

Ruch biblijny i liturgiczny

Nr 2

ROK XIX

1966

Dnia 26 kwietnia br. Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie urządziło z okazji rocznicy tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce, uroczystą milenijną sesję naukową, poświęconą historii teologii w naszej Ojczyźnie, w ciągu ostatnich minionych dziesięciu wieków.

Sesję tę zainaugurował JE. ks. arcbp dr Karol Wojtyła, odprawieniem uroczystej mszy św. w kaplicy Seminarium Duchownego przy ul. Podzamcze 8. Z kolei otwarcia sesji w auli tegoż Seminarium dokonał prezes P.T.T., ks. prof. dr Stanisław Grzybek. Ks. Prezes podkreślił w swoim przemówieniu wielkość rocznicy, którą obecnie przeżywamy, jak również wskazał na konsekwencje faktu chrztu księcia Polan, dla dalszego rozwoju myśli teologicznej w naszej Ojczyźnie. Następnie wygłoszono sześć referatów, których tematyka dotyczyła historii teologii w Polsce w ciągu minionego tysiąclecia.

Redakcja Ruchu biblijnego i Liturgicznego, pragnąc upamiętnić wyżej wzmiankowaną milenijną sesję teologiczną postanowiła poświęcić jej niniejszy numer 2/66 naszego czasopiśma, drukując w nim wszystkie wygłoszone na owej sesji referaty.

Z tego względu obecny numer RBL 2/66 wychodzi jako milenijny numer Polskiego Towarzystwa Teologicznego, dostarczający bogatego materiału tym wszystkim, którzy kiedyś zechcą się interesować dziejami teologii w Polsce.

REDAKCJA RBL.

**ARCYBISKUP KAROL WOJTYŁA
METROPOLITA KRAKOWSKI**

SŁOWO WSTĘPNE

Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie urządziło w roku tysiąclecia jednodniową sesję naukową poświęconą rozwojowi teologii w Polsce. Rzecz jasna, iż sesja mogła nas wprowadzić w to zagadnienie tylko w sposób fragmentaryczny. Tym niemniej poszczególne referaty pokryły swą tematyką całą przestrzeń historyczną od Chrztu Mieszka aż do naszych dni i w każdej epoce zwróciły uwagę na zespół faktów szczególnie charakterystycznych. Nie wyczerpując zagadnienia, zorientowały nas w nim, niektóre problemy przypomniały, niektóre odkryły i powiązały w jedną całość z resztą już znaną.

Sesja naukowa poświęconą rozwojowi teologii w Polsce jest wydarzeniem ważnym po pierwsze ze względu na zagadnienie podczas niej postawione, po drugie ze względu na grono, które sesję tę zorganizowało. Trzeba było w roku tysiąclecia Chrztu wysunąć zagadnienie teologii i jej rozwoju w Polsce, teologia jest bowiem jednym ze szczególniejszych owoców Chrztu. Jest ona wyrazem świadomej wiary, której podmiot zastanawia się nad samym faktem wiary oraz jej przedmiotową treścią i czyni to w sposób metodyczny. Wnika przeto w zawartość Objawienia i wydobywa zeń wiedzę o całej Rzeczywistości objawionej. Wiedza ta ma charakter naukowy i w ten sposób odpowiada wysokim wymaganiom rozumu ludzkiego dbałego o ścisłość i pewność swego poznania. Teologia jest ważna i wzniosła ze względu na Przedmiot, którym się zajmuje, jest również ważna ze względu na podmiot: jako twórczy wysiłek kształtujący wiarę i postawę religijną człowieka i społeczeństwa. Spojrzenie, bodaj fragmentaryczne, na rozwój teologii w Polsce w ciągu tysiąca lat chrześcijaństwa odsłania jakiś rys bardzo istotny tego chrześcijaństwa, rys o pierwszorzędym znaczeniu zarówno dla przeszłości jak i dla przyszłości.

Polskiemu Towarzystwu Teologicznemu w Krakowie należą się wyrazy podzięków za tę sesję. Towarzystwo to skupia w sobie od wielu lat teologów, którzy nie tylko poświęcają swój czas i wysiłki dydaktyce, ale także samodzielnym badaniom naukowym. Wyniki tych badań komunikują sobie wzajemnie na posiedzeniach Towarzystwa i poszczególnych jego sekcjach, gdzie bywają one też omawiane w kompetentnym gronie. Cechą znamiennej Towarzystwa jest nie tylko zajmowanie się teologią, ale jej twórczym umiłowaniem. I jedno i drugie posiada wielkie znaczenie dla gruntowania świadomego katolicyzmu. Krakowskie Towarzystwo Teologiczne okazało się w przeszłości nad wyraz urodzajną glebą, która obdarzała nas chrześcijańską dojrzałością myślenia. W roku Tysiąclecia Chrztu Polski życzymy Mu tego również na przyszłość.

KRAKÓW

KAROL WOJTYŁA
arcybiskup — metropolita

KS. MARIAN RECHOWICZ, LUBLIN

CHRZEST POLSKI A KATOLICKA TEOLOGIA MISYJNA WE WCZESNYM ŚREDNIOWIECZU

Wśród wielu problemów, które się wiążą z faktem chrztu Mieszka I i z procesem uchrześcijanienia kraju, na pierwszy plan wysuwa się pytanie, czy biskup Jordan i pierwsi misjonarze kierowali się jakąś gotową instrukcją, wskazującą na przemyślaną teologię i metodę względnie taktykę misyjną. Że w tym zakresie od początku starano się w Kościele wypracować odpowiednią doktrynę, świadczy o tym bardzo stary ryt sakramentu chrztu, świadczą również kontrowersje, jak np. spór o rebaptyzację heretyków, lub też dyskusja czy pogan można chrzczyć, nie dając im gruntowniejszego przygotowania. Rozwój rytu chrzcielnego oraz rozwój katechumenatu począwszy od w. II niedwuznacznie wskazują, że od początku w rycie chrztu katechumenów rozróżniano dwie fazy przygotowania. Pierwsza odnosiła się do wyrzeczenia się służby szatana *ἁπορρίψις*, którą można ogólnie nazwać abrenuntiatio diaboli, drugą fazę znamionowało wejście w służbę Chrystusa, zasadzając się głównie na wyznaniu wiary *confessio fidei*³.

Św. Augustyn autor traktatu *De catechizandis rudibus*, był zwolennikiem długiego i gruntownego przygotowania nie tylko w sprawach wiary, ale wbrew stanowisku niektórych teologów uważających, że nauka obyczajów może się odbywać po chrzcie, żądał już przed chrztem nauki w sprawach obyczajów². Jeśli od początku przed złożeniem wyznania wiary żądano zaznajomienia się z głównymi zasadami nauki chrześcijańskiej, świadczy to niedwuznacznie o intencji wprowadzania do kościoła ludzi, którzy często przyjmują z pełną świadomością i dobrą wolą. Jest również rzeczą pewną, że od początku istniało w kościele przeświadczenie, że w nawracaniu nie można stosować przymusu, a wszelki gwałt religijny zwracałby się przeciw samej religii. W tym duchu wypowiadało się szereg pisarzy kościelnych IV i V w. W tym kierunku szła również teoria i praktyka kościelna w okresie wędrówki ludów i wczesnego średniowiecza. O nawróceniu Anglii w czasach Grzegorza VII powiedział Gibbon, że Cezar dla podboju Brytanii wysadził na wyspy aż 6 legionów, świętemu Augustynowi wystarczyło 40 zakonników. Jest rzeczą prawdopodobną, że apostoł Anglii św. Augustyn otrzymał jakąś instrukcję od Grzegorza Wielkiego, której dzisiaj nie znamy. Jego korespondencja z papieżem Grzegorzem, której ślady znajdujemy u św. Bedy³, według

¹ J. Lechner-L. Eisenhofer, *Liturgik des römischen Ritus*, Verlag Herder, Freiburg⁶ 1953, s. 272—275.

² Św. Augustyn, *De fide et operibus*, por. tłumaczenie ks. Wł. Bzdziaka w „Pisma Katechetyczne”, Warszawa 1952, s. 171—227 (Wiara uczynki).

³ *Historia Ecclesiastica*, I c. 27.

E. Caspara⁴ zupełnie autentyczna, dotyczyła istotnie problematyki misyjnej. Były to jednak pytania kazuistyczne, dotyczące nie tyle spraw wiary, ile raczej przepisów rytualno-liturgicznych. Ale wyprawy misyjnej św. Augustyna nie można uważać za wyprawę typową. Przeciwnie św. Augustyn spotkał w Brytanii stare chrześcijaństwo celtyckie. Bardziej typowa była na pewno dla tego problemu akcja wśród pogan germańskich stosowana przez Iroszkotów i św. Bonifacego. Jej zaletą była „vita vere apostolica”, postawa „pielgrzyma”, ubóstwo, oraz idea perswazji z wykluczeniem wszelkiego przymusu⁵.

Tak pochlebnych opinii nie można jednak odnieść do misyjnych wojen niemieckich. Taktykę kościoła niemieckiego w jej aspekcie misyjnym prześledził H. D. Kahl⁶. Uczony ten rozróżnia 5 typów akcji misyjnych mniej lub więcej związanych z wojną. Spośród tych najczęściej stosowano dwa modele. Pierwszy z nich wiąże się z terrorystycznymi wojnami, jakie Karol Wielki prowadził przeciw Sasom, drugi wyklucza przymus zewnętrzny. H. D. Kahl uważa, że misjonarze niemieccy najczęściej posługiwali się siłą jedynie w otwieraniu drogi do danego terenu misyjnego. Akcja później prowadzona przez kapłanów nie łączyła się z przymusem. Jak było w Polsce? Nie ulega wątpliwości, że przyjęcie chrztu przez Mieszka i jego drużynę było aktem dobrowolnym. Pierwszorzędną rolę odegrała tu perswazja Dobrawy. Sądzić można, że prawie roczny termin, jaki upłynął między małżeństwem Dobrawy a datą chrztu Mieszka był wykorzystany w charakterze katechumenalnym. Nic jednak nie wiemy, jakie metody stosowano wobec ludności Mieszkowego księstwa. Milczenie źródeł w tym zakresie można by uzupełnić obserwacją polskich akcji misyjnych wobec pogan zewnętrznych.

Typową dla przedmiotu rozważań jest misja św. Wojciecha. Jest w niej wprost zdumiewające, że mimo zamordowania Świętego, Chrobry nie podjął przeciw Prusom żadnej akcji odwetowej. Podobna była taktyka misyjna i śmierć św. Brunona z Kwerfurtu († 1009). Jeśli Bruno w liście swym do Henryka II († 1024) rzucił hasło „compellere intrare”, głosił jak stwierdza Kahl nie wojnę misyjną, ale rekatolizacyjną. Większość bowiem Luciców przed r. 1008 przyjęła chrzest, a przez przyjęcie chrztu podjęła ślubowanie, którego należało dotrzymać. Nie inaczej było z misją św. Ottona z Bambergu († 1139), który o tyle zmienił taktykę, że odstąpił od zasad zalecanych przez Ewangelię „neque peram”, „neque calceamenta” i otoczył się świętym orszakiem. Nie był to jednak regularny oddział wojska. Chodziło raczej o psychologiczne oddziaływanie na pogan, którzy wyższość nowej religii oceniali przez pryzmat jej apostołów. Przykłady

⁴ *Geschichte des Papstums*, t. II, Tübingen 1938, s. 509—510.

⁵ M. Rechowicz, *Mysł teologiczna w Polsce do czasu założenia wydziału teologicznego w Krakowie*, Zeszyty Naukowe KUL IX (1966) nr 1—2, s. 83—89.

⁶ „Compellere intrare” oraz *Zum Geist. der deutschen Slavenmission* w: *Heidenmission u. Kreuzzugsgedanke*, hrsg. v. H. Beumann, Darmstadt 1963.

pewnej surowości, a nawet brutalności stosowanej w praktyce Chrobrego odnoszą się nie do przymusu przyjęcia wiary, ale do zachowywania zobowiązań przyjętych przez chrzest. Władca czuł się odpowiedzialny za zbawienie swoich poddanych. Nie usprawiedliwia to Chrobrego, ale tłumaczy jego gorliwość⁷.

Akcja zewnętrzna prowadzona przez Kościół pod egidą Państwa zwłaszcza w X w. każe się domyślać, że misjonarstwo polskie mając do wyboru drogę wojny misyjnej i przymusu, bądź apostołstwa pokojowego i perswazji, wybrało drogę ostatnią.

Istnieje jeszcze inny problem bardzo ważny. Jeśli chrzest nie był wynikiem zwycięskiej wojny lub tyranii księcia, lecz poprzedzała go perswazja, co przez tę perswazję należy rozumieć? Czy tylko krótkie nauczanie, czy też rodzaj katechumenatu trwającego czas dłuższy. Obydwa problemy łączą się ze sobą tak ściśle, że postaramy się je potraktować łącznie.

Już poprzednio zaznaczyliśmy, że w liturgii chrztu św. od II w. wykształciły się dwa bardzo charakterystyczne rytury. Pierwszy z nich można nazwać „abrenuntiatio diaboli”, drugi „confessio fidei”. Były to jednak nie tylko obrzędy. Terminy te w średniowieczu oznaczały również dwie fazy postępowania. „Abrenuntiatio diaboli” było najpierw synonimem odrzucenia wszelkich bóstw pogańskich, wszelkiej mitologii. Dla człowieka średniowiecznego mitologia bynajmniej nie oznacza zbioru legend. Paganie wierzyli w realny byt sił ponadnaturalnych, które sprzyjają człowiekowi lub są mu wrogie. Wierzyli w nie również chrześcijanie utożsamiając bóstwa pogańskie z demonami, a więc jakąś hierarchią piekielną. „Abrenuntiatio diaboli” w tym sensie, mogła oznaczać wyrzeczenie się dawnych wierzeń, indywidualne lub społeczne. To ostatnie zachodziło zwykle w następstwie chrztu władcy. Wówczas chrześcijaństwo stawało się religią panującą. W oczach ludzi średniowiecza tolerancja dotyczyła jednostek, których nie zmuszano do przyjęcia chrztu, nie można jednak było tolerować oficjalnego i publicznego kultu demonów. Wobec pogaństwa w sensie publicznym i oficjalnym należało stosować taką taktykę, jaką św. Augustyn zalecał wobec donatystów. Niszczenie oficjalnych miejsc kultu pogańskiego nie zawsze jednak było jednolite, i nie zawsze realizowano je na sposób starotestamentowy. Przeciwnie, sądzić należy, że w szerokim zakresie stosowano akomodację⁸.

Postępowanie św. Bonifacego i Iroszkotów na terenie Niemiec pozwalają sądzić, że obie metody były stosowane w zależności od miejsca i czasu. Niszczenie posągów i miejsc kultu było o tyle celowe, że mogło przekonać nawróconych, że ich bóstwa są bezsilne, podcinało też wszelką wiarę w magię, która w kultach pogańskich odgrywała tak wielką rolę i raczej utrudniało religijny synkretyzm. Ale podobnie jak każda

⁷ M. Rechowicz *Myśl teologiczna.*: s. 87.

⁸ J. Schmidlin, *Frühmittelalterliche Missionsmethode* w: *Katholische Missionsgeschichte* (1924), s. 147—148.

exterminacja i ta religijna, budziła sprzeciw i bunt. Łagodny przebieg procesu uchrześcijanienia Polski wskazuje raczej na metodę akomodacyjną, afirmującą dawne miejsca kultu, zastępującą kult bóstw, kultami świętych. To co dawniej było magią starano się sprowadzić do funkcji symbolu. Proces przebiegał tym łatwiej, że w pogaństwie polskim istniały już jakieś elementy chrześcijańskie, pochodzące z nieoficjalnej penetracji nowej religii. Że tak właśnie było, wskazuje brak konfliktów w chwili przyjmowania nowej wiary, łagodny przebieg tzw. reakcji pogańskiej bez męczenników, z pozostawieniem skarbcza gmerniewieńskiego, który nota bene złupił chrześcijański ksiądz czeski Brzetysław, istnienie wreszcie jakiegoś synkretyzmu religijnego będącego mieszaniną prawd chrześcijańskich z relikiami wierzeń dawnych (*deviantes*) *Abrenuntiatio diaboli* w sensie społecznym mogła oznaczać otworzenie granic dla misjonarzy i rezygnację z uprzywilejowania dawnej religii.

Abrenuncjacja oficjalna nie pociągała za sobą z konieczności abrenuncji indywidualnej. Sądzić należy, że nie zmuszano nikogo do wyrzeczenia się wiary dawnej.

Abrenuncjacja indywidualna łącznie ze złożeniem wyznania wiary dokonwała się w zasadzie drogą perswazji. Pod tym względem istnieje dużo wątpliwości. Większość badaczy jest skłonna uważać, że akt chrztu był wyrazem nie tyle duchowego przyłgnięcia do nowej ideologii, ile raczej aktem prawnym zaopatrzoną w sankcje polityczne. Wobec prymitywnych stosunków regulujących życie polityczne w nowo nawróconych krajach barbarzyńskich, takie rozumowanie wydaje się wysoce prawdopodobne. Z drugiej strony nie należy zapominać, że misjonarze czy to typu iroszkockiego, czy też akwilejskiego reprezentowali tradycję kościelną domagającą się zawsze pewnego przygotowania do chrztu, którego przyjęcie musiało być dokonane w sposób wolny. Taki styl misyjny zalecał przede wszystkim Alkuin, taki model stworzyli Iroszkoci.

*Fides... pisał Alkuin sicut sanctus ait Augustinus res est voluntaria non necessaria. Adtrahi poterit homo in fidem non cogi... Unde et praedicatorum paganorum populum pacificis verbis et prudentibus fidem docere debent*⁹.

W przeciwieństwie do św. Augustyna stawiał Alkuin nieco łagodniejsze warunki w przygotowaniu do chrztu. *Primo fides docenda est, et sic baptismi percipienda sunt sacramenta; deinde evangelica praecepta tradenda*¹⁰.

Jeśli więc św. Augustyn żądał zarówno nauki wiary i moralności przed chrztem, Alkuin przyjmuje schemat inny: a) nauczanie prawd wiary, b) chrzest, c) nauka moralności. Było to niewątpliwie ustępstwo na rzecz prymitywnej akcji misyjnej. Ustępstwo to uzasadniano niskim

⁹ Alkuin do skarbnika królewskiego Megenfrida, *Bibliotheca rerum germanicorum edidit Ph. Jaffe*, t. VI, *Monumenta Alcuiniana...* ediderunt Wattenbach et Duemmler, Berolini 1873, s. 320.

¹⁰ *Tamże*.

stanem życia kulturalnego i religijnego ludów barbarzyńskich, które np. Paulin II patriarcha Akwilei określał jako: *gens bruta et irrationabilis vel certe idiotae et sine litteris*"¹¹.

Wpływ Alkuina był olbrzymi. Sądzić należy, że jego przekonania i nauka w dużym stopniu zadecydowały o treści słynnego protokołu konferencji biskupów w obozie Pepina nad Dunajem w lecie 796 r.

Po zwyciężeniu Awarów zaistniał problem misji narodu podbitego jak również Słowian południowych, a zwłaszcza Kroatów. Na zaproszenie Pepina do jego obozu wojskowego nad Dunajem przybyli Paulin II patriarcha Akwilei († 802), Arno bp Salzburga († 821) i bp Passawy. Jest rzeczą prawdopodobną, że biskupi ci a zwłaszcza Paulin II pozostawali w bliskim kontakcie a może nawet w przyjaźni z Alkuinem. Ze spotkania tego sporządził Paulin II protokół będący w zasadzie regułą postępowania w akcjach misyjnych Awarów i Słowian południowych. Protokół ten znany historycznej literaturze niemieckiej¹² zdaje się rzutować na organizację metod misyjnych również w Polsce.

Patriarcha Paulin II podejmując zalecenia Alkuina *ut ordinate fiat praedicationis officium et baptismi sacramentum*¹³ w całości adoptuje cytowany powyżej potrójny schemat: nauka wiary, chrzest, nauka moralności. Schemat ten uzasadnia powołując się na tekst Mat 28, 19. Ewangelista bowiem mówi najpierw „Docete”, później dodaje „Baptisate”... i wreszcie po chrzcie znowu: *Docete eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*¹⁴. Przed chrztem więc musi być nauka wiary. Podobnie jak Alkuin¹⁵ podkreśla Paulin, „że nauka nie powinna być gwałtowna, przerażająca ludzi strachem, lecz łagodna, przekonywająca, głoszona ze słodyczą¹⁶. Precyzując bliżej sprawę nauczania podkreśla protokół, że powinno ono trwać kilka tygodni — w każdym bądź razie co najmniej od 7 do 40 dni. Celem nauczania winna być perswazja skłaniająca do przyjęcia chrztu św. „Nie wolno nikogo ciągnąć do Chrztu przymusem, wbrew woli, ostrzem miecza, ale trzeba ludzi zachęcać głosząc naukę

¹¹ Paulinus Aquileiensis patriarcha in collegio episcoporum a Pipino rege convocato de ratione, qua Huni subacti baptisandi sint, disserit, *Monumenta Alcuiniana Bibliotheca rerum germanicarum edidit Ph. Jaffe*, t. VI, Barolini 1873, s. 314.

¹² Por. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig 1900, t. II, s. 464—465; F. Zagiba, *Die Missionierung der Slaven aus Weichland* (Patriarchat Aquileja) im 8 u. 9 Jahrhundert, Cyrillo-Methodiana, Böhlau Verlag 1964, s. 280—286.

¹³ List Alkuina do Karola Wielkiego w sprawie nawracania Hunów, s. 309.

¹⁴ Protokół Alkuina II: 68 Paulinus Aquileiensis patriarcha in collegio episcoporum a Pippino rege convocato de ratione, qua Huni subacti baptisandi sint disserit, por. jak wyżej Ph. Jaffe, VI, *Monumenta Alcuiniana*, s. 311—318.

¹⁵ Qui lac — id est suavia praecepta — suis auditoribus in initio fidei ministrare solebant (List Alkuina do Karola Wielkiego, l. c., s. 308.

¹⁶ Protokół Alkuina l. c.

o chwale wiecznej, lub o karze potępienia¹⁷. W program nauczania miały wchodzić prawdy zalecone przez św. Augustyna w „De catechizandis rudibus” a więc o nieśmiertelności duszy, o sądzie, nagrodzie i karze, o dobru i złu, za które Bóg nagradza względnie karze, o Trójcy św., o Zbawicielu, o Jego męce, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu, o sądzie ostatecznym¹⁸.

W ten sposób przygotowanych katechumenów (wyjąwszy dzieci) należało dopuszczać do chrztu zasadniczo w dwóch terminach, w wigilię Wielkiejnocy lub Zielonych Świąt. W razie potrzeby można było chrzczyć w każdą sobotę¹⁹.

Odnosnie do ceremonii chrztu Protokół Paulina II zwraca jedynie uwagę na poprawność formy. Było to konieczne ze względu na penetrację chrześcijaństwa wcześniejsze i nieoficjalne, przy czym popełniano błędy rytualne. Jeśli chodzi o Alkuina, opat ten domagał się od misjonarzy kwalifikacji naprawdę wysokich. W sprawie nauki moralności po chrzcie protokół Alkuina nie daje żadnych instrukcji szczegółowych. Czy program taktyki misyjnej zarysowany w Protokole Paulina II obowiązywał w Polsce — nie wiemy. Jak wskazywaliśmy powyżej, nie znajdujemy u kronikarzy śladów konwersji przymusowej ani w Polsce, a ni w krajach sąsiednich, gdzie działali misjonarze pod patronatem polskiego króla.

Listy Alkuina i Protokół Paulina II zdają się na ten problem rzucać światło dalsze. Wydaje się, że zbyt mało doceniano dotychczas w naszej literaturze wpływy południa a przede wszystkim Włoch i Akwilei. Nie jest rzeczą przypadku, że imię pierwszego polskiego biskupa Jordana i pierwszego klasztoru, jaki założyli eremici św. Romualda były związane z południem. Taki typ misjonowania adoptowali również Iroszkoci, którzy mimo — braku bliższych na ten temat wiadomości, na pewno do Polski docierali. Jest również rzeczą charakterystyczną, że wyprawy św. Ottona Bamberskiego jeszcze w pierwszej połowie w. XII realizowały nie schemat św. Augustyna, ale potrójny schemat Alkuina. Opis wyprawy św. Ottona przekazany przez Herborda podaje wiele ciekawych szczegółów odnoszących się do jego apostołowania szczególnie w Pyrzycach. Mimo dużej ilości ochrzczonych dochodzącej do 7000 osób, stosowano rodzaj 7 dniowego katechumenatu. W jego program wchodziło słuchanie nauk i trzydniowy post. Podobne zalecenia wysuwał Protokół Paulina II. Dla porównania warto przytoczyć teksty protokołu Paulina II i opis chrztu w Pyrzycach u kronikarza Herborda.

¹⁷ (Doctrina) suadabilis... de praemio vitae aeternae; terribilis de inferni supplicio non de gladio cruenti mucrone, nec coacti aut inviti trahantur ad baptismi lavacrum sed quos Spiritus Sancti gratia perfunderit et ex desiderio animae suae expetierint salutem. Por. Protokół Paulina II l. c. s. 315—316.

¹⁸ List Alkuina do Karola Wielkiego, l. c., s. 310.

¹⁹ Protokół Paulina II, l. c.

Protokół Paulina II

Herbord

Per septem tamen illos dies, in quibus vespere sabbati, quae in prima lucescit sabbati baptisandus est, indicto ieiunio catacizetur cotidie audiens unguaturque oleo sancto et in vespere, sicut diximus, sabbati sanctificetur aqua in fonte vel in tali vase, ubi in nomine sanctae Trinitatis trina mersio fieri possit (Protokół Paulina II l. c. s. 316).

At ille cum clericis et sacerdotibus 7 diebus eos cathedizans et de omnibus quae christianae religioni conveniebant, diligentissime instruens, indicto trium dierum ieiunio, iussit ut corpora sua balneis mundaerent et lotis albisque induti vestibus... ad sanctum baptisma concurrerent (Herbordi, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, *Monumenta Poloniae Historica*, t. II, s. 81).

Chrzczono osobno mężczyzn, kobiety i dzieci w trzech specjalnie sporządzonych baptysteriach otoczonych zasłonami.²⁰ W Pyrzycach przebywali około 20 dni, ...dicentes servare unitatem fidei, instruentes de festivitatibus et observationibus christianae religionis...²¹ Oczywiście nauka dotyczyła zasad chrześcijańskiego życia i była udzielana już po chrzcie. Jeszcze wyraźniej potrójny schemat misyjny zaznaczy się u żywotopisarza Ebona. „Quibus (Pomeranis) (Otto) ecclesias construxit ac consecravit. Deinde iuxta sanctorum patrum instituta haec eos servare docuit... Była to w zasadzie nauka moralności dotycząca spraw postu, obowiązku słuchania Mszy św. w dni świąteczne, obowiązku chrztu dzieci, ochrony życia córek, które widocznie czasem zabijano, zakazu małżeństwa w rodzinach do szóstego i siódmego stopnia pokrewieństwa, jednożeństwa, nakazu grzebania chrześcijan na cmentarzach poświęconych, przestróg przed bałwochwalstwem, zabobonami, zakazu wspólnych biesiad z poganami, nakazu spowiedzi i praktyk pokutnych za różne wykroczenia.²² Można podziwiać jak mało zmieniły się metody misjonowania mimo upływu czasu i różnic terytorialnych. Mając na uwadze praktykę Kościoła od czasów starożytnych, należy uważać, że właściwą drogą konwersji była zawsze perswazja. Ale jak podkreśla J. Schmidlin²³ z misją kościelną konkurowała niejednokrotnie jeszcze oficjalna misja państwowa, w której do głosu dochodził absolutny władca świecki. Wówczas ustały wszelkie zastrzeżenia powiązane z wolnością sumienia. Kazania zarówno Alkuina, Bedy Czcigodnego, jak również kilku innych kaznodziei, przestrzegających przed surowością i gwałtem, wskazują na realne istnienie nadużyć. W tym wypadku władcom chodziło nie tyle o zbawienie dusz, ile raczej o osiągnięcie zamierzonych celów politycznych. Na szczęście dzieje naszego kraju nie

²⁰ Opis tego chrztu podaje dokładniej ks. W. Szeńk, *Z dziejów liturgii sakramentów w Polsce*, Zeszyty Naukowe KUL, IX (1966), nr 1—2 (33—34) s. 67.

²¹ Herbord, MP. II, s. 82.

²² *Ebonis vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, MPH, t. II, s. 45.

²³ *Katholische Missionsgeschichte*, s. 145.

obfitują w zbyt liczne przykłady tego rodzaju „misji”. Przeciwnie Kościół Polski i polska kultura mogą się chlubić raczej praktyką broniącą zasady wolności i to nie tylko w X i XII w.

Lublin

KS. MARIAN RECHOWICZ

KS. JERZY WOLNY, KRAKÓW

UDZIAŁ POLSKIEJ TEOLOGII ŚREDNIOWIECZNEJ W PRACY DUSZPASTERSKIEJ KOŚCIOŁA W POLSCE

Otto z Freising, wnikliwy obserwator stosunków kościelnych i państwowych w w. XII, w swojej kronice postawił następujące pytanie: Co jest korzystniejsze dla Kościoła, czy pokora i ubóstwo pierwszych wieków, czy ówczesna jego wielkość i świetność? Pierwszy stan, odpowiada, jest lepszy, lecz drugi jest bardziej szczęśliwy.

Ze Otto, teolog i teoretyk świętego cesarstwa, odpowiedział w ten sposób, nie było w tym nic zaskakującego, albowiem taka odpowiedź była zgodna z jego postawą i mentalnością feudalną, ale w tym okresie istniały już generacje, które nie wyrażały zgody na koncepcję „Kościoła szczęśliwego”, lecz zwracały się do pierwszych wieków Kościoła i marzyły o tym, aby poświęcić się całkowicie ideałom pierwszych stuleci chrześcijaństwa. Nadzieja ta miała nie tylko karmić swoją strawą reformę moralną, lecz także prowokować inteligencję wewnętrzną tajemnicy chrześcijaństwa, szczególnie pobudzić i rozwinąć postęp teologii — pisze znany teolog ojciec Chénua.

To przebudzenie ewangeliczne, bo tak nazwał okres w. XII wspomniany teolog francuski, wzięło już pierwsze impulsy od czasów Grzegorza VII i objawiło się, czy to w nowych formach liturgicznych, czy przede wszystkim w centralnym zagadnieniu jakim była vita apostolica, realizowana w nowych formach życia zakonnego. Dominantą zaś, która ożywiała nowe siły w Kościele było hasło powszechnego głoszenia słowa bożego. Lud ma wreszcie usłyszeć Ewangelie — stało się postulatem konkretnie realizowanym przez wędrujących kaznodziejów, jak Robert z Arbrissel i inni. W istocie bowiem czy biskupi, którym Piotr z Chantre zarzucał *pessima taciturnitas*, a Innocenty III uzna ich za *canes muti*, czy ówczesne zakony, jak benedyktyni lub cystersi, nie mieli ani upodobania, ani środków do podjęcia misji głoszenia słowa bożego, która w działalności pastoralnej otrzymała wtedy najwyższą rangę, jeśli Alanus z Lille umieścił ją na siódmym stopniu doskonałości w swoim traktacie *Ars praedicandi*.

Renesans kaznodziejstwa w w. XII, wypływający organicznie z owego przebudzenia ewangelicznego, był odpowiedzią na długie wieki milczenia Kościoła w zakresie nauczania religijnego, który karmił w skąpy sposób swoich wiernych treścią homilii patrystycznej lub prostym wykładem prawd wiary. Jedna i druga forma nauczania religijnego nie była dostosowana do rozbudzonych potrzeb religijnych, różnicującej się społeczności w. XII. Społeczeństwo tego okresu potrzebowało i prosiło o nowy wykład Ewangelii i o przekłady Pisma św. w języku ojczystym.

Wzrastający ruch kaznodziejski, reprezentowany przez różnych kaznodziejów, zmusił władzę kościelną do dokładniejszego rozróżnienia funkcji kaznodziejskiej. I tak Innocenty III, wyrażając zgodę na powszechne głoszenie słowa bożego, wyodrębnił kaznodziejstwo doktrynalne, zarezer-

wowane dla kaznodziejów uczonych, oraz kaznodziejstwo popularne tzw. *verbum exhortationis*, praktykujące prosty wykład prawd wiary i obyczajów, a które mogli uprawiać także i świeccy, otrzymawszy licentiam exhortandi. Nowe założenia chrześcijaństwa, określające zasady powołania do świętości dla wszystkich stanów społeczeństwa, przenika ją do kaznodziejstwa, w którym wypracowuje się dla różnych grup społecznych prawa moralności ewangelicznej, wykładane w tzw. kazaniach stanowych. Honoriusz z Autun (poł. w. XII) w swoim *Speculum Ecclesiae* podaje wzory kazań dla różnych stanów, jak kazania ad milites, ad mercatores, ad agricolas. Podobnie Humbertus de Romans, generał dominikanów w poł. w. XIII, redaguje dla braci kazania do ludzi wszystkich stanów: *De modo cudendi sermones circa omne hominum et negotiorum genus*. Najpełniejszymi zbiorami kazań ad omnes status wzbogacą literaturę kaznodziejską w w. XIII Jakub z Vitry i Guibertus z Tournai.

W pracy kaznodziejskiej uczestniczą bardzo wydatnie magistrzy uniwersyteccy, których obowiązkiem według *Verbum abbreviatum* Piotra z Chantre było: legere, disputare et praedicare. Egzegeza, traktaty dogmatyczne i kaznodziejstwo są warunkiem zrozumienia słowa bożego, a wyrastające quaestiones powstają w toku interpretacji Pisma św. Używanie w kazaniach języka łacińskiego lub narodowego, będzie stosowane w zależności od słuchaczy. Dla studentów, duchowieństwa, zakonników kazania są wygłaszane w języku łacińskim, dla szerokiego kręgu zaś odbiorców w kościołach miejskich i wiejskich kaznodzieje używają języka narodowego, według zasady postawionej przez Honoriusza z Autun w *Speculum Ecclesiae*, który pisze: Ad omnes sermones debes primum versum latina lingua pronuntiare, deinde patria lingua explanare.

Rozwój kaznodziejstwa charakteryzują rozmaite rodzaje zbiorów kazań i literatury pomocniczej. Zbiory kazań można usystematyzować w następujące gatunki:

1. Komentarze do poszczególnych ksiąg Pisma św., jak np. Komentarz do Pieśni nad Piśniami św. Bernarda z Clairaux, Expositiones super Psalterium Jana Halgrinusa de Abbatisvilla, Expositio in Hexaameron św. Bonowentury.

2. Spuścizna kaznodziejska Ojców Kościoła i wczesnych scholastyków w postaci kazań na wybrane niedziele, święta i o świętych, systematycznie ułożona w homiliarzach, zostaje rozbudowana planowo w zbiory kazań de tempore na:

- a) niedzielne ewangelie (sermones dominicales),
- b) niedzielne lekcje (sermones epistolares),
- c) kazania do tekstów mszalnych Introitu, Offertorium, Communio (np. kazania Jakuba z Vitry).

3. De santis — kazania o świętych Kościoła Powszechnego wraz z patronami regionalnymi.

4. Sermones de commune sanctorum — obejmują kazania ułożone według Commune sanctorum Mszału i Brewiarza na uroczystości Apostołów, Ewangelistów, Męczenników, Wyznawców, Dziewic, jak również sermones de aliquo sancto.

5. Kazania okolicznościowe, przydatne i przeznaczone do różnych uroczystości kościelnych, jak: poświęcenie kościoła, prymicje kapłańskie, kazania synodalne do kleru, kazania in omni necessitate z racji procesji, klęsk żywiołowych (posucha, deszcze, zaraza).

6. Quadragesimales — kazania na każdy dzień postu, znane już w okresie wczesnej scholastyki, ale poszerzone i spopularyzowane w w. XIV i XV.

7. Sermones Mariales — kazania na główne święta Matki Boskiej

należały zrazu do cyklu *de sanctis*, ale w okresie średniowiecza cykl maryjny został rozbudowany w specjalne zbiory, jak np. *Speculum Mariale* Konrada Holtnickera, przypisywane długo św. Bonawenturze, lub *Mariale* Jakuba de Voragine.

8. *Sermones de mortuis* — powstają z kazań na Dzień Zaduszny i z kazań okolicznościowych, wygłaszanych z okazji śmierci różnych dostojników, wraz z kazaniem wzorcowymi (gotowe schematy) na śmierć ludzi różnych stanów.

9. *Sermones ad omnes status diversos* — tworzą osobny *corpus sermonum*. Do najbardziej znanych należy kolekcja Guiberta z Tournai.

10. *Sermones de Sacramentis, de poenitentia, de praeceptis, de poenis et praemiis aeternis* — tworzyły czasem osobne zbiory, czasem dodawano je na końcu innych kolekcji.

Równoległe z rozwojem właściwego piśmiennictwa kaznodziejskiego wykształca się i rozwija różnorodna literatura pomocnicza do układania kazań w postaci następujących zbiorów:

1. *Artes praedicandi* — zawierały retoryczne wskazówki o budowie kazania, wykorzystania materiału i sposobie wygłaszania.

2. *Prothemata sermonum* — były to krótkie schematy kazań z główną dyspozycją i podziałem.

3. Komentarze biblijne, konkordancje biblijne, zbiory sentencji ojców Kościoła (*authoritates patrum*) lub pisarzy klasycznych.

4. *Legendae sanctorum, exempla, miracula* — były podstawowym tworzywem w redagowaniu kazań o świętych, w których często można spotkać następujący zwrot: *dic legendam albo dic miraculum*.

5. *Proverbia, sententiae* — czerpane z Ksiąg świętych lub z tradycji ludowych, zapowiadane przez kaznodzieję słowami: *vulgo, vulgariter, communiter, gallice dicitur*.

6. *Summae de vitiis et virtutibus* — traktaty z zakresu teologii moralnej były szczególnie wykorzystywane w różnych kazaniach.

7. Alfabetyczne leksykony — jak np. *Summa* Abela Piotra Cantora, *Summa de abstinentia* (*dictionarius pauperum*) Mikołaja z Byard, oraz różne *Distinctiones*, szeregowane alfabetycznie według słów: *absolutio, accipere, angelus* — uzupełniały warsztat kaznodziei.

Przykładowo zarysowana panorama twórczości [piśmiennictwa] kaznodziejskiej ilustruje wielki wysiłek piśmienniczy średniowiecza, w tym zakresie, który należał sensu stricto do pracy pastoralnej Kościoła.

Podobnie i teologowie polscy, reprezentowani w średniowieczu przede wszystkim przez magistrów uniwersytetu krakowskiego, posiadali w swoich księgozbiorach różnorodną literaturę z zakresu kaznodziejstwa, aby w tym kierunku rozwijać owocną działalność. Działalność pastoralna teologów polskich będzie odpowiednio dostosowana do potrzeb Kościoła polskiego i obejmowała swoim zakresem, poza kaznodziejstwem, sprawy wykształcenia kleru, liturgii, *forum conscientiae*. Nie jest chyba sprawą przypadku, że na odnowionym Uniwersytecie krakowskim w r. 1400 największy rozwój osiągnęły dwa wydziały: *artes liberales* i teologia.

Przed powstaniem Uniwersytetu krakowskiego punkt ciężkości twórczości teologicznej w Polsce znajdował się w głównych konwentach dominikańskich. Poza pracami hagiograficznymi, które także były przeznaczone *ad legendum* w kościołach, powstaje w polskiej prowincji dominikańskiej pierwszy łaciński zbiór kazań *de tempore* i *de sanctis*, napisany przez dominikanina Peregryna z Opola. Kolekcja ta, składająca się z 65 kazań *de tempore* i 65 kazań *de sanctis* wraz z kazaniem

o polskich świętych, przeznaczona na użytek braci kaznodziejów w polskiej prowincji dominikańskiej, zyskuje bardzo szeroki popularność poza granicami Polski, mianowicie w Czechach, Austrii, Niemczech, a nawet we Francji i Anglii. Przemawia za tym obecna ilość rękopisów z kazaniem Peregryna w bibliotekach europejskich sięgająca liczby 190. Był to niewątpliwie pierwszy o zasięgu europejskim polski pisarz teologiczny, który w swoich kazaniach podał całkowity wykład prawd wiary i nauki o obyczajach. Bliższa analiza treści kazań Peregryna pozwala poznać sposób wyjaśniania prawd wiary, kształtowania pojęć religijnych i moralności. Oprócz tego na kanwie nauczania religijnego przewija się także bogaty materiał ilustracyjny w postaci exemplów, przysłów, symboliki, jak również ciekawe oceny ludzi i instytucji społeczeństwa średniowiecznego. Osobnym zagadnieniem, dotąd zupełnie nie uwzględnionym w badaniach nad religijnością w Polsce średniowiecznej, to kwestia kształtowania się typu średniowiecznego świętego. Zbiór kazań Peregryna był więc pierwszym produktem teologii polskiej na polu pracy pastoralnej.

Praca dominikanów była jednak zacieśniona do kręgu i potrzeb zakonu. Instytucją, która miała odpowiedzieć potrzebom całego Kościoła polskiego w pracy pastoralnej, stał się Uniwersytet Jagielloński.

W historiografii polskiej, traktującej tak o dziejach uczelni krakowskiej, jak o jego działalności naukowej w zakresie filozofii, teologii spekulatywnej, astronomii, medycyny można zauważyć że w sposób niedostateczny interesowano się działalnością magistrów krakowskich na polu pastoralnym Kościoła polskiego. Zwróćmy więc uwagę na twórczość pisarską magistrów, związaną z bezpośrednimi potrzebami ówczesnego Kościoła polskiego, innymi słowy, jakie usługi teologia krakowska oddawała Kościołowi. Niewątpliwie w związku z sytuacją polityczną państwa polskiego było nieodzownym oddać swoje talenty w służbie narodu na forum międzynarodowym, gdy chodziło o sprawy tak istotne, jak spory z Krzyżakami, zagadnienia koncyliaryzmu. Należało również tworzyć i rozwijać polską myśl filozoficzną, teologiczną i prawniczą, jak to wyraził w swojej mowie Stanisław ze Skalbmierza, wygłoszonej na otwarciu Studium w roku 1400: „Wynosi się nasza Akademia z cudownego czynu i wykładu teologii, którą potrzeba wyłuszczać i dali Bóg dalej wyłuszczać będzie”.

Przed założeniem wydziału teologicznego w roku 1397 i odnowieniem Studium Generalne w roku 1400, działały już trzy katedry, a nowy biskup krakowski, Wielkopoleń, Piotr Wysz, doktor padewski, jak wynika z mów powitalnych Bartłomieja z Jasła i Stanisława ze Skalbmierza, przyszedł z programem wzmocnienia dyscypliny wśród kleru, uporządkowania stosunków w diecezji i zwiększenia autorytetu Kościoła. Chociaż nie ma bezpośrednich wzmianek o restauracji krakowskiego studium, to Uniwersytet według planu energicznego biskupa mógł być środkiem bardzo skutecznym do podniesienia poziomu umysłowego i moralnego kleru — pisze Zofia Budkowa. Fundatorka wydziału teologicznego królowa Jadwiga wysunęła jeszcze nowy postulat dla mającej powstać uczelni, mianowicie potrzebę kształcenia w teologii Litwinów — praktycznie chodziło o osiągnięcie pełnej chrystianizacji Litwy przy pomocy wykształconego kleru narodowości litewskiej.

Uniwersytet Jagielly był w przeciwieństwie do Kazimierzowskiego silnie związany z Kościołem. Mistrzowie krakowscy, dzięki beneficjom kościelnym i poprzez piastowanie urzędów kościelnych byli organicznie zaangażowani w życie diecezji krakowskiej, a nawet poza jej granicami. Zaznacza się szczególnie rola wydziałów Teologii i Dekretów w zakresie reformy i podniesienia poziomu polskiego kleru. Krakowscy teologowie

i kanoniści uczą, wychowują i karzą nie tylko w murach obu kolegiów, ale także żywo pracują na synodach i zjazdach duchowieństwa (Z. Budkowa).

Profil naukowy profesora teologii był stosunkowo wszechstronny, a możliwości rozwijania różnorodnej problematyki dawał mu wykład czy komentarz w postaci kwestii do poszczególnych Ksiąg Pisma świętego. W interpretacji tekstu posługiwano się poczwórnym sensem i jednocześnie wprowadzano dialektyczne roztrząsania różnych zagadnień, przechodzących wprost z życia codziennego, jak to widać na przykładzie zestawionych kwestii w komentarzu do świętego Mateusza Benedykta Hesse, opublikowanych przez księdza Rechowicza (np. kwestia: *utrum melius esse nobilem, quam divitem*).

Oprócz kursorycznego wykładu do wybranej księgi Pisma św. doktor teologii objaśniał lekcje, lub ewangelie ze Mszy niedzielnych, jak wskazywała by na to praktyka profesora praskiego Macieja z Legnicy, spod którego pióra wyszła *Postilla Magna super Epistolas dominicales* zawierająca tekst kazania na poszczególne lekcje wraz z ciekawymi wykładami na temat lekcji w postaci kwestii.

Zainteresowania magistrów sprawami codziennymi życia Kościoła wynikały z kontaktów z duchowieństwem parafialnym, które często zwracało się z prośbą o wyjaśnienie w sprawach wątpliwych i spornych w praktyce spowiedzi czy małżeństw. Rękopis z biblioteki oo. Cystersów w Mogile sygnatura 81 (rok 1460) zawiera takie orzeczenia, odpowiadające na pytania z zakresu teologii moralnej i prawa kanonicznego, z którymi spotykało się duchowieństwo parafialne w duszpasterstwie, a udzielane były przez takich mistrzów jak: Mikołaj Kozłowski, Andrzej z Kokorzyna, Jan z Kęt, Dzierśław z Bożynowa, Stanisław ze Skalbmierza, Jakub z Zaborowa, Jan Elgot.

W twórczości piśmienniczej mistrzów krakowskich można wykreślić główne kierunki ich zainteresowań w zakresie pastoralnym, a będą nimi prace z dziedziny:

1. Liturgiki.
2. Kaznodziejstwa.
3. Kazuistyki duszpasterskiej.

Ad. 1. Sprawy liturgii, szczególnie liturgii Mszy świętej, miały być aktualne w środowisku krakowskim, skoro spod piór mistrzów krakowskich wyszło kilka traktatów o Mszy świętej. W latach 1390 Bartłomiej z Jasła pisze: *Ad celebrantes Missam — ut sciant celebrantes qualiter se habere circa defectus seu negligentias, dotyczy różnych przekroczeń w czasie odprawiania Mszy świętej; tegoż autora znany jest krótki traktacik: O gestach celebransa w czasie Mszy świętej* (Rkp. BJ 2215, f. 137—140v.).

Andrzej z Kokorzyna, archidiacon krakowski, podczas wizytacji archidiaconatu krakowskiego dobrze zapoznał się ze stosunkami panującymi wśród duchowieństwa parafialnego. Po zapoznaniu się z potrzebami duchowieństwa odnośnie liturgii Mszy św. i za namową biskupa Zbigniewa Oleśnickiego napisał podręcznik o odprawianiu Mszy świętej i szafowaniu sakramentami tzw. *Speculum aureum*, z którego dochowała się tylko część pierwsza zatytułowana *Interpretatio canonis*. W przedmowie traktatu, powstałego po roku 1428, Andrzej wspomina o błędach popełnianych przez wielu kapłanów w czasie odprawiania Mszy świętej i szafowania Sakramentów. Aby temu zapobiec autor podaje interpretacje i wyjaśnienia, zredagowane w sposób krótki i łatwy, w słowach przystępnych tak, aby każdy z kapłanów zrozumiał to, co czyta. Paweł z Pyskowic pisze obszerny *Commentum in Officium Missae*.

Z polecenia biskupa poznańskiego Stanisława Ciołka magister Mikołaj z Błonia pisze przed rokiem 1431 swój *Tractatus Sacramentis et divinis officiis ac eorum administrationibus*, będący najznakomitszym owocem usiłowań biskupów polskich, skierowanych ku rozszerzaniu wśród duchowieństwa diecezjalnego niezbędnych wiadomości nauki o sakramentach i prawą kanonicznego” (K. Morawski). Dzieło to zyskało sobie rozgłos poza granicami Polski (np. rękopis Staatsbibliothek w Monachium Clm 23948 z roku 1478) i wydawane było kilkakrotnie w inkunabulach.

Z problematyką husycką związane były osobne kwestie o Eucharystii, np.: *De Eucharystia secundum mag Fr. de Brega in quadam questionem disputata*, omawiane także bardzo szeroko w traktatach antyhusyckich. Do najgłośniejszych traktatów należą traktaty Stefana Palecza, znanego przeciwnika Husa, archidiacona kaliskiego, który dla duchowieństwa diecezji gnieźnieńskiej napisał trzy traktaty: *Portae inferi, Tibi dabo claves coelorum, Tu es Petrus*, zachowane dzisiaj między innymi w rękopisach biblioteki Kanoników Regularnych w Klosterneuburg, 357, 863; w Bibliotece Narodowej w Wiedniu 4941, 4933, 4131, 3495.

Ad. 2. Najbardziej twórczą dziedziną, posiadającą największe społeczne zapotrzebowanie, a której mistrzowie krakowscy poświęcali sporo czasu, było kaznodziejstwo. Oficium verbum Dei było ściśle związane z funkcją pedagogiczną każdego magistra. Pierwsi mistrzowie krakowscy, wykształceni na Uniwersytecie praskim przejęli bogate tradycje reformatorskiego ruchu kaznodziejskiego w Pradze, gdzie działali tacy mówcy, jak Konrad Walthausen, Jan Milicz, Mateusz z Krakowa, Jan Hus, Jan Szczekna. Polska twórczość kaznodziejska obejmowała do chwili odnowienia uniwersytetu znany zbiór kazań Peregryna i nieznaną nauce polskiej *Opus sermonum dominicalium* Stanisława Stojkowica z Miechowa. W zbiorach biblioteecznych znajdowały się znane, o zasięgu europejskim, *opus sermonum* Jakuba de Voragine, Konrada z Brundelsheim zwanego Soccusem, Bertolda z Regensburga i zbiory autorów czeskich. Te kolekcje kaznodziejskie wędrowały do Polski via Praga, przywożone przez studentów. Kościół polski, w którym większość księży parafialnych głoszenie słowa Bożego sprowadzała tylko do recytowania z wiernymi „Kajam się Bogu”, będącego przykładem tzw. verbum exhortationis, oczekiwał więc na własne, rodzime piśmiennictwo kaznodziejskie. A takie mogło wyjść tylko spod piór uczonych magistrów krakowskich. Działalność kaznodziejska mistrzów krakowskich obejmowała różne formy i w różnych instytucjach. Mistrzowie pracowali jako kaznodzieje uniwersyteccy, królewscy, katedralni, synodalni i kaznodzieje w kościołach wiejskich i miejskich. Oficium praedicationis na uniwersytecie spełniał każdy mistrz, głosząc kazanie w uroczystości uniwersyteckie, wybory rektorów, promocje na wszystkich wydziałach, egzekwie i aniwersarze zmarłych mistrzów i dobrodziejów uniwersytetu, a przede wszystkim zaś kazania na Mszach uniwersyteckich i collationes w kolegiach. Mowy i kazania stanowią znaczną część dorobku literackiego krakowskich mistrzów. Cennego materiału do historii religijności i kultury dostarczają mowy rektorów krakowskich, wygłaszane z okazji Suchych Dni i skierowane do młodzieży studiującej. W okresie Suchych Dni odbywały się egzaminy. W jednej z takich mów Łukasz z Koźmina rozprawia o prawdziwej i fałszywej miłości, w innej ostro piętnuje chciwość, zachęca do postępowania drogami mądrości i czystości, twarzo krytykuje grę w kości, rozpowszechnioną wśród studentów, którzy lekkomyślnie trwonią majątek rodziców — skarży się kaznodzieja.

Profesorowie krakowscy nauczali z ambon w najważniejszych kościołach krakowskich. Już z roku 1415 pochodzi zastrzeżenie że beneficjaci altari Wszystkich Świętych będącie zobowiązani we wszystkie uroczystości

Zbawiciela i Matki Boskiej miewać kazania w katedrze w języku polskim. Kiedy w roku 1454 biskup Zbigniew Oleśnicki ufundował beneficjum kaznodziejskie w katedrze wawelskiej powierzył je Pawłowi z Zatora, którego następcy mieli także być profesorami teologii i głosić kazania w języku polskim. Kościół św. Anny, św. Szczepana, św. Barbary, Kolegiata Wszystkich Świętych były terenem działalności kaznodziejskiej mistrzów. Z czasem teologowie uniwersyteccy objęli wszystkie główne ambony krakowskie.

Na prowincji mistrzowie pracowali w kościele parafialnym w Lubożycy jako beneficjaci uniwersyteccy z obowiązkiem wygłaszania kazań w języku polskim, mówi dokument z roku 1422. W kościele parafialnym w Beszowej kazał po polsku Łukasz z Koźmina.

W czasie trwania synodów diecezjalnych mistrzowie wygłaszają tradycyjnie kazania do duchowieństwa. Bogatą serię kazań synodalnych pozostawił jeden z najwybitniejszych kaznodziejów uniwersyteckich Stanisław ze Skalbmierza. Zachowały się jego kazania wygłoszone na synodzie krakowskim z r. 1409, synodzie prowincjonalnym w Kaliszu z roku 1409 oraz kilka mów z nieznanymi synodów. Mówcami synodalnymi byli także Andrzej z Kokorzyna, Mikołaj Kozłowski, Bartłomiej z Jasia.

Do naszych czasów nie dotarła kompletna spuścizna kaznodziejska mistrzów krakowskich, wiele kazań zaginęło wraz z rękopisami, wielka liczba pozostaje do dzisiaj nierozpoznana. Do najbardziej znanych zbiorów mistrzów krakowskich należą *Postylla de tempore et de sanctis* Mikołaja z Wigandów, *Postylla de tempore* Łukasza z Koźmina, *Sermones de tempore et de sanctis* Mikołaja z Błonia, którego kazania znajdują się w rękopisie Biblioteki uniwersyteckiej Cambridge, Corp. Christi Col. 528, Brit. Museum Royal Col. 8. A. V. Bogaty dorobek kaznodziejski pozostawił kaznodzieja katedralny Paweł z Zatora, obejmujący następujące kolekcje: *Expositio in evangelia dominicalia*, *Expositio in epistola Sancti Pauli*, *Glossa super epistolas per annum dominicales*, *Sermones de sanctis per circulum anni*, *Sermones de tempore*; Najbogatszą spuściznę kaznodziejską przekazał potomności Stanisław ze Skalbmierza obejmującą według najnowszych badań następujące kolekcje: *Liber conclusionum evangelicae veritatis* — postylla kazań niedzielnych powstała po roku 1409, *Sermones dominicales et de sanctis*, *In symbolum Apostolicum sermones*, *Sermones de indulgentiis*, *Sermones de octo beatitudinibus*, *Sermones super gloria*, *Sermones super cantico Virginis Marie*, *Sermones Mariales*, *Sermones ad clerum et ad monachos*, *Sermones sapientiales*. Wątpliwe jest natomiast autorstwo Stanisława ze Skalbmierza kolekcji *Sermones breves*, których autorem według Schneyera jest Bertrandus de Turre, który figuruje jako autor tych kazań w rękopisie Biblioteki Mazarin 1044 oraz Neapol Naz. VIII. A. 36; część czwarta zaś tej kolekcji — *Sermones dominicales* znajduje się w rękopisie Biblioteki Kan. Reg. w St. Florian, 362, jako zbiór anonimowy. Mikołaj z Kozłowa pozostawił *Sermones de tempore et de sanctis*; Paweł z Pyskowic *Sermones de tempore et ad vulgus* z lat 1441—1453; Grzegorz Zawada z Mysłowic *Sermones dominicales*; Fr. z Brzegu *Sermones de sanctis*; Jan ze Słupcy *Sermones de sanctis*; Maciej Hayn *Exhortationes ad fratres*, *Sermones*; Maciej z Łabiszyna *Sermones dominicales*, *De sanctis*, *Sermones quadragesimales*; Maciej z Raciaża *Sermones dominicales*; Maciej z Saspowa *Sermones super epistolas et evangelia*; Tomasz Hayn *Rudimentum doctrinae*, zawierające wykład podstawowych prawd wiary. Spuściznę kaznodziejską mistrza Jakuba z Paradyża zestawili ksiądz Jan Fijałek i Meyer. Do tej niekompletnej listy zbiorów kaznodziejskich mistrzów krakowskich należy dodać luźne kazania *De novo sacerdote*, *De dedicatione ecclesie*, *De novo*

anno, De passione Domini, Sermones synodales, pozostające w rękopisach polskich jako anonimowe.

Dopiero przyszło studia nad polskim kaznodziejstwem w wieku XV pozwolą dokładnie ocenić wkład mistrzów krakowskich w pracę pastoralną Kościoła i kulturę polskiego średniowiecza.

Ad. 3. Osobny rozdział twórczości piśmienniczej mistrzów obejmuje bogatą literaturę z zakresu kazuistyki duszpasterskiej, dotąd prawie nie badaną. W wielu rękopisach można spotkać różnego typu quaestiones, dotyczące spraw odpustów, kultu obrazów, procesji, spowiedzi, modlitw.

Żywy nurt polskiej teologii angażował się bezpośrednio w codziennej pracy pastoralnej Kościoła. Jest rzeczą zmienną, że mistrzowie pochodzący z klas mieszczańskich lub chłopskich reagowali w swoich pismach na takie sprawy społeczne jak: pojęcie szlachectwa, godności człowieka, sprawiedliwości społecznej, obowiązków ludzi różnych stanów. Mistrz Bartłomiej z Jasła pisał o doli chłopów, biedoty miejskiej, piętnował nadużycia przy udzielaniu odpustów czy elekcji kanonicznej biskupów. Był to zdrowy nurt reakcji ludzi o wielkim poczuciu chrześcijańskiej godności człowieka, która w systemie feudalnym była zagubiona. Niewątpliwie mistrzom krakowskim była bliższa i droższa koncepcja Kościoła pokory i ubóstwa pierwszych wieków, niżeli koncepcja Kościoła potężnego, zachwalana przez Ottona z Freising. O usługach mistrzów krakowskich dla Kościoła polskiego dają świadectwa liczne rękopisy bibliotek polskich, zawierające bogaty materiał źródłowy, oczekujący na wysiłek twórczy badaczy historii polskiej teologii.

Literatura

Z. Budkowa, *Stanisława ze Skalbmierza mowa o złych studentach*, (w:) Biuletyn Bibl. Jagiell. XV (1963) nr 1/2 s. 11—21.

Z. Budkowa, *Najdawniejsze krakowskie mowy uniwersyteckie, Spraw. PAU t. 52* (Kraków 1951) s. 570—575.

Z. Budkowa, *Odnowienie Jagiellońskie Uniwersytetu Krakowskiego (1390—1414)* (w:) *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364—1764*, t. 1, Kraków 1964, s. 37—89.

M. D. Shenou, *La theologie au deuzieme siecle*, Paris 1957.

T. Glemnau, *Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego 1397—1947*, (w:) *Polonia Sacra R. I* (Kraków 1948), s. 203—222.

M. Kowalczyk, *Bartłomiej z Jasła*, (w:) *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, t. 5, Wrocław—Warszawa—Kraków 1965, s. 3—23.

M. Kowalczyk, *Mowy i kazania uniwersyteckie Łukasza z Wielkiego Koźmina*, (w:) *Biuletyn Bibl. Jagiell. R. 12* (1960) nr 2, s. 7—20.

M. Kowalczyk, *Mowy uniwersyteckie Bartłomieja z Jasła*, (w:) *Biuletyn Bibl. Jagiell. R. 15* (1963) nr 1/2, s. 23—32.

M. Kowalczyk, *Odnowienie Uniwersytetu Krakowskiego w świetle mów Bartłomieja z Jasła*, (w:) „Małopolskie Studia Historyczne” 6 (1964), zesz. 3/4, s. 23—42.

M. Markowski, *Mikołaj z Kozłowa*, (w:) *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, t. 5, Wrocław—Warszawa—Kraków 1965, s. 76—141.

M. Markowski, *Poglądy filozoficzne Andrzeja z Kokorzyna*, (w:) *Studia Mediewistyczne* 6 (1964), s. 55—136.

M. Markowski, *Zygmunt z Pyzdr*, (w:) *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, t. 5, Wrocław—Warszawa—Kraków 1965, s. 169—205.

K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 1, 2, Kraków 1900.

J. B. Schneyer, *Die Erforschung der scholastischen Sermones und ihre Bedeutung für die Homiletik. Ein Hinweis auf die Bedeutung der scholastischen Sermones für die Theologie*, (w:) *Scholastik* (1964) zes. 1, s. 1—26.

J. B. Schneyer, *Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters*, München 1965.

Z. Włodek, *Paweł z Pyskowic*, (w:) *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, t. 5, Wrocław—Warszawa—Kraków 1965, s. 142—168.

J. Wolny, *Łaciński zbiór kazań Peregryna z Opola i ich związek z tzw. „Kazaniami Gnieźnieńskimi”*, (w:) *Średniowiecze. Studia o kulturze*, Warszawa 1961, s. 171—238.

C. Zawodzińska, *Pisma Stanisława ze Skarbmierza, pierwszego rektora U. J. w Kodeksach Biblioteki Jagiellońskiej*, (w:) *Roczniki Biblioteczne* 4 (1960) zes. 3—4, s. 299—327.

Kraków

KS. JERZY WOLNY

O. BERNARD PRZYBYLSKI, OP, WARSZAWA

LINIE ROZWOJOWE TEOLOGII POLSKIEJ

Klasyczne Tomaszowe określenie przedmiotu teologii, czyli wiedzy, a lepiej mówiąc: mądrości o Bogu i Jego sprawach, brzmi: *obiectum formale et specificativum Sacrae Theologiae est Deus sub ratione Deitatis, ut cadit sub revelatione virtuali*¹. Sam Bóg jest więc pierwszym i naczelnym przedmiotem teologii, a jej przedmiotem drugorzędym i wtórnym jest stworzenie, i to w aspekcie swej relacji do Boga jako Boga, czyli do Stwórcy i Zbawcy. Znaczy to, że teologia mówi o Bogu w tajemnicy Jego życia wewnętrznego, jako o Twórcy porządku nadprzyrodzonego. Do stworzeń zaś podchodzi ona jako do istot przez Boga uczynionych na Jego własny obraz i podobieństwo, w których Bóg wyraża w jakiś sposób samego siebie. Dlatego stworzenia pozostają w stałej relacji do Boga jako do ich celu, a stworzenia rozumne są przez Niego wyniesione do porządku nadprzyrodzonego, czyli do uczestnictwa w Jego życiu.

Tak pojmowana teologia ma trzy podstawowe zadania:

- 1) broni zasad wiary wobec jej przeciwników, czy to wykazując, że prawdy wiary znajdują się faktycznie w depozycie Objawienia, czy też dowodząc bezpodstawności twierdzeń sprzecznych z wiarą;

¹ STh I, 1, 7.

- 2) dąży do osiągnięcia pewnego poznania tajemnic wiary albo na podstawie ich analogii do rzeczywistości poznawanych przez rozum przyrodzony czy doświadczenie, albo w oparciu o powiązanie tych tajemnic zarówno pomiędzy sobą, jak z ostatecznym celem człowieka;
- 3) z zasad wiary wyprowadza konkluzje teologiczne².

Teologowie współcześni przyjmują tę definicję, podkreślając jednak bardziej jej aspekt personalistyczny i kosmiczny. Teologiczne poznanie Boga to — ich zdaniem — pogłębianie żywej, międzyosobowej relacji, stosunku łączącego żywego człowieka z żywym Bogiem, opartego przede wszystkim na żywej, wszystko ożywiającej miłości. To poznanie dokonuje się nie tylko drogą spekulatywną. Bóg bowiem nie poprzestaje na objawianiu się ludziom w Piśmie św. Czyni to również w pewien sposób za pośrednictwem tzw. rzeczywistości ziemskich, a zwłaszcza wydarzeń historycznych, przez które działa i którymi sam zasadniczo kieruje.

Spory na temat tego, czy teologia jest wiedzą, należą wraz z modernizmem, który to pytanie wyraźnie postawił, do przeszłości. Obecnie i chrześcijanie, i teiści, i ateiści zgodnie przyjmują, że wiedza teologiczna jest równocześnie i poznaniem „in principiis” i dowodzeniem „ex principiis” dokonywującym się przy pomocy rozumowania, prowadzonego według zasad właściwego wnioskowania, przy stosowaniu metod, właściwych tej dziedzinie wiedzy.

Wiedza teologiczna składa się z części — składowych i potencjalnych. Niemniej jednak jest zawsze jedną wiedzą, a nawet osiąga godność mądrości³. Podział ten jednak, o czym nie wolno zapominać, ma wyłącznie praktyczne znaczenie. Jest on uzasadniony z dwóch powodów:

- 1) gdy dla poznania jakiegoś aspektu wiedzy o Bogu potrzebne jest dobre opanowanie i zastosowanie takiej czy innej „specjalistycznej”, konkretnej metody pracy;
- 2) gdy dla potrzeb dydaktycznych zestawiamy pewne grupy zagadnień w większe całości.

Poza tymi dwoma, z pełną świadomością uwzględnianymi wypadkami, wszelkie podziały teologii kończą się zwykle nie tylko poświęcaniem zbytnej uwagi tylko jednej z jej części. Zazwyczaj prowadzą również do pomijania, czy nawet bagatelizowania pozostałych. Skutek tego jest najczęściej niepożądany: teologia zostaje „poćwiartowana” na jakoby samistne części (stało się tak np. w odniesieniu do sakramentologii, mariologii i teologii moralnej w XVII wieku). Co za tym idzie, jej harmonia, jedność i zwartość zostaje poważnie zachwiana. Trzeba było dopiero Soboru

² Według R. Garrigou-Lagrange OP, *De Revelatione*, T. 1. Romae-Parisiis 1921 s. 5—17.

³ Zob. Y. Congar OP, *La foi et la théologie*, Desclée 1962. Cz. II passim; M. D. Chenu OP, *La théologie est-elle une science?* Paris 1957 s. 50—79, 107—114 Kol. „Je sais — Je crois” Nr 2.

Watykańskiego II, a przedtem jego świątłych prekursorów, aby na nowo przypomnieć istnienie jednego, niepodzielnego i ogarniającego wszystko na świecie zbawczego Planu Bożego, którego nikt i nic nie może „pokałkować”.

Teologia sprzeniewierzyłaby się więc swemu podstawowemu zadaniu, gdyby zrezygnowała ze swych dwóch podstawowych założeń:

- 1) gdyby na pierwszym miejscu i przed wszystkim innym, dla swych drugorzędnych celów nie głosiła ludziom Boga i rozmaitych Jego tajemnic, ze Zbawieniem na czele, w ich pełnym, całościowym ujęciu;
- 2) gdyby przestała być równocześnie i spekulatywna i praktyczna: przystosowana do życia i wytyczająca życiu wyraźnie określone normy.

Odstępstwa od pierwszej zasady bywają wprawdzie niekiedy potrzebne ze względu na okoliczności. Powinny jednak być świadomie krótko trwałe, gdyż inaczej ich skutki mogą zaciążyć na całych pokoleniach. Tak stało się np. w okresie potrydenckim, gdy — dla zwalczania twierdzeń protestanckich — podkreślano nadmiernie instytucyjny charakter Kościoła i sakramentalno-ofiarniczą właściwość Mszy św. Skutkiem tego następne pokolenia niemal zapomniały o tym, że Kościół jest również i przede wszystkim nadprzyrodzoną, „pneumatologiczną” wspólnotą świętości⁴, a Msza ofiarą całego Kościoła, a nie tylko celebransa, w której liturgia słowa ma bardzo istotne znaczenie⁵. Jeśli zaś idzie o zasadę drugą, to i fałszywe mistycyzmy czy angelizmy, i religijny naturalizm prowadzący prostą drogą do utraty nadprzyrodzonej wiary, dają co trochę znać o sobie.

I jeszcze jedno: choć teologia jest i z pewnością musi być związana z ludzką kulturą w jej najrozmaitszych przejawach i z ludzkim życiem w jego tak bardzo bogatych aspektach, to jednak nie może się im w żadnym wypadku podporządkować. Ma być służebna, ale nigdy służalczą. Stałaby się bowiem wtedy — w ujemnym tego słowa znaczeniu — utylitarna i rzekłaby się dobrowolnie swego pierwszorzędnego, zaszczytnego i zobowiązującego tytułu: „scientia sacra — scientia divina”.

MISYJNO-DUSZPASTERSKI CHARAKTER POLSKIEJ TEOLOGII

Teologia w Polsce rozpoczęła się stosunkowo późno w porównaniu tak z Zachodem jak ze Wschodem. Wystarczy przypomnieć, że chrześcijaństwo stawiało u nas pierwsze kroki wówczas, kiedy w Chartres powstała w 990 roku pierwsza średniowieczna szkoła teologiczna, której celem było ożywienie zaniedbanych wtedy studiów teologicznych⁶. Przybywający do Polski pod koniec X wieku zakonnicy mieli z pewnością

⁴ Sobór Watykański II, *Konst. dogm. O Kościele*, cz. I i II, zvl. nr 8—10.

⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja o Świętej Liturgii*, cz. II, nr 47—51.

⁶ A. Klawek, *Zarys dziejów teologii katolickiej w Polsce*, Kraków 1948 s. 6.

zrozumienie dla nauki, powszechne w tym czasie w klasztorach monarchii pokarolińskich. Zjawiali się oni jednak na naszych terenach z wyraźnie sprecyzowanym zadaniem misyjnym. Mieli umacniać wiarę w duszach i zdobywać coraz do nowych wyznawców dla religii Chrystusowej, a nie krzewić wiedzę ani organizować studia. Dlatego pierwsze powstałe w Polsce ówczesnej klasztory: eremitów, benedyktynów i cystersów, nie przejawiały większych zainteresowań nauką.

Ten stan rzeczy utrzymał się aż do XIII wieku włącznie. Świadczy o tym m. in. fakt, że przybyli w dwudziestych latach tego wieku do Polski dominikanie, których zakon od samego początku swego istnienia przywiązywał wielką wagę do pogłębienia wiedzy i apostołowania poprzez nią, poświęcając się u nas w ciągu pierwszych kilkudziesięciu lat swego pobytu przede wszystkim i prawie wyłącznie pracy kaznodziejskiej, duszpasterskiej i misyjnej⁷.

To traktowanie Polski jako terenu w pierwszym rzędzie misyjnego i zapóźnionego w stosunku do Zachodu pod względem umysłowym i kulturalnym, o ludności dość prymitywnej, zaciążyło na postawie teologów Cesarstwa rzymskiego i najwyższych władz różnych zakonów wobec nas, i to na długie wieki (np. z końcem XVI wieku — jezuitów).

Od początku chrześcijaństwa potrzeby i względy duszpasterskie wysuwały się w Polsce siłą rzeczy bezsprzecznie na plan pierwszy i nadawały ton większości poczynań w dziedzinie teologii. Świadczy o tym np. fakt, że większość zachowanych kazań, aż do XVII wieku włącznie, to jakby krótkie traktaty teologiczne, w których kaznodzieja dzielił się z wiernymi nie tylko swoją wiarą, lecz i wiedzą, i w których poruszał nawet niekiedy myśli zupełnie nowe, np. kazania Jana z Szamotuł (zwanego Paterkiem, † 1519) o Niepokalanym poczęciu Najśw. Maryi Panny, czy też kazanie Tomasza Wernera z Braniewa († 1498 o Wniebowzięciu)⁸. Nie można jednak twierdzić, że krył się w tym przede wszystkim utylitaryzm. Należy raczej sądzić, że w owych czasach nie było jeszcze u nas pewnego wyodrębnienia teologii z praktycznego duszpasterstwa. Prócz tego, ówczesne duszpasterstwo stosowało w praktyce zasadę, że teologia jest i powinna być przede wszystkim dla życia, choć z pewnością tej zasady w jej późniejszym, szkolnym sformułowaniu nie znało. Uprawiało więc to, co z początkiem naszego wieku nazwano „teologią kerygmatyczną”, która obecnie nie zwalnia od obowiązku stałego pogłębiania teologii jako nauki i wiedzy.

⁷ J. Kłoczowski, *Dominikanie polscy na Śląsku w XIII—XIV wieku*, Lublin 1956 s. 214—229.

⁸ A. Klawek, *rozpr. cyt.*; H. Cichowski, *Les sciences sacrées en Pologne*, (W:) *Dictionnaire de Théologie Catholique* T. 12/2, kol. 2475; F. Bracha CM, *Zarys historii mariologii polskiej*. (W:) *Gratia plena, Studia teologiczne o Bogurodzicy*, Poznań 1965 s. 460—462.

POWSTAWANIE WYŻSZYCH UCZELNI TEOLÓGICZNYCH

U zarania XIV wieku Kraków staje się pierwszym ośrodkiem myśli teologicznej. Około czy też po roku 1304 powstaje tu bowiem — jak do niedawna sądzono — pierwsza wyższa uczelnia teologiczna: *Dominikańskie Studium Generale*, posiadające prawo nadawania stopni naukowych i początkowo zakrojone na skalę międzynarodową. Studium takie, zwane w pierwszych konstytucjach zakonu „*generale et solemne*”, powinno być — według myśli Założyciela — teologiczne i odpowiadać swym poziomem wydziałom uniwersyteckim⁹.

W sześćdziesiąt lat później, w Zielone Święta 1364 roku, Kazimierz Wielki zakłada za zezwoleniem papieskim Urbana V Uniwersytet. Akt ten poprzedziła złożona 6 kwietnia 1363 roku w Awinionie suplika, w której król Polski prosił: *azeby w mieście Krakowie, znakomitszym całego królestwa, mógł założyć Studium Generale w jakiejkolwiek dziedzinie wiedzy, a zwłaszcza w zakresie tak prawa kanonicznego jak cywilnego, z przywilejami innych studiów generalnych — ut in civitate Cracoviensi, insigniori regni sui, studium generale in quacumque facultate et specia-*

⁹ A. Klawek, *rozpr. cyt.* s. 8 oraz J. Kłoczowski, *dz. cyt.* s. 222—227. — Wedle nowszych badań sprawa nie przedstawia się tak jasno. Zarządzeniem z 1304 roku dominikańska Kapituła Generalna zlecała wszystkim ówczesnym prowincjom Zakonu zorganizowanie Studium Generalnego w najbardziej o to stosownym konwencie. Tym samym powstały warunki prawne pozwalające na założenie w Krakowie wyższej szkoły zakonnej o poziomie uniwersyteckim. W praktyce jednak, o czym świadczą akta Kapituły Generalnej z 1316 roku, studium w Polsce nie powołano wówczas jeszcze do życia, i to z dwóch względów: z braku dostatecznej liczby wykwalifikowanych lektorów oraz z powodu zamieszek politycznych. Zresztą nie tylko w Polsce, ale i gdzie indziej (np. w Kolonii) zorganizowanie pełnego Studium Generalnego trwało kilkanaście lat: przekształcała się w nie powoli szkoła zakonna poziomu średniego, tzw. Studium particulare, przygotowujące również kandydatów na lektorów, ale zajmujące się przede wszystkim kształceniem zakonników — kaznodziejów i duszpasterzy (takie Studium istniało w Krakowie od założenia tam w latach dwudziestych XIII wieku pierwszego w Polsce dominikańskiego konwentu).

Pierwszy formalny dokument, stwierdzający istnienie w Krakowie Studium Generale pochodzi z 1421 roku. Na podstawie jednak źródeł wiadomo, że już pod koniec XIII wieku konwent krakowski miał stale dwóch lektorów, a w połowie XIV wieku liczba ich się zwiększała. Istnieje nawet hipoteza, że byli oni wykładowcami wydziału teologicznego, zastępującego odpowiedni wydział uniwersytecki, a dostępnego nie tylko dla dominikanów. — Można więc przyjąć, że dominikańskie Studium Generale w Krakowie powstało najprawdopodobniej w połowie XIV wieku. Hipotezę tę będzie można przyjąć za fakt dopiero po zakończeniu prowadzonych obecnie badań zachowanych w bibliotekach rękopisów ówczesnych traktatów z dziedziny filozofii i teologii — zob. J. K. Korolec, *Studium Generale w Krakowie — prawne warunki istnienia.* (W:) Materiały i studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. T. 4. Seria A. Ossolineum 1965 s. 100—125, zwł. s. 101—102, 105, 107, 112—114.

*liter tam iuris canonici, quam civilis erigere valeat cum privilegiis aliorum studiorum generalium*¹⁰. Na tekście petycji papież osobiście umieścił słowo „fiat”, a wcześniej jeszcze (16 października 1362) zażądał od arcybiskupa gnieźnieńskiego bliższych danych co do warunków, jakie król i miasto mogą zapewnić Uniwersytetowi, ponieważ papieżowi już wiadomo, że *pro parte carissimi in Christo filli nostri, Kazimiris regis Poloniae illustris, fuit nobis expositum, quod idem rex ad utilitatem Rei Publicae intendens generale studium litterarum in quo pretiosa margarita scientiae reperitur, statui et ordinari*¹¹. Papież wylicza w swym liście szczegóły, z którymi chce się zaznajomić *ut eandem habita certitudine praedictorum in huiusmodi negotio, tutius procedere valeamus*¹².

Królewski akt erekcyjny pochodzi z 12 maja tego samego roku. W tym też dniu został sporządzony przywilej miasta Krakowa poręczający swobody Uniwersytetu, zorganizowanego na wzór Akademii w Bolonii i Padwie¹³. Ostateczne zaś zatwierdzenie papieskie nosi datę 13 września 1364.

Zainteresowania profesorów nowo powstałej uczelni, wśród których znalazł się szereg wybitnych ludzi, skupiały się przede wszystkim na wydziale filozofii.

Uniwersytet nie posiadał jeszcze wydziału teologicznego, ponieważ rezydujący wówczas w Awinionie papież niechętnie zezwalał na uruchomienie takich fakultetów, nie chcąc by stanowiły one ewentualną konkurencję dla studium paryskiego. Tę procedurę stosowano zresztą ogólnie: z 46 Uniwersytetów założonych przed 1400 rokiem tylko 28 miało wydziały teologii. Kraków miał natomiast wydział Prawa Kanonicznego z trzema stałymi katedrami: interpretacji dekretów Gracjana, tłumaczenia tzw. Dekretaliów Rajmunda z Pennaforta oraz objaśnień „*sexti Clementinarum*”, czyli katedrę tzw. „*Nova iura*”¹⁴. Kazimierzowi Wielkiemu zależało szczególnie na kształceniu własnych kanonistów, znających i prawo i polską rację stanu, a to ze względu na liczne traktaty zawierane wówczas z ościennymi państwami, na dość skomplikowane stosunki polityczno-religijne z Rusią, a zwłaszcza ze względu na stale rosnące trudności z przybierającym wciąż na sile i znaczeniu zakonem krzyżackim oraz na międzynarodowy „prestige” własnego państwa i dworu¹⁵.

Po zakończeniu okresu tzw. niewoli awiniońskiej powołanie do życia wydziału teologicznego nie nastroczało już tylu trudności, a pobudek do wszczęcia odpowiednich starań było kilka. M. in. krzyżacy chcąc umocnić

¹⁰ K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, T. 1. Kraków 1900 s. 24; J. Dąbrowski, *Czasy Kazimierza Wielkiego*, (W:) *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364—1764*, T. 1. Kraków 1964 s. 23—27.

¹¹ K. Morawski, *dz. cyt.* s. 25.

¹² *Tamże* s. 25.

¹³ J. Dąbrowski, *rozpr. cyt.* s. 30—32.

¹⁴ K. Morawski, *dz. cyt.* s. 34—35.

¹⁵ *Tamże* s. 36—42; J. Dąbrowski, *rozpr. cyt.* s. 20—26.

swą pozycję i wpływ, uzyskali od Urbana VI w lutym 1386 zezwolenie na założenie w Chełmie Uniwersytetu ze specjalnym wydziałem teologicznym (plan ten zresztą, wymierzony wyraźnie przeciw Krakowskiej Wszechnicy, nie został nigdy zrealizowany)¹⁶. Prócz tego królowej Jadwidze szczególnie zależało na posiadaniu kadry rodzimych teologów, dobrze przygotowanych do nawracania Litwy i Rusi¹⁷. Uzyskała ona już 11 stycznia 1397, tzn. na i trzy i pół lata przed odnowieniem Uniwersytetu bullę od Bonifacego IX (dekret zaś Jagiełły tzw. „reformatio Kazimierzowej Wszechnicy nosi datę 26 lipca 1400 roku). Papież zezwalał na założenie w Krakowie studium teologicznego, wzorowanego na paryskim. Dla nowego wydziału przewidziano 11 katedr i obsadzono je przy wydatnej pomocy Uniwersytetu Praskiego¹⁸. Była to liczba poważna, zwłaszcza wobec istnienia odrębnego wydziału Prawa Kanonicznego oraz zagadnieniach kościelno-politycznych. Ich wystąpienia, np. na soborach, były nieraz bardziej nacechowane troską o zaznajamianie świata z polską racją stanu, niż staraniem o właściwą interpretację prawd wiary i Ewangelii. Krakowscy uczeni uczestniczyli licznie — jak wiadomo — w Soborach w Konstancji (1415) i w Bazylei (1441). Na pierwszym z nich memoriał Pawła Włodkowicza *De annatis camerae apostolicae solvendis* znalazł duże uznanie, choć głosił wyraźnie teorię koncyliarną¹⁹. Prócz tego P. Włodkowiec opublikował już podczas trwania Soboru i w związku z działalnością krzyżaków na pograniczu Polski dwa traktaty, demaskujące wcale nie ewangeliczne postępowanie zakonu. W jednym z nich bronił mało wówczas popularnej tezy, że nawracanie pogan mieczem jest sprzeczne z nauką Chrystusa²⁰.

Wystąpienia Polaków na Soborze Bazylejskim groziły nawet w pewnym momencie schizmą. Ton delegacji polskiej, złożonej w większości z profesorów Wszechnicy Jagiellońskiej, nadawał cysters, Jakub z Paradyża, najwybitniejszy moralista szkoły krakowskiej XV wieku. Jego traktat *Determinationes theologiae de concilio super papam* dawał wyraz bardzo radykalnym poglądom (m. in. Jakub odmawiał papieżowi prawa

¹⁶ Z. Kozłowska-Budkowa, *Odnowienie Jagiellońskie Uniwersytetu Krakowskiego*, (W:) *Dzieje Uniwersytetu...* s. 38.

¹⁷ *Tamże* s. 38—40; K. Morawski, *dz. cyt.* s. 62—63.

¹⁸ *Tamże* 82—90. Z. Kozłowska-Budkowa, *rozpr. cyt.* s. 60—67.

¹⁹ H. Cichowski, *rozpr. cyt.* kol. 2473.

²⁰ Tezę tę głosił w traktacie *De potestate papae et imperatoris respectu paganorum*, co wywołało ostry spór z niemieckim dominikaninem, Janem Falkenbergiem, wielkim sympatykiem krzyżaków, ostatecznie potępionym przez Sobór w 1418 roku. Dalsze publikacje Włodkowicza przeciwko krzyżakom: *De ordine cruciferorum et de bello Polonorum*, napisane w odpowiedzi na paszkwil Falkenberga, oraz podczas sprawowania poselstwa w Rzymie: *Ad impugnandum privilegia cruciferorum* (1420). — Zob. H. Cichowski, *rozpr. cyt.* kol. 2473—2474 oraz K. Pieradzka, *Uniwersytet Krakowski w służbie Państwa i wobec Soborów w Konstancji i Bazylei*. (W:) *Dzieje Uniwersytetu...* s. 95—97, 103—106, 109—110.

do tytułów „caput Ecclesiae” i „vicarius Christi”) ²¹. Polacy przedłożyli jednak Soborowi traktat łagodniejszy — a mieli ich wtedy pięć do wyboru — Tomasza Strzypińskiego, późniejszego biskupa krakowskiego, jako wyraz poglądów Uniwersytetu, wyznawanych zresztą i przez polskich biskupów ²². Znaczna ich większość przyjęła uchwałę o wyższości papieża nad soborem dopiero w roku 1448. Uniwersytet uczynił to jeszcze później, bo w 1452 roku ²³.

Wyrazem nie tyle teologii, ile bezpośrednich politycznych celów była polemika w sprawie ważności chrztu w Kościele wschodnim. Jak wiadomo, zarówno cerkiew moskiewska, jak rusko-litewska nie przyłączyły się w swej większości do unii florenckiej. Wśród ich wyznawców rozwijali wówczas żywą działalność misyjną bernardyni, przeżywający wtedy okres rozkwitu po rocznym pobycie św. Jana Kapistrana w Krakowie (1453). Dzięki nim na ziemiach litewsko-ruskich rozwinął się dość silny ruch unijny. Gdy Helena, córka cara Iwana III, wychodząc — ówczesnego Wielkiego Księcia-Litewskiego, a późniejszego króla Aleksandra (niepopularnego w tzw. Koronie) odmówiła w 1492 r. przejścia na katolicyzm i ponownego przyjęcia chrztu, powstało w Polsce duże poruszenie. Profesorowie krakowscy, którzy od powstania Uniwersytetu nie przestawali walczyć z dominikanami, zwrócili się teraz również przeciw bernardynom. Kwestionowali ich akcję na Wschodzie i podawali w wątpliwość ważność prawosławnego chrztu.

W roku 1501 ukazuje się rozprawa profesora Jana z Oświęcimia, zwanego „Sacranusem”, *Elucidarius errorum ritus ruthenici* głosząca bardzo krańcowe poglądy, oparte przede wszystkim na dekretach Gracjana. Kościół wschodni nie posiada — zdaniem Sacranusa — prawowitego kapłaństwa i wobec tego wszystkie jego sakramenty, z chrztem włącznie, są nieważne. Jan zaleca jak najdalej posuniętą ostrożność w przyjmowaniu prawosławnych do Kościoła katolickiego i dochodzi w końcu do konkretnego wniosku: katolickiemu władcy nie wolno żenić się ze schizmatyczką. — Sacranus, jako uczeń stronników Soboru Bazylejskiego uznanego przez papieża za schizmatyczny, nie podporządkował się dekretem florenckim, a ponadto przyjmował tylko tzw. „rationes theologicae”, bez uwzględniania Tradycji Kościoła i wskazań Magisterium, z dekretem Aleksandra VI o ważności chrztu prawosławnych włącznie ²⁴.

Dość specjalny charakter miały jeszcze przedtem spory profesorów Akademii krakowskiej z husytami, których ruch posiadał dwa aspekty:

²¹ Zob. H. Cichowski, *rozpr. cyt.* kol. 2474; K. Grzybowski, *Rozwój myśli państwowej na Uniwersytecie Krakowskim w pierwszej połowie wieku XV*, (W:) *Dzieje Uniwersytetu...* s. 146—149.

²² Zob. *Tamże* s. 146—148 oraz H. Cichowski, *rozpr. cyt.* kol. 2474.

²³ *Tamże* kol. 2474.

²⁴ *Tamże* kol. 2475—2476; J. Garbacik: *Ognisko nauki i kultury renesansowej*, (W:) *Dzieje Uniwersytetu...* s. 205.

społeczny i teologiczno-doktrynalny²⁵. Antyhusycką postawę Wszechnicy ukształtował szereg czynników:

- 1) znaczna liczba czeskich profesorów (ogółem 24), którzy w latach 1401—1403 wywędrowali z Pragi do Krakowa;
- 2) duchowe pokrewieństwo wiklefityzmu i husytyzmu z poglądami skotytyzmu, który zwalczali wybitni nominaliści z Krakowa (Mateusz z Krakowa, Jan Elgot, Benedykt Hesse, Jakub z Paradyża i in.);
- 3) zdecydowanie antyczeska i antyhusycka postawa biskupa krakowskiego i kanclerza Akademii Zbigniewa Oleśnickiego, który — jako protest wobec przyjęcia przez Jagiełłę poselstwa czeskiego w 1432 r. rzucił na Kraków interdykt ze zdecydowaną aprobatą Uniwersytetu (króla upoważnił zresztą do tego jeszcze w 1424 roku papież Marcin V, a biskupi polscy popierali wyraźnie to posunięcie²⁶);
- 4) ambicje Wszechnicy Jagiellońskiej uważającej się za powołaną do obrony dobrego imienia Polski jako kraju katolickiego (w roku 1441 profesorowie krakowscy domagali się od Soboru zniesienia kompaktów praskich, a w 1448 pisali do swych kolegów z Sorbony: *hic ad custodiam fidei inter haereticos et schismaticos positi sumus*²⁷).

Społeczne postulaty husytyzmu były w Polsce, a zwłaszcza na Litwie, dość popularne (wiadomo, że na przyjęcie czeskiej korony, proponowanej początkowo Jagielle i przez niego odrzuconej, zgodził się Witold, a szczegóły tej projektowanej unii, niezrealizowanej wskutek jego śmierci, ustalono podczas sławnego zjazdu królów w Łużku w 1429 roku. Przeciwdziałali tej unii profesorowie krakowscy, autorzy pierwszego w dziejach Uniwersytetu zbiorowo opracowanego „consilium”, w którym udowadniali, że prawo udzielania komukolwiek korony przysługuje tylko i wyłącznie papieżowi, a nigdy cesarzowi; „consilium” podpisali: Stanisław ze Skalbmierza, Jakub Zaborowski, Tomasz z Chrobrza, Adam z Bandkowa i Jan Elgot²⁸).

Jeśli zaś idzie o poglądy doktrynalne, to początkowo budziły one nawet duże zaciekawienie, tym bardziej, że w wielu punktach zbliżyły się do tak popularnej w Polsce teorii koncyliarnej. Dość wspomnieć, że przyjaciel Husa, teolog Hieronim z Pragi, został w 1413 roku zaproszony do Krakowa, dyskutował tam z profesorami, a nawet głosił kazania²⁹. Gdy jednak Sobór w Konstancji potępił naukę Wiklefa, Husa i Hieronima, skazując obu Czechów na śmierć, Uniwersytet Krakowski wystosował 12 sierpnia 1416 list do Soboru, solidaryzując się całkowicie z jego wyrokiem³⁰.

²⁵ M. Rechowicz, *Św. Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV wieku*, Lublin 1958 s. 149—161.

²⁶ K. Morawski, *dz. cyt.* s. 270.

²⁷ Cyt. wg M. Rechowicz, *dz. cyt.* s. 153.

²⁸ Zob. K. Pieradzka, *rozpr. cyt.* s. 113.

²⁹ K. Morawski, *dz. cyt.* s. 267—268, 264—265.

³⁰ K. Pieradzka, *rozpr. cyt.* s. 102.

Husytyzm ugruntował się w Czechach i podzielił na dwa stronnictwa: bardziej skrajne taborytów i raczej ugodowe utrakwistów: ci ostatni ofiarowali koronę czeską Jagielle. Z nimi to profesorowie krakowscy odbyli w 1421 roku dysputę, której celem było doprowadzenie ich do ugody z Rzymem. Z tej okazji Stefan Palecz, profesor wydziału teologicznego, ogłosił traktat *Contra quattuor articulos Bohemorum* nie przyjęty przez Czechów³¹. Wyszuli oni jednak propozycję nowej dysputy, odrzuconą przez Uniwersytet w 1423 roku. W sześć lat później ówczesny papież Marcin V zwrócił się do Uniwersytetu specjalnym pismem, do dziś zachowanym, prosząc aby przekonywał książąt i szlachtę do współdziałania w doprowadzeniu Czechów do pojednania się z Kościołem³². To prawdopodobnie przyczyniło się do następnej dyskusji, odbytej 19 marca 1431 na Wawelu, a spowodowanej w dużej mierze względami politycznymi (szło o uzyskanie pomocy Czechów w nowej wojnie z krzyżakami). Ze strony Polskiej, obok króla i jego dworu, uczestniczyła w tej dyspucie większość ówczesnych profesorów wydziału teologicznego: Mikołaj Kozłowski, Andrzej Kokorzyński, Franciszek z Brzegu, Jan Elgot, Benedykt Hesse, Jakub z Paradyża, Eliasz z Wąwolnicy, z których każdy pisał już przeciw husytom³³. Tematem obrad była sprawa Komunii św. pod dwiema postaciami, majątków duchowieństwa i śprowowania przez nie władzy świeckiej (*dominium civile*) oraz teza jakoby do Kościoła faktycznie należeli tylko ludzie przeznaczeni do zbawienia³⁴.

Problemy husytyzmu odżyły na Wszechnicy Jagiellońskiej raz jeszcze, w związku z odkryciem w roku 1449 faktu, że dziekan wydziału „*ertium*” w latach 1436—1441, Andrzej Gałka z Dobczyna, był wyznawcą husytyzmu i propagował go wśród szlachty w formie radykalnego programu społecznego, szeregowanego w rymowanej *Cantilena vulgaris*. Uniwersytet wyparł się go uroczyście i skreślił z listy swych absolwentów i wykładowców³⁵.

INNE WYŻSZE UCZELNIE TEOLOGICZNE W POLSCE

„Monopol” Akademii Krakowskiej w dziedzinie wiedzy na poziomie uniwersyteckim został złamany przez utworzenie w roku 1578 równorzędnej mu Akademii w Wilnie, obsadzonej i kierowanej przez jezuitów, a cieszącej się gorącym poparciem króla Stefana Batorego. Król bowiem nie tylko udzielił założonemu w roku 1570 w Wilnie kolegium jezuickiemu praw akademickich w 1578 roku i wystarał się o zatwierdzenie ich przez

³¹ *Tamże* s. 111.

³² K. Morawski, *dz. cyt.* s. 270—271.

³³ K. Pieradzka, *rozpr. cyt.* s. 114; M. Rechowicz, *dz. cyt.* s. 155—157.

³⁴ *Tamże* s. 167—174.

³⁵ K. Pieradzka, *rozpr. cyt.* s. 115; K. Morawski, *dz. cyt.* s. 458—465.

papieża Grzegorza XIII w rok później³⁶, ale zabiegał również (zresztą bezskutecznie) u naczelnych władz zakonu o bodaj jednego z ich profesorów o światowej sławie (np. Grzegorza z Walencji, Maldonata czy Bellarmina)³⁷.

Nowo powstała Akademia skupiła początkowo swe wysiłki na polemice z kalwinistami oraz propagowaniu Unii Brzeskiej. Tę drugą akcją rozpoczął Skarga, ogłaszając w roku 1577 dzieło *O jedności Kościoła Bożego*. Sekundowali mu w XVII wieku jego współpracownicy, a zarazem profesorowie wileńscy: Benedykt Paweł Boym i Jan Kulesza³⁸. Mimo jednak umysłowego odrodzenia cerkwi ruskiej, dokonanego w Kijowie przez tamtejszego archimandrytę Piotra Mohyłę (założył on w 1635 roku Akademię teologiczną, zorganizowaną na wzór kolegów jezuitów i skupił w niej kilkunastu zdolnych profesorów³⁹, polscy obrońcy Unii ograniczali się do dość stereotypowej polemiki i nie dążyli (z wyjątkiem Boyma) do poznania teologii Wschodu, dla której odczuwali niezbyt dziś zrozumiałą pogardę⁴⁰.

Inny charakter miały Akademie teologiczne w Poznaniu (Akademia imienia Lubrańskiego, która działała w latach 1519—1780) i w Zamościu (założona w roku 1594 przez kanclerza Jana Zamoyskiego). Obie nie posiadały wydziałów teologicznych) w Poznaniu było zezwolenie na jego otwarcie, czego nigdy nie zrealizowano⁴¹), lecz jedynie katedry filozofii chrześcijańskiej i prawa kanonicznego; obie nie stały się środowiskami myśli naukowej obie — będąc pewnego rodzaju „filiami” Akademii Jagiellońskiej⁴² — zużywały w XVII wieku za jej przykładem siły w nieustępliwej walce z jezuitami, odsuwając wysiłek umysłowy na dalszy plan. Dość wspomnieć, że gdy w roku 1673 jezuita uzyskali za staraniem Generała swego zakonu od papieża prawo nadawania stopni naukowych absolwentom teologii i filozofii swego kolegium w Poznaniu (założonego w 1572 roku), a następnie, przywilejem jaworowskim z 18 marca 1678, potwierdzenie tego prawa przez króla Jana Sobieskiego, to Akademia, broniąc swego monopolu, przeciwstawiała się temu różnymi sposobami tak, aż król, na żądanie Sejmu, swe potwierdzenie w dniu 7 marca 1685

³⁶ H. Cichowski, *rozpr. cyt.* kol. 2484.

³⁷ A. Klawek, *rozpr. cyt.* s. 18.

³⁸ H. Cichowski, *rozpr. cyt.* kol. 2489—2492.

³⁹ Zob. M. Jugie, *Moghila Pierre*, (W:) *Dictionnaire de Theologie Catholique*, T. 10/2 kol. 2063—2081; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Przekł. J. Klinger, Warszawa 1964 s. 180—205.

⁴⁰ A. Klawek, *rozpr. cyt.* s. 19.

⁴¹ H. A. Cichowski, OFM, *O historii nauk teologicznych w Polsce*, art. *Collectanea Theologica* 17 (1936) 399.

⁴² W. Urban, *Akademia Krakowska w dobie reformacji i wczesnej kontrreformacji*, (W:) *Dzieje Uniwersytetu...* s. 269—270.

cofnął. Podobnie został storpedowany taki sam przywilej, udzielony kolegium poznańskiemu przez Zygmunta III w 1611 roku⁴³.

Powstanie Uniwersytetu Lwowskiego (akt erekcyjny króla Jana Kazimierza nosi datę 20 lutego 1661 roku), a zwłaszcza jego wydziału teologicznego było dość burzliwe. Istniejące tam od 1613 roku teologiczne kolegium jezuickie otrzymało wtedy te same prawa, jakie posiadała Akademia Krakowska i zostało upoważnione do otwarcia wszystkich ówczesnych wydziałów uniwersyteckich. Ale Sejm, wskutek energicznej akcji Wszechnicy Jagiellońskiej, aktu królewskiego nie zatwierdził. Wysłannicy z Krakowa dotarli aż do papieża, u którego storperowali projekt zatwierdzenia Uniwersytetu Jana Kazimierza. Aleksander VII udzielił wtedy (1663 rok) jezuitom prawa nadawania stopni naukowych absolwentom filozofii i teologii lwowskiego kolegium. Akademia Krakowska zaś wymogła na królu Michale Wiśniowieckim przywilej (z dnia 26 listopada 1669) przyznający Akademii w Zamościu wyłączne prawo organizowania wyższych studiów na Rusi⁴⁴.

Dzięki więc sprzeciwom Uniwersytetu Krakowskiego Uniwersytet Lwowski mógł rozpocząć regularną pracę, jako pełnoprawny uniwersytet dopiero po reformach Komisji Edukacyjnej, w roku 1784, a więc już pod panowaniem austriackim. Nie znaczy to jednak, aby jako uczelnia kościelna, nie prowadził on już przedtem przez z górą sto lat poważniejszej pracy w dziedzinie teologii.

KIERUNEK ZAINTERESOWAŃ POLSKIEJ TEOLOGII W OKRESIE XIV DO XVIII WIEKU

Chcąc sprecyzować te problemy, na których w ciągu czterystu lat koncentrowały się zainteresowania większości polskich teologów, widzimy, że zwłaszcza w wieku XV i XVI skupiały się one na tych sprawach, jakie budziły największe zaciekawienie w ówczesnym chrześcijańskim świecie: najpierw na kwestii stosunku papież-sobór, na sakramentach, na potrzebie reformy Kościoła, później zwróciły się ku eklezjologii i ku prawdom kwestionowanym czy to przez protestantów, czy też przez arian. Ale niestety nawet najwybitniejsi z polskich teologów (w XV wieku Jakub z Paradyża, Mateusz z Krakowa, Paweł Włodkowiec, Benedykt Hesse; w wieku XVI Stanisław Hozjusz, Marcin Kromer, Stanisław Sokołowski), którzy należeli do najpoważniejszych teologów w ówczesnej skali światowej, skłaniali się zbyt, zgodnie zresztą z duchem swoich czasów, ku apologetyce, i to dość specyficznej. Mniej wybitni zaś albo zwracali się ku tzw. teologii praktycznej — niewątpliwie potrzebnej, ale wymagającej podbudowania solidną wiedzą, — albo też ograniczali się do polemiki, nieraz dość prymitywnej i prowadzonej w celach zbyt oczywiście utyli-

⁴³ A. Przyboś, *Akademia Krakowska w drugiej połowie wieku XVII*, (W: *Dzieje Uniwersytetu...* s. 339—340.

⁴⁴ *Tamże* s. 337—339.

tarnych. Taki charakter miała 200 lat trwająca walka Akademii Krakowskiej z jezuitami („dodatkowo” przez 100 lat Akademia zwalczała również pijarów). To samo też cechuje ogromną większość naszej literatury antyprotestanckiej i antyszczymatycznej. Ta „jednokierunkowość” sprawiła, że wielkie problemy dogmatyczne, pasjonujące do XVIII wieku włącznie ówczesny świat chrześcijański, (jak np. stosunek łaski do woli, nowe ujęcie teologii moralnej, którego pionierem był św. Alfons Liguori czy też prądy jansenistyczne i jansenizujące), nie wzbudzały większych zainteresowań u polskich teologów.

Na tym tle pozytywnie odbija, i to od samych początków teologii w Polsce, obiektywność naszej bibliistyki. Obok anonimowych przekładów pewnych fragmentów Pisma św. (Psałterz floriański, z XIV wieku, Psałterz Puławski i Krakowski z XV wieku) powstaje w roku 1455 „pod redakcją” — jakbyśmy to dziś nazwali — Andrzeja z Jaszowic polski przekład całego Starego Testamentu, zwany pod dwiema nazwami: Biblia królowej Zofii (lub Biblia Szarospatacka). Przekład ten ma wprawdzie pewne braki, niemniej jednak jest pracą pionierską. Równocześnie ukazuje się interpretacja Męki Pańskiej według Ewangelii św. Mateusza pióra Benedykta Hesse, przypisywana początkowo św. Janowi Kantemu⁴⁵. Nieco później (1532) Walenty Wróbel wydaje komentarz do Psalmów, ale — powodowany rozpoczynającą się wówczas na Wszechnicy Jagiellońskiej nieufnością do wszystkiego co nowe — nie uwzględnia w nim oryginalnego tekstu (mimo, że na Akademii odbywały się już od lat piętnastu regularne wykłady języka greckiego i hebrajskiego); opiera się wyłącznie na egzegezach średniowiecznych⁴⁶. Niebawem na Uniwersytecie pogłębia się zainteresowanie Pismem św.: powstają liczne, już nowoczesne komentarze (m. in. Mateusza z Kościana, † 1545 i Wojciecha z Nowogopola, † 1559, którego teologia biblijna *Scopus Biblicus Veteris et Novi Testamenti* doczekała się w Polsce i za granicą łącznie dziewięciu wydań), a wydział teologiczny zaś wprowadza specjalne studium biblijne. Powstaje nowe zbiorowe tłumaczenie już całej Biblii, (głównym jego autorem był Leonard Niezabitowski OP), opracowane pod kierunkiem dominikanina Jana Kasprowicza Leopoldy, a wydane w roku 1561 przez Scharffenberga⁴⁷.

W XVI wieku ukazuje się w Polsce szereg protestanckich tłumaczeń Pisma św., z czego dwa pełne: Biblia Brzeska czyli Radziwiłłowska (przekład Jana Łaskiego z 1563 roku) oraz Biblia Budnego, czyli Nieświeska (przekład zbiorowy z roku 1570) i jedno tłumaczenie całego Nowego Testamentu Jana Seklucjana (1551)⁴⁸.

⁴⁵ M. Rechowicz, *dz. cyt.* s. 34—51.

⁴⁶ A. Klawek, *rozpr. cyt.* s. 11—12.

⁴⁷ R. Gustaw OFM, *Polskie przekłady Pisma św. Przekłady katolickie.* (W:) *Podreczna Encyklopedia Biblijna* (Poznań 1960). T. 2 s. 299—314; H. Cichowski, *Les sciences...* kol. 2477, 2486.

⁴⁸ J. Szeruda, *Zarys dziejów teologii ewangelickiej w Polsce,*

Potrzeba dostarczenia katolikom polskiej poprawnej wersji Pisma św. stawała się więc paląca. Odpowiedział jej Jakub Wujek z Wągrowca SJ (1540—1597). Jego tłumaczenie wydane pośmiertnie w roku 1599 było w powszechnym użyciu aż do naszych czasów, zwłaszcza jeśli idzie o Stary Testament. Wujek był nie tylko dobrym stylistą, ale i znakomitym biblistą: znał język hebrajski, grekę i łacinę i dlatego jego przekład, zaopatrzone specjalnym komentarzem szczególnie tych tekstów, które kwestionowali protestanci, ma ścisłą wartość naukową. Duża szkoda, że dotychczas nie udało się odnaleźć autentycznego tekstu Wujka, bez wprowadzonych doń poprawek cenzury zakonnej. Po jego śmierci nauki biblijne poszły u nas w zapomnienie, czego dowodzi choćby fakt, że drugiego wydania wspaniałego dzieła Wujka dokonano dopiero w roku 1740 we Wrocławiu⁴⁹.

Zdrowy charakter mają też stosunkowo nieliczne u nas prace z zakresu patrystyki. Pierwszą z nich — o ile nam dziś wiadomo — była kilkakrotnie wydawana antologia tekstów Wschodnich Ojców Kościoła (Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu i Jana Chryzostoma) opracowana w roku 1525 przez Jerzego Libana z Legnicy, pierwszego wykładowcę języka greckiego w Krakowie, ale opublikowana dziesięć lat później⁵⁰, ze względu na małe zainteresowanie patrystyką wśród ówczesnych teologów i niemałe kłopoty z cenzurą kościelną. Później wślawił się wydaniem tekstów Jana Chryzostoma Marcin Kromer, a częstym nawiązywaniem do Ojców Kościoła — Stanisław Sokołowski. W XVII wieku warto wspomnieć o wydanych przez dominikanina Fabiana Birkowskiego († 1636) zbiorze listów św. Ignacego oraz o pierwszej w Polsce monografii patrystycznej: omówieniu teologii św. Jana Damascyńskiego przez bazylianina Antoniego Młodowskiego (1749)⁵¹.

Wreszcie niemałe znaczenie miały, począwszy od Długosza, prace z dziedziny historii Kościoła, zwłaszcza Kościoła w Polsce⁵².

Choć wielu polskich teologów wydawało swe prace za granicą, *aby nie tylko rodacy, ale i obcy mogli z prac naszych korzystać* — jak pisał jezuita Stanisław Grodzicki († 1631)⁵³, to jednak od końca XVI wieku teologia nasza — poza dziełami wileńskiego profesora Marcina Śmigleckiego SJ (1562—1619) i dominikanina Justyna Zapartowicza z Miechowa († przypuszczalnie 1659) nie budziła prawie żadnego echa w innych

Kraków 1952 s. 7—11; R. Gustaw OFM, *Polskie przekłady Pisma św. Przekłady innowiercze*. (W:) *Podręczna Encyklopedia...* s. 322—329.

⁴⁹ F. Kłoniecki, *Wujek Jakub T.J.* (W:) *Podręczna Encyklopedia...* s. 664—666; H. Cichowski, *Les sciences...* kol. 2487.

⁵⁰ A. Klawek, *rozpr. cyt.* s. 11—12; A. Wyczański, *Uniwersytet Krakowski w czasach „złotego wieku”*. (W:) *Dzieje Uniwersytetu...* s. 228—231, 235—236; K. Morawski, *dz. cyt.* s. 432.

⁵¹ A. Klawek, *rozpr. cyt.* s. 21.

⁵² H. Cichowski, *Les sciences...* kol. 2477—2478, 2497—2498; A. Klawek, *rozpr. cyt.* s. 21—24.

⁵³ *Tamże* s. 15.

krajach. Spośród licznych dzieł Śmigleckiego *Nodus Gordius seu de vocatione ministrorum disputatio*, skierowany przeciw arianom, wywołał kilkuletnią polemikę z protestanckimi teologami z Getyngi, a pracę *O przedwiecznym bóstwie Syna Bożego* tłumaczono na kilka obcych języków. Traktat jego *O lichwie* osiągnął 11 wydań, komentowanych w Niemczech i w Anglii. — Znany również wśród teologów i do dziś jeszcze cytowany jest wielki traktat Miechowity *Discursus praedicabiles super Litanias* (1642) — pierwsza pełna mariologia⁵⁴.

* * *

Na podstawie tych wszystkich danych musimy szczerze, choć z pewnym zażenowaniem przyznać, że teologia polska, nawet w „złotym wieku” swego rozwoju, nie wypełniała na ogół owych trzech, wymienionych na wstępie podstawowych zadań:

- 1) broniła zasad wiary, ale niestety najczęściej w sposób zbyt jednostronny, tzn. apologetyczno-polemiczno-utylny;
- 2) nie zajmowała się, ogólnie biorąc, obiektywnym i bezstronnym pogłębieniem poznania tajemnic wiary;
- 3) nie próbowała nawet wyprowadzać nowych teologicznych konkluzji z prawd objawionych.

Te zadania wykonywało już raczej u nas kaznodziejstwo, tzw. teologia praktyczna oraz teologia życia wewnętrznego, której zwłaszcza dwaj przedstawiciele z XVII wieku: jezuita Mikołaj Łęczycki (1574—1652) i Kasper Drużbicki (1590—1662) zdobyli sobie zasłużone uznanie u swoich i obcych⁵⁵. — Ale i kaznodziejstwo polskie, poczawszy od wygaśnięcia dynastii Wazów, mocno podupadło i zaczęło schlebiać dość niewybrednym gustom słuchaczy...

PRZYCZYNY NIEDOCIĄGANIA TEOLOGII POLSKIEJ DO STAWIANYCH JEJ ZADAŃ

Nie wystarczy jednak sama łatwa krytyczna ocena. Należy zrozumieć przyczyny, które sprawiły, że polska teologia czasów przedroborowych zbaczała często z właściwej drogi. Przyczyn tych z pewnością jest wiele. Wyliczę tu tylko najważniejsze i bardziej oczywiste:

1. Sam ustrój szkolnictwa kościelnego i stan szkół duchownych pozostał dużo do życzenia. Główny ośrodek wiedzy teologicznej, Uniwersytet Krakowski, podupadł wyraźnie pod koniec XVI wieku i — nie posiadając w swym gronie żadnego prawdziwego wybitnego teologa —

⁵⁴ A. Cichowski, *Les sciences...* kol. 2495, 2486; F. Bracha, *rozpr. cyt.* s. 467.

⁵⁵ H. Cichowski, *Les sciences...* kol. 2496—2497; Ateneum Kapłańskie 66 (1963) 97—160 (Nr specjalny: O. K. Drużbicki — *Teolog i mistyk polski*, 1592—1662; Nr 325); F. Bracha, *rozpr. cyt.* s. 474.

tracił energię na nieustępliwą i małosłowną walkę z jezuitami. Nie odpowiadały również swym zadaniom inne polskie wyższe uczelnie teologiczne. Teologię uprawiano również w powstałych po Soborze Trydenckim i prowadzonych głównie przez misjonarzy św. Wincentego à Paulo Seminariach duchownych. Było ich jednak początkowo tyle (po kilka na jedną diecezję⁵⁶), że nie starczyło odpowiednio przygotowanych profesorów. To samo dotyczyło coraz liczniejszych „studiów generalnych” zakonnych (sami jezuiti mieli w XVIII wieku aż 23 kolegia teologiczne). W tej sytuacji wszyscy teologowie byli przeciążeni pracą dydaktyczną: pisali wprawdzie względnie dużo, ale były to po największej części skrypty dla studentów; zamiast samodzielnej pracy naukowo-badawczej zadowalali się kompilacjami. Brakło im czasu, sił i bodźców do czegoś więcej.

2. Właściwością polskiej natury jest gotowość do dużych wysiłków w sytuacjach trudnych i wyjątkowych, ale cechuje ją także pewien brak konsekwentnego wspólnego wysiłku wówczas, gdy nie nadzwyczajnego się nie dzieje. Poza tym niezrozumienie ogółu duchowieństwa i społeczeństwa katolickiego dla nauki nie stwarzało przychylnego „klimatu” dla jej uprawiania i rozwijania.
3. Polska religijność opierała się po największej części na wierze uczuciowej i tradycyjno-nawykowej. Do tego dochodziła pewna niechęć do stałego wysiłku umysłowego, zwłaszcza o celach ponadczasnych.
4. Wreszcie warunki polityczne nie sprzyjały rozwojowi poważniejszej pracy naukowej. Od śmierci ostatniego z Jagiellonów Polska była wciąż uwikłana w jakąś wojnę, a i przedtem ich nie brakło. Do tego doszły w XVIII wieku teistyczno-racjonalistyczne wpływy Oświecenia, przy równoczesnym spłyceciu i zubożeniu religijnym wszystkich warstw społecznych, z duchowieństwem i teologami włącznie.

To są — jak się wydaje — najważniejsze przyczyny faktu, że polska teologia nie była — ogólnie biorąc — w dostatecznej mierze „scientia sacra et divina”.

TEOLOGIA POLSKA W XIX WIEKU

Czasy zaborów stworzyły dalsze dodatkowe trudności, pogarszające dotychczasową sytuację. Wyliczę tu znowu tylko najważniejsze, bez pretenzji do wymienienia wszystkich.

1. Na wydziałach teologicznych Uniwersytetów w Krakowie i Lwowie zaczął się początkowo szerzyć józefinizm, któremu energicznie przeciwstawiała się część profesorów. Równocześnie na niektórych wydziałach teologii doszły do głosu silne prądy antyrzymskie (zwłaszcza w Akade-

⁵⁶ H. A. Cichowski OFM, *O historii...* s. 399.

- mii Wileńskiej, a potem w Petersburskiej i w Galicji — do połowy XIX wieku), co paraliżowało rozwój prawdziwie katolickiej nauki⁵⁷.
2. Polityka zaborców wyraźnie przeciwdziałała rozwojowi wiedzy teologicznej różnymi naciskami administracyjnymi. Nie popierali jej również różni wątpliwej wartości nominaci na stanowiska uniwersyteckie i kościelne. Również niektórzy biskupi nie przejawiali zrozumienia potrzeby popierania i rozwijania myśli teologicznej. Brak zaś wyrobionych tradycji naukowych i niski poziom umysłowy ogółu duchowieństwa doprowadził do zastoju nawet teologii praktycznej⁵⁸.
 3. Kościół w Polsce, a wraz z nim teologowie, stanęli wobec twardej konieczności podtrzymywania w społeczeństwie przede wszystkim wiary i świadomości narodowej. Społeczeństwo zaczęło łączyć ściśle tradycje religijne z patriotycznymi i z tej racji wszyscy Polacy, nawet z wolnomyślicielami włącznie powszechnie je chronili.
 4. Od połowy XVIII wieku powstała u nas istna mania tłumaczenia francuskiej literatury teologicznej, a zwłaszcza „pobożnościowej”. Zwalniało to — w ówczesnym mniemaniu — Polaków od osobistego wysiłku twórczego.

Pierwsze próby odrodzenia myśli teologicznej podejmowane w drugiej połowie XIX wieku na Zachodzie nie znalazły u nas początkowo żadnego echa. Odnowa teologii biblijnej i patrystycznej, moralnej i apologetycznej odbywała się bez udziału z naszej strony. Niektórzy jednak zdawali sobie sprawę z tego tragicznego stanu. Przytaczam za Ks. Klawkiem⁵⁹ bolesne wyznanie ks. Michała Korczyńskiego z 1821 r.: *Teologia nade wszystko spoczywa odlogiem. Nie masz u nas ani jednego dziełka periodycznego dla plebanów, kaznodziejów, nie masz pisma, które by się szkołami wyłącznie zajmowało. Co gorsza, nie masz zapaśnych drukarzy handlujących księgami. Trzeba ich się prosić z rękopisem, trzeba przez subskrypcję lub na własny koszt starać się o wydrukowanie.*

Zaczynają się jednak w drugiej połowie XIX wieku pojawiać u nas nowe czasopisma duszpastersko-teologiczne; od 1873 roku zaczyna wychodzić 33-tomowa *Encyklopedia Kościelna* ks. Michała Nowodworskiego. Na wydziałach teologicznych Uniwersytetów w Krakowie i Lwowie powstają z inicjatywy Ks. Ks. Chotkowskiego i Jana Fijałka (1864—1936) seminaria historyczne; przy Polskiej Akademii Nauk w Krakowie tworzy się najpierw sekcja teologiczna, przekształcona w roku 1839 w osobny wydział; podobny wydział powstaje również w 1876 roku w Toruniu, przy tamtejszym Towarzystwie Przyjaciół Nauk; ukazują się pierwsze przekłady pism Ojców Kościoła; pojawiają się znów nazwiska teologów godnych tego imienia, zwłaszcza w Krakowie i Lwowie.

* * *

⁵⁷ Tamże s. 401.

⁵⁸ A. Klawek, *rozpr. cyt.* s. 25.

⁵⁹ Tamże s. 25.

Obecnie, w Tysiąclecie chrześcijaństwa w Polsce, wszyscy nie tylko dobrze rozumiemy potrzebę wytrwałego kontynuowania licznych pięknie rozpoczętych i rokujących duże nadzieje na przyszłość prac w zakresie teologii, ale nawet już wiemy, w jaki sposób należy to czynić, gdyż wyszliśmy już poza fazę wstępnych doświadczeń. Nową wielką zachętą i pomocą są tu dla nas również wskazania Vaticanum II, który wyraźnie zachęca do głębokiego „uteologizowania” wszystkiego, a zarazem podkreśla doniosłość wykorzystania przez każdy naród własnych uzdolnień i możliwości.

Warszawa

O. BERNARD PRZYBYLSKI OP

KS. STANISŁAW SMOLEŃSKI, KRAKÓW

POLSKA TEOLOGIA MORALNA W LATACH OD 1880 DO 1939

Teologia moralna była w ciągu wieków pojmowana bardzo różnie co do swego zakresu. Ostatnio w ramach teologii moralnej ujmuję się coraz częściej cały zespół zagadnień moralności chrześcijańskiej i to w pełnym jej rozwoju, aż do najwyższych szczytów kontemplacji włącznie. Takie pojęcie teologii moralnej podaje np. Rudolf Hofmann w swej *Moral-theologische Erkenntniss und Methodenlehre*, München 1963¹. O tak szeroko ujętej teologii moralnej będzie mowa w tym artykule.

Interesująca nas tu twórczość teologiczna dotyczy nie tylko ściśle naukowych prac czy artykułów, ale również popularno-praktycznych publikacji, o ile mogą one dać świadectwo rozwijającej się i kształtującej polskiej myśli teologiczno-moralnej.

Wybrany okres czasu lat 1880—1939 też wymaga uzasadnienia. Około r. 1880 w pewnym znaczeniu rozpoczyna się na większą skalę zakrojona twórczość pisarska w zakresie teologii moralnej, zwłaszcza na łamach różnych polskich periodyków. W r. 1880 mamy zaledwie jedno poważniejsze pismo teologiczne: poznański *Przegląd Kościelny*. Dopiero nieco później przybywa czasopism religijnych o wyższym poziomie stopniowo coraz więcej. W r. 1884 rozpoczyna swą działalność *Przegląd Powszechny*. Od r. 1893 wychodzi *Gazeta Kościelna*, od r. 1898 wrocławska *Homiletyka*, itd., itd.

Data końcowa 1939 jest rzeczywiście wyraźnym zamknięciem pewnego okresu twórczości teologicznej w Polsce².

¹ Str. 55—62.

² Na temat historii teologii moralnej tego okresu w Polsce mamy m. in.: Ks. A. Klawek, *Zarys dziejów teologii w Polsce*, Kraków 1948. Ks. St. Olejnik, *Ostatnie półwiecze katolickiej myśli etycznej w Polsce*, At. Kapł. R. 51. T. 58. 1959. K. Górski, *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce wiek XIX i początek XX w.*, Rocznik Teol. Kanonicz. KUL T. XI. Z. 4 Lublin 1964.

Wspomnieć wypada, że ten artykuł jest pewną syntezą wyników mojej znacznie większej pracy, dotąd nie opublikowanej.

Przegląd twórczości polskiej w zakresie teologii moralnej próbuję ująć od strony genetycznej, przy czym za dyspozycję posłużyły mi idee przewodnie, wokół których ześrodkowane były tematy najważniejszych publikacji polskiej teologii moralnej. Wśród zagadnień i problemów, jakie w okresie badanym były przedmiotem zainteresowań moralistów katolickich Zachodu pewne wydają się być szczególnie żywiej odebrane i silniej zaznaczone w polskiej twórczości teologicznej. Będą to: 1. idea Chrystocentryzmu, 2. eklezjologiczne ujęcie teologii moralnej, 3. teologia laikatu, 4. Idea personalizmu chrześcijańskiego. Choć te cztery wymienione idee na pewno nie wyczerpują tematyki polskiej teologii moralnej w danym okresie, uważam jednak, że pozwalają w sposób możliwie przejrzysty uporządkować twórczość polskich moralistów, a zwłaszcza pozwalają uchwycić choć w części linię rozwojową dojrzewającej myśli teologiczno-moralnej w Polsce.

CHRYSTOCENTRYZM

W teologii moralnej Zachodu zaznacza się wyraźnie, w tym okresie dążność do podkreślania w ujęciu całej teologii moralnej Chrystocentryzmu. Teologowie, począwszy od Hirschera aż po Tillmanna³, przyczyniali się stopniowo do konsekwentnej przebudowy całej teologii moralnej pod tym właśnie kątem. Równoległe z tymi pracami w sferze życia religijno-moralnego Zachodu rozwijały się bujnie nabożeństwa, podkreślające centralną rolę Chrystusa w życiu chrześcijańskim. Od tej właśnie strony, konkretnych przejawów życia religijno-moralnego dotarła do polskiej myśli teologicznej idea chrystocentryzmu i została przez nią stopniowo przyswojona. Nie tyle teoretyczne naukowe rozważania znalazły w Polsce żywy oddźwięk, co raczej praktyczny Chrystocentryzm zawarty w kulcie Eucharystycznym, w nabożeństwie do Najśw. Serca i czci Chrystusa Króla.

Życie Eucharystyczne rozwijało się oczywiście stale na ziemiach polskich. W badanym jednak okresie kult eucharystyczny wyraźnie wzrasta, nasila się i to w pełnym ujęciu tego nabożeństwa. W nabożeństwie eucharystycznym wyróżnić możemy jak wiadomo niejako trzy aspekty: kult adoracyjny, korzystanie z Komunii św., a wreszcie Msza św. i uczestnictwo w niej. Cały ten nurt wyraźnie w Polsce się nasila, ale w pewnej kolejności czasowej. Można zauważyć stopniowe dojrzewanie problemów. Kult adoracyjny żywy już na początku omawianego okresu pogłębia się już w latach 1880—1915. Problem Komunii św. narasta szczególnie na przełomie XIX i XX wieku, przy czym momentem przełomowym stają się oczywiście dekrety piusowe o częstej i wcześniej Komunii św. Najpóźniej

³ J. Hirscher, *Die Christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*, Tübingen 1835. T. Tillmann, *Handbuch der Katholischen Sittenlehre*, Dusseldorf 1934—38.

stosunkowo narasta i dojrzewa sprawa Mszy św. i jej roli w życiu moralnym chrześcijańskim. Dopiero ostatnia dekada tzw. okresu międzywojennego może w tej dziedzinie poszczycić się poważniejszym dorobkiem.

Problemy związane z kultem adoracyjnym znajdują swój wyraz w licznych artykułach na łamach takich czasopism jak *SS. Eucharystia*, *Adoracja Najśw. Sakramentu*⁴ itd. Analizując te artykuły możemy zauważyć, jak nabożeństwo eucharystyczne we formie adoracyjnej staje się punktem wyjścia i oparciem dla chrystocentrycznego życia moralnego, szczególnie u kapłanów. Stopniowo jednak wpływ ten ogarnął znacznie szerszy zakres oddziałując na formowanie się życia moralnego świeckich katolików w duchu Chrystocentryzmu⁵. Uderza tu jednak brak głębszej podbudowy teologicznej od strony cnoty religijności.

Moralne problemy związane z Komunią św. poruszane w teologicznych periodykach polskich w latach 1880—1905 dotyczą przede wszystkim zagadnień częstotliwości dopuszczania wiernych do Stołu Pańskiego⁶. W większości wypadków ujęcia autorów idą tu utartym już szlakiem, w oparciu o opinie wybitnych teologów Zachodu, a zwłaszcza św. Alfonsa⁷. Ogłoszenie dekretów Piusowych dało okazję do szeregu opracowań teologicznych, stanowiących nie tylko wyjaśnienie rozporządzeń Stolicy Apostolskiej, ale będących pewnego rodzaju podsumowaniem linii rozwojowej praktyki kościelnej, w zakresie częstej Komunii św. (ks. Borowski, ks. Feliś, ks. Żukiewicz)⁸. Część artykułów i opracowań idzie jeszcze dalej precyzując stopniowo, choć najczęściej w ujęciu popularnym wymagania moralnego życia chrześcijańskiego, opartego o częstą Komunię św. i niejako ześrodkowanego w Chrystusie⁹.

Sprawa wczesnej Komunii św. dzieci była tematem mniej polemicznym z punktu widzenia teologicznego, a raczej zagadnieniem wychowawczym. Dekrety Piusowe w tym względzie pobudziły twórczość pisarską polskich teologów po linii opracowania życia moralnego wczesnych lat dzieciństwa¹⁰. Mamy jednak i tu opracowania ściśle teologiczne, jak np.

⁴ *SS. Eucharystia*, miesięcznik, organ Tow. Kapłanów Polskich Adoracji Przenajśw. Sakr. Bruchenthal p. Uhnów 1895—1902. Potem: *Adoracja Przenajświętszego Sakramentu*. Lwów — Kraków 1902—1915.

⁵ M. in. w artykułach czasopisma: *Głos Eucharystyczny*. Kraków — Lwów 1918—1939.

⁶ Np. artykuły w czasopismach: *SS. Eucharystia* R. V. 1899 i *Powściągliwość i Praca* R. V., Miejsce Piastowe 1902.

⁷ M. in. *Przegląd Kościelny*, Tom IV. Poznań 1903.

⁸ Ks. A. Borowski, *Praktyka Komunii Św. w pierwszych dwu wiekach Kościoła*. At. Kapł. 8, 1912.

Ks. K. Feliś, *Zarys sporu i nauki o częstej i codziennej Komunii Św.*, *Przegląd Kościelny* T. XI, 1908 r.

Ks. S. Żukowski: *Częsta i codzienna Komunia Św.*, Lwów 1908 r.

⁹ Vide artykuły w czasopiśmie: *Hostia*. Organ kierowników Krucjaty Eucharystycznej. Kraków 1924—1939.

¹⁰ *Dwutygodnik Katechetyczny*. Tarnów 1897—1910.
Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy. Lwów 1911—1939.

O. Gmurowskiego: „Teologiczne uzasadnienie wczesnej Komunii św.”¹¹.

Problem Mszy św. jako ośrodka życia chrześcijańskiego dojrzał, jak już wspomniałem wyżej stosunkowo powoli. Choć nie brakło w czasopiśmie teologicznych i popularno-religijnych, artykułów na temat Mszy św. już znacznie wcześniej, to jednak około 1925 r. zaczynają się pojawiać poważniejsze opracowania, dotyczące roli Mszy św. w życiu chrześcijańskim. Powstający w Polsce wolno i z trudem ruch liturgiczny stworzył dopiero sprzyjające warunki dla tego rodzaju publikacji. W latach trzydziestych mamy już szereg artykułów na temat istoty Mszy św. a także jej roli w życiu moralnym¹². Doszło tu do przesunięcia punktu ciężkości w życiu moralno-ascetycznym z adoracji na Mszę św. Wyrazem takiego ujęcia w dziedzinie ascezy kapłańskiej będzie dzieło ks. Żychlińskiego *Sacerdos*¹³ oraz zbiorowa praca *Kapłan wśród ludzi*¹⁴. W odniesieniu do ludzi świeckich analogiczne opracowania znajdziemy w artykułach czasopisma *Mysterium Christi i Ku Szczytom*¹⁵.

Pewną syntezę moralnych zagadnień związanych z kultem eucharystycznym znaleźć możemy w artykułach abpa Mańkowskiego i w listach pasterskich abpa Bilczewskiego¹⁶.

Drugim punktem wyjściowym dla praktycznie ujętego Chrystocentryzmu moralnego życia, stanowi u nas w Polsce kult Najśw. Serca Jezusowego. Cześć Najśw. Serca miała w Polsce najpiękniejsze tradycje historyczne, ale pod koniec XIX w. spotykamy znacznie pogłębienie i nasilenie tego nabożeństwa. Na szczególną uwagę zasługuje tu Apostolstwo Modlitwy, wraz z swym periodykiem *Posłaniec Serca Jezusowego*¹⁷ ale także ośrodek kapucyński z czasopiśmie „Rodzina Seraficka”¹⁸, nadto pisma *Głos Serca Jezusowego*¹⁹ a później *Pro Christo*²⁰. Cześć Najśw. Serca Jezusowego w Polsce także i w tym okresie jest wyraźnie powiązana z nabożeństwem do Męki Pańskiej. Dawne tradycje z czasów

¹¹ At. Kapł. 43. 1939.

¹² Artykuły Ks. Bogdanowicza, O. M. Morawskiego, O. van Oost, Ks. E. Florkowskiego w *Misterium Christi i Ateneum Kapłańskim*.

¹³ Ks. A. Żychliński, *Sacerdos. Rozważania teologiczne o kapłaństwie i jego zadaniach*. Poznań 1932.

¹⁴ *Kapłan Wśród Ludzi* — Praca zbiorowa ku uczczeniu Ks. W. Kor-niłowicza w 25-lecie Jego pracy kapłańskiej. Warszawa 1938.

¹⁵ *Misterium Christi*. Kraków 1929—1939. *Ku Szczytom*. Wilno 1937—1939.

¹⁶ Abp. P. Mańkowski, *Zasady i zбочenia kultu Eucharystycznego*, At. Kapł. 21 i 22. 1928.

Abp. J. Bilczewski, *Bóg — Miłość. Listy i przemówienia Eucharystyczne*. Lwów 1913.

¹⁷ *Posłaniec Serca Jezusowego*, OO. Jezuici. Kraków 1872—1939.

¹⁸ *Rodzina Seraficka*, OO. Kapucyni. Warszawa 1910—1939.

¹⁹ *Głos Serca Jezusowego*, Warszawa. 1906—1915.

²⁰ *Pro Christo*, Organ młodych katolików. Warszawa. 1925—1939.

XVII w., tradycje O. Drużbickiego TJ, wyprowadzające cześć Najśw. Serca poprzez mistyków średniowiecznych z kultu Rany Boku Chrystusowego, nadal w pewien sposób się zaznaczają. Przede wszystkim widać, że nabożeństwo do Najśw. Serca staje się punktem wyjścia dla rozwiązania moralnego problemu cierpienia w życiu człowieka. Właśnie w latach osiemdziesiątych, zaczęto od nowa pasować się z problemem cierpienia. Odwrócono się już wówczas zdecydowanie od rozwiązań emigracyjnego mesjanizmu, a starano się właśnie przez nabożeństwo do Najśw. Serca włączyć cierpienia ludzkie w całość życia chrześcijańskiego, ześrodkowanego w Chrystusie²¹. Wielką rolę w tym względzie odgrywał aspekt wynagradzający. Stopniowo właśnie w ramach tak szeroko pojętego nabożeństwa do Najśw. Serca krystalizuje się idea budowania Królestwa Chrystusowego na ziemi²². Kult Serca Bożego zwłaszcza przez dzieło intronizacji przygotowuje niejako teren dla czci Chrystusa Króla.

Uderzającą jest rzeczą, że ogłoszenie przez Piusa XI święta Chrystusa Króla znalazło w czasopiśmie religijnych polskich bardzo żywy i trwały oddźwięk. Powstało w krótkim czasie wiele opracowań i artykułów usiłujących cześć Chrystusa Króla postawić jako ideę przewodnią życia ascetycznego a nawet całego życia moralnego²³.

Recepcja idei Chrystocentryzmu w teologii moralnej, wiąże się też ściśle z problemem naśladowania Chrystusa. Naśladowanie Zbawiciela jako wyraz życia religijno-moralnego chrześcijańskiego było w Polsce w tym okresie ideą bardzo rozpowszechnioną. Jeśli idąc za de Guibert'em²⁴ rozróżnimy dwie główne formy naśladowania Chrystusa: psychologiczną, opartą bardziej o sam tekst Ewangelii i zbliżającą się do Chrystusa od strony Jego świętego człowieczeństwa — oraz tzw. formę teologiczną ześrodkowaną w kontemplacji tajemnic Słowa Wcielonego — to w Polsce wyraźnie dominuje ujęcie pierwsze. Naśladowanie w formie zwanej psychologiczną było u nas szerzone zarówno przez zakon Jezuitów jak i przez silnie w tym czasie oddziałujący prąd franciszkański. To ujęcie zdaje się zarazem najbardziej odpowiadać psychice polskiej. Dlatego w piśmiennictwie religijnym tego okresu widzimy stopniowe zbliżanie życia moralnego ku Ewangelii, zarówno w formie popularnych przedstawiń życia Zbawiciela jak i w formie choć nielicznych, ale ściśle naukowo opracowanych studiów biblijnych²⁵. Uderza jednak brak głęb-

²¹ M. i. Ks. A. Żychliński, *Tajemnica słowa wcielonego*. Poznań 1932.

²² Artykuły w czasopiśmie: *Pro Christo*, wydawanym przez Stow. Społeczne Panowania Najśw. Serca Jezusa w Rodzinach Chrześcijańskich.

²³ Liczne artykuły: *Wiadomości Katolickie*, R. 1926—29, *Ruch Katolicki* z lat 1931—1933.

²⁴ O. de Guibert TJ, *Etudes de theologie mystique*, Toulouse 1930

²⁵ Ks. J. Archutowski, *Jezus Chrystus, kazanie na górze*, Poznań 1923.
Abp. J. Teodorowicz, *Moralność Królestwa Bożego*, Gregoriana. Lwów 1938.

szego teologicznego opracowania samej problematyki naśladowania Chrystusa w pełniejszym zakresie. Daje się też odczuć brak większej syntezy, ujmującej całość teologii moralnej pod kątem Chrystocentryzmu i naśladowania. Mamy jednak w tej dziedzinie bardzo ciekawą i oryginalną próbę ks. Edwarda Szwejnic a dokonaną jednak na poziomie podręcznika dla szkół średnich²⁶. Podręcznik ten przeprowadzający konsekwentnie ideę Królestwa Bożego jako dominantę moralności chrześcijańskiej oparty jest o silne podstawy skrypturystyczne zwłaszcza ewangeliczne i nawiązuje nieustannie do naśladowania Chrystusa.

W związku z dojrzewającym coraz bardziej problemem Chrystocentryzmu w polskiej teologii moralnej nasuwa się pytanie, jaki wpływ na to wzrastanie Chrystocentryzmu wywarł tak bardzo w Polsce rozwinięty kult Maryjny. Jeśli się weźmie pod uwagę najpoważniejsze co do jakości wpływu i najszersze co do zakresu oddziaływania nurty kultu Maryjnego w Polsce, to trzeba wysunąć z jednej strony Sodalicję Mariańskie, dysponujące szeregiem publikacji religijnych, a z drugiej strony trzeba wziąć pod uwagę założoną przez O. Kolbego „Milicję Niepokalanej” mającą do dyspozycji *Rycerza Niepokalanej*²⁷. Analiza artykułów najpoważniejszego periodyku sodalicyjnego *Sodalis Marianus*²⁸ wraz z dodatkiem *Wiara i Życie* oraz czasopisma sodalicyjnego młodzieżowego *Pod Znakiem Marii*²⁹ wskazuje wyraźnie, że sodalicje przestrzegały i ugruntowywały zasadę Chrystocentryzmu, szczególnie przez praktykę częstej Komunii św. oraz całość głęboko pojętego kultu eucharystycznego. Cześć Bogarodzicy jest wyraźnie podporządkowana Chrystusowi i konsekwentnie przestrzegana jest zasada „Przez Maryję do Jezusa”. Ruch O. Kolbego najpotężniejszy w okresie międzywojennym, mimo bardzo silnego akcentowania czci Niepokalanej też zachowuje zasadniczą dominantę Chrystocentryczną i to we formie Królestwa Chrystusowego, które właśnie przez Maryję ma się zrealizować w całym świecie.

Reasumując całą sprawę recepcji tendencji Chrystocentrycznych teologii moralnej na terenie Polski trzeba stwierdzić, że choć w tej dziedzinie mamy sporo publikacji popularno-praktycznych i duszpastersko-wychowawczych, brak jednak opracowania teoretycznego. Można więc stwierdzić, że w tej dziedzinie teren został przygotowany, ale nie ugruntowany.

UJĘCIE EKLEZJOLOGICZNE

Po pierwszym Soborze Watykańskim zainteresowanie studiami eklezjologicznymi zwiększyło się w wszystkich dziedzinach nauk teologicznych. Na polu teologii moralnej podejmowano stopniowo coraz konsekwentniej-

²⁶ Ks. E. Szwejnic, *Etyka*, Poznań 1927.

²⁷ *Rycerz Niepokalanej*. Kraków - Grodno - Niepokalanów 1921—1939.

²⁸ *Sodalis Marianus*, Kraków — Warszawa 1902—1939.

Wiara i Życie, Kraków — Warszawa 1921—1939.

²⁹ *Pod Znakiem Marii*, Zakopane. 1920—1939.

sze wysiłki, by i w tej dziedzinie problem Kościoła był więcej gruntownie niż dotąd uwzględniany. W polskiej teologii moralnej badanego okresu możemy zauważyć wyraźny wzrost zainteresowań eklezjologicznych. Ale i w tej dziedzinie polska myśl teologiczna dojrzewa w powiązaniu z nurtem praktyczno-duszpasterskim. Eklezjologiczne ujęcie teologii moralnej krystalizuje się w Polsce w kontekście sprawy misyjnej i w łączności z ruchem liturgicznym.

Żywsze zainteresowanie misjami i wypracowywanie związanych z tym problemów teologicznych i duszpasterskich można śledzić w Polsce na łamach coraz liczniejszych periodyków misyjnych. Już w r. 1881 powstały *Misje Katolickie*³⁰, a w tzw. okresie międzywojennym mamy już kilkanaście czasopism misyjnych. W r. 1927 powstaje specjalny periodyk *Annales Missiologicae*³¹. W artykułach zamieszczanych we wspomnianych czasopismach misyjnych odnaleźć możemy ujęcie Kościoła, jako wspólnoty zbawczej i coraz ściślej określone zobowiązanie współodpowiedzialności wiernych, za rozszerzanie Królestwa Chrystusowego³².

Ciekawe jest w polskiej teologii moralnej powiązanie zagadnień ekumenicznych z misjologią. Ekumenizm był u nas szerzony w latach osiemdziesiątych przez Zmartwychwstańców³³. Stopniowo pojawiają się coraz poważniejsze studia dotyczące ekumenizmu, zwłaszcza w czasopiśmie *Oriens*³⁴ oraz w sprawozdaniach z konferencji kapłańskich poświęconych problematyce Kościołów Wschodnich³⁵. Artykuły ks. Ignacego Świrskiego, ks. Remigiusza Dąbrowskiego, O. Urbana i innych przeprowadzają choć pobieżny przegląd porównawczy moralności i ascezy Kościoła prawosławnego w zestawieniu z Kościołem katolickim³⁶. Opracowania te precyzowały nadto, zasadniczy obowiązek wzajemnej miłości, życzliwości i wyrozumiałości, jako punkt wyjścia dla wszelkich starań o zjednoczenie Kościoła. Zainteresowania ekumeniczne polskich moralistów ograniczają się prawie wyłącznie do problematyki Kościołów wschodnich, brak natomiast opracowań dotyczących zbliżenia się do Kościołów protestanckich.

W większym jeszcze stopniu jak problematyka misyjna, impuls do powiązania teologii moralnej z eklezjologią dał ruch liturgiczny. Zainte-

³⁰ *Misje Katolickie*, Kraków — Warszawa 1881—1939.

³¹ *Annales Missiologicae*, Poznań 1927—1939.

³² M. i. artykuły Ks. K. Kowalskiego w *Annales Missiologicae*.

³³ O. Smolikowski C. R., *Listy o Wschodzie*. Dobry Pasterz. Lwów 1883.

³⁴ *Oriens*, Dwutygodnik poświęcony sprawom religijnym wschodu. Kraków 1933—1939.

³⁵ *Pamiętnik Konferencji Kapłańskiej w sprawie Unii Kościelnej w Pińsku* Tom. I — V. Pińsk. 1930—1935.

³⁶ Ks. I. Świrski, *Główne różnice między systemem moralnym katolickim a prawosławnym*, Pam. Konf. Kapł. w Pińsku. Tom III. 1932. Ks. R. Dąbrowski, *Katolicka nauka moralności w przedstawieniu teologów rosyjskich*, Warszawa 1935.

O. J. Urban: *Aby wszyscy byli jedno*, Kraków 1907.

resowania liturgiczne w polskich czasopismach teologicznych i religijnych były zrazu bardzo słabe. Ograniczały się przeważnie do problematyki rubrycystycznej i prawno-kościelnej. Potem daje się zauważyć pewne zainteresowanie historią liturgii³⁷. Dopiero w okresie międzywojennym tworzy się w Polsce poważniejszy ruch liturgiczny. Datą przełomową będzie tu w pewnej mierze r. 1929, kiedy przy poparciu ks. Jana Korzonkiewicza ks. Michał Kordel założył czasopismo *Mysterium Christi*. Wśród artykułów zamieszczonych w *Mysterium Christi* i innych periodykach teologicznych znajdujemy sporo opracowań dotyczących Kościoła jako wspólnoty kultycznej³⁸. Tu też pojawia się coraz częściej pojęcie Kościoła, jako Ciała Mistycznego Chrystusa. W miarę jak to właśnie ujęcie wyraźniej zostało zarysowane, wyprowadza się z tej idei szereg wniosków, dotyczących życia moralnego. Mamy tu m. in. szereg ciekawych artykułów ks. Konstantego Michalskiego, ks. Kazimierza Kowalskiego, ks. Syski, ks. Kornilowicza i innych³⁹. Artykuły z tej dziedziny wiążą się często z konkretną potrzebą tzw. Akcji Katolickiej, jako uzasadnienie dla apostołstwa ludzi świeckich⁴⁰.

Stosunkowo mało zainteresowania w dziedzinie studiów liturgicznych okazano dla problematyki sakramentalnej. Szczególnie uderza tutaj niedopracowanie problemu Chrztu św. i płynących stąd zobowiązań życia chrześcijańskiego. Mamy wprawdzie i w tej dziedzinie pewną ilość publikacji, ale ani ilościowo, ani jakościowo nie odpowiadają one doniosłości tego zagadnienia. Na odrębne omówienie natomiast zasługują prace teologiczno-moralne związane z Sakramentem Pokuty. Tu trzeba przynajmniej wspomnieć o licznych artykułach w czasopismach kapłańskich XIX w. o tematyce związanej z tym Sakramentem⁴¹. Nie można też pominąć pracy ks. Kopycińskiego *O Sakramencie Pokuty*⁴². W tych publikacjach, jak i w artykułach teologicznych ogłaszanych w okresie międzywojennym, przeważa ujmowanie Sakramentu Pokuty od strony spowiedniczo-kazuistycznej. Odczuć się daje brak głębiej i solidniej rozpracowanego całościowego ujęcia Pokuty, jako Sakramentu, brak też uwzględnienia eklezjologicznej strony Pokuty sakramentalnej. Mamy jednak na temat Pokuty kościelnej w średniowiecznej Polsce opracowania

³⁷ Abp. J. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, T. IV. Warszawa 1893—1920.

³⁸ Ks. F. Manthey, *Jak przeżywano Kościół w głównych epokach Chrześcijaństwa*, *Misterium Christi*. IX. 1937/38.

³⁹ Ks. K. Michalski, *Ars Sacra oratio Corporis Christi Mistici*, *Teologia praktyczna*. I. 1939.

Ks. W. Kornilowicz, *Chrześcijańska odbudowa świata w świetle nauki o Ciele Mistycznym*, Warszawa 1938.

⁴⁰ Zwłaszcza artykuły w czasopiśmie: *Ruch Katolicki, Organ Akcji Katolickiej w Polsce*, Poznań 1931—1939.

⁴¹ M. in. artykuły w *Przełądzie Kościelnym*. Poznań 1879—1896.

⁴² Ks. A. Kopyciński, *O Sakramencie Pokuty według zasad św. Alfonsa i innych znamienitszych autorów*, Przemysł 1883.

ks. Fankidejskiego⁴³, jak i opracowanie Pokuty kościelnej w epoce patrystycznej ks. Siemiatyckiego⁴⁴.

Cała sprawa sakramentalnego życia Kościoła zaczęła silniej odbijać się w pracach polskich moralistów dopiero tuż przed drugą wojną światową. Wtedy dopiero pojawiają się opracowania, choć popularne, ale ujmujące całość życia moralnego chrześcijańskiego od strony świętych Sakramentów⁴⁵.

TEOLOGIA LAIKATU

Słusznie podkreśla się, że na przełomie XIX i XX w. życie chrześcijańskie silniej przejawia swój aspekt społeczny. To uspołecznienie życia moralnego zaznaczyło się wyraźnie także i w Polsce. Wyrazem tego jest bogaty dorobek publikacji, świadczących o żywo rozwijającej się u nas katolickiej etyce społecznej. Z punktu widzenia polskiej teologii moralnej zdaje się szczególnie być doniosłym stopniowe dojrzewanie tej dziedziny teologii, którą zwykle się obecnie nazywać teologią laikatu. Tu również teologiczna myśl polska dojrzewała raczej w oparciu o konkret życia religijno-moralnego. Wypracowywanie początków teologii laikatu na odcinku moralności chrześcijańskiej formuje się u nas od strony roli ludzi świeckich w życiu Kościoła.

Okazję do zaangażowania ludzi świeckich w życiu Kościoła i formowania się podstaw teologii laikatu dostarczała w Polsce szeroka niwa miłosierdzia chrześcijańskiego. Już w drugiej połowie XIX w. dzieła miłosierdzia rozrastają się u nas bardzo znacznie, tak we formie fundacji, jak i stowarzyszeń katolickich o typie charytatywnym, mających często swe własne periodyki⁴⁶. Pojawiają się liczne artykuły, dające podstawę i uzasadnienie dla katolickiego czynu charytatywnego. W publikacjach tych zostaje wypracowane coraz wyraźniej zobowiązanie ludzi świeckich na odcinku miłosierdzia chrześcijańskiego, jako szczególnego pola ich działalności w ramach całości życia kościelnego⁴⁷. Dorobek piśmienniczy w tym zakresie znalazł swą podbudowę teologiczną i jakby podsumowanie w pracach ks. Andrzejewskiego⁴⁸, czy ks. bpa Wetmańskiego⁴⁹.

Zaangażowanie ludzi świeckich w życiu Kościoła zaznaczyło się z końcem XIX w. także na niwie intelektualnej. Ludzie świeccy zaczy-

⁴³ Ks. Fankidejski, *Pokuta publiczna w Polskim Pomorzu i na Ziemi Chełmińskiej*, Przegląd Kościelny. II. 1880/81.

⁴⁴ Ks. M. Siemiatycki, *Pokuta kościelna według Ojców Zachodnich*, Przegląd Teologiczny. II. 1921.

⁴⁵ Ks. arcbp Jałbrzykowski, *U źródeł łaski*, Wilno 1938.

⁴⁶ Najpoważniejsze czasopismo: Przewodnik Miłosierdzia, od roku 1930 Ruch Charytatywny, Miesięcznik Zw. Tow. Dobroczyn., Caritas i Konferencji św. Wincentego a Paulo, Poznań 1917—1939.

⁴⁷ M. in. artykuły w czasopismach Ruch Charytatywny i Ruch Katolicki, zwłaszcza z lat 1930—1939.

⁴⁸ L. Andrzejewski, *De virtute misericordiae*, Sieradz 1937.

⁴⁹ Bp. Wetmański, *Miłosierdzie*, Płock 1939.

nają pisać m. in. na tematy ascetyczno-moralne i wychowawcze. Powstają tego rodzaju opracowania, czy artykuły, a nawet odrębne periodyki religijne, redagowane przez ludzi świeckich. Charakterystycznym zdaje się tu być dorobek prac Emilii Zyberk-Plater⁵⁰. Zapoczątkowała ona m. in. ruch intelektualny ludzi świeckich, zespolonych wokół czasopisma *Prąd*⁵¹. Tu też wymienić wypada znaną powszechnie działalność gen. Zamoyskiej. Nadto na szerszą skalę zakrojona twórczość intelektualna ludzi świeckich w dziedzinie etyczno-moralnej, znalazła swój wyraz w akademickich kołach *Odrodzenia* i publikowanych przez nich sprawozdaniach z Katolickich Tygodni Społecznych⁵², oraz w zespole redagującym czasopismo *Verbum*⁵³. Wreszcie nie można pominąć periodyku *Wiadomości Katolickie* wychodzącego w Krakowie staraniem Zofii Włodkowskiej⁵⁴. Zarówno w nurcie wymienionych publikacji, jak i w innych czasopismach katolickich, możemy odszukać, nie tylko faktyczny wkład intelektualny ludzi świeckich, ale twórcze dążenie do wypracowania, jeśli już nie kompletnej teologii laikatu, to przynajmniej ascezy, czy duchowości dostosowanej do ludzi świeckich. Uzasadnienie i teren obowiązków ludzi świeckich w Kościele zostają sprecyzowane coraz wyraźniej. Cała szeroka domena twórczości kulturalnej katolickiej jest tu traktowana, nie tylko jako przejaw życia etycznego, ale jako wyraz szczególnego powołania katolika świeckiego⁵⁵.

Wciągnięcie ludzi świeckich do współdziałania z Kościołem w dziedzinie intelektualnej, dało polskiej teologii moralnej także i publikacje na poziomie naukowym. Trzeba tu przytoczyć twórczość całego ośrodka ludzi świeckich na KUL-u a specjalnie prace prof. Rubczyńskiego na niwie etyki i pokrewnych zagadnień⁵⁶.

Najbardziej konkretnym wyrazem zaangażowania ludzi świeckich w życiu Kościoła stała się Akcja Katolicka. To apostołstwo ludzi świeckich we formie nadanej przez Piusa XI stawiało katolikom świeckim poważne zadania do wykonania. Równocześnie jednak z całym ruchem Akcji Katolickiej wyrosła przynaglająca potrzeba wypracowania teologicznej podbudowy dla apostołstwa świeckiego. Chodzi tu o głębsze teologiczne uzasadnienie obowiązku apostołskiego, ciężącego na wszystkich

⁵⁰ C. Zyberk Plater, *Praca źródłem szczęścia*, Warszawa 1898. *O trzech drogach życia, czyli o powołaniu*, Warszawa 1903. *Pobożność w duchu Chrystusowym*, Warszawa 1907.

⁵¹ *Prąd*, Miesięcznik społeczny i literacko naukowy, Warszawa 1909—1926. Lublin 1929—1939.

⁵² VI Tydzień Społeczny Stowarzysz. Młodzieży Katolickiej Odrodzenie. Lublin sierpień 1927.

VII Tydzień Społeczny Stowarzysz. Młodzieży Katolickiej Odrodzenie, Lublin, sierpień 1929.

⁵³ *Verbum*, Warszawa 1937—1939.

⁵⁴ *Wiadomości Katolickie*, Kraków 1924—1939.

⁵⁵ Na uwagę zasługują zwłaszcza artykuły w *Ruchu Katolickim* z lat 1932—1939.

⁵⁶ W. Rubczyński, *Etyka*, Lublin wyd. 2. 1936.

członkach Kościoła, a zarazem wypracowanie szeregu problemów etycznych, zwłaszcza z zakresu etyki zawodowej. W związku z rozwojem Akcji Katolickiej powstało w Polsce wiele czasopism o zasięgu bądź diecezjalnym bądź całokrajowym. Najpoważniejszym pismem był tu specjalny organ Akcji Katolickiej *Ruch Katolicki*. Wśród wielkiej ilości artykułów i publikacji powstałych na tym odcinku mamy sporo takich, które dotyczą problematyki etyczno-moralnej, a zwłaszcza najszerzej pojętej teologii laikatu. Tu właśnie znaleźć możemy nawiązanie do nauki o Ciele Mistycznym Chrystusa i roli, jaką świeccy wierni w tym organizmie Kościoła spełniają⁵⁷. Tu też znajdziemy naukę o powszechnym kapłaństwie ludzi świeckich, stanowiącą punkt wyjścia dla konkretnych zobowiązań moralnych⁵⁸. Brak jednak jeszcze solidnego ujęcia obowiązków człowieka świeckiego od strony powołania otrzymanego na Chrzcie. Podobnie i dziedzina etyki zawodowej znalazła jedynie fragmentaryczny wyraz w poszczególnych artykułach teologiczno-moralnych. Znaczniejszym osiągnięciem na odcinku formowania się teologii laikatu może się poszczycić polskie piśmiennictwo na odcinku religijno-ascetycznym⁵⁹.

Można więc twierdzić, że zaczątki teologii laikatu zostały sprecyzowane, przynajmniej w pewnym zarysie w polskiej teologii, zwłaszcza w ostatnich latach przed drugą wojną światową.

PERSONALIZM

Personalizm chrześcijański stał się ośrodkiem żywszych zainteresowań i tematem opracowań polskiej teologii moralnej w okresie międzywojennym. Mamy tu w znacznej mierze echa odradzającego się na Zachodzie tomizmu, który został przeszczepiony i przyswojony na terenie Polski. Szczegółowym rozpracowaniem zagadnień personalizmu chrześcijańskiego zajmowały się zarówno specjalne studia, organizowane przez Akcję Katolicką⁶⁰ jak i Tygodnie Społeczne Odrodzenia. Wśród licznych publikacji wiążących się z problematyką personalizmu na wyszczególnienie zasługują artykuły ks. Konstantego Michalskiego i prace prof. Górskiego z KUL-u⁶¹. Tłem i oparciem dla opracowań dotyczących personalizmu jest w Polsce szersze zainteresowanie moralistów i zajęcie się jak gdyby od nowa człowiekiem i jego życiem moralnym oraz ascetycznym. Równoległe a nawet nieco szybciej, jak wypracowania

⁵⁷ M. in. artykuł O. M. Morawski TJ: *W Chrystusie*, VII. Tydzień Społ. Odrodzenia, Lublin 1929, oraz szereg artykułów w *Ruchu Katolickim*.

⁵⁸ Ks. Machay, *O kapłaństwie ludzi świeckich*, Misterium Christi, III, 1931/32.

⁵⁹ Ks. A. Żychliński, *Wtajemniczenie w umiejętność świętych*, Poznań 1934.

⁶⁰ *Katolicka Myśl Wychowawcza*, Pamiętnik II Studium Katolickie w Wilnie, Poznań 1937.

⁶¹ Ks. K. Michalski, *Katolicka idea wychowania*, Poznań 1937.
K. Górski, *Wychowanie personalistyczne*, Poznań 1936.

teoretyczne i naukowe, dotyczące personalizmu chrześcijańskiego pojawiają się w piśmiennictwie religijnym polskim prace podejmujące problematykę życia wewnętrznego. Mamy tu szereg poważniejszych periodyków, jak *Szkoła Chrystusowa*⁶² czy *Bibliotheca Carmelitana*⁶³ oraz szereg artykułów ogłaszanych w *Przeglądzie Powszechnym*, *Ateneum Kapłańskim*, *Verbum* itd. Tematyce życia wewnętrznego poświęcały wiele miejsca periodyki będące organem poszczególnych organizacji katolickich, jak Sodalicje Mariańskie, tercjarstwo itp. Obok wielu opracowań i publikacji popularnych na tematy ascetyczne, znajdziemy też szereg solidnych prac, choćby na temat poszczególnych cnót⁶⁴. Nie brak w tego rodzaju pracach solidnej podbudowy teologicznej, nawiązującej do dogmatów Kościoła. Podjęte zostały również w Polsce próby zbudowania pewnej syntezy, właśnie na odcinku teologii życia wewnętrznego. Będzie tu praca bpa Pelczara *Życie duchowne*, O. Puchalika *Ascetyka*, a zwłaszcza ks. Żychlińskiego *Teologia życia wewnętrznego*⁶⁵.

Chcąc śledzić formowanie się katolickiego personalizmu w Polsce trzeba uwzględnić narastanie wpływów zarówno tomistycznych, jak i augustiańskich. Odrodzenie tomizmu w Polsce, przy znacznym wkładzie pracy OO. Dominikanów znalazło żywy oddźwięk wśród elity katolików świeckich. Do tomizmu nawiązuje prąd Odrodzenia a także i czasopismo *Verbum. Wiadomości Katolickie* podjęły trud pierwszych prób tłumaczenia pism św. Tomasza na język polski⁶⁶.

W wypracowaniu monografii poszczególnych cnót, czy hierarchizacji cnót i wad nawiązywano do doktryny św. Tomasza⁶⁷.

Równocześnie jednak z zainteresowaniami tomistycznymi rozwija się w Polsce nawrót do św. Augustyna. W poszczególnych monograficznych opracowaniach i zbiorowych ujęciach doktryny augustiańskiej znalazły swe miejsce także i problemy teologiczno-moralne⁶⁸.

⁶² Szkoła Chrystusowa, Dwumiesięcznik, OO. Dominikanie. Lwów 1930—1939.

⁶³ Bibliotheca Carmelitana, Kwartalnik poświęcony głębszym zagadnieniom życia ascetyczno-mistycznego, OO. Karmelici Bosi. Kraków 1937—1939.

⁶⁴ O. J. Woroniecki, *Posłuszeństwo i przełożenie*, Warszawa 1939. O. J. Woroniecki, *Cnota wstrzemięźliwości i wychowanie jej*, Szkoła Chrystusowa. 1931.

O. A. Gmurowski, *Umiarkowanie i powściągliwość*, At. Kapł. 36. 1935.

⁶⁵ Ks. J. Pelczar, *Życie duchowne*, Przemyśl. 1873.

O. J. Puchalik CSSR: *Zarys ascetyki*, Zduńska Wola 1936.

Ks. A. Żychliński, *Życie wewnętrzne*, Lwów. 1931.

⁶⁶ *Summa Filozoficzna (contra gentiles)* św. Tomasza z Akwinu, Nakładem Wiadomości Katolickich. Kraków 1934—1937.

⁶⁷ Ks. Z. Goliński, *Cnota czystości według św. Tomasza z Akwinu z uwzględnieniem współczesnej pedagogiki płciowej*, Lublin 1935.

Ks. A. Usowicz, *Układ cnót i wad w związku z życiem uczuciowo popędowym u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 1939.

O. A. Gmurowski, *Cnoty nabyte i cnoty wlane*, Gniezno 1935.

⁶⁸ Ks. S. Bross, *Św. Augustyn*, (praca zbiorowa). Poznań 1930.

Personalizm chrześcijański w Polsce bardzo często wiązał się ze zwiększonym zainteresowaniem zagadnieniami psychologicznymi. Pewne specjalne problemy szczegółowe, dotyczące życia moralnego starano się, zwłaszcza w okresie międzywojennym ująć niejako od nowa, konfrontując je z osiągnięciami współczesnej psychologii. Tą drogą sięgnięto do psychologicznej analizy aktu wiary, do problemów dotyczących modlitwy a zwłaszcza do podstawowych zagadnień; wolnej woli, nawyków, sprawności, cnót. Mamy tu prace i artykuły O. Woronieckiego, ks. Wichra, O. Bocheńskiego, ks. Salamuchy, O. Kisiela i innych⁶⁹.

Psychologiczne ujęcie stosunku sfery naturalnej do nadprzyrodzonej w człowieku znalazło żywszy oddźwięk w problematyce dotyczącej zagadnień mistycznych. Ogólnie biorąc życiem mistycznym w publikacjach teologicznych polskich zajmowano się stosunkowo niewiele. Mamy jednak w polskiej literaturze teologiczno-moralnej pewne próby opracowań zagadnień mistycznych. Obok popularnych artykułów na łamach czasopism o typie dewocyjnym, mamy ujęcia ściśle teologiczne, zwłaszcza w pracach ks. Żychlińskiego⁷⁰. Mamy nawet pewne udane próby syntetycznego ujęcia zagadnień mistycznych w nowym ujęciu, z uwzględnieniem rezultatów współczesnej psychologii. Będzie to ciekawa praca ks. Kuleszy i wnikliwe ujęcie ks. Konstanta Michalskiego⁷¹. Problematyka mistyczna stała się w polskiej teologii moralnej okazją żywych, a nawet ostrych polemik. Okazją do pierwszej polemiki było dziełko *Kartki z życia modlitwy* zawierające autobiograficzne zapiski przeżyć mistycznych Cecylii Działyńskiej, wydane anonimowo przez ks. A. Brzezińskiego w 1889 r. Dziełko to spotkało się z bardzo ostrą krytyką na łamach *Przeglądu Kościelnego* poznańskiego⁷², co z kolei dało okazję do obszernej odpowiedzi, wydanej w formie książkowej⁷³. Dyskusja ta stała się w pewnym sensie wyrazem przełamywania oporów i niechęci wobec mistyki, a zwłaszcza zbyt łatwego traktowania przeżyć mistycznych jako chorobliwych wypaczeń. Ciekawszą była znana dyskusja abpa Teodorowicza z O. Siwkim TJ w związku ze stygmatyczką Teresą Neumann. Wynikiem tej polemiki były liczne publikacje nawet

Studium Augustiańskie. Warszawa 1931.

Ks. P. Latusek, *Zagadnienie cierpienia u św. Augustyna*, B. m. 1938.
O. Świtalski, *Neoplatonizm a etyka św. Augustyna*.

⁶⁹ Ks. W. Wicher, *Wolność woli i determinizm psychologiczny jako zagadnienie etyczne i wychowawcze*, Warszawa 1932.

Ks. J. Salamucha, *Rola woli w naszym życiu psychicznym*, Gazeta Kościelna 1932.

⁷⁰ Ks. A. Żychliński, *Pełnia umiejętności świętych*, Poznań 1936.

⁷¹ Ks. K. Michalski, *Mistyka a życie współczesne*, W zbiorze: *Nieznanemu Bogu*, Warszawa 1936.

⁷² *Przegląd Kościelny*. XI. 1890.

⁷³ *Kartki z życia modlitwy, Odprawa na ich krytykę*, Tarnów 1891.

o typie książkowym⁷⁴. Żywa a nawet ostra dyskusja pozwoliła na jaśniejsze odróżnienie elementów istotnych od ubocznych w życiu mistycznym, oraz naświetliła podstawowe zagadnienie miejsca kontemplacji w całości rozwoju życia moralnego chrześcijańskiego. Integralność życia moralnego chrześcijańskiego włączająca życie mistyczne nawet w najwyższych jego przejawach znalazła w Polsce licznych popleczników, zwłaszcza spośród teologów zakonu karmelitańskiego i dominikańskiego⁷⁵.

Z problemem personalizmu chrześcijańskiego wiąże się najściślej zagadnienie wychowania religijno-moralnego. W tej dziedzinie piśmiennictwo teologiczno-moralne polskie może się poszczycić nie tylko dużym co do ilości dorobkiem; ale także publikacjami o typie oryginalnie twórczym. Tu trzeba wspomnieć choćby najważniejsze nazwiska. Generałowa Zamoyska wypracowała pewien zrąb wychowania religijno-moralnego, wypuklając zwłaszcza godność i znaczenie pracy ludzkiej⁷⁶. Ks. Bronisław Markiewicz na łamach pisma *Powściągliwość i Praca* podał choć w formie popularnej, zwarty system wychowania moralnego, specjalnie dla młodzieży wiejskiej⁷⁷. Ośrodkową rolę wyznaczył on cnocie umiarkowania (którą nazywał powściągliwością). Podkreśla przy tym dominantę czynnika nadprzyrodzonego, przez uwypuklenie roli cnót teologicznych, a nawet darów Ducha Świętego. Aspekt społeczny w wychowaniu wiąże się u ks. Markiewicza z szacunkiem dla pracy, traktowanej jako część integralna chrześcijańskiego powołania. Uderza przy tym u ks. Markiewicza ścisłość teologicznego ujęcia i gruntowność podbudowy doktrynalnej, czerpanej często z nauki św. Alfonsa.

Największy wpływ na wychowanie religijno-moralne w Polsce w latach 1926—1939 wywierał O. Maksymilian Kolbe. Jego oryginalny system wychowawczy trudny jest do sprecyzowania dzięki ujęciu bardzo popularnemu jego artykułów. Mimo przystępnej formy dał O. Kolbe, jako gruntownie wykształcony teolog solidne oparcie dogmatyczne dla swego systemu wychowawczego⁷⁸. Znajdujemy tu przede wszystkim teologię grzechu, a zwłaszcza grzechu pierwotnego i jego następstw, dalej tajemnicę Trójcy Przenajśw. ujętą od strony przemieszkiwania w duszy sprawiedliwego, wreszcie plan zbawczy Boży realizowany w Chrystusie przez Niepokalaną i z Niepokalaną. Nabożeństwo Maryjne

⁷⁴ Abp. J. Teodorowicz, *Zjawiska mistyczne i ich tłumaczenie*, Poznań 1933.

Ks. P. Siwek TJ, *Metody badań zjawisk nadprzyrodzonych*, Kraków 1933.

⁷⁵ Zwłaszcza artykuły w Szkole Chrystusowej i w Bibliotheca Carmelitana.

⁷⁶ J. Zamoyska, *O wychowaniu*, Warszawa 1902.

⁷⁷ *Powściągliwość i Praca*, Miesięcznik. Miejsce Piastowe 1898—1939. Ks. B. Markiewicz, *Przewodnik dla wychowawców młodzieży opuszczonej, oraz wskazówki do rozwiązania kwestii socjalnej*, T. 2. Miejsce Piastowe 1913.

⁷⁸ *W krainę myśli O. Maksymiliana M. Kolbego*, Niepokalanów. 1952.

występuje tu jako najskuteczniejsza droga do budowania Królestwa Chrystusowego w sobie i w całym świecie. Uwypukla też O. Kolbe problem Kościoła, ideę misyjną; współodpowiedzialność za zbawienie innych, ujmując te wszystkie prawdy, jako elementy podbudowy moralnego życia. W końcu wymienić wypada śmiałą próbę ks. Józefa Wojtukiewicza, który prawie w przededniu drugiej wojny światowej zaczął we Wilnie wypracowywać system wychowania moralnego na łamach pisma *Ku szczytom*⁷⁹. Silnie uwzględniając podbudowę psychologiczną w wychowaniu religijno-moralnym oparł ks. Wojtukiewicz swój system wychowawczy o doktrynę o Ciele Mistycznym i o zasadę naśladowania Chrystusa. Szczególnie uwypuklał przy tym rolę wychowawczą cnoty pokory. W próbach ujęcia etyki wychowawczej w Polsce nie brakło też wypracowania o typie bardziej ścisłym i naukowym. To znane dzieło O. Woronieckiego *Katolicka etyka wychowawcza*⁸⁰ dająca pełny system wychowania moralnego katolickiego w oparciu o ujęcie tomistyczne.

Te i inne próby budowania systemów wychowania religijno-moralnego w Polsce świadczą dobitnie, że nurt personalizmu chrześcijańskiego miał u nas głębsze podłoże.

Ujęcie dorobku polskiej teologii moralnej w latach 1880—1939 pod kątem czterech głównych prądów teologicznych Zachodu nie wyczerpuje na pewno całości osiągnięć polskiego piśmiennictwa teologicznego na tym odcinku. Pozwala jednak stworzyć bardzo dobre tło do ujęcia, a nawet scharakteryzowania całości dorobku teologii moralnej w omawianym okresie.

Całość dorobku myśli teologiczno-moralnej w Polsce z lat 1880—1939 ma cechy solidnie rozpoczętego, ale nie dokończonego jeszcze dzieła. Stąd można by wyliczać długą listę zagadnień moralnych pominiętych, lub niedopracowanych. Stąd też daremnie oglądalibyśmy się za pełną syntezą, choćby w formie podręcznika na poziomie uniwersyteckim. Uderza jednak w twórczości teologiczno-moralnej w Polsce duża chłonność, tj. nie tylko żywe zainteresowania, ale i zdolność przyswajania nowych problemów i to we formie dążenia do choćby częściowej syntezy, a nie płytkiego eklektyzmu. Przeważają bezsprzecznie zainteresowania praktyczne nad czysto teoretycznymi dociekaniami. Niesie to ze sobą pewne cechy wybitnie dodatnie, zwłaszcza bliski kontakt z życiem. Można łatwo zauważyć bliską łączność polskiej myśli teologiczno-moralnej z życiem religijnym w Polsce i jego problematyką. Podkreślić jednak wypada również łączność polskiej teologii moralnej z życiem teologicznym całego Kościoła. Jest to jakiś przejaw tzw. zmysłu Kościoła, „sensus Ecclesiae” według określenia Pawła VI. Teologia moralna w Polsce w badanym

⁷⁹ *Ku Szczytom*. Dwumiesięcznik poświęcony zagadnieniom pełnego wychowania katolickiego. Wilno 1937—1939.

⁸⁰ Poznań 1925.

okresie jest częścią całości myśli teologicznej Kościoła, ma cechy teologii międzysoborowej — nawiązuje do Soboru Watykańskiego I i uczestniczy w przygotowaniach Vaticanum Secundum.

Kraków

KS. STANISŁAW SMOLEŃSKI

WOJCIECH M. BARTEL, KRAKÓW

Z DZIEJÓW KANONISTYKI NA WYDZIALE PRAWA UNIwersYTETU Jagiellońskiego W XVIII WIEKU

Na wstępie pragnę złożyć dwa wyjaśnienia. Po pierwsze: dlaczego wśród prac poświęconych dziejom teologii w Polsce występuję z problematyką prawa kanonicznego, oraz po drugie: z jakiego powodu wybrałem właśnie dzieje tej dyscypliny w Akademii Krakowskiej w tzw. okresie saskim, tj. od początku XVIII wieku do lat sześćdziesiątych tego stulecia.

W związku z tym pragnę przypomnieć ścisły związek nauki prawa kanonicznego zarówno z teologią dogmatyczną, moralną, jak i pastoralną. Związek ten jest rezultatem wielowiekowego procesu rozwojowego, w którym kształtowała się kanonistyka. Przedstawienie tego skomplikowanego problemu przekracza ramy niniejszego szkicu. Pozwolę sobie jedynie zwrócić uwagę na fakt, że początki wyodrębniania się nauki prawa kanonicznego z teologii łączą się ściśle z działalnością Gracjana, który w I połowie XII wieku opracował pierwszy, o swoistej systematyce zbiór prawa kanonicznego. Gracjan „dzięki zastosowaniu metody dialektycznej uporządkował wielokrotnie nie tylko pozornie, ale rzeczywiście merytorycznie sprzeczne przepisy” tworząc pomnik prawny o podstawowym dla ówczesnej praktyki znaczeniu¹. Bujny okres rozwoju kanonistyki przypada w szczególności na okres wieków średnich. Ogromną rolę na tym polu odgrywały wówczas uniwersytety, ściągające znaczną liczbę scholarów. Powstanie kanonistyki jako osobnej dyscypliny prawniczej nie oznaczało jednak zerwania więzów łączących ją z teologią. Słynna w wieku XII i XIII Bolonia była uczelnią, w której uprawiano zarówno

¹ A. Vetulani, *U progu działalności krakowskiego Wydziału Prawa*, [w:] Studia z dziejów Wydziału Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego pod redakcją M. Patkaniowskiego, Kraków 1964, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego C, Prace prawnicze, Zeszyt 18, s. 26. Zestawienie obszernej literatury poświęconej problematyce Dekretu Gracjana daje A. Van Hove, *Prolegomena*, Mechliniae — Romae 1945, (cyt. dalej Van Hove, *Prolegomena*), s. 338 i nast. Zob. też P. Fournier — G. le Bras, *Histoire des collections canoniques en occident depuis les Fausses Décretales jusqu'au Décret de Gratien*, 2 t., Paris 1931—1932. Autorzy ci stwierdzają, że: „La littérature théologique et canonique des dernières années du XI^e siècle et des premières décades du XII^e a exercé une influence directe et profonde sur le Décret de Gratien” (t. II, s. 315—316).

kanonistykę, jak i teologię. Działo tam szereg wybitnych teologów tej miary co Roland Bandinelli (późniejszy papież Aleksander III), Omnibonus, Gandulphus i wielu innych².

Studium prawa kanonicznego znalazło poważnego konkurenta w nauce prawa rzymskiego, które od chwili odkrycia w XI w. tekstów Kodyfikacji Justyniańskiej (528—533) rozwijała się zrazu w Bolonii, aby z czasem zadomowić się w innych wszechnicach europejskich. Rzymskie *ius civile* zaczęło również współzawodniczyć z prawem kanonicznym także i w zakresie wymiaru sprawiedliwości³. W wielu krajach Europy zachodniej lektoria, w których wykładano *ius canonicum* opustoszały szczególnie w okresie Reformacji, waśni religijnych i zachwiania ogólnoeuropejskiego autorytetu papieżstwa. W Polsce dzieje nauki prawa kanonicznego ułożyły się inaczej. Do kwestii tej wróć jeszcze nieco później.

Ważną cezurę w studiach kanonistycznych czasów nowożytnych stanowi Sobór Trydencki (1545—1563). Ustawodawstwo jego wywołało bowiem cały szereg doniosłych zmian zarówno w ustroju jak i prawie Kościoła. Uchwały podjęte na tym Soborze stały się punktem wyjścia dla licznych konstytucji papieskich i kształtowały praktykę Kongregacji Rzymskich.

Rozkwit literatury prawniczej w ogólności a w szczególności dalszy rozkwit prawa rzymskiego, wpłynęły w poważnym stopniu na dalszy rozkwit kanonistyki europejskiej. Sobór Trydencki kładł bowiem duży nacisk na włączenie prawa kanonicznego jako odrębnego przedmiotu wykładowego w seminariach duchownych⁴. Również jednak i po Trydencie granice między teologią a *ius canonicum* nie były bynajmniej sztywne, przede wszystkim z uwagi na wspólne zainteresowanie obu tych dyscyplin problematyką związaną z Sakramentami. Szereg autorów dzieł opublikowanych od XVI po koniec XVIII wieku parał się obu tymi gałęziami wiedzy. Wiele uwagi poświęcali problematyce prawnej kontynuatorzy doktryny św. Tomasza z Akwinu. Dzieło św. Alfonsa Ligouri: *Theologia moralis*, może być przykładem zainteresowania się problematyką prawniczą, np. badaczy reguł kanonicznych, znajdujących zastosowanie w administrowaniu Sakramentem Pokuty. Teologia moralna utrzymywała i utrzy-

² Van Hove, *Prolegomena*, s. 455—456.

³ O problemie recepcji prawa rzymskiego zob. W. Osuchowski, *Zarys rzymskiego prawa prywatnego*, Warszawa 1962, s. 122—125. Tam też na s. 126 bibliografię najważniejszej literatury tego zagadnienia. Zob. także G. Wesenberg, *Neuere deutsche Privatrechtsgeschichte*, Lahr (Baden), [1954], s. 56—104. Por. H. Krause, *Kaiserrecht und Rezeption*, Heidelberg 1952; H. Coing *Römisches Recht in Deutschland*, [w:] *Jus Romanum Medii Aevi*, Pars V, 6, Mediolan 1964 oraz G. Bónis, *Einflüsse des römischen Rechts in Ungarn*, tamże, Pars V, 10, oraz K. Morawski *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. II, Kraków 1900, (cyt. dalej: Morawski, *Historia*, z podaniem tomu i strony), s. 94—95.

⁴ Por. Sess. XXIII, cap. XVII, *Forma erigendi seminarium clericorum...* [w:] *Canones et Decreta... Concilii Tridentini...*, Romae 1845, s. 148 i nast. Por. też Sess. XXV, cap. XVIII: *...Quapropter... sciant universi, sacratissimos canones exacte ab omnibus, et, quoad eius fieri poterit, indistincte observandos...*, tamże, s. 218.

muje silny związek z prawem kanonicznym także i w XIX i XX wieku. Przykładowo można tu wymienić dzieła Vermeerscha, *Theologiae moralis principia...* (szereg wydań), Rzym 1922—1924, 1926, 1933—37), Merkelbacha, *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae*, Parisiis 1939, czy Ferreres, *Compendium theologiae moralis*, Barcelona 1940.

Usprawiedliwwszy w sposób bardzo ogólny wzgląd pierwszy, który upoważnił mnie do zajęcia się dyscypliną prawa kanonicznego, przechodzę obecnie do odpowiedzi na drugie pytanie w sprawie wyboru czasów saskich. Okres ten zamknięty w dziejach Uniwersytetu krakowskiego umowną granicą lat 1702—1765⁵, jest ostatnim etapem rozwojowym dawnej, w swej istocie średniowiecznej, Akademii Krakowskiej. U schyłku XVIII w. Uniwersytet Jagielloński przeżył bowiem swoje odrodzenie w duchu postępowych prądów tej epoki za sprawą Komisji Edukacji Narodowej i księdza Hugona Kołłątaja. Czasy saskie opisywano w dawniejszej literaturze dotyczącej dziejów krakowskiej *Almae Matris* w bardzo ciemnych barwach, nie skąpiąc pesymistycznych uwag o jej upadku i marazmie. Sądy te pokutują również w najnowszej literaturze przedmiotu⁶. Tymczasem obraz ten nie jest prawidłowym odbiciem rzeczywistości. Najnowsze badania nad dziejami Uniwersytetu w 1 poł. XVIII wieku przyczyniły się do zmiany poglądów w tym zakresie. Mam tu na myśli zarówno gruntowne studium Emanuela Rostworowskiego⁷, jak i dzieło ks. Aleksęgo Petraniego⁸. Szereg cennych uwag wypowiedział również Michał Patkaniowski w części wstępnej monografii poświęconej dziejom Wydziału Prawa od czasów reformy Kołłątajowskiej do końca XIX wieku⁹. Cytowane prace jednak już to z uwagi na swój syntetyczny charakter, już to ze względu na odmienną chronologicznie problematykę, nie dają pełnych informacji dotyczących studium prawa kanonicznego w Uniwersytecie Jagiellońskim w 1 poł. wieku XVIII¹⁰. Niniejsze uwagi nie roszczą sobie pretensji do wyczerpania całokształtu tego zagadnienia. Są tylko

⁵ Zob. E. Rostworowski, *Czasy saskie*, [w:] *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364—1764*, t. I, praca zbiorowa pod red. K. Lepszego, Kraków 1964, (cyt. dalej Rostworowski, *Czasy Saskie*), s. 353—424. W tomie I *Dziejów Uniwersytetu* inne okresy opracowali: J. Dąbrowski, Z. Kozłowska-Budkowa, K. Pieradzka, K. Grzybowski, I. Zarębski, J. Garbaciak, A. Wyczański, W. Urban oraz A. Przyboś.

⁶ Por. K. Opalek, *Nauka Prawa w Uniwersytecie Jagiellońskim w okresie Oświecenia*, [w:] *Studia z dziejów Wydziału Prawa*, (cyt. Opalek, *Nauka prawa*, s. 49—50. Autor ten jednak powołując się na artykuł S. Salmonowicza o Franciszku Minockim zwraca uwagę na pewne osiągnięcia krakowskiego studium prawniczego w okresie przed reformą Kołłątaja, tamże, nota 5.

⁷ Zob. wyżej notę 5.

⁸ *Nauka prawa kanonicznego w Polsce w XVIII i XIX wieku*, Lublin 1961, (cyt. Petrani, *Nauka prawa*).

⁹ Kraków 1964. *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego LXXIX*, *Prace prawnicze*, Zeszyt 13.

¹⁰ W literaturze ograniczono się do ogólnego omówienia programu

szkicem z dziejów kanonistyki w czasach saskich, w czasach rzekomo najciemniejszych w historii krakowskiej *Almae Matris* i jej Wydziału Prawa.

Okres ten jest organicznie związany z bliższą i dalszą przeszłością *Facultatis Iuridicae*, dlatego też obecnie zajmę się pokrótce jej charakterystyką. Posłuży ona w pewnym stopniu do wypuklenia procesu rozwojowego nauki prawa kanonicznego w Krakowie.

Studium tej dyscypliny wiedzy prawniczej sięga początków krakowskiego Uniwersytetu. Kazimierz Wielki w dokumencie fundacyjnym z roku 1364 przewidywał, w oparciu o wzory bolońskie, utworzenie trzech katedr kanonistycznych a to: Dekretu Gracjana, Dekretaliów Grzegorza IX oraz *Liber Seatus* Bonifacego VIII wraz z Klementynami łącznie. Poważnym ich konkurentem było jednak pięć projektowanych katedr prawa rzymskiego, w tym czterech Kodeksu Justyniana i wszystkich trzech części Digestów oraz piątej, w której miano wykładać tzw. *Volumen* obejmujący trzy ostatnie księgi Kodeksu Justyniana oraz Instytucje. Zarówno kanoniści, jak i romaniści mieli w akcie fundacyjnym Akademii zastrzeżone stałe uposażenie wypłacane im ze skarbu królewskiego¹¹. Bardziej ogólnikowo została sformułowana struktura Wydziału w dokumencie Władysława Jagiełły z 26 VII 1400, mocą którego monarcha odnawiał, ryczo po śmierci Kazimierza Wielkiego podpadły Uniwersytet krakowski. Jagiełło motywując potrzebę powołania do życia wszechnicy zapowiadał utworzenie Wydziału Prawa Kanonicznego i Wydziału Prawa Rzymskiego¹². Jednak mimo tej zapowiedzi w ciągu całego wieku XV Wydział Legum utworzony nie został. Istniał tylko Wydział Prawa Kanonicznego czyli Dekretów¹³. Istotną zmianą, która pociągnęła zdaje się za sobą ważne konsekwencje, był brak określonych uposażeń dla poszczególnych katedr¹⁴. Jagiełło wyznaczył bowiem tylko ogólną sumę jaką uniwersytet miał pobierać z dochodów płynących z ceł. Natomiast od początku XV wieku uposażenie wykładowców na Wydziale Dekretów łączyło się z uposażeniem związanym z określonym beneficjum duchow-

wykładów według statutów z roku 1735 oraz wymienionych w nim dzieł kanonistycznych.

¹¹ *Item ex nunc salarium sedes infrascriptas, videlicet sedem Decretorum de quadraginta marcis argenti annuatim, sedem Decretalium de totidem, sedem Sexti Clementinarum de XX. marcis. Item providemus legenti Legum Codicem de XL marcis argenti, legenti Infortiatum de totidem et legenti Volumen de XX marcis; pro anno sequenti similiter iuxta consuetudinem Studii legalis, legentibus Digestum vetus et novum cuilibet ipsorum de XL marcis providemus... Quae quidem salaria ex nunc in nostra zuppa salis in Weliczca deputamus, ita quod noster zupparius Doctoribus et Magistris legentibus in Quatuor — temporibus praedicta salaria in Cracovia praestare teneatur. Codex Diplomaticus Universitatis Studii Generalis Cracoviensis, Pars prima, Cracoviae 1870 (cyt. Codex Universitatis), s. 3.*

nym, Jakkolwiek profesorowie zajmowali się głównie nauczaniem, to jednak prebendy stanowiące ich uposażenie wymagały normalnego pełnienia funkcji duszpasterskich. Dlatego też aż do schyłku XVIII wieku profesorowie prawnicy bywali z reguły duchownymi. Należy jednak zaznaczyć, że posiadacze prebend czy altarii nie byli wyłącznie wykładowcami in *Facultate Iuridica*. Funkcje te mogli pełnić wszyscy mający tytuły naukowe doktora, licencjata a niekiedy także i bakalarza. Otrzymywali oni wynagrodzenie od beneficjata, którego zastępowali, bądź też opłacał ich uniwersytet ze swoich funduszków¹⁵. Tę ostatnią kategorię nauczycieli na Wydziale Prawa źródła XVIII-wieczne określają mianem *mercenarii*.

Jak wyglądał tok studiów na Wydziale Dekretów w XV wieku tego dokładnie nie wiemy. Znamy cały szereg wybitnych jego członków takich jak Stanisława ze Skarbimierza, Jakuba Zaborowskiego, Jana z Lgoty, Mikołaja z Błonia, Dersława z Borzynowa, Tomasza Strzemińskiego czy Andrzeja Górę z Mikołajowa, nauczyciela Jana Łaskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego. Źródła podają nam nazwy nowych przedmiotów wykładowych wprowadzanych w ciągu wieku XV. Nie znamy

¹² *Projecto ad hoc summi dispositione praesidii plurimarum terrarum obtinimus principatum in regni Poloniae recepimus dyadema, ut ipsum regnum claritate doctarum personarum illustremus, quarum doctrinis defectus et umbras eius possemus evellere, ipsumque caeteris regionibus ccaequare. Non dubitantes id ipsum subditis regni praedicti et terrarum nostrarum salubriter profuturum, in Cracovie civitate nostra locum ubi Studium vigeat generale in qualibet licita facultate, de consensu, voluntate et scientia ac indulto Sanctissimi in Christo patris domini et domini Bonifacii Dei providentia Papae IX, Sacrosanctae Romanae et universalis Ecclesiae Summi Pontificis, ipsum benigne per bullarum suarum concessionem confirmantis, utpote in theologica seu Sacrae Scripturae, Iuris canonici, Legum, Phisicae et Artium liberalium facultatibus nominandum, eligendum, constituendum, ponendum ac ordinandum ac erigendum duximus et tenore praesentium facimus temporibus perpetuis duraturum, Codex Universitatis, s. 26.*

¹³ Por. L. Ehrlich, *Z dziejów Wydziału Prawa UJ w wieku XV*, [w:] *Studia z dziejów Wydziału Prawa*, (cyt. Ehrlich, *Z dziejów*), s. 36. Autor rozważa także przyczyny dla których nie utworzono Wydziału Legum.

¹⁴ *Caeterum pro maiori stabilimento Studii generalis Cracoviensis praenotati dignum fore arbitantes hos, qui labores et onera sufferunt, non repelli a mercede, Doctoribus et Magistris ac Collegiatis Studii eiusdem Cracoviensis, qui fundamenta doctrinarum in eodem Studio debent erigere et lecturis ac informationibus ipsorum studentes instruere et fovere, de centum marcis numeri Polonialis ratione salarii anno quolibet animadvertimus assignandum: quas eis in theloneo nostro Cracoviensi deputamus, per ipsos a theloneariis, qui pro tempore fuerint, singulis Quatuor temporibus anni cuiuslibet per viginti quinque marcas tollendas et levandas, quas ad requisitionem et quitationes ipsorum thelonearii sine omni excusatione et negligentia perpetue solvere tenebuntur, Codex Universitatis, 28—29.*

¹⁵ Ehrlich, *Z dziejów*, s. 40—41; Morawski, *Historia*, t. I, s. 95—104.

jednak dokładnie systemu nauczania oraz możliwie kompletnej listy odbywanych wykładów¹⁶. Znacznie więcej wiemy o działalności krakowskich dekretystów w służbie państwa i na forum soborów w Konstancji (1414—1418) i Bazylei (1431—1449)¹⁷. Wiele nowego światła na poziom krakowskiej kanonistyki w wieku XV rzuca niewątpliwie będące w toku badania nad kodeksami prawniczymi znajdującymi się w Bibliotece Jagiellońskiej.

Słynna z uprawianych w niej nauk krakowska Wszechnica obniżyła w ciągu XVI wieku swoje loty. Rok 1535 kończy definitywnie w jej dziejach bujny rozkwit rozmaitych umiejętności. Obniżał się też autorytet działających w niej uczonych. Przyczyny tego stanu rzeczy były bardzo złożone¹⁸. Rozpoczął się zmierzch humanizmu. Nastąpił nawrót do dawnych kierunków intelektualnych opartych na scholastyce. Zewnętrznym wyrazem tego procesu była przeprowadzona w roku 1536 reforma statutów Wydziału Filozoficznego, które zostały ujęte w duchu scholastycznym. Dokonujące się przemiany znalazły także swój oddźwięk w działalności Wydziału Prawa. I tutaj dał się odczuć brak nowych sił profesorskich. Poziom wykładów znacznie się obniżył. Poza nielicznymi wyjątkami nie notujemy wśród kanonistów wybitniejszych talentów. Nauka prawa kanonicznego utrzymała swą przewagę ilościową, a jedyna katedra prawa rzymskiego wiodła na ogół dosyć suchotniczy żywot¹⁹. Inaczej było w uniwersytetach zachodnich, gdzie pod wpływem prądów humanistycznych i recepcji *ius civile* do praw obowiązujących, kwitło studium romanistyki. Odejście od tej dyscypliny wiązało się również z regresem humanizmu w Akademii. Recepcji prawa rzymskiego niechętną była szlachta, lękająca się wzrostu *absolutum dominum* króla. A tymczasem dużą rolę w rozwoju kanonistyki w Krakowie odegrało swoiste „zapotrzebowanie społeczne” na wykształconych prawników. Dawaly temu wyraz uchwały synodów prowincjonalnych. W Piotrkowie w roku 1557 podkreślano rozprężenie panujące w kościołach kolegiackich, wytykając ześwieczenie prałatów *scandalose viventes venationibus et commensationibus indulgentis*²⁰. Na tym samym synodzie zalecano biskupom by

¹⁶ Wiele nowego światła na problemy te w początkach XV w. rzuca studium Z. Kozłowskiej-Budkowej, *Odnowienie Jagiellońskie Uniwersytetu Krakowskiego* (1390—1414), [w:] *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego* t. I, s. 37—87. Por. też Morawski, o. c., t. I, s. 239—259, 407—413, oraz t. II, s. 90—94.

¹⁷ Ehrlich, o. c.; K. Pieradzka, *Uniwersytet Krakowski w służbie państwa i wobec soborów w Konstancji i Bazylei*, [w:] *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. I, s. 91—137.

¹⁸ Przedstawia je H. Barycz, *Historja Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935 (cyt. dalej: Barycz, *Historja*), s. 281 i nast. Praca Barycza obejmuje okres od roku 1500 do początków XVII wieku.

¹⁹ Barycz, *Historja*, s. 424.

²⁰ *Uchwały synodu prowincjonalnego w Piotrkowie z r. 1557*, [w:] B. Ulanowski, *Materiały do historii ustawodawstwa synodalnego*

dla uzdrowienia stosunków *in eisdem collegiatis viros doctos in theologia et iure canonico ponant*. Statut zalecał również ordynariuszom, by w swoich kuriach zatrudniali *externos theologos et iuristas*²¹. Na konieczność pogłębienia studium prawa kanonicznego wskazywały również wspomniane wyżej uchwały soboru trydenckiego, zalecające wprowadzenie tej dyscypliny w seminariach duchownych. Rozwój swój zawdzięczała także kanonistyka uniwersytecka zastojowi na polu prawa świeckiego. Słynny profesor prawa rzymskiego w Uniwersytecie krakowskim, Hiszpan Piotr Ruiz de Moros, zwany z polską Rojzjuszem, zauważył w ówczesnej Rzeczypospolitej całkowite lekceważenie stanu i zawodu prawniczego²².

Supremacja prawa kanonicznego od lat 30-tych XVI do początków XVII wieku nie pociągała za sobą podwyższenia jej poziomu. Było to jednak rezultatem odbniżenia się roli uniwersytetu jako całości. Dawał też znać o sobie spadek morale grona profesorskiego. Niektórzy jego członkowie — właśnie spośród prawników — postępowaniem swoim zasługiwali na bardzo surową ocenę²³. Od ogólnego tła odbijają jednak dodatnio Jan Grodek z Sanoka, Maciej Łącki czy Marcin Krokier z Krakowa. Należy również podkreślić działalność Grzegorza z Szamotuł († 1551) autora *Processus iuris breviar Joannis Andreae... cum practica exemplari in Regno Poloniae circa strepitum fori spiritualis observari solita*, dzieła cieszącego się zarówno współcześnie, jak i w późniejszych wiekach dużą wagą²⁴.

Pewną zmianę na lepsze przyniósł schyłek wieku XVI w związku w wejściem w życie w roku 1580 nowych statutów Wydziału Prawa²⁵. Wyliczają one siedem katedr a to: 1) Reguł Prawa, 2) Instytucji prawa kanonicznego, 3) *Casuum Conscientiae*, 4) Świętych Kanonów, 5) Procesu prawa kościelnego oraz 6) Starych Praw (*Iura Antiqua*). Jedyną nie-kanonistyczną katedrę reprezentowało prawo rzymskie. Autorzy statutów nie zapomnieli również o potrzebie włączenia do programu kanonistyki norm prawnych obowiązujących w Rzeczypospolitej. I tak w wykładzie Instytucji prawa kościelnego należało omówić postanowienia synodów prowincjalnych i diecezjalnych polskich. Profesor Procesu kanonicznego miał przedstawić słuchaczom zarówno przepisy partykularne stosowane w polskich sądach kościelnych, jak i zasady postępowania jurysdykcji świeckich²⁶. Zmiany i ulepszenia toku studiów, a w szczególności szersze

w Polsce w w. XVI, Archiwum Komisji Prawniczej, t. I, Kraków 1895, s. 450.

²¹ Tamże, s. 448.

²² Zdaniem Rojzjusza w Polsce za jego czasów tak ceniono prawników jak w Etiopii futerników (Wł. Konopczyński, *Dzieje Polski Nowożytnej*, 1936, t. I, s. 414). Do problemu stanu nauk prawnych w XVI wieku zob. St. Estreicher, *Kultura prawna w Polsce XVI wieku*, [w:] *Kultura Staropolska*, Kraków 1932, s. 40—118.

²³ Barycz, *Historja*, s. 423.

²⁴ Tenże, s. 431—433. Zob. także biogram Grzegorza z Szamotuł w Polskim Słowniku Biograficznym (cyt. dalej PSB), t. IX, s. 90—91.

²⁵ Barycz, o. c. s. 580.

²⁶ Tenże, s. 583.

uwzględnienie przepisów prawa polskiego, zaczęły w większym niż dotychczas stopniu przyciągać słuchaczy²⁷. Nie oznacza to jednak by dzięki swej ilościowej przewadze kanonistyka stała na Wydziale Prawa w owym czasie na wyżynach. Wiązało się to z dalszym regresem, jakim ulegał uniwersytet. To zaś w znacznym stopniu łączyło się z postępującym kryzysem, w jakim znalazła się Rzeczpospolita w ciągu XVII wieku zarówno na skutek niekorzystnych konstelacji politycznych, jak i utwierdzenia się w kraju ustroju oligarchii magnackiej. Nie było ogólnopolskich kodyfikacji, a w życiu prawnym pogłębiał się partykularyzm. Na Wydziale Prawa nie brakło jednak wybitniejszych indywidualności, chociaż nie było ich zbyt wiele. Do poważniejszych jurystów zaliczano Jakuba Janidłę z Bodzentyna, który w roku 1598 uzyskał doktorat rzymskiej Sapienzy. Był on autorem pracy *Processus iudicarius ad praxim fori spiritualis Regni Poloniae conscriptus* (1606)²⁸. Poważniejszą rolę odgrywał również Wawrzyniec Karyński († 1653), kanonik Kolegiaty Wszystkich Świętych, a z czasem członek kapituły katedry krakowskiej, profesor *Novorum Iurium* czyli *Liber Sextus*, Dekretałów Bonifacego VIII wraz z Klementynami. Należy również wymienić Samuela Formankowica (1626—1692), doktora obojga praw uniwersytetu paryskiego czy Andrzeja Grabianowskiego kanonika katedralnego krakowskiego, który doktorat *iuris utriusque* zdobył w papieskim uniwersytecie w Rzymie. Wymienieni wyżej profesorowie obok pracy nauczycielskiej, pełnili rozmaite funkcje w krakowskiej kurii diecezjalnej²⁹.

Nadszedł schyłek XVII i początek XVIII wieku. Jak już wspomniałem wyżej, najnowsze badania przyczyniły się do zmiany pesymistycznych na ogół ocen działalności w tym okresie zarówno krakowskiej Wszechnicy, jak i jej Wydziału Prawa na bardziej optymistyczne. „Uniwersytet jako stara średniowieczna republika korporacyjna, był absolutnie niezdolny do... gwałtownego zburzenia własnej struktury i nadanie jej nowego kształtu”³⁰. Próby reform podejmowane przez trzech biskupów krakowskich, kanclerzy uniwersytetu: Jana Lipskiego, Andrzeja Stanisława Załuskiego i Kajetana Sołtyka, nie przyniosły zamierzonych rezultatów³¹. Piętrzyły się bowiem rozmaite przeszkody. Zaliczamy do nich i upadek

²⁷ W. Urban, *Akademia Krakowska w latach 1549—1632*, [w:] Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego, t. I, s. 299—300.

²⁸ Por. jego biogram pióra J. Bieniarzówniej w PSB, t. X, s. 512. Zob. też Petrani, *Nauka Prawa*, s. 148—149.

²⁹ Sylwetkę Formankowica nakreślił Barycz w PSB, t. VII, s. 64, o Grabianowskim pisał L. Hajdukiewicz, PSB, t. VIII, s. 463. Por. także A. Przyboś, *Akademia Krakowska w II poł. XVII w.*, [w:] Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego, t. I, s. 309—351. W II poł. XVII w. profesorem Wydziału Prawa był przez parę lat Mikołaj Żalaszowski autor *Ius Regni Poloniae*. Zob. I. Malinowska, *Mikołaj Żalaszowski*, Kraków 1960, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Rozprawy i Studia*, t. XXI, s. 34—36.

³⁰ Rostworowski, *Czasy saskie*, s. 366.

³¹ Patkaniowski, *Dzieje Wydziału Prawa...*, s. 14 i nast.

znaczenia Rzplitej, i pogłębiającą się anarchię wewnętrzną podsycaną przez mocarstwa ościenne, a także brak „rozumienia potrzeby jednolitego porządku prawnego oraz [to], że interes publiczny był kategorią obcą myśleniu ówczesnych warstw rządzących i klasy panującej w ogóle”³². Jeżeli jednak w ostatnich dziesięcioleciach XVIII wieku nastąpiło odrodzenie krakowskiej *Almae Matris*, to nie było ono rezultatem przysiółkowego dotknięcia różdżki czarodziejskiej, lecz uwięzieniem dłuższego okresu przygotowawczego. Dlatego też na historię Uniwersytetu Krakowskiego w okresie saskim (przed rokiem 1765) nie należy patrzeć „jak na czarny kontrast wieku świateł”, jaki łączy się z okresem odrodzenia intelektualnego i politycznego Rzeczypospolitej w dobie reform po roku 1765³³. Tak się bowiem złożyło, że w okresie saskim na Wydziale Prawa pojawił się szereg profesorów, których poziom wykształcenia i działalności nauczycielskiej odbijały wyraźnie od przeciętnego poziomu ówczesnego uniwersytetu. Profesorowie ci byli przede wszystkim kanonistami.

Jak wyglądały studia na Wydziale Prawa w pierwszym trzydziestolecu XVIII wieku, tego dokładnie nie wiemy. Brakuje bowiem archiwaliów, które spłonęły prawie całkowicie w czasie pożaru *Collegium Iuridicum*, mieszczącego się podówczas przy ulicy Grodzkiej, w roku 1719. Zniszczeniu uległy wówczas statuty Wydziału regulujące liczbę katedr oraz tematykę wykładów. Nowe przepisy w tej mierze zostały ułożone przez dziekana i doktorów *Facultatis Iuridicae* na zlecenie Uniwersytetu w roku 1735³⁴. Dowiadujemy się z nich o istnieniu siedmiu katedr: 1) Reguł Prawa, 2) Instytucji Prawa Kanonicznego, 3) *Casuum Conscientiae*, 4) *Sacrorum Canonum*, 5) Procesu, 6) *Antiquorum Iurium* oraz 7) Prawa Rzymskiego.

ad 1). Przedmiotem tego wykładu miały być reguły prawa kanonicznego i cywilnego *quae compendiosam plurium rerum narrationem ad cognitionem... perfectam recte ducant*. Wykład miał być prowadzony *cum profectu studentium*. Kwestii szczegółowych dotyczących metody tego wykładu statut bliżej nie precyzował. Wykładowcą reguł prawa miał być na mocy przywilejów biskupów krakowskich: Fryderyka Jagiellończyka z roku 1497 oraz Jana Konarskiego z roku 1519 każdorazowy senior Bursy Prawników, mieszczącej się przy ul. Grodzkiej i ufundowanej przez Jana Długosza³⁵.

ad 2). Statut nakazywał profesorowi instytucji prawa kanonicznego przygotowanie wykładu w oparciu nie tylko o uznane w XVI i XVII wieku autorytety: Jana Pawła Lancellottiego, Andrzeja Delvaux, Arnolda

³² Opałek, *Nauka prawa*, s. 50.

³³ Rostworowski, o. c., s. 355.

³⁴ Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, sygn. 54. Teksty Statutów przedrukował P. Burzyński, [w:] *Czasopismo poświęcone prawu i umiejętnościom politycznym, Zeszyt V, rok drugi 1864, Maj, Kraków 1864, s. VII—XLIV*. W niniejszej pracy cytuję *Statuta Facultatis* podając strony rękopisu z Arch. UJ.

³⁵ *Statuta*, s. 30.

Korwina von Belderen czy Jana Chiericato³⁶. Ponadto wykładowca miał wedle własnego uznania sięgać i do innych autorów. Prócz dzieł naukowych statut nakazywał mu uwzględnienie materiału normatywnego, zaczerpniętego zarówno z ustawodawstwa kościelnego powszechnego, jak i partykularnego polskiego³⁷. Tak pomyślany wykład należało zakończyć w ciągu jednego roku³⁸.

ad 3) Kolejną katedrą była katedra *Casuum conscientiae* (przypadków sumienia). Dyscyplina ta wykształciła się w wiekach średnich i zajmowała się traktatami kanonistycznymi omawiającymi zasady prawne stosowane w administrowaniu Sakramentu Pokuty³⁹. Prace zajmujące się tą problematyką były układane w porządku alfabetycznym bądź rzeczowym. Zagadnienie naukowego i praktycznego opracowania tych zasad stało się szczególnie ważnym po wprowadzeniu przez Sobór Lateraneński IV (1215) obowiązkowej spowiedzi rocznej dla ogółu wiernych. W Krakowie katedra *Casuum* była szczególnie dotowana przez kanonika krakowskiego Łukasza Doctoriusza w 1 poł. XVII wieku, stąd też każdorazowy profesor tego przedmiotu nosił tytuł *Professor Doctorianus*⁴⁰. Zgodnie z postanowieniami omawianego statut profesor *Casuum*, poza obowiązkowym udziałem przy egzaminach związanych z udzielaniem święceń kapłańskich, miał opracować dwuletni wykład składający się z szeregu traktatów poświęconych problematyce swego przedmiotu⁴¹.

ad 4). Wykładowca Świętych Kanonów zwał się od początków XV wieku *Professor Magdalenisticus*, a to dlatego, że beneficjum jego stanowił kościół św. Marii Magdaleny w Krakowie⁴². Wykład miał profesor ten, zgodnie z postanowieniami statutu z roku 1735, na układzie przyjętym w Dekrecie Gracjana. W ciągu trzech lat należało wyłożyć: w roku pierwszym część pierwszą Dekretu obejmującą 101 dystynkcji, w roku następnym część drugą zawierającą 36 *causae*, w roku trzecim C. 33 q. 3 o pokucie podzieloną na 7 dystynkcji, część trzecia *De consecratione* składająca się z 5 dystynkcji przypadała na ostatni rok studium Dekretu Gracjana. Całość należało kończyć *cum effectu*. Zwrot ten wskazywał na konieczność wyczerpania całego materiału. Autorzy statutu dodawali nawet w tym miejscu uwagę, że *Nihil enim actum esse credimus cum aliquid addendum superest*⁴³.

³⁶ Por. Van Hove, *Prolegomena*, s. 546—548; Petraní, *Nauka prawa*, s. 147—148.

³⁷ *...collectas constitutionibus Pontificiis recentioribus, provincialibus regni nostri et dioecesanis ac concilii Tridentini et rotalibus decisionibus augeat...*, *Statuta*, s. 36.

³⁸ Tamże.

³⁹ Van Hove, o. c. s. 512.

⁴⁰ J. Łukaszewicz, *Historia szkół w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim*, t. III, Poznań 1851, (cyt. Łukaszewicz, *Historia*, s. 99 i 102). Por. biogram Doctoriusa w PSB, t. V, s. 278.

⁴¹ *Statuta*, s. 37—39.

⁴² Łukaszewicz, o. l. c.

⁴³ *Statuta*, s. 40. O podziale wewnętrznym treści Dekretu Gracjana

ad 5). Kolejną katedrą była katedra procesu. Wykładowca tego przedmiotu nosił od początku XV wieku miano Profesor Luborzycy (*Luborzicianus*). Nazwę tę wzięł od wsi podkrakowskiej Luborzycy, w której posiadał swoją prebendę⁴⁴. Program wykładów jego obejmował, według statutu z roku 1735, zasady postępowania zarówno przed sądami kościelnymi jak i świeckimi, z tym jednak, że specjalny akcent należało położyć przede wszystkim na procesie *in foro spirituali*. W roku pierwszym profesor miał wyłożyć postępowanie przed sądami pierwszej instancji. Rok drugi był przeznaczony na studium procesu przed sędzią delegowanym oraz postępowanie w trzeciej instancji. Podobnie jak przy innych przedmiotach statut z roku 1735 kładł bardzo silny akcent na konieczność wziętego i jasnego przedstawienia całej problematyki w oparciu o prace Grzegorza z Szamotuł i Janidły⁴⁵. Gdyby wykładowcy udało się zaoszczędzić w ciągu dwu lat nieco czasu, wówczas mógł on przedstawić studentom jakiś traktat np. o Trybunale Koronnym, czy rzecz o procesie granicznym, mającym zastosowanie przy podziale dóbr nieruchomości. W całym swym wykładzie profesor procesu miał szczególnie baczyć na praktyczną stronę swojej dyscypliny. Na poparcie tego zalecenia autorzy statutu przytaczali maksymę, że *Leges in schola deglutuntur, in Palatio digeruntur, quia practica est scientia digestiva et ubi theoreticus desinit, ibi practicus incipit*⁴⁶.

ad 6). Statut z roku 1735 powierzał wykład Dawnych praw kanonikowi katedralnemu krakowskiemu, zwanemu sędzią *Professor Canonicus*⁴⁷. Miał on w ciągu jednego lub najdalej dwóch semestrów wyłożyć pięć ksiąg dekretalów Grzegorza IX. Było również pożądanym, aby wykładowca tego przedmiotu uwzględniał także *Iura Nova*, czyli *Liber Sextus* Bonifacego VIII a także *Constitutiones Clementinae*. Autorom statutu zależało bowiem na tym *ut auditores et antiqua non ignorant iura et in novis exercitium habeant*⁴⁸.

Jak z powyższego przeglądu wynika katedry kanonistyczne miały w myśl założeń statutu Wydziału Prawa z roku 1735 kształcić prawników przygotowanych głównie do praktycznej działalności w sądownictwie kościelnym. Zwraca również uwagę dążność do zaznajomienia słuchaczy z przepisami prawa świeckiego obowiązującego w Rzplitej. Godnym uwagi jest także i to, że kanoniści mieli przygotowywać swoje wykłady

zob bliżej A. M. Koeniger, *Katholisches Kirchenrecht*, Freiburg in Breisgau 1924, s. 60—61; ks. Fr. Bączkowiec, *Prawo kanoniczne*, t. I, Opole 1957, s. 64—65.

⁴⁴ Łukasiewicz, o. l. c.

⁴⁵ *Curabit igitur Luborzycianus Professor nunc et pro tempore existens normam in iudiciis observari solitam, et a Janidlovio tunc per prius Gregorio Szamotulio olim Doctoribus facultatis nostrae Iuridicae ac ab aliis praescriptam, Statuta*, s. 41.

⁴⁶ Tamże, s. 43.

⁴⁷ Łukasiewicz, *Historia*, s. 101.

⁴⁸ *Statuta*, s. 43.

w oparciu o dzieła cieszące się autorytetem w ówczesnej nauce europejskiej. Z drugiej strony profesorowie nie byli krepowani w wyborze literatury, na podstawie której mieli przygotowywać swoje prelekcje. Interesującą jest również rola, jaką w procesie nauczania, a zapewne także i w praktyce wymiaru sprawiedliwości w 1 poł. XVIII w. odgrywały dzieła profesorów krakowskich z XVI i początków XVII stulecia.

ad 7). Osobnym przedmiotem związanym z kanonistyką było od dawna w programie studiów prawniczych w krakowskiej Wszechnicy prawo rzymskie⁴⁹. Statut z roku 1735 przewidywał też wykład tej dyscypliny, której profesor nosił nazwę *Justinianeus*. Miał on wskazywać studentom *viam ad arcana legalis scientiae* w oparciu o Instytucje Justyniana. W prelekcjach swych miał jednak wykraczać poza czyste *ius civile* uwzględniając także normy prawa zwyczajowego i stanowionego, obowiązującego w Rzeczypospolitej⁵⁰. Chodziło więc zarówno o prawo ziemskie tj. normy, którym rządziła się szlachta, jak i miejskie oparte na prawie niemieckim. W praktyce — jak to zobaczymy później — *Professor Justinianeus* włączał do swoich wykładów także przepisy prawa kanonicznego.

Statuty z roku 1735 dawały ponadto szereg nakazów i wskazówek wszystkim profesorom Wydziału Prawa. M. in. nie mieli oni w swych wykładach poruszać kwestii wchodzących w zakres przedmiotów swoich kolegów, powinni byli przychodzić na wykłady przygotowani itd.⁵¹.

Tyle postanowienia Statutów Wydziału Prawa z roku 1735. A jak przedstawiała się ich realizacja w praktyce?

O programie wykładów z lat 1735—1742 nie wiemy wiele. Dopiero od roku 1742 dysponujemy *Liber conclusionum et laborum Facultatis Juridicae*⁵². Źródło to podaje nam m. in. uchwały Wydziału dotyczące podziału godzin między poszczególnych profesorów, podejmowane u progu semestru zimowego i letniego. Na podstawie *Liber conclusionum* można stwierdzić na ogół pewną stabilizację. Wykładowcy poszczególnych przedmiotów nie zmieniali zbyt często tematyki swych prelekcji. I tak np. Stanisław Mamczyński wykładał rozmaite kwestie z zakresu *Casuum conscientiae* nieprzerwanie przez 5 semestrów, a Wojciech Miciński, proces *utriusque fori* aż przez 11 semestrów. Ta ciągłość sprzyjała niewątpliwie pogłębieniu treści wykładów, lecz z drugiej strony stwarzała niebezpieczeństwo popadnięcia w rutynę. Z tego też względu zapewne wykładowcy co jakiś czas podejmowali się prelekcji z różnych dziedzin wiedzy prawniczej. I tak np. Kazimierz Jarmundowicz w latach trzydziestych nauczał

⁴⁹ Zob. wyżej s. 117.

⁵⁰ *Lectionem suam ex... constitutionibus Regni nostri Poloniae statuta, consuetudinibus, plebiscitis, Iure Saxonico, Magdeburgensi, pro exigentia materiae reficiat...*, *Statuta*, s. 32.

⁵¹ Np. *Statutum XVIII, De officio professorum, Statuta*, s. 28; *Statutum XXVI, De non involando in materiam alterius lectionis*, tamże, s. 45.

⁵² Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, sygn. 56, (cyt. *Liber conclusionum*).

procesu *utriusque fori*, po roku zaś 1752 *Institutiones iuris civilis*, a z czasem *Ius naturae et gentium*, aby ostatecznie powrócić do problematyki procesualistycznej. Podejmowanie się nowych wykładów z semestru na semestr nie było zjawiskiem częstym do jakiegoś roku 1760. Występujące wówczas zmiany były rezultatem konieczności, np. zastępstwa kolegi z powodu choroby, wyjazdu służbowego (głównie do Poznania, gdzie profesorowie krakowskiego Wydziału Prawa sprawowali kolejno kierownictwo tamtejszej kolonii akademickiej), lub też objęcia jakiejś funkcji w kurii diecezjalnej. Około roku 1760 zaczęły występować częstsze zmiany osobowe, powierzanie prelekcji zastępcom itd. Łączyło się to niewątpliwie z wymieraniem starszych członków grona nauczającego i pojawieniem się młodszej, niedoświadczonej jeszcze kadry profesorskiej. Zdarzało się, że jeden wykładowca w jednym semestrze kumulował kilka rozmaitych przedmiotów.

Aż do roku 1765 statuty wydziałowe z roku 1735 były stosowane w praktyce. Ważnej zmiany dokonano na podstawie uchwały Wydziału Prawa podjętej 26 IV 1748⁵³. Zniesiono wówczas wykład *SS Canonum*. Odtąd *Professor Magdalenisticus* miał omawiać *Ius naturae et gentium*. Motywem tej zmiany było dobro uczącej się młodzieży, ponieważ *lectio Sacrorum Canonum seu in Decretis Gratiani... sparsim in aliis lectionibus traditur et continetur*. Mimo tej uchwały jednak Dekretu Gracjana słuchali studenci aż do semestru zimowego 1749 roku włącznie, zapewne z uwagi na konieczność wyczerpania przewidzianego programem materiału nauczania. W roku 1757 zaczęły się sporadyczne wykłady poświęcone *Ius Regni*, tj. prawa obowiązującego w Rzeczypospolitej. Prowadził je profesor reguł prawa *utriusque iuris*. Można więc przypuścić, że owo *Ius Regni* było ujęte jako kompendium niezbędnych wiadomości praktycznych z zakresu prawa świeckiego dla prawników zasiadających w sądach biskupich i kuriach diecezjalnych.

O charakterze i poziomie wykładów w zakresie kanonistyki oraz prawa rzymskiego w latach trzydziestych XVIII wieku do roku 1765 możemy wyrobić sobie pogląd dzięki szczęśliwie zachowanemu, a dotychczas nie przebadanym jeszcze, tekstom szeregu wykładów na Wydziale Prawa, spisanych bądź to przez samych profesorów bądź też przez ich uczniów. Pewne światło rzucają na ten problem publikacje ogłaszane drukiem w 1 poł. XVIII wieku⁵⁴.

I tak reguły prawa kanonicznego i cywilnego były wykładane rozdzielnie lub łącznie. Przyczyny wprowadzenia tej dyscypliny na Wydziale Prawa wyjaśnia zachowany tekst anonimowego autora z XVIII wieku⁵⁵. Odpowiadając na pytanie: *Quid est regula iuris?* stwierdzał: *Est norma bene vivendi seu forma praxim iuridicam*

⁵³ *Liber conclusionum*, s. 18.

⁵⁴ Zob. O. J. Bar - O. W. Zmarz, *Polska bibliografia prawa kanonicznego*, t. I, Lublin 1960 oraz Bibliografia Estreichera.

⁵⁵ Rkps Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 2387 I, s. 1—109.

exacte regendi. Zadaniem reguł prawnych miało być *ius antiquum recitare, non vero de novo ius constituere*. Nauka tego przedmiotu była więc dyscypliną praktyczną związaną z działalnością jurysdykcyjną absolwentów Wydziału Prawa. Z tego też względu brała pod uwagę kwestię stosunku prawa kanonicznego do *ius civile*. Te i podobne kwestie zasadnicze przedstawiał profesor we wstępie do swoich wykładów. Następnie prezentował słuchaczom 88 reguł zamieszczonych *in fine Liber Sextus Bonifacis VIII*, a następnie 11 zasad zaczerpniętych z tytułu 11 księgi V Dekretalów Grzegorza IX⁵⁶. Metoda wykładu była następująca. Po zacytowaniu odnośnej reguły profesor podawał szczegółowe wyjaśnienia związane z tym problemem, cytując źródła prawa kanonicznego i cywilnego potwierdzające istnienie takiej zasady. Wśród omówionych reguł znajdujemy także cały szereg maksym zaczerpniętych z prawa rzymskiego np.: *Nemo plus iuris transferre in alium quam sibi competere dignoscuntur*⁵⁷.

Źródłem poznania treści wykładów Instytucji prawa kanonicznego oraz procesu *utriusque fori* są prelekcje Kazimierza Jarmundowicza. Wykład swój oparł on na uznanym w całej ówczesnej Europie dziele Jana Pawła Lancellottiego. Był to profesor uniwersytetu w Perugii żyjący w latach 1522—1590. Z polecenia papieża Pawła IV wydał on dzieło pt. *Institutiones iuris canonici, quibus ius pontificum singulari methodo libris quattuor comprehenditur*⁵⁸. Opracował je Lancellotti na wzór Instytucji cesarza Justyniana dzieląc całość wykładu według schematu: *personae, res, actiones*. Dzieło to nie posiadało mocy urzędowej, cieszyło się jednak ogromnym autorytetem także i w XVIII wieku. Wzorem Lancellottiego dzielił Jarmundowicz swój wykład na cztery księgi. Prelekcje Jarmundowicza były wyrazem dobrego przygotowania prawniczego i samodzielności myślenia autora. Idzie on wprawdzie za Lancellottim, ale tylko *quoad mentem*, a nie *quoad formam*⁵⁹. Rzecz składa się ze Wstępu w którym wyjaśniono szereg kwestii podstawowych, takich jak istota prawa kanonicznego, pochodzenie poszczególnych części *Corpus Iuris Canonici*. Silny nacisk kładł Jarmundowicz na postanowienia soboru Trydenckiego i związane z nim ustawodawstwo papieskie i przepisy Kongregacji, mówił o właściwości osobowej prawa kanonicznego oraz płynących ze studium *Iuris Canonici* pożytkach. W obrębie poszczególnych ksiąg Instytucji Jarmundowicz nie trzyma się niewolniczo Lancellottiego.

⁵⁶ *Et haec de regulis iuris canonici per Bonifacium Papam VIII conscriptis in fine libri 6ti Decretalium appositis, ordine alphabetico traditis dicta sufficiant. Sequuntur alia Iuris canonici in fine Decretalium Gregorii IX Papae posite, quae licet sint priores quam Bonifacianae supradictae tamen propter parvum numerum hic ponuntur, quae sunt Regulae Gregorianae in tit. 41 lib. 5 Decretalibus expressae, numero 11, tamze.*

⁵⁷ *Regula 46.*

⁵⁸ Van Hove, *Prolegomena*, s. 384—385.

⁵⁹ Wykład został spisany przez Stefana Nakielskiego dr filozofii. Rkps Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 2387 I.

Każdą z nich rozpoczyna krótkim wprowadzeniem w meritum problematyki księgi, którą dzieli na tytuły. I w tym punkcie krakowski profesor nie kopiuje swego włoskiego wzoru, lecz swobodnie modyfikuje przyjęty przez Lancellottiego układ, zgodnie z potrzebą prowadzonego wykładu⁶⁰. Na wstępie każdego tytułu dawał Jarmundowicz z reguły dyspozycję w formie krótkich kwestii, na które następnie zwięźle odpowiadał. Całość wykładu cechuje jasność oraz prawnicza precyzja i zwięźłość sformułowań. Wykład Instytucji prawa kanonicznego w ujęciu Jarmundowicza różni się korzystnie od zachowanych prelekcji na ten sam temat Stanisława Mamczyńskiego, późniejszego profesora tego przedmiotu⁶¹. Wykład ten obejmuje wstęp oraz trzy księgi, z których pierwsza traktuje *De ecclesiastica hierarchia*, druga *De Rebus ecclesiasticis* i ostatnia *De ecclesiasticis iudicis*. Mamy tu więc znowu zachowany schemat Justyniański *personae, res, actiones*. Wykład Mamczyńskiego ustemuje wykładowi Jarmundowicza co do jasności i zwięźłości narracji. Mamczyński wiele uwagi poświęcał kwestiom teologicznym. Świadczy o tym bardzo obszernie ujęty wykład o siedmiu Sakramentach, w szczególności zaś o Sakramencie Pokuty. Być może, że zaważyły tu zainteresowania Mamczyńskiego problematyką wykładanych również przez niego *Casuum conscientiae*, tak bardzo związanych z nauką teologii.

Z kolei zajmiemy się treścią wykładów z prawa procesowego przede wszystkim w ujęciu Jarmundowicza. O ich zakresie i metodzie dowiadujemy się z obszernego rękopisu, w którym w roku 1770 jeden z byłych jego uczniów spisał prelekcję swego mistrza⁶². Początkowa część wykładu obejmuje proces pierwszej instancji. Podzielona była na trzy części poświęcone kolejno: czynnościom wstępnym, samemu przebiegowi postępowania oraz fazie związanej z wyrokowaniem⁶³. Kolejnym ogniwem wykładu był proces przed sędzią delegowanym wedle praktyki *utriusque fori* w Polsce⁶⁴. Był to tzw. proces w drugiej instancji. W uwagach wstępnych Jarmundowicz zaznaczał, że stolica metropolitalna gnieźnieńska nabyła w drodze niepamiętnego zwyczaju i na mocy konstytucji papieskich prawo delegowania sędziego do rozpatrywania spraw w drodze apelacji. Prawo delegacji posiadał także każdy sąd kościelny wyższej instancji. Wykład swój na ten temat dzielił Jarmundowicz na dwie części: O sędzim delegowanym w ogólności oraz o przygotowaniu procesu przed sędzią delegowanym. Część ta rozpadała się na dwie księgi: 1. *De*

⁶⁰ Każda z ksiąg u Jarmundowicza różni się liczbą tytułów od podziału przyjętego przez Lancellottiego.

⁶¹ Rkps Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 2708 II.

⁶² Kopistą był Mateusz Tylkowski dr filozofii. Rkps Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 67.

⁶³ *Pars I. De preparatoriis iudiciorum, Pars II. De terminis instructionis iudicarij processus, Pars III. De terminis decissoris iudicarij processus.*

⁶⁴ W rękopisie wyodrębniono je jako: *Processus iudicarius iudice formandus praxi utriusque fori in Regno Poloniae conformis..*

*processu appellationis seu 2dae instantiae a sententia interlocutoria*⁶⁵, oraz II. o apelacji *a sententia decisiva*.

Znaczenie naukowe i praktyczne wykładu Jarmundowicza musiało być dosyć duże, skoro jego uczeń spisał je w osiem lat po śmierci swego profesora.

Procesualistyka stanowiła „mocną stronę” krakowskich kanonistów. Mam tu na myśli również dziełko Stanisława Mamczyńskiego pt. *Praxis commisorialis fori spiritualis...* traktujące o zadaniach komisarza, który z ramienia oficjała dokonywał określonych czynności procesowych. Fiaca ta cieszyła się dużą powagą w sferach prawniczych nie tylko w Krakowie. Świadczy o tym pięć jej wydań, jakie ukazały się w Poznaniu, Lwowie i Wilnie w latach 1738—1763⁶⁶. Dowodzą one również promieniowania kultury prawniczej rozchodzącej się z Akademii Krakowskiej po całej Rzeczypospolitej w czasach saskich.

Osobne miejsce zajmowało w nauczaniu na Wydziale Prawa *ius civile*. Nie posiadamy tekstu tego wykładu z 1 poł. XVIII wieku. Zachował się jedynie manuskrypt jakiegoś anonimowego autora z 2 poł. XVII w., będący własnością wieloletniego profesora prawa rzymskiego w 1 poł. XVIII w. Jana Pałaszowskiego. Zawarty tam wykład, jak już sam jego tytuł wskazuje: — *Institutiones iuris civilis D. Iustiniani Imperatoris, observationibus juris huius regni* (tj. Polski), *Saxonici quoque ac etiam canonici suis in locis illustratae*. — nie był poświęcony wyłącznie prawu rzymskiemu epoki poklasycznej⁶⁷. W tekście podzielonym na IV księgi mamy mieszanię przepisów prawa rzymskiego oraz norm w Polsce obowiązujących. Nadto cytowany jest szereg autorów polskich i obcych zajmujących się problematyką romanistyczną. Tekst wykładu odpowiadał w całej rozciągłości przepisowi statutu o „profesorze justyniańskim” z roku 1735. Zwraca uwagę nacisk położony na związek prawa kanonicznego z *ius civile*.

z problematyki prawa kanonicznego uprawianego na Wydziale Prawa Uniwersytetu krakowskiego w okresie od początku XVIII wieku do jego

Tak w bardzo ogólnych zarysach przedstawiałoby się kilka kwestii lat sześćdziesiątych. *Facultas Iuridica* krakowskiej *Almae Matris* w okresie saskim (1702—1765) kontynuowała ustalony w toku wielowiekowej tradycji system wykładów, w którym zdecydowaną przewagę miało prawo kanoniczne. Przyczyny takiego stanu rzeczy starałem się przedstawić powyżej. Podobnie jak w wiekach poprzednich działalność Wydziału w 1 poł. XVIII wieku miała na oku głównie cele praktyczne. Miał on przygotowywać do pracy na rozmaitych szczeblach administracji Kościoła przede wszystkim w diecezji krakowskiej, a także, jak to w praktyce

⁶⁵ O wyroku takim mówi C. i. c. w art. 1868 § 1.

⁶⁶ Bar-Zmarz, *Polska bibliografia*, t. I, s. 214, poz. 1803—1807. Por. też Petrani, *Nauka prawa*, s. 257.

⁶⁷ Rkps Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 2406. Charakterystyczny jest również tytuł kolejnej rozprawy (od k. 192): *Iustinianus Polonicus*.

bywało, poza jej granicami. Szczególnie silnie podkreślał ten moment już w okresie zaborów biskup krakowski Kajetan Sołtyk, który w roku 1778 odmówił żądaniu gubernatora ówczesnej Galicji hr. Auersberga, utworzenia dla zagrabionych na Rzplitej obszarów Małopolski osobnego konsystorza⁶⁸. Odmowę swą motywował Sołtyk tym, że nie ma odpowiednich fachowców, gdyż była dotychczas w Krakowie jedyna szkoła, w której kształcili się juryści uczący się na uniwersytecie prawa wykładanego teoretycznie. Szkołą tą był konsystorz generalny krakowski. Zdaniem Sołtyka wszystkie kurie biskupie i konsystorze w ówczesnej Rzplitej musiały sprowadzać prawników z Krakowa, o czym gubernator Auersberg może się dowiedzieć od arcybiskupa lwowskiego. W stwierdzeniu tym było nieco przesady. Świadomy ówczesnych stosunków Kitowicz pisał, że konsystorze ziem ruskich były zasilane prawnikami z diecezji poznańskiej czy warszawskiej⁶⁹. W poglądzie Sołtyka jest jednak istotne to, że podkreśla on ciężar gatunkowy, jaki w zakresie kształcenia przyszłych kanonistów-praktyków posiadał krakowski Wydział Prawa.

Poziom nauczania był tu stosunkowo wysoki i zapewne nie odbiegał od poziomu wielu zachodnioeuropejskich uczelni. Zauważył to Kołłątaj, bystry obserwator i surowy krytyk stanu krakowskiej Wszechnicy, który z własnych studiów zagranicznych znał aktualny stan europejskiej jurysprudencji. Pisał, że: „W żadnym kraju nie mamy jeszcze nauki prawa takiej, jakiej by życzyć należało dla dobra ludzkości”. Zwracał uwagę, że w takich uczelniach jak w Lejdzie, Lowanium czy Wiedniu dopiero w XVII lub w XVIII wieku przeprowadzano reformy wydziałów jurydycznych. I konkludował: „Zgoła wszędzie naukę prawa stosowano bardziej do interesów rządu miejscowego jak do praw filozofii moralnej, która powinna być najpierwszą szkoły parwnicznej zaasda”⁷⁰.

O obliczu Wydziału Prawa w Krakowie zadecydowali czynni w nim w czasach saskich profesorowie. Poziom ich wiedzy a tym samym i poziom Wydziału należy oceniać w oparciu o pozostawione przez nich teksty wykładów a także i prace opublikowane drukiem, czy też do druku przygotowane, o których pochlebny sąd wydali już ich współcześni. To prawda, że dorobek ten nie zawsze stał na zbyt wysokim poziomie, lecz w sumie świadczył o szerokich horyzontach intelektualnych jego twórców⁷¹. Podkreślał to zresztą sam Kołłątaj na kartach *Stanu oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III*. Zaś Janocki autor ogłoszonego w roku 1755 we Wrocławiu *Lexicon der itzlebenden Gelehrten in Polen*, na sześciu wymienionych tam profesorów krakowskiej *Almae*

⁶⁸ Petrani, *Nauka prawa*, s. 313—314.

⁶⁹ J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, opr. R. Pollak, Wrocław..., Biblioteka Narodowa, Seria I, nr 88, s. 277.

⁷⁰ H. Kołłątaj, *Stan oświecenia w Polsce*, opr. J. Hulewicz, Wrocław, Biblioteka Narodowa, Seria I, nr 144, s. 79.

⁷¹ Najznaczniejszy dorobek pisarski miał zdaje się Kazimierz Jar-mundowicz, por. jego biogram w PSB, t. X, s. 625—626.

Matris oceniał działalność aż pięciu prawników⁷², w tym czterech reprezentujących jego zdaniem poważny poziom naukowy. Piąty z nich rozpoczął dopiero swoją uniwersytecką karierę⁷³. Wypadnie dodać, że kanoński z Wydziału Prawa walnie wspomagali ówczesny Wydział Teologiczny, którego poziom był w czasach saskich na ogół niski, chociaż i tutaj w ciągu XVIII wieku dawała się zaobserwować pewna poprawa⁷⁴.

Lata sześćdziesiąte XVIII wieku rozpoczynały nowy okres w dziejach krakowskiej Wszechnicy i jej Wydziału Prawa. To, że przeprowadzona przez Komisję Edukacji Narodowej, przy walnym współudziale Hugona Kołłątaja *reformatio in capite et in membris* Uniwersytetu Jagiellońskiego dała w latach osiemdziesiątych tego stulecia tak piękne owoce, było po części zasługą tych na ogół zapomnianych profesorów *Facultatis Iuridicae*, którzy za czasów saskich kształtowali umysły i serca przyszłych reformatorów.

Kraków

WOJCIECH M. BARTEL

KS. ALEKSY KŁAWEK, KRAKÓW

POGLĄD NA PRACE TEOLOGÓW POLSKICH W XX WIEKU

AETERNAE VERITATI POLONIAE CLERUS — tak brzmi hasło Polskiego Towarzystwa Teologicznego, które założone po odzyskaniu przez nas własnej państwowości zaczęło pracować nad podniesieniem poziomu naszego myślenia religijnego i nad organizacją nauki teologicznej na zjednoczonych teraz ziemiach polskich. Pragnęliśmy służyć „wiecznej Prawdzie” — *Aeternae Veritati*, by prawdy wieczne płynące z Ewangelii głębiej poznać, lepiej zrozumieć i w szacie współczesnej przekazywać naszemu pokoleniu. Zamiar to wielki i z trudem osiągalny, ale trzeba sobie powtórzyć za poetą łacińskim:

Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas, chociaż brak sił, jednak uznania godna jest dobra wola, której nam nigdy nie brakowało, ani po roku 1920 ani w dawniejszych wiekach. Nasze wysiłki naukowe nie

⁷² Klemensa Herkę, Kazimierza Jarmundowicza, Andrzeja Lipiewicza, Stanisława Mamczyńskiego i Jana Pałaszowskiego. M. Chamcówna pisząc o Herce uważa, że działalność jego oceniano „zbyt pochlebnie”, PSB, t. IX, s. 456.

⁷³ Andrzej Lipiewicz rozpoczął wykłady na Wydziale Prawa w semestrze zimowym roku 1754.

⁷⁴ Petrani, *Nauka prawa*, s. 150; Por. też Rostworowski, *Czasy saskie*, s. 399. Zob. także H. Barycz, *Metryka promowanych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Krakowskiego* [w:] *Nasza Przeszłość*, t. III, Kraków 1947, s. 185 i nast. Autor zwraca uwagę (s. 186), że wiek XVIII jest w dziejach Wydziału Teologicznego „bogaty ...zarówno w problematykę (infiltarcja jansenizmu), jak w dążenia do odrodzenia i zreformowania Wydziału (przed reformą Kołłątaja)”.

dcrównują pracom innych krajów na Zachodzie, ale były okresy, kiedy Zachód do Polski przybywał tłumnie po naukę. Z dawnych naszych teologów trzech jeszcze stale się wspomina jako wiekopomnych pisarzy i myślicieli, mianowicie Stanisława Hozjusza jako autora słynnej w XVI wieku *Confessio fidei catholicae*, który jako pierwszy dał nowy zarys apologetyki, Jakuba Wujka, uwielbianego przez wszystkich tłumacza Biblii i jednego z twórców naszego języka literackiego, i Mikołaja Łęczyckiego (zm. 1637), którego dzieła ascetyczne nieraz jeszcze przedrukowuje zagranica.

O teologach polskich wyraził się głośny swego czasu historyk Kościoła w Innsbrucku, prof. Michael (zm. 1917 r.), pod którego kierunkiem kształciło się wielu polskich księży będących na studiach w Austrii, że „talenty swoje zamieniają na drobne monety”. Miał może rację, ale i drobne, srebrne monety mają wartość obiegową i taką właśnie wartość miały i mają prace naszych teologów, które w sumie stanowią cenny skarb naszej rodzimej wiedzy religijnej. A jeżeli zagranica mało zwracała i zwraca na nie uwagi, to tylko dlatego, że język nasz nie jest internacjonalny, a streszczenia dodawane do naszych publikacji w językach więcej znanych są zbyt małą reklamą i niewystarczającą informacją.

Chcąc scharakteryzować prace naszych teologów w wieku XX, trzeba rozróżnić cztery okresy: pierwszy przed odzyskaniem wolności (1900—1918), drugi międzywojenny (1918—1939), trzeci wojenny (1939—1945) i czwarty powojenny (1945—1966).

I.

W pierwszym okresie koncentrowała się praca naukowa przy Wydziałach teologicznych Uniwersytetów w Krakowie i Lwowie, w Rzymsko-katolickiej Akademii w Petersburgu i pracowniach prywatnych wybitniejszych jednostek i miłośników nauki w Warszawie, Płocku, Włocławku, Poznaniu i plebanjach pomorskich. Powstały także koła teologiczne w Tarnowie (1906 r.) i w Poznaniu (1916 r.). Sporadycznie ukazywały się czasopisma teologiczne i duszpasterskie w Poznaniu, Warszawie i Częstochowie (*Przegląd Kościelny*, *Miesięcznik Kościelny*, *Kwartalnik Teologiczny*, *Homiletyka*), dwa zaś pisma wychodziły dłuższy czas bez przerwy: *Dwutygodnik katechetyczny* w Tarnowie i *Ateneum Kapłańskie*, wydawane przez Seminarium Duchowne w Włocławku aż po dzień dzisiejszy.

W uniwersytetach zaczęto już więcej uwagi poświęcać metodom naukowym, powstawały seminaria naukowo-dydaktyczne na wszystkich wydziałach, a dawniej istniejące rozbudowano. Kraków miał seminarium historyczno-kościelne od roku 1888, założone przez Ks. Prof. Chotkowskiego i przez niego prowadzone aż do roku 1912. Lwów je otrzymał w r. 1906 dzięki ks. Prof. Fijałkowi.

Pomyślano i o tym, by w wykładach uwzględniać studia nowsze a aktualne. Wydział krakowski uzyskał katedrę chrześcijańskich nauk

społecznych, którą objął Ks. Kazimierz Zimmermann wśród głośniejszych protestów niektórych odłamów młodzieży akademickiej. We Lwowie zaprowadzono dzięki inicjatywie Ks. Szczepeana Szydelskiego wykłady obowiązkowe z historii religii, a to samo uczynił w Akademii Petersburskiej ks. Idzi Radziszewski.

W Warszawie odznaczał się ogromną sprężystością ks. Zygmunt Chełmicki. Liczne są jego publikacje, tworzące „Bibliotekę Dziej Chrześcijańskich”, w których przekazywał polskim czytelnikom ważniejsze dzieła teologiczne wydawane w Niemczech i Francji, a szczególną jego zasługą jest opracowanie „Podręcznej Encyklopedii Kościelnej”, która jeszcze dzisiaj jest dziełem niezastąpionym, chociaż przestarzałym, gdyż — niestety — nie zdobyliśmy się na wydanie nowej encyklopedii.

Nie wolno nam i o tym zapomnieć, że wielu teologów, zwłaszcza ślązaków i pomorzan, pochodzących z rodzin polskich, lecz wychowanych w kulturze niemieckiej, pisywało w języku niemieckim, chociaż nie negowali swego pochodzenia polskiego i mniej lub więcej dobrze władali językiem polskim. Mamy wśród nich wybitnych pisarzy: filozofów Sawickiego z Pelplina i Świtalskiego z Braniewa, bibliistów Nikła z Wrocławia i Szczygła z Hiltrup (Westfalia), historyka Siwca z Raciborza, apologetę Tessen-Węsierskiego z Wydziału wrocławskiego i dwóch jezuitów wysoko cenionych za granicą i piszących po niemiecku i po polsku: Stanisława Dunin-Borkowskiego i Fryderyka Klimkego.

Jakkolwiek większa część prac naszych teologów — poza licznymi doskonałymi studiami historycznymi — miała charakter informacyjny, to jednak niektóre z nich miały dla nauki teologicznej doniosłe znaczenie. Mam na myśli dzieła Ks. Józefa Bilczewskiego o *Teologii katakumb*, które zostały przetłumaczone na język czeski, oraz podręcznik teologii dogmatycznej ks. Sieniatyckiego, najpierw profesora lwowskiego a później krakowskiego, w którym podał i ustalił terminologię polską w dogmatyce a którą teraz dopiero udoskonalamy (Ks. Różycki, ks. Granat). Zasłużony nasz dogmatyk opierał się na pracy ks. Macki z Tarnowa i na podręcznikach filozofii tomistycznej ks. Waisa i ks. Gabryla, lecz jako pierwszy całość opracował.

Niejedne zagadnienia wywoływały większe zainteresowanie i dłuższą polemikę. Żywa a chwilami gwałtowna była dyskusja o naukowy charakter filozofii i teologii średniowiecznej między dwoma rektorami Uniwersytetu lwowskiego, prof. Twardowskim, który go w myśl zasad ówczesnej filozofii pozytywistycznej negował, a ks. Waisem, który jako zwolennik łowańskiej neoscholastyki go bronił. Ostrzejszy jeszcze powstał spór naukowy o znaczenie słowa *traditor*, w odniesieniu do św. Stanisława, między Wojciechowskim a Krotowskim, spór po dzień dzisiejszy nie ukończony. Sprawa modernizmu, która poruszała całą Europę i Amerykę w pierwszych latach XX wieku, w Polsce nie znalazła oddźwięku. Jedynie prof. Marian Zdziechowski z Wilna stanął w obronie tez prof. Wahrunda

z Innsbrucka, a kilka artykułów w „Przeglądzie Powszechnym” i innych pismach skrytykowały poglądy Loisy’go i skomentowały encyklikę *Pascendi*. To samo uczynił ks. Czesław Sokołowski w swej monografii o „Alfredzie Loisy’m”.

W tym oto okresie rozpoczął się spór między biblistami: czy należy Biblię na nowo tłumaczyć czy trzymać się nadal tekstu ks. Wujka i go częściowo modernizować. Za nowym tłumaczeniem przemawiał gorąco prof. i rektor Akademii Petersburskiej ks. Albin Symon i opracował nowy przekład Pięcioksięgu Mojżeszowego, który mu wydał ślązak Karol Miarka, gdyż nikt inny na ziemiach polskich nie chciał się podjąć druku. Z ostrą krytyką wystąpił biskup poznański Edward Likowski, którego później miał poprzeć biskup Antoni Szlagowski z Warszawy, wybitny znawca i miłośnik dawnej literatury polskiej. Wreszcie ukazał się nowy przekład ewangelii prof. Papińskiego Instytutu Biblijnego, Ks. Władysława Szczepańskiego, który w czasie wybuchu pierwszej wojny światowej jako obywatel austriacki musiał wrócić do Galicji. Znowu znaleźli się zwolennicy i przeciwnicy, do pierwszych należał prymas Dalbor z Poznania, który tekst ks. Szczepańskiego wprowadził do perykop niedzielnych, do drugich prof. Ignacy Chrzanowski, który pierwszeństwo przyznał przekładowi Wujka i ujemnie się wyraził o nowym tłumaczeniu. Jednakże myśl o konieczności nowego przekładu z tekstów oryginalnych powoli się przyjęła i miała być zrealizowana w późniejszym okresie.

II.

W latach 1918—1939 nastąpiła bardzo pomyślna reorganizacja naszych studiów teologicznych, udoskonalenie badań zagadnień religijnych i zespolenie wysiłków naukowych w dawnych trzech zaborach. Powstały trzy nowe Wydziały Teologiczne: w Lublinie, Wilnie i Warszawie, w Krakowie i Lwowie pomnożono katedry do 12 względnie 14. Także dla Poznania Rząd Polski proponował utworzenie Wydziału Teologicznego przy Uniwersytecie, ale pewne względy spowodowały cofnięcie zgody Władzy Kościelnej.

Na wszystkich Wydziałach powstały dzięki interwencji ks. Fijałka osobne katedry historii Kościoła w Polsce, Lwów otrzymał osobne katedry dla liturgii i katechetyki, Warszawa dla archeologii chrześcijańskiej. Pierwotną intencją pierwszego dziekana Wydziału warszawskiego było utworzenie 32 katedr (na wzór Lowanium). Lecz dla braku profesorów nie było ich można obsadzić i z konieczności ograniczono się do 13 katedr (w r. 1939). Kraków stracił katedrę nauk społecznych nie otrzymawszy zgody Kurii Arcybiskupiej na jej obsadzenie.

Równocześnie wszystkie seminaria duchowne podnosiły poziom swych studiów, żądając bezwzględnie matury od studentów teologii. W r. 1921 założono w Włocławku „Związek Zakładów Teologicznych” na

wzór „Alliance des Grands-Séminaires” i urządzano każdego roku Zjazdu, by przedyskutować i ustalać coraz doskonalsze metody kształcenia i wychowywania młodych teologów.

Ważnym czynnikiem decydującym o pomyślnym rozwoju studiów uniwersyteckich była ustawa z r. 1924, żądająca drukowanej dysertacji doktorskiej, dającej nowe wyniki naukowe. Taką samą tendencję miała reforma zaprowadzona przez Konstytucję Apostolską Piusa XI „*Scientiarum Dominus*” z r. 1931. Niemiała była odtąd liczba młodych księży garnących się do wyższych studiów. Według jedynych statystyk, które się zachowały, Wydział warszawski udzielił 91 doktoratów, a Lwów miał w 15 latach 26 promocji. Zaprowadzenie w r. 1928 egzaminów magisterskich ożywiło bardzo ruch naukowy na Wydziałach, gdyż umożliwiło wielu teologom, zwłaszcza katechetom, uzyskanie dyplomu uniwersyteckiego.

Borykaliśmy się z wielkimi trudnościami, gdy chodziło o druk rozpraw naukowych. Owszem, mieliśmy subwencje ze strony Ministerstwa i Funduszu Kultury Narodowej, ale były one bardzo skromne, a ze sfer duchownych nie otrzymywaliśmy żadnej pomocy finansowej, Doktoranci i inni autorzy musieli prace drukować za własne pieniądze i na własne ryzyko. Nie było także żadnej księgarni wydawniczej, która by się podjęła druku książki naukowej, chyba bardzo wyjątkowo. Te same trudności mieliśmy przy wydawaniu naszych czasopism, redaktorzy nie tylko nie byli płatni, lecz dopłacali sami do wydawnictw i nierzadko sami składali trudniejsze teksty w zecerniach.

Ale mimo tych trudności można było wydawać prace naukowe, zwłaszcza historyczne, gdyż ambicją naukowa umiała w nas wyrobić ducha poświęcenia. Przykładem ofiarności naukowca był np. Ks. Kazimierz Kowalski, wydawca i redaktor „*Studia Gnesnensia*”. Jako profesor filozofii w gnieźnieńskim seminarium duchownym jeździł z naukami rekolekcyjnymi, a za ofiary z tej okazji mu składane drukował prace swoje i swych uczniów i innych autorów w Studiach przez siebie założonych. Z wielkim trudem, który jednak pokonał siłą wola i energią, wydawano w Wilnie „*Studia Teologiczne*” pod redakcją Księży Świrskiego i Falkowskiego, a w Warszawie *Studia Varsoviensia* i *Studia Historico-ecclesiastica* pod redakcją Ks. Kwiatkowskiego i Ks. Obertyńskiego. Pomimo okoliczności niesprzyjających mnożyły się czasopisma teologiczne. We Lwowie wydawano kwartalnik: „*Przegląd Teologiczny*”, później nazwany „*Collectanea Theologica*” (Ks. Długosz — Ks. Klawek), w Krakowie obok ogólnie znanego „*Przeglądu Powszechnego*” OO. Jezuitów zaczęto wydawać „*Polonia Sacra*” bądź „*Nova Polonia Sacra*” (ks. Woroniecki — ks. Fijałek) i „*Przegląd Biblijny*” (ks. Archutowski), w Tuchowie „*Homo Dei*” (ks. Smoroński). Redakcja „*Ateneum Kapłańskiego*” oraz więcej sił dokładała, by pismo uczynić jak najlepszym informatorem współczesnej teologii i socjologii chrześci-

jańskiej. Tak samo „*Miesięcznik katechetyczny*” stał się skarbnicą katolickich myśli wychowawczych dla kapłanów wszystkich naszych diecezji.

By częściowo przynajmniej usunąć kłopoty finansowe hamujące rozwój publikacji naukowych, założono we Lwowie w r. 1923 Towarzystwo Teologiczne, na wzór Towarzystwa Filozoficznego i Historycznego, które by z jednej strony organizowało pracę naukową i Zjazdu teologiczne, a z drugiej zdobywało drogą rocznych wkładek fundusze na druk prac. W r. 1932 złożono odpowiedni memoriał do rąk Episkopatu z propozycją, by stworzyć międzydiecezjalny fundusz naukowy, na rzecz którego każdy kapłan opodatkował się co rok do wysokości jednego stypendium mszalnego. Memoriał został bardzo przychylnie oceniony, ale nie zrealizowany. Fundusz nie został utworzony.

Ponieważ w r. 1948 na polecenie Polskiej Akademii Umiejętności wydano „*Zarys Dziejów Teologii Katolickiej w Polsce*”, w którym literatura teologiczna okresu międzywojennego jest dokładnie uwzględniona, nie chciałbym powtarzać wiadomości tam zawartych. Bardzo ogólnie tylko scharakteryzuję ten okres, w którym dano naszej teologii nowe podwaliny. Znamienną jego cechą była walka o metodę naszej pracy naukowej. Zapoczątkował ją ks. Fijałek. Dążył wszelkimi sposobami do tego, by naszym studiom teologicznym zapewnić wysoki poziom i zaczął utracać wszelkie prace doktorskie i habilitacyjne, które by nie tworzyły dorobku oryginalnego. Może chwilami zbyt ostro występował przeciw kolegom i kandydatom, niejedno posunięcie było non-fair, ale jego żądania były słuszne i odniosły odpowiedni skutek. Gdy potem Wydziały teologiczne w myśl tych zasad, przyjętych bez zastrzeżeń na innych Wydziałach uniwersyteckich, domagały się ściśle naukowych prac habilitacyjnych a nie podręcznikowych, nieraz usłyszały cierpkie słowa i otrzymywały listy z wymówkami — za obronę słusznych postulatów. Gdy idąc za tą tendencją, Towarzystwo Teologiczne zamieniło „*Przegląd Teologiczny*” na „*Collectanea Theologica*”, czyli na pismo o charakterze ściśle naukowym i międzynarodowym, rozesłano po całej Polsce anonimowe ulotki przeciw Zarządowi Towarzystwa ze złośliwym wierszem o górze i myszce: *Parturiant montes, parietur ridiculus mus*. Ale tu autorytet ks. Fijałka stanął po stronie Towarzystwa i mu w dowód uznania jego prac i tendencji zadedykował tom *Nova Polonia Sacra*.

Jest dalej niewątpliwie zasługą przede wszystkim ks. Jana Fijałka i prof. Władysława Abrahama, że studia historyczno-kościelne tak pomyślnie u nas się rozwijały. Dlatego też Uniwersytet Stefana Batorego odznaczył ks. Fijałka doktoratem honorowym, a Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza obdarzył prof. Abrahama godnością doktora teologii honoris causa za stworzenie szkoły historycznej, z której wyszli nasi najwięcej poważani historycy Kościoła i Prawa kanonicznego (Silnicki, Sawicki, Kałwa i in.).

Nowością w pracach historycznych było to, że zwracano raczej uwagę na życie i pracę duszpasterzy w dawnych wiekach. W tym właśnie kie-

runku zbierano materiały w bibliotekach klasztornych i parafialnych oraz w archiwach watykańskich. Myśl tę szczególnie pokochał uczeń ks. Fijałka ks. prof. Teofil Diugosz i ze swej strony młodsze siły zachęcał do podjęcia takich badań i pisania takich prac. Skierowano również badania w stronę dorobku dawnych naszych teologów. Zapoczątkował je ks. Fijałek swą monografią o „Jakubie z Paradyża”, a dalsze prace na analogiczne tematy napisali ks. Wicher (o Szymonie Makowskim), ks. Henryk Cichowski (o Stanisławie Sokołowskim), ks. Sopoćko (o Mikołaju Łęczyckim) i inni. Kilka poważnych studiów poświęcono osobie kard. Stanisława Hozjusza, którego kanonizację przygotowywano. Głównym propagatorem tych badań był ks. Józef Umiński, a teologię Hozjusza opracował ks. Stanisław Frankl.

Nie tyle naukowym, ile praktycznym celom służyły prace liturgiczne. W Warszawie propagowali ruch liturgiczny ks. Kornilowicz i ks. Szweynic, we Lwowie ks. Szurek, ks. Szmyd i ks. Csesnak, w Poznaniu ks. Hozakowski, w Pelplinie ks. Bieszek. Lecz głównym ośrodkiem tego ruchu stał się Kraków, gdzie pracowało dwóch entuzjastów tego wówczas całkiem nowego kierunku: ks. Korzonkiewicz i ks. Kordel. Nie licząc się z zupełnym brakiem funduszu wydawniczego, ks. Michał Kordel ufa Opatrzności Bożej, zaczyna wydawać pierwsze czasopisma liturgiczne w Polsce: *Misterium Christi* i opracowuje pierwszy mszał polsko-łaciński. Jemu naprawdę należy się tablica pamiątkowa w auli krakowskiego seminarium duchownego za jego wielką inicjatywę i niezwykłą ofiarność.

Dużo też ukazywało się artykułów z zakresu apologetyki, której powoli zaczęli nadawać nowe formy ks. prof. Szydelski we Lwowie i ks. prof. Kwiatkowski w Warszawie. Wprawdzie podręcznik łaciński do teologii fundamentalnej ks. Szydelskiego obraca się jeszcze w ramach tradycyjnych, ale w pracach późniejszych wciąga w orbitę swych rozważań bardzo szeroko historię religii, etnologię i psychologię religii. To samo czynił ks. Kwiatkowski, uwzględniając ponadto dokładnie krytykę racjonalistyczną Nowego Testamentu, i poglądy swe zestawił z czasem w swej oryginalnej i wartościowej „Apologetyce totalnej”, która jednak obecnie znów domaga się zupełnej przeróbki. Trudno nam dzisiaj zebrać tak bogatą i kompletną bibliotekę do zagadnień apologetycznych i historyczno-religijnych, jaką stworzył ks. Szydelski w swoim seminarium apologetycznym. Wielka to szkoda, że ją zniszczyła zawierucha wojenna!

Studia patrystyczne rozwinęły się szczególnie w Poznaniu, gdzie w seminarium filologicznym prof. Sajdaka powstała redakcja przekładów pism Ojców Kościoła. Podziwiać trzeba, z jaką troskliwością wydawca Jan Jachowicz otaczał swoje dzieło. Pomimo stałych strat finansowych wydawał coraz dalsze tomy.

Z wielką satysfakcją wolno nam wspominać, że ekumenizm wprowadzony w życie Kościoła przez II Sobór Watykański już miał zwolenników dawniej wśród naszych teologów. Studia porównawcze teologii katolickiej

i prawosławnej były uprawiane w Polsce przez cały okres międzywojenny. Pierwszym ośrodkiem tych badań była katedra dogmatyki Ks. prof. Bukowskiego w Warszawie, a drugim seminarium duchowne w Pińsku, gdzie ks. rektor Petroni organizował naukowe Zjazdy unijne, a trzecim czasopismo „Oriens”, wydawane przez księży Jezuitów pod redakcją głównego misjonarza akcji unijnej, ks. Urbana.

Formowanie naszej religijności w duchu tomizmu było celem prac publikowanych przez teologów dominikańskich. Pod wpływem O. Jacka Woronieckiego ożywiły się studia w Zakonie i dzięki temu filozofia i teologia tomistyczna wywalczyła sobie w kilkunastu latach wielkie poważanie wśród teologów i wśród inteligencji zainteresowanej problemami religijnymi. O. Woroniecki walczył o wprowadzenie zasad tomistycznych do teologii moralnej, co jednak nie znalazło uznania u moralistów wychowanych przez i na Noldinie, lecz przyczyniło się do pogłębienia naszych pojęć etycznych, które przez tomistów są bardzo ściśle zdefiniowane. Lecz teraz po Soborze muszą być skonfrontowane pojęciami biblijnymi!

Stosunkowo wysoko stanęły u nas studia biblijne. Wydział warszawski miał aż 5 katedr biblijnych (Stary Testament, Nowy Testament, Archeologia biblijna, filozofia biblijna i asyriologia). Prace asyriologa ks. Bromskiego z zakresu historii literatury starożytnej są zawsze jeszcze cytowane i wykorzystywane, monografia ks. Nowickiego pt. *Wzdłużenie przedakcentowe w języku hebrajskim* stanowi ważny dorobek naukowy w skali europejskiej, a Zjazd Biblijny zwołany przez ks. Archutowskiego w r. 1937 zapoczątkował opracowanie nowego przekładu Biblii i obszerniejszych komentarzy do Ksiąg biblijnych. Obecne wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie przejęło tylko program ks. Archutowskiego. Często także omawiano konieczność nowego przekładu Biblii z tekstów oryginalnych, ale wykonanie projektu odkładano, bo najpierw nie mieliśmy dostatecznej ilości sił kwalifikowanych znających dostatecznie język hebrajski i grecki a władających równocześnie dobrze językiem polskim, a potem istniejące wówczas jeszcze życzenie stolicy Apostolskiej, by pierwszeństwo dawać tekstowi Wulgaty, podcinało zamiary wydawnicze. Z konieczności zadowolono się modernizacją tekstu Wujkowego, do którego dodano komentarz oparty na egzegezie wówczas ogólnie przyjętej. Jednak w Biblii poznańskiej — w przeciwieństwie do Biblii OO. Jezuitów — mamy w wielu częściach już całkiem nowy przekład (np. w pięcioksięgu (ks. Hozakowski) i w psalmach (ks. W. Michalski).

Nie zapomiano o opracowaniu podręczników w języku polskim. Doskonałe wstępy do Pisma św. opracowali ks. Szczepański i ks. Archutowski. Przetłumaczono podręczniki niemieckie do archeologii biblijnej i do patrologii, a w cparciu o A. Knoepflera *Kirchengeschichte* opracował ks. Józef Umiński swoją słusznie cenioną *Historię Kościoła*, uzupełniwszy ją obszernymi ustępami o dziejach Kościoła w Polsce. Podręczniki do Prawa Kanonicznego wyszły w opracowaniu ks. Grabowskiego i ks. Bączkowicza, obszerny trzytomowy

podręcznik do *Filozofii Wieczystej* zestawili ks. Franciszek Kwiatkowski.

Z zadowoleniem stwierdzić możemy, że teologowie polscy cieszyli się także uznaniem sfer naukowych naszego kraju. Dowodem tego jest wybór wielu z nich na członków Towarzystw Naukowych. Najwyższym odznaczeniem dla naukowca polskiego było „członkostwo” Akademii Umiejętności. Otóż szereg księży wybrano na członków czynnych lub korespondentów Akademii Krakowskiej, przyjmującej w r. 1919 nazwę Polskiej Akademii Umiejętności. Członkami czynnymi byli po roku 1900: arcybiskup Bilczewski (od r. 1908), biskup Likowski (od r. 1887), ks. prof. Pawlicki (od r. 1891), ks. prof. Fijałek (od r. 1903), ks. Konstanty Michalski (od r. 1933). Członkami korespondentami na Wydziale Historycznym Akademii byli: Ks. Chodyński z Włocławka (od r. 1904), ks. prof. Chotkowski (od r. 1908), ks. Pruszkowski z Lublina (od r. 1920), ks. Alfred Mańkowski z Pomorza (od r. 1929), ks. Biskup Godlewski z Krakowa (od r. 1931), ks. prof. Glemma (od r. 1950). Na Wydziale Filologicznym Akademii wybrano członkami korespondentami: w r. 1918 ks. Władysława Szczepańskiego a w r. 1948 Ks. Aleksego Klawka.

III

Nastał okres drugiej wojny światowej. Znane są straty, jakie poniosła kultura polska. Zamknięto wszystkie uniwersytety polskie a równocześnie także Wydziały Teologiczne. Tak samo likwidowano częściowo seminaria duchowne. Dnia 30 października 1939 r. usunięto Wydział Teologiczny z Uniwersytetu Lwowskiego. W początkach listopada tegoż roku wywieziono profesorów i docentów krakowskiego Wydziału Teologicznego razem z innymi profesorami do Oranienburgu. Dnia 17 listopada zawieszono wykłady uniwersyteckie w Lublinie i równocześnie zaaresztowano wszystkich profesorów. Zwalniano ich potem stopniowo, ostatnich 6 czerwca 1940 r. Wydział wileński zamknęły władze niemieckie 15 grudnia. Wydział warszawski zlikwidowało Gestapo z początkiem października r. 1939, a ówczesny dziekan ks. Obertyński został przewieziony do więzienia na Pawiaku, skąd go uwolniono po miesiącu.

Z profesorów warszawskich zginął w obozie koncentracyjnym biblista ks. Rosłaniec, z profesorów krakowskich ks. Marian Michalski przebywał przeszło rok w obozie w Dachau, a ks. prof. Archutowski i ks. prof. Salamucha zginęli razem z asystentem ks. Mazerskim w czasie powstania warszawskiego. Z profesorów lwowskich zmarł tragicznie ks. Stanisław Frankl, a zamordowany został przez hitlerowców zastępca profesora ks. Władysław Komornicki. Ks. Klawek przebywał kilka miesięcy w obozie pod Poznaniem (Fort VII). W Lublinie zamordowano w dniu 23 grudnia ks. Michała Niechaję. Najdłużej przetrzymano w obozach profesorów wileńskich. Zaaresztowało ich

Gestapo 3 marca 1942 r. i przewiozło najpierw do Wilkowyszek a potem do obozu w Szaltupiu, gdzie pozostali aż do sierpnia 1944 r., kiedy wojska radzieckie zajęły Litwę. Zmarł z nich ks. prof. Puciata (w r. 1943).

Większe straty niż Wydziały teologiczne poniosły niektóre seminaria duchowne i studia zakonne. W Oświęcimiu zmarł znany biblista i redaktor *Homo Dei* O. Smoroński, w ciężkim więzieniu w Rawiczu redaktor *Roczników katolickich* ks. Nikodem Cieszyński. Nazwisk innych profesorów i pisarzy nie wymieniam, gdyż kilkakrotnie już opublikowano listę księży, którzy zginęli w obozach hitlerowskich.

Przez cały czas okupacji odbywały się wykłady w seminariach duchownych i w wielu studiach zakonnych, choć z wielkim ograniczeniem, na terenie Generalnego Gubernatorstwa, jedynie działalność Wydziałów Teologicznych była zawieszona i zabroniona. W Wilnie jednak prowadzono wykłady, po zamknięciu Uniwersytetu, w gmachu seminarium duchownego aż do 18 marca 1942 r. We Lwowie wykładali profesorowie, którzy jeszcze zostali na miejscu, w salach seminarium, a po zajęciu gmachu seminaryjnego w innych budynkach kościelnych (w klasztorze ks. ks. Zmartwychwstańców, przy kościele św. Marii Magdaleny), a były to studia tajne, które po r. 1945 Ministerstwo uznało za studia akademickie.

W wielu miejscowościach istniały komplety tajne, na których profesorowie przygotowywali księży do egzaminów magisterskich i doktorskich. Często były także konsultacje prywatne profesorów z kandydatami do stopni akademickich i z księżmi przygotowującymi habilitacje. Wydawano również dyplomy, odbywały się tajne promocje doktorskie (np. we Lwowie pod przewodnictwem prof. Bulandy i Kuryłowicza). Akta przewodów egzaminacyjnych zostały później przez Rady wydziałowe zweryfikowane i przez Ministerstwo Oświaty PRL zatwierdzone.

IV.

Po uwolnieniu kraju z rąk okupanta przystąpiliśmy natychmiast do odbudowy życia narodowego na wszystkich odcinkach. Z podziemia ujawniły się studia tajne i mogły być dalej prowadzone w sposób normalny. Otwarto uniwersytety i wydziały teologiczne, a studia seminaryjne mogły się wszędzie odbywać, jak do roku 1939. Jako pierwszy zaczął działać Uniwersytet lubelski, bo już 3 listopada r. 1944 mógł urządzać inaugurację roku akademickiego pod przewodnictwem rektora ks. Antoniego Słomkowskiego. W dniu 8 maja 1945 r. Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Batorego rozpoczął wykłady w Białymstoku.

Z powodu zmiany granic państwa odpadły wydziały Teologiczne w Wilnie i Lwowie.

Pozostałe Wydziały przy Uniwersytecie Jagiellońskim, Warszawskim i Lubelskim rozwinęły od razu intensywną działalność. Trudno już dzisiaj scharakteryzować okres ostatnich dwudziestu lat, gdyż ocena obiektywna

jest dla historyka dopiero możliwa po upływie dłuższego czasu. Tyle jednak stwierdzić możemy, że pomimo zmienionych warunków nauki teologiczne nadal u nas się rozwijają, a nauczanie teologiczne odbywa się w sposób tradycyjny, ale przyznać trzeba że Biblioteka KUL pod kierownictwem dyrektora ks. G u s t a w a stała się naprawdę księgozbiorem bardzo bogatym o wielkiej wartości naukowej, jakiego dawniejsze Wydziały teologiczne nie posiadały. Zwłaszcza dział czasopism jest wzorowo prowadzony i posiada prawie wszystkie ważniejsze czasopisma teologiczne i pokrewne, wychodzące u nas i zagranicą.

W ogóle KUL rozwinął się bardzo pomyślnie, do kilku setek wzrosła liczba studentów teologii, podczas gdy przed wojną było ich tylko kilkadziesiąt. Teologia lubelska miała przed wojną tylko 4 katedry teologiczne a studium filozofii chrześcijańskiej istniało tylko w statucie. Obecnie ma KUL 18 katedr teologicznych, 13 filozoficznych i 7¹ kanonistycznych.

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego był w dawnych ramach czynny od r. 1945 do 1954. Wzrosła w tych latach znacznie ilość studentów aż do 700. Działalność naukowa ożywiła się bardzo i przy pomocy Pol. Towarzystwa Teologicznego można było wydawać dwa czasopisma i kilka rozpraw naukowych *Polonia Sacra* oraz *Ruch Biblijny i Liturgiczny*. Wdzięczność należy się ks. Ferdynandowi M a c h a y o w i, który stale popierał nasze wydawnictwa i umożliwiał nam druk większych prac. Mnożyły się także prace doktorskie, oddawane jako maszynopisy. Może nie zawsze były one należycie wykonane, lecz miał Wydział tę zasługę, że wielu teologów wprowadził w metodę naukową i wykształcił licznych wykładowców dla seminarium duchownych i wyhabilitował szereg młodych naukowców, którym z czasem powierzono katedry.

Studia na Wydziale Warszawskim uległy zmianie z chwilą przeniesienia ich w r. 1954 na Bielany, gdzie utworzono Akademię Teologii Katolickiej. Po okresie jakoby próbnym, kiedy zagranica nazwała ją złośliwie *accademia schismatica di Czuj*, zaczęła Akademia normalnie pracować i ściągać licznych studentów w swe mury, by ich przygotowywać do egzaminów magisterskich i doktorskich. Podzielono studia na trzy oddziały: teologiczny, filozoficzny i kanonistyczny i pomnożono ilość katedr: teologia ma katedr 17, filozofia 7, kanonistyka 9.

Wielkie ułatwienie publikacji naukowych stanowią obecnie firmy wydawnicze, jakich przed wojną nie było. Owszem istniały, ale nie drukowały prac naukowych, do których trzeba było najczęściej dużo dopłacać. Podzielał przykład ks. M a c h a y a z Krakowa i dzisiaj „Albertinum” i „Pallotinum” w Poznaniu wyciągają ręce po rękopisy teologiczne, płacąc za nie przepisane prawem honoraria. Ukazujące się obecnie prace monograficzne (doktorskie, habilitacyjne, profesorskie) wykazują poziom wysoki zwłaszcza odkąd Ministerstwo Szkolnictwa Wyższego coraz wyższych żąda kwalifikacji. Wychodzi czasopismo historyczne: „Nasza Przeszłość” dobrze redagowane i zawierające artykuły ściśle naukowe. Natomiast prace

informacyjne o charakterze ogólniejszym obniżyły swój poziom, mnożą się słabe przeróbki prac zagranicznych, a nie ma wśród nas osoby, która by miała taką powagę jak ks. prof. Fijałek, by móc zaprotestować przeciw szerzeniu się literatury mniej wartościowej. Oczywiście, istnieje obok tego także literatura informacyjna opracowana bardzo sumiennie, wśród której pierwsze miejsce zajmują niektóre publikacje ks. Eugeniusza Dąbrowskiego.

Dokładniejszy pogląd na prace naukowe naszych teologów wydane w ostatnich dwudziestu latach zamieniłyby się na obszerną bibliografię i nie zmieściłyby się w ramach jednego referatu. Dlatego wspomnę tylko o dwóch pracach, które wyszły z inicjatywy naszego Towarzystwa Teologicznego. Jubileusz Biblii Wujkowej, obchodzony w r. 1949 — 350 lat po jej wydaniu — był okazją, by dokładniej opracować i zanalizować działalność naszego wielkiego biblisty z XVI w. a równocześnie sprostować dawniejsze twierdzenia! Liczne artykuły w naszych dwu czasopismach i na łamach „Tygodnika Powszechnego” są poważnym dorobkiem naszych biblistów i historyków literatury. Postulat Zjazdu, zwołanego wówczas przez Towarzystwo do Krakowa, by przedrukować pierwsze wydanie Nowego Testamentu ks. Wujka z r. 1593, został w robu bieżącym w czyn zamieniony. Lada dzień wyjdzie z druku wydanie facsimilowe, które stanowi dar Towarzystwa na Millenium i niewątpliwie zostanie z radością powitane przez historyków i miłośników naszej przeszłości.

Nie tylko ks. Wujkiem, ale i św. Janem Kantym szczyli się nasza teologia. Nie ustalono jeszcze jasno pozycji świętego profesora Akademii Krakowskiej do pracy naukowej. Zajął się tym tematem ks. Marian Rechowicz jako docent Uniwersytetu Jagiellońskiego i współpracownik Towarzystwa Teologicznego. Monografia, która wyszła spod jego pióra, dużo wyjaśnia i jest jedną z najlepszych rozpraw historycznych dotyczących dziejów naszej teologii¹.

Polskie Towarzystwo Teologiczne, którego filia krakowska już 30 lat istnieje, pracuje nadal w myśl swego programu, w pięciu sekcjach, w których filozoficzna ma najwięcej członków. Ale oceniając ogólnie naszą tyloletnią pracę, od lat zauważyć można ten sam brak, mianowicie małe poparcie ze strony naszych konfratrów-duszpasterzy i katechetów, nawet teraz, kiedy po Soborze problemy teologiczne są wszędzie żywo dyskutowane i coraz więcej domagają się wyświeślenia. Nie zapominajmy o zasadzie wypowiedzianej w czasie Soboru, że nie tylko praca duszpasterska jest naszym zadaniem, ale i „myślenie” jest naszym obowiązkiem, myślenie o prawdach objawionych i scharmonizowanie ich z prawdami zdobywanymi przez rozum ludzki.

¹ O teologii ewangelickiej, uprawianej naukowo na ziemiach polskich, doskonale informuje praca Ks. Jana Szerudy: *Zarys dziejów teologii ewangelickiej w Polsce*, Kraków 1952.

Nie było naszych teologów na Soborze, ale niech nas nie zabraknie w dyskusjach posoborowych. Stańmy w jednym szeregu z tymi wszystkimi, którzy szukają prawdy, pamiętajmy o słowach św. Augustyna: *quid enim fortius desiderat anima quam veritatem!* (In *Johannis evangelium tractatus* 26)².

Kraków

KS. ALEKSY KLAWEK

² Wszystkim kolegom, którzy raczyli nadesłać informacje o losach Wydziałów Teologicznych, ich pracach i stratach, zwłaszcza J. E. Ks. Biskupowi Czesławowi Falkowskiemu, Ks. Dziekanowi Urmanowiczowi, Ks. Dziekanowi Władysławowi Popłatkowi, Ks. Dziekanowi Hieronimowi Wyczawskiemu, Ks. Prof. Władysławowi Wichrowi, Ks. Prof. Antoniemu Słomkowskiemu, ks. Prof. Czesławowi Jakubcowi, ks. Prof. Zdzisławowi Obertyńskiemu, Ks. Dr Stanisławowi Bizuniowi i ks. Dr Romanowi Dacie składa autor artykułu serdeczne podziękowanie. Niech fakty przez nich podane służą przyszłym pokoleniom jako materiał dokumentalny do oceny historycznej naszych czasów i naszych przeżyć wojennych.

NOWY TESTAMENT w przekładzie ks. dr Jakuba Wujka T.J. z roku 1593, wstępem i uwagami poprzedził ks. dr Władysław Smereka. Wyd. Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1966 r.

Jeżeli Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, po przeszło 370 latach, jakie upłynęły od I wydania Nowego Testamentu w tłumaczeniu ks. J. Wujka, postanowiło to tłumaczenie wydać po raz drugi, i to w jego pierwotnej oryginalnej szacie, to powodowało się przede wszystkim dwoma względami: 1. Chciało tym wspaniałym pomnikiem klasycznej szesnastowiecznej prozy polskiej uczcić tysiącletnią rocznicę chrześcijaństwa i Państwa Polskiego, ale równocześnie chciało także: 2. Przypomnieć wszystkim miłośnikom Pisma św., postać człowieka, który urodził się i żył w XVI w., ale myślami swoimi, napisanymi dziejami, teologicznymi poglądami wybiegał przynajmniej dwa wieki naprzód. Jeśli zaś zważy się jeszcze i to że wypadło mu działać po Soborze Trydenckim, którego uchwały w pewnym sensie hamowały rozwój katolickiej biblistyki, a on mimo wszystko tę biblistykę ówczesną postawił na wysokim poziomie, to biorąc to wszystko pod uwagę, trzeba powiedzieć, że ks. J. Wujek, tłumacz Pisma św. na język polski, to postać nie przeciętna. Wznawiając po tylu latach pierwsze jego wydanie Nowego Testamentu, pragniemy tym dziełem spłacić choć w części dług wdzięczności, jaki wszyscy teolodzy a także i katolicy świeccy mamy względem jego osoby.

Omawiany wyżej NT. wydany przez P.T.T. w Krakowie posiada obszerny wstęp pióra ks. prof. Wł. Smereki oraz samo tłumaczenie ks. J. Wujka, z dodatkiem tzw. rejestru, tj. małego słownika biblijnego. Wstęp ks. prof. Smereki, dzieli się na trzy części, z których najważniejsza trzecia charakteryzuje postać ks. Wujka i wymienia jego zalety i zasługi jego dla języka polskiego i polskiej biblistyki.

Dobrze się stało, że ks. prof. Smereka podkreślił w swoim wstępie znaczenie tłumaczenia Pisma św. przez ks. J. Wujka na tle innych już istniejących tłumaczeń, szczególnie na tle tłumaczeń innowierczych, dokonywanych głównie przez kalwinów. Tłumaczenia te bowiem, choć językowo stały na odpowiednim poziomie to jednak miały wielkie braki, natury teologicznej i dogmatycznej. Po prostu zmieniały znaczenie wielu zdań Pisma św., szczególnie jeśli chodziło o teksty dogmatyczne. Ks. Wujek w swoim tłumaczeniu nie tylko podał właściwie brzmienie tych tekstów, ale jeszcze zwrócił uwagę na to w czym tłumaczenia akatolickie odbiegają od myśli ewangelicznej.

Wielką zasługą ks. Wujka jest wprowadzenie w swoje tłumaczenie w niektórych wypadkach nowej terminologii, uściślającej znaczenie i sens pewnych wyrazów biblijnych. Np. ks. Wujek przetłumaczył słowo: *ecclesia* przez *kościół*, gdy tymczasem tłumaczenia akatolickie mają słowo: *zbór*; termin: *episcopus* przetłumaczył przez *biskup*, gdy w wielu innych tłumaczeniach szesnastowiecznych jest w tym miejscu użyte słowo *dozorca*; wyraz grecki: *metanoia*, tłumaczony powszechnie *upamiętnianie*, *pokajanie się*, oddał przez: *pokuta* itd. Z tych względów jak również i ze względów językowych, słusznie to dzieło ks. J. Wujka można zaliczyć do najpiękniejszych pomników teologii i literatury XVI w.

Znakomite to dzieło w oryginalnej szesnastowiecznej oprawie, można nabyć w Redakcji Ruchu Bibl. i Lit., Kraków, ul. Bernardyńska 3, wpłacając na Konto Redakcji, PKO Kraków, nr 4-13-659 kwotę 120 zł.