

Ks KONSTANTY MICHALSKI

## ZMIANY POSTAWY RELIGIJNEJ NA PRZEŁOMIE XIX I XX WIEKU

Jednocząc człowieka z Bogiem, wnosi religia chrześcijańska w ludzką duszę nowe życie boże; rozdziela w nieskończoność horyzonty jej myśli, jej miłości i czynów. Na pytanie, po co Chrystus przyszedł do ludzi; odpowiada Ewangelia bardzo jasno: *by życie mieli i obficiej mieli* (J 10, 1). Pełnia życia, pełnia uporządkowania, a nie jego zubożenia czy rozpad, stanowi zasadniczy cel chrześcijaństwa. W miarę jak głębiej człowiek Boga posiada rośnie w jego duszy bogactwo natury i łaski. Jak każde, tak i religijne, chrześcijańskie życie pragnie się dzisiaj ratować z dołu, chociaż idzie ono ostatecznie z góry, z Boga, z Chrystusa.

### I. ATMOSFERA RELIGIJNA XIX WIEKU

#### 1. Tęsknota za jednością

Zapominając na chwilę o jednostkach i drogach nadzwyczajnych będziemy mieli na uwadze kościoły jako wielkie całości, by postawić tezę, że gdziekolwiek w XIX wieku zanikał autorytet z góry, tam zjawiała się nie tylko anarchia, nie tylko rozpad życia chrześcijańskiego, jego zastój, lecz i głęboka tęsknota do żywej, organicznej całości religijnej.

Spośród milionów każdego z wyznań, jedne ze swym Kościołem współżyją bardzo ściśle, a inne raczej z nim współistnieją, znajdując się w marginesowej sferze obojętności duchowej, chociaż raz po raz odczuwają tę,

\* Ks. Konstanty Michalski (1879—1947), autor licznych rozpraw z historii filozofii wieków średnich, przygotował do druku poniższą pracę w r. 1939. Wybuch wojny uniemożliwił zrealizowanie tego zamysłu. Synteza przemian dokonujących się w życiu religijnym w XIX i początkach XX wieku podana przez ks. Michalskiego jest z jednej strony interesującym dokumentem ówczesnego spojrzenia na tę ważną problematykę, a z drugiej strony — dzięki odpowiedniemu doborowi konkretnych faktów i głębokiej, oryginalnej nad nimi refleksji — stanowi tekst także i dzisiaj aktualny. Artykuł został uzupełniony przez Redakcję tytułami rozdziałów i zaadjustowany zgodnie z dzisiejszymi wymaganiami edytorskimi.

a nie inną przynależność, przeżywając w sumieniach własną tajemnicę. Poza zasięgiem wpływów kościelnych znajdują się nie tylko niechrześcijanie, ile raczej grupy niewierzących i bojowy ateizm. Prądy religijne idą z kościołów na zewnątrz, jak z zewnątrz idą na kościoły prądy inne, przyjazne lub wrogie, wytworzone przez ludzką kulturę.

W prawosławiu marniała dynamika życia wewnętrznego w miarę, jak mnożyły się autokefalie i rosła siła cesaropapizmu, gdyż odpowiedzialność za błędy władzy świeckiej przenoszono na hierarchię kościelną. Zaborecza propaganda czynników politycznych w dziedzinie religijnej budziła nienawiść do prawosławnego duchowieństwa. Poprzez cały wiek XIX cerkiew rosyjska faktycznie zależała od cara, jako od widzialnej głowy, chociaż w teorii kanoniści tacy jak A. Pawłow przeciwstawiali się idei cesaropapizmu Teofana Prokopowicza w czasach Piotra Wielkiego. Idea wschodniego cesarstwa skojarzyła się w świadomości rosyjskiej, zwłaszcza u słowianofilów, z myślą o misji religijnej, o obowiązku ochrony prawosławia na całym świecie. Kiedy w roku 1877 Aleksander III wypowiedział wojnę Turkom, niemal cały naród rosyjski widział w niej rodzaj krzyżowej wyprawy przeciwko niewiernym. Takie uniesienie, głębokie przywiązanie do wschodniej, bogatej liturgii i kult świętych — nie mogły zastąpić jednak aktywności, która idzie z wewnętrznego żaru w atmosferze wolności. Dekret tolerancyjny z 1905 roku wzbudził z uspienia także cerkiew rosyjską, bo zaczęto w niej myśleć i marzyć o wolności i własnych inicjatywach, zaczęto myśleć o zwołaniu soboru wszechrosyjskiego i o wyborze patriarchy.

Na Bałkanach, po chaosie krzyżujących się autokefalii w obrębie tego samego państwa, nadeszła chwila powojenna, kiedy każde państwo organizowało jedną i faktycznie sobie poddaną autokefaliczną cerkiew: Serbia w roku 1920, Bułgaria w 1921, Rumunia i Grecja w 1925. Dążności totalistyczne na Bałkanach sięgnęły skutecznie do życia cerkwi tak jak niedawno temu w Rosji sięgnął tam caryzm, wprowadzając wszędzie wewnętrzną przemoc.

W wyznaniach protestanckich, z wyjątkiem angielskiego Kościoła episkopalnego, hierarchii się nie uznaje, bo jednostka ma tam na swój sposób przeżywać bezpośrednie natchnienie Ducha św., by się orientować w nauce ewangelicznej i w życiu chrześcijańskim. Duchowieństwo raczej prywatnie pomaga wiernym, a nie spełnia urzędu, powołując się na posłannictwo z góry. Z zewnątrz napływały coraz nowe prądy, działające w rozbitych kościołach jako ich siły odśrodkowe, które duchowieństwo mogło albo hamować, albo wzmacniać. W ostatnich latach nieraz w sposób heroiczny usiłowali duchowni protestanczy hamować w kościołach rozkładowe poczynania władzy politycznej. Bywało jednak inaczej.

Dwa razy w przeciągu wieku XIX dokonał się rozłam w protestantyzmie francuskim pod wpływem liberalizmu i indywidualizmu religijnego. Najpierw oderwała się od macierzystego pnia grupa wolnomyślicieli ewangelików (1849), a potem odeszła pozostała jeszcze lewica (kościół reformistów), która odrzucała zasadnicze dogmaty chrześcijańskie,

twierdząc, że wystarczy dążyć do ideału moralnego, wziętego z Ewangelii, by być człowiekiem religijnym. Traciła zaufanie do prywatnego autorytetu niewierzących pastorów ta część kalwińskiego społeczeństwa, która nie chciała dopuścić do tego, by jej odbierano Chrystusa.

Zanikał w Niemczech osobisty autorytet liberalnych pastorów w miarę, jak pod wpływem Tybingi (*Życie Jezusa* Straussa, *Istota chrześcijaństwa* berlińskiego profesora Harnacka) zamierała ich wiara w Chrystusa. Wiary nie mogła zastąpić zewnętrzna, centralistyczna organizacja nowego kościoła w Trzeciej Rzeszy z dyktatorskim biskupem w Berlinie na czele i 10 biskupami prowincjonalnymi. Budowano katedrę, ale z katedry usuwano dogmat i wiarę w Chrystusa. W obecności upatrzonogo na biskupa Berlina i Rzeszy L. Muellera, można było wygłaszać referaty, domagając się, by usunięto ze szkół krzyże, a z Nowego Testamentu teksty bez cechy heroicznej. O moment doktrynalny, o Chrystusa, poszło, kiedy się organizowała opozycja przeciw Muellerowi, bunt i opozycja, na czele której stanął pastor M. Niemoeller, słynny kierownik łodzi podwodnej w wielkiej wojnie. O moment doktrynalny poszło, kiedy z kościoła Rzeszy wystąpili biskupi Bawarii i Wirtembergii. Godzono się na nową organizację, by zahamować siły rozkładowe indywidualistyczne na wewnątrz, ale nie godzono się na to, by w nowym kościele zapanował zamiast Chrystusa nowy mit i totalizm polityczny. Mimo nowych zewnętrznych ram wzmagał się dawny chaos, pogłębiał się niepokój, rosła tęsknota do jedności. Głosem i tęsknotą zaniepokojonego ludu odezwał się w swej deklaracji biskup monachijski, rozpoczynając od wyznania: *Credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam — wierzę w jeden Kościół*.

Niepewność i niepokój ogarniały też stopniowo społeczeństwo angielskie, bo tam, jak w Niemczech, historyzm wszystko relatywizował, wychodząc z idei ewolucyjnej socjologii Spencera i z różnorodności religijnej wskazanej przez socjologiczne badania. Z badań historycznych zrodziły się dwa prądy: jeden szedł z ruchu oksfordzkiego E. B. Pusey'a (1800—1882) i zbliżał High Church do Kościoła Katolickiego, drugi zwracał się do etnologii religijnej i filozofii, by wreszcie podważyć Nowy Testament i zachowane dotąd dogmaty. Bronił się Kościół anglikański na dwa fronty. Front skierowany przeciwko niewierze ogłosił w roku 1938 dokument pt. *The Church of England*, gdzie wskazano zrąb wierzeń z myślą o bowiązku jego przyjęcia przez wszystkich i wszystkie wyznania anglikańskie. Jednak w tym dokumencie zjawiał się czynnik rozkładowy, wywołując silny niepokój bo w przedmowie zaznaczył redaktor, że osobiście przyjmuje dwa naczelne dogmaty: Wcielenia i Zmartwychwstania, lecz rozumie także tych, co obydwie te prawdy ujmują tylko jako przypowieści ewangeliczne. Kto w jednym obozie chce zmieścić i tych, co uznają dogmaty, i tych, co w nich widzą tylko przypowieści, wprowadza nowy chaos, budzi nowe, głębokie niepokoje w społeczeństwie religijnym.

Z niepokoju i tęsknoty do jedności zrodziły się dwie międzynarodowe

organizacje chrześcijańskie, by na wspólnych zjazdach dążyć do wzajemnego porozumienia. Jedna organizacja działa pod hasłem wiary i czynu (*faith and work*), druga dąży do zjednoczenia w wierze i ustroju kościelnym (*faith and order*). Z natury rzeczy, druga organizacja sięga głębiej i poruszyła na ostatnim zjeździe w Edynburgu (1937) zasadnicze zagadnienia stosunku natury do łaski, oświadczyła przez jedną z sekcji, że nie należy oddzielać etyki od wiary, gdyż inaczej oderwie się kwiat od korzeni. Mimo zaproszenia, nie posłał Rzym na zjazd oficjalnych przedstawicieli, jak to zrobiło prawosławie, lecz miał tam swoich obserwatorów, gdyż nie może być obojętnym na dążenia do zjednoczenia kościołów. Wszak z istoty swej tęskni do zjednoczenia.

Oburącz trzyma się Nowego Testamentu całe chrześcijaństwo, ale Kościół katolicki dowodzi na podstawie tego dokumentu, że zanim napisano same Ewangelie, zanim powstała pierwsza gmina chrześcijańska, istniał już urząd nauczycieliski i władza hierarchiczna (Mk 3, 13—21; Łk 10, 1; Dz 2, 41). Urząd z góry, w związku z żywym Chrystusem, nie dopuszcza do akcji rozkładowej z dołu. Zamiast przedstawiać historię Kościoła XIX wieku, zajrzymy do zbioru dokumentów urzędowych z tego czasu (Denzinger, *Enchiridion symbolorum*), by się przekonać, że niemal aż do Soboru Watykańskiego (1869—70) odbudowuje się hierarchia kościelna z jej gruzów po rewolucjach i wojnach napoleońskich, potępia się błędne idee, wniesione z zewnątrz. Dopiero po Soborze skupia się życie katolickie całego świata i zjawiają się wielkie inicjatywy trzech zwłaszcza papieży: Leona XIII (1878—1903), Piusa X (1903—1914) i Piusa XI (1922—1939). Poprzez te wszystkie pontyfikaty utrzymuje się sama dążność do ochrony kościoła od chaosu i laicyzacji. Chaos groził ze strony indywidualizmu, subiektywizmu i liberalizmu. Chaos i laicyzm mogły przynieść ze zewnątrz cesaropapizm, a od wewnątrz prymat natury nad nadnaturą, nad łaską, przewagę czynników świeckich, filozoficznych nad czynnikiem bożym w myśli i życiu Kościoła. Z inicjatywami z góry w encyklikach łączyły się inicjatywy z dołu, by organicznie wzmocnić i rozbudzić życie katolickie. Ktokolwiek będzie pisał kiedyś dzieje odrodzenia katolicyzmu, nie pominie dwóch encyklik Leona XIII, nie pominie encykliki *Aeterni Patris* (1879), bo odtąd potężnieje myśl tomistyczna w filozofii i teologii, nie pominie encykliki *Providentissimus Deus* (1893), gdyż po niej powstają katolickie instytuty i szkoły biblijne, by skupić koło siebie badania nad Pismem św.

Ze źródeł własnych odradzał się Kościół za Piusa X. Encyklika z roku 1907 potępiła modernizm, ponieważ chciał odradzać Kościół ze źródeł obcych, świeckich i indywidualistycznych. *Motu proprio* (1903) usuwa chaos, usuwa czynniki teatralne i operowe z nabożeństwa kościelnego, zapowiadając reformę mszału i brewiarza, reformę Kurii Rzymskiej i kodeksu prawa kanonicznego.

Pius XI tworzy z usiłowań dwóch wielkich swych poprzedników, a równocześnie otwiera drogi do ekspansji życia chrześcijańskiego. Ekspansja zaczyna się na wewnątrz i w głąb, wprowadzając do współpracy

na wielką skalę ludzi świeckich w Akcji Katolickiej. Po ekspansji w głąb wzrosła dynamika religijna i torowała sobie drogę na zewnątrz w teren misyjny, który się rozbudował w sposób niesłychany dotąd, skoro liczba misjonarzy i nowych wikariatów wzrosła o 304. Zawierano coraz nowe konkordaty, czyniąc ofiary z przeszłości — dla akcji na przyszłość.

Z wewnętrznej dynamiki, z wewnętrznej katolickości rodziła się w Kościele tęsknota, która się spotykała z tęsknotami Wschodu i tęsknotami krajów anglosaskich. Rozpoczęte za Leona XIII dążenia unijne przybierają kształty konkretne, bo za Benedykta XV (1917) powstaje samoistna Kongregacja Orientalna, a za Piusa XI organizuje się w Rzymie Instytut Wschodni (1928). Zgodzono się na podjęcie rozmów w Mechlinie z udziałem kard. Merciera i lorda Ch. L. W. Halifaxa (1839—1934) w sprawie unii z kościołami anglikańskimi. Nad wszystkimi rozmowami z odłączonymi wyznaniem unosił się duch miłości i zrozumienia przeciwnych obozów. Rozumiano coraz jaśniej, że religia ma dać pełnię życia, a nie jego fragmenty. Przeciw dążnościom unijnym pracują wrogie czynniki, pracują dawne tradycje i nowe nacjonalizmy, ale bądź co bądź myśl religijna weszła już na drogę, z której łatwo się nie schodzi.

## 2. Humanizm antropocentryczny

Nie mogą obok siebie obojętnie istnieć wiara i wiedza, teologia i filozofia, skoro spotykają się ze sobą w tej samej świadomości ludzkiej. W skład życia religijnego wchodzi nie tylko akty kultu, lecz i myśli o Bogu i o człowieku, oraz o ich wzajemnych do siebie stosunku. Toteż niektóre kierunki filozoficzne przeciwstawiają się wprost religii, bo albo wykluczają możliwość metafizyki, albo też wprowadzają metafizykę przyjmując, lecz nie znajdując w niej miejsca dla czynnika duchowego. Na atmosferę religijną XIX wieku wpływały ujemnie zrazu odziedziczony z wieku oświecenia deizm, a potem pozytywizm we Francji i Anglii, w Niemczech zaś materializm, jako reakcja przeciwko dawniejszemu idealizmowi.

Głosząc zbędność i niemożliwość metafizyki wymraża pozytywizm atmosferę religijną, gdyż bez metafizyki musi się religia znaleźć w myślowej pustce. Toteż we Francji dwa razy zapanowała całkowita obojętność dla spraw religijnych, raz po epoce deizmu oświecenia, drugi raz po pozytywizmie A. Comte'a, Renana i H. Taine'a. W zimnej atmosferze podeistycznej zapalił ognisko życia religijnego ks. H. F. R. Lamennais (1782—1854), wydając w roku 1818 swe dzieło pt. *O obojętności w sprawach religijnych*. Było tam więcej ognia, aniżeli myśli, ale też ognia przede wszystkim potrzebowała ówczesna atmosfera duchowa. Nazywał ks. Lamennais rozpoczęty już wiek XIX najnędzniejszym ze wszystkich, na jakie patrzyły kiedykolwiek ludzkie oczy, bo większym nędzarzem jest ten, kto prawdę lekceważy, aniżeli ten, co się do błędu zapala. Nowy wiek znalazł się między drzewem prawdy, a drzewem błędu na

to, by na żadne z nich nawet nie spojrzeć, czekając na chwilę, kiedy zaczną z nich spadać owoce. Nie rozumiemy już dzisiaj, dlaczego dzieło to tak głęboko wstrząsnęło umysłami, nie rozumiemy, dlaczego pod jego wpływem stanęli do pracy katolickiej J. J. Gaume, P. L. P. Guéranger, R. F. Rohrbacher, A. F. Ozanam, J. B. H. Lacordaire i Ch. F. R. Montalembert; nie rozumiemy, dlaczego oddziaływało ono jeszcze na polską emigrację. Widocznie zawierało w sobie ten ogień, na który czekały całe dziesiątki lat.

Po raz drugi rozpałiło się ognisko życia religijnego we Francji pod sam koniec wieku XIX, kiedy w roku 1893 wydał M. Blondel książkę pt. *Action*. Nie wszyscy od razu zrozumieli i domyślili się przeciw komu autor występuje i w przedmowie i gdzie indziej w całej książce, ale wszystko się wyjaśniło w przedmowie do drugiego wydania (1937). Chodziło o indyferentyzm estetyzujący, o dyletantyzm, który szedł z pism Renana i podbił młodego P. Bourgeta, a potem M. Barrès'a i Anatola France'a. Trzeba było nowego wstrząsu, gdyż przez długi okres pozytywizmu wyziębła się znowu atmosfera duchowa.

Godził Blondel w Renana, a nie w Taine'a, chociaż obydwaj byli zdecydowanymi pozytywistami; godził tylko w jednego, bo ich postawa wobec religii różniła się głęboko. Docierając do źródeł Francji współczesnej doszedł Taine do przekonania, że rewolucja francuska była objawem szaleństwa, a religia potrafiła doprowadzić szerokie masy ludowe do heroicznej postawy poświęcenia. By się wydostać z ciasnej i ślepej uliczki pozytywizmu, szukał rady u wybitnych protestantów i u ks. Maurycyego d'Hulst (1841—1896), założyciela Instytutu Katolickiego w Paryżu. Inną postawę zajął wobec religii Ernest Renan. Był dyletantem. Kochał wiedzę, lecz jeszcze więcej kochał proces, który do niej prowadzi. Nie uznawał Boga transcendentnego, ale głosił, że Bóg rodzi się w ludzkości w miarę, jak rośnie jej wiedza. Chciał z wiedzy zrobić religię dla elity, bo dla ludowych rzesz zostawił Kościół, by je utrzymać w posłuchu. Dla elity pisał *Życie Jezusa*, by ukazać, jak się można stać religijnym geniuszem i Synem Bożym na ziemi. Pozytywizm Renana kończył się ateistycznym humanizmem dla elity. Mylił się tylko Renan, kiedy sądził, że zabierając religię elicie, nie zabierze jej ludowi; mylił się kiedy sądził, że swą myślą natchnie elitę.

Pozytywizm i scientyzm utrzymywały się w pewnych kołach, ale gdzie indziej drogi do myślenia metafizycznego i religijnego torują augustinizm, filozofia Bergsona i dochodzący do głosu tomizm, bo dawniejszy tradycjonalizm ks. Lamennais i L. E. M. Bautain'a dawno już zniknął z widowni. Zrazu prąd religijny płynął ze źródeł augustynizmu docierając do najwyższych uczelni francuskich, do Saint-Cyr, do École Normale Supérieure, do Politechniki. Utrzymywała się tam tradycja myśli A. J. A. Gratry'ego (1805—1872) i L. Ollé-Laprune (1839—1898), utrzymywała się tradycja, że na spotkanie prawdy należy iść z całą duszą, a nie z jedną jej częścią, nie tylko z sylogizmem, gdyż człowiek nie może być uznany za chodzący po ziemi teoremat. Z École Normale

wyszedł także L. Blondel, który z Pascalem w rękę przypominał młodości, że człowiek znalazł się na statku, który odbił od brzegu, by popłynąć na szerokie morze życia. Dyletant nie zapytał się nigdy ani o cel, ani o sens podróży, byleby płynąć, a jednak pytanie to ciągle wraca, domagając się odpowiedzi. Odpowiedź na pytanie otrzyma tylko ten, kto wyjdzie ze swych własnych tęsknot, bo pozna w nich głęboką swą zależność, pozna, że istotnym jego aspiracjom odpowiada Bóg, którego przynosi ze sobą religia katolicka. Zjawiała się *Action* Blondela w chwili, kiedy Bergson już zwyciężał pozytywizm w opinii francuskiej, kiedy już zdobywał młode umysły. Obawiano się jednak metody immanencji ze strony katolickiej, obawiano się, by nie doprowadziła do zupełnego indywidualizmu i subiektywizmu, obawiano się tym bardziej, że ten sam duch, który odezwał się w Renanie, szedł teraz z Tybingi i Berlina na lewicę francuskiego protestantyzmu.

W Niemczech lewica heglowska poczęła działać w dwóch kierunkach, gdyż jedna jej część stworzyła w Tybindze liberalny ośrodek badań historycznych, a druga część z L. Feuerbachem (1804—1872) i z Karolem Marksem (1818—1883) na czele stanęła w imię materializmu do ostrej walki z wszelką religią. Inaczej być nie mogło, gdyż światopogląd materialistyczny nie może z istoty swej znaleźć miejsca dla Boga jako dla ducha transcendentnego. To tylko trzeba zanotować, że materializm niemiecki dochodził do tego samego antropocentryzmu, do którego we Francji doszedł pozytywizm przez myśl Renana.

Entuzjazm powstał w pewnych kołach niemieckich, jak świadczy Fryderyk Engels, kiedy zjawiono się dzieło Feuerbacha *O istocie chrześcijaństwa* (1841), gdzie głoszono tezę, że nie Bóg stworzył człowieka, lecz człowiek stworzył Boga przez twórczą wyobraźnię. Wytworzyła Boga wyobraźnia przez to, że coraz więcej idealizowała ludzką istotę tak, iż ostatecznie człowieka należy uznać za najwyższą wartość na świecie. Ateistyczny i antropocentryczny humanizm wypłynął jako końcowy wniosek z rozumowania Feuerbacha, by działać jak drożdże, zarówno w Młodych Niemczech (H. Heine) jak i w obozie marksistów. Reakcją przeciwko materializmowi w obozie protestantów był Albert Lange (1828—1895), doprowadzając do odrodzenia filozofię krytyczną Kanta. Jednak aprioryzm myślenia wprowadził w obóz protestancki nowe niebezpieczeństwa subiektywizmu religijnego.

W obozie katolickim własna filozofia bardzo powoli i stopniowo zdobywała swą jedność, samodzielność i pewność, wyzwalając się z obcych wpływów. W pierwszej bowiem połowie XIX wieku jedni sięgali do Descartes'a, a inni gdzie indziej, np. F. v. Baader († 1841) do mistyka Jakuba Boehme, M. Deutingera († 1864) i A. Guenthera († 1863), do Hegla, G. Hermesa († 1831), do Kanta i Fichtego, wywołując nieporozumienia, anarchię i potępienia. Józef Kleutgen (1811—1883) zaledwie torował drogę scholastyce w filozofii niemieckiej, gdyż na ogół siły katolickie wyczerpywały się w Niemczech w walce politycznej o wolność i w organizacjach robotniczych. Bądź co bądź, na horyzoncie zja-

wił się odradzający arystotelizm, który szedł albo z filozofii Adolfa Trendelenburga (1802—1872), albo ze źródeł tomistycznych. Jeżeli do tego dodamy różnego rodzaju odmiany realizmu i fenomenologię Husserla, zrozumiemy, że po dobie pozytywizmu, materializmu i subiektywizmu zjawiała się w świecie myśli atmosfera przyjazna dla religii, dając jej podstawę obiektywną.

### 3. Od jednostronności ku pełni

Rozwój nauk biologicznych podzielił uczonych w XIX wieku na dwa obozy, z których jeden oświadczał się za animalizmem, drugi za hominizmem. Animalizm znosi różnicę istotną między zwierzęciem a człowiekiem tak jak hominizm różnicę tę uzasadnia. W Anglii rozegrała się najpierw walka między obozami, między zwolennikami Darwina a jego przeciwnkami, zanim przeniosła się na kontynent, torując tam drogę nowej antropologii filozoficznej. A w tej antropologii (Scheler) wraca ciągle zagadnienie różnicy między duszą a duchem, między psychiką zwierzęcą a ludzką. To pewna, że przeżycia religijne stwierdzamy tylko w człowieku, a nigdy u zwierząt. Toteż psychologia religii wydobywa na jaw czynnik duchowy w człowieku, potwierdzając tezę hominizmu, ale z drugiej strony wprowadza do teologii pewien zamęt i niebezpieczeństwo.

Psychologia religii rozwijała się wcześniej i silniej na gruncie protestantyzmu niż na katolickim, chociaż i katolicy (A. Gemelli, G. Wunderle, J. Lindworsky, A. Willwoll) z biegiem czasu dochodzili do własnych zagadnień i własnych wyników. Różnica jednak między grupą protestancką a katolicką zarysowała się w tym, że wśród protestantów zjawiała się dosyć silna dążność do psychologizmu, do roztapiania treści dogmatycznej w podmiotowości przeżyć (G. Wobbermin). Niebezpieczeństwo szło także stąd, że chętnie nawiązywano do dzieła Jamesa o różności przeżyć religijnych, gdzie mimo trafnych uwag, mimo entuzjazmu i namaszczenia w niektórych partiach — znika całkiem czynnik nadprzyrodzony jako źródło tłumaczenia. Do subiektywizmu filozoficznego wieku XIX dołączył się więc subiektywizm psychologiczny.

Zjawily się jednak rychło dążności do przewycięzania psychologizmu, gdyż odróżniano religię w znaczeniu obiektywnym i normatywnym od religii w znaczeniu podmiotowym i psychologicznym. Znikły też dawniejsze jednostronności, dawniejsze atomizacje i sprowadzania religii do jakiegoś pierwiastka psychicznego.

Psychologia religii z każdą inną psychologią schodziła zrazu na błędne drogi, razem z każdą inną atomizowała, rozbijając żywe całości na pierwiastki, na elementy. Religię w znaczeniu psychologicznym sprowadzano niemal przez cały wiek XIX do jednego elementu psychicznego, do samej myśli (Hegel), do samego uczucia (Schleiermacher), do samej iluzji wyobraźniowej (Feuerbach), do samego popędu (Freud), zniekształcając w ten sposób żywą jej całość. Dopiero szkoła dorpacka (Karol Girgensohn, Werner Gruëhn) dowodziła, że przeżycia religijne są bogatymi

całościami psychicznymi, których świetlane jądro stanowi myśl lub postawa wartościująca naszego „ja”.

Już ten wynik chronił od dawnych i przyszłych jednostronności. Dalsza wnikliwa analiza wskazała na źródła jednostronności w psychologii i filozofii religii. Świadomość nasza albo się w sobie skupia, zamyka, albo też sięga poza siebie, albo wreszcie w wewnętrznym napięciu jednoczy obydwie postawy poprzednie, by zakończyć wszystko jednym czynem. Pierwsze nastawienie świadomości nazwano w religii immanentnym, drugie transcendentnym, trzecie transcendentnym (E. Przywara). W pierwszym zwracamy się do „Boga w nas”, w drugim sięgamy do „Boga poza nami”, w trzecim wyrrywamy się do „Boga ponad nami”, jako do dobra i ostatecznego celu naszych tęsknot i dążeń. Toteż w przeżyciach religijnych wysuwa się na plan pierwszy jako ich dominanta raz uczucie, drugi raz myśl, trzeci raz poryw woli do twórczej pracy. Myśl katolicka powtarza ciągle, że każde z poszczególnych trzech nastawień trzeba uznać za cząstkowe, że każde z nich należy uzupełnić przez dwa inne, by dojść do pełni przeżycia religijnego. Kto w ten sposób uzupełnia postawę przez postawę, ten rozszerza swą duszę, kto do jednej postawy się ogranicza, duszę zacieśnia, doprowadzając do jednostronnych teorii religijnych. Jednostronnym był racjonalizm XVIII wieku i pierwszych dziesiątków XIX wieku, bo zamykał się w nastawieniu transcendentnym, dochodząc do ujęcia Boga jako niedostępnego dla nas budowniczego świata w deizmie i masonerii. Jednostronnym był modernizm z końca wieku XIX, który budował swój pogląd religijny, zwracając uwagę niemal wyłącznie na naszą emocjonalność i wewnętrzność. Jednostronnym był wreszcie protestancki woluntaryzm, który w drugiej połowie XIX zatracił ideę Boga, wprowadzając na jego miejsce ideał moralny, wzięty z Ewangelii, lub z własnych postulatów.

Stopniowo wyzwalala się psychologia religijna z innych dalszych jednostronności. Kładzie się w religii nacisk albo na czynnik osobisty, albo na czynnik społeczny. Bywa nieraz tak, że akcentując jeden z czynników, odrzuca się drugi. Człowiek nie jest wobec Boga ani wyosobnioną monadą bez drzwi i okien, ani też tylko częścią składową, członkiem grupy społecznej. W wieku XIX teoretycy widzieli w religii niejednokrotnie tylko przeżycia osobiste; dzisiaj poczyna się wskazywać jak sam religijny akt otrzymuje z wewnątrz odmienną strukturę przez to samo, że jednostka obejmuje nim także inne osoby, swych bliźnich lub też cały Kościół, do którego należy (W. Jülich, A. Willwoll). Inną jest postawa jednostki, kiedy staje przed Bogiem jako członek Kościoła lub grupy społecznej, inną kiedy staje przed nim z własnym tylko „ja”, z własną duszą.

Religijność chrześcijańska podnosi się aż do wyżyn mistyki tak, jak i stopniowo zamiera aż do zupełnej niewiary. Badając proces rozpadu religii, robi się nadzwyczajny skok, nie widząc stadium przejściowego między przekonaniem a wątpliwością i zwątpieniem. Zniekształca się rzeczywistość, gdy się twierdzi, że niemal cała młodzież w okresie doj-

rzewania przeżywa proces zwątpienia. Nie, czym innym jest zwątpienie, a czym innym przeżywanie trudności. Wszak już kard. Newman powiedział, że tysiąc trudności nie równa się jednemu nawet zwątpieniu, a Lindworsky na zjeździe dla psychologów religii w Wiedniu (1931) wskazał, jak tego rodzaju trudności wynikają u młodzieży stąd, że silne jej emocje zacieśniają zakres uświadomionych motywów wierzeń. Kto wątpi, zawiesza i cofa swe uznanie dla przyjętych wierzeń, gdy tymczasem u młodzieży rodzą się całkiem inne niezawinione procesy: Zbyt pochopnie wydaje się także sądy, mówiąc o apostazji, zbyt pośpiesznie mówi się zwłaszcza o zwątpieniach tam, gdzieby należało ograniczyć się do trudności. Co dotąd napisano o apostazji i zwątpieniach w nowoczesnym społeczeństwie — znajduje się na powierzchni sprawy, bo się posługujemy językiem nieodróżnicowanym, nie oddając prawdziwego stanu rzeczy.

#### 4. Przemiany społeczne

Bardzo silnie zaważyły na religijności przemiany społeczne. Już od początku XIX wieku pracowały ukryte siły na to, by w hierarchii wartości u szczytu stanęło to, co dotąd było u dołu, by materia zajęła miejsce ducha. Człowiek nowożytny przegrywa walkę, jaką Chrystus stoczył z pokusą, gdy się domagano, by adorował technikę, złoto, by przemieniał kamienie w chleby. Powtórzyła się budowa wieży Babel, by kultura materialna stanęła ponad religią i sprawiedliwością społeczną. Odkąd dla przedsiębiorcy zaczęła pracować maszyna, upojone dobrobytem i sukcesem mieszczaństwo myślało wyłącznie kategoriami liberalnymi osobistego zysku i swobody produkcji. Toteż w Niemczech idee kierownicze dla życia brano z materializmu, we Francji z pozytywizmu, a w Anglii z utylitaryzmu, rugując ze świadomości zagadnienia metafizyczne i religijne.

Zmieniła się postawa duchowa mieszczaństwa dopiero wówczas, kiedy na widowni zjawily się organizujące się rzesze robotnicze. Także one głosiły hasło produkcji i kultury materialnej, także one przyjęły za swój światopogląd ten, który dotąd mieszczaństwo uznawało za swoją wyłączną własność: zaczęto wyzbywać się religii, by na sztandary wziąć hasła raczej materializmu niż pozytywizmu, bo materializm mniej wymaga wysiłku umysłowego, mniej krytycyzmu, a silniej przemawia do zmysłów i wyobraźni. Wobec tego mieszczaństwo zwróciło się na prawo, stając na straży tronu i ołtarza. Religia na tym wychodziła najgorzej, bo w świadomości robotnika skojarzyła się z interesami warstwy posiadającej.

Wielka wojna wywarła zrazu napływ uczucia religijnego, nawet w masach robotniczych, ale potem nastroje były inne w krajach zwycięskich, a inne w pokonanych, inne tam, gdzie duchowieństwo znalazło się w rowach i szpitalach, a inne tam, gdzie się trzymało taborów. W Związku Radzieckim pojawił się oficjalny ateizm, a w rozgromionej Austrii i Niem-

czech rosły: bezrobocie, nędza, depresja i propaganda komunistyczna, wywołując przeciwko religii takie nastroje, że masy robotnicze tłumnie występowały z Kościołów, by przejść w szeregi niewierzących. W latach 1919—1930 wystąpiło w Niemczech urzędowo z kościołów 2 123 000 protestantów i 439 925 katolików. Straty odczuto boleśnie w obydwóch obozach; papież Pius XI nazwał to skandalem wieku XX, że tylu robotników mogło porzucić Kościół katolicki. Konsternacja ogarnęła protestantów wobec masowej apostazji robotników. Badano i wysuwano wnioski na przyszłość. Może nigdy wśród inteligencji protestanckiej nie budziło się tyle sentymentu i to szczerego do katolicyzmu, co wtedy. Rozpoczęły się nawrócenia wybitnych protestanckich myślicieli i profesorów uniwersytetów, jak Maxa Schelera, M. Ettlintera, D. v. Hildebranda, syna, wielkiego rzeźbiarza monachijskiego, oraz Edyty Stein; powstały także katolicyzujące kierunki w myśli protestanckiej. Nad wszystkim jednak górowała myśl, wraz z lękiem, że w masach robotniczych niewiara zdobywa serca i umysły.

Zbyt słabym i niedostępnym okazał się nowy idealizm w mieszczaństwie niemieckim, aby się mógł być przeciwstawić szeroko rozlanemu materializmowi; zbyt późno i ze zbyt małą wiarą w powodzenie przystąpiono do zagadnień społecznych (Ch. F. Blumhardt). Zawiodły też poczynania „religijnych socjalistów” Pawła Tillicha. A jednak może Paweł Tillich wstrząsnął najgłębiej umysłami protestantów proroczą swą ideą *kairos* czyli pełni czasów. Jedyne zadanie protestanckiego mieszczaństwa widział w tym, żeby przewyciężyło własnego ducha, własny indywidualizm religijny, jako główne źródło anarchii wśród ludu. Religijny indywidualizm oderwał człowieka od Boga, od społeczeństwa; człowiek jako odosobniony atom zapada się w społeczną, chaotyczną masę. By osłabić materializm w masach robotniczych, trzeba wziąć z katolicyzmu nie jego klerykalizm, lecz jego ducha kapłańskiego. Kto bowiem tego ducha nabędzie, wyjdzie poza siebie, by tam dojrzeć wielką, organiczną całość społeczeństwa w jej związku z Bogiem. W roku 1926 pisał Tillich, że już znika w społeczeństwie mieszczańskim brak ducha kapłańskiego i religijny indywidualizm, ale reakcja obiektywizmu i ofiarności społecznej spóźnia się o wiele lat, gdyż całe Niemcy czekały już na to, co mu przyniesie nowy prąd — mit narodowego socjalizmu.

Anarchia religijna i materializm nie potrafiły rozbić społeczeństwa katolickiego, gdyż nie można było uznać Kościoła za sojusznika przemocy przeciwko warstwie robotniczej. Jeszcze nie ogłoszono manifestu socjalistycznego z roku 1848, a już ks. Wilhelm F. Ketteler (1811—1877) pracował duszpastersko wśród robotników, badał *Summę* teologiczną św. Tomasza i porównywał jej wywody z istniejącym pracodawstwem, zapoznał się bliżej z F. Lassallem, by wszechstronnie zbadać zagadnienia robotnicze. Już w roku 1848 wygłosił słynne swe kazanie w katedrze mogunckiej, gdzie po raz pierwszy otwarcie i jasno wskazał na tragiczne położenie mas robotniczych i na konieczność ich zorganizowania w imię sprawiedliwości społecznej i chrześcijańskiej. Tego człowieka nazwał

Leon XIII swym wielkim poprzednikiem, tego człowieka uznali za swego inspiratora m. in. K. Decurtins w Szwajcarii, Albert de Mun we Francji, K. E. Vogelsang i Karol Lueger w Austrii i G. Toniolo we Włoszech. Wszędzie powstawały organizacje chrześcijańsko-społeczne, zwłaszcza w Belgii, Holandii, Niemczech i Austrii. Z ich inicjatywy i pod ich kierownictwem i naciskiem wydawano około 1897 roku prawa o obowiązkowych związkach zawodowych. Pierwsze tchnienie poszło z wielkiej duszy Kettelera, a pierwsza urzędowa inicjatywa ukazała się w encyklicie *Rerum novarum* (1891). Praca organizacyjna trwała aż do wielkiej wojny i przetrwała po niej, ulegając jednak znacznym przeobrażeniom. Encyklika *Quadragesimo anno* (1931) Piusa XI jeszcze ściślej sprawę ujęła, wskazując na pierwiastki osobiste i społeczne we własności prywatnej, w pracy i samej istocie człowieka.

To wszystko nadawało społeczeństwu katolickiemu wielką wewnętrzną moc i siłę, to rwało do siebie młode umysły i serca. We Francji młodzież uniwersytecka wołała o możliwość pracy społecznej w duchu chrześcijańskim. Po wojnie zjawily się upragnione, nowe możliwości, odkąd papież Pius XI rzucił w społeczeństwo ideę Akcji Katolickiej. W Belgii cały kraj pokrył się siecią organizacyjną JOC (Jeunesse Ouvrière Chrétienne). Jej twórcą był skromny ksiądz J. Cardijn. Przez wiele lat poznawał na drodze ankiet środowisko, w którym pracuje młody robotnik i rzemieślnik; przez wiele lat badał psychikę młodego pokolenia, aż wreszcie zaczął działać, dowodząc młodemu robotnikowi, że posiada dwa bezcenne skarby: godność niezrównaną swej duszy i niemal mistyczną siłę pracy. Płodną okazała się idea JOC, skoro organizacja ta zapaściła mocne korzenie we wszystkich niemal krajach katolickich Europy i Ameryki.

Mówiono tyle o odchrześcijanieniu wsi francuskiej, ale dzisiaj mówi się już o czym innym, mówi się o tym, jak z JOC powstała bliźniacza organizacja JAC (Jeunesse Agricole Catholique); mówi się, jak 100 000 młodzieży wiejskiej wnosi wszędzie, obok przygotowania rolniczego, także chrześcijańskiego ducha.

Kiedy w Niemczech padały grupy organizacyjne Akcji Katolickiej, we Francji zjawila się dla nich nowa wiosna, bo usuwały się dawne zapory między katolikami a rządem republikańskim. Z drugiej strony dusza ludzka nie mogła już tam dalej znosić atmosfery agnostycyzmu i pozytywizmu.

## 5. Hasło wolności

Mniej nas interesuje zagadnienie liberalizmu politycznego i kościelnego, chociaż ten problem znowu się wysuwa na same czoło w ogniu dzisiejszej walki politycznej w Niemczech. Należałoby tu odróżnić stanowisko samego Kościoła, od stanowiska tworzących się partii politycznych, problem zasadniczy Kościoła i państwa, od stanu faktycznego, do którego dochodzi się przez konkordaty lub walkę na arenie parlamentarnej. Prąd liberalny szedł poprzez wszystkie kraje Europy, przyjmując

w każdym z nich odrębną postać, chociaż zjawiał się wszędzie z naczelnym hasłem wolności. Katolicyzm polityczno-kościelny kształtował się w walce przeciwko absolutyzmowi lub przeciwko nierówności uprawnień politycznych. Toteż oddzielimy od razu kraje romańskie od krajów niemieckich, gdyż o co innego walczone tu i tam.

W krajach romańskich idee liberalizmu szły ze źródeł rewolucyjnych francuskich i belgijskich, ogarniając sobą coraz dalsze kręgi. We Francji hasło „Bóg i wolność” począł głosić Lamennais, odkąd odwrócił się od monarchii a zwrócił się do ruchu ludowego. Skoro tylko wybuchła rewolucja lipcowa, zaczął wydawać czasopismo „L’Avenir”, gdzie postanowił związać ściśle Kościół z ideą wolności rewolucji francuskiej, z myślą demokratyczną i ludową. Jego *Słowa wierzącego* (*Paroles d’un Croyant*, 1834) działały na czytelnika szeregiem wizji, gdzie na przemian zjawiało się miasto boże i miasto szatana. Miasto boże miało w sobie jednoczyć synów jednego Boga jako braci. Tak miało być, lecz stało się inaczej, gdyż duchowieństwo oderwało się od Chrystusa i biednego ludu, by się związać z władzą państwową i możliwymi tego świata. Byłoby inaczej, gdyby się spojrzęło szczerze w oczy rewolucji, boby się dojrzało, że nie kto inny, tylko ona potrafi poprowadzić miasto boże do zwycięstwa przez ideę demokracji i wolności. Chociaż papież Grzegorz XVI potępił naukę ks. Lamennais, to jednak jego idee w zmienionej formie zdobywały sobie gorących zwolenników wśród młodego pokolenia.

W roku 1863 odbył się w Malines pierwszy kongres katolików belgijskich, gdzie sędziwy już wówczas Montalembert przez dwa dni panował nad duszami całego kraju. Mówił na temat „Wolnego Kościoła w wolnym państwie”, mówił o Belgii, która w swej konstytucji z roku 1831 dawała obywatelowi to, o co gdzie indziej toczyły się walki, dawała mu wolność polityczną i wyznaniową, wolność myśli i słowa, wolność stowarzyszeń, nauczania i propagandy. Mówił w kraju, gdzie liberalni i katolicy ramię w ramię walczyli przeciw absolutyzmowi holenderskiemu. Dalej niż mówcy belgijscy posuwał się Montalembert, gdyż przybywał z Francji, gdzie o wolność jeszcze walczone. Porwał za sobą wszystkie niemal umysły, kiedy przekonywał, że wolność idzie przez świat triumfalnie dlatego, że jest dobrem w sobie, które nie zna granic przestrzeni i czasu.

Po kongresie nastąpiła reakcja. W roku 1864 ogłosił papież Pius IX encyklikę *Quanta cura* dodając do niej słynny Syllabus, gdzie między innymi ugodzono w liberalizm katolicki. Zamykał się wielki okres liberalizmu katolickiego. Konstytucja belgijska zapewniała wolność religijną, lecz nie była bynajmniej źródłem nowego prądu. Jego źródłem była wielka rewolucja francuska. Nie godził się Kościół na tezę, jakoby wolność była dobrem w sobie, którego nie wolno krępować pod żadnym warunkiem; nie godził się Pius IX na posunięcia we Włoszech liberałów katolickich: V. Giobertiego, A. Rosminiego i o. G. Ventury, których idea zjednoczenia Włoch doprowadziła do konfliktu z władzą duchowną.

Nie godził się na to, by losy Kościoła łączono z jedną tylko partią polityczną, z jedną formą konstytucyjną państwa.

We Francji z biegiem czasu stało się tak, że katolicy zdobywali nowe swobody, zdobywali własne szkolnictwo i katolickie uniwersytety, ale w większości swojej sympatyzowali raczej z prądami monarchistycznymi, aniżeli z republikańskimi. Jak kiedyś ks. Lamennais chciał związać losy Kościoła z rewolucyjną demokracją, tak teraz obóz rojalistyczny marzył o sojuszu nierozzerwalnym między sobą a Kościołem. Z oporem spotkał się głos Leona XIII (1893), który polecał katolikom, by uznali istniejący ustrój republikański. Obóz rojalistyczny oświadczył się za katolicyzmem dlatego, że wszedł w duszę narodu francuskiego, że wprowadził karność i ład w jego życie zbiorowe, że się stał zaczynem wysokiej kultury, nie zabijając dziedzictwa wziętego ze starożytnej Helleny i Rzymu. Głoszono to wszystko, ale jednocześnie godzono katolicyzmem z ateizmem. Do ateizmu przyznawali się niektórzy z naczynych kierowników *Action Française*, jak np. Ch. Maurras; gloryfikował on Kościół francuski, katolicki, a zwracał się przeciw Chrystusowi, ponieważ nie uznał dawnego ideału piękna i tęsknot do jego urzeczywistnienia przez elitę, wprowadzając ideę miłości, do której garnęli się wszyscy słabi, wszelkie miernoty. Takiego dualizmu światopoglądowego, takiego łączenia Kościoła z jedną tylko partią, Kościół dłużej znieść nie mógł, jeżeli miał pozostać wiernym samemu sobie. W latach 1926—1927 zjawyły się dekrety, które potępiały ideologię *Action Française* i zapewniały swobodę rozwoju dla życia religijnego.

W przeciągu XIX wieku rozegrały się dwie walki z Kościołem na terenie niemieckim, jedna w Prusach (1837—1845) na tle spraw małżeńskich, druga w całej Rzeszy (1873—1880) po ogłoszeniu praw majowych. Od maja 1837 roku staje do walki zorganizowany przez katolicyzm. Skoro tylko zjawiała się broszura *Athanasius* Józefa Goerresa, wybuchł spór o swobody demokratyczne, o wolność religijną. Zwycięstwo dla katolików przyniosły ruchy rewolucyjne w roku 1848, a potem nastąpiła dalsza praca organizacyjna w związku z Centrum katolickim (1852). Walka kulturowa dowiodła, jak wielką siłę zdobyło sobie centrum katolickie. Groził kryzys, kiedy przed wielką wojną ścierały się w nim dwa prądy, bo jeden pragnął współdziałać z protestantami na terenie związków zawodowych, a drugi współpracy tej się sprzeciwiał. Po wielkiej wojnie stało się Centrum ośrodkiem krystalizacyjnym dla tych czynników, które dążyły do wewnętrznej równowagi. Przez to jednak skupiło na sobie nie tylko wiele sympatii, lecz i wiele nienawiści. Stanowczą walkę wypowiedział katolickiemu Centrum narodowy socjalizm.

## II. PRZEMIANY RELIGIJNE W WIEKU XX

Pierwsza część poprowadziła nas po pięciu drogach do kilku ogólnych wyników. Zauważyliśmy jak z rozkładu i siły wydobywała się tęsknota do jedności religijnej, jak powstawał humanizm antropocentryczny, jak

starano się wydobyć z jednostronności do pełni przeżyć religijnych, jak liberalizm gospodarczy skojarzył się w mieszczaństwie z subiektywizmem religijnym, jak wreszcie hasło wolności jako dobra w sobie prowadziło do anarchii i jednostronności, także w dziedzinie religijnej. Wszystkie te czynniki parły nieuchronnie do kryzysu, który się dokonał w pierwszych latach XX wieku, zarówno na terenie protestanckim, jak i katolickim. W krajach protestanckich kryzys roztopiał religię w kulturze, w krajach katolickich niósł ze sobą ducha modernizmu. Reakcja nastąpiła w obydwu obozach, ale jako następstwo przesilenia pozostał na miejscu mit religijny.

### 1. Religia a współczesna kultura

W Niemczech wołano nieustannie, że religia powinna się zastosować do współczesnej kultury; wołano w obozie żydowskim, protestanckim i katolickim.

Postępowi Żydzi niemieccy różnili się znacznie od amerykańskich. W Anglii i Ameryce chciano godzić judaizm nie tylko z kulturą, lecz także z chrześcijaństwem, podczas gdy w Niemczech postawa wobec chrześcijaństwa była negatywna i wroga, gdyż marzono o tym, żeby z judaizmu zrobić religię światową. Marzył o tym H. Rohen, profesor filozofii, bo mu się zdawało, że judaizm pogodzi się z myślą Kanta, nie rezygnując z pojęcia Boga transcendentnego. Nie wątpił ani na chwilę, że Chrystusem staje się każdy człowiek w miarę, jak przyznaje się do kosmopolityzmu i sprawiedliwości społecznej. O owym rozkwicie judaizmu we Francji marzył L. Lévy, twórca synagogi postępowej w Paryżu; marzył o tym, sądząc widocznie pod wpływem masonerii, że będzie się można wyzwolić z tradycyjnych obrzędów, by się zamknąć w czystym racjonalizmie. Wszędzie zresztą przyjmowano założenie, że wszelkie religie pochodzą z dołu, jako wytwory ludzkiej myśli, i nie zawierają żadnych treści, wziętych od Boga. Skoro już raz weszło się na tę drogę, twierdziło się dalej, że każda dogmatyka i każdy dokument religijny, nie wyłączając Ewangelii, zawiera w sobie tylko szeregi osobistych przeżyć religijnych.

Do kultury chcieli dostosować religię także protestanci, mając na myśli nie tylko neokantyzm, jak Żydzi, lecz także filozofię R. Euckena oraz tendencje szkoły historycznej.

Eucken usiłował wyprowadzić jednostkę z jej wewnętrznej niepewności i niemocy, z jej odosobnienia subiektywnego przez kontakt z powszechnym życiem duchowym: równocześnie jednak relatywizował całkowicie Kościół, głosząc, że z istoty swojej musi on być rzeczywistością zmienną. Jeżeli się zaś zamyka w przeszłej formie historycznej, jeżeli traci swą dynamikę i ciągle wraca do św. Tomasza lub do Lutera, to się sprzeciwia własnej swej istocie, przestaje być życiem i wiecznie płynącą rzeką.

O zmiennej ciągle rzeczywistości każdej religii mówiła także historia porównawcza. Jedni z historyków badali religię starożytnej Hellady

(E. Rohden), inni zwrócili się do religii Wschodu (J. Wellhausen), inni do początków chrześcijaństwa (A. Harnack), inni wreszcie do ogólnej historii porównawczej (H. Gunkel), a wszyscy grzęźli w historyzmie, uznając równouprawnienie każdej religii przez sam fakt jej dziejowego istnienia.

Nie na drodze badań filologiczno-historycznych, lecz na drodze własnych wewnętrznych przeżyć usiłował W. Herrmann (1848—1922) podchodzić do Chrystusa pisząc swe dziełko pt. *Obcowanie chrześcijanina z Bogiem* (1886). Człowiek dochodzi do Boga poprzez własną duszę, ilekroć się pograża w życiu Jezusa, bo wówczas dostrzega bezpośrednio niezrównaną wartość osobowości Jezusa, rozumiejąc, że wobec takiej wartości Bóg doprowadzi sprawę Jezusa do ostatecznego zwycięstwa.

Metodę filologiczno-historyczną z wewnętrznym przeżywaniem W. Herrmanna połączył E. Troeltsch (1865—1923). Ponieważ trudno na tym miejscu dowodzić szczegółowo, jak liberalizm protestancki raz po raz albo wprost rezygnuje z wiary w bóstwo Chrystusa, albo też ogranicza się do przeżyć podmiotowych, nikogo nie przekonywując, wskażemy na przykładzie Troeltscha, jak głębokie tragedie przechodził jego duch, ilekroć wracała w jego świadomość myśl o bóstwie Chrystusa. Głęboki kryzys protestantyzmu ogarniał jakby dwa kręgi współśrodkowe. Rozpoczynano od rezygnacji w bóstwo Chrystusa, ograniczając się do wiary w Boga, albo też poświęcano i drugi obszerniejszy krąg, wprowadzając na miejsce Boga etyczne ideały. Jak R. Otto uznaje pierwiastek religijny za emocjonalny czynnik a priori, tak Troeltsch przed nim wprowadzał w czynnik a priori dążność do ujmowania każdej rzeczywistości i każdej wartości w związku z absolutną substancją bożą. Religijny czynnik a priori różni się od innych elementów apriorycznych, które wszystkie razem budują naszą kulturę.

Tego rodzaju założenia poznawcze nie uchroniły Troeltscha od głębszych wstrząsów wewnętrznych. Z listów jego do angielskiego przyjaciela Fryderyka v. Hügel (1852—1925) dowiadujemy się, że aż do końca życia czerpał moralną siłę swą z wiary w Boga, że do końca życia przyznawał się do Chrystusa, pojmując Go jako najwyższą moc Boga w ludzkiej postaci, że wreszcie aż do końca życia nie przekonał się ani do żadnego Kościoła, ani do sakramentów.

Wyznaje Troeltsch, że dwa razy przeżył głęboki wewnętrzny konflikt, raz kiedy pisał dziełko *O charakterze absolutnym chrześcijaństwa*, drugi raz w dwadzieścia lat potem (1920), kiedy miał w Oksfordzie wygłosić konferencje *O chrześcijaństwie w porównaniu z wielkimi religiami świata*. Dwa konflikty oznaczały dwa etapy w rozwoju jego życia religijnego. Był historykiem i teologiem. Jako historyk ujmował każdą religię jako fakt, jako rzeczywistość, która posiada charakter jednorazowej indywidualności i ciągle ulega zmianom. Jako teolog uznawał, że w religii chodzi o jedną, niezmienną i powszechną prawdę, w którą wątpić nie należy. Te dwa odrębne stanowiska zderzyły się w jego myśli, doprowadzając do przesilenia, w którym historyk zwyciężał teologa. Widział,

że cokolwiek rodzi się w naszej duszy, cokolwiek ulega zmianom, posiada charakter relatywny, a jeżeli chodzi o wartość chrześcijaństwa, to się można o niej przekonać tylko z osobistych przeżyć. Poza takie przyżycie sięgnąć nie podobna, a tylko ex post można dojść do jednego jeszcze dowodu, który by świadczył o powszechnej wartości chrześcijaństwa. Można by bowiem wskazać, że idą z niego błogosławieństwa na całą ludzkość, podczas gdy inne religie odpowiadają tylko pewnym narodom i cyklom kulturalnym.

Drugi konflikt wciągnął w swój proces także chrześcijaństwo, gdyż odtąd zdawało się Troeltschowi, że wszelkie wielkie religie świata mają tę samą tendencję do powszechności, co chrześcijaństwo. Toteż od chwili tej prawda będzie dla Troeltscha wielopostaciową, a nie jednopostaciową, od tej chwili nawet logika będzie dla niego mogła posiadać inną formę w jednej, inną w innej kulturze. Polimorficzność prawdy prowadziła do całkowitego relatywizmu religijnego, gdyż odtąd łączyła się religia z całą resztą kultury, kultura wynikała z takiej czy innej struktury duchowej człowieka, a struktura duchowa zależała ostatecznie od rasy i podłoża biologicznego.

Katolicy niemieccy zużywali swe siły w walce politycznej i w pracy organizacyjnej tak, iż nieraz odzywały się głosy, że zdobycze społeczne Centrum katolickiego nie mają odpowiednika we własnej kulturze wysokiej. Zjawiają się w Niemczech najpierw raczej wybitni teologowie, aniżeli przedstawiciele filozofii. Zwłaszcza wydział katolicki w Tybindze stał się ogniskiem silnego ruchu i wydał wielkiego teologa, A. Möhlera (1796—1838). Na uwagę zasługuje fakt, że kiedy w Tybindze Dawid Strauss robił z Chrystusa postać legendarną, jednocześnie Möhler nie przestawał głosić, że Chrystus nie tylko kiedyś żył, lecz jeszcze dotąd żyje w Kościele jako źródło życia nadprzyrodzonego dla wiernych. To tylko trzeba zaznaczyć, że nie teologia, lecz filozofia mogła się oprzeć materializmowi, jaki szedł w rzesze robotników, i subiektywizmowi burżuazji. Był jeden człowiek, który w Würzburgu gromadził na swych wykładach rzesze duchownych i świeckich. Był nim teolog, ks. H. Schell (1850—1906). Przecistawiając ciągle dynamizm statyce, przeniósł te pojęcia także do teologii, by tam mówić raczej o samoprzyczynowości (causa sui) Boga, aniżeli o bycie absolutnym. Ostrą reakcją Rzymu wywołała jego broszura pt. *Katolicyzm jako zasada postępu* (1897), gdzie podjął hasło protestantów, wołając o dostosowanie się Kościoła do kultury. Rozróżniał dwa katolicyzmy, jeden idealny, drugi faktycznie istniejący, ten, co prowadzi ludzkość do rozwoju, i ten, co kulturę hamuje. W podobny sposób odzywali się K. Jentsch, F. X. Kraus i inni, doprowadzając w końcu do konfliktu. Były to zresztą głosy tych, którzy już odchodzili a coraz silniej odzywały się głosy tych, do których należała przyszłość. Dodajmy tylko, że modernizm niemiecki posiadał swoisty charakter i nie oddziałał wybitniej na inne kraje, nie oddziałał zwłaszcza na Francję, gdzie raczej protestantyzm wywarł silne piętno na kryzysie modernistycznym.

We Francji rosną prądy szerzone przez lewicę kalwińską. Są to czasy, kiedy laicyzm moralny przeprowadza m. in. Ferdynand Buisson, a dwaj pastorowie, August Sabatier i Paweł Sabatier, pozbawiają pojęcie religii chrześcijańskiej właściwej jej treści. W szkicu o *filozofii religijnej* (1897) oświadczał się August Sabatier za religią, a przeciwko religiom, za moralnością ewangeliczną, a przeciwko dogmatom, za wolnością dzieci bożych, a przeciwko Kościołom. Paweł Sabatier rozszerzał pojęcie religii poza wszelkie granice, dopatrując się jej renesansu nawet w walce laicyzmu przeciwko szkole chrześcijańskiej. Słowa prawdy przeciwko laicyzmowi i przeciwko pozbawianiu chrześcijaństwa jego własnej treści zjawiały się w pismach Emila Boutroux, ale kryzysu nie zdołano już powstrzymać.

Kryzys wybuchnął z wielką siłą w Paryżu. Profesor Instytutu Katolickiego, ks. A. Loisy, ogłosił w r. 1902 dziełko pt. *Ewangelia a Kościół*. Była to ostra krytyka zbioru konferencyj wydanych w r. 1900 przez Harnacka pt. *Istota chrześcijaństwa*. Harnack wyznał tam swą wiarę w Boga, lecz dodał, że Chrystusa uznaje jedynie za człowieka, który dlatego zasługuje na naszą cześć, ponieważ przez wzniosłość swego życia najbardziej upodobnił się do Ojca niebieskiego. Ta myśl, a nie żadne dogmaty, miała się zawierać w Ewangelii. Przeciwnie Harnacka wysunął Loisy swoją własną. Zbłądził Harnack, zniekształcając całkowicie misję Chrystusa. Chrystus głosił bowiem, że nadejdzie zapowiedziane przez Niego Królestwo boże na ziemi, skoro tylko minie obecny porządek rzeczy. Nie sprawdziła się zapowiedź Chrystusa, ale Kościół podjął jego wiarę, by ją dalej prowadzić poprzez wieki. Już ta myśl Loisy'ego musiała obudzić niepokój wśród katolików, ale niepokój się spotęgował, skoro dostrzeżono zasadniczą dążność całego dziełka. Z pamiątek Loisy'ego wiemy dzisiaj, że już wtedy przyznawał sobie szczególną misję w Kościele: miał nadać nową interpretację dogmatom i wpłynąć na zasadniczą zmianę religijności katolickiej, bo zamiast Boga miał na ołtarzach stanąć ideał ludzkiej godności, gdyż Bóg tylko w nas i przez nas powstaje.

Jeżeli Loisy wyszedł z teologii, a potem zwrócił się do zagadnień filozoficznych, to znany matematyk i uczeń Bergsona, E. Le Roy, wyszedł z filozofii, a skończył na pragmatystycznym tłumaczeniu dogmatów. Niedostępną jest dla naszego umysłu prawda absolutna w religii. Człowiek jednak siłą swej tęsknoty do niej dąży, umieszczając między prawdą, a swoją do niej aspiracją, dogmat czyli prawdę symboliczną. Tego rodzaju dogmat nie jest według Le Roy ani stały ani pewny, bo tłumaczymy go w coraz to nowy sposób, zależnie od naszych aspiracji, osobistych przeżyć i wymagania chwili dziejowej.

Wystarczy porównać tezy Loisy'ego i Le Roy, by się przekonać, że podchodzili do innych zagadnień, że zatem modernizm w swej całości jest zjawiskiem skomplikowanym, jako wypadkowa prądów. Źródła prądów były rozmaite, ale niebezpieczeństwo było to samo: odrywano od chrześcijaństwa jego istotne treści i poprzez utratę wiary w Boga zbli-

zano się do ateistycznego humanizmu. Modernizm nie ogarnął sobą szerokich rzesz, lecz za to sięgnął głęboko w umysły niektórych jednostek spośród inteligencji. Nie będziemy powtarzali nazwisk jego przedstawicieli w Niemczech i Francji, a tylko dodamy, że w Anglii należał do jego zwolenników M. G. Tyrrell, we Włoszech zaś m. in. E. Buonaiuti, R. Murri i A. Fogazzaro. Reakcja wystąpiła inaczej w obozie protestanckim, a inaczej w Kościele katolickim.

## 2. Krytyka modernizmu

Przeciwko modernizmowi protestanckiemu w Niemczech wystąpili przedstawiciele teologii dialektycznej: Karol Barth, F. Gogarten i E. Brunner. Grzeszy, ich zdaniem, dzisiejszy człowiek i zapada się w otchłań nicości, ilekroć mówi o możliwości religii bez Boga, ilekroć na miejsce Boga wprowadza albo ludzkość albo kulturę. Wystarczy taki pomysł przemyśleć do końca, wystarczy przyjąć na chwilę, że cały otaczający kosmos jest albo częścią człowieka, albo jego wytworem, wystarczy to pomyśleć, by się przekonać, że bez Boga nie ma mowy o religii. Istota religii znajduje się poza wytworami naszej kultury, a jeżeliby się chciało mówić o jakimś związku tych dwóch dziedzin, to by tylko trzeba uznać religię za źródło kultury, a nie za jej składnik. Tak bardzo się znajduje Bóg ponad człowiekiem i ponad kosmosem, że trudno znaleźć drogę do jego poznania. Należałoby tylko przyznać, że Bóg jest czymś zupełnie innym, aniżeli wszelka stworzona rzeczywistość. Żyje się zatem w iluzji, kiedy się uważa Boga za wytwór naszych tęsknot, za projekcję naszych pragnień. Między naszymi dziełami i całą naszą istotą a Bogiem istnieje różnica nieskończona. Tylko na drodze wiary, a nie na drodze wiedzy, dochodzi się do Boga. Trzeba wierzyć, że się należy do niewidzialnego Kościoła Chrystusowego, gdzie raz po raz słyszy się głos objawiającego się Boga. Jasno oddzieliła teologia dialektyczna religię od kultury, ale w samej religii nie potrafiła przezwyciężyć subiektywizmu, przyjąwszy ideę Kościoła niewidzialnego. Mimo to K. Barth oddziałł silnie na myśl teologiczną w Szwajcarii, w Niemczech, Francji i Anglii, ratując ją od zeświecczenia.

Myliłby się, kto by sądził, że reakcja w Kościele katolickim wyszła tylko z góry przez encyklikę *Pascendi dominici gregis*. Nie, gdyż od połowy XIX w. odradzało się życie katolickie z własnych swych źródeł. Religijne spojrzenie szło coraz bardziej wszcz i w głąb, jak się dokonywała odbudowa i rozbudowa tomizmu i coraz bardziej rozumiano, na czym polega pełnia ludzkiego życia.

Odbudowy tomizmu dokonywały badania historyczne, chociaż nie one wyłącznie. Od pół wieku trwa praca badawcza nad filozofią średnio-wieczną i nad pozycją Filozofa, który szerzej otworzył duszę na przyjęcie myśli starożytnej Hellady. Od Arystotelesa wziął św. Tomasz hasło, że intelekt może się wszystkim stawać, może wszystko w sobie brać, chociaż na swój sposób, kropla po kropli, cząstka po cząstce. Odróżnił św.

Tomasz wiedzę nieodróżnicowaną od wiedzy zróżnicowanej, by sformułować jedną z naczelnych swych tez, według której wiedza przechodzi ustawicznie ze stadium mniej zróżnicowanego w więcej zróżnicowane, zdobywając dla siebie coraz dokładniej rzeczywistość. W takim ujęciu wyodrębnia się wiedzę już zdobytą od jej zadania na przyszłość. Sam św. Tomasz rozbudował metafizykę, etykę i psychologię, zostawił nam pewien zrąb teorii poznania, ale równocześnie dodał, że ta jego wiedza niesie w sobie zadanie na przyszłość, że musi przejść ze stanu mniej zróżnicowanego w stan zróżnicowany.

Tomizm może się rozbudować tylko w ten sposób, że pójdzie za myślą swego twórcy, że zrozumie swoje zadanie na przyszłość. Mówiąc o zadaniu rozbudowy myśli tomistycznej nie podobna pominąć milczeniem człowieka, który przez pewien czas posiadał rząd dusz w swoim kraju, a w czasie wielkiej wojny przemawiał jako sumienie świata. Człowiekiem tym był późniejszy kardynał ks. D. Mercier (1891—1926), który na życzenie Leona XIII stworzył w Louvain ognisko filozofii tomistycznej dla młodzieży duchownej i świeckiej. Jeżeli istotnie szła do tego ogniska myśli młodzież nie tylko z Belgii, lecz także z całego starego i nowego świata, to działo się to dlatego, że Mercier przeniknął tajemnicę żywotności tomizmu i wprowadził go w kontakt ze współczesną wiedzą i myślą filozoficzną. Zrozumiał ten wielki człowiek, że chrześcijaństwo znalazło się na ziemi, by ludzkości dać pełnię życia; zrozumiał, że tomizm nie tylko jest faktem, lecz i wielkim zadaniem. Toteż we wszystkich krajach zjawili się jego uczniowie i zwolennicy, duchowni i świeccy: we Włoszech A. Gemelli, we Francji J. Maritain i E. Gilson, w Niemczech J. Geysler i inni. Za zasługę Mercier'a i francuskich dominikanów trzeba uznać to, że wprowadzili w świeckie społeczeństwo myśl tomistyczną, wywołując w nim impulsy do twórczej pracy i głębokiej religijności.

Weźmy pod uwagę dwie płodne dla religijności idee tomistyczne, by zrozumieć w jaką głębię przeżyć i myśli wprowadza tomizm. Pierwszą niech będzie aksjomat: *conservatio est continua creatio* — zachowuje, kto ciągle stwarza. Z aksjomatu wypływa wniosek, że Bóg zachowuje wszechświat przez to, że ciągle go stwarza. Druga idea, idea wszechobecności bożej, łączy się z poprzednią. Obecny jest Bóg tam, gdzie stwarza, a stwarzając zachowuje, jest więc immanentnie w stworzonej przez siebie rzeczywistości, jest w nas — i to bliżej nas, aniżeli my sobie sami blisko jesteśmy. Z myśli o Bogu w nas, o Bogu immanentnym, rodzi się uczucie zachwyty i miłości — *mysterium fascinosum*. Bóg jednak nie utożsamia się ani z naszą, ani z żadną rzeczywistością, i sięga poza wszelki stworzony byt, w nieskończoność własnej swej istoty jako transcendentny w stosunku do świata. Z myśli o Bogu poza nami rodzi się inne uczucie religijne, uczucie lęku i czci, związane z poczuciem zależności w życiu i rozwoju, w naturze i nadnaturze — *mysterium tremendum*. Kto się wmyśli lub wczuje w prawdę o Bogu w nas i o Bogu ponad nami, zrozumie, że metafizyka tomistyczna zaspokaja aspiracje

do wewnętrzności, o których wspominał modernizm, ale nie popada w jednostronność, nie traci Boga transcendentnego, a tym mniej nie robi z niego wytworu naszej świadomości. Nie buduje tomizm z przeżyć religijnych jednostki ani teodycei, ani dogmatyki, ale w teodycei i dogmatyce ostatecznie każde przeżycie religijne tłumaczy. Nie ma w żadnej literaturze świata takiego bogactwa przeżyć religijnych, jakie się mieści w żywotach świętych, a tylko trzeba w to wszystko wprowadzić jakąś ogólną ideę.

Nie chodzi tu o krytykę źródeł, by uwolnić hagiografię od przerostu legendy. W tym kierunku podjęli na nowo swą pracę Bollandyści, odkąd zyskali nową siedzibę w Brukseli. W tym kierunku szły prace K. de Smedt'a (1833—1911) i wielkiego historyka, L. Duchesne'a (1843—1922). Tu chodziło o coś ważniejszego, o to, by wydobyć na jaw, jak Bóg staje się słońcem dla tej czy innej duszy, jak użyźnia całe jej życie, doprowadzając ją na wyżyny heroizmu. Podniety do takiej hagiografii szły z kilku źródeł, zapewne; szły z dzisiejszej psychologii całościowej i z nauki katolickiej o cnotach, ale najsilniejszym bodźcem była faktyczna świętość życia w dobie obecnej, faktyczna wrażliwość na jej wysoką cenę w sobie i jej wartość dla całych grup społecznych. Zajrzeć do dzieła W. Jamesa o różności przeżyć religijnych, a zrozumie się wiele. Zrozumie się, że świętość staje się twórczą potęgą przez obcowanie z Bogiem, że buduje niezrównane charaktery i doprowadza do heroizmu, staje się natchnieniem dla całego stulecia. Z heroizmu życia w obecnej dobie, z heroizmu młodego pokolenia, idą najsilniejsze bodźce dla hagiografii w nowym, wielkim stylu.

Dzisiaj piszą zyciorysy świętych ludzie świeccy, bo idą na nich impulsy z falującego wokoło życia, które się wspina na swe szczyty. We Francji jeszcze się nie skończyła wielka kolekcja pt. *Les Saints Joly*'ego, a już od roku 1927 pojawia się wydawnictwo *Les grands Coeurs*. Dzisiaj ludzie świeccy piszą życie Chrystusa, piszą je G. Papini, F. Mauriac i D. S. Mereżkowski, piszą je inaczej niż Strauss, piszą je tak, że w dziesiątkach tysięcy egzemplarzy podbijają myśl i aspiracje inteligencji.

Rozkołysały się głębiny duchowego życia pod podmuchami, które szły na wojenną i powojenną Europę. W niektórych kołach zwrócono się do teozofii i antropozofii, by mogły zapalić się nietknięte dotąd przez żaden płomień szczytu duszy, silniej jednak, nieporównanie silniej, rwała do siebie mistyka katolicka, odsłaniając nieznanne dotąd głębie ludzkiej duszy. W XIX w. J. M. Charcot odsyłał mistyków do Salpetrière, w XX w. bada się stany modlitwy u św. Jana od Krzyża, u św. Teresy, u św. Franciszka, u dzisiejszej młodzieży w jej pamiętnikach i zwierzeniach, rozumiejąc, że tam, na szczytach ducha, spełnia się *mysterium fascinansum*, że się przeżywa bezpośrednią obecność Boga. Wierzący i niewierzący zbliżają się do zdrowego życia mistycznego, nie do jego karykatury, jako do jednego z największych przejawów religijności (H. Delacroix, F. Heiler, A. Mager, J. Meréchal).

Kiedy się palą szczyty ludzkiej duszy w kontakcie z Bogiem, oka-

zuje się dowodnie, że chrześcijański humanizm i personalizm akcentują w człowieku pierwiastek duchowy nieporównanie silniej, niż jakikolwiek humanizm antropocentryczny. Można o pierwiastku ducha w człowieku mówić statycznie, wskazując nań jako na składnik metafizyczny ludzkiej istoty, można jednak o nim mówić i dynamicznie, dochodząc do niego od strony jego funkcji. Dynamicznie podchodził do ducha i jego życia religijnego wielki kardynał J. H. Newman (1801—1890), przypominając raz po raz przebłycki geniusza św. Augustyna. Jak św. Augustyn pragnął poznać Boga i duszę, tak Newman rzucił w świat hasło *God and myself, Bóg i ja sam*, by uwypuklić rolę wewnętrzności w życiu chrześcijańskim. Nie odrzucał bynajmniej dowodów tradycyjnych i metafizycznych w obrębie teodycei, ale tłumaczył, że należałoby je przeinterpretować na język konkretny dla duszy liberała angielskiego, jeżeli go się chce przekonać. Przez swój *illative sense* chciał jakby na obwodzie koła zgromadzić jak największą ilość faktów, by wszystkie wskazywały na religię jako na punkt centralny życia. Wyszedł z ruchu oksfordzkiego E. B. Pusey'a (1800—1882) i górował swym geniuszem nad wszystkimi konwertytami angielskimi, nad F. W. Faberem (1814—1863), nad W. G. Wardem (1812—1882), nad R. H. Bensonem (1871—1914). Jego olbrzymia, szlachetna postać stała na ziemi angielskiej jako pomnik teocentrycznego, chrześcijańskiego humanizmu, jako wyraz tej pełni życia, gdzie religia i kultura od siebie się różnią, ale tak bardzo do siebie należą i tak głośno jedna o drugą woła, chociaż sama siebie nigdy się nie wyrzeka. *God and myself* było hasłem Newmana, a jednak stawał wobec Boga jako członek Kościoła z nadzieją w duszy, że ruch liturgiczny *High-Church* doprowadzi do zjednoczenia z Rzymem i użyźni wyjałowioną religijnie Anglię.

Religia mieszka dzisiaj nie tyle w marzeniu i dyskusji, ile raczej w czynie, w całości życia. O czyn, *Action*, w imię religii wołała głośno przed wojną francuska młodzież. Wiek XX zaczyna przypominać wiek XIII, kiedy na widowni dziejowej zjawilo się mieszczaństwo jako potęga, która w każdej dziedzinie chciała sama o sobie decydować. Rodziły się wielkie ruchy społeczne, których już nie potrafił opanować kler świecki, pojawili się Waldensi i Albigensi; aż wreszcie wtargnęły do miast nowe zakony św. Franciszka z Asyżu i św. Dominika. Czym w XIII wieku były dla mieszczaństwa nowe zakony, tym dla XX wieku ma się stać Akcja Katolicka, gdyż na widowni zjawil się nowy człowiek, nowy robotnik, nowy chłop, nowy inteligent, a każdy z nich chce o swoich losach decydować. By chrześcijaństwo każdemu z nich dało to, co dać może, by mu dało pełnię życia, nie wystarcza już żaden kler, ani świecki ani zakonny. W duszy chłopca i robotnika, czy inteligenta, musi w związku z hierarchią powstać poczucie misji i odpowiedzialności za całość i poziom chrześcijaństwa. Myśl o Akcji Katolickiej wywołała w społeczeństwie zdziwienie i ferment, narzekania i zapał. Narzekają starzy, palą się młodzi, bo nowa idea wyszła z ducha nowego wieku. Także w Kościele myśli się całościowo, chociaż jednocześnie broni ludzkiej osobowości

i godności. Jeszcze nigdy nie mówiono tyle o żywej solidarności wszystkich członków Kościoła, jeszcze nigdy nie pisano tyle i tak wszechstronnie o *Mistycznym Ciele Chrystusa, Corpus Christi mysticum*, co dzisiaj. W tej atmosferze religijnej czuje się jednostka wielką przez wielkość całości; w tej atmosferze otwierają się oczy na jedno, na to, czego wiek XIX nie rozumiał: widzi się, że wielki religijny prąd idzie przez żywą społeczność, jednocząc ją z Bogiem w głębinach życia mistycznego.

### 3. Tworzenie mitów

W oczach naszych zjawia się wobec najwyższych zagadnień nowa postawa człowieka, którą się także nazywa religijną. Mit pragnie w niektórych krajach wyrugować religię. Pojęcie mitu jednak nie jest wcale jednoznaczne, tak iż trzeba uważać, by o nim nie mówić różnymi językami. Nawet w Trzeciej Rzeszy inaczej pojmuje mit A. Rosenberg, inaczej E. Bergmann, a jeszcze inaczej E. Krieck.

Należy nasamprzód podzielić mity na takie, które mają charakter religijny i na takie, które go nie posiadają i posiadać nie chcą. Nie chce tworzyć mitu religijnego G. Sorel ani J. Maritain, chociaż obydwoj budują mit jako cel marzeń, zwróconych do przyszłości. Od Sorela nauczył się Rosenberg teorii nowoczesnego mitu, ale odrywa się od swego wzoru, bo dąży do innego całkiem celu. Zauważył Sorel, jak ważną rolę odgrywa obraz przyszłych walk dla człowieka, który się dał porwać ruchom społecznym. Tego rodzaju obraz, który wyobraźnia rozbudowuje, a serce nasycy uczuciem, nazwał mitem. Mit stanowi żywą całość i przestaje być sobą, skoro tylko zechce się go zanalizować na składowe elementy; mit ma swą poezję i swoją duszę, czerpiąc z nich całą swą moc. Gdyby nie miał w sobie poezji, nie porywałby wielkich mas i traciłby cel swego istnienia; gdyby nie posiadał duszy, czy też, czynnika emocjonalnego, nie mógłby ani się narodzić w wyobraźni, ani nie miałby skąd czerpać siłę do życia i rozwoju. Za własny swój mit uznał Sorel wizję decydującego strajku generalnego, jaki w przyszłości przeprowadzą syndykaty rewolucyjne. Obok swego mitu widział tylko jeszcze jeden równorzędny, a mianowicie myśl Marksa o nadchodzącym przewrocie gospodarczym i społecznym. Odrzucał natomiast myśl Renana, która chciała zająć miejsce religii. Odrzuciłby także mit Rosenberga z tych samych powodów, gdyż według niego w istocie swojej mit różni się zarówno od utopii, jak i od religii. Różnicę tłumaczy filozofia Bergsona, bo według niej utopia rodzi się z tej warstwy duszy, z której pochodzi myśl oderwana, a mit idzie z warstwy głębszej, z tej, z której religia wyrosła. Łączą religię z mitem tylko narodziny z tej samej warstwy duszy, ale z tego nie wynika bynajmniej ich tożsamość. Sorel mimo wszystko był umysłem głębokim, był filozofem i rozumiał całą odrębność religii, chociaż się do niej przebić nie zdołał.

Nie utożsamiał też Stanisław Brzozowski w Młodej Polsce religii z mitem, kiedy w pomysł Sorela wprowadził nowe, treściowe elementy. Nie

trzeba dowodzić, jak katolickim jest stanowisko Maritain'a, kiedy mówi o micie chrześcijańskiego typu kulturalnego w wiekach średnich i w przyszłości.

Do osobnej grupy zaliczymy A. Comte'a, E. Renana i L. Feurbacha, bo chociaż nie mówią wyraźnie o micie religijnym, to jednak wchodzą na jego tor, gdyż ich humanizm ateistyczny umieszcza na ołtarzach, zamiast Boga, albo ludzkość, albo jej elitę, albo poszczególnego człowieka. W płytkie wody zapędził się R. Müller-Freienfels, bo jako przedmiot mitu, czy przyszłej religii, uznaje wszystko to, co albo jeszcze jest niepoznane, albo na zawsze pozostanie niepoznawalnym. Znamy np. istniejący w przyrodzie ład, lecz nie wiemy jak się ład z chaosu rozwinął. Ta tajemnica i jej podobne weszłyby w treść mitu, który by się otoczył nimbem kultu i stworzył jakieś moralne ideały.

Pozostałyby nam więc mity religijne, które albo z rewolucji się zrodziły, albo przynajmniej do rewolucji mają doprowadzić. Począwszy od rewolucji francuskiej, posiadają wielkie przewroty charakter totalistyczny, dążąc pod wpływem gwałtownych impulsów do zmiany całego światopoglądu. Stany generalne marzyły o tym, żeby odrodzić nie tylko Francję, lecz całą ludzkość, marzyły coraz śmielej, marzyły o tym, by bóstwem ich zostały ojczyzna, rozum lub abstrakcja Jana Jakuba Rousseau. W ślad za rewolucją francuską układał listę świąt i obrzędów C. H. Saint Simon (1760—1825), kiedy budował nową religię ludzkości. Na czoło jej kościoła wysunęli się St. Amand Bazard i B. P. Enfantin.

Z rewolucji się zrodziły, albo przynajmniej do rewolucji prowadzą mity nowe. Cechą ich istotną jest to, że całą swą treścią i nadzieją zwracają się w tajemniczą przyszłość. Podajmy kilka uwag na temat mitu narodowo-socjalistycznego.

By wprowadzić trochę światła w to zagadnienie, powiemy od razu, że w skład mitu u E. Bergmanna, u E. Schwarza i u Rosenberga wchodzi ateizm, podczas gdy u E. Kriecka cechy tej nie ma. Ta tylko istnieje różnica między Bergmannem a Rosenbergiem, że u pierwszego ateizm wypowiada się otwarcie i we właściwej sobie terminologii, gdy tymczasem u Schwarza i Rosenberga frazes pokrywa istotę rzeczy. U Bergmanna Bóg umarł, jak u Nietzschego, a uczucia czci religijnej przeniosły się na inne przedmioty, na przyrodę, na naród, na człowieka wyższego typu. Sama istota religii polega na tym, że człowiek oddaje się bez reszty fatalnemu biegowi zdarzeń w przyrodzie, wyzwalając się bez wszelkich złudzeń. Dla takiego człowieka powinien powstać Kościół jako instytucja państwowa, której nie wolno nikomu samowolnie opuszczać.

Z krwi rodzi się religia u Schwarza. Jeżeli dotąd dla jednych istniał Bóg transcendentny i ponadnarodowy, by przez to gnębić i zwodzić inne narody, jeżeli dla innych istniał Bóg jako wytwór ich świadomości jednostkowej, by się mogli zamknąć w swym egoizmie osobistym, to teraz nadchodzi epoka, kiedy poprzez zbiorową, narodową świadomość germańską krew wyda boga niemieckiego, jako właściwy sobie wytwór.

Źródłem mitu u Rosenberga jest tęsknota, która zamienia się w ma-

rzenie, skoro tylko się skojarzy z przedmiotem czy celem, do którego się zwraca. Mit powstaje z chwilą, kiedy marzenia ułożą się koło pewnej centralnej idei. Jeżeli za marzeniami idą, w podziwie dla ich pomysłów, większe lub mniejsze grupy, to za mitem idą całe ludy, widząc w nim wyraz swego przeznaczenia. W samo ognisko mitu narodowo-socjalistycznego weszła idea czci dla własnej rasy, krwi i narodu. Jak jedną jest krew i jeden typ nordycki człowieka, z których się zrodził mit, tak jedną może być jego idea centralna i nie może się pogodzić z ideą inną, obcą, bez względu na to, czy nią będzie miłość chrześcijańska, czy wolnomularski humanitaryzm. By się spełnił nowy mit, naród niemiecki musi posiadać dosyć ziemi pod uprawę i dosyć przestrzeni do oddechu, musi, jednym słowem, posiadać dostateczną biosferę. Wszelką inną religię, nie wyłączając chrześcijańskiej, uznaje za mit, który przychodzi z obczyzny, by się przeciwstawić mitowi własnemu, germańskiemu. Chrześcijaństwo uderzyło przeciwko własnemu, germańskiemu mitowi, by go całkowicie ujarzmić, ale odtąd potoczy się koło w kierunku przeciwnym, bo mit germański wydzielił z chrześcijaństwa to wszystko, co się sprzeciwia jego własnej treści.

Porównajmy dawniejsze i nowe mity, a zobaczymy, że ze wszystkich znika Bóg, a jego miejsce zajmuje człowiek w tej lub innej postaci. Gdzie w micie zagadnienie religijne się kończy, tam ono w religii istotnej, a zwłaszcza w chrześcijaństwie, dopiero się rozpoczyna. W tym tkwi tragiczna pustka każdego mitu antropocentrycznego, bo z jego „troski”, z jego niewystarczalności będą się rodziły nowe „troski” i nowa konieczność przemyślenia sprawy od początku do nowego końca.

Jeżeli Heideggerowska „troska” i niewystarczalność znajduje się u końca każdego mitu, to na jego początku znajduje się zastrzeżenie, że religia powstaje tylko z dołu, jako wytwór człowieka. Drogi do mitów budowała Europa przez cały wiek XIX. Zdejmowano nimby z Boga, by je przenieść na jakiegokolwiek przedmioty; przenosiły się uczucia z góry w dół, więc chciano powstrzymać proces ich degradacji, starano się je rozszerzyć, usiłowano w XX w. przenieść je na kolektyw, na naród. „Troska” jednak nie znika, a pełnia życia nie wraca.

### III. POSTAWA RELIGIJNA W POLSCE

#### 1. Na granicy dwóch wieków

Mówiąc o postawie religijnej jakiegoś społeczeństwa w XIX stuleciu, sięgamy zazwyczaj do jego inteligencji w tym przekonaniu, że tylko tam pracuje się twórczo w dziedzinie ideowej, tylko tam powstają nowe prądy myśli i uczuć, by się wyrażać w wytworach literackich i ogarniać sobą inne warstwy społeczne. Mylonoby się jednak, jeżeliby się sądziło, że w ten sposób otrzyma się pełny obraz rzeczywistości religijnej z tego czasu. Nie, istnieje jeszcze ogromna, ludowa miazga narodu, która pracowała, cierpiała, cieszyła się swym życiem i marzyła o lepszej przy-

szłości, ale na ogół jeszcze ciągle milczała. Milczała także w dziedzinie religijnej o tyle, że w niewielu stosunkowo wytworach literackich i artystycznych zostawiła dowody swych uczuć i przekonań. Nie tyle bowiem ona się wypowiadała, ile raczej inni o niej mówili i pisali. A jednak w rzeczy samej wielomilionowa masa polskiego ludu stawiała przez cały wiek opór niemieckiemu protestantyzmowi i wschodniemu prawosławiu. Nie wolno zapominać o rzeszach wiejskiego ludu, rzemieślnika i robotnika, kiedy się mówi o postawie religijnej XIX stulecia, gdyż one broniły się przeciwko wszelkiej zaborczości wyznaniowej z zewnątrz, one wytrzymywały napór prądów antyreligijnych od wewnątrz, one wreszcie oddawały swych synów do kleru świeckiego i zakonnego. Gdybyśmy nie zanotowali tego faktu na samym początku, nie utrzymalibyśmy odpowiedniego tła dla naszego obrazu, nie rozumielibyśmy, dlaczego jedne prądy dostawały się w głąbiny naszego narodu, a inne płynęły tylko po jego powierzchni i obwodzie; gdybyśmy ten fakt przeoczyli, nie zdalibyśmy sobie sprawy z tego, że także w dziedzinie religijnej dokonała się zmiana naszej postawy w wieku XX. Przerwała swe milczenie wielomilionowa masa ludu i odzywała się coraz głośniejszym głosem o swym życiu religijnym, pragnęła i tam coraz wyraźniej wystąpić w sposób aktywny. — Przerwała swe milczenie także młodzież, oświadczając nieraz przeciwko starszemu pokoleniu, że zagadnienia religijne znowu poruszają jej myśli i serca. Młoda wielomilionowa miazga narodu zaczęła się odzywać w sprawach religijnych tak, jak jeszcze nigdy dotąd tego nie czyniła.

Przez cały wiek XIX i aż do wojny światowej Polska w każdym zaborze posiadała odmienne nieco oblicze religijne i to tak, że przed powstaniem 1863 r. cech wspólnych było więcej, aniżeli później. Przed rokiem 1863 żył jeszcze wszędzie romantyzm i rodziła się z niego myśl mesjanistyczna, ale z emigracji szły już na cały kraj te prądy, które nurtowały w Polskim Towarzystwie Demokratycznym (1832). Hasła rewolucyjne Saint-Simonistów (Ph. J. B. Buchez, E. Cabet) i ks. Lamennais nie tylko dostały się do paryskiej *Trybuny Ludu*, lecz docierały także do drobnej szlachty, do ludu, do młodzieży i duchowieństwa wszystkich dzielnic. Zmarły na Syberii ks. Piotr Ściegienny (1800—1890) opowiadał towarzyszom więziennym w kopalniach nerczyńskich, jak głęboko podziało na niego *Prawo ludu* Ks. Lamennais w przekładzie polskim. Dziełko to czytano tak, jakby to był nowy rodzaj Apokalipsy, bo polska myśl o ujarzmieniu ojczyzny kojarzyła się z marzeniami z zachodu o wolności i braterstwie ludu, o zniesienie różnic między warstwami społecznymi, w imię sprawiedliwości ewangelicznej. Były to czasy, kiedy Adam Mickiewicz udaje się na audiencję do Piusa IX i pisze dla swego legionu deklarację, gdzie niemal każdy punkt mówi o duchu chrześcijańskim, o Słowie Bożym, o wolności braci Słowian i wszystkich ludów.

Po powstaniu styczniowym w atmosferę duchową Królestwa wchodziły dwa nowe pierwiastki, z których jednym był pozytywizm, drugim zaś materializm i marksizm. Pozytywizm francuski i socjologizm angielski docierały do inteligencji mieszczańskiej, a zwłaszcza do młodzieży

uniwersyteckiej. Jedni czytali A. Comt'a, H. Taine'a i J. St. Milla, inni H. Spencera, J. Lubbocka, C. L. Morgana, a wszyscy znali Karola Darwina, H. Drapera i *Historię cywilizacji angielskiej* H. Th. Buckle'a. Marksizm szedł albo wprost z Niemiec, albo drogą okólną przez Rosję i rosyjskie przekłady. Obydwa prądy rozpoczynały się u góry, w warstwie inteligencji, ale pozytywizm nie przedostawał się do szerokich mas, podczas gdy marksizm zdobywał umysły części robotników. Wymrażała się atmosfera religijna, gdyż tu i tam z Draperem w rękę dowodzono, że między religią a wiarą ani nigdy zgody nie było, ani jej też nigdy nie będzie.

Opierała się obydwu prądom ogromna, ludowa miazga narodu, a i obydwu antyreligijne obozy łądziły swój atak, bo widziały, że na polskie i katolickie rezerwy ludowe uderzał rosyjski carat jako wspólny wróg. Widziano, że po powstaniu listopadowym zniesiono unię na Litwie, że po wstaniu styczniowym niszczone unię na Chełmszczyźnie, rusyfikowano nabożeństwa w katolickich kościołach i wywożono w głąb Rosji opornych biskupów. Widziano jak księża szli razem z prostym człowiekiem w szeregi powstania, a potem razem z towarzyszami broni marnieli w kopalniach syberyjskich. Prześladowując Kościół na ziemiach polskich, głosił carat nieustanną misję religijną wśród inteligencji, robotników i wiejskiego ludu, gdyż rosła nienawiść do przemocy i sympatia dla przesładowanej religii i jej wyznawców.

Myśl katolicka nie miała u nas w XIX w. pomyślnych warunków rozwoju. Nie mógł jej być wyrazem tradycjonalizm (St. Rzewuski, ks. St. Chłoniowski, ks. I. Hołowiński), ani ontologizm (w części E. Ziemięcka); na próżno starali się za przykładem Deutingera przełożyć na język katolicki filozofię Hegla J. Kremer, K. Libelt i A. Cieszkowski w zaborze niemieckim. W Królestwie nie było wydziału teologicznego, a w Krakowie i Lwowie wydziały zaczęły się zaledwie odradzać i wzmacniać. Dopiero później zjawiają się wybitne postacie: O. Mariana Morawskiego i arcybiskupów J. Bilczewskiego i J. Teodorowicza; dopiero później zacznie wychodzić *Przegląd Lwowski*, a potem *Przegląd Powszechny*. Dopiero później wkroczą w życie społeczne ks. P. Wawrzyniak w Wielkopolsce, ks. W. Bliźniński w Królestwie i ks. St. Stojałowski w Galicji.

Źródła myśli katolickiej i religijnej w ogóle były zbyt słabo, by mogły stworzyć jakiegokolwiek wielkie prądy. Z atmosfery niewoli i braku życia zakonnego zrodziła się sekta mariawitów, jako pomruk z dołu. Górą szły raczej informacje o modernizmie, aniżeli sam jego głęboki wpływ. Wiele rozgłosu koło swej osoby zdołał wzbudzić Bolesław Wysłouch (1855—1937), ale daleko mu było do zrozumienia samego problemu tak, iż dzisiaj z jego broszur bardzo trudno wydobyć nawet jakiegokolwiek informacje. Informacje szły raczej z pism M. Zdziechowskiego (1861—1938) i St. Brzozowskiego (1878—1911).

Kto słuchał wykładów Zdziechowskiego w pierwszych latach XX w., pamięta, że w Uniwersytecie Jagiellońskim największa sala nie mogła pomieścić słuchaczy. Kto tych wykładów nie słuchał, znajdzie w przed-

mowie do dzieła Zdziechowskiego pt. *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* (1915) ślady tych uczuć, z jakich zrodziły się krakowskie wykłady. Zdawało się Zdziechowskiemu, że nadchodzi moment, w którym dwie kultury, jedna europejska i chrześcijańska, a druga azjatycka i buddyjska muszą się zetknąć i przeniknąć. Jedna niosła ze sobą ideę Boga-Miłości, druga żyła ideą zła, jako istotnego składnika bytu. Myśl o dwóch kulturach zapadła głęboko w duszę Zdziechowskiego, doprowadzając do ostrego kryzysu. — Zdawało mu się, że nowe, dobre prądy idą na chrześcijaństwo razem z modernizmem; zdawało mu się, że dowód moralny, uczuciowy, „romantyczny” na istnienie Boga utrzyma się wyłącznie na miejscu, a znikną dowody dawne, tradycyjne, „racjonalistyczne”. Dowodził więc, że trzeba wyjść z istotnych źródeł romantyzmu, trzeba wyjść z nieskończoności pragnień szczęścia w człowieku, tej nieskończoności, która się zderza z ograniczonością środków do zaspokojenia takiego głodu. Odczuwa ludzka wola w sobie coś, co ją przerasta i podrywa w górę do innej, wyższej rzeczywistości. Tą tylko drogą chciał iść do Boga, sądząc, że tylko na niej przewycięży dręczący go pozytywizm i fatalne skutki lektury Buckle'a. Był przekonany, że także modernizm chce iść tą drogą do Boga, by się wydobyć z cieśnin kosmicznego determinizmu.

Czytajmy uważnie przedmowę, a zobaczymy w niej uwagi, które się sprzeciwiały zasadniczym dążeniom klasycznego modernizmu. Oświadcza w niej Zdziechowski, że nie mógłby się zgodzić na religijność tylko subiektywną; oświadcza, że musiałby pójść przeciwko rozwichrzeniom indywidualizmu, że nie umie sobie wyobrazić religii bez Kościoła, a Kościoła bez kultu. Nie zdawał sobie może Zdziechowski sprawy z tego, że przez te zastrzeżenia schodził na tor najzupełniej inny, niż ten, na który weszli moderniści. Chciałby zastąpić wprawdzie dogmatyzm racjonalistyczny przez dogmatyzm moralny, ale czytać tylko dalej, a zobaczy się, że dogmaty zostają na swym miejscu. Nie zdawał sobie sprawy Zdziechowski z tego, że godził w samą istotę modernizmu, kiedy żałował, że myślano tam tylko o Bogu immanentnym, zapominając o Bogu transcendentnym. Skłóciły się myśli, bo targnęło się serce, zjawily się ogólne, mylne ataki, lecz kiedy szło o zastosowanie, to Zdziechowski wydobywał się z toru modernistycznego. Wiele w nim było niepokoju, lecz jeszcze więcej faktycznego przywiązania do Kościoła. Co powiedział o pięknie liturgii kościelnej, o reformie śpiewu, o uroku wspólnej modlitwy całego Kościoła, należy do najlepszych tekstów jego książki.

Dobrze się stało, że o stosunku polskiej inteligencji do katolicyzmu, pod koniec zeszłego wieku i na początku wieku obecnego, napisał St. Brzozowski w *Legendzie Młodej Polski* (1909). Mówi o objawach bardzo znamienych. Jedni gorszyli się tym, że jeszcze można było wypowiadać się o przekonaniach religijnych, inni nie mogli zrozumieć, żeby człowiek świecki twórczo pogłębiał myśl katolicką. Jedni wietrzyli obłudę i zakłamanie u każdego wybitnego człowieka, jeżeli tylko się dowiedzieli, że się uważał za katolika. Byli i tacy, co chorowali na znudzenie,

ilekroć poruszało się zagadnienia religijne. Inni odsyłali po wszystko do księdza, do teologa, bo im wystarczała ich formalna przynależność do Kościoła, by mogli spoczywać w mrokach ignorancji. A jedni i drudzy powstarczali, że wiara jest potrzebna dla ludu, chociaż sami nie wiedzieli, co należy rozumieć przez wiarę i co stanowi właściwy jej przedmiot.

Brzozowski rozczytywał się w całej współczesnej literaturze religijnej katolickiej i niekatolickiej. Czytał Loisy'ego, ale go nie lubił. Nie lubił go, bo nie potrafił zajrzeć w jego krzemienną duszę. Nie lubił go, bo nie mógł dostrzec, co go wiązało z katolicyzmem, czy tylko zatarg, czy też jakieś wewnętrzne poczucie solidarności. Nie lubił go także dlatego, że widział w nim ciągle tylko historyka, a nigdy filozofa. Odczytywał wielokroć jego tezę, według której człowiek musi wierzyć w siebie jako w wytwór dziejowy, ale nie mógł się przedostać do żadnej treści wewnętrznej, do żadnego uzasadnienia.

Loisy był dla niego antytezą Newmana. Jeżeli do niego czuł odruchową niechęć, to do wielkiego kardynała lgnął całą duszą (*Idee*, Lwów 1910). Nie kto inny, tylko Newman przebudował do dna duszę Brzozowskiego. Ilekroć czytał Newmana, zdawało mu się, że obcuje z żywym człowiekiem, że poznaje nie tylko jego myśli, lecz i żywą jego istotę. Nieraz dostrzegał, że wypowiadał jako swoje takie myśli Newmana, które kilkanaście dni temu wyczytał. Przyjmuje się czyjaś myśl albo tak, że zostaje gdzieś na powierzchni duszy, albo też tak, że przeszkadza jak obce ciało martwe, wprowadzone do żywego organizmu. Proces asymilacji może się jednak jeszcze inaczej dokonać. Myśli Newmana stawały się własnością Brzozowskiego tak, że ich już nie odróżniał od tych, które były samodzielnymi twórcami jego duszy. Tyle razy powtarzał Brzozowski, że dusza Polaka zmieniła się głęboko w latach 1905—1908; nadeszła jednak chwila, kiedy się miała zmienić o wiele więcej.

## 2. Drogi do Boga

Wojny w pierwszych dziesiątkach lat XX wieku wprowadziły na nowo pierwiastek religijny w naszą filozofię dziejów. Filozofował nie tylko poszczególny żołnierz czy obywatel, lecz także cały naród. Niejeden wchodził do armii bez wszelkiej religii w duszy, a wracał z niej z wiarą w to, że jednak w dziejach ludzkich przejawia się boża sprawiedliwość, chociaż dzień trwa dla niej nieraz całe wieki, a narzędziem staje się człowiek bez względu na to, czy stoi przy warsztacie pracy, czy też chwyta w dłoń karabin, by walczyć o słuszną sprawę. Tak i inaczej tłumaczono nasze czyny, prowadzące do wyzwolenia. Jedni odzyskiwali wprost dawniej utraconą wiarę, inni dochodzili do niej pośrednio poprzez teozofię i antropozofię. Więcej niż zwykle dróg prowadziło wówczas do Rzymu i do Boga.

Polski miecz przeciął niejeden węzeł, który łączył nas z dawnymi zaborami, przeciął niejedną tradycję z czasów niewoli. W wielkich chwi-

lach dziejowych prądy duchowe niosą ze sobą wiele mętów, lecz więcej jeszcze życiodajnych idei.

Wojny i późniejsze doświadczenia nauczyły, że także wobec Boga staje człowiek nie tylko jako wyosobniona jednostka, lecz także jako członek narodu czy obywatel polskiego państwa i syn Kościoła. Niech jako świadectwo tego nastroju posłużą fakty. Jednym z nich jest fakt abydwóch naszych konstytucji, drugim jest deklaracja ideowa wielkich obozów politycznych.

Pierwsza Konstytucja z roku 1921 rozpoczynała się od słów: „W imię Boga wszechmogącego”, rozpoczynała się od podziękii dla Opatrzności za wyzwolenie Ojczyzny. To także uderza, że Prezydent Rzeczypospolitej przysięgał tam „Bogu wszechmogącemu w Trójcy Jedynemu”, wzywając pomocy Boga i „Świętej Męki Jego Syna” (art. 54). W nowej konstytucji z 1935 roku zniknął wprawdzie dawniejszy, wstępny artykuł podziękowania, lecz nie zniknął bynajmniej duch religijny. Na prezydencie „spoczywa odpowiedzialność wobec Boga i historii za losy państwa” (art. 2), rota zaś jego przysięgi została niemal taka sama, co dawniej. Obydwie konstytucje budowały się wśród walki o idee, to pewna, ale to też nie poddamy w wątpliwość, że w obydwu wypowiedział się duch religijny ogółu narodu, odrywając się od różnych nawyków z przeszłości.

Drugim świadectwem, które znamionuje postawę religijną w wolnej Polsce, są dla nas deklaracje obozów politycznych. Obóz Zjednoczenia Narodowego i Stronnictwo Ludowe oświadczają otwarcie, że chcą swą pracę oprzeć na moralności chrześcijańskiej. Stronnictwo Pracy wychodzi z personalizmu chrześcijańskiego i zapewnia religii katolickiej pierwsze miejsce wśród wyznań. Obóz konserwatywny nie zna postępu bez Boga, przyjmuje bez zastrzeżeń za podstawę życia zbiorowego moralność chrześcijańską i widzi w przykazaniach miłości Boga i Ojczyzny drogowskazy na chwile, kiedy będzie się chciało rozwiązywać trudności i konflikty. Idea katolicka znajduje się także u podstaw programu narodowego, bez wszelkiego zastrzeżenia. Także programy stronnictw ustalają się wśród walki o idee. Jeżeli zatem wszystkie obozy, z małymi wyjątkami, otwarcie i w sposób pozytywny wprowadzają czynnik chrześcijański do swych deklaracji, to z tego wynika, że także życie zbiorowe chce się w Polskę budować na podstawach religijnych.

Trudno zajrzeć w sumienia poszczególnych jednostek, ale to pewna, że z dwóch prądów antyreligijnych sprzed wojny światowej, z pozytywizmu i materializmu, wyzwały się stopniowo najwybitniejsze jednostki w polskim życiu kulturalnym.

Bardzo wczesnie ukazał Stefan Pawlicki (1839—1916), jak się wyzwala z pozytywizmu przez myśl perypatetycką. Podobnie jak Julian Ochorowicz (1850—1917) wydobył się z pozytywizmu przez badania nad zjawiskami okultystycznymi, tak Prus przez rozmyślanie nad zagadnieniami społecznymi. Ile wysiłku woli i myśli wymagały takie przemiany, dowodzi przykład Romana Dmowskiego (1864—1939). Jeżeli się będzie szukało najgłębszych, naturalnych źródeł jego ewolucji duchowej, to

znajdzie się je w rozmyślaniach nad losami narodu polskiego. By rozumieć, jak wielką była różnica jego poglądów z okresu pozytywistycznego i po zmianie przekonań, wystarczy ze sobą porównać *Myśli nowoczesnego Polaka* (1903) i broszurę pt. *Kościół, Naród i Państwo* (1927). Tam istnieje jeszcze podwójna etyka; tu etyka jest tylko jedna, katolicka, ta, która obejmuje całą dziedzinę życia ludzkiego. Tam odzywał się jeszcze pozytywista, a tu przemawia przekonany katolik. Jeżeli w późniejszych dziełach ciągle wraca myśl o moralnej mocy, jakiej potrzebuje człowiek współczesny, to jej źródłem była już głęboko i ściśle określona religijność katolicka. Najdłużej pozostał wierny hasłom pozytywizmu Aleksander Świętochowski (1849—1938), chociaż i on zmienił swe stanowisko wobec religii, jak świadczy rozdział o prześladowaniu unitów w jego *Historii chłopów*. W dawnych latach takie stanowisko było dlań niemożliwe.

Podobne przewroty i powroty do religii i Kościoła dokonywały się także w obozie socjalistycznym. Wiadomo, jak wielkie szczęście znalazł dla siebie Witold Jodko-Narkiewicz (1864—1924) pod koniec swego życia, jak w liście pisanym bezpośrednio przed śmiercią życzył swym dawnym towarzyszom, by na tej samej drodze mogli znaleźć spokój ducha. Trzeba było co najmniej całego roku na to, by jeszcze przemyśleć od początku do końca ideę katolicką.

Wśród pracy spiskowej w obozie socjalistycznym kształtował się twardego charakteru J. Piłsudskiego do przyszłej walki o niepodległość. Jako korespondent wileńskiego „Przedświtu” mówił wprawdzie z niechęcią o „fanatyzmie religijnym ludu”, ale zaciskał z gniewu pięści, kiedy informował o mordzie w Krożach, nazywając go krwawą plamą na ponurym tle prześladowań religijnych w Rosji. Chociaż rzadko kiedy odzywał się w pismach Piłsudskiego ton religijny, to jednak raz zabrzmiał on bardzo wyraźnie, dowodząc, że i w tym człowieku dokonała się przemiana pod wpływem myśli historiozoficznych o Polsce. Świadczy o tym odczyt pt. *Rok 1863* (*Pisma*, VI, s. 148—167), gdzie jak refren powtarza się zdanie o wielkości, która zjawia się zawsze, ilekroć palec boży dotyka ziemi. Ziemi polskiej dotknął palec boży i w roku 1863 i w czasie wielkiej wojny, wywołując heroiczne poświęcenie narodu.

### 3. Warstwy religijne

Poruszając zagadnienia obecnego stanu religijnego w Polsce, powiemy z góry, że nasz obraz ani nie będzie zupełny, dokładny, ani nim być nie może wobec tego, że dotąd nie zebrano dostatecznych materiałów. Na tym miejscu poradzimy sobie w ten sposób, że sformułujemy kilka тез, do których dołączymy zwięzły komentarz.

Teza I. Wielomilionowa masa ludu polskiego stawia sprawę religii ostrolinijnie: albo oświadcza się za Kościołem katolickim, albo też w ogóle do religii się nie przyznaje. Bezreligijność stanowi jednak nieznaczną ulamek.

Teza II. Warstwa robotnicza jest więcej zróżnicowana, tak że trzeba ją badać w związku z tym lub innym terenem, z tą lub inną organizacją.

Teza III. Wielowarstwowa w swej strukturze religijnej jest inteligencja. Trzeba więc w niej wyodrębnić poszczególne warstwy, by zdobyć poglądy na całość:

1. Znaczna większość młodego pokolenia z wykształceniem akademickim i wielka część starszego pokolenia przyznaje się otwarcie do katolicyzmu i stawia zagadnienia religijne ostrolinijnie, jak chłopski blok: albo Kościół katolicki albo nic.

2. Tej ostrolinijności unikają „chrześcijanie” różnego typu. Jedni odrzucają wszelkie dogmaty, ograniczając się do moralności ewangelicznej; inni, jak np. zwolennicy antropozofii, przeprowadzają wśród dogmatów własną selekcję; jeszcze inni, jak np. YMCA, w pierwszej fazie swej działalności w Polsce, abstrahują od dogmatów, by łączyć chrześcijan bez względu na różnicę wyznania. Bywają i tacy, którzy uznają różność wiary za objaw natężenia religijnego. Pomijam tu z umysłu wierzących różnych wyznań, gdyż ich przekonania są w swej treści jasno określone.

3. Nie chcą się przyznać ani do katolicyzmu, ani do chrześcijaństwa ludzie „religijni”, którzy dzielą się na dwie kategorie, gdyż jedni, „racjonalści”, chętnie wstępują do łoża wolnomularskiej, inni podkreślają silnie czynnik emocjonalny, jak np. zwolennicy Zadrugi i niektóre uniwersytety ludowe. W drugiej kategorii zjawia się też często mitologia słowiańska, z życzeniem utrzymania jej w żywej ciągłości. W kategorii tej zacierają się wszelkie ostrolinijności, iż trudno czasem rozstrzygnąć, czy tam jeszcze chodzi o teocentryzm, czy też o rodzaj ateistycznego humanizmu.

4. Religijnie obojętni należą raczej do starszego pokolenia; nie uznają religii za prawdę i odsyłają ją do prywatnych upodobań jednostki. Od tego indyferentyzmu zasadniczego, teoretycznego, należy odróżnić indyferentyzm praktyczny, który zjawia się u wierzących, o ile nie spełniają swych obowiązków religijnych.

5. Dyletantyzm religijny ujmuje religię ze strony przeżycia podmiotowego, na równi z wytworami kultury, skoro i tam i tu można doznać wewnętrznego zadowolenia. W świecie artystycznym pojawia się pewnego rodzaju pragmatyzm religijny, który zatracą istotę rzeczy, podkreślając wyłącznie czynnik estetyczny.

6. Ateizm występuje w kilku postaciach, zależnie od tego, co się łączy z różnymi prądami społecznymi. U nas komunizm łączy się z reguły z ateizmem, ale nie każdy ateizm łączy się z komunizmem. W naszych stowarzyszeniach wolnomyślicieli bywało rozmaicie.

Teza IV. Ze wszystkich warstw polskiej inteligencji idą silne prądy w dół, w dwa bloki społeczne: w masę ludową i w rzeszę robotników. Ateizm komunistyczny dociera zazwyczaj tylko do warstwy robotniczej,

spotykając się na zdecydowany opór w bloku ludowym. Do bloku ludowego dociera natomiast wpływ religijności emocjonalnej, w której roztapiają się różne składniki, wytwarzając nieokreśloną wypadkową.

Teza V. Wzrosła aktywność religijna w górę, aktywność bloku ludowego, domagając się dla siebie wysokiego poziomu religijnego myśli i kultu w obrębie Kościoła. Akcja Katolicka (zalecona przez Piusa XI) i wielka religijna idea o Mistycznym Ciele Chrystusa oddziaływały silnie na ludową miazgę narodu polskiego, rozbudzając w niej aspiracje do wyższego życia duchowego.

Teza VI. Prąd religijny idzie poprzez warstwy wszystkie z dołu do góry i z góry na dół, wytwarzając wysokie napięcie w atmosferze duchowej. Tego rodzaju napięcia nie mogą się zamknąć w komorach własnego serca i w czterech ścianach ciasnego domu, lecz muszą wchodzić w życie zbiorowe, zwłaszcza że trzeba stanąć oko w oko wobec różnych prądów i ideologii.

Przynajmniej główne nasze tezy powinny otrzymać choćby lekki komentarz, skoro ich obszerny dowód na tym miejscu nie da się przeprowadzić. Tezę pierwszą wyjaśniają w wielkiej mierze zarówno *Pamiętniki chłopów* (1936), jak i dzieło pt. *Młode pokolenie chłopów* J. Chałasińskiego (1938), zwłaszcza że w tych dwóch publikacjach przemawiają do nas dwa różne pokolenia. Pokolenie z *Pamiętników* kształtowała jeszcze emigracja do Niemiec i do Stanów Zjednoczonych, kształtowały je wojny, zmuszając do rozmyślenia nad sobą i losami kraju. Wśród zmagania z twardym losem poznał polski chłop swoją godność ludzką i stanową, wyprowadzając stąd wniosek także dla swych potrzeb religijnych. Odzywają się w *Pamiętnikach* głosy, że książka do nabożeństwa i *Posłaniec Serca Jezusowego* nie wystarczają (II, 1), że za mało jak dotąd dbano o „życie duchowe” chłopu, skoro z księdzem można się było rozmówić zaledwie w czasie spowiedzi (II, 3). Emigrant ze Stanów Zjednoczonych z przykrością opowiada, że ksiądz tytułował go „panem” po jego powrocie z zagranicy, ale wyraz „pan” zmienił się w „ty”, skoro ksiądz się dowiedział, że pochodzi z miejscowej, biednej rodziny.

W czasie tułaczki w kraju i za granicą wytworzył sobie chłop własną filozofię społeczną i religijną filozofię dziejów. Przerwał swe milczenie także w dziedzinie religijnej i zauważył, że w Akcji Katolickiej otwarło się dla niego nowe pole do działania. Prezes wiejskiej Akcji Katolickiej wyraża żal, że nie może wprzęgnąć swych zdolności do innej jeszcze, wydatniejszej pracy (I, 41). Prezesem Akcji Katolickiej został chłop radykał i historiozof religijny z drugiego tomu *Pamiętników* (6). Zanotujmy to dla naszych celów, bo zjawia się tu nowy typ chłopu aktywisty i zarazem katolika. Zrzućnowała mu wojna majątek, ale go odbudował, wnikał głębiej w sztukę hodowli owiec i przemawiał na ten temat do radia w Warszawie. Przyznaje się do radykalizmu, lecz oświadcza się gorąco za Kościołem. Rozbudzony chłop z Rzeszowskiego (II, 4) marzy o reorganizacji rolnictwa w poczuciu, że chociaż wszyscy

chłopa opuszczają, to jednak Bóg go nie opuści. Znać wzrost aktywizmu i apel do sprawiedliwości w imię religii katolickiej (I, 16; I, 33; II, 1; II, 3). Zatargi z księdzem o sprawy pieniężne zjawiają się dosyć często (I, 7, 8, 12, 13; II, 4), przyjmują nawet formę ostrą (II, 10). Nie uderza to jednak przeciwko samej religii.

Dokumentem sprawy religijnej niepodległego chłopca są pisma Wincentego Witosa, który w swych świątecznych artykułach w *Piaście* dał dowód, że katolicyzm wrósł w istotę jego duszy. Od *Chama Orzeszkowej* aż po *Chłopów* Reymonta, aż do *Orki* Wiktora była religia motorem, który pracował coraz silniej w duszy, budząc w niej niepokój, innym razem spokój lub przeciwnie płomienny protest przeciwko krzywdzie i niesprawiedliwości, zwłaszcza odkąd emigracja i tułaczka wojenna rozszerzyła jego widnokregi.

Jeszcze więcej światła niż *Pamiętniki* rzuca nam na nasze zagadnienie dzieło J. Chałasińskiego, bo dochodzi w nim do głosu młode pokolenie. Bardzo ostro przeciwstawiają się tam dwa typy czy wzory, jeden chłopca-obywatela, drugi katolika-parafianina. Najcenniejszą częścią dzieła są bezspornie przytoczone autobiografie, gdyż pozwalają nam kontrolować każdą interpretację autora. Nie ulega wątpliwości, że spotęźniał aktywizm i rozpęd samodzielny polskiego chłopca, ale mimo wszystko nasuwają się trzy pytania:

a) czy we wzorze chłopca-obywatela znika i zniknąć musi element katolicki,

b) czy we wzorze katolika znika i zniknąć musi element chłopca-obywatela,

c) czy nie odzywają się w autobiografiach dążności, by jeden wzór z drugim zjednoczyć.

W każdym razie trudno się zgodzić na taki, rzekomo katolicki ideał, który by wynosił jednostkę ponad jej grupę, gdyż także według myśli katolickiej żyje człowiek społecznie ze swej istoty, rozpoczynając od najbliższej sobie grupy. Należy tutaj przypomnieć uwagę o trudnościach religijnych z pierwszej części naszego szkicu, o tych trudnościach, które nie są ani wątpliwościami ani odstępstwem.

Błądziłby, kto by twierdził, że myśl katolicka pracuje tylko w tych 234 tysiącach młodzieży zorganizowanej w związkach katolickich, a że jej wcale nie ma ani w 130 tysiącach Centralnego Związku Młodej Wsi, ani w 97 tysiącach Związku Młodej Wsi (Wici). To pewna, że rozbudzona aktywność masy ludowej woła o wysoki poziom myśli i kultu w dziedzinie religijnej. Bodaj czy treść Ewangelii o sprawiedliwości i miłości, tak jasna w *Pamiętnikach chłopów*, nie stała się w wolnej Polsce dla młodego pokolenia drożdżami do zjednoczenia się we własnych organizacjach. Motory działają w duszy także nieświadomie.

Najmniej dotąd mamy materiałów, które by nam pozwoliły zajrzeć w duszę robotnika z rozmaitych organizacji i terenów Rzeczypospolitej. Raczej przykładowo, aniżeli na podstawie bogatych dokumentów, może-

my tu podejść do naszego zagadnienia. Głosy Z. Żuławskiego w *Robotniku* (nr na Boże Narodzenie 1938, nr z 10 stycznia 1939) dowodzą, że przynajmniej u niektórych socjalistów zmieniła się postawa wobec religii katolickiej. Od tej postawy odbiegają głosy młodych, którzy wypowiedzieli się w autobiografiach, ogłoszonych w Krakowie pt. *Robotnicy piszą* (1939). O religii katolickiej i jej ideałach nie mówi się tam ani razu w tym szlachetnym tonie, jaki pobrzmiewa w artykułach Żuławskiego. Zjawiają się tam raczej wspomnienia szkolne z nauki religii, wspomnienia o znudzeniu przeżytym w kościele za lat młodych, o utracie wiary przez lekturę E. Haecckla itp. Widocznie zagadnienia religijne jeszcze nigdy nie targnęły silniej tymi młodymi duszami.

Obfity materiał znajduje się tam, gdzieby się go wcale nie spodziewano, tam, gdzie nasuwa się dantejska przestroga „porzućcie wszelką nadzieję”; materiał taki znajduje się w *Pamiętnikach bezrobotnych*. Heroizm zrodzony z wiary w Opatrzność (16, 20, 23, 36, 38, 43, 44, 48), z miłości Chrystusa (5, 10, 33) stawia opór pokusie zrodzonej z bezgranicznej nędzy. Motywy religijne zatrzymują na początku, albo w połowie drogi do grzechu, do hańby, do kradzieży, do samobójstwa (13, 26, 27, 41, 45, 52).

Wiosną religijną powiało w duszach młodej inteligencji, odkąd znalazła się w wolnej Polsce z nadzieją, że ona, a nie kto inny, będzie budowała zrąb życia narodowego. Mniejsza o to, czy kto nosił w sercu swoim harcerskie ideały, czy spiskował w polskiej szkole, mniejsza o to, bo nadchodziły przede wszystkim nowe czasy. Polski moment dziejowy wstrząsnął nade wszystko duszami młodego pokolenia, wydobywając z ich głębin gotowość do pracy w imię ideałów religijnych. Im więcej u starych było nieufności i sceptyzmu do metafizyki, tym więcej do niej zaufania budziło się u młodych, bo metafizyka otwierała im nieskończone horyzonty, a z takiej metafizyki przechodziło się bezpośrednio do religii.

Renesans katolicki wśród młodzieży i młodej inteligencji dokonał się także przez kontakt z prądami, które szły poprzez młodą Francję. Mniej zaważyła tu literatura powieściowa, mniej P. Bourget czy E. Psichari, F. Mauriac czy G. Bernanos, a więcej myśl filozoficzna i religijna, przedstawiona w sposób nowy, dostępny dla dzisiejszego człowieka. Najszerzej i najgłębiej oddziaływał na umysły Maritain, bez względu na to, czy go przyjmowano bezwzględnie, czy też po części zwalczano. Zagraniczni i polscy przedstawiciele tomizmu wskazali, jak jego metafizyka chroni od jednostronności i płytkości ujmowania życia religijnego. W przeciągu niewielu lat zmieniła się postawa polskiej myśli wobec religii. Zrozumiano najpierw, że religię trzeba ujmować w jej własnej istocie i wartości, a nie tylko w jej użyteczności dla życia naszego narodu. Zrozumiano też, że nie wystarczy się zamknąć w uczuciu lub wygodnym fideizmie, gdyż religia katolicka jest prawdą, którą trzeba poznać i w sobie i w jej związkach z problemami dnia dzisiejszego. Jak od wielu lat tygodnie społeczne Odrodzenia pracowały dla mniej-

szej grupy młodzieży, tak dzisiaj dla tysięcy pracują Instytuty Wyższej Kultury Religijnej. Zrozumiano wreszcie trzecie, naglące zadanie. W Trzeciej Rzeszy wolno swobodnie głosić kult i mit pangermański, a chrześcijaństwo weszło w fazę katakumbowego milczenia. Przyszła zatem kolej na Polskę, by wystąpić twórczo w dziedzinie myśli katolickiej. Zmarł herold tej myśli, K. H. Rostworowski, ale zjawili się inni, młodzi, których nazwiska już wszyscy znają. Pisze się o nich nie tylko w *Przeglądzie Powszechnym*, ale również w nowych kwartalnikach i tygodnikach, w *Verbum*, w *Pro Christo*, w *Kulturze*, w *Prosto z mostu*, w *Szkole Chrystusowej* i w innych. Zrozumiano też, że do pełni życia chrześcijańskiego należy kult i moralność. Zaczyna się spełniać to, o czym marzył kiedyś M. Zdziechowski, zaczyna się oceniać wartości liturgii kościelnej. Odprawia się rekolekcje dla tysięcy młodzieży akademickiej i rekolekcje zamknięte w zacisznych klasztorach. Widocznie ożywczy duch zstąpił w stojące dotąd wody, skoro młoda inteligencja woła dzisiaj o pełnię życia poprzez religię katolicką, bo widzi, że z niej czerpie się jak ze źródła siły do codziennego heroizmu. Aktywność idzie w głąb i wszerez przyjmując formy, o jakich dawniej nigdy nie słyszano. Młodzież poczuła widocznie w sobie dynamikę katolicyzmu, skoro skupia się w kołach misyjnych, badając tereny prac polskiego misjonarza, który z niepodległej już Polski poszedł nie tylko wzmacniać to, co już było w Kongo, lecz stwarzał nowe, samodzielne placówki w Chinach, w Mongolii, w Tokio, na Sachalinie. Przez własne tereny pracy misyjnej katolicyzm polski wybił sobie szerokie okna na szeroki świat, zdobył dla siebie pozycję w ogólnym planie rozwoju Kościoła. W Polsce ujarzmionej tego rodzaju stanowisko było wprost niemożliwe, ale niemożliwym byłoby dziś także, gdyby katolicyzm nie był doszedł do tej dynamiki, jaką obecnie u nas posiada. Z tej dynamiki wyłaniają się nowe zagadnienia, które młoda inteligencja sformułowała i stara się według możliwości rozwiązać. Sięgamy do zagadnień bardzo zasadniczych, do personalizmu chrześcijańskiego w związku z własnym narodem i państwem. Także zagadnienie chrześcijańskiego humanizmu poczyna się stawiać tak, że otrzymujemy nową formę na tle naszego życia. Jakby przypadkowo rozwiązuje się w wielkim stylu zagadnienia poruszane gdzie indziej. Podobnie jak w Niemczech twórca teorii kwantów Max Planck, tak u nas Czesław Białobrzęski ustala stosunek religii i myśli perypatetyckiej do nowej fizyki.

Za przykładem Sorela tworzył kiedyś S. Brzozowski polski mit, nie zamierzając przez to rugować żadnej z istniejących religii. Zwolennicy *Zadrugi* budują natomiast mit nacjonalistyczny po to, by nim objąć także dziedzinę religijną i usunąć chrześcijaństwo z życia narodu. Nie interesuje nas tu to, ile myśli wzięła *Zadruga* z *narodowego socjalizmu*, ile ich wzięła z mitu Rosenberga i z *Post Christum Petersa*, nie interesuje nas, w jakim stopniu zniekształciła pojęcie personalizmu chrześcijańskiego; chodzi bowiem głównie o treść jej nacjonalistycznego mitu. *Zadruga* chce zająć nową, heroiczną postawę wobec bytu, upatru-

jąc w niej całą istotę swej religijności. Wola twórcza wkracza w otaczającą rzeczywistość z pewnym mitem jako całością wyobrażeń i tęsknot zwróconych do świata. W treść mitu wchodzi:

- a) pierwotne instynkty narodowe,
- b) grupa społeczna jako środowisko,
- c) wizja przyszłości.

Pod wpływem pierwotnych instynktów dąży jednostka najpierw nieświadomie, a potem świadomie, do stworzenia grupy, by przez jej wielkość dojść do jedynie dostępnej dla siebie nieśmiertelności. Skoro tylko jednostka uświadomi sobie swe instynkty do jedności, potęgi i nieśmiertelności, rodzi się w jej duszy nacjonalizm, gdyż odtąd impulsy zmieniają się na kierownicze światopoglądowe idee. Nie obawia się jednostka utraty istnienia, gdyż zwracając swą twórczą wolę na zewnątrz, znajduje w swej grupie tę nieśmiertelność, do której jedynie z istoty swej tęskni. Tego rodzaju heroizm własnego istnienia ma zastąpić wszelką inną religijność.

O micie mówi się dzisiaj także wśród katolików, ale w znaczeniu całkiem innym, bo nie może tu być mowy o naruszeniu religii. W ramach katolickiej myśli widzi Maritain przyszły nowy etap kultury chrześcijańskiej. W Polsce o takim micie jeszcze się nie mówi, ale nawiązuje się do tomistycznej filozofii dziejów, by w oparciu o rzeczywistość kształtować przyszłe losy Polski i Kościoła.

## DE PERMUTATIONIBUS HABITUS RELIGIOSI

### Argumentum

Pars prima de phaenomenis corruptionis deque viribus creativis tractat. In hac generali quaestione sequentes particulares quaestiones inveniuntur: 1. De desiderio unitatis in communitatibus christianis, tum catholicis tum protestantibus. 2. De humanismo a religione aliquo modo separato. 3. De via a conceptione religionis parum accurata ad eius plenitudinem et integritatem. 4. De mutationibus in vita oeconomico-sociali earumque influxu in religionem. 5. De idea libertatis et de variis formis liberalismi.

Omnes praedictae quaestiones praesertim saeculum XIX spectant. Pars prima enim quasi aërem spiritualem huius saeculi depingere intendit.

Pars secunda de symptomatibus crisis religiosi saeculi XX agit: 1. De contactu inter religionem et modernam culturam. 2. De habitudine erga modernismum ex parte catholicorum et protestantium. 3. De constructionibus mythologicis.

Pars tertia de vita religiosa in Polonia saeculis XIX et XX loquitur: 1. De vita religiosa polona in confinio saeculorum. 2. De variis viis ad Deum et Ecclesiam. 3. De quibusdam stratis religiosis in populo polono, parvo commentario adiuncto.

Articulus selectis factis concretis operatur simulque reflexiones philosophicas addit. Personas, earumque activitatem ac ideas describit. Verbi gratia in articulo evolutionem intellectualem et religiosam E. Troeltsch, Mariani Zdziechowski, Stanislai Brzozowski et aliorum, habemus.