

X. Dr. Jan Ciemniwski. O nowożytną metodę nauczania religji. Nakład Księgarni św. Wojciecha. Warszawa-Poznań b. r. 8^o Str. 308.

Nowe myśli i nowe drogi! Może żadna dziedzina umysłowości ludzkiej nie jest na nie tak wrażliwa i chętna do ich przyjęcia jak pedagogika i dydaktyka. Pracując nad materiałem czułym i różnorodnym, jakim jest dusza ludzka, pozostając w ciągłym zetknięciu z życiem, mogąc skontrolować każde niedostosowanie się do potrzeb wychowanków i uczniów i stwierdzić zgrzyt, jaki ono w nich wywołuje, ogląda się ustawicznie za nowymi, udoskonalonemi torami i metodami. Pedagogika i dydaktyka religijna czyni to tem gorliwiej, że od powodzenia w tej dziedzinie widzi zależną w znacznej mierze nie tylko doczesność, ale i wieczność człowieka; nieustępliwa i twarda, gdy chodzi o dogmat i moralność, gotowa jest przyjąć prawdziwe udoskonalenie metody, skądkolwiekby ono przychodziło. Autorytet, jaki u ogółu katolików, nauczycieli i katechetów posiada Fr. W. Foerster, protestant z pochodzenia, wymownym jest tego dowodem.

Nie widzi więc wychowawca katolicki w reformatorze pedagogiki czy metody nauczania natręta niewygodnego, którego należałoby się pozbyć za wszelką cenę, ale żąda i ma prawo domagać się od niego, by w prawdziwym świetle przedstawił dotychczasowe braki w nauczaniu czy wychowaniu, by jasno i wyraźnie wskazał drogę do naprawy. Po fachowcu i teologu nadto spodziewać się należy poprawności teologicznej i — choćby był zapamiętałym nieprzyjacielem wszelkiego intelektualizmu — logiki. Z tego punktu widzenia piszę niniejsze sprawozdanie z książki X. Ciemniewskiego, zaznaczając zgóry, że mimo ujemnego sądu o tej pracy nie wątpię ani na chwilę o dobrych chęciach i szlachetnych intencjach jej Autora.

Poziom religijny i moralny naszego społeczeństwa jest niski i budzi poważne obawy na przyszłość. Rozbieżność między wierzaniem a praktyką życiową, sprowadzenie religijności do formy, jeżeli nie zupełna już obojętność, nieznanostwo życia nadprzyrodzonego i Chrystusa to oznaki tej duchowej ruiny. Winien tu w znacznej mierze obecny system nauczania religji, co przedstawiają wymownie uczestnicy rozpisanej przez Autora ankiety na ten temat, opinja Stanisława Witkiewicza i Księcia Jerzego Czartoryskiego, przedewszystkiem zaś ponosi odpowiedzialność katechizm. W miejsce prostoty, jasności i konkretności Ewangelji wprowadza on abstrakcje oderwane od życia i niemające na nie żadnego wpływu, „banalne definicje“, czysto logiczne pojęcie Boga, nie budzące równocześnie świadomości Boga w duszy dziecka, ani starające się o obudzenie w niem życia cnotliwego i czynnego. Słowem: zamiast do rozumu, woli i uczucia, przemawia tylko do intelektu. Ta droga nie da dziecku poznania Boga, bo Boga nikt nie pozna, kto nie pracuje nad swem udoskonaleniem moralnem, kto do Niego nie dąży przez czyn i pragnienie gorące, kto Go nie szuka i nie pracuje nad tem, by się stać godnym Boga. Skutkiem abstrakcyjnego podania jako celu człowieka, chwały Bożej i zbawienia własnej duszy, pierwsze t. j. chwała Boża niknie mu z oczu, a drugie wytworzyć w nim może sobkostwo, albo poziomem i ciasnem ujęciem posłannictwa człowieka na ziemi, od religji odtrącić. Ponadto niezrozumienie przez katechizm psychiki nowoczesnego człowieka i jego ideałów, podkreślanie jednostronne t. zw. cnót biernych, a zupełne nieuwzględnianie czynnych, stawianie postu i jałmużny, jako najważniejszych uczynków, a nie apostołstwa miłości, wolności i sprawiedliwości powszechnej stwarza przepaść między religją katechizmu, a aspiracjami dzisiejszego młodzieńca. Ale katechizm w swem dążeniu do abstrakcji posuwa się jeszcze dalej: mogąc na postaci Boga-Człowieka przedstawić i dać poznać dziecku zupełnie konkretnie Majestat Boży, zadowalnia się powiedzeniem, że Chrystus na to tylko (sic!) przyszedł na świat, aby za nas umrzeć i cierpieć na krzyżu, przez co ogranicza jego zadanie i rolę w życiu człowieka. Nadto pomija systematycznie Chrystusa przy definicji Kościoła, który jest mistycznym ciałem Chrystusowem i przy definicji sakramentów, których on nietylko jest twórcą, ale i pierwszym głównym szafarzem. Tym sposobem dopomaga się inteligencji do lekceważenia sakramentów, redukując je do zewnętrznych ceremonij, sprawowanych przez ludzi bez współdziałania Chrystusa (sic!), nie pozwala się ludziom poznać istoty religji, chyba co najwyżej jej stronę zewnętrzną, jej ceremonje i obrzędy liturgiczne, przyczynia się do szerzenia fałszywej dewocji, która odstręcza od Kościoła najszlachetniejsze jednostki, szukające nie formy, ale treści religji. Jednym słowem: ze szkodą dla nauki religji rozbito, sproszkowano, zato-

mizowano naukę Chrystusa na poszczególne oddziały, części i dogmaty, którym brak łącznika i duszy t. j. Chrystusa, a moralność odłączono od dogmatyki. Zepsuto żywy i prawdziwy ideał religijny połączony w osobie Chrystusa z ideałem moralnym. Nakoniec odstrasza się ludzi od religii przesadą w przedstawianiu kary i gniewu Bożego. Wedle katechizmu piekło jest rodzajem więzienia, do którego Bóg zsyła grzeszników, sam ich dogląda i karze; wśród niektórych księży istnieje metoda działania na wiernych zapomocą strachu. Przedstawia się piekło jako zrodzone przez Boga, gdy tymczasem ono jest tylko two-rem grzechu. Nie Bóg mściciel, ale Bóg miłości i miłosierdzia jest Bogiem chrześcijaństwa. (Str. 3—82).

Tyle część I „krytyczna“. Ale Autorowi „idzie nie tyle o krytykę dotychczasowych systemów nauczania, ile o wskazanie nowych dróg do budzenia świadomości i pogłębienia uczuć religijnych“. Temu poświęca Część II-gą „Traktat o Bogu“ (str. 85—166), III-cią „Traktat o Chrystusie“ (str. 169—268) i IV-tą „Traktat o Duchu św. (str. 271—301), wreszcie w Zakończeniu streszcza krótko swą metodę (str. 302—306).

Część II-ga, „Traktat o Bogu“, zawiera dziewięć, rozdziałów : I Nauka o Bogu. II O sposobie budzenia w duszy świadomości Pana Boga. III Poznanie Pana Boga. IV Jak osiągnąć poznanie Pana Boga? V Nauka o duszy. VI Nadprzyrodzone pojęcie duszy. VII Udział woli w poznaniu Boga i duszy. VIII Zaniedbany czynnik poznania Boga. IX Bóg w świetle Objawienia.

Nie abstrakcyjne, katechizmowe definicje Boga wywołują czyn i doprowadzą do poznania Go; trzeba Go sobie uświadomić, „to znaczy utwierdzić się tak w Jego obecności, żeby się z Nim liczyć na każdym kroku i zdawać sobie sprawę z tego, że On patrzy na nas i na nasze czyny“ (str. 95), nie pojęcie ale wyobrażenie Go sobie, jako najwyższego Pana i Sędziego prowadzi do tego uświadomienia. Dlatego należy z otwartej księgi przyrody wyczytywać wszechmoc, mądrość i dobroć Stwórcy, następnie sięgnąć w głąb własnej duszy, wsłuchiwać się w głos Boży, przemawiający w sumieniu i w praktyce codziennego rachunku sumienia zwracać pilną uwagę na to, co On nam mówi i czego od nas wymaga, a zarazem przez jednoczenie woli swojej z wolą Boga łączyć się z Nim. Rachunek sumienia ma być nie tylko, jak chce tego katechizm, drogą do poznania i udoskonalenia siebie samego, ale ma wprowadzić człowieka w bezpośredni kontakt z Bogiem, każąc mu poznawać wolę i zamiary Boże względem siebie. Nadto za przykładem Świętych powinna iść ciągła praca nad wewnętrznym wyrobieniem siebie samego, ciągłe uświadamianie sobie nieśmiertelności i szczytnego przeznaczenia własnej duszy, pragnienie Boga, a w szczególności zdawanie sobie sprawy z tego, że Bóg

mieszka i działa w naszej duszy i że jest jej życiem. Wtedy modlitwa, miasto być „banalną prośbą o doczesne lub wieczne powodzenie jednostki“, stanie się rozmyślaniem o Bogu i szukaniem Jego samego, a nie dóbr doczesnych lub wiecznych. Cytatami z Kardynała Newmana. św. Augustyna i Bernarda ilustruje Autor swe tezy.

O Chrystusie-Odkupicielu święta, — Ofierze i ofiarniku, — Zbawicielu naszym, — szafarzu łask, — odrodzicielu naszym, — pośredniku między nami a Bogiem, — żywicielu dusz naszych, — żyjącym Kościele naszym, — oblubieńcu dusz naszych, źródle wesela i radości naszej — rozprawia Autor w Cz. III.

Katechizm — wedle X. Ciemniewskiego — mówi tylko, że Chr. odkupił świat, a nie dotyka ostatecznego celu Wciele-
nia t. j. zjednoczenia dusz naszych z Bogiem, milczy też zupełnie o życiu i działaniu Chr. w naszych duszach. Należy więc uzupełnić go i poprawić i wykazać, że krzyż jest najlepszym środkiem do zniweczenia głównych przeszkód do naszego zjednoczenia z Bogiem t. j. samolubstwa i pychy, szkołą samozaparcia, ofiary i miłości, przyczem te „tajemnice wiary świętej należy przeżywać, czyli przetrawiać wewnątrznie, stosując treść do siebie“. Mówiąc o Mszy św., należy dążyć do tego, by ludzie łączyli się z nią przez własną ofiarę i wewnętrzną śmierć duchową. Akcentować należy silnie, że nie kapłan, ale Chr. jest głównym szafarzem sakramentów wogóle, a także sakramentu pokuty. W Kościele ma uczeń widzieć żyjącego w nim Chr. i ugiąć się przed Jego autorytetem, na koniec w Zbawicielu — zwłaszcza zmartwychwstałym i wstępującym do nieba — znaleźć swoje wesele i radość, przewyższające nieskończenie radość skończoną, znikomą i zwodniczą. Dojdzie do tego przez rozmyślanie i przeżywanie życia i męki Zbawiciela, przez dążenie do udoskonalenia się własnego, przez przygotowywanie się do Komunii św. przez zapieranie się siebie samego, nie robiąc nic bez Chr. i Jego pomocy, z Nim działając, z Nim idąc przez życie, z Nim podejmując walkę i pokonywując trudności, z Nim cierpiąc i pełniąc swe obowiązki. Wywody swoje przeplata Autor cytatami z Ewangelji, św. Pawła, św. Jana Chryzost., Augustyna i Bernarda.

Znacznie krócej załatwia się Autor z traktatem o Duchu św. Stwierdziwszy, że słabą stroną dzisiejszej nauki religji jest brak głębszej wiedzy o Bogu, a przede wszystkim o Duchu św., że katechizm pomija Go zupełnie mówiąc o sakramentach i łasce, określa Jego stosunek do łaski, cnót teologicznych, życia naprzyrodzonego, odrodzenia naszego, wolności i uwielbienia naszego. Żądanie pracy wewnętrznej powtarza się i tu, a z sześciu wniosków i wskazówek praktycznych, przytaczam jako najciekawsze: żądanie ciągłej uwagi i czujności na głos sumienia i natchnienie wewnętrzne (podkreślenia moje), dalej żą-

danie synowskiej uległości i poddania się w rzeczach Wiary powadze Kościoła, aby się zabezpieczyć od złudzeń wyobraźni i wszelkich przywidzeń co do działania Ducha św., a nadto apel: „szukajmy w sobie natchnienia Bożego“ „stajmy się jak najściślej z nim zjednoczyć przez pokorę i gorące pragnienie spełniania we wszystkim woli Bożej“.

W Zakończeniu podaje Autor, jako postulaty swej metody: skoncentrowanie nauki religji około Boga i duszy ludzkiej, a ugrupowanie jej około trzech Osób Bożych, w miejsce „dotychczasowego rozdrabniania Składu Apostolskiego na poszczególne artykuły i traktowania oddzielnie każdego niemal artykułu wiary“.

Pomijam narazie krytykę Autora, odnoszącą się do dotychczasowego systemu nauczania religji. Z uznaniem podnoszę, że w części pozytywnej Autor stawia szereg żądań nietylko słusznych, ale i trafnych. Uczyc konkretnie, oddziaływać na wolę i uczucie, a nie jedynie na rozum ucznia, pobudzić go do obserwacji samego siebie, kultura modlitwy i sumienia są to postulaty, którym każdy katolicki wychowawca tylko przyklasnąć może. Niemniej godziwem jest żądanie, by przy omawianiu obecności Bożej zaznaczać, że ona odnosi się i do duszy ucznia, by podkreślać mieszkanie Trójcy św. w nas z łaską poświęcającą; postulat ten zasługuje na podkreślenie, bo inaczej nie uwydatni się różnica między życiem przyrodzonym a nadprzyrodzonym, a nieznamość nauki głębszej o Duchu św. i łasce popchnęła już niejedną religijną duszę w objęcia mętnej, niezdrowej teozofji. Nie mam też z tych samych powodów nic przeciw wprowadzeniu do nauki szkolnej — *servatis servandis* — mistyki, wyraźniejszego jej zaznaczenia w dogmatyce w traktacie o łasce, cnotach teologicznych i życiu pozagrobowem. Rozszerzy to widnokrąg religijny ucznia, oraz da mu przecucie wielkości katolicyzmu. Bez zastrzeżeń piszę się na akcentowanie szafarstwa Chrystusowego w sakramentach, ascezy i ducha ofiary przy Komunji i Mszy św. Także zaznaczanie roli Chrystusa w Kościele uważam za zupełnie usprawiedliwione. Nikt też nie oburzy się na wysokie wymagania duchowego wyrobienia jakie Autor stawia katechecie. Jeszcze raz podkreślam szlachetność intencji Autora, jego zapał dla sprawy Bożej i serdeczną miłość młodzieży. Mimo wszystko jednak nie mogę tej książki uznać za dodatnią i nasuwa mi się cały szereg zarzutów poważnych, które należy podnieść.

Krytykując dzisiejszy system nauczania religji, zwraca się Autor głównie przeciwko nauczaniu katechizmu, którego abstrakcyjne formuły nietylko nie wyrabiają w dzieciach religijności, ale wprost ją zabijają. Definicje są banalne, oderwane od życia, dla dziecka stają się martwemi liczmanami, do tego katechizm jest zd. Autora pochodzenia protestanckiego, a formy takiej

nauczania nie znało pierwotne Chrześcijaństwo. Jest tutaj grube nieporozumienie; jak wykazały badania Suitberta Baeumera O. S. B. i protestanta Alfreda Seeberga, istniały niewątpliwie już między rokiem 90—120 po Chr. formy zawierające w abstrakcyjnych definicjach treść nauki wiary i obyczajów, formuły, których uczono wiernych i znajomości których żądano od chrześcijan przed dopuszczeniem do chrztu i Komunii św. Były one wyznaniem i streszczeniem wiary, znamieniem, po którym się wierni rozprószeni po całym świecie poznawali, a zarazem ochroną przed rozwodnieniem i fałszowaniem prawd religijnych. Wystarczy przypomnieć, jakie znaczenie miały w w. IV słynne *homoiusios* i *homousios*, w których jedna litera rozstrzygała o budowie chrześcijaństwa. Z biegiem czasu wzrastał zakres tych form, w średniowieczu kładziono nacisk na wyuczenie się ich pamięciowe, odmawiano je, jakgdyby modlitwy przy nabożeństwach, a Luter pierwszy nazwał książkę, zawierającą zebraną w definicjach naukę religii, katechizmem (wydana około r. 1529), ale książki takie istniały już przed nim i zawierały: Skład apostołski, przykazania, Ojciec nasz i sakramenta. Jeżeli kiedy, to właśnie dzisiaj wobec ogólnego subiektywizmu religijnego ujęcie prawd wiary w niezmiennie formy jest bardzo na czasie i wprost konieczne.

Autor nie odróżnia pomiędzy katechizmem, a katechezą. Pierwszy zawiera ujętą w definicje treść wiary, druga jest jej nauczaniem zapomożą żywego słowa nauczyciela, dla którego katechizm jest podstawą i przewodnikiem (ale nie metodycznym) ustnego wykładu. Katecheta może i powinien nie wychodzić dedukcyjnie z definicji, ale drogą indukcji do niej dochodzić i wyjaśnić ją. Dlaczego takie nauczanie, z którym się łączyć powinna historia biblijna i liturgia, ma umniejszać czy też zabijać religijność ucznia, dlaczego nie może oddziaływać również na wolę i uczucie i dlaczego musi być koniecznie oderwane od życia, jest dla mnie zagadką.

Rzeczy te są znane dobrze ogółowi katechetów. Znajdzie je Autor w każdym podręczniku katechetyki, a wydana przez Ordynarjat Metropolitalny lwowski w r. 1913 „Instrukcja i plany dla nauki religii“ w szkołach powszechnych (opracowana przez X. Bielawskiego) przypominają z naciskiem: „Katechizm nie jest jednak: 1. ani przewodnikiem metodycznym nauki religii, ani 2. nie ma zastąpić żywego wykładu katechety. Katechizm nie jest: 1. przewodnikiem metodycznym w tem znaczeniu, jakoby przepisywał katechecie jakąś stałą metodę nauczania, zmuszał go do zaczynania wykładu tekstu katechizmu i objaśniania pytania za pytaniem. Katecheta używać będzie metody naprowadzającej, czy objaśniającej zależnie od stopnia rozwoju umysłowego dziecka i natury prawd wykładanych. W każdym razie za cel swojej pracy uważać będzie przyswojenie działy prawd

objawionych w brzmieniu podanem przez katechizm i do tego celu systematycznie od początku wykładu zmierzać będzie. 2. Nie jest celem katechizmu zastąpić wykład, t. j. żywe słowo katechety. Według słów Apostoła: „Fides ex auditu“ (Rom. X, 17) głoszenie wiary wymaga żywego słowa. Na mocy „misji kanonicznej“ katecheta jest nauczycielem religji, a nie katechizm. Gdy już katecheta dane prawdy wiary, czy zasady moralne objaśnił, wyłożył, do życia zastosował, wtedy dopiero przychodzi czas na katechizm. Katecheta każe katechizm otworzyć, odczytać materiał wyłożony, ewentualnie objaśni raz jeszcze trudniejsze definicje i wykład w pamięci uczniów utwali. I dla dzieci jest katechizm w formie obecnej głównie podręcznikiem, który służyć ma do powtórzenia w domu, utrwalenia w pamięci treści katechezy, a nie jest podręcznikiem, któryby miał zastąpić żywy wykład katechety (str. 21 i 22). „Instrukcja i plany“ są wydane wprawdzie dla archidiecezji lwowskiej, ale i poza nią wielu katechetów zna je dobrze i posługuje się nimi.

Zarzuty przeciw katechizmowi, któremu przypisuje niepewno i stanowczo lub też na innem miejscu „prawdopodobnie“ (str. 102) niski stan religijności dzisiejszego społeczeństwa polskiego, oparł X. Ciemniowski na t. zw. katechizmie austriackim wydanym przez Episkopat austriacki (nie „galicyjski“, jak pisze na str. 34), podręczniku rzeczywiście bardzo słabym i przez ogół katechetów nieraz ostro krytykowanym. Katechizmu tego używano w byłym zaborze austriackim i to nie wszędzie; w diecezji tarnowskiej posługiwano się o wiele lepszą przeróbką Deharba przez X. Bpa Likowskiego w opracowaniu X. Gadowskiego, a w gimnazjach i szkołach realnych b. Galicji prawie powszechnie katechizmem austriackim, ale w ujęciu X. Śłószarza chociaż nieudolnym, mimo to bardziej udatnym, niż pierwowzór. O tem należało przecież wspomnieć. (Nb. t. zw. katechizmu austriackiego nie miało ani Poznańskie, ani też — o ile wiem — Królestwo). Ale i w formułowaniu zarzutów przeciw tej książce okazuje się Autor więcej, niż nieścisłym. Wytykając, że definicja Boga brzmi „istota nieskończenie doskonała“, zapomina o tem, że w książce X. Śłószarza jest „duch nieskończenie doskonały“. Nieprawdą jest, że „dzisiejsze podręczniki do nauki religji nie znają nazwy“ ojca dla Boga (str. 35), chociaż mówią o tem dopiero przy modlitwie. Proponowana przez Autora „definicja“ O. Heckera: „Bóg jest miłośnikiem naszych dusz“ jest pięknem bardzo i prawdziwem wyrażeniem, ale nie „definicją“ Boga (str. 110), bo można ją zastosować do świętych i do aniołów również. Niepotrzebnie zupełnie pisze Autor o imionach Boga w St. Testamencie. „Jahve“ nie znaczy, jak chce Autor, „wszechmocny“, lecz „ten, który jest, wiekuisty, nieodmienny“, „Elohim“ (nie Elochim) oznacza „mocny, wszechmocny“, a nie jak twierdzi X. Ciemn.: „Pan najwyższy“. Obok

słów „Jahve“ i „Elohim“ posiadał St. Zakon jeszcze inne nazwy Boga np. „Adonaj“ czyli „Pan mój“, a więc nie „tylko“ Jahve i Elohim (str. 35). W t. zw. sześciu prawdach wiary Bóg nazywany jest „surowym“ (str. 35), ale sprawiedliwym sędzią. Katechizmowa definicja Kościoła nazywa papieża widzialną głową Kościoła i rzeczywiście w samej definicji niema wzmianki o Chrystusie, ale zaraz potem Katechizm wyraźnie mówi, że Chr. jest niewidzialną głową Kościoła, o czym Autor nie uważa za stosowne wspomnieć. (Katechizm średni 1902 pyt. 169). Wobec tego powiedzenie, że „Katechizm pomija Chr. stale i systematycznie przy definicji Kościoła“ (str. 68) i powtórzenie go w łagodniejszej formie (str. 252) w tym związku jest błędem i nie oddaje całej prawdy. Niepotrzebnie kłopotuje się dlatego Autor, co pocznie katechizm, nazywając papieża głową Kościoła, który dzieli się na triumfujący, cierpiący i walczący i zbytecznie pyta: „A w niebie czy także papież jest głową Kościoła?“ (str. 69). Piekła nie przedstawia Katechizm tak, jak opisuje X. Ciemn. (str. 80), a przykład niefortunnego stawiania kwestji naszego stosunku do potępionych przez jednego z katechetów mógł Autor pominąć (str. 81) bez uszczerbku naprawdę dla swej „nowożytniej metody“.

Jak Autor potrafi być niesprawiedliwym w swych sądach o Katechizmie, dowodem ocena jego definicji katechizmowej sakramentu. Boleje nad tem, iż w definicji sakramentu niema wzmianki, że głównym szafarzem sakramentów jest Chrystus (str. 69). Życzenie to wydaje mi się usprawiedliwionem; lecz X. Ciemn. znowu nie wspomina ani słowem, co powinien był uczynić, że wszak Katechizm wyraźnie podnosi, iż sakramenta mają moc udzielania łaski od Jezusa Chrystusa (Katechizm średni. 1902. pyt. 457), ani też nie zaznacza Autor, co mógł był zrobić, że „Dogmatyka szczegółowa“ X. Sieniatyckiego, podręcznik szkolny bardzo rozpowszechniony (wyd. 2, str. 139—140) traktuje tę sprawę z wszelką możliwą dokładnością i jasnością. Autor załatwia się z definicją katechizmową w następujący sposób na str. 69 i 70. Przytaczam cały ten ustęp dosłownie:

„Sakrament“ — mówi katechizm austr. biskupów — jest to widzialny i skuteczny znak niewidzialnej łaski, który Jezus Chrystus ustanowił dla naszego uświęcenia“.

Pominięto tu rzecz najważniejszą, że Jezus Chrystus sam te znaki sprawuje, bo jest pierwszym i najważniejszym szafarzem sakramentów świętych, bez współdziałania którego nicby nie pomogły czynności biskupów kapłanów.

Co więcej, aby wykluczyć możliwość takiego przypuszczenia w umyśle dziecka, katechizm wyraźnie mówi, że „sakramenta same w sobie mają moc, iż

sprawują łaskę“, a nawet, że one same „udzielają nam łaski poświęcającej“.

Chrystus nie ma tu przeto nie do czynienia, do sprawowania sakramentów wystarczy kapłan i woda, lub olej święcony, zupełnie tak samo, jak do określenia Kościoła wystarczyli wierni z papieżem na czele.

Cóż dziwnego, że sakramenta św. są dziś tak lekceważone przez inteligencję, kiedy katechizm redukuje je do zewnętrznych ceremonij, sprawowanych przez ludzi, bez współdziałania Chrystusa? — Tyle Autor; podkreślenia pochodzą ode mnie.

Wydanie katechizmu austriackiego, z którego Autor korzysta, pochodzi z r. 1902. Otóż odpowiedź na pyt. 458 (str. 96) zawiera rzeczywiście zupełnie zresztą słuszne twierdzenie, że sakramenta „udzielają nam łaski poświęcającej, lub ją w nas pomnażają“, ale wyrażenia że „sakramenta same w sobie mają moc, iż sprawują łaskę“ — niema w tem miejscu w katechizmie austriackim, nawet i w Wielkim, chociaż i ono nie byłoby teologicznie błędnem (różnica między: opus operatum a opus operantis). Natomiast na tejsze str. 96. Katechizm austr. średniego czytamy w pyt. 457: „Od Jezusa Chrystusa mają sakramenta tę moc, że sprawują łaskę“. Ponieważ atak na katechizm wymierzony opiera się tutaj wskutek fatalnej pomyłki Autora, bo wykluczam brak dobrej woli, na nieistniejącym cytacie, więc tem samem zarzut ciężki, że Katechizm chce „wykluczyć możliwość przypuszczenia w umyśle dziecka“, jakoby Chr. był szafarzem sakramentu — upada.

Nie jest zgodne z prawdą, że t. zw. „intelektualiści“ (t. zn., jak z kontekstu wynika, zwolennicy katechizmu) kładą większy nacisk na wiedzę, niż na życie religijne; najwybitniejsi z nich jak Jungmann, Krus, Gatterer, z francuskich Dementhon uważają wprost przeciwnie kształcenie serca dziecka i wychowanie religijne, ponad wszelkie wyuczenie się i zrozumienie katechizmu. (cf. Gatterer-Krus, *Katechetik*². 1911. str. 237—242). Z polskich pozwolę sobie przytoczyć słowa X. Bielawskiego w wspomnianej wyżej instrukcji: „Nauka religii nie może i nie powinna poprzestać na samem kształceniu religijnem, czyli na samem przyswajaniu dziatwie nauki wiary i obyczajów, pouczeniu o łasce i Sakramentach świętych. To do życia chrześcijańskiego nie wystarcza. Główny nacisk należy położyć na jej zadanie wychowawcze. — *Emendatio vitae finis omnis docendi esse debet.* (Encykl. „*Acerbo nimis*“ 25. kwietnia 1905). Oto czego żąda Namiestnik Chrystusowy. Gdy spełnimy tę jego wolę, to osiągniemy cel nauczania religji: złączenie dziecka z Chrystusem przez żywą wiarę, nadzieję i miłość“ (str. 2).

Za daleko idącą, przejawioną krytyką katechizmu, złem rozmieszczeniem światła i cieni popełnił Autor wbrew woli swej ciężki błąd: nie rozróżniając katechizmu od katechezy i owszem zestawiając je nieraz jakby jednoznacznie obok siebie, dał nieodpowiadający prawdzie a krzywdzący uczących w szkole obraz nauczania religji. A przecież chyba X. Ciemn. nie miał takiego zamiaru?

Inne zarzuty Autora przeciw uczeniu katechizmu pomijam: upadają same, jeżeli ma się przed oczyma różnicę między katechizmem a katechezą. Dla samouków Katechizm używany w szkole nie jest odpowiedni; trzeba sięgnąć do obszerniejszego, w formie ciągłej pisanego „wykładu wiary“ n. p. X. Chełmickiego „Ojców naszych wiara św.“, lub Spiragi „Katechizm ludowy“, lub mieć odpowiedni komentarz. Autor chyba zna żywy ruch katechetyczny ostatnich 25 lat i nie obce mu są nazwiska Stieglitza, Göttlera, Pichlera i innych, a z polskich Bielawskiego i Gadowskiego.

Ale i słuszne zresztą postulaty dla nauki religji, jakie stawia X. Ciemn. nie są czemś nowem. Gdyby Autor był zaglądał choć od czasu do czasu do jedynego polskiego „Miesięcznika katechetycznego“, byłby się o tem dowodnie przekonał. Czemuż więc z takim rozmachem wybija drzwi, stojące na oścież otworem? Nawet ugrupowanie prawd religijnych około trzech osób boskich było już uwzględnione w planie ogłoszonym w Mies. Katech. r. 1917; znajdujemy je również w t. zw. planie warszawskim z r. 1919.

Z przeszło 170 cytatów Pisma św., jakie autor przytacza, mógł połowę śmiało pominąć. Niektóre z nich powtórzone bez potrzeby kilkakrotnie, a znane Gal. 2, 20, aż sześć razy. (Str. 82, 232, 239, 243, 290), inne znowu zacytowane błędnie jak Io. 3, 16 (str. 76), Io. 5, 17 (str. 67) lub Ier. 12, 11 (str. 109). Na str. 38 cytat Io. 7, 17 jest okrojony. „Trafnego wyrażenia“ str. 167, że Chr. jest alfą i omega, u św. Pawła niema wcale; znajdzie je Autor w Apokalipsie (1, 8; 21, 6; 22, 13). Sposób podania odnośników do Pisma św. różnoraki: raz po polsku, drugi raz po łacinie, nakoniec bez oznaczenia źródła.

Cytaty obfite ze św. Augustyna i Bernarda częściowo przetłumaczone, inne (i to trudniejsze do oddania po polsku), pozostawione w brzmieniu łacińskim. Wspaniały ustęp ze św. Grzegorza (str. 236 i 237) jest okaleczony i źle przetłumaczony (fastidium (wstręt) u Autora^v znaczy: pragnienie. Cytat z Foerstera (str. 99) jest albo błędnie oddany, albo ze złego wzięty tłumaczenia. Nie mówię już o tem, że Autor nie zrozumiał Foerstera, iż bez potrzeby go w tem miejscu przytoczył; a właśnie myśli Newmana (Geschichte meiner religiösen Psyche. —

Apologia pro vita sua. — Saarlouis 1913. str. 243 i nast.) byłyby tu bardzo się przydały.

Długie, cytatai ze św. Augustyna, Bernarda i Jana Chryzostona przeplatane rozmyślania, robią chwilami wrażenie konferencji duchownych, egzort lub kazań (np. „Posłuchaj, co mówi o tem św. Bernard“ str. 115), nie zawsze udatnych i niepotrzebnie tylko powiększają objętość książki. Samych cytatów jest 64 strony. Mimo podziału książki na część krytyczną i pozytywną dwie trzecie to same narzekania i krytyki nieraz prawie dosłownie powtarzające się na rozmaitych miejscach książki.

Niepotrzebnie dąży Autor do oryginalności w wyrażeniach, jak „pojęcia logiczne i psychologiczne“ (ma oznaczać: pojęcia i pojęcia połączone z wyobrażeniami str. 32), metody poznania Boga: „bierna i czynna“, (notabene: „bierne poznanie jest owocem pracy umysłowej człowieka (str. 104), „serce czyli wola“ (str. 7). W ocenie modlitwy błagalnej (str. 146—149) popełnia Autor niesprawiedliwą przesadę, jak również zbyt wysokie warunki stawia dla przyjęcia Komunii św. (str. 240 i nast.), niesprawiedliwym jest sąd o praktyce odmawiania t. zw. aktów wiary, nadziei i miłości (str. 280), zbyt liczne uwagi o negatywnej stronie naszej wiedzy o Bogu (str. 106), nieprawdziwe w tak ogólnem ujęciu Autora przedstawienie stanu duszy odrodzonej w Chrystusie (str. 205). Jaki cel mają w książce o metodzie nauczania religji napomnienia dla spowiednika? (str. 231—232). Niema mimo pozorów w książce X. Ciemnińskiego ani modernizmu, ani żadnej herezji, ale roi się w niej od błędów teologicznych, niejasności i sprzeczności. I tak np. (str. 16—161) każe Autor mówić, że Syn Boży nas odkupuje (w czasie terażniejszym), twierdzi, że powiedzenie „Syn Boży nas odkupił“ to składanie do lamusu przeszłości tego, co jest najżywoźniejszem i najaktualniejszem dla dusz naszych. Tymczasem (str. 192—193) sam własnoręcznie wkłada do „lamusa przeszłości“ swoje powyższe twierdzenie. Rozróżnia bowiem między „odkupieniem“ a „zbawieniem“ i tak pisze: „Odkupienie odbyło się raz na Golgocie — tyczy się przeto przeszłości, zbawienie zaś odbywa się ciągle“. — „Odkupienie odnosi się przeto do przeszłości i tyczy ogółu, a zbawienie odnosi się do poszczególnych jednostek i odbywa się w terażniejszości“ (podkreślenia moje). — Niestety! powinny przejść do „lamusa przeszłości i inne podobne pomysły Autora. Nb. nie mogę wszystkich błędów wylizcząć; powiększyłyby to nieproporcjonalnie już i tak długą recenzję.

Sprawiedliwość każe na zakończenie wyznać raz jeszcze, że choć wykonanie zawiodło, to jednak cele Autora były szlachetne i na szerszą zakrojone miarę. Przejęty miłością narodu i troską o jego duchową przyszłość chciał rodakom wskazać drogę najpewniej do Boga prowadzącą, pragnął im dać rodzaj

przewodnika, jakby „itinerarium animae ad Deum“. Chciał uduchowienia i uwewnętrznienia (Verinnerlichung) religii, chciał ją uczynić ludziom czemś osobistem i drogiem, czemś, coby przenikało całe życie i czyniło je jednym pasmem wysiłków ku dobremu i czynów wewnętrznych, któreby dążyły przez współdziałanie z łaską do coraz głębszego poznania Boga i własnej duszy, by Augustynowskie: „Deum scire cupio et animam meam“ — było im hasłem. Równoległe z wiedzą o Bogu i wiarą niech idzie scientia sanctorum! Tego pragnął Autor. Przewaga jednak krytyki i polemiki często niepotrzebnej a czasem szkodliwej, niejasne, a w wyrażeniach niejednokrotnie błędne formułowanie myśli (nawet w samej sprawie zasadniczej „poznania“ Boga), chaotyczność w układzie, a niedbałość w wykonaniu, niewyzyskanie bogatego materiału teologicznego zemściły się na tej książce. Mimo zapowiedzi, jaką daje tytuł, niema w niej „metody“. Sąd o pracy X. Ciemn., oparty wyłącznie na niej, łączy się z uczuciem smutku, że znowu jedno obiecujące usiłowanie nie przyniosło takich owoców, jakichby należało się spodziewać po tytule książki.

X. Karol Czesznak.