencyjnym zapoznawaniem prawdy chrześcijańskiej, występują często przeciw niej ze złośliwym szyderstwem i usiłują odziać przezeń na religijne przekonania ogółu społeczeństwa.

Niemniej przeto i dzisiaj nie zajmuje Kościół nigdy wrogiego stanowiska względem nauk przyrodniczych. Jakkolwiek skutek wyspecjalizowania się poszczególnych badań nie możliwe jest dziś tak znaczne, jak ongi współdziałanie w pracy na polu naukowym duchowieństwa i teologów, to jednak moglibyśmy wyliczyć wielu teologów oraz wierzących katolików i protestantów, którzy i za dni naszych doniosłe na polu wiedzy położyli zasługi. Astronomowie: Piazy, Vico, Sechi, Wurm, Daves anatom Mivart, autropolog Quatrefages, botanik Wigand i inni powszechne przez swoje prace naukowe zdobyli sobie uznanie. Francuzcy księża, Haüy, Moigno, Rendy, odznaczyli się szczególnie przez swoje badanie na polu fizyki i mineralogii. W geografii, etnografii i lingwistyce współzawodniczą z sobą dotąd misjonarze katolicy i protestancy.

33. Należałoby tu nam jeszcze omówić sąsiadującą z dziedziną naukową, pełną doniosłego znaczenia w rozwoju kultury dziedzinę sztuki. Jest ona miarodajna dla moralnego i religijnego rozwoju całych ludów i społeczeństw. Wszystkie wielkie ludy kulturalne: Indusi, Chaldejczycy, Babilończycy, Egipcyanie, Grecy, Rzymianie w dziełach sztuki wyrazili najzupełniej swój światopogląd etyczny i ogólnozyciowy. Chrześcijaństwu najbliższa jest sztuka grecka. Mytologia dostarczyła mnóstwo przedmiotów do wspaniałych tworów greckiej plastyki i architektury, ale te w późniejszych czasach na równi z całą religią grecką stały się krańcowo naturalistyczne i zmysłowe. Z tego powodu nauczyciele i opowiadacze Ewangelii zmuszeni byli mieć się na ostrożności i ochraniać wiernych przed ujemnymi wpływami sztuki greckiej. Listy św. Pawła świadczą, iż ów pełen żarliwości w służbie prawdziwego Boga apostoł, zgrozą był przejęty wobec wyobrażeń plastycznych bożyszcz greckich i rzymskich. Fakt ten, iż poganie zanosili modły do tworów rąk ludzkich wydał

się wierzącemu wyznawcy Chrystusa taką potwornością, iż piękność artystyczna tych tworów ukazywała mu się, jako tem większe niebezpieczeństwo dla wiary prawdziwej. Temi samymi pobudkami powodowali się też i Ojcowie (szczególniej Tertuljan) w swych nieprzyjaznych sądach o sztuce starożytno-pogańskiej.

Dopiero wtedy, gdy pogaństwo wraz ze swoim kultem ostatecznie przez religię chrześcijańską przewyciężone zostało, począł się samoistny rozwój sztuki oddanej na usługi Chrześcijaństwa, jakkolwiek i przedtem w katakumbach sztuka chrześcijańska w skromnych wprawdzie, ale niedość może docenionych swych wytworach służyła już potrzebom liturgii i wiary w Zmartwychwstałego Zbawcę. W czasach następnych cześć Świętych i rozwój obrzędowy kultu bardzo wielkie miały znaczenie dla wyrobienia sztuki chrześcijańskiej. Obrazobórstwo cesarzy Wschodnich czasowo tylko zdołało powstrzymać jej postępy. W średnich wiekach widzimy wspaniały, godny największego podziwu rozkwit budownictwa, rzeźby, malarstwa. Sterczące ku niebu wyniosłemi swemi wieżami katedry gotyckie, zapełniające je posągi i obrazy mistrzów włoskich, niemieckich, niderlandzkich i hiszpańskich do dziś dnia wzbudzają podziw obojętnych nawet pod względem religijnym widzów. Pewną jest rzeczą, iż okresy historii odznaczające się wysokim podniesieniem uczuć i dążeń religijnych wyróżniają się też świetnym rozwojem twórczości artystycznej. Szczególniej Rzym, dzięki licznym mecenasom sztuki, zasiadającym na stolicy Piotrowej stał się centralnym punktem kulturalnego życia Europy, w którym papieństwo naczelną, przewodniczącą odgrywało rolę.

Odwrócenie się nowszemi czasy sztuki od religii spowodowało wyraźne obniżenie jej natchnień twórczych, zwracających się ku posępnym dziedzinom pesymizmu i jednostronnym tematom wysnutym z grubo materyalistycznej rzeczywistości. „Nie możemy wprawdzie przewidzieć przyszłości, ale wraz z Lamennais'em sądzimy, że jeżeli sztuka nie powróci do swych wielkich pierwotnych źródeł, ulegnie niewątpliwemu upadkowi“ (Hettinger).

Kościół katolicki w połączeniu wiary z wiedzą i sztuką zdołał osiągnąć, cudowną harmonię sił duszy i zjednoczyć w niej wszystkich wiernych. „Ponieważ w Kościele, jako w ściśle zjednoczonym społeczeństwie, wszelkie samopoczucie i samopoznanie wartości i godności jednostki zależy od wewnętrznej pełni życia, mocy duchowej i wspaniałości zbiorowego całokształtu,

przeto musi on rozwijać, jako całość w oznaczonych powyżej kierunkach, jak największe bogactwo idei i dążeń. Dzięki temu rozkwitają w nim nauki i sztuki i potężne różnostronne objawy życia występują w nim z cieniów świątyń na pełne światło dnia. Dlatego też w okresach jego rozkwitu widzimy cały szereg znakomitych mężów, jak: Augustyn, Chryzostom, Tomasz, Dante, Michał Anioł, Bossuet, Fenelon, Descartes, Malebranche, Racine i wielu innych bohaterów wiedzy i sztuki, którzy przewodniczą człowieczeństwu w dążeniu do najwyższej doskonałości“ (Möhler).

34. Częste zarzuty czynione Kościołowi ze strony nowoczesnych historyków kultury, że jest on wrogiem postępu w dziedzinie społecznej i naukowej, spowodowało sobór Watykański do wypowiedzenia się w następujących słowach, co do stosunku wiary i rozumu: „Nietylko wiara i rozum nie pozostają nigdy w sprzeczności między sobą, lecz owszem wspierają się nawzajem, ponieważ rozum w prawidłowym swem działaniu umacnia podstawy wiary, oświecając je swem światłem szerzy znajomość rzeczy boskich. Wiara zaś zabezpiecza i strzeże rozum od licznych błędów i udziela mu wyższego poznania. Z tego powodu Kościół daleki jest od wszelkiego przeciwdziałania postępowi sztuki i nauki ludzkiej, owszem jak najgorliwiej popiera je i zachęca do nich. Nie zapoznaje on bowiem pożytków płynących stąd dla życia ludzkiego i nie pogardza nimi wcale, owszem uznaje, że jako od Boga, Pana wszechwiedzy one pochodzą, tak też w prawidłowym swem działaniu przy pomocy łaski do Boga prowadzić muszą. Nie wzbrania też im we własnych ich dziedzinach posługiwać się różnorodnymi zasadami i metodami, ale uznając w tym względzie prawowitą ich wolność, pilnie strzeże, aby przez zwalczanie nauki boskiej nie wpadły one w błędy, nie przekroczyły przyrodzonych swych granic i nie zagarniały do swej dziedziny tego, co do wiary przynależy“¹⁾.

Chrześcijaństwo i Kościół nie mają przeto żadnego powodu do obawiania się historii kultury. Niektóre ludy niechrześcijańskie (np. Chińczycy) osiągnęły ważne zdobycze kulturalne, poczyniły różne wynalazki, doszły do wysokiego rozkwitu wiedzy i rozwoju stosunków gospodarczo-społecznych; ale religia chrześcijańska jest jedyna, która wyznającym je ludom wskazuje,

¹⁾ Vatic. S. 3 de fide cath. cap. 3. Leo XIII, Encyclica Inscrutabili 21. April 1878.

nietylko pewną drogę do nieba, lecz także kierunek prowadzący do trwałego i wszechstronnego ulepszenia i przeobrażenia wszystkich ziemskich stosunków. Ludy chrześcijańskie dzięki temu i dziś jeszcze postępują na czele cywilizacyjnego pochodu ludzkości. Chociaż nieraz wyłamywały się z pod władzy Kościoła i Chrześcijaństwa, na swoje szczęście nie mogły się wyrzec i pozbyć chrześcijańskiego charakteru. I współcześni myśliciele antychrześcijańscy nie mogliby zgoła istnieć, gdyby Chrześcijaństwo nie przygotowało gruntu kulturalnego, na którym rozwijają swą działalność. To też zdają się oni być na przemian pociągani do Chrześcijaństwa i odtrącani od niego. Pozostają oni często w dość napiętych, czasem zgoła nieprzyjaznych stosunkach do Chrześcijaństwa kościelnego, ale żaden z nich nie chciałby go całkiem z życia usunąć, owszem wszyscy dążą do tego, ażeby postawić je w jakimś określonym stosunku do swoich zasadniczych przekonań, aby te przez nie umocnić i pogłębić. Muszą oni przeto dostrzegać i odnajdywać w Chrześcijaństwie jakieś żywioły, których kultura nowoczesna sama z siebie wydobyć nie zdoła. Ani rasa, ani kraj, ani klimat, ani historia nie zdołają wytłumaczyć takiego cudownego zjawiska, jak Chrześcijaństwo. Jezus Chrystus jest centralnym punktem dziejów wszechświatowych, odnowił on oblicze ziemi całej. Jest początkiem i końcem, alfa i omega. Tylko pod jego sztandarem ludzkość zdoła wyjść z zamętu i klęsk czasów obecnych. Jego obietnica, że aż do skończenia świata nie opuści tych, co weń wierzą, poręcza nam, że przybędzie z pomocą w chwili największej potrzeby.

KONIEC



T r e ś ć.

§ 9. Kościół jako jedyna instytucja zbawienia. I. Nauka Pisma św.—II. Nauka Ojców i Kościoła.—III. Nauka reformatorów.—IV. Stanowisko Kościoła względem herezyi pogan: A. Sąd Kościoła o ich stanie religijno-moralnym.—B. Postępowanie względem herezyków i schyzmatyków. α) Ze strony katolików; β) Postępowanie reformatorów względem katolików i sekt	5— 45
§ 10. Świętość Kościoła. I. Pojęcie świętości Kościoła.—II. Działanie świętości Kościoła	46— 67
§ 11. Pismo i tradycja. I. Nauka Pisma św. — II. Najdawniejsi Ojcowie o tradycji.— III. Pozorne sprzeciwieństwa z zasadą tradycji.—IV. Nauka kościelna czasów późniejszych o Piśmie i tradycji.—V. Trudności udowodnienia tradycji	68—113
12. Prymat św. Piotra. I. Żapowiedź prymatu.— II. Znaczenie i zakres zwiastowanego prymatu.—III. Przeniesienie prymatu na Piotra.—IV. Stanowisko Piotra w Kościele apostołskim.	114—138
§ 13. Prymat papieża. I. Pobyt Piotra w Rzymie. — II. Prymat rzymskich biskupów w czasach dawnych,—III. Prymat papieży w średnich wiekach. —IV. Tradycja nieomylności.—V. Papieży o nieomylności	139—166
§ 14. Nieomylność papieża. I. Pismo św. o nieomylności. — II. Sprawa Honoryusza.—III. Nieomylność papieża w średnich wiekach	167—194
§ 15. Chrześcijaństwo i kultura. I. Nauka Pisma św. o życiu społecznem.—II. Nauka Kościoła o życiu społecznem i moralnem.—III. Wpływ Chrześcijaństwa na rozwój wiedzy	195—239

S p r o s t o w a n i e. Str. 5, zamiast § 6, powinno być § 9.
 „ 114, „ „ § 8, „ „ „ § 12.



Biblioteka

J. 8
43094/2

Naukowa