

Tadeusz Gogolewski

Próba syntezy teologii F. von Baadera

Studia Theologica Varsaviensia 17/2, 273-280

1979

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.

PRÓBA SYNTEZY TEOLOGII F. VON BAADERA

Franz von Baader, świecki filozof i teolog katolicki z okresu niemieckiego romantyzmu, stanowi ostatnio przedmiot żywego zainteresowania ze strony historyków teologii. Najnowsza o nim praca W. Lamberta SJ, przedstawiona jako rozprawa doktorska na Wydziale Teologicznym w Innsbrucku w 1977 r., jest oryginalną próbą usystematyzowania jego tzw. filozofii modlitwy.¹ Terminem tym określił sam Baader całość naukowego dorobku, w którym przeciwstawił się niemieckiej filozofii racjonalistycznej, zarzucając jej, że zabiła ducha modlitwy i doprowadziła do tego, iż wierzący wstydziła się modlić. W swoim własnym życiu nie oddzielał modlitwy i w ogóle doświadczenia religijnego od rozważań ściśle teoretycznych, które zawsze wychodziły z praktyki i w niej znajdowały potwierdzenie. Na tego rodzaju łączenie teorii z praktyką miały duży wpływ osobiste przeżycia autora, chociaż nie wszystkie szczegóły jego biografii są dostatecznie znane.

1. Życie i twórczość F. von Baadera

Urodził się 27 III 1765 r. w Monachium jako syn lekarza. W latach 1781—1785 studiował medycynę na uniwersytetach w Ingolstacie i Wiedniu, uzyskując doktorat. W Ingolstacie zaprzyjaźnił się m. in. z ks. J. M. Sailem, profesorem dogmatyki, pod którego wpływem zaczął w 1786 r. prowadzić dziennik duchowy. Przez pewien czas odbywał przy ojcu praktykę lekarską, którą porzucił ze względu na swą wrażliwość na ludzkie cierpienie. Następnie podjął studia w zakresie chemii i mineralogii. Na Akademii Górniczej we Fryburgu, gdzie przebywał w 1788 r., zawarł m. in. przyjaźń z A. von Humboldtem. W tym czasie przeżył głęboki kryzys wiary pod wpływem areligijnej atmosfery środowiska. Studia swe kontynuował w Anglii i Szkocji w latach 1792—1796, przygotowując się także praktycznie do pracy zawodowej. Interesowały go nie tylko tamtejsze kopalnie, lecz również sytuacja społeczno-ekonomiczna robotników. Po powrocie do Niemiec rozpoczął pracę w górnictwie, którą łączył z wieloma innymi zajęciami. Kierował własną fabryką wyrobów szklanych, opatentował kilka wynalazków, czynnie uczestniczył w pracach różnych towarzystw naukowych oraz prowadził wykłady z górnictwa. W odezwie do ówczesnych władców Austrii, Rosji i Prus wzywał do budowy nowej Europy w duchu

¹ Willi Lambert, *Franz von Baaders Philosophie des Gebets. Ein Grundriss seines Denkens* (Innsbrucker theologische Studien 2), Innsbruck 1978, Tyrolia-Verlag, ss. 326.

chrześcijańskim. Żył sympatią dla rosyjskiego prawosławia, a nawet udał się do Rosji, planując zorganizowanie akademii, która miała zrealizować jedną z głównych jego idei, a mianowicie połączenie religii z nauką.

Pomimo że nie posiadał wykształcenia filozoficznego ani teologicznego, krajowy uniwersytet bawarski (przeniesiony w 1800 r. z Ingolstatu do Landshutu, a stamtąd w 1826 r. do Monachium) ofiarował mu honorową profesurę na wydziale filozoficznym. Prowadził tam przez dwanaście lat wykłady z filozofii religii, tj. do 1838 r., kiedy zabroniono świeckim wykładania przedmiotów teologicznych. Opublikował ok. 120 prac, z których połowę stanowiły artykuły, eseje i recenzje drukowane w różnych czasopismach, m. in. w *Theologische Quartalschrift*, organie katolickiej szkoły tybińskiej. Sam zebrał je i wydał w dwóch tomach jako pisma filozoficzne, chociaż poruszał w nich tematy nie tylko filozoficzno-teologiczne, lecz także ekonomiczne, socjalne, polityczne, parapsychologiczne i medyczne.² Był dwukrotnie żonaty (w 1800 r. oraz w 1839 r.) i miał kilkoro dzieci, z których jedynie dwoje dożyło późniejszych lat. Zmarł 23 V 1841 r. w Monachium.

Jeszcze za swego życia uważany był za największego myśliciela niemieckiego romantyzmu. Wysoko cenił go J. W. Goethe, a G. W. Hegel usiłował uzgodnić swoją filozofię z jego systemem. Uznanie to było zresztą wzajemne, bo F. von Baader próbował pogodzić Hegla ze św. Tomaszem. Wywarł też wpływ na F. Schellinga, który zaliczał go do geniuszów i szczył się jego przyjaźnią. Oddziaływał nie tylko na swych przyjaciół i uczniów, ale także na swych przeciwników, jak L. Feuerbacha i A. Schopenhauera. Poza bezpośrednim wpływem poglądy jego przenikały na zasadzie osmozy intelektualnej do ówczesnej myśli teologicznej, np. do trynitarnej antropologii F. A. Staudenmaiera z katolickiej szkoły tybińskiej. Podobną zależność można zauważyć w pismach A. Günthera i S. Kierkegaarda. F. Hoffmann, jeden z uczniów Baadera, szerzył naukę swego mistrza w poświęconych mu dwóch książkowych publikacjach, później zaś wydał zbiór jego artykułów i biografię oraz — wspólnie z innymi uczniami — wszystkie dzieła w 16 tomach.³

Z czasem jednak zaczęto poddawać krytyce poglądy Baadera, a w latach 1870—1920 został on w Niemczech prawie zupełnie zapomniany. Nie przestawali natomiast cenić go myśliciele rosyjscy i to tej miary, co W. Sołowjew czy N. Bierdiajew, który posuwał się do twierdzenia, że łączy ich identyczność przekonań. Na nowo odkryto go dopiero w okresie międzywojennym.⁴ W latach 1942—1969 E. Susini,

² F. v. Baader, *Philosophische Schriften und Aufsätze. Vom Verfasser gesammelt und neu durchgesehen*, t. 1—2, Münster 1831—1832.

³ F. Hoffmann, *Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes. Aus Franz von Baaders sämtlichen Schriften*, Amberg 1835; *Grundzüge der Sozietätsphilosophie. Ideen über Recht, Staat, Gesellschaft und Kirche von Franz von Baader*, Würzburg 1837 (1865); *Kleine Schriften. Aus Zeitschriften zum erstmalig gesammelt*, Würzburg 1847 (Leipzig 1850); *Biographie Franz von Baaders*, Leipzig 1857; *Sämtliche Werke. Systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte, vollständige Ausgabe der gedruckten Schriften samt Nachlass, Biographie und Briefwechsel*, t. 1—16, Leipzig 1851—1860 (Aalen 1963).

⁴ F. Blei, *Franz von Baader. Grundzüge der Sozietätsphilosophie*,

autor obszernej monografii o Baaderze, opublikował niewydane dotąd jego listy, opatrując je przypisami i komentarzem.⁵ W ostatnim dziesięcioleciu poświęcono mu ok. 20 artykułów i studiów, w tym dwie bibliografie, z których — jak wykazał W. Lambert — nawet najnowsza nie jest pełna.⁶

2. Doświadczenie religijne jako podstawa refleksji filozoficzno-teologicznej

Omawiana praca o filozofii modlitwy Baadera poza wstępem, w którym autor przedstawił jego życie i twórczość oraz dotychczasowy stan badań, składa się z pięciu części. Pierwsza poświęcona jest ustaleniu podstawowych zasad tej filozofii, które dają się wyprowadzić z pojmowania bytu jako życia. Cały wysiłek Baadera, zarówno w dziedzinie filozofii i teologii, jak też etyki, fizyki czy polityki, nastawiony był na zrozumienie procesu życia. Za model ułatwiający wyjaśnienie tak pojętego bytu służył mu ludzki organizm oraz jego geometryczna analogia w postaci koła. Porównywanie życia do organizmu znane było w filozofii romantycznej, ale u Baadera łączyło się ponadto z jego osobistymi zainteresowaniami i studiami. Natomiast obraz koła z takimi pojęciami, jak obwód, promień, centrum, środek, wiązał się z przeżyciami z okresu wczesnego dzieciństwa (7—11 lat), kiedy przypadkowe oglądanie figur geometrycznych wyleczyło go ze stanu psychicznego otepienia.

Ujmując świat w tych kategoriach, umieszczał w jego centrum Boga. Wszelki byt, który odrywa się od tego środka, wpada w nicłość. Życie organiczne funkcjonuje na zasadzie odtwarzania trynitarnego życia samego Boga. Środkiem widzialnej rzeczywistości jest człowiek, w którym następuje wyrównanie zmagających się we wszechświecie sił: odśrodkowej i dośrodkowej. Człowiekowi przypisuje Baader trzy atrybuty czy organy: ciało, duszę i ducha. Jednocześnie odróżnia w nim środek, tj. samą egzystencję, od obwodu, na którym znajdują się trzy podstawowe władze: poznanie, chcenie i działanie. Człowiek z natury swej jest istotą religijną, tj. modlącą się. Według Baadera zachodzi tożsamość między modlitwą a religią. Modlitwa stanowi fundamentalny akt duchowego życia, podobnie niezbędny jak dla życia fizycznego

Hellerau 1917; M. Pulver, *Franz von Baader. Schriften*, Leipzig 1921; F. Werle, *Franz von Baader und sein Kreis. Ein Briefwechsel*, Leipzig 1924; J. Sauter, *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Jena 1925; J. Jost, *Bibliographie der Schriften Franz von Baaders mit kurzem Lebensabriss*, Rhein. Buch-Anzeiger 1 (1926) nr 4 s. 133—155; D. Baumgardt, *Seele und Welt. Franz von Baaders Jugendtagebücher*, Berlin 1928.

⁵ E. Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, t. 1—2, Paris 1942; *Lettres inédites de Franz von Baader*, t. 1, Paris 1942; t. 2—3, Wien 1951; t. 4, Wien 1967; *Nouvelles lettres inédites de Franz von Baader*, *Etudes Germaniques* 24 (1969) s. 62—82.

⁶ R. v. Dülmen, *Baaderiana*, *Zschr. f. Bayr. Landesgesch.* 31 (1968) s. 822—831; L. Xella Procesi, *Baader. Rassegna storica degli studi (1786—1977)*, Bologna 1977.

konieczne jest jedzenie i oddychanie. Dzięki modlitwie egzystencja ludzka, czyli centrum osobowości człowieka, może dokonać wyboru między zasadą miłości a niewolą zmysłów (zwaną też materialno-zmysłowym afektem lub światem) oraz pychą (duchowym afektem lub duchem). Bliższym określeniem modlitwy jest biblijne pojęcie imienia jako mocy: imię Boga spoczywało nad świątynią jerozolimską (1 Krl 9, 3), w imię Jezusa Chrystusa mamy się modlić (J 16, 23 n.), w Jego imieniu apostołowie działali cuda (Dz 4, 7). W imię Chrystusa, które jest zarazem imieniem wszystkich ludzi jak i każdego z osobna człowieka, dokonuje się akt modlitwy, tj. najbardziej wewnętrzne, personalne, wyrażone w słowach nawiązanie kontaktu z Bogiem i otwarcie się na Jego miłość.

W następnych częściach książki poddał autor szczegółowej analizie ponad 200 wypowiedzi Baadera o modlitwie, systematyzując je wokół trzech podstawowych władz człowieka oraz ich ośrodka czyli ludzkiej egzystencji. Część druga zajmuje się modlitwą jako dziełem władzy poznawczej człowieka. Poznanie było dla Baadera nie procesem abstrakcyjnym, lecz życiowym, który porównywał do bólów rodzenia. Nawet cierpienia fizyczne uważał za cenne doświadczenia poznawcze. W procesie tym rozróżniał takie stopnie, jak uczucie, wyobrażenie, zrozumienie. Za punkt wyjścia modlitwy, podobnie jak w tradycyjnej filozofii, przyjmował zdziwienie (*interrogatio*), dotyczące jednak nie świata, lecz Boga. Ze zdumienia nad wielkością Boga rodzi się modlitwa błagalna (*rogatio, oratio*), a z niej dziękczynna, będąca wyrazem wiary. W ten sposób myślenie o Bogu (*Denken*) staje się samorzutnie dziękczynieniem (*Danken*), a modlitwa — wypowiedzianą w słowach wiarą.

Część trzecia ukazuje stosunek między wolą a modlitwą. Z wolą wiąże się problem wolności człowieka i posłuszeństwa wobec prawa. Prawo Boże, które jest wyrażeniem i formą wolności Boga, nie sprzeciwia się wolności ludzkiej, ale ją zakłada. Dlatego moralności nie można ograniczać do zewnętrznego imperatywu, jak chciał I. Kant, gdyż równałoby się to zaprzeczeniu moralnej wrażliwości człowieka. Prawo zawiera nie tylko nakazy, lecz również życzenia Boga odczytywane za pośrednictwem Chrystusa, który mieszkając w człowieku staje się dla niego zasadą moralności. Ponieważ w człowieku istnieje także zło, które rozkłada jego wolę, konieczna i niezastąpiona dla moralnego życia jest modlitwa. Można ją określić jako zakomunikowanie Bogu woli człowieka, który chce się poddać Jego woli, mówiąc „bądź wola Twoja”. Tym samym modlitwa stanowi w najwyższym tego słowa znaczeniu mowę, tj. środek porozumienia się Boga, który przemówił (*Deus sermo*), z człowiekiem wyrażającym Mu w modlitwie swoją miłość i ufność (*homo sermo*).

W czwartej części omawia autor relacje, zachodzącą między działaniem i modlitwą. Jak dusza i duch są nieodłączne od ciała, tak — według Baadera — wszelka rzeczywistość osiąga swą skuteczność dopiero w działaniu, które jest ciałem rzeczywistości. Działanie naturalne i dokonujące się zgodnie z naturą jest modlitwą, a modlitwa, zwłaszcza błagalna, jest działaniem, bo ma moc uzdrawiania. Dlatego Baader przeciwstawiał się modnej wówczas parapsychologii (nazywanej magnetyzmem) czy wręcz czarnej magii jako niezgodnym z naturą, chociaż uznawał płynącą z wiary magnetyczną siłę modlitwy. Krytykował również racjonalistyczne pojmowanie świata jako mechanizmu, który wyklucza możliwość cudu. Sam opierał tę możliwość na dyna-

micznym rozumieniu świata (*Weltorganismus*, a nie *Weltmaschine*) oraz trzech największych pra-cudach, jakimi są: Bóg, dzieło stworzenia i Wcielenie. W cudzie następuje integracja dwóch przyczynowości: naturalnej i błagalnej (*Bittkausalität*), noszącej charakter personalny. U podłoża jednak modlitwy błagalnej powinna leżeć prośba o spełnienie się przede wszystkim woli Bożej, co uchroni modlitwę przed fetyszymem i zabobonem. Stąd modlitwa błagalna, która decyduje o „cudowności” chrześcijańskiej wiary, stanowi zarówno dar Boga (*Gabe*), jak i zadanie dla człowieka (*Aufgabe*). Na taką teorię cudu, jak przyznawał sam Baader, wywarł znaczny wpływ protestancki mistyk i filozof J. Böhme (1575—1624).

Pojęcie modlitwy rozszerzał F. von Baader na pełen miłości i kultu stosunek do całej rzeczywistości naturalnej, nie wahając się nazywać ziemi sakramentem. Podobnie w kategoriach modlitwy ujmował ludzką miłość, którą — według swych własnych słów — studiował przez wszystkie etapy i wydarzenia życia, szcząc się nadanym samemu sobie tytułem profesora miłości. Zresztą nawet w sędziwym wieku czuł się zawsze młody i silny, zgodnie z powtarzanym często zdaniem Eckharta (†1328 r.), że człowiek wierzący staje się z każdym dniem młodszy. Główną rolę w tym stałym odmładzaniu się spełniało jego osobiste zaangażowanie w modlitwę i ocenianie świata z jej perspektywy. Swoją filozofię miłości prznosił również na stosunki społeczne, marząc o tym, aby społeczeństwa świeckie stały się narzędziem do stworzenia społeczeństwa religijnego. Z tej racji modlitwę uważał za czynnik socjalny, a jej zaniechanie za przejaw postawy asocjalnej. Konsekwentnie widział zadanie Kościoła w przenikaniu społeczeństw duchem miłości na wzór ewangelicznego zacynu. Ubolewał, kiedy widział, że Kościół nie realizuje w pełni tego zadania. Tym też się tłumaczy jego zastrzeżenia, jakie wysuwał pod adresem monarchicznej koncepcji papieżstwa, co pod koniec życia naraziło go na konflikt z władzą kościelną.

Ostatnia część książki ujmuje modlitwę jako egzystencjalny akt życia. Dla Baadera życie każdego człowieka stanowi egzystencjalny eksperyment, którego celem jest stanie się chrześcijaninem. Tylko na tej drodze niedoskonały, ograniczony czasowo byt, jakim jest człowiek, może osiągnąć pełną, zintegrowaną osobowość. Oznacza to konieczność nieustannego duchowego odradzania się poprzez cierpienie i krzyż, a ostatecznie przez śmierć. Wzorem i zasadą tego odradzania się, tj. przywracania obrazu Boga, jest Chrystus, który w każdym człowieku na nowo rodzi się i umiera, dopełniając dzieła odkupienia. Każdy więc człowiek, niezależnie od wyznawanej religii, a nawet obchodzący się bez niej, musi być uznany za „urodzonego chrześcijanina”, przeznaczonego do modlitwy. Każdy bowiem posiada „talent”, aby stać się chrześcijaninem. Powołując się na św. Augustyna, Baader rozróżnia ludzi-chrześcijan, którzy żyją miłością, i nieludzi-niechrześcijan, tj. nie żyjących miłością. Chrześcijaństwo, według niego, nie zaczęło się z przyjściem Chrystusa, lecz miało swoją religijną ontogenezę, rozwijając się stopniowo poprzez etapy pogaństwa i judaizmu. Etapy te powtarzają się w życiu poszczególnego chrześcijanina, w którym poganin i żyd ustępują powoli miejsca Chrystusowi.

Chrystus, który stanowi centrum filozofii modlitwy Baadera, jest zarazem dla całej ludzkości początkiem, środkiem i końcem, jej przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, zbawczym *incognito* Bożej wobec niej miłości. Miłość ta okazała się nieśmiertelna w śmierci Chrystusa,

od której rozpoczęła się epoka Jego Ducha. Ludzkość żyje odąd obecnością Chrystusa pneumatologiczną, w odróżnieniu od ziemskiej i eschatologicznej. Chrystus uobecnia sobą Boga w ludzkości, a ludzkość w Nim jest obecna przed Bogiem. W tym sensie historia świata staje się sakramentem, a jednocześnie modlitwą, którą Chrystus zanosi do Ojca. Pneumatologicznej obecności Chrystusa doświadcza każdy, kto zmartwychwstał z grobu grzechu i może mówić „Abba”. Mówić zaś „Abba” to modlić się, współmodlić z Chrystusem, poznawać Go i uznawać, co jest możliwe tylko dzięki Jego Duchowi. Życie modlitwy rozwija się w Kościele, który, będąc z istoty swej sakramentalnym wydarzeniem modlitewnym, przez swoją modlitwę staje się sakramentem dla świata. Modlitwę tę rozumie Baader bardzo szeroko, obejmując nią trzy podstawowe funkcje Kościoła: dogmat, kult i moralność. W możliwości i konieczności rozwoju dogmatów widzi przejaw modlitwy jako dzieła poznawczej władzy człowieka zgłębiającego objawienie. Stąd teolog, jego zdaniem, musi być człowiekiem wiary i modlitwy. Z kultem, a zwłaszcza sakramentami chrztu, Eucharystii i pokuty, wiąże się modlitwa woli, domagająca się decyzji przy korzystaniu z owoców odkupienia. Moralność zaś stanowi modlitwę, która się przemienia w działanie.

Osobną uwagę poświęca F. von Baader teologii fundamentalnej, która — jeśli chce skutecznie przekazywać zbawcze wydarzenie dokonane w Jezusie Chrystusie — musi również łączyć teorię z praktyką, tj. prowadzić do modlitwy. Nie można bowiem w pełni pojąć wymiarów tego wydarzenia bez osobistego przeżycia własnej niemocy i potrzeby modlitwy oraz jej przynajmniej zaczątkowego doświadczenia. Rola tradycji, dokumentacji historycznej i zewnętrznych świadectw odnośnie do faktu zbawienia, którymi zajmuje się teologia fundamentalna, polega na budzeniu ukrytego w każdym człowieku załka chrześcijanina. Same historyczne dowody lub czysto filozoficzne spekulacje czy intuicje nie są w stanie doprowadzić nikogo do wiary w Chrystusa.

W zakończeniu przypomina autor *motto* swej książki, zaczerpnięte z Baadera, że celem jego twórczości było skłonienie innych do myślenia (*Sprechen und schreiben ist andere denken machen*). Tym można tłumaczyć mały stosunkowo krąg uczniów Baadera, który nie stworzył własnej szkoły, ale jednocześnie stale fascynuje wyjątkowe umysły (np. ze współczesnych wpłynął na M. Bubera, T. Manna, E. Blocha). Nie zamierzał budować systemu filozoficzno-teologicznego, lecz rzucał jedynie zaczyny myśli (*fermenta cognitionis*), nie mając nic przeciwko temu, aby mu je kradziono, gdyż — jak się wyrażał — wynajdzie na ich miejsce nowe. Podobnie nie stanowią zwartej teorii jego luźne uwagi o modlitwie (*fermenta orationis*), z których jednak udało się W. Lambertowi dokonać organicznej syntezy. Zawiera ona nie tyle filozofię modlitwy, ile raczej teologię modlitwy, tym bardziej że Baader nie oddzielał ściśle obu tych dziedzin. Wprawdzie teoria ta nie podaje praktycznych wskazówek o modlitwie ani nie mówi o niej rzeczy specjalnie nowych, ale jest oryginalna dlatego, że wyrasta z myśli filozoficzno-teologicznej Baadera i sama na wskroś ją przenika.

Całość rzeczywistości ocenia F. von Baader z punktu widzenia modlitwy, co w praktyce oznacza zatarcie granic między *sacrum* i *profanum*. Modlitwa jest mową, w której ludzka, względna wolność nawiązuje kontakt z Bożą, absolutną wolnością. Podobnie w otaczającej człowieka rzeczywistości dadzą się odnaleźć trzy elementy (mowa, wolność, relacja) i stąd wszystkie jej wydarzenia można nazwać modlitwą.

Do modlitewnych wydarzeń zalicza Baader zarówno stworzenie oraz zbawienie jak i egzystencję każdego człowieka. Takie głębokie rozumienie modlitwy przełamuje dotychczasową tradycję teologii zachodniej, która ujmowała prawdy wiary w kategoriach językowych (*Sprachtradition*). Według Baadera w teologii ważne jest nie tylko mówienie, ale i milczenie, bo dopiero zachodzące między nimi napięcie odtwarza wewnętrzne życie Trójcy Św. Sam przez uprawianie myślenia w formie medytacji chciał wprowadzić „ciszę” do Kościoła, którą za jego czasów zakłócała intelektualna pycha racjonalistów. Zbliża go to do teologii wschodniej, a jednocześnie do dzisiejszej ekumenicznej i pluralistycznej postawy w teologii.

3. Ocena

Autorowi książki trzeba przyznać, że potrafił w obiektywny, a przy tym sugestywny sposób uchwycić i przedstawić związek między osobistym doświadczeniem wiary F. von Baadera a jego filozoficzno-teologiczną myślą. Dokonał też oryginalnej i przekonującej syntezy tej myśli na tle filozofii modlitwy. Można by wysunąć jedynie parę drobnych zastrzeżeń. Autor nie podał np. bliższych danych o drugim wydaniu zbiorowym dzieł Baadera, na którym oparł się w swojej pracy (s. 22). Układ książki, pomimo dużej umiejętności łączenia wnikliwej analizy tekstualnej z ujęciem syntetycznym, nie zawsze jest w pełni przejrzysty. Niektóre partie noszą charakter raczej skojarzeniowy niż dedukcyjny. Zdarzają się powtórzenia, choć — być może — trudne do uniknięcia. Najmniej zwarta jest część piąta, której treść nie odpowiada tytułowi. Zgodnie z ustalonym na początku zamierzeniem autora miała przedstawić modlitwę jako akt egzystencji człowieka w odróżnieniu od jego trzech władz psychicznych. Tymczasem zajmuje się przede wszystkim społecznym wymiarem modlitwy, który powinien stanowić przedmiot osobnej części.

Referując poglądy Baadera, autor posługuje się niekiedy współczesną terminologią soborowo-teologiczną, np. *praeparatio evangelica*, *sacramentum mundi*, anonimowe chrześcijaństwo. Określenia takie ułatwiają niewątpliwie aktualizację jego filozofii modlitwy, ale mogą wzbudzać obawę co do wierności w jej odczytaniu. Podobnie zaskakuje termin „teologia fundamentalna” (s. 263), który powstał dużo później w ramach katolickiej szkoły tybińskiej (J. N. Ehrlich) i stąd nie wydaje się, aby był znany Baaderowi. Natomiast mógł się on posłużyć nazwą „apologetyka”, co jednak trudno jest sprawdzić, gdyż autor wbrew przyjętej przez siebie metodzie nie przytacza tu odnośnego cytatu. W związku z tym nasuwa się nie podjęte w rozprawie pytanie ogólniejszej natury, czy kontakty Baadera z teologią katolickiej szkoły tybińskiej ograniczały się jedynie do Staudenmaiera, a nie dotyczyły jej założyciela, J. S. Drey'a. Jak wykazał F. Schupp, Drey cytował Baadera *Vorlesungen über spekulative Dogmatik*, t. 1, Stuttgart-Tübingen 1828 na potwierdzenie własnej teorii rozwoju poznawania objawienia.⁷

⁷ F. Schupp, *Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J. S. Drey* (Studien u. Arbeiten der Theol. Fakultät 5), Innsbruck 1970 s. 105 n.

W swoim podziwieniu i uznaniu dla szerokości poglądów Baadera W. Lambert sięga do odległej przeszłości, szukając analogii z takimi wybitnymi teoretykami duchowości, jak św. Ignacy Loyola (s. 133. 304. 310). Natomiast odczuwa się brak porównania i oceny tych poglądów w świetle dzisiejszej świadomości Kościoła. Przykładowo można wskazać na koncepcję anonimowego chrześcijaństwa, której autor bliżej nie wyjaśnia ani nie wymienia jej właściwego twórcy, K. Rahnera. Odnosi się wrażenie, że Lambert uważa ją za powszechnie dziś uznawaną, podczas gdy jest to tylko jedna z teorii teologicznych, która nie pokrywa się ze stanowiskiem ostatniego soboru. Wiadomo, że Rahner całą ludzkość nazywa ludem Bożym, co odpowiada myśli Baadera. Sobór jednak zacieśnił to pojęcie do Kościoła Chrystusa, a tym samym położył większy nacisk na eklezjalny wymiar chrześcijaństwa. Nieuwzględnienie tej rozbieżności prowadzi do zbyt uproszczonego wniosku, jaki sugeruje autor, że eklezjologia F. von Baadera, która swego czasu uchodziła za niezupełnie prawowierną, dzisiaj może być przyjmowana bez żadnych zastrzeżeń.

Tadeusz Gogolewski

STAN BADAŃ NAD POLSKĄ TEOLOGIĄ MORALNĄ XVII W.

Niezbędnym czynnikiem właściwego uprawiania nauki jest znajomość, przynajmniej ogólna, jej przeszłości. Bez tego nie można ani w pełni zrozumieć aktualnych problemów danej dyscypliny, ani też trafnie planować jej dalszego rozwoju. Badając teraźniejszość i wybierając myślami w przyszłość nie wolno zapomnieć o tych, którzy życiem i wkładem swej pracy doprowadzili naukę do jej aktualnego stanu. W każdym fakcie na płaszczyźnie naukowej, choćby najbardziej odkrywczym, tkwi wiele elementów wypracowanych przez poprzednie pokolenia uczonych. Postulat badań nad przeszłością nauk teologicznych w Polsce, wysunięty w początkach XIX stulecia przez F. Bentkowskiego († 1852), jest ciągle podejmowany przez wielu autorów aż do naszych czasów.¹ Również w odniesieniu do teologii moralnej wysuwa się konieczność gruntownego przebadania całej tradycji, a więc kierunków, idei oraz poglądów poszczególnych moralistów, aby na tej podstawie stworzyć właściwy obraz ewolucji tej dyscypliny.² Wynikiem zbyt pobieżnych i niepogłębionych badań była dość długo utrzymująca się negatywna opinia o polskiej kulturze XVII w. Podobnie w zakresie teologii zbyt łatwo przechodzono dotąd nad „epoką jezuicką” do porządku dziennego. Współczesny badacz tego okresu spotyka nazwiska i problemy zupełnie nie opracowane. Tymczasem potrzebne i celowe jest zwrócenie uwagi także na autorów mniej znanych czy mało oryginalnych, ponieważ tworzą oni określony obraz poziomu nauki danej epoki. Podejście historyczne pozwoli nie tylko lepiej wnikać w ówczesną rzeczywistość, ale umożliwi także znalezienie właściwego kry-

¹ F. Bentkowski, *Historia literatury polskiej*, t. 2, 1814 s. 473.

² Por. A. Janssen, *Pour l'histoire de la theologie morale*, *ETHL* 33 (1957) s. 736; B. Häring, *Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moraltheologie*, *SMor* 1 (1962) s. 17. 21.; *Powołanie chrześcijańskie, Zarys teologii moralnej*, t. 1, Opole 2 (1978) s. 30 n.