

A. Guryn

"Revue d'Histoire Ecclesiastique", t.
62 (1967), nr 1-3/4

Studia Theologica Varsaviensia 7/2, 295-311

1969

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.

PRZEGLĄD CZASOPISM

Revue d'Histoire Ecclesiastique, t. 62 (1967), nr 1—3/4.

W omawianiu artykułów, zamieszczonych w 62-gim tomie Przeglądu historii kościelnej wzorem lat ubiegłych weźmiemy pod uwagę chronologię poruszonych tematów, a nie kolejność ich druku.

Chronologicznie pierwszy temat, to *Przywileje duchownych za Konstancyntyna*, pióra Clemente Duponta (*Les privilèges des clers sous Constantin*, s. 729—752). Problem przywilejów, przyznanych duchownym przez Konstancyntyna pozornie nie stwarza żadnych trudności. Jest rzeczą pewną, że w pierwszym trzydziestoleciu IV wieku duchowni chrześcijańscy otrzymali od cesarza szereg łask. Kłopoty pojawiają się przy próbie sprecyzowania treści i zakresu cesarskich koncesji na rzecz kleru. Wynika to z niejasnej terminologii i niekonsekwencji prawodawstwa Konstancyntyna i jego następców, szczególnie Konstancjusza. Utrudnia ponadto zadanie badacza wieloznaczność terminologii prawnej w późnym cesarstwie, pozwalająca prawnikom na odmienną interpretację tego samego tekstu. Autor artykułu kolejno analizuje teksty Konstancyntyna (Cod. Theod. XVI, 2, XVI 2 2; XVI, 1, 1) na tle warunków politycznych (walki Konstancyntyna z przeciwnikami politycznymi) i religijnych (spory i zamieszki religijne, zwłaszcza donatyzm w Afryce). W rezultacie autor dochodzi do wniosku, że wszystkie konstytucje Konstancyntyna dotyczą dyspens od *munera civilia*. Nie zachował się natomiast żaden dokument Konstancyntyna, który by odnosił się do zwolnień duchownych od podatków. Jednakże dokumenty wydane po 337 roku każą suponować istnienie wcześniejszych aktów prawnych. Tzw. księga syro-rzymska, czyli zbiór praw z końca V wieku, właśnie w Konstancyntynie widzi autora różnych immunitetów fiskalnych na korzyść kleru chrześcijańskiego.

Przy próbie określenia dokładnej roli, jaką tu odegrał pierwszy chrześcijański cesarz, zarysowała się wyraźna rozbieżność zdań między historykami i prawnikami. Ci ostatni mianowicie na ogół przeczą wszelkiej interwencji Konstancyntyna w dziedzinie immunitetu fiskalnego, gdy historycy raczej ją przyjmują.

Dokładne sprecyzowanie osobistej roli Konstancyntyna ma niewielkie znaczenie dla historii religijnej późnego cesarstwa. Cenne jednak może być z innego względu: ścisłe określenie wkładu poszczególnych cesarzy w rozwój immunitetów kleru może rzucić dodatkowe światło na charakter Konstancyntyna i dostarczyć argumentu za lub przeciw w starym sporze, czy Konstancyntyn nawrócił się na chrześcijaństwo z przekonania, a więc jako człowiek prywatny, czy tylko jako genialny mąż stanu, dla wyzyskania integrującej siły nowego prądu religijnego.

Konkluzje Duponta są następujące:

Po ogłoszeniu wolności religijnej przez Konstantyna, kler chrześcijański otrzymał szereg ważnych przywilejów, które można sprowadzić do dwóch rodzajów: do dyspensy od *munera civilia*, czyli zwolnienie z wszelkiego rodzaju szarwarków państwowych; do tego zaś doszły później egzempcje fiskalne. Gdy jednak zwolnienia od obciążeń osobistych były udzielane hojnie przed 337 rokiem, to zwolnienia podatkowe przyznawał cesarz tylko w ograniczonym stopniu.

Zamiarem Konstantyna było pozostawienie duchownym czasu koniecznego do pełnienia ich misji, dlatego zwalniał od początku swego panowania ministrów kultu z powoływania do kurii i do *munera civilia*. Hamowały rozwój ustawodawstwa cesarskiego w tej dziedzinie nadużycia chrześcijan, którzy wstępowali do stanu duchownego, by uniknąć zobowiązań municypalnych. Do tego dochodziła krytyczna sytuacja kurii, a następnie rozwój i intryki sekt heretyckich czy schizmatycznych. Cesarz zareagował na to wprowadzeniem różnych restrykcji do udzielonych już przywilejów.

W dziedzinie fiksalnej Konstantyn udzielał zwolnień od podatków w ograniczonym zakresie. Jego prawodawstwo cechował realizm, troska o zabezpieczenie interesów państwowych. Istotnym elementem ówczesnego systemu podatkowego było *jugatio* — *capitatio*. Otóż duchowni oraz ich rodziny nie zostali z tego podatku zwolnieni. Został im oszczędzony jedynie ciężar *superindictio*. Zwolniono ich później również z *collatio lustralis*. Nie groziło to jednak podkopaniem finansów publicznych, chodziło bowiem o nowy, czy też ostatnio wprowadzony podatek, na który władza jeszcze nie liczyła na równi z podatkami dawnymi. Ponadto, udzielając ograniczonych egzempcji, Konstantyn pozwalał duchownym zaopatrzyć się w środki do życia niezbędne dla nich i dla ich rodzin. Ponadto zaś zapewniało to kościołom subsydia dla działalności charytatywnej.

Prawodawstwo Konstantyna w materii przywilejów kleru ukazuje się zatem jako pełne umiarkowania i realizmu. Dopiero Konstancjusz miał pójść dalej niż ojciec.

R. Weijenborg zajmuje się *Dwoma greckimi źródłami „Confessio” Patryka (Deux sources grecques de la Confession de Patrice, s. 361—378)*. Dotychczas przyjmowano powszechnie, iż św. Patryk, apostoł i patron Irlandii, „o ile tylko możemy wydedukować z jego dzieł, był czlowiekiem *unius libri*. Jego jedyną książką było Pismo św.” (Ch. Mohrmann). Autor zaś przekonująco wykazuje, że *Confessio* Patryka zdradza raczej głęboką znajomość dwóch dzieł greckich, to jest *Acta Archelai* i *Narrationes Nili*, i jest od nich zależne.

Punktem wyjścia rozważań Weijenborga były niejasności i nieprawdopodobieństwa w autobiograficznym opowiadaniu Patryka, np. marsz przez pustynię długości ok. 560 km i szerokości kilkudziesięciu kilometrów, jaka musiałaby istnieć w Anglii. To skłoniło do szukania ewentualnego źródła, którego wpływ mógłby do pewnego stopnia wyjaśnić niespójności opowiadania Patryka. Otóż autor znajduje dwa takie źródła. W greckim dziele, przypisywanym pewnemu Hegemoniuszowi (lata 325—350 po Chr.), znanym pt. *Acta Archelai*, znajduje się epizod, który bardzo przypomina opowiadanie o młodości Patryka, a nie ma jego niejasności i niedomówień. Za drugie źródło *Confessio* uważa Weijenborg *Narrationes Nili* o masakrze mnichów z góry Synaj i o niewoli jego syna Teodula. Opowiadania te, przypisywane autorowi greckiemu z początku V wieku, relacjonują wymaginowaną historię mnichów i barbarzyńców na półwyspie synajskim. Autor sądzi, że Palladius z Helenopolis jest obok Ewagriusza z Pontu głównym autorem tych opowiadań.

Niejasności i trudności interpretacyjne w *Confessio* Patryka znikają, gdy przyjmiemy, że autor *Confessio* przetransponował sprytnie, ale niedoskonale sytuacje orientalne z *Acta Archelai* i *Narrationes Nili* w kontekst północno-zachodniej Europy. Stąd wydaje się prawdopodobnym wniosek, że autor *Confessio* skomponował swoje dzieło z pomocą dwóch wymienionych źródeł. Wniosek ten ma pewne znaczenie dla naszej oceny św. Patryka z Irlandii. Jeśli bowiem opowiadania Patryka z jego *Confessio* o życiu w Wielkiej Brytanii i Irlandii zostało osnute na podobnych epizodach z utworów greckich, relacjonujących zdarzenia rozgrywające się w Persji czy na półwyspie synajskim, to łatwo stąd wyciągnąć konkluzję, że osoba autora przenosi się w dziedzinę fikcji. Mógł oczywiście istnieć jakiś św. Patryk, biskup Irlandii, ale nie przyjmujemy już *Confessio* jako autobiografii tego ewentualnego świętego.

Artykuł G. G. Meerssemana, *Pierwsze auctarium do akt Zakonu Pokuty w XIII wieku: podręcznik pokutników z Brescia (Premier Auctarium au dossier de l'Orde de la Pénitence au XIIIe, s.: le manuel des pénitents de Brescia, s. 5—48)* — stanowi pendant do pracy autora pt. *Dossier de l'Orde de la Penitence au XIIIe s.*, W: *Spicilegium Friburgense* vol. 7, Fribourg (Euisse) 1961. Na próżno poszukiwany w czasie pisania wspomnianej rozprawy i później podręcznik bractwa, znalazł paleograf Nel Kar z Oxfordu przy opisywaniu rękopisów londyńskiej Guildhall Library, i przekazał go do wykorzystania autorowi. W pierwszej części artykułu autor analizuje dokumenty mieszczące się w odnalezionym podręczniku; część druga zaś zawiera ich wydanie krytyczne.

Paolo Prodi, *Karol Boromeusz, arcybiskup Mediolanu i papieństwo* (*Charles Borromée archevêque de Milan, et la papauté*, s. 379—411). Autor w swym artykule próbuje nakreślić główne linie stosunku św. Karola Boromeusza, jako arcybiskupa Mediolanu, z papieństwem. Dotychczasowe opracowania ukazywały św. Karola jako idealny typ trydenckiego biskupa — pasterza, oraz jako najbardziej znamienity przykład harmonijnego stosunku między episkopatem i papieństwem. Prodi natomiast rozpatruje cały problem na płaszczyźnie instytucjonalnej, to znaczy w jakie formy organizacyjne wcieliło się wykonywanie władzy i urzędu biskupiego wewnątrz powszechnego Kościoła, właśnie na konkretnym przykładzie Karola Boromeusza.

Sobór trydencki nie podjął bezpośrednio problemu stosunków episkopat — papież. Ograniczył się do praktycznego powiększenia władzy biskupów, dając im możliwość podejmowania licznych kroków nie tylko mocą władzy zwykłej, ale również *tamquam Apostolicae Sedis delegati*. Św. Karol, jako nepot papieski był w wyjątkowo korzystnej sytuacji, która mu pozwalała w maksymalny sposób wykorzystać możliwości, jakie dał sobór trydencki. Dzięki bowiem wpływowi na wujka, Piusa IV, postarał się o najszersze uprawnienia, by zreformować diecezję mediolańską. Otrzymał niezliczoną ilość brewiów, aż wreszcie w sierpniu 1565 roku został *per totam Italiam de latere legatus ac in spiritualibus vicarius generalis*.

Zasięg uprawnień Karola Boromeusza, znacznie większy od zwykłej władzy biskupa, pozwolił mu przeprowadzić systematyczną reformę swej diecezji, oraz ułatwiać rządy duchowe. Inni natomiast biskupi skarżyli się na niedostateczną władzę („w mitrze, a bez pastorału”). Przeszkadzały zwłaszcza rekursy do Rzymu. Przeciwno św. Karolowi odwołań nie przyjmowano, nad czym zresztą arcybiskup Mediolanu czuwał, broniąc w ten sposób nie tylko własnych prerogatyw, ale władzy biskupiej w ogóle. Chciał mianowicie, by wszystkie nadania i przywileje, jakie uzyskał osobiście jako nepot papieski, przyczyniły się do rewolucyjnej pozytywnej władzy biskupiej.

Prócz tego św. Karol uparcie dążył do restauracji pozycji i władzy arcybiskupa metropolity. Jest to istotny punkt działalności duszpasterskiej Karola. Sądził on, że między biskupami i Stolicą Apostolską winna odgrywać rolę pośrednika prowincja kościelna. Instytucję tę szanowano w dawnym Kościele, lecz w średniowieczu straciła ona niemal całkowicie na Zachodzie znaczenie. Nie kwestionując powszechnej władzy Rzymu, diecezje powinny, zdaniem Karola Boromeusza, grupować się wokół Kościoła „matki” według granic geograficznych, a biskupi — wokół stojącego na czele Kościoła „matki” arcybiskupa metropolity.

Dla odrodzenia prowincji mediolańskiej św. Karol zwołał pierwszy synod prowincjalny w roku 1565. Znaczenie pierwszego jak i pięciu

dalszych synodów prowincjonalnych interesuje nas na płaszczyźnie instytucjonalnej. Boromeuszowi nie chodziło o formalne zachowanie przepisu trydenckiego o zwoływaniu synodu prowincjonalnego co trzy lata, lecz o ducha, który podyktował ten przepis, to znaczy uznanie konieczności przywrócenia prawodawstwa prowincjonalnego, jako pośredniego ogniwa między prawodawstwem soboru powszechnego i prawodawstwem synodalnym. Prawodawstwo to miało skutecznie łączyć reformę całego Kościoła z odnową lokalną, uwzględniając specyficzne sytuacje różnych regionów chrześcijańskiego świata. Ponadto synody prowincjonalne miały przywrócić dawny zwyczaj regularnych zjazdów biskupów dla omówienia wszystkich problemów, przekraczających ramy jednej diecezji, oraz ukazać każdemu biskupowi jego odpowiedzialność w stosunku do innych biskupów prowincji i do metropolity. Ta myśl przewija się we wszystkich przemówieniach św. Karola, wygłoszonych na synodach prowincjonalnych.

W stosunku do biskupów diecezji sufraganalnych widać u Karola Boromeusza kilka stałych elementów: zwracał im uwagę na nadużycia i domagał się ich usunięcia; wymagał obecności ich na synodach i wprowadzenia w życie postanowień synodalnych. Nie ograniczał się przy tym do kontroli dyscyplinarnej, lecz był zawsze gotów przyjść z pomocą biskupom swojej prowincji i użyć całego swego prestiżu i posiadanych przywilejów nie tylko dla diecezji, ale i dla prowincji mediolańskiej.

Boromeusz postarał się o nominację na wizytatora apostolskiego po to, by tą nadzwyczajną drogą uzyskać skuteczne władze, jakie miał w starożytności metropolita. I w trakcie wizytowania zarówno w ceremoniale jak w sposobie wizytacji zachowywał się jako arcybiskup metropolita, a otrzymane władze traktował jako funkcje swego urzędu. Toteż jego wizytacje nie były — jak zdarzało się gdzie indziej — wyrazem centralizmu rzymskiego, który narzucał się lokalnym władzom diecezjalnym, lecz stawały się skutecznym środkiem ożywienia od wewnątrz kościołów miejscowych. Sam Boromeusz, poza wyjątkowymi wypadkami, systematycznie odmawiał wizytowania diecezji, leżących poza jego prowincją.

Mimo prestiżu i wpływów, nie brakowało napięć między Karolem a papieżami i kurią rzymską. Wynikały one ze stanowczości, z jaką bronił swej władzy. Podczas jego episkopatu możemy wyróżnić trzy drażliwe punkty: konflikty jurysdykcyjne z władzami cywilnymi, przywrócenie obrządku ambrozjańskiego i odmowa zatwierdzenia czwartego synodu prowincjonalnego przez Rzym.

W konfliktach jurysdykcyjnych postawę św. Karola znamionowała stanowczość przy całkowitym posłuszeństwie papieżom, choć z racji politycznych ogólniejszej natury linia postępowania Stolicy św. nie

zawsze pokrywała się z linią arcybiskupa. Ponieważ jednak spory te zostały wyczerpująco przeanalizowane gdzie indziej, autor tylko o nich wspomina, obszerniej omawiając kwestie związane z restauracją obrządku ambrozjańskiego i zatwierdzeniem czwartego synodu.

Przywrócenie obrządku ambrozjańskiego pozwala lepiej pojąć sposób, w jaki pojmował Karol swoją zależność od Rzymu. Mimo oskarżeń o partykularyzm i wrogość wobec wszystkiego, co rzymskie, potrafił obronić i zachować nietknięty swój „patriarchalny” ryt.

Najpoważniejszy kryzys wybuchł w latach 1578—79, przy okazji zatwierdzenia uchwał czwartego synodu prowincjonalnego z roku 1576. Dopiero podróż kardynała do Rzymu latem 1579 roku całkowicie zmieniła sytuację: papież sam zatwierdził uchwalone dekrety oraz „na krędyt” niejako zatwierdził przyszłe dekrety planowanego piątego synodu w roku 1579.

Po omówieniu stosunków z Rzymem Boromeusza jako arcybiskupa metropolity, zajmuje się autor działalnością św. Karola jako kardynała, to jest człowieka, który uczestniczy w samym zarządzie papieskim powszechnego Kościoła, czy to podejmując ogromną odpowiedzialność wyboru następców św. Piotra, czy też pełniąc rolę stałego doradcy, nawet w czasie trwania swego episkopatu, a więc gdy normalnie był nieobecny w Rzymie.

Postawę św. Karola w czasie kolejnych konklawe odłożył autor do osobnego studium, w omawianym artykule zajmując się analizą rad, jakich nie skąpił św. Karol papieżom. Karol bowiem chciał reformy rządów w Kościele, poczynając od kolegium kardynalskiego. Dlatego wywierał nacisk na papieża, by odnowił skład kolegium, mianując większą liczbę nowych kardynałów, inteligentnych i „duchowych”, którzy mogliby być godnymi współpracownikami, a następnie ewentualnymi następcami i kontynuatorami reformy. Przedstawił też oryginalny plan wprowadzenia wspólnego „stołu” dla kardynałów, co miało znieść nierówności uposażenia.

Karol jeszcze głębiej zaangażował się w reformę Kościoła powszechnego w czasie swej podróży do Rzymu w 1575 roku z okazji roku jubileuszowego. Na życzenie Grzegorza XIII przedłużył swój pobyt w Rzymie. Był to konkretny znak możliwej roli biskupów rezydencjalnych w reformie ogólnej. Nie dysponujemy niestety wyczerpującą dokumentacją, która by umożliwiła dokładne poznanie propozycji i myśli przedstawionych wtedy przez Boromeusza. Pierwsi biografowie przedstawili ten okres działalności św. Karola jako jeden z kluczowych momentów życia świętego. Jego dzieło polegało nie tylko na wkładzie w reformowanie kurii i miasta Rzymu, ale również w przebudowę struktur życia Kościoła powszechnego przez restaurację prowincji kościelnych tzn.

władzy metropolity i synodów prowincjonalnych. Wyraźnie widać, że zamiarem Karola Boromeusza było rozciągnięcie doświadczeń mediolańskich na cały Kościół przez stworzenie we wszystkich regionach podobnej organizacji duszpasterskiej. W tym celu zaproponował dwie konkretne reformy. Po pierwsze wysłanie wizytatorów apostołskich do różnych prowincji, co miało być przygotowaniem i krokiem naprzód na drodze do stworzenia stałej organizacji prowincjonalnej. Jeszcze bardziej interesujący był drugi projekt: utworzenia w Rzymie *consilium* kardynałów do rozstrzygania wszystkich problemów, dotyczących diecezji i biskupów.

Pius V przyjął wysuniętą propozycję. We wrześniu 1571 przybrała ona realny kształt komisji pięciu kardynałów „dla potrzeb biskupów”. Był to początek Św. Kongregacji Biskupów. Lecz od razu okazały się różne sposoby pojmowania nowego organizmu. Dla Boromeusza było rzeczą jasną, że nowa komisja powinna mieć władzę i jurysdykcję większą od innych organów i trybunałów kurialnych, w przeciwnym razie stawałaby się zbędnym organem i źródłem nowych nieporozumień. Dlatego też wyraźnie domagał się, żeby przyznano jej możliwie najszersze władze, bądź dla uniemożliwienia odwołań od jej decyzji, bądź — odwrotnie — dla umożliwienia odnoszenia do niej ze wszystkich trybunałów i kongregacji spraw, dotyczących biskupów. W Rzymie natomiast różnice zdań przejawiały się nawet między członkami komisji. Papież rozstrzygnął sprawę postanawiając, że dla uniknięcia wszelkich uników i apelacji, decyzje komisji będą podejmowane bezpośrednio w jego imieniu. Śmierć Piusa V i trudności ze strony innych organów kurialnych przeszkodziły wcieleniu tego projektu w życie. Interwencje Boromeusza nie przyniosły rezultatów. Ostatecznie Kongregacja Biskupów została przywrócona przy tworzeniu systemu kongregacji za Sykstusa V, ale nie otrzymała żadnej efektywnej władzy jurysdykcyjnej.

Ostatnia podróż Boromeusza do Rzymu zimą 1582—83 miała na celu załatwienie dwóch spraw: przyspieszenie wydania *Caerimoniale episcoporum* i *Rituale*, co miało stworzyć trwałą podstawę dla rozwoju liturgii i sprawowania sakramentów; drugą zaś — utworzenie nowej metropolii w Bolonii, co razem z istniejącą metropolią mediolańską objęłoby organizacją prowincjonalną całą Italię północną. Niestety ten ostatni projekt spełził na niczym.

Dzieło Boromeusza nie znalazło kontynuatorów. Widowym tego znakiem są daty następnych synodów prowincjonalnych, odprawianych po nim: rok 1609 i dopiero 1906! Ale to jest szerszy problem wpływu św. Karola po śmierci.

W zakończeniu artykułu autor podkreśla, że nawet w najnowszej historiografii widzi się w dalszym ciągu w Karolu Boromeuszu jednego

z największych protagonistów tendencji „unitarnej”, lansowanej przez sobór trydencki, która przez wzmocnienie bezpośredniego związku diecezji i biskupów katolickiego świata z papieżem poszła dalej, niż początkowo zamierzano, i doprowadziła do upadku autonomii poszczególnych kościołów. Tymczasem dokładniejsze przebadanie stosunków św. Karola z papieżem dowodzi, że istniały zarówno w działalności tego ostatniego, jak w ogóle w reformie trydenckiej jeszcze inne perspektywy, bogatsze i bardziej złożone od jednostronnego unitaryzmu.

Ostatnią pozycją dzieła artykułów i rozpraw jest artykuł L. Ceyssensa OFM, poświęcony stosunkowi objawień w Paray-le-Monial do jansenizmu (*Paray-le-Monial et le jansénisme*, s. 49—69). Powszechnie przyjęta przez pisarzy duchownych i historyków opinia głosi, że objawienia te były praktycznym zbiciem jansenizmu. Tak pisze również Pius XI w encyklice *Miserentissimus Redemptor*. Nowe prace O. J. Nouwensa i po nim J. N. Zoré'go reprezentują odmienny pogląd. Również autor na podstawie analizy wybranych tekstów św. Małgorzaty Marii Alacocque dochodzi do podobnych wniosków. W pierwszej części przedstawia stosunek Paray-le-Monial do Bożej sprawiedliwości. W drugiej zaś — do częstej komunii świętej. Autor na podstawie pism św. Małgorzaty Marii dochodzi do wniosku, że jej objawienia nie łagodzą, ani nie przesłaniają idei sprawiedliwości Ojca przedwiecznego. Owszem jest ona nawet zaakcentowana. Chrystus ukazuje się w objawieniach jednocześnie surowy i miłosierny, jako ojciec i sędzia, którego jednocześnie trzeba się bać i kochać. Toteż z przytoczonych tekstów wynika, iż św. Małgorzacie towarzyszył przez całe życie lęk przed grzechem, karą za grzech i surowością wiecznego sędziego.

Objawienia w Paray-le-Monial nie zacierają idei sprawiedliwości, ani pożytku czy nawet konieczności strachu. Tych, którzy boją się Boga, nie spotyka żadna nagana. Nagana taka skierowana jest do tych, którzy nie mają ani bojaźni, ani miłości.

Widomą jest rzeczą, iż Eucharystia odegrała wielką rolę w objawieniach. Tu jednak autor przede wszystkim stara się odpowiedzieć na zasadnicze pytanie: czy posłannictwo św. Małgorzaty Marii akcentuje ilość komunii (do czego dążyli antyjansenści), czy ich jakość (na co znów kładli nacisk jansenści). Otóż analiza pism Świętej skłania do wniosku, iż u Chrystusa liczyła się nie ilość lecz jakość.

Nic więc dziwnego, że gdy encyklika *Miserentissimus Redemptor* Piusa XI łączyła wyraźnie objawienia Paray-le-Monial z jansenizmem, to Pius XII w encyklice *Haurietis aquas*, ogłoszonej 15 maja 1956 r., to znaczy trzy lata po ukazaniu się rozprawy Nouwensa, choć stale odwołuje się do dokumentu swego poprzednika, nie robi najmniejszej

aluzji do jansenizmu, nawet tam, gdzie by tego można było oczekiwać.

Zresztą, jak słusznie pisał O. Zoré: „Posłannictwo Paray-le-Monial jest wyższe i bardziej uniwersalne, oraz ma znaczenie również dla czasów po śmierci Świętej”. Jest więc zupełnie naturalną rzeczą, że ani ukazujący się Chrystus, ani uprzywilejowana Święta nie robili żadnej aluzji do wydarzeń epoki. Jeśli jednak mimo wszystko chcemy zestawiać objawienia z jansenizmem, stajemy wobec Chrystusa znacznie mniej nieprzejednanego w stosunku do jansenistów, niż ich przeciwnicy. Wydaje się rzeczą pewną, że mniej ganił tendencje jansenistów, niż aprobował tendencje ich przeciwników.

W dziale artykułów recenzyjnych i dyskusyjnych (*Mélanges*) na pierwszym miejscu wypada wymienić artykuł José Ruyschaerta, *Problem identyfikacji szczątków kostnych z wykopalisk watykańskich (Un problème d'identification d'ossements provenant des fouilles vaticans, s. 753—766)*. Jest to kolejny etap dyskusji nad identyfikacją szczątków kostnych, znalezionych w czasie wykopalisk prowadzonych pod bazyliką św. Piotra na Watykanie. Asumpt dała kolejna publikacja M. Guarducci, *Le reliquie di Pietro sotto la Confessione della Basilica Vaticana: una messa a punto*, Roma 1967. Analizie poddano trzy grupy szczątków: grupę T, obejmującą 3 szkielety: T-A, szkielet człowieka 70—75-letniego, T-B i T-C, prawdopodobnie po 50—60 lat. Grupa druga, K, obejmuje szczątki 4 szkieletów, z których trzy można zidentyfikować jako należące do młodych ludzi, w tym dwa na pewno płci męskiej. Trzecia grupa VMG, zawiera tylko szczątki starego człowieka, chyba w wieku 60—70 lat. Najwięcej miejsca poświęcono tej trzeciej grupie, przypuszcza się bowiem, że mogą to być relikwie św. Piotra.

Dotychczasowe ustalenia, oparte zarówno na analizie archeologicznej i antropologicznej wykopalisk, jak na interpretacji tekstów św. Grzegorza z Tours, opisującego grób piotrowy w bazylice konstantyńskiej oraz tekstów Grzegorza Wielkiego i *Liber pontificalis*, nie dają podstaw do jednoznacznych wniosków. Właśnie krytyka historyczna Ruyschaerta pokazuje trudności archeologiczne (analiza wykopalisk) i historyczne (interpretacja tekstów), na jakie natrafia główna teza: utożsamienie szkieletu MVG z relikwiami świętego Piotra. W dotychczasowych publikacjach, zdaniem autora, dialektyka i antropologia dominują nad archeologią i historią. Stąd słuszny apel o maksymalną ostrożność i ścisłość, konieczną dla uniknięcia zbyt pochopnego przejścia od hipotez do pewników oraz do ustrzeżenia się polemik zbyt personalnych.

Znany mediewista, Leopold Genicot, w artykule pt. *Sztuka średniowieczna i historia średniowieczna (Art médiéval et histoire*

médiévale, s. 766—775) podejmuje ważki problem historycznego znaczenia dzieła sztuki.

Dla umiejętnego obserwatora dzieło sztuki jest wymowniejszym dokumentem niż wiele tekstów: daje obraz ludzi, rzeczy, odbicie pewnej epoki, środowiska, ducha, czynnik ewolucji. Toteż najlepsi historycy starają się wcielić je do swej wizji przeszłości. Wykorzystanie dzieła sztuki stwarza poważne problemy. Okazję postawienia ich w sposób teoretyczny i praktyczny dało ukazanie się dwóch znakomych książek z dziedziny historii sztuki. Pierwszą z nich jest Wolframa von den Steinena, *Der Kosmos des Mittelalters. Von Kari den Grossen zu Bernard von Clairvaux*. Bern et Munich 1959; i *Homo caelestis, Das Wort der Kunst im Mittelalter*. t. 1: Textband, t. 2: Bilderband. Bern et Munich 1965. W pierwszej książce pisarze, w drugiej — dzieła sztuki dają odpowiedź na podstawowy problem każdej epoki: jak dawni, w tym wypadku wczesnośredniowieczni, ludzie pojmowali wszechświat (*kosmos, universum*)?

W wykładzie Steinen stosuje tę samą metodę. Gromadzi bogaty, piękny, a przede wszystkim oryginalny materiał ilustracyjny. Studiuje go i pokazuje element po elemencie. Z maksimum erudycji i uwagi, by usunąć lub choćby zredukować ryzyko błędu w interpretacji. Przycząta przeczytane syntetyczne opracowania i monografie. Rozpatruje długo, skrupulatnie opisuje, porównuje i dokonuje zaskakujących zestawień.

Z tych obrazów, wielokrotnie oglądanych, rozważanych, zestawianych, konfrontowanych, wyprowadza Steinen element wspólny. Wszystkie bowiem, zrodzone z chrześcijaństwa, wcielają w swej różnorodności identyczną wizję świata ukształtowanego, przenikniętego, zbawionego przez Boga. Świata, gdzie liczy się jedynie, gdzie jest jedynie prawdziwe to, co „niebieskie”.

Trylogia G. Duby'ego, *Adolescence de la chretienté médiévale, 980—1140; L'Europe des cathédrales, 1140—1280; Fondements d'un nouvel humanisme, 1280—1440*, (Coll. Art, idées, histoire), Genève, Skira 1966—1967, — różni się zasadniczo od dzieła Steinena nie tylko formą, wynikającą z różnych adresatów (w pierwszym wypadku mamy ściśle naukową monografię, w drugim zaś — książkę dla szerokiej publiczności). Zasadniczą różnicę stanowi punkt wyjścia. Duby idzie od środowiska do sztuki. Od środowiska „totalnego”, które sztukę przedstawia i wyjaśnia. Steinen ogranicza się do istoty, którą nazywa wyższą prawdą, Duby zaś kreśli rzeczywistość złożoną w swych składnikach i w swej ewolucji. Wprowadza na scenę i ukazuje w działaniu indywidualności i zbiorowe organizmy, struktury polityczne, klasy, siły ekonomiczne, moralne, teologiczne, czynniki religijne obok wiadomości

technicznych. Śledzi przy tym zmiany na wszystkich etapach, które rozróżnia lepiej niż ktokolwiek z jego poprzedników.

Ogólnego, o kapitalnej wadze, problemu znaczenia historycznego dzieła sztuki nie podejmuje DUBY, ponieważ jego trylogia nie jest ani pierwszym ani ostatnim ogniwiem „kolekcji”. Steinen zaś, choć porusza je niejednokrotnie, nie robi tego w sposób systematyczny, „scholastyczny”. Żeby problem dobrze postawić i rozwiązać, czy przynajmniej znaleźć elementy do rozwiązania, trzeba poszczególne dane przekomponować. Genicot dokonuje tej operacji, wyróżniając w rezultacie trzy aspekty albo trzy stadia tego problemu: Mianowicie uczony powinien kolejno 1° rozpatrzyć i zrozumieć dzieło sztuki, 2° ustalić jego oryginalność, 3° zmierzyć jego oddziaływanie.

Najprostsze jest pierwsze stadium — rozpatrzyć, zobaczyć przedmioty takie, jakie zostały przedstawione. Sporządzić inwentarz „realiów”. Zadanie skromne, ale płodne. Czasem bywa bardziej skomplikowane, niż się wydaje.

Prawdziwa trudność tkwi w zrozumieniu. Wydobyć myśl, która kryje się pod danymi materialnymi. Odkryć, co artysta chciał wyrazić. Sprawa jest szczególnie trudna w odniesieniu do architekury czy kompozycji abstrakcyjnych. Zawsze będzie to sprawa delikatna, zarówno gdy chodzi o znaczenie całości czy detali.

Steinen we wstępie do swej książki, przed podjęciem interpretacji wytworów artystycznych określa ogólne warunki, w jakich zostały one zrealizowane. Ustala ich typologię. One bowiem nie były niezależne od wszelkich ram, „autarkiczne” = samowystarczalne. Miały swe przeznaczenie i ściśle określone miejsce. Były czasem nieświadomie, ale zawsze wyraźnie religijne; nawet miniatury jakiejś kroniki czy traktatu politycznego były przesiąknięte duchem chrześcijańskim. Każdy z nich jest rozumiały tylko w całości, której tworzył element; tylko w chrześcijaństwie, którego jest skamienieliną; w społeczności, której duszę wyrażał.

Rygorystyczna analiza i porównanie są następnymi środkami wniknięcia w intencje jakiegoś dzieła. Później sięga się po teksty, które mówią najwyraźniej. Teksty jednak, mówiące o budowli czy dziele, jak np. stronicie Sugeriusza o St. Denis, są arcyradkie. Inne teksty, zalegające półki bibliotek i archiwów, mają znaczenie kolektywne. Studium ich, oraz w szerszym sensie — środowiska, pomaga zrozumieć dzieło. Pad warunkiem, że zbada się dzieło przed zbadaniem środowiska. A także pod warunkiem, że wiemy, jakie oddziaływanie może to dzieło wywierać na środowisko, co jest już inną kwestią.

Te metody nie eliminują subiektywizmu. *Homo caelestis* jest przykładem mistrzowskiego stosowania wymienionych metod, a jednak mamy wątpliwości w przyjęciu niektórych jego interpretacji.

Po obserwacji przedmiotów i zrozumieniu myśli, chodzi o ustalenie oryginalności dzieła, tzn. najpierw realizmu „realiów”. Mogą bowiem one być odtworzeniem tego, co otaczało artystę, mogą być obrazami stereotypowymi, czy tworamii antentycznymi. Np. stroje na obrazie mogą być takie, jakie ówczesnie noszono, mogą to być szaty, jakie przeszłość przekazała w spadku, a tradycja artystyczna utrwaliła, może je również wymyślić malarz.

Po „realiach” — oryginalność myśli. Wizja jakiegoś społeczeństwa, klasy, osoby. Jaki w tym ma udział środowisko, a jaki jednostka? Próby odpowiedzi na te pytania były podejmowane niejednokrotnie. Jednak zanim tego typu problemy zostaną rozwiązane na ogólnej płaszczyźnie epoki i regionu, konieczne jest rozstrzygnięcie ich w odniesieniu do poszczególnego dzieła, stworzonego w określonych ściśle granicach chronologicznych i geograficznych. Koniecznym warunkiem przy tym jest posiadanie zestawień, pozwalających ustalić przez liczne porównania, czy te cechy są dla dzieła własne, niepowtarzalne, czy nie. Stąd wniosek, że pewne i pełne wykorzystanie dokumentów monumentalnych i ikonograficznych zakłada istnienie wyczerpujących i dokładnych w datacji i lokalizacji repertoriów. Ten postulat ma zastosowanie również w odniesieniu do innych źródeł historycznych. Erudycja powinna wszędzie ograniczać „prace” na rzecz wykuwania „narzędzi pracy”, jako jedynej bazy solidnych poszukiwań naukowych. Zatem mniej studiów o stosunkach między Kościołem i państwem, czy o duchowości monastycznej, opartych na częściowych, a więc niewyczerpujących wyciągach, a więcej kompletnych list rękopisów, osób, zestawień używania terminów technicznych. To prawda, że te wykazy będą rejestrowały tylko dzieła zachowane. W odniesieniu do sztuki nie rozwiążą one podstawowego, a często omijanego problemu: wpływ czy twórczość oryginalna? Podobieństwo przecież nie koniecznie musi oznaczać relację. Dwaj rzeźbiarze czy malarze niezależnie od siebie mogą wyobrazić identyczny motyw czy pozę.

Wykrycie korespondencji między dziełem a środowiskiem jest drugim środkiem oceny roli człowieka i społeczności. Wymaga to najwyższego rygoru w chronologii i geografii produkcji artystycznych z jednej strony, a zjawisk społecznych — z drugiej. Tymczasem zaś nieraz trudno ustalić datę dla szczegółu architektonicznego, rzeźby czy malowidła, a zawsze trudno wpisać w przestrzeń i czas zjawiska zbiorowe. Ponadto i tu rodzi się pytanie: współwystępowanie, czy związek przy czynowy?

Steinen podaje jeszcze trzecie kryterium: wartość dzieła. Dzieła przeciętne i średniej wartości więcej zawdzięczają środowisku i lepiej je odbijają, niż arcydzieła, przerastające ogół. Choć zasada nie jest fałszywa, wydaje się niezupełnie dokładna. Zdaniem Genicota arcy-

dzieła osiągają dlatego właśnie „klasycyzm”, że są jednocześnie w czasie i poza czasem. Jeśli płótna np. Breughla tak poruszają, to dlatego przede wszystkim, że jego wieśniacy równocześnie są z XV wieku i z wszystkich wieków.

Środowisko społeczne wywiera nacisk nie tylko na wolność artysty. Teolog kreślący program ikonograficzny, patrycjusz, który narzuca swoje gusta, kataklizmy i nieszczęścia zbiorowe, na pewno dyktują twórcom tematy. Ale są również zależności materialne i duchowe, wynikające z samego rzemiosła: może np. ograniczać jakość kamienia, a tradycje mogą skutecznie krępować.

Historycy prawie zawsze zapoznają lub pomijają ten ostatni problem. Widzą bowiem w dziele sztuki końcowy rezultat, a nie początek. Widzą owoc, czy raczej syntezę pewnej ewolucji, a nie jeden z jej współczynników. Jednak w średniowieczu dzieło sztuki chciało swą treścią uczyć, wstrząsać, porywać. A ostrzeżenia św. Bernarda świadczą, że nierzadko cel bywał osiągnięty.

Pytanie tylko, w jakiej mierze to dzieło wywierało wpływ, zwłaszcza na masy? Czy masy te uważniej i inteligentniej niż dzisiaj patrzyły na freski i rzeźby sanktuariów? — Gdzie znaleźć odpowiedź na te pytania? Należałoby chyba zapytać teksty, by dowiedzieć się, czy kler komentował systematycznie lub okazjonalnie obrazy święte. Trzeba przewertować wspomniane repertoria, by stwierdzić rozpowszechnienie jakiegoś tematu. Ale znów kłopotliwe pytanie: czy zasięg i skuteczność są synonimami?

Trzeba zresztą wystrzegać się jeszcze jednej iluzji. Mianowicie jeszcze przy końcu średniowiecza, nawet w najbardziej gospodarczo rozwiniętych krajach 3/4 ludności stanowili wieśniacy. Nie chodzili oni do katedry, rzadko do kościoła opackiego, zwykle zaś do swojego wiejskiego kościoła. Czy te właśnie kościoły były zdobione? Jak? — Na te pytania mogłyby dać odpowiedź repertoria wspomniane, gdyż musiało tam znaleźć odbicie zainteresowanie budowlami i przedmiotami sakralnymi. Historia sztuki nie sprowadza się do studium wytworów najwyższej jakości, jak historia filozofii nie ogranicza się do analizy wielkich systemów myślowych, a historia rolnictwa do opisu wzorcowych gospodarstw.

Często pojawiające się w trakcie wykładu znaki zapytania wskazują jak trudny jest problem historycznego znaczenia dzieła sztuki. Tym większa więc wdzięczność należy się tym, którzy problem ten podejmują, przygotowując rozwiązania, najpierw częściowe, jako przygotowanie do rozwiązań pełnych, wyczerpujących.

Bardzo interesujący jest tekst odczytu Karela Blockxa, wygłoszony na posiedzeniu „La Comité belge d'Histoire Ecclesiastique”,

pt. *Przybicie 95 tez Lutra. Stan badań. (L'affichage des 95 thèses de Luther. État de la question, s. 776—791).*

Od przeszło dziesięciu lat trwa żywa dyskusja na temat przybicia słynnych 95 tez Lutra. Dotyczy ona zarówno daty, jak i samego faktu. Tradycyjną datę zakwestionował Hans Volz, przesuwając ją z wigilii na sam dzień Wszystkich Świętych 1517 roku. W dyskusji, jaka wywiązała się na ten temat, Erwin Iserloh zakwestionował sam fakt przybicia. Odtąd ukazało się sporo prac na ten temat, a w październiku 1964 roku zorganizowano sympozjum historyków niemieckich, poświęcone temu zagadnieniu. Zarysowały się trzy stanowiska: E. Iserloh bronił legendarnego charakteru przybicia tez, H. Volz opowiedział się za ich przybicciem 1 listopada, a K. Aland — za datą tradycyjną. Zarówno referaty, jak żywa dyskusja pozwoliła uświadomić uczestnikom sympozjum, że dopóki problemu nie przestudiuje się w inny sposób, będzie rzeczą niemożliwą przedstawienie zadowalającego rozwiązania.

W nowy sposób podszedł do tego problemu Klemens Honselmann (*Urfassung und Drucke der Ablassthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung*, Paderborn 1966). Gdy dotąd różne stanowiska opierały się na świadectwach Lutra i jego współczesnych, to dla Honselmanna punktem wyjścia stało się przebadanie tradycji tekstowej tez reformatora. Dopiero wyniki analizy najstarszych tekstów zostały skonfrontowane ze świadectwami współczesnych, dotyczącymi tez o odpustach. To pozwala zrekonstruować wypadki, które doprowadziły do publikacji tez Lutra. To pozwala przedstawić skorygowaną w wielu punktach historię początków reformacji luteriańskiej.

Zdaniem Honselmanna wypadki rozwijały się w sposób następujący: Dzień 31 października 1517 należy uważać za datę początku reformacji. Tego dnia Luter wysłał list do Alberta Brandenburskiego, w którym protestował przeciwko instrukcji, danej Janowi Tetzelowi i domagał się jej wycofania. Do listu tego dołączył pierwotną wersję tez o odpustach. Podobne, choć nie identyczne listy i tezy wysłał do Hieronima Schulza, ordynariusza diecezji Brandenburskiej i prawdopodobnie do innych jeszcze biskupów. W tej chwili Luter nie miał jeszcze zamiaru nadawać rozgłosu swemu protestowi. Sam wielokrotnie powtarzał, że na początku zwrócił się tylko do biskupów; nawet najbliżsi przyjaciele nie wiedzieli nic o tym kroku. Jeśli deklaracje Lutra są szczere, a nie mamy powodu w to wątpić, to przybicie tez na drzwiach kościoła zamkowego w Wiettenberdze należy uważać za legendę. Po pierwszym kroku nastąpił okres milczenia, podczas którego nikomu nie mówił o swych listach do biskupów, z dołączonymi do nich tezami. Cekał na odpowiedź kompetentnych władz kościelnych. Do ogłoszenia tez skłoniły go dwa motywy: reakcja biskupów i kontrtezy Wimpiny —

Tetzela. Reakcje biskupów sprawiły całkowity zawód Lutrowi. Albert Brandenburski w ogóle nie odpowiedział. Lektura kontrtez Wimpiny — Tetzela, z którymi zapoznał się w grudniu 1517 roku, była dla Lutra przykrą niespodzianką. Stwierdził bowiem, że biskupi przekazali jego tezy Tetzelowi, który je zaatakował publicznie. To przekonało Lutra, że ze strony biskupów nie można oczekiwać zrozumienia, podjął więc decyzję ogłoszenia tez i publicznego ich przedyskutowania. Dla zasięgnięcia rady kilku kolegów Luter miał, zdaniem Honselmanna, krótko przed ostatnią dekadą grudnia 1517 r. przekazać im nieznacznie zmieniony tekst tez z 31 października, dodał bowiem do pierwotnego tekstu wstęp, w którym wspomina o chęci odbycia *disputatio*, oraz dwie tezy przeciwko Wimpinie — Tetzelowi.

Po wysłaniu tez przyjaciółom wypadki przybrały nieprzewidziany obrót. Koledzy udostępnili tekst innym i w rezultacie jeszcze w grudniu 1517 roku wydrukowano je bez wiedzy Lutra w Lipsku, Norymberdze i Bazylei. Rozkolportowanie tez po całych Niemczech uczyniło publiczną dysputę bezprzedmiotową, toteż Luter opublikował w 1518 roku obronę swych tez w piśmie pt. *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*. Usunięcie z tego tekstu wstępu, zapowiadającego *disputatio* zupełnie nie dziwi.

Bardzo podobne stanowisko w sprawie przybicia tez Lutra zajął Erwin Iserloh w swej książce, opublikowanej po ogłoszeniu drukiem rozprawy Honselmanna. Tytuł jej brzmi: *Luther zwischem Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, W: Katholische Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, fasc. 23—24. Munster in W. 1966. Studium Iserloha różni się od rozprawy Honselmanna znacznie większym uwzględnieniem aspektu doktrynalnego sporu, oraz umieszczeniem problemu *Thesenanschlag* na szerszym tle historycznym.

Waga tej dyskusji na pierwszy rzut oka może się wydawać minimalna. Jednak tak nie jest. Jeśli przybicie tez jest legendą, to narodziny reformacji ukazują się w zupełnie innym świetle. Mamy nadal prawo uważać 31 października 1517 roku za datę narodzin reformacji, jednak nie dlatego, że Luter widowiskowym gestem zbuntował się w tym dniu przeciw Kościołowi, lecz ponieważ w wigilię Wszystkich Świętych zwrócił się do władz kościelnych ze swym *demarche* w sprawie odpustów, z czego wyniknął w końcu ruch protestancki. Luter znajdował się wtedy „między reformą i reformacją (tytuł książki Iserloha), to znaczy między reformą w Kościele a reformą poza Kościołem. Oba studia, Honselmanna oraz Iserloha, potwierdzają tezę J. Lortza, według której Luter stał się reformatorem wbrew woli.

Jak przyjęto wyniki badań Honselmanna i Iserloha?

Jedni, jak znany historyk soboru trydenckiego, H. Jedin, podzie-

lają zdania obu uczonych. Inni opowiadają się nadal za koncepcją tradycyjną. Przykładem może być wydawca *Luther — Jahrbuch*, Franz L. a. u. W bardzo udokumentowanym studium (*Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag. Sachstandbericht und Versuch einer Weiterführung durch Neuinterpretation von Dokumenten*, W: Luther — Jahrbuch t. 34 (1967), s. 11—59) przebadał 28 dokumentów współczesnych, z których pierwszy nosi datę 31 października 1517, a ostatni pochodzi z czerwca 1518, odnoszących się do sporu o odpusty. Lau sądzi, że dopóki nie odkryje się wyraźnego, o nieodpartej sile dowodowej świadectwa, wcześniejszego od wypowiedzi Melanchtona z 1545 roku (której sporność przyjmuje), dopóty nie dojdziemy do pewnych wyników. Obecnie można tylko gromadzić i badać poszlaki. Te zaś, zdaniem Laua, przemawiają bardziej za tradycyjną tezą niż za legendarnym charakterem przybicia tezy. Wnioski Laua można streścić następująco: Luter dwukrotnie opublikował swoje tezy na temat odpustów. Pierwszy raz 31 października lub 1 listopada 1517 roku, przybijając je na drzwiach kościoła w Wiettenberdze. Drugi raz natomiast, koło połowy 1518 roku, wydając swoje *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*. Przy tym przybite tezy były przeznaczone dla środowiska uniwersyteckiego w Wittenberdze, *Resolutiones* zaś — dla szerokich kręgów czytelników.

Zbliżone, choć mniej ostrożne jest stanowisko H. Bornkamma, w ostatniej jego pracy *Thesen und Thesenanschlag Luthers. Geschehen und Bedeutung*. Theologische Bibliothek Töpelmann, fasc. 14. Berlin 1967.

Wszystkie te prace wzbogaciły naszą wiedzę o początkach reformacji luteirańskiej, choć podstawowy problem: fakt historyczny czy legenda pozostaje nadal otwarty. Nie dziwi więc przytoczona przez Blockxa w końcowym akapicie odczytu sentencja J. H. Morrou, iż prawda poznania historycznego „jest ideałem, którego osiągnięcie w miarę postępującej analizy wydaje się coraz trudniejsze”.

Z bio- i bibliograficznym szkicem Henri Bernard-Maitre'a SJ, pt. *Dzieło historyczne O. G. Schurhammera (L'oeuvre historique du P. Schurhammer, s. 75—84)* z pożytkiem zapoznają się przede wszystkim czytelnicy interesujący się hagiografią. Ten uczony jezuita bowiem całe życie poświęcił studiom nad św. Franciszkiem Xawerym. Badania jego szły w czterech kierunkach: 1° życie św. Franciszka, 2° jego pisma, 3° jego cuda, 4° jego kult. Dzieło Schurhammera imponuje nie tylko objętością tekstu (prawie 2600 stron wielkiej ósemki), ale i użytymi rezultatami.

Polonica. W omawianym roczniku Benedykt Zientara zamieścił obszerną recenzję książki H.-D. Kahla, *Slawen und Deutsche in der brandenburgischen Geschichte des 12. Jhts. Die letzte Jahrzehnte*

des Landes Stodor, W: *Mitteldeutsche Forschungen* t. 30, Köln-Gratz, 1964. (*A propos d'un ouvrage recent sur les Slaves et les Allemands au Brandenbourg au XII s.*, s. 412—421). Polski tekst recenzji można znaleźć w *Zapiskach Historycznych Toruńskich*, t. 32 (1967), z. 1, s. 118—124.

Poza tym są jeszcze dwie recenzje polskich publikacji, mianowicie J. M. Szymusiaka SJ, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, pióra ks. S. Głowy (s. 795—797), oraz H. Bogackiego SJ, *Teoria Soboru Powszechnego*, Warszawa 1965, napisana przez J. M. Szymusiaka SJ (s. 868—870).

Ponadto o polskich publikacjach z zakresu historii Kościoła i pokrewnych dyscyplin (historia sztuki, patrologia) zamieszczono kilkadziesiąt notek bibliograficznych (s. 352—359, 708—720, 1045—1049).

Ks. A. Guryn

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne t. 1, Katowice 1968, ss. 184, 2 nlb, 4 ilustr., Księgarnia św. Jacka.

Ze „słowa wstępnego” pióra biskupa katowickiego dra Herberta Bednorza dowiadujemy się, że opublikowany tom dużej ósemki rozpoczyna ukazywanie się periodyku naukowego. Jak wskazuje tytuł, łamy wydawnictwa zapełniają prace księży diecezji katowickiej, a zwłaszcza wykładowców Śląskiego Seminarium Duchownego w Krakowie. Zadaniem studiów jest badanie kościelnej przeszłości regionu między Krakowem a Wrocławiem oraz pogłębianie katolickiej myśli filozoficznej i teologicznej. Chodzi o wpływ na podnoszenie poziomu duszpasterstwa w okresie posoborowym.

Treść I tomu obejmuje 7 artykułów. Ponadto w dziale „Miscellanea” spotykamy 1 pracę i 2 publikacje jako „Uwagi praktyczne”. Notatki wydawnicze, recenzje i informacje zamykają tom.

Dział artykułów otwiera praca historyczna: ks. Gustaw Klapuch, „Centrum a polska mniejszość narodowa na terenie Niemiec w okresie *kulturkampf*” (s. 7—49). Autor omawia przyczyny i przebieg walki z Kościołem, niemiecką ale umiarkowaną politykę narodowościową Centrum oraz negatywny stosunek tej partii wobec dążeń niepodległościowych Polaków, jej zgodność z frakcją polską w parlamencie Rzeszy w sprawach mających związek z religią i moralnością ale rozbieżność po ustaniu *kulturkampf* na skutek germanizacyjnej polityki rządu. Artykuł oparty jest na stenogramach posiedzeń parlamentu Rzeszy i Prus, głosach ówczesnej prasy i literaturze przedmiotu. Nie zauważamy jednak pracy J. Heckel, *Die Beilegung des Kulturkampfes in*