

J. K.

„Handbuch der Kirchengeschichte”, t.
5, wyd. Hubert Jedin,
Freiburg-Basel-Wien 1970 : [recenzja]

Collectanea Theologica 41/4, 191-194

1971

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

teologii po Soborze Watykańskim II, wówczas — w r. 1823! — były głoszone niemal jako oczywiste postulaty. Wydaje się, że żądania Hirschera pod adresem katechetyki pochodzą wprost z drugiej połowy XX wieku! Autor domaga się np., by katechizacja nie ograniczała się do przekazywania pamięciowych formulek katechizmowych, lecz prowadziła do wiary w prawdę ewangeliczną. Piętnuje ujęcia scholastyczne jako jednostronne przedstawianie objawienia, gdyż apelują tylko do rozumu. Jego zdaniem podstawowy błąd scholastyki polega na oderwaniu się od historii zbawienia, a konstruowaniu z dogmatów abstrakcyjnych systemów, co pozbawia chrześcijaństwo historycznej szaty. Hirscher występuje przeciw izolowaniu poszczególnych dogmatów z całości ekonomii zbawczej.

Ks. Henryk Bogacki SJ, Warszawa

Handbuch der Kirchengeschichte, wyd. Hubert Jedin, t. V: Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung, Freiburg-Basel-Wien 1970, Verlag Herder, s. XXIX—670.

Kolejny okazały tom obszernej historii Kościoła jest dziełem zbiorowym 9 autorów, z których tylko czterech są Niemcami (Oskar Koehler i Wolfgang Müller, Bernhard Stasiewski, Burkhard Schneider) pozostali zaś to Hiszpan Quintin Aldea, Szwajcarzy Johannes Beckman i Heribert Raab, Francuz Louis Gognet, wreszcie Irlandczyk Patrick J. Corish. Potrzebę tak szeroko zakrojonej międzynarodowej współpracy uzasadnia w przedmowie redaktor i wydawca całości (Hubert Jedin) trudnością ogarnięcia bardzo już zróżnicowanego życia Kościoła w epoce, którą otwiera pokój westfalski, a zamyka wielka rewolucja francuska.

Ponieważ wielka liczba współpracowników odbiła się niekorzystnie na wyrazistości ogólnej koncepcji dzieła, dlatego główny redaktor (H. Jedin) wraz z koordynatorami tomu uznali za stosowne zamieścić wprowadzenie, mające na celu ułatwić dokonanie właściwej syntezy. Warto przytoczyć tu zawarte w niej tezy i sformułowania.

Tak istotny dla ukształtowania ery nowoczesnej okres omawianych w tomie lat 150 stanowi niezmiernie trudną do scharakteryzowania epokę w ramach dziejów Kościoła. W zakresie stosunków politycznych przestaje on być w tym czasie współczynnikiem, traci też przewodnictwo w umysłowym rozwoju Europy. Nie lepiej dzieje się w protestantyzmie i prawosławiu. Pojęcie chrześcijaństwa coraz mniej się utożsamia z pojęciem społeczeństwa globalnego, czego wyrazem fakt, iż notowane przez historię powszechną wydarzenia „o wadze publicznej” coraz wyłącznie redukują się do wydarzeń o charakterze czysto świeckim. Jednakże za mało w tej historii uwzględnia się w dalszym ciągu zjawisko chrześcijańskiego życia anonimowych mas społeczeństwa europejskiego. Zadaniem współczesnych historyków Kościoła jest wydobycie tego życia spod pyłu zapomnienia przy pomocy metod wypracowanych przez socjologię historyczną. Niedostatecznie też docenia się fakt sztuki barokowej jako wielkiej wagi dokumentu, świadczącego o tym, że w omawianym okresie „matematyczny racjonalizm zrósł się w jedno z chrześcijańską świadomością wiary”. Dlatego „ducha czasu” nie mniej niż Voltaire reprezentują Bach i Haendel. W ogólnym obrazie całości kładziemy zbyt wielki nacisk na to, co „już” zapowiada społeczeństwo nowoczesne, za mało uwzględniając trwanie dawnego stanu rzeczy, zwłaszcza zaś bujną twórczość religijną na polu muzyki i sztuk plastycznych.

Do zniekształcenia prawdy przyczynia się nawet sama historiografia kościelna, która dzieje Kościoła tego okresu nazbyt rozpatruje w ramach historii politycznej. W tej perspektywie brak miejsca dla dziejów chrześcijańskiej duchowości, którym współautorzy temu poświęcają szczególną uwagę. Ukształtowany jeszcze w 19 w. sąd historiografii kościelnej o Oświeceniu, należy zmodyfikować. Współcześnie przeżywane „drugie oświecenie” stwarza per-

spektywę, w której ruch umysłowy 17 i 18 stulecia — z całym swoim polemicznym nastawieniem — ukazuje się jako silnie zrośnięty z tradycją chrześcijańską. Tematyczne rozejście się dróg historii powszechnej i kościelnej jest najbardziej uderzające i niewątpliwe w płaszczyźnie ścierania się sił na arenie międzynarodowej polityki. W poprzednim tomie (*Reformation — Katholische Reform und Gegenreformation*) zagadnienie wojny trzydziestoletniej i pokoju westfalskiego było tematem na miejscu z punktu widzenia zainteresowań historii Kościoła. Natomiast w omawianym tomie wydarzenia tego rzędu zostają potraktowane jedynie sumarycznie. W dążeniu Francji do hegemonii, „wyznanie schodzi do rzędu zwykłego środka propagandy”. Przy zawieraniu traktatów pokojowych papieństwo przestaje grać rolę, stając się jedynie bezsilnym obserwatorem życia politycznego Europy. Własne państwo naraża je już tylko na kłopoty, czasem tak absurdalne jak zbrojne starcie wojsk papieskich z cesarskimi (1708). Stąd dziejom papieństwa jako osobnemu rozdziałowi historii kościelnej przyznano w tomie jedynie drugoplanowe miejsce (s. 120—146, 609—637). Zresztą ignorowanie przez mocarstwa politycznej roli papieństwa nie było złem największym. Gorsze było ich interesowanie się nim w punkcie tak drażliwym jak konklawe. O optymalnym z punktu widzenia interesu religijnego wyborze w tych warunkach nie mogło być mowy. Jedyną sprawą „wielkiej” polityki europejskiej tego okresu, w której papieństwo wpisało swój pełny i wciąż jeszcze niedostatecznie doceniany udział, było niebezpieczeństwo tureckie. Jego całkowite wyeliminowanie pod koniec naszego okresu było w ogromnej mierze rezultatem wysiłku dyplomatycznego i finansowego szeregów papieży.

W omawianym okresie trudno mówić o jakiejś „katolickiej Europie” w sensie podmiotu historii powszechnej. Stąd omówienie ogólnoeuropejskich zagadnień pozostawiono jedynie w rozdziałach poświęconych dziejom papieństwa, przenosząc główny akcent na przedstawienie sytuacji w poszczególnych krajach, co znowu wymagało większej liczby autorów. Przy tym przewodnim tematem uczyniono zagadnienie cesaropapieskiej tendencji do całkowitego podporządkowania Kościoła państwu (*Staatskirchentum*), którego to zjawiska nie da się sprowadzić do wspólnego mianownika, jednakowego dla całej Europy. Wychodząc z założenia jednak, że wszelkie jego odmiany (episkopalizm, galikanizm czy febronianizm) nie miały przed sobą żadnych szans dalszego rozwoju, redaktorzy z rozmysłem dotknęli na początku tomu tych stron życia kościelnego, które miały znaczenie dla przyszłości. I tak w ramach bujnej religijności Francji 17 w., u źródeł zarówno jansenizmu Saint-Cyran a i Arnauldów, jak i działalności de Berulle'a, Salezego, Wincentego a Paulo czy Pascala był ten sam protest przeciw na wskroś politycznej postawie rządzącej góry kościelnej oraz ta sama dążność do nowej, chrystocentrycznej religijności. Tragedią jansenistycznego konfliktu było roztrwonienie żywiołowej energii, jaką posiadało chrześcijaństwo we Francji 17 stulecia. Powszechna historia katolickiej religijności, która ma jeszcze wiele do odrobienia w stosunku do zaawansowanych badań na tym polu historiografii francuskiej, może już dziś wskazać na niejedno analogiczne zjawisko w innych krajach.

Obok katolickiej omówiono także duchowość anglikańską, w której ogólny pęd do sprostania nowożytnemu światu również się wyraził, przy czym uwagi godne są jej związki z duchowością francuską, jak również z pietyzmem niemieckim, zjawiskiem w wielu punktach paralelnym do jansenizmu. Dążące do wyzwolenia chrześcijaństwo prawosławne w Rosji przeżyło w związku z tym burzliwy okres w drugiej połowie 17 w. zakończony zniesieniem przez Piotra W. patriarchatu moskiewskiego. W przedstawieniu dziejów nauk kościelnych uwzględniono ich aspekt ekumeniczny. Zarówno po katolickiej, jak i protestanckiej stronie charakter uprawianej teologii systematycznej był epigonalny. Apologetyka katolicka ma swój odpowiednik w podejmowanych przez protestanckich fizyko-teologów próbach pogodzenia wiary i wiedzy nau-

kowej. Nawet położenie nacisku na teologię historyczną było wspólne zarówno katolikom we Francji i w Italii, jak i protestantom w Niemczech. Osobnym zagadnieniem jest rodząca się tolerancja religijna. Hamowana uwarunkowaniami czasu, nie wolna od motywów politycznych i groźby indyferentyzmu, w sumie stanowi jednak początek nowego religijnego punktu widzenia, ukształtowanego nie bez wpływu idei Oświecenia.

Historię misji z rozmysłem umieszczono w środku tomu jako charakterystyczne odbicie wewnętrznej i zewnętrznej sytuacji Kościoła na poszczególnych etapach omawianego okresu. Narastanie drażliwych problemów w związku z instytucją królewskiego patronatu na terenach misyjnych jest następstwem rosnącego absolutyzmu w Europie. Ożywienie mimo wszystko misyjnej działalności Kościoła w krajach zamorskich wiąże się z inicjatywą zakonów, działalnością rzymskiej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary oraz z faktem założenia w Paryżu seminarium misyjnego (1660). Podjęcie idei wychowania kleru tubylczego oraz prób odpolitycznienia misji — to rezultat dalekowzroczności tej Kongregacji. Z drugiej strony, panujące w stosunkach między Kościołem i państwem powikłania i trudności wpływały na działalność misyjną paraliżująco.

W kwestii ogólnej charakterystyki okresu narzuca się wrażenie, że cechuje go przejściowość: od Kościoła stale jeszcze — mimo rozdarcia reformacji — żyjącego świadomością społecznej jedności dawnego *Corpus christianorum* do Kościoła coraz bardziej świadomego konieczności wycofania się w obręb własnych szeregów.

Pozostaje jeszcze ważne przy recenzowaniu tego rodzaju publikacji pytanie: jak w niej potraktowane zostały sprawy polskie? Z przykrością stwierdzić należy, że to kolejne i doprawdy imponujące dzieło zachodniemieckiej historiografii przynosi nam pod tym względem kolejne rozczarowanie. Szkoda, że w gronie zaproszonych przez wydawcę współpracujących obokrajowców nie znalazł się jakiś uczyony polski. Nie doszłoby do powstania niewątpliwej luki, jaką jest rażąca nieadekwatność dostarczonych informacji w stosunku do rzeczywistej pozycji Polski w katolickim świecie 17 i 18 stulecia. *Ex professo* traktujący o Polsce, doczepiony podrozdział prezentuje się załośnie i z pewnością nie stanowi ozdoby znakomitej całości dzieła. Uczyony z Bonn (B. Stasiowski) ma odwagę na dwu i pół stronach pokusić się o konspekt polskich dzieł w kościelnych za niemal całych dwieście lat. Wyusza z tego karykatura. Kościół w Polsce nie ma własnych celów, dążeń i treści, lecz jest tylko czymś w rodzaju papieskiej ekspozytury we Wschodniej Europie, działającym pod dyktando dyplomacji Stolicy Apostolskiej i dyplomacji innych, rywalizujących na polskim terenie mocarstw zachodnioeuropejskich. Jedynym działaniem Kościoła w Polsce na własny rachunek wydaje się być prześladowanie różnowierców (oczywiście została wypomniana sprawa toruńska z 1724) i prawosławnych, tak iż biorący jednych i drugich w obronę król pruski i rosyjska caryca wychodzą niemal na jakichś cnotliwych nauczycieli religijnej tolerancji w stosunku do najbardziej nietolerancyjnych w Europie katolików polskich. Takie są niestety sugestie (pewnie nie zamierzone świadomie) tego arcywziętego ujęcia, którego nade wszystko perspektywa widzenia i traktowania przez autora spraw polskich jest nieznośna i nie do przyjęcia dla Polaka. Ten sam autor w innym miejscu (s. 206—255) rozpisuje się obszerne, szczegółowo, bez silenia się na skróty o tym, co działo się w świecie chrześcijańskim na wschodnich obszarach Rzeczypospolitej i na wschód od jej granic (prawosławie, unicy i inne Kościoły wschodnie). Ten wyraz ducha ekumenicznego jest zupełnie na miejscu w katolickim podręczniku historii Kościoła, lecz dłaczego i przy tym nowym, budującym podejściu po staremu dyskryminuje się wszystko co polskie? Pomijając, iż obszerne wywody poświęcone prawosławiu znalazły się właśnie w rozdziale, w którym Polsce zabrakło należnego jej miejsca obok w pełni uhonorowanych pozostałych katolickich narodów Europy, trzeba z przykroś-

cia stwierdzić, że i w nich pominięto starannie wszystko, co mogłoby choć ubocznie świadczyć pochlebnie o żywotności i dynamice nie tylko chrześcijaństwa polskiego, ale także polskiej kultury. Niech za przykład posłużą wzmianki o „założonej przez ukraińskiego metropolitę Piotra Mohyłę” Akademii Kijowskiej czy o „napływie do Rosji kultury barokowej z Ukrainy” (s. 215). Natomiast o Akademii Wileńskiej, tam gdzie na 10 stronach mowa jest *ex professo* o katolickich uniwersytetach i akademiach w Europie (s. 589—597), wzmianki niestety nie znajdujemy. A szkoda! Była to przecież przez lat dwieście najdalej ku północy i wschodowi wysunięta wyższa uczelnia katolicka. Za to czytelnik dowie się, że ostatnim miejscem, w którym w Europie odbył się sąd nad czarownicą był Poznań (s. 602). Nazwiska Sobieskiego wprawdzie nie pominięto (s. 131, 138, 140, 145, 248, 531), ale też nie omieszkał pomniejszyć jego udziału w zwycięstwie wiedeńskim, mieniając jego dowództwo „nominalnym” i to jeszcze przez niego samego wymuszonym na cesarzu Leopoldzie I (s. 139).

J. K.

Pierre GRELOT, *Die Ursünde neu gesehen*, Graz-Wien-Köln 1970, Verlag Styria, s. 131.

W niewielkiej objętościowo książce autor wyraża w sposób bardziej systematyczny swe myśli, już przedtem ogłoszone w formie artykułów (*Nouvelle Revue Théologique* 1967). Jest to próba „przemyslenia” dotychczasowego ujęcia dogmatu o grzechu pierwotnym, by go wyratować „z groźnej sytuacji”, w jakiej się znalazł w obliczu dzisiejszej nauki. W swym studium autor ogranicza się przede wszystkim do omówienia rodzaju literackiego Księgi Rodzaju (r. 2 i 3), koncentrując swe rozważania głównie na „grzechu Adama” (*peccatum originale originans*).

Zdaniem autora opis początków i upadku pierwszego człowieka posiada charakter sapiencjalny (s. 34), tzn. jest on egzystencjalną pod kątem religijnym refleksją hagiografa nad człowiekiem i niedolą jego bytowania, zwłaszcza nad śmiercią, cierpieniem i grzechem. Trzymając się ówczesnych sobie wzorów, przerzuca hagiograf wyjaśnienie wszystkiego na eponima — protoplastę tj. Adama, którego grzech jest „prototypem ludzkiego grzechu we wszystkich swych aspektach obejmujących całą ludzkość” (s. 53). Wobec tego Księga Rodzaju (r. 2 i 3), jakkolwiek dotyczy historii zbawienia nie jest prawdziwą historią, a doszukiwanie się w niej nauki o monogenizmie byłoby bezprzedmiotowe. Autor, chociaż przyznaje plusy, jakie posiada monogenizm w wyjaśnianiu grzechu pierwotnego, mimo to opowiada się niemal bez zastrzeżeń za poligenizmem. Jedność rodzaju ludzkiego trzeba oczywiście przyjąć, domaga się jej nie tylko dogmat grzechu pierwotnego, ale w pierwszym rzędzie dogmat odkupienia. Jedności tej nie można pomyśleć bez jakiejś „bazy biologicznej” (s. 95), która znowu niekoniecznie musi polegać na pochodzeniu wszystkich ludzi od jednej pary. Pierwszy grzech (*peccatum originale originans*) da się w hipotezie poligenizmu wyjaśnić prawami socjologicznej solidarności, w rodzaju jakiegoś społecznego i łańcuchowego „zarażania się”. Konsekwentnie każdy staje się grzesznikiem, o ile będąc członkiem grzesznej rasy dziedziczy „ciężar grzechu, który bierze swój początek na tej płaszczyźnie, na jakiej rasa ta istnieje” (s. 100). Szkoda że autor nie rozwinął tego szerzej, ale ograniczył się tylko do dość enigmatycznej formuły. Nawet tego rodzaju poligeniczna koncepcja nie ułatwia dzisiaj szemu człowiekowi przyjęcia nauki o grzechu pierwotnym, gdyż pomijając już trudność racjonalnego wyjaśnienia owej dziwnej zgodności w grzechu początkowych par ludzkich, pozostaje nietknięty problem zasadniczy: jakim prawem pierwsze pokolenie (czy będzie ono jedną parą czy wieloma) tak sytuuje następne pokolenia, że przychodzą one na świat w stanie prawdziwego grzechu.