

WŁADYSŁAW ŁYDKA
ANDRZEJ ZUBERBIER

TEOLOGIA W POLSCE

Treść: I. Uwagi wstępne; II. Początki; III. Uniwersytet; IV. O katolicką odnowę; V. Teologia duchowości i kaznodziejstwo; VI. Polski mesjanizm; VII. O chrześcijański światopogląd; VIII. Podsumowanie.

I. UWAGI WSTĘPNE

Kto porównuje teologię polską, która w związku z pontyfikatem Jana Pawła II stała się przedmiotem większego zainteresowania, z teologią katolicką na zachodzie Europy ten dojść może łatwo do jej negatywnej oceny. Można by o niej powiedzieć, że jest tradycyjna i konserwatywna, że trzyma się wczorajszych zasad, a nie jest zbyt wrażliwa na to, co zwykło się określać jako umysłowość i potrzeby dzisiejszego człowieka. Teologia polska wydaje się być mało krytyczna, zarówno w stosunku do samej siebie, jak i do Kościoła, co jest tak znamienne dla teologii na Zachodzie. W stosunku do niej pozostaje zresztą jakby na drugim planie. Wśród nazwisk prekursorów Soboru Watykańskiego II — głównie francuskich i wśród nazwisk koryfeuszy teologii posoborowej — głównie niemieckich i flamandzkich — trudno znaleźć nazwiska polskie. Żeby jednak teologię polską ocenić prawidłowo, trzeba nie tyle porównywać ją z teologią zachodnią, ile rozpatrywać na tle losów narodu polskiego i Kościoła w Polsce. Jej specyfika, tak zresztą jak i jej charakter łaciński, określone są bowiem historyczną i kulturową sytuacją kształtującą życie Kościoła w Polsce.

Każda dziedzina ludzkiej aktywności posiada pewne cechy właściwe społecznemu i kulturowemu środowisku. Artystyczna twórczość ludowa, a nawet profesjonalna, porównywalna w skali całego kraju, kontynentu czy globu, posiada własne, niepowtarzalne cechy, po których można je rozpoznać wśród wszystkich innych. Także nauka, rodząca się z wymiany doświadczeń w skali szerszej, dzisiaj — międzynarodowej, będąc

ostatecznie własnością całej ludzkiej społeczności, posiada przeciwieństwo swoją specyfikę ze względu na środowisko, w jakim się rozwija. Określone tradycje, uwarunkowania psychiczne, możliwości warsztatowe, potrzeby społeczne wpływają na sposób uprawiania nauki, na kierunki jej rozwoju i osiągnięcia.

Teologię polską rozpatrywać zatem trzeba nie tylko jako aktywność właściwą całemu chrześcijaństwu i Kościołowi powszechnemu, lecz także jako staranie o zrozumienie wiary w tych konkretnych warunkach, jakie cechują losy chrześcijaństwa i Kościoła na ziemi polskiej. W ten sposób ukaże się też wyraźniej jej wkład do teologii Kościoła powszechnego, w którym więzami miłości łączą się ze sobą wszystkie Kościoły lokalne. O każdym z nich można powiedzieć to, co *Dekret o misjach* Soboru Watykańskiego II, mówi o Młodych Kościołach na terenach misyjnych: „Kościoły te czerpią ze zwyczajów i tradycji, z mądrości i wiedzy, ze sztuki i umiejętności swoich ludów to wszystko, co może się przyczynić do wyznawania chwały Stwórcy, do zobrazowania łaski Zbawiciela i właściwego ukształtowania ciała chrześcijańskiego” (22).

II. POCZĄTKI

W początkach istnienia chrześcijaństwa w Polsce spotykamy się nie tyle z teologią w ścisłym znaczeniu tego słowa, co z myślą chrześcijańską, z dążeniem do wyrażenia wiary w formach przystępnych dla ludzi, których się ewangelizuje i katechizuje, i do pogłębienia w świetle wiary różnych konkretnych problemów narzucanych przez ówczesne warunki życia.

Myśl chrześcijańska w Polsce rozwija się wraz z polskim Kościołem w łonie łacińskiego Kościoła zachodniego, z Zachodu bowiem, od Kościoła rzymskiego Polska u początku swej organizacji państwowej przyjmuje chrzest. Myśl ta wiąże się zarazem z ewangelizacją kraju i z prowadzeniem misji wśród ludów sąsiednich: św. Wojciech, św. Brunon z Kwerfurtu, św. Andrzej Świerad, czy św. Otton z Bambergu — prowadzą misje z ramienia władców polskich.

Do ugruntowania chrześcijaństwa w kraju i do rozwoju myśli chrześcijańskiej przyczyniają się przybywające z Zachodu zakony, najpierw mnisze (benedyktyni i kameduli jeszcze w X wieku, a w pierwszej połowie XII w. cystersi oraz

kanonicy regularni, norbertanie i bożogrobcy), później zebrzące (od pierwszej połowy XIII w. dominikanie, franciszkanie i augustianie). Powstają szkoły, początkowo klasztorne i katedralne, a następnie — po ukształtowaniu się struktury parafialnej w Polsce — także parafialne.¹ Jerzy Kłoczowski zwraca uwagę, że katolicyzm polski zawdzięcza swój późniejszy, a nawet ciągle aktualny kształt nie tylko okresowi potrydenckiemu, okresowi baroku, lecz w zdecydowany sposób już wiekowi XIII, okresowi gotyku, szkół wszelkiego typu, kultu Bożego Narodzenia i Ukrzyżowania, czci Matki Bożej.²

Myśl chrześcijańską w Polsce wieku XIII — nie tylko ówczesną pobożność, ale i teologię — poznajemy z zachowanych tekstów liturgicznych czy w ogóle modlitewnych, a także z żywotów świętych i kronik oraz zabytków sztuki.

Jeśli chodzi o teksty modlitewne, to warto zwrócić uwagę na to, że najstarsza pieśń religijna napisana w języku polskim — *Bogurodzica* — jest, według papieża Jana Pawła II, popularnym wyznaniem wiary przekazanym nam przez przodków, jest polskim Credo, katechezą, jest nawet dokumentem chrześcijańskiego wychowania. Weszły w nią główne prawdy wiary i zasady moralności.³ Z kronik warto wspomnieć o *Kronice Polskiej Mistrza Wincentego Kadłubka*, z końca XII wieku. Łączy ona w pięknej formie literackiej myśl historyczną i legendę, elementy filozofii, etyki i polityki, dostosowując umiejętnie do polskich warunków ówczesne osiągnięcia kultury francuskiej i włoskiej. Stanęła ona dzięki temu w jednym rzędzie z najciekawszymi utworami prozy literackiej chrześcijańskiego świata tamtej epoki i wywarła ogromny wpływ zarówno na historyczną, jak na moralną i patriotyczną formację całych pokoleń Polaków. Wpoła w ich świadomość pojęcie miłości Ojczyzny oraz pojęcie Rzeczypospolitej opartej na sprawiedliwości i miłosierdziu, stanowiącej wspólne dobro wszystkich Polaków.⁴

Polska w tym czasie nie ustępuje głębią życia religijnego innym krajom chrześcijańskim, o czym świadczy fakt wielu

¹ W 1500 r. szkoły takie istniały w prawie wszystkich 6 tysiącach parafii na ziemiach polskich. J. Kłoczowski, *Chrześcijaństwo a historia kultury polskiej*, Znak 30 (1978) s. 1306.

² Tamże.

³ Por.: Przemówienie do młodzieży w Gnieźnie z 3.VI.1979 r.

⁴ Por. *Mistrza Wincentego Kronika Polska*, tł. K. Abgarowicz i B. Kürbis, wstęp i komentarze napisała B. Kürbis, Warszawa 1974.

świętobliwych czy błogosławionych spośród członków dynastii panującej w poszczególnych dzielnicach kraju.

Duże znaczenie nie tylko dla życia religijnego, ale i dla rozwoju myśli teologicznej w Polsce ma kult św. Stanisława, biskupa i męczennika. Gdy rozbita politycznie, na wiele dzielnic, Polska XIII wieku łączy się w kulcie św. Stanisława jako Patrona swojej upragnionej jedności, umacnia się wyraźnie na naszych ziemiach proces integrowania się wiary chrześcijańskiej z troską o losy narodu. Przy czym, co godne podkreślenia, głównym propagatorem kultu św. Stanisława jest dynastia piastowska, mimo, że w tragicznym konflikcie z nim znalazł się właśnie jej przedstawiciel. W ten sposób uznany został w Polsce przez wszystkich, także przez rządzących, prymat zasad moralnych nad zasadami polityki. Uznano autorytet prawa moralnego za nadrzędny i powszechny, obowiązujący zarówno poddanych jak i panujących. W tym prawie moralnym gwarantującym uznanie godności każdej ludzkiej osoby zaczęto widzieć podstawy ładu społecznego oraz trwałości państwa i narodu.⁵

III. UNIWERSYTET

Na przełomie XIV i XV wieku powstaje w Polsce pierwszy uniwersytet, Akademia Krakowska. Najpierw, w 1364 r. król Kazimierz Wielki tworzy w Krakowie uniwersytet bez wydziału teologicznego, wzorowany na uniwersytetach włoskich, a następnie w 1400 r. król Władysław Jagiełło odnawia go i reorganizuje na wzór uniwersytetu paryskiego, tworząc w nim także wydział teologiczny.

Struktura uniwersytetu — zwanego od swego odnowiciela Jagiellońskim — i jego wydziału teologicznego jest więc podobna do innych uniwersytetów europejskich, utworzonych w tym czasie. Komentuje się wszędzie tych samych autorów i te same dzieła teologiczne. Podobnie jak w Paryżu, tak i w Krakowie wyjaśnia się Pismo św., czyta się Piotra Lombarda i Tomasza z Akwinu, rozwijają się różne kierunki teologiczne, jak tomizm, szkotyzm, okhamizm. Akademia Krakowska uczestniczy w kościelnych sporach swojej epoki, np. w kontrowersjach dotyczących wiary w Niepokalane Poczęcie i kultu imienia Jezus, w sporach o koncyliaryzm, czy w po-

⁵ Por. Przemówienie Jana Pawła II na konferencji Episkopatu Polski w Częstochowie, 5.VI.1979 r.

lemice z husytyzmem. Nie tylko wielcy teologowie Zachodu znani są w Polsce, lecz i teologowie polscy dają się poznać Kościołowi na Zachodzie. Mateusz z Krakowa (ur. ok. 1345 r., zm. w 1410 r.), zwolennik nurtu reformistycznego w ówczesnym Kościele i tzw. devotio moderna w życiu religijnym, jest autorem ok. 70 dzieł dotyczących głównie praktycznych, moralnych problemów człowieka i jego miejsca w społeczności.⁶ Bierze udział w staraniach o odnowę i reorganizację Akademii Krakowskiej, jest profesorem uniwersytetów w Pradze i w Heidelbergu, wreszcie zostaje biskupem Wormacji. Podobnie Paweł Włodkowic (ur. ok. 1370 r. — zm. po 1435 r.) związany był nie tylko z uniwersytetem w Krakowie, lecz także z uniwersytetami w Pradze i Padwie. Zajmował się szeroko pojętą problematyką reformy Kościoła (dwa traktaty zwalczające symonię) i żywotnym dla Polski sporem z Krzyżakami. Ta ostatnia sprawa spowodowała jego wystąpienie na Soborze w Konstancji (1414—1415), gdzie przedstawił słynny traktat o władzy papieża i cesarza w stosunku do pogan. Także reformistyczne dzieła takich kontynuatorów Mateusza z Krakowa, jak Mikołaj z Błonia (zm. ok. 1440 r.) i Jakub z Paradyża (1383—1464) znane były i wydawane wielokrotnie nie tylko w Polsce, lecz i w krajach zachodnich.

Jest więc wszędzie jedna teologia, jak jeden jest Kościół i jedna społeczność chrześcijańska średniowiecznej Europy. Ale już w tym czasie dają się zauważyć pewne specyficzne tendencje myśli teologicznej w Polsce. Samą Akademię Krakowską wyróżnia, wśród innych uniwersytetów ówczesnej Europy, cel wyznaczony jej przez pierwszego fundatora, króla Kazimierza Wielkiego: wykładane w Akademii nauki prawne i teologiczne miały łączyć swe wysiłki w dążeniu do wypracowania nowej koncepcji organizacji państwa chrześcijańskiego. Mając to na względzie, a nie uzyskawszy jeszcze zgody papieża na utworzenie wydziału teologicznego król rozbudowuje wydział prawa. Funduje na nim aż osiem katedr (w tym pięć prawa rzymskiego i trzy kanonicznego), ograniczając ilość katedr na innych wydziałach (dwie katedry medycyny i jedna sztuk wyzwolonych). W ten sposób uniwersytet stał się szkołą kształcąca ludzi do służby państwowej.

W tym środowisku prawniczym, a następnie od 1400 r. prawniczo-teologicznym, rozwijana była teoria prawa między-

⁶ M. in., *O praktykach Kurii Rzymskiej*, przekład polski, Warszawa 1970.

narodowego i państwa oraz omawiano problematykę tzw. wojny misyjnej. Ugruntowały się poglądy o szacunku wobec innych narodów, o tolerancji religijnej, o potrzebie nawracania słowem i braterską miłością, a nie orężem i przemocą. Poglądy te, leżące u podstaw doktryny o tzw. prawie narodów i o wolności sumienia, wyrosły niewątpliwie z chrześcijańskich zasad ewangelii, ale też z ówczesnych polskich doświadczeń, z refleksji nad wielonarodowym i wielowyznaniowym społeczeństwem Polski i Litwy, złączonych unią, z potrzeby przeciwstawienia się agresji krzyżackiej korzystającej z pretekstu ewangelizacji.

Dobrze znane dzieła profesorów Akademii Krakowskiej na temat chrystianizacji ludów pogańskich potępiają stosowanie siły. Paweł Włodkowic, w wymienionym już traktacie o władzy papieża i cesarza w stosunku do pogan, pisał, że „państwa, posiadłości i władza mogą godziwie, bez grzechu być przy niewiernych, gdyż zostały one utworzone (...) dla każdej rozumnej istoty (...). Krzyżacy walcząc ze spokojnymi niewiernymi (...) nigdy nie mieli wojny sprawiedliwej. Jest to oczywiste, ponieważ wszelkie prawo przemawia przeciw napadającym na tych, którzy chcą żyć w pokoju (...). Ponadto takie napadanie na niewiernych, zwłaszcza bez sprawiedliwej przyczyny, nie godzi się z miłością bliźniego (...)”⁷. Podobnie wypowiadał się pierwszy rektor odnowionego uniwersytetu, Stanisław ze Skalbmierza (ur. ok. 1360 r. — zm. w 1431 r.) w słynnym trzydziestym kazaniu sapiencjalnym „O wojnach sprawiedliwych”: „wojna jest sprawiedliwa (...) jeśli toczy się dla odzyskania wolności lub w obronie ojczyzny (...). Jeżeli poganie są bez sprawiedliwej przyczyny najeżdżani przez chrześcijan, sprawiedliwie przeciw nim wojują w celu odzyskania swych ziem czy ojczyzny (...)”⁸.

Wypowiedzi tych dwóch autorów wymownie świadczą o roli, jaką odgrywał uniwersytet w młodej monarchii jagiellońskiej, zagrożonej w swym istnieniu przez potężny zakon krzyżacki, ale podejmującej pokojowe dzieło chrystianizacji Litwy i zgodnego współżycia katolickiego społeczeństwa Polski z prawosławną Rusią. Uniwersytet rozwijał polską myśl chrześcijańską, swoistą „teologię polityczną”, wychodząc z zasad ewangelii i z polskich doświadczeń historycznych. Nie były to tylko poglądy nielicznych profesorów.

⁷ Pisma wybrane Pawła Włodkowica, Warszawa 1908, t. I, s. 2—80.

⁸ *Polski wykład prawa wojny XV wieku*, Warszawa 1955.

Zasady ewangelii zaczęły przenikać znacznie szerzej do świadomości politycznej Polaków, rodzić przekonanie, że w stosunkach między narodami trzeba się kierować uznaniem wzajemnej równości i dobrowolnych powiązań. Wymownym przykładem mogą być słowa *Aktu Unii Horodelskiej* z 1413 r.: „Nie doznać nikomu łaski zbawienia, kogo nie wesprze miłość, gdyż ona jedna nie działa marnie, lecz sama sobą świecąc kładzie koniec niezgodzie, uśmierza swary, ukróca nienawiść, łagodzi waśnie, używa wszystkim pokojowi... Miłość ta tworzy prawa, włada państwami, urządza miasta, wiedzie stany Rzeczypospolitej ku najlepszemu końcowi, udoskonała wszelkie cnoty cnotliwych. A kto nią wzgardzi, ten wszelkiego dobra pozbędzie. Dlatego my, prałaci, rycerstwo i szlachta korony polskiej, chcąc pod tarczą miłości spocząć i pobożnym dysząc ku niej uczuciem, zespoliliśmy i zjednoczyli i dokumentem niniejszym zespalamy i jednoczymy nasze domy, pokolenia, rody, herby i klejnoty herbowe z wszystką szlachtą i bojarstwem litewskich ziem”⁹.

Tekst ten, zarówno polityczny jak teologiczny, świadczy obok takich dzieł jak traktat Pawła Włodkowica, że teologowie polscy tamtych czasów chcąc jak najlepiej służyć Kościołowi i społeczeństwu uprawiali twórczość o nastawieniu wyraźnie pozytywnym i praktycznym. Wyrażało się to nie tylko w treści, ale i w formie. Tworzyli oni chętnie literaturę kaznodziejską, dzieła dotyczące odnowy liturgii, literaturę kazuistyczną oraz dzieła poświęcone życiu ascetycznemu.

IV. O KATOLICKĄ ODNOWĘ

Powiązania Polski z krajami Europy Zachodniej w dziedzinie kultury pozostają w wiekach XVI—XVII nader ścisłe. Znaczny procent młodzieży szlacheckiej kształci się w uniwersytetach włoskich i w innych krajach zachodnich. Dość powszechna jest w Polsce wśród warstw oświeconych znajomość łaciny. Dzięki powszechności tego języka dzieła religijne i teologiczne autorów zachodnich czytane są i drukowane w Polsce, a dzieła polskich teologów i myślicieli religijnych czytane są i wydawane w krajach zachodnich. Nie przeszkadza to rozwojowi twórczości religijnej i teologicznej także w języku polskim i kształtowania się polskiego języka litera-

⁹ *Polska myśl demokratyczna w ciągu wieków*, New York 1945, s. 5; *Polska i Polacy*, Warszawa 1981, s. 304.

ckiego. Powstają wtedy klasyczne w kulturze polskiej przekłady Pisma św. Przekład katolicki ks. Jakuba Wujka ukazuje się w 1599 r., a ewangelicka *Biblia Gdańska* w 1632 r. Poetyckiego przekładu *Psalmsów* dokonuje Jan Kochanowski. Twórczość religijna w Polsce jest więc zbieżna z narodową twórczością artystyczną. Obserwujemy to nie tylko w dziedzinie literatury, ale i muzyki (np. *Melodie na Psalterz Polski* Mikołaja Gomółki), czy architektury (np. Kaplica Zygmuntońska na Wawelu).

Mimo kulturowej jedności Europy XVI w. życie religijne i myśl teologiczna w Polsce, w porównaniu do krajów zachodnich, zaczyna iść własnymi torami. Wiąże się to przede wszystkim z reformacją. W jej wyniku w wielu krajach zachodnich następuje religijne rozbicie, którego konsekwencją są długotrwałe wojny religijne, a w teologii ostra z obu stron — katolickiej i reformowanej — polemika. Choć Polska przeżywa wraz z całą Europą Zachodnią reformację i reformę katolicką, to jednak nie zna wojen religijnych i inkwizycji. Reformacja, która w pewnym momencie ogarnia znaczną część warstwy magnacko-szlacheckiej, szybko przemija, nie naruszając w zasadzie katolickiej jedności społeczeństwa, a reforma katolicka staje się — zdaniem J. Kłoczowskiego — nową akcją ewangelizacyjną całego narodu.¹⁰

Szeroka tolerancja religijna w Polsce była wówczas fenomenem niespotykanym gdzie indziej i wzbudzającym powszechny podziw. Od strony politycznej gwarantowała ją tzw. konfederacja warszawska z 1573 r. Ten brak wielkich konfliktów religijnych nie wynikał bynajmniej ze słabości przekonań religijnych czy obojętności wyznaniowej, lecz z powszechnej troski o jedność kraju, o spokojną egzystencję wielowyznaniowego i wielonarodowego, a cieszącego się dużym stopniem wolności, społeczeństwa Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Teologia polska, czy raczej polska myśl katolicka płynie w XVI i następnym wiekach trzema nurtami. Jednym jest teologia szkolna uprawiana na wydziałach teologicznych, uczona w szkołach zakonnych i w powstających po Soborze Trydenckim diecezjalnych seminariach duchownych; drugim — twórczość teologiczna nastawiona na polemikę z reformacją i katolicką odnową; trzecim wreszcie — kaznodziejstwo.^{10a}

¹⁰ Art. cyt., s. 1396.

^{10a} Por.: Dzieje teologii katolickiej w Polsce, t. II, Lublin 1975.

Dla rozwoju szkolnictwa i powstania nowych ośrodków teologicznych duże zasługi położył kard. Stanisław Hozjusz (1504—1579), biskup warmiński, jedna z najbardziej wpływowych osobistości Soboru Trydenckiego. Sprowadzeni przez niego do Polski w 1564 r. jezuita zakładają liczne kolegia, a niektóre z nich stają się poważnymi ośrodkami teologicznymi. Teologia wykładana jest np. w kolegium w Braniewie na Warmii, a kolegium w Wilnie staje się początkiem nowego uniwersytetu z wydziałem teologicznym (1572). Hozjusz również zakłada w Braniewie, w 1564 r., jedno z pierwszych w Polsce seminariów duchownych. Inne seminaria duchowne powstają we Wrocławiu (1565), Włocławku (1569) i Poznaniu (1576). W tych wszystkich szkołach nauczano teologii scholastycznej w jej potrydenckim kształcie. Nie jest ona zresztą dotąd dość dobrze znana, ponieważ rozbiory Polski w XVIII wieku przerwały jej tworzącą się, poprzez pokolenia, tradycję. Twierdzą teologii scholastycznej była szczególnie Akademia Krakowska, wrogo nastawiona wobec humanizmu. Aby się temu przeciwstawić założono dwie akademie, mające — obok teologii — studium humanistyczne: Jan Zamoyski (1542—1605), kanclerz i hetman koronny za Stefana Batorego i Zygmunta III, zakłada Akademię w Zamościu (1594), a bp Jan Lubrański Akademię w Poznaniu (już w 1519 r.).

W związku z reformacją twórczość teologiczna rozwija się także niezależnie od nauczania w szkołach. Ma ona charakter pozytywno-kontrowersyjny. Znana jest i czytana we wszystkich krajach Europy. Jej oryginalność pozwala mówić o polskiej szkole teologicznej wieku XVI, czy następnie o polskim humanizmie jezuitskim.

Charakterystyczne dla polskiej teologii tego okresu są różne koncepcje odbudowania jedności chrześcijańskiej i właściwych stosunków między Kościołem a państwem. Koncepcje te znajdowały szerszy oddźwięk na zachodzie Europy. Najbardziej oryginalna była myśl religijna i teologiczna Andrzeja Frycza-Modrzewskiego (ok. 1503—1572), humanisty, teologa i prawnika, sekretarza króla Zygmunta Augusta. W swoim dziele *O poprawie Rzeczypospolitej* (1551) rozwija on przejęte z ducha erazmiańskiego idee konkordyzmu religijno-teologicznego, jako próbę znalezienia wspólnego języka przez katolików i protestantów w ramach nowoczesnego demokratycznego państwa, w perspektywie naprawy i rozwoju tak Rzeczypospolitej jak i Kościoła.

Bardziej umiarkowaną koncepcję jedności Kościoła i jego

odnowy podał Stanisław Orzechowski (1513—1566), wykształcony w wielu uniwersytetach zachodnich. Usiłował on stworzyć system religijno-polityczny, będący swego rodzaju teokracją, wiążący w jedną całość państwo i religię i utożsamiający polskość z katolickością. Proponował przy tym unię z prawosławiem, a odcinał się od protestantów.

Ścisłe prawowierną, choć może zbyt jurydyczną koncepcję jedności Kościoła w oparciu o papieństwo uzasadniał argumentami z historii i tradycji Stanisław Hozjusz, zwłaszcza w znanym i cenionym we wszystkich krajach dziele *Confessio fidei christianae* (1557). Poza tymi trzema autorami znane były, zarówno w Polsce jak i na Zachodzie, takie nazwiska z kręgu teologów zbliżonych do Hozjusza, jak Marcin Kromer (1512—1589), Wojciech z Nowego Pola (1508—1559) i Stanisław Sokołowski (1537—1593), a z teologów jezuitów — Marcin Smiglecki (1562—1618). Pierwsi trzej uprawiali, polemizując z protestantyzmem, głównie eklezjologię, a ostatni bronił nauki o Trójcy św. w polemice z polskimi arianami.

Wielu przedstawicieli tej polskiej szkoły kontrowersystów, i to zarówno z okresu przedjezuickiego, jak i z kręgów jezuitów, zajmowało się także (podobnie jak S. Orzechowski) problematyką unii z prawosławiem. Trzeba tu wymienić, oprócz znanego już St. Sokołowskiego, Benedykta Herbsta (ok. 1531—1593), a później bardzo wielu autorów z okresu unii brzeskiej (1596), zwłaszcza Piotra Skargę.

Oryginalna polska myśl religijna tamtej epoki wyraża się i rozwija także w kaznodziejstwie. Kaznodziejstwo to, do którego można by dołączyć pisarstwo typu katechetycznego, nie da się scharakteryzować jedynie przez swoje nastawienie antyreformacyjne. Pod względem stylu sięga wyżyn sztuki literackiej, a pod względem treści jest nie tylko samym przekazaniem orędzia chrześcijańskiego, ale stanowi chrześcijańską interpretację ówczesnej sytuacji polityczno-społecznej w Polsce. Stara się naświetlić tę sytuację z punktu widzenia chrześcijańskich zasad wiary i moralności, aby w ten sposób być drogowskazem dla działalności publicznej i dla całego życia narodu.

Stwierdzenie to wynika już z samej wszechstronności problematyki podejmowanej przez ówczesne kaznodziejstwo. W homiliach, kazaniach dogmatyczno-polemicznych i katechizmowych starano się, mimo zrozumiałego nastawienia polemicznego, podać tematyczny wykład wiary i moralności. Ukazywano, za wzorem Ojców Kościoła, integralną jedność całego

działa zbawienia, ścisły związek Starego i Nowego Testametu. W polemice z reformacją (zwłaszcza z kalwinizmem) poruszano problemy Kościoła, sakramentów, wiary w Chrystusa i spraw ostatecznych, a w polemice z arianami polskimi broniono dogmatów trynitarnych i chrystologicznych. Problematyka moralna była akcentowana słabiej. Warto jednak podkreślić, że unikano moralizatorstwa i kazuistyki, odwołując się do motywacji biblijnej i do faktu podstawowej odnowy człowieka w chrzcie. Zwracano także uwagę na problematykę moralności społecznej i politycznej, zwłaszcza w kazaniach żałobnych, pokutnych, politycznych, sejmowych, obozowych czy żołnierskich. Piętnowano w nich krzywdy społeczne, krytykowano wolność szlachecką, ukazywano obowiązki społeczne, domagano się przebudowy życia publicznego. Najwybitniejszym przykładem są tu słynne Kazania Sejmowe ks. Piotra Skargi, opublikowane w 1597 r.

Kaznodziejstwo tego czasu charakteryzowało się powrotem do źródeł biblijno-patrystycznych oraz odejściem, w sposobie wykładu, od metody scholastycznej. Działo się to pod wpływem humanizmu i reformacji.

Humanizm rozwijał się w Polsce m. in. przez oddziaływanie Erazma z Rotterdamu. Bardzo wielu Polaków utrzymywało z nim osobisty kontakt, inni byli pod urokiem jego licznych pism, krytykujących scholastykę na rzecz powrotu do tekstów Biblii i Ojców, ale dystansujących się od teologicznego radykalizmu twórców reformacji. Pod wpływem humanizmu rozwijała się twórczość nie tylko ściśle teologiczna, ale i kaznodziejska Stanisława Sokołowskiego. Jego kazania w języku łacińskim, wydane w Kolonii w 1587 r., łączą w sobie piękno cyceroniańskiego stylu z doskonałą znajomością pism Ojców Kościoła. Również pod wpływem humanizmu pozostawał Marcin Białobrzeski, który pierwszy, obok Jakuba Wujka, pisał swe kazania w języku polskim. Jego „Postilla Orthodoxa to jest wykład świętych Ewangelii Niedzielných święt uroczystych na cały rok”, wydana w Krakowie w 1581 r. jest zbiorem homilii analitycznych, świadczących o gruntownej znajomości Biblii i Ojców Kościoła, a zarazem o unikaniu tonu polemicznego w stosunku do reformacji.

Wpływ reformacji na rozwój ówczesnej katolickiej twórczości kaznodziejskiej i katechetycznej w Polsce wynikał stąd, że propagatorzy reformacji (np. Mikołaj Rej, czy anonimowy autor kalwińskiej Postylli, wydanej w Krakowie w 1557 r.) odwoływali się wprost do tekstów biblijnych. Publikowali po

polsku najczęściej homilie, czy oparte na tekstach biblijnych kazania i katechizmy. W związku z tym i autorzy katolicycy musieli podejmować polemikę z reformacją na płaszczyźnie Biblii, interpretowanej nie w oparciu o autorów scholastycznych, ale o wypowiedzi starożytnych Ojców Kościoła. Nastąpił więc duży rozwój twórczości katechetycznej i kaznodziej-skiej zabarwionej duchem polemicznym, lecz czerpiącej obficie wprost ze źródeł biblijno-patrystycznych. Tłumaczono na język polski sławne katechizmy łacińskie: Mikołaja z Szadka (1560), St. Orzechowskiego (1562), Rzymskiego (1568). Zaczęły się też ukazywać katechizmy polskie: B. Herbsta (1566), M. Białobrzeskiego (1567), M. Kromera (1570) i H. Powodowskiego (1577).

Szczyty rozwoju osiągnęła polska twórczość kaznodziejska w czasach Stefana Batorego, a więc w ostatnim ćwierćwieczu XVI w. i w początkach XVII w., zwłaszcza dzięki ludziom wykształconym już w kolegiach jezuickich. Wymieńmy tu kilku najwybitniejszych autorów homilii i kazań: J. Wujek (1541—1597), tłumacz Pisma św. i autor Postylli katolickiej (w wersji większej i mniejszej); J. Wereszczyński (zm. w 1598 r.), autor kazań katechizmowych oraz różnych kazań i pism o treści moralnej; Adrian Jung (ur. w 1550 r. lub 1551 r. — zm. w 1607 r.) autor dwóch zbiorów kazań polemicznych o Eucharystii i o Mesjaszu, czerpiących obficie argumentację z Biblii, patrystyki i historii Kościoła; Stanisław Grodzicki (1541—1613), autor wygłaszanych po polsku, a wydanych później po łacinie, poczwórnych kazań na wszystkie niedziele i święta roku kościelnego, o treści polemiczno-moralnej, o argumentacji nie tylko pozytywnej, lecz i scholastycznej; Hieronim Powodowski (1547—1613) liturgista, pastoralista i kaznodzieja, autor trzytomowej *Chrystologii czyli Kazań o Chrystusie*, uzasadniających bóstwo Chrystusa w polemice z nauką arian polskich, w oparciu o teksty biblijne w językach oryginalnych i ich interpretację przez Ojców Kościoła; wreszcie Piotr Skarga (1536—1612) — najwybitniejszy i najsławniejszy z ówczesnych mówców, łączący powagę biblijną z humanistycznym pięknem. Głosił homilie i kazania o treści polemiczno-dogmatycznej, opartej na Piśmie św. i Ojcach Kościoła oraz na dziełach współczesnych sobie teologów: R. Bellarmina i T. Stapletona. Przede wszystkim jednak jest autorem kazań o tematyce moralnej, czy moralno-społecznej. Najsławniejszym wyrazem jego twórczości są wspomniane już Kazania Sejmowe, w których gorąca miłość

ojczyzny łączy się z wnikliwym i odważnym piętnowaniem „niekaralności grzechów jawnych”, zagrażających samej egzystencji Królestwa Polskiego.

V. TEOLOGIA DUCHOWOŚCI I KAZNODZIEJSTWO

Wiek XVII i XVIII przynoszą dalsze pogłębienie świadomości związków między wiarą i Kościołem a losem narodu. Już w wieku XIII, w czasie rozbicia Polski na wiele niezależnych dzielnic, siłą wiążącą je — mimo podziałów — stał się Kościół. Jedna metropolia, mająca swój ośrodek przy grobie św. Wojciecha w Gnieźnie, obejmowała swym zasięgiem całe terytorium Polski, a św. Stanisław, biskup krakowski, był czczony wszędzie jako Patron jedności Polski i ładu moralnego gwarantującego przyszłe zjednoczenie państwa.

W połowie XVII w., w czasie wojen z protestancką Szwecją (tzw. potopu), niezdojta przez najeźdźców Jasna Góra staje się dla Polaków symbolem ocalenia i zwycięstwa. Czczony tam od czasów powstania klasztoru (1382 r.) obraz Matki Bożej skupił na sobie — jak to określa Jan Paweł II — tę wiarę, nadzieję i miłość Polaków, którą wyrażała pieśń *Bogurodzica*. Stał się wyrazem macierzyńskiej obecności Maryi w życiu Kościoła i Ojczyzny, jej troski o każdego człowieka, który żyje na tej ziemi. Przyzwyczaili się Polacy przychodzić na Jasną Górę, aby tu mówić o wszystkim swej Matce. Stąd też Jasna Góra stała się sanktuarium narodu. Tu można usłyszeć jak bije serce Kościoła i serce ojczyzny wszystkimi tonami naszych dziejów i wszystkimi odgłosami życia, jękiem polskich cierpień dziejowych, okrzykami radości i zwycięstwa, tonem niepokoju zatroskanego o właściwe kształtowanie przyszłości.¹¹ Wkrótce po odstąpieniu Szwedów od oblężenia Jasnej Góry, 1 kwietnia 1656 r. król Jan Kazimierz złożył słynne śluby w katedrze lwowskiej proklamując Matkę Bożą Królową Korony Polskiej. Równocześnie uprzytomnił ideał równości i braterstwa wszystkich warstw narodu oraz zapowiedział naprawę krzywd popełnianych w stosunku do ciemniejszych chłopów. Elementy religijne zespoliły się w tym akcie z elementami moralnymi o charakterze narodowym i społecznym.

¹¹ Por. Przemówienie Jana Pawła II na Jasnej Górze z 4.VI.1979 r. (w: Jan Paweł II, *Przemówienia i Homilie — Polska*, 2.VI.1979 r. — 10.VI.1979 r., Kraków 1979, s. 61—69) i jego *List na Jasnogórski Jubileusz z 8.XII.1981 r.* („Tygodnik Powszechny” RXXXV nr 35 (1731) z 29.VIII.1982).

Śluby Jana Kazimierza nie zostały wówczas spełnione. Nawiązywano jednak do nich później w związku z dążeniami do odnowy Rzeczypospolitej (zwłaszcza w Konstytucji 3 Maja z 1791 roku) i realizowano je na podłożu bolesnych doświadczeń. W ten sposób umacniała się także jedność tradycji religijnej i narodowej symbolizowana dziś w każdym roku przez dzień 3 Maja¹².

Nie bez wpływu na świadomość znaczenia Polski w świecie chrześcijańskim i w Kościele było i to, że w niewiele lat po potopie szwedzkim państwo nasze choć osłabione stało się obrońcą chrześcijańskiej Europy, „przedmurzem chrześcijaństwa” wobec inwazji muzułmańskiej. Decydującą rolę w rozwoju tej świadomości odegrała Odsiecz Wiedeńska w 1683 r. W świadomości samych Polaków los ojczyzny wiąże się coraz bardziej z jej miejscem w łonie Kościoła powszechnego i z wiarą katolicką. Swoista identyfikacja polskości i katolickości ma także swe źródło w samym położeniu między wzrastającymi w siłę państwami o odmiennej wierze: między prawosławną Moskwą (późniejszą Rosją) i protestanckimi Prusami.

Polska twórczość teologiczna, choć nie jest w tym czasie tak wybitna i wszechstronna jak w poprzednim okresie, jest jednak żywa i nawet oddziałuje na zewnątrz. Pod dużym wpływem polsko-łacińskiej teologii katolickiej powstała i rozwijała się tzw. Akademia Mohylańska, założona w Kijowie w 1631 r. przez archimandrytę Piotra Mohyłę. Szkoła ta, co do organizacji i programu, wzorowana była na kolegiach łacińskich i nastawiona na umiarkowane korzystanie z dorobku teologii Zachodu. Po przyłączeniu Kijowa do Rosji (1667 r.) Akademia utrzymała nadal, aż do końca XVIII wieku, swój polsko-łaciński charakter i wywierała znaczny wpływ na teologię uprawianą w samej Moskwie (zwłaszcza na przełomie XVII i XVIII w.). Poza tym, mimo że w Polsce nie powstały takie szkoły duchowości, jakimi były szkoły wywodzące się od św. Ignacego Loyoli, czy św. Teresy od Jezusa, to jednak na zachodzie Europy ceniono i wielokrotnie wydawano dzieła ascetyczno-mistyczne wielu polskich autorów. Literatura dotycząca życia religijnego była wtedy w Polsce o wiele bogatsza niż w Niemczech, rozdzieranych wojnami

¹² Por. Przemówienie kard. K. Wojtyły z 3 maja 1977 r., w: Ks. Karol Kard. Wojtyła, *Oto Matka Twoja*, Jasna Góra—Rzym 1979, s. 308—314.

religijnymi, i w wielu punktach wniosła do teologii wartości, zachowujące znaczenie po dziś dzień.

Od połowy XVI do połowy XVII w. piśmiennictwo religijne w Polsce pozostawało pod znacznym wpływem autorów hiszpańskich, propagowanych przez zakony jezuitów, karmelitów i benedyktynek reformy chełmińskiej. Od połowy XVII w. zaznaczył się także wpływ autorów i duchowości francuskiej, reprezentowanej przez sprowadzone z Francji zakony lazarystów (zwanych misjonarzami), szarytek i wizytek oraz przez włoskich filipinów. Żywotna też była teologia duchowości uprawiana w starych zakonach franciszkanów i dominikanów.

Pierwszych polskich pisarzy ascetyczno-mistycznych o europejskim znaczeniu spotykamy wśród teologów jezuitów z pierwszej połowy XVII w. Nawrócony z kalwinizmu Mikołaj Łęczycki (1574—1653), zwolennik Konfederacji Warszawskiej, napisał 28 traktatów o ascezie, które w wersji łacińskiej wielokrotnie wydawano na Zachodzie (w tym 2 razy w wydaniach zbiorowych: Antwerpia 1650, Ingolstadt 1724) oraz tłumaczono na język niemiecki i inne języki europejskie. Łęczycki przeprowadził między innymi krytyczną analizę tkwiącej korzeniami w średniowieczu pobożności maryjnej, stosując jako kryteria oceny aprobatę Magisterium Kościoła i wypowiedzi Ojców. Innym wybitnym autorem dzieł mistycznych, wyprzedzającym pod pewnym względem rozwój mistyki na Zachodzie, był Kasper Druźbicki (1590—1662). Jego pisma opublikowane tylko częściowo w XVII i XVIII w.¹³, głoszące mistykę zbliżoną do bł. Henryka Suza, słynnego mistyka z XIV w., nie przestały oddziaływać na duchowość późniejszych pokoleń. Jedną z jego modlitw przepisał w swych dziełach P. Teilhard de Chardin.

Kasper Druźbicki był propagatorem kultu Serca Jezusowego i idei oddania się Matce Bożej. Kult Serca Jezusowego propagował w dziele *Meta cordium cor Jesu et SS. Trinitas*, napisanym ok. 1627 r., a więc na długo przed słynnymi objawieniami św. Małgorzaty Marii Alacoque (po r. 1673). W dziele tym, które wyszło drukiem dopiero w r. 1683 (a w przekładzie polskim w 1687 r.), Druźbicki w sposób oryginalny i głęboko teologiczny uzasadniał kult Serca Jezusowego, jakkolwiek w proponowanym oficjum ku czci Serca Je-

¹³ Dwa niekompletne wydania zbiorowe, każde w dwóch tomach, ukazały się w latach 1686—91 (Kalisz—Poznań) i 1732 r. (Ingolstadt).

zusowego posłużył się wzorami średniowiecznymi. Ideę oddania się Matce Bożej propagował Družbicki w niedrukowanym traktacie pt. *Servitium Deiparae sive de cultu Beatissimae Mariae tractatus*. Zalecał on trzy stopnie tego oddania się: niewolnictwo, synostwo i „oblubieństwo”, przez co dał podstawy, czy zaczątki, nabożeństwa „świętego niewolnictwa”.

Właściwym twórcą tego nabożeństwa, które zaczęło się szerzyć wśród uczniów Družbickiego, jest inny jezuita, Franciszek Stanisław Fenicki (w formie zlatynizowanej: Fenicius. Św. Ludwik Maria Grignon de Montfort powołuje się mylnie na Falacjusza, jako na twórcę tego rozpowszechnionego w Polsce nabożeństwa). Otóż Fenicki opublikował w Lublinie, w 1632 r., po łacinie dzieło pt. *Mariae mancipium*, które inny jezuita, Jan Chomętowski wydał także w Lublinie, w tym samym roku, w swobodnym przekładzie polskim pt. *Pętko B. Panny Maryjej albo sposób oddawania się jej za niewolnika*. W dziele tym głosi Fenicki ideę oddania się Matce Bożej w „świętą niewolę” jeszcze na wiele lat przed rozpowszechnieniem tej formy nabożeństwa przez św. Ludwika Grignon de Montfort († 1716).

W szkole duchowości stworzonej przez K. Družbickiego można by dopatrywać się zaczątków polskiej szkoły życia wewnętrznego. Charakteryzuje ją kult Najświętszej Maryi Panny, bolesnej Matki Syna Bożego, która — bliska także jak matka nam, ludziom — wszystko może u Niego i u Boga Ojca wyjednać. W XVII w. i na początku XVIII w. kult Maryjny zaczyna przybierać formę „świętego niewolnictwa”¹⁴. W tym czasie obserwujemy olbrzymi wzrost znaczenia Jasnej Góry w życiu religijnym i narodowym, zwłaszcza od czasu potopu szwedzkiego i ślubów Jana Kazimierza. Król Michał Korybut Wiśniowiecki (1669—1672) złożył przed obrazem Jasnogórskim ślub „świętego niewolnictwa” oddając w „rycerską służbę Maryi swą koronę i panowanie, godząc się przyjąć od Niej wszystko, nawet klęski i tułactwo”. Spowiednikiem zaś Jana III Sobieskiego, również gorącego czciociela Jasnogórskiej Pani, był ks. Stanisław Papczyński (1631—1701), założyciel marianów, zgromadzenia odznaczającego się ze swej reguły kultem Najświętszej Maryi Panny.

Uczniem Družbickiego był Daniel Pawłowski TJ († 1673),

¹⁴ W Krakowie, w 1642 r. wydano dziełko pt. *Powinności Bractwa niewolników y niewolnic Błogostawionej Bogarodzicy Panny Mariej, dziedzicznej Paniej wszystkiego stworzenia*.

który wśród wielu innych dzieł ascetycznych napisał biografię swego mistrza, dwie książki o kulcie maryjnym oraz podręcznik rekolekcyjny pt. *Locutio Dei ad cor religiosi*. To ostatnie dzieło, opublikowane w Kaliszu w 1673 r., doczekało się 23 wydań w kraju i za granicą i było tłumaczone na 3 języki (po polsku wydano je w Wilnie w 1741 r.). Podobny podręcznik dziesięciodniowych rekolekcji napisał nieco później Wojciech Tyllkowski TJ (1624—1695) pt. *Exercitia Spiritualia*. Był on w XVIII w. pięciokrotnie wydawany za granicą (1710—1761).

W rozwoju pisarstwa z dziedziny życia duchowego, oprócz teologów jezuickich należących do czołówki europejskiej, mają pewne liczące się osiągnięcia także teologowie z innych zakonów. Poważny ośrodek wydawniczy stworzyły benedyktynki reformy chełmińskiej. Odnowy upadającego już klasztoru benedyktynek w Chełmnie dokonała Matka Magdalena Mortęska (1554—1631) doprowadzając do powstania kongregacji ok. 20 klasztorów. Ich spowiednik i kapelan, ks. Wojciech Półgęskowic, mógł tam wydać na przełomie XVI i XVII w. 10 publikacji, w tym (obok tłumaczonych z języków obcych) jedną własną pt. *Medycyna duchowa* (Poznań 1618). Dzięki temu nie tylko przyswoił naszej kulturze myśli kilku autorów zachodnich, ale przyczynił się także do stworzenia polskiej terminologii ascetyczno-mistycznej.

W odnowionym zakonie karmelitańskim największe uznanie zyskała twórczość Mikołaja Opackiego (Mikołaj od Jezusa Maryi, 1594—1627) i Hieronima Cyrusa (Hieronim od św. Jacka, 1603—1647). Pierwszy z nich napisał m. in. dzieło pt. *Apologia perfectionis vitae spiritualis* (Romae 1626), które miało 10 wydań w różnych krajach Europy. Treścią tego dzieła była polemika z Mikołajem Łęczyckim, który w liście do jednego z panów polskich odradzał mu oddanie syna do zakonu kontemplacyjnego. Drugi z autorów karmelitańskich napisał ok. 17 traktatów o życiu wewnętrznym; dziewięć z nich wydano później w jednym tomie pt. *Manipulus fasciculorum spiritualium...* (Cracoviae 1708), który wyszedł także w przekładzie niemieckim (Monachium 1758).

Z teologów dominikańskich piszących o życiu wewnętrznym najbardziej znani, także poza Polską, byli: Mikołaj z Mościsk (1559—1631), Abraham Bzowski (1567—1637), Justyn Zapartowicz z Miechowa (1591—1649). Pierwszy z nich, oprócz trzech kazuistycznych traktatów na temat spowiedzi, napisał dwa dzieła ascetyczne: *Elementarzyk ćwiczenia duchownego*

(1626) oraz *Akademję pobożności* (1628), które były także wydawane za granicą. Bzowski wstąpił się głównie jako hagiograf (opracował zyciorysy św. Jacka i bł. Czesława) i kontynuator *Roczników (Annales Ecclesiasticae)* rozpoczętych przez kard. Baroniusza.¹⁵ Napisał również, wiele kazań oraz, wydawane w kraju za granicą, cztery dzieła o kulcie maryjnym; najbardziej z nich znane to *Różaniec Panny Maryjej* (Kraków 1600), wydana także w języku łacińskim pt. *Rosarium seu exercitia pietatis christianae Sodalitatis Rosarii* (Poznań 1699), przeszczepiające z Zachodu do Polski bractwo różańcowe.

Dziełem życia Justyna Zapartowicza była summa mariologiczna pt. *Discursus praedicabiles super Litanias Lauretanas Beatissimae V.M. in duos tomos distributi*. Praca ta, opublikowana w Paryżu w 1642 r., a następnie przedrukowana w Lyonie (1660) i w Augsburgu (1735), wywarła duży wpływ, m. in. na mariologię św. Alfonsa Liguori'ego; w XIX w. została wydana dwukrotnie w języku francuskim. Jest ona krytycznym wyborem z ogromnej literatury średniowiecznej na temat kultu maryjnego.

Warto wreszcie wspomnieć o Chryzostomie Dobrosielskim, reformacie († 1676), wybitnym autorze dzieła, stanowiącego pierwszą w dziejach teoretyczną syntezę teologii ascetyczno-mistycznej. Było to *Summarium asceticae et mysticae theologiae ad mentem S. Bonaventurae* (Kraków 1655), dwukrotnie w XVIII w. wznawiane (1703 i 1733). W dziele tym określał on przedstawianą dziedzinę teologii jako „theologia spiritualis”. Nazwy tej użył później Feliks Simplex Łącki, cysters z Oliwy w tytule swego dzieła: *Theologia spiritualis fundamentalis seu vera christiani divina sapientia* (Oliwa 1687). Nowością na skalę europejską było to, że Łącki, dla zaradzenia upadkowi życia wewnętrznego w klasztorach, postulował wprowadzenie systematycznej nauki o zasadach tego życia.

Rozwojowi teologii ascetyczno-mistycznej w XVII w. nie dorównywały inne dziedziny teologii uprawiane wówczas w Polsce. Publikowano wprawdzie liczne traktaty teologiczne, ale nie odznaczały się one zbyt dużą oryginalnością. Obniżył się poziom teologii polemicznej w porównaniu z okresem humanizmu. W pierwszej połowie XVII w. toczyła się nadal ostra

¹⁵ W latach 1616—1672 wydał w Kolonii i Rzymie dziewięć tomów *Roczników (XIII—XXI)*.

polemika z arianami, ale po śmierci A. Jurgielewicza (1604), P. Skargi (1611) i M. Śmigleckiego (1618) brak było ich godnych następców. Doradca króla Władysława IV, wybitny filozof, teolog i dyplomata, ceniony przez Kartezjusza, Leibniza i Wolffa, Walerian Magni z Mediolanu, kapucyn, przebywający w Polsce od 1616 r. przez ponad 20 lat, przygotował z ramienia króla traktaty ireniczne zmierzające do pokoju religijnego zarówno z prawosławnymi (*Punkta zgody*, 1633) jak i z protestantami (*Colloquium charitativum*, 1645). Pod wpływem załamania się spotkania katolicko-protestanckiego w Toruniu (*Colloquium charitativum*, 1645) zrodziły się nowe tendencje w polskiej teologii polemicznej, mianowicie tendencje ireniczne i ekumeniczne, propagujące życzliwość w miejsce wrogości. Znalazło to wyraz w dziele Andrzeja Cyrusa (1603—1647) pt. *Idea colloquii charitativi...* (Cracoviae 1646), a także w dialogach Wojciecha Wijuka Kojalowicza TJ (1609—1677). Konkretny program działalności ekumenicznej zarysował Łukasz Głuchowski OCD (1644—1705) w monumentalnym dziele pt. *Echo salutis aeternae...*, (Cracoviae 1701). Treść polemiki z protestantami uległa wyraźnemu przesunięciu. O ile w pierwszej połowie XVII w. koncentrowano się na znamionach Kościoła, zwłaszcza na jego widzialności i starożytności, o tyle w drugiej połowie tego wieku zaczęto przede wszystkim wykazywać niewystarczalność samego Pisma św. jako reguły wiary.

Współczesny Głuchowskiemu jezuita, Jan Franciszek Hacki (1637—1696) przeprowadzając analizę aktu wiary i reguły wiary w kilku dziełach polemicznych zapoczątkowanych broszurą *Scrutator veritatis* (1680), wykazywał, że prawdziwą przeszkodę do zjednoczenia stanowi brak jednego i tego samego nieomylnego autorytetu w nauczaniu Pisma św.

Na początku czasów saskich duże zainteresowanie wzbudziło znakomite dzieło augustianina Wawrzyńca Czepańskiego (ok. 1659—1724) pt. *Controversio orientalis et occidentalis Ecclesiae de subiecto potestatis ecclesiasticae et inerrabili Ecclesiae regimine...* (Varsaviae 1699), badające w perspektywie historycznej związek między papieżem a soborem. Epokę tradycyjnej polemiki z protestantami zamyka dzieło Jana Kostki Wujkowskiego pt. *Kontrowersje polskie...*, wydane w Warszawie w 1737 r.

Od czasów saskich poczynając zaczęła się także nasilać polemika przeciwko, związanym już z epoką Oświecenia, prądom naturalizmu, deizmu i ateizmu. Zarysowano w ten sposób

kontury nowożytnej apologetyki. Przecistawiali się więc ateizmowi i deizmowi jezuiti: Jan Poszakowski (1684—1757), autor dzieła pt. *Głos Pasterza Jezusa Chrystusa... albo Nauka Katholicka Praeliminarna* (Wilno 1736—40) i Jerzy Gengell (1657—1727). Dodać trzeba, że oni obaj, a także reformat, Antoni Węgrzynowicz (1657—1721) zwalczali również jansenizm, choć nurt ten, rozpowszechniony we Francji, nie wywarł większego wpływu na ówczesną religijność polską. Polemika z ateizmem i deizmem toczyła się w Polsce nadal w czasach Stanisławowskich. Brali w niej udział m. in. Stanisław Konarski (†1773), Antoni Wiśniewski (†1774) i Samuel Chróścikowski (†1780).

Niewiele można powiedzieć o teologii szkolnej, uprawianej w Polsce w tym okresie. W Akademii Krakowskiej wprowadzono, w r. 1604 za rektoratu Mikołaja Dobrosielskiego, komentowanie Sumy teologii św. Tomasza zamiast Sentencji Piotra Lombarda, chociaż myśl Tomaszową ujmowano przez pryzmat poglądów jego komentatorów (Kajetana, Banneza i innych). W wykładach teologii moralnej zapanowała kazuistyka, ale przynajmniej do połowy XVII wieku utrzymała się w Polsce (bardziej niż w innych krajach Europy) równowaga między teologią kazuistyczną i ascetyczno-mistyczną. Widzieliśmy to już w twórczości Mikołaja z Mościsk.

Jeszcze ściślejsze zespolenie kazuistycznego ujęcia moralności oraz pozytywnego ukazania rozwoju duchowości chrześcijańskiej znajdujemy u Samuela z Lublina OP (†1635), autora dzieła *Summula casuum omnium... una cum Monitoriis ad formandam... conscientiam...*, wydanego dwukrotnie w Kolonii (1631 i 1635). Podobną harmonię znajdujemy jeszcze w twórczości kilku wybitnych moralistów z drugiej połowy XVII w. np. Grzegorza Tereckiego (paulina, współczesnego A. Kordeckiemu), Wojciecha Tylkowskiego TJ (†1695), T. Młodzianowskiego TJ (†1683). Trzeba wreszcie wspomnieć o wybitnym dziele pastoralno-prawnym, napisanym przez opata cystersów, późniejszego biskupa, Pawła Piaseckiego (†1649), pt. *Praxis episcopalis*, wykazującym ścisły związek jurysdykcyjnych i duszpasterskich uprawnień papieża, biskupów i księży z posiadanym beneficjum kościelnym. Dzieło to ukazało się w latach 1611—1758 w jedenastu wydaniach w Wenecji, Kolonii, Krakowie i Lwowie i było, oboko *Cofessio fidei* Hozjusza i dzieł K. Drużbickiego, najbardziej znaną i cenioną książką polską za granicą; powoływał się na nią m. in. późniejszy papież Benedykt XIV, wybitny prawnik, a także G. Busenbaum

(† 1668), autor najbardziej rozpowszechnionego wówczas podręcznika teologii moralnej (*Medulla theologiae moralis*, Münster 1645; w sumie 200 wydań w różnych krajach Europy).

Mówiąc o polskiej twórczości teologicznej w XVII i XVIII w. nie można pominąć milczeniem twórczości kaznodziejskiej. Właśnie w tym okresie następuje wyraźny wzrost znaczenia kaznodziejstwa i jego ekspansywny rozwój. Wywiera ono ogromny wpływ na rozwój polskiej myśli chrześcijańskiej i kultury narodowej i na ich specyficzny kształt. Stanowi o wiele ciekawszy przedmiot badań dla historyków teologii niż systematyczne, często o charakterze szkolnym i mało oryginalnym, dzieła teologów. Kazania, głoszone nieraz przez wybitnych mistrzów słowa nie tylko szerzyły zasady wiary i moralności, ale ukazywały naukę chrześcijańską w kostiumie polskiego krajobrazu i polskiej kultury i podejmowały różne konkretne sprawy, przed którymi stał wówczas kraj.

Głównym typem ówczesnej twórczości kaznodziejskiej były swobodne kazania tematyczne, na niekorzyść homilii i kazań katechizmowych. Dotyczy to zarówno kazań niedzielnych i świątecznych, jak i okolicznościowych. W kazaniach niedzielnych i świątecznych przeważała zdecydowanie problematyka moralna. Podawano barwny, szczegółowy opis różnych sytuacji życiowych i liczne konkretne wskazania moralne związane z życiem rodzinnym, społecznym i politycznym, w oparciu o alegorycznie interpretowane teksty biblijne.

Problematyka moralna przeważała także w kazaniach okolicznościowych. Do tej grupy kazań należą kazania stanowe. Głosili je: J. Wujek, a później F. Birkowski, J. Mijakowski, T. Młodzianowski, Jacek Liberiusz (1599—1673) i inni. Przedstawiali w nich, w słowach nie pozbawionych satyry, humoru i rubasznosci, najrozmaitsze szczegóły z życia codziennego.

Trzeba następnie wymienić kazania obozowe, w których specjalizowali się F. Birkowski i J. Olszewski; pierwszy z nich — przyrównywany do proroka Eliasza — łączył plastykę opisu z siłą i liryzmem uczuć, nie zachowując jednak nieraz ewangelicznego umiaru w ocenie nieprzyjaciół. Wreszcie rozpowszechnione były kazania panegiryczne, wśród których wyróżniają się mowy pogrzebowe Birkowskiego. U niego i u innych mówców pogrzebowych spotykamy jednak nie tylko przesadne pochwały, ale także gorzkie słowa prawdy, pod adresem zmarłego, a niekiedy wnikliwą analizę psychologiczną. Formę panegiryków miały też liczne kazania ku czci Trójcy Świętej, Chrystusa i świętych, zwłaszcza ku czci Ma-

tki Bożej (m. in. Makowski i Węgrzynowicz). Kazania te grzeszyły nieraz przesadą, przyznając Maryi atrybuty boskie, czy wywyższając jednego świętego kosztem innych, ale zawierały opisy pełne życia, barwne i swojskie, a nieraz nawet jakieś pogłębienie psychologiczne w charakteryzowaniu postaci.

Przy bliższej analizie formy i treści kazań tego czasu trzeba wskazać na dwie podstawowe sprawy. Pierwsza — to ich charakter obyczajowo-narodowy, a druga — to ich treść etyczna.

Charakteryzują się więc te kazania polskim myśleniem, czuciem i językiem. Są wyrazem głębokiego zakorzenienia się chrześcijaństwa w ówczesnym polskim życiu narodowym, czy też głębokiego przeniknięcia kultury polskiej duchem chrześcijańskim. W twórczości kaznodziejskiej nastąpiło spolonizowanie Ewangelii i dziejów biblijnych. U Tomasza Młodzianowskiego rysy czysto polskie przybierają Chrystus i Jego Matka. Chrystus — to król; apostołowie — to senat i rycerstwo; niebo — to Rzeczpospolita; biblijny Exodus — to pospolite ruszenie; Filistyni i Amorejczycy — to Tatarzy i Kozacy; Tyr i Sydon — to Pomorze; Zygmunt Stary przedstawiony jest jako król Dawid; sejm abdykacyjny jako sąd ostateczny; interregnum po śmierci Zygmunta III jako interregnum apostolskie po Wniebowstąpieniu Chrystusa. Podobnie pisali Mijakowski i Olszewski. Odznaczają się te kazania gorącym patriotyzmem. Piętnują ostro wady narodowe, jak nieład, bezkarność, rozbicie, pychę, zbytek, zniewieściałość, tolerowanie krzywd i gorąco wzywają do miłości Ojczyzny. Patriotyzm wiąże się z żywą wiarą; przyczyny klęsk i niewoli narodowej widzi się w grzechach narodu.

Kazania te z powodu przesiąknięcia kolorytem narodowym i głębokim patriotyzmem, stanowią doskonałe źródło do poznania dziejów ojczystych, ówczesnych stosunków politycznych, społecznych i wyznaniowych, polskich obyczajów i psychiki narodowej. Kaznodzieje odwołują się do dawniejszej historii Polski (np. Węgrzynowicz, a także Piotr z Poznania, który jako przykłady podaje postacie dawnych władców polskich: Bolesława Wstydliwego, Kingi, Władysława Jagiełły, Jadwigi, Leszka Białego, Leszka Czarnego i innych), ale także do współczesnego im życia społeczno-politycznego. Opisują nadużycia w sądach, zwłaszcza przekupstwo, podają przykłady osłabienia władzy królewskiej, niezgody wewnętrznej, bezradności sejmu i władzy wykonawczej. Starowolski opisuje obrzędy religijne, rodzinne i narodowe, pisze o sanktuariach

regionalnych i o pobożności ludowej. Mijałowski odmalowuje barwnie kłótnię małżeńską w ówczesnym dworku szlacheckim i sposób wychowywania dziewcząt. Kazania Młodzianowskiego stanowią prawdziwą encyklopedię ówczesnej obyczajowości polskiej różnych stanów (magnaterii, szlachty i ludu) i różnych dziedzin życia (mieszkania, strojów, naczyń, gospodarstwa, życia towarzyskiego, zabaw rodzinnych i tradycyjnych wycieczek). Wszystkie te kazania dają przy tym doskonały obraz ówczesnej psychiki polskiej, cechującej się m. in. poczuciem godności, pragnieniem sławy, dumą szlachecką i duchem republikańskim.

Gdy idzie o etyczną treść ówczesnej twórczości kaznodziej-skiej, to na czoło wysuwa się problematyka polityczna i społeczna. Kazania polityczne, które doszły do rozkwitu w twórczości Skargi, Sokołowskiego i Powodowskiego, w późniejszym okresie uległy spłyceciu. U Mijałowskiego np. elementy aktualnej polityki biorą nieraz górę nad elementami religijnymi. Starowolski angażuje się zbyt w obronę dominium absolutum, stojącego w sprzeczności z demokracją szlachecką. Zawsze jednak w kazaniach tych, piętnuje się nadużycia i łamanie prawa.

Ówczesne kazania ukazują też dosadnie i bez ogródek gorzką prawdę o wszystkich brakach czy bolączkach życia społecznego. Niektórzy kaznodzieje — zwłaszcza Młodzianowski — karcąc szlachtę za jej stosunek do chłopów, krytykowali ówczesne ustawodawstwo, oraz władze administracyjne i sądy za tolerowanie niesprawiedliwości i krzywdy. Bardzo wielu kaznodziejów ukazywało ciężkie warunki bytowe wyzyskiwanego ludu wiejskiego. Niektórzy pisali także o nierówności społecznej panującej w miastach, krytykując przepych i marnotrawstwo bogatych mieszczan (Młodzianowski i Lorentowicz) lub ukazując nędzę ubogich kupców i rzemieślników (Mijałowski). Szymon Makowski krytykował także duchownych za ich schlebienie możnym i prowadzenie gorszego życia. Ukazując krzywdy społeczne, wielu kaznodziejów groziło karą Bożą, zapowiadano klęski i nieszczęścia, które spadną na szlachtę i na całą Polskę. Wady ustroju społecznego i niesprawiedliwości popemiane przez warstwy panujące grożą upadkiem niepodległości i dostaniem się w niewolę pogan. Mówią o tym zwłaszcza Lorentowicz i Młodzianowski, nawiązując do dawnych ostrzeżeń Skargi i Powodowskiego.

Kaznodzieje ówcześni nie podają jednak projektów reform ustrojowych, poprzestając jedynie na piętnowaniu zła w ży-

ciu społecznym i wad narodowych oraz wzywając do poprawy życia.

VI. POLSKI MESJANIZM

Sytuacja polityczna i religijna panująca w Polsce XVI—XVII w. różniła się wyraźnie — jak o tym była mowa — od sytuacji w krajach zachodnich. „Rzeczpospolita szlachecka” nie знаła absolutyzmu monarszego, nie znała też wojen religijnych. Owszem zyskała sobie miano „asylum haereticorum”. A przecież mimo fali reformacji, która ogarnęła przejściowo znaczną część magnatów i szlachty, pozostała Polska krajem prawie że jednolicie katolickim. Sytuacja ta odzwierciedliła się w polskiej teologii, o wiele mniej polemicznej, niż na Zachodzie, za to o wiele bardziej w twórczości kaznodziejskiej i teologiczno-moralnej związanej z życiem narodowym i społecznym.

Ta odmienność sytuacji, w jakiej znajdowała się Polska, a jaka rzutowała na kształt myśli religijnej i teologicznej, stała się jeszcze jaskrawszą w czasach późniejszych. Widoczne jest to już w drugiej połowie XVIII w., gdy Polska przeżywa bliskie zagrożenie i upadek swej niepodległości. Uwagę najwybitniejszych umysłów tego czasu, także i duchownych, zajmuje program naprawy Rzeczypospolitej. Komisja Edukacji Narodowej, przeprowadza reformy nauczania dążąc do jego upowszechnienia i unowocześnienia. Inicjuje się działanie zmierzające do poprawy gospodarki kraju. Król Stanisław August patronuje rozwojowi kultury. Literatura, teatr, architektura znajdują w nim światłego mecenasa.

Dążenie do reformy ustroju państwa i jego wzmocnienia ukoronowane zostają uchwaleniem Konstytucji 3 maja 1791 r. Było już jednak za późno na naprawę Rzeczypospolitej. Reakcją ościennych mocarstw na jej próbę był drugi i trzeci rozbiór Polski, która ostatecznie utraciła swoją niepodległość w 1795 r. W tej sytuacji nowe kierunki filozoficzne, zwłaszcza prądy oświeceniowe, przyjmowane są w Polsce w perspektywie dążeń do odnowy życia państwowego.

We Francji Oświecenie oznacza w znacznej mierze, odejście od chrześcijaństwa. Jego zaprzeczeniem był deizm (przekonanie o istnieniu Boga-Absolutu, Boga-Zegarmistrza, który dał światu początek, ale jest obcy jego dziejom). Zaznaczyło się także odejście od wszelkiej wiary w Boga, biorące pod uwagę rewolucyjny kult rozumu.

W Niemczech Oświecenie wyrażało się przede wszystkim w racjonalistycznej filozofii Christiana Wolffa. Po niej miał przyjść krytycyzm Kanta, a następnie idealizm, który swoje apogeum osiągnął w systemie Hegla. Te kierunki myślenia zdominowały uniwersytety niemieckie (racjonalizm Wolffa, kantyzm i heglizm) o wiele trwalej, w jakiejś mierze aż po dziś dzień. Teologia uprawiana w tych samych uniwersyte-ach nie mogła pozostać obca ich wpływom.

W Polsce propagatorami filozofii Oświecenia, racjonalizmu Wolffa, później francuskiego empiryzmu i naturalizmu, sta-ją się ludzie zaangażowani w różne dziedziny życia społecz-nego. Wielu z nich to duchowni, rzecznicy reformy szkolnej, gospodarczej czy ustrojowej: Stanisław Konarski, Hiacynt Śli-wicki, Józef Załuski, Piotr Świtakowski, Antoni Wiśniewski, Hugo Kołłątaj, Stanisław Staszic... Przeniknięci są ideami oświecenia, wątpliwości budzi traktowanie przez niektórych z nich obowiązków duchownych, ale do wszystkich odnieść można to, co Wł. Tatarkiewicz mówi o Kołłątaju i Staszicu, że „na podłożu pozytywnym, naturalistycznym i eudajmoni-stycznym opierali wzniosłe idee etyczne i pracę nad odro-dzeniem Ojczyzny”¹⁶.

Tak ujmowane idee Oświecenia pozbawione były radyka-lizmu, zwłaszcza w interpretacji religii. Ich recepcja nie wno-siła ani deizmu, ani ateizmu. Sam St. Konarski opublikował dzieło przeciw deizmowi, *De religione honestorum hominum contra impias deistatrum opiones* (Warszawa 1769), a Tadeusz Brzozowski, jezuita, wydał, tłumaczony z francuskiego zwró-cony przeciw poglądom ateistycznym, *Dykcyonarz filozoficz-ny religii* (Wilno 1782).

W imię hasła oświeceniowych przeciwstawiano się nieco później, w początkach XIX w., krytycyzmowi Kanta, jako próbie odwrotu od scholastycznej metafizyki.

Po 1830 roku myśl polska odchodzi od idei Oświecenia, by — niejako równolegle do idealizmu niemieckiego zainteresowana rozwojem dziejów i przekonana o prymacie ducha — głosić odległy od idealizmu mesjanizm, filozofię czy religię powołania człowieka we wspólnocie narodu i powołania na-rodu polskiego w rodzinie narodów świata.

Dochodzimy tu do stwierdzenia zjawiska ważnego nie tylko dla historii polskiej myśli religijnej w pierwszej połowie XIX

¹⁶ Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1981^o, s. 187.

wieku, lecz i dla całej jej przyszłości, aż po dziś dzień: nieobecności w teologii polskiej myśli krytycznej, związanej z filozofią Oświecenie, a później z kantyzmem.

Sprawa zinterpretowania narodowej tragedii i szukania dróg do odzyskania niepodległości była w ciągu całego XIX w. i aż pod koniec pierwszej wojny światowej sprawą zasadniczą dla ogółu oświeconej ludności polskiej. Była to sprawa zasadnicza także dla polskiej myśli religijnej tego czasu, czy nawet teologicznej, jeśli przez teologię nie będziemy rozumieli jedynie teologii szkolnej, lecz także opartą na objawieniu refleksję nad życiem Kościoła w danym miejscu, Kościoła konkretnych ludzi. Jeśli nawet nie był to powód jedyny, to był jednym z głównych tego, że ani racjonalistyczna krytyka religii związana z Oświeceniem, ani — nieco później — krytycyzm Kanta czy idealizm Hegla, w swoim spekulatywnym kształcie, nie zakorzeniły się w umysłowości polskiej i pozostały jej w zasadzie obce. Gdy dziś teolog polski czyta np. K. Rahnera interesuje się nie tyle transcendentálną, sięgającą Kanta, metodą uprawianą przezeń teologią, ile tym przybliżeniem wiary, jakie ma oparcie w Piśmie św. niezależnie od teoriopoznawczych założeń.

Już zresztą i w poprzednich wiekach problemy żywo dyskutowane w teologii na Zachodzie nie znajdowały równie żywego odbicia w teologii polskiej. Ani spory o naturę i łaskę na przełomie XVI i XVII w., ani sprawa systemów moralnych za czasów św. Alfonsa Liguoriego, ani jansenizm nie odbiły się mocniejszym echem w polskim piśmiennictwie tamtych czasów.¹⁷ Nie znaczy to, że w XVIII w. nie docierały do Polski wpływy teologii zachodniej, przede wszystkim francuskiej. Wpływy te miały miejsce w innych dziedzinach kultury, widoczne były i w teologii. Tłumaczono na język polski wielu francuskich kaznodziejów, sprowadzano francuskie podręczniki teologiczne do seminariów duchownych, zwłaszcza, że wiele spośród nich prowadzonych było przez księży misjonarzy, a więc zgromadzenie założone wiek wcześniej we Francji.

Podobnie dzieje się i później w ciągu XIX wieku. Filozoficzno-teologiczne niepokoje — fideizm, ontologizm, semiracjonalizm — nie przynoszą się na tereny polskie. Nawet modernizm, choć przypadł na okres znacznego ożywienia intelektualnego na przełomie XIX i XX wieku, przeszedł prawie

¹⁷ Por. A. Klawek, *Zarys dziejów teologii katolickiej w Polsce* Kraków 1948, s. 24.

bez echa. Jeśli można by wymienić kilku myślicieli i publicystów zasługujących na miano modernistów (trudno wymienić kogoś — poza Zdziechowskim i Wyslouchem), to w teologii uczonej w seminariach duchownych, czy głoszonej z ambon śladów modernistycznej krytyki Kościoła lub krytyczno-historycznej, a tym bardziej liberalnej egzegezy trudno byłoby się doszukać.

Przyczynia się do tego fakt, że w podzielonej między trzech zaborców Polsce nie ma właściwie miejsca na rozwój po akademicku rozumianej nauki, także filozofii i teologii. Podczas, gdy na zachodzie Europy, zwłaszcza w państwach niemieckich, prosperują liczne uniwersyteckie ośrodki teologiczne i powstają nowe, to na terenach polskich ulegają likwidacji nawet i te, które istniały dotychczas.

W zaborze austriackim, gdzie kultura polska mogła jeszcze rozwijać się stosunkowo swobodnie, zniesiono najpierw Akademię Zamojską (1783), a następnie Akademię Jezuicką we Lwowie (1784), przekształcając ją w podległy państwu uniwersytet. Pozostał Wydział Teologiczny w Krakowie, gdzie Szkoła Główna znowu została przemianowana na uniwersytet, ale skrępowany ogólnymi warunkami politycznymi i zależny od obcych władz nie odgrywał, zwłaszcza w pierwszej połowie XIX stulecia, większej roli.

Uniwersytet Wileński zostaje zlikwidowany po powstaniu listopadowym, w 1832 r. W miejsce Wydziału Teologicznego zostaje utworzona Akademia Duchowna (1833), przeniesiona w dziewięć lat później do Petersburga. Tam istniała ona aż do końca pierwszej wojny światowej, jako jedyna przez wiele lat wyższa uczelnia dla polskiego duchowieństwa z terenu zaboru rosyjskiego. W Warszawie powstał wprawdzie w 1818 r. wydział teologiczny, przekształcony jednak został najpierw w 1825 r. w tzw. Seminarium Główne, a w 1836 — w Akademię Duchowną. Akademia ta istniała do 1867 r., kiedy to, po powstaniu styczniowym, w okresie wzmożonej rusyfikacji, została zamknięta. Jej trzydziestoletnie dzieje nie mogły przynieść bogatszego dorobku teologicznego, biorąc pod uwagę zarówno ograniczenia ze strony carskiej cenzury jak i represje za każde odstępstwo od przewidzianego programu. Obie akademie — i warszawska i petersburska — spełniać miały w ten sposób przewidzianą dla nich rolę kształcenia duchownych mogących objąć wyższe stanowiska kościelne, a nie ośrodków naukowo-teologicznych. Jednocześnie obowiązywał zakaz odbywania przez duchownych studiów za granicą.

Na terenie zaboru pruskiego, tj. na Pomorzu, w Poznańskim i na Śląsku nie było żadnej wyższej polskiej uczelni teologicznej. Stopnie akademickie można było uzyskiwać na uniwersytetach niemieckich, przede wszystkim na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu we Wrocławiu.

W pozbawionej niepodległości Polsce teologia, jak zresztą nauka w ogóle, pozbawiona zatem została swych żywotnych, uniwersyteckich ośrodków. Ale także i duszpasterska działalność Kościoła, jako podtrzymująca świadomość narodową i dążenia do niepodległości, została skrępowana, poddana daleko idącej kontroli, zwłaszcza w zaborach pruskim i rosyjskim. W swoisty sposób została ona ograniczona także i w zaborze austriackim przez józefinizm charakteryzujący życie Kościoła w Cesarstwie Austro-Węgierskim.

W tej sytuacji myśl religijna, a nawet teologiczna, związana z losem narodu polskiego, znalazła swoje miejsce w twórczości literackiej czy literacko-filozoficznej Romantyzmu, zwłaszcza w czasie między powstaniami 1830 i 1863 r. Myśl tę określa się często jako mesjanizm. Nie wszyscy jednak myśliciele czy pisarze posługujący się tym wyrażeniem rozumieli je w jednakowy sposób (np. dla Hoene-Wrońskiego mesjańską rolę spełniać miała filozofia, podczas, gdy dla Mickiewicza i wielu innych — Polska czy naród polski), a ponadto wiele przekonań zrodzonych w tym kontekście nie wiąże się z żadną myślą mesjanistyczną (np. poglądy Norwida na losy i zadania narodu polskiego).

Inną postać miał mesjanizm uprawiany przez filozofów takich jak: Bronisław Trentowski, Karol Libelt, czy August Cieszkowski; inną, uprawiany przez trzech wieszczów narodowych: Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego i Zygmunta Krasińskiego. Filozofowie, choć nie byli to filozofowie akademicy, lecz pisarze i działacze społeczni, bardziej niż poeci byli zależni od niemieckiej filozofii idealistycznej, zwłaszcza od Hegla, oszczędniej szafowali samą nazwą mesjanizmu i nie tak bezpośrednio czerpali z inspiracji religijnych. Tymczasem Mickiewicz potępiał uprawianie filozofii, jako szukanie prawdy na drodze rozumowej, a uchylanie się od cierpienia i działania.¹⁹

Ogólnie można jednak o mesjanizmie polskim powiedzieć to, co Wł. Tatarkiewicz mówi o mesjanistycznej metafizyce, a więc

¹⁹ Por. S. Borzym, H. Floryńska, B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918*, Warszawa 1983, s. 113.

filozofii. Cechowało ją „teistyczne przekonanie o istnieniu Boga osobowego, przekonanie o wieczności dusz, o bezwzględnej przewadze sił duchowych nad cielesnymi... Powołanie filozofii widziało nie tylko w poznaniu prawdy, ale także w przeprowadzeniu reformy życia i wybawienia ludzkości. Wreszcie, przejęta była wiarą w metafizyczne znaczenie narodu i przekonana, że człowiek powołanie swe spełnić może tylko w tym obcowaniu duchów, jakim jest naród, że narody stanowią o rozwoju ludzkości, a szczególnie naród polski ma zadanie Mesjasza wśród narodów”¹⁹.

Mesjanizm wieszczów, przesycony bardziej niż mesjanistyczne koncepcje filozoficzne pierwiastkiem patriotycznym, głosił nadejście ery wyzwolenia społecznego i patriotycznego przez zrealizowanie w skali ogólnoludzkiej wartości głoszonych przez chrześcijaństwo — sprawiedliwości, powszechnego braterstwa, równości. Przy tym zbawcze znaczenie dla wyzwolenia wszystkich narodów ma mieć cierpienie narodu polskiego, „Chrystusa narodów”. Poglądy te, stanowiące widoczną interpretację klęski poniesionej przez powstanie 1830 roku, zależne w pewnej mierze od saintsimonizmu, mogłyby być traktowane — gdy idzie o społeczne znaczenie chrześcijaństwa — jako prekursorskie w stosunku do dzisiejszej „teologii politycznej”. Ale przekonania wieszczów wychodziły w swych historiozoficznych i historiozbawczych wizjach daleko poza ortodoksję katolicką i chrześcijańską. Głosili oni nadejście epoki eschatologicznego wypełnienia, epoki Ducha, wiążąc to z konkretnymi współczesnymi sobie wydarzeniami historycznymi. Kościół w tej epoce bądź to stanie się Kościołem powszechnym, który tak mieć się będzie do Kościoła katolickiego jak Kościół katolicki do Izraela (Mickiewicz), bądź też okaże się zbędny, zbędne będzie już bowiem pośrednictwo między Bogiem, a związaną z Nim ludzkością (Słowacki). To też nie romantyczny, narodowy mesjanizm, lecz uwydatnienie wartości etycznych i moralnych stanowi o religijnej i chrześcijańskiej wartości romantycznej poezji. Te etyczne wartości chrześcijańskie przedstawiane są jako czynnik postępu społecznego i politycznego, ogólnoludzkiej ewolucji ku boskiemu spełnieniu się dziejów zbawienia.

W etycznych kategoriach traktuje się też sprawę Polski, służby narodowej, walki o niepodległość. „Romantyzm — pi-

¹⁹ Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1981^o, s. 228.

sze B. Cywiński — czyniąc z polskości powinność, wartość, ideał, dał wizję Polski jako zespołu wartości niezwywalnych... Potrafił osadzić sprawę polską w płaszczyźnie niewzruszonych i uniwersalnych zasad moralnych". Co więcej, romantyczna koncepcja Polski cechuje się nie tylko integralnym moralizmem, lecz także — co w perspektywie powszechnej historii idei politycznych jest jeszcze bardziej oryginalne — nadawaniem sprawie polskiej cech narodowej religii. Cywiński nie myśli tu o mesjanizmie, lecz o uznaniu Polski za wartość naczelną, absolutną, ponadczasową. „Wiara w wartość wysiłku duchowego pozornie nieefektywnego, niepodważalność powinności patriotycznej, kult narodowych męczenników, stawianych u szczytu hierarchii wzorów postępowania i ekspozowanie cnoty wierności ideałowi — nadają tej myśli specyficzną religijną atmosferę”²⁰.

Polski mesjanizm znalazł współczesnych sobie krytyków: z jednej strony w osobach założycieli Zgromadzenia Księża Zmartwychwstańców Hieronima Kajsiewicza i Piotra Semeneńki (Semeneńko wydał książkę pt. *Towiański et sa doctrine jugés par l'enseignement de l'Eglise*, Paris 1850), z drugiej — w Cyprianie Kamilu Norwidzie. Kajsiewicz i Semeneńko przeciwstawiali się mesjanizmowi jako pogładowi niezgodnemu z wiarą katolicką. Dla Norwida nie bohaterski czy rewolucyjny, krwawy „czyn”, lecz praca, będąca wartością i powinnością, jest drogą do przetworzenia narodu, by stał się wartościowym społeczeństwem. Norwid rozróżnia jasno między historią, której wszystkie etapy i osiągnięcia posiadają wartość względną, od rzeczywistości absolutnej, boskiej, która choć całą historię prześwieśla, już do historii należeć nie będzie. Prawda Boża objawiła się całkowicie, nie należy oczekiwać objawienia nowego. Kościół jest jej głosicielem, jest przeto ponad historią.

Religijne, czy nawet teologiczne poglądy, jakie pojawiły się w polskiej literaturze, przede wszystkim (choć nie tylko) w epoce Romantyzmu, zwłaszcza poglądy Norwida, stają się dopiero dzisiaj przedmiotem zainteresowania teologów, a to wraz z uświadomieniem sobie związków teologii z kulturą i wraz z odkrywaniem naszej rodzimej kultury jako miejsca teologicznej refleksji.²¹ Przepowiadanie papieża Jana Pawła II,

²⁰ B. Cywiński, *Doświadczenie sześciu pokoleń*, „Znak” 30 (1978) s. 1310 (nr 292—293).

²¹ Por. np. A. Dunajski, *Norwid teolog?* „Przegląd Powszechny” 5/734 listopad 1982, s. 153—167; 6/735 grudzień 1982, s. 353—387; A.

zwłaszcza w czasie jego obu pielgrzymek do Ojczyzny (1979 i 1983 r.) zawiera niejedną refleksję nad teologiczną treścią polskiej, romantycznej spuścizny literackiej.²²

VII. O CHRZEŚCIJAŃSKI ŚWIATOPOGLĄD

W sytuacji pozbawienia niepodległego bytu państwowego budzi się w społeczeństwie polskim, od początku XIX w., ale szczególnie w okresie Romantyzmu, świadomość istnienia i tożsamości narodu, niezależnego od posiadania własnej państwowości. Tożsamość tę wyznacza pamięć własnej przeszłości, własna kultura, a w tym kształtująca ją od początku wiara chrześcijańska w łonie Kościoła rzymskokatolickiego. W oparciu o tę świadomość narodowej tożsamości nie gaśnie, mimo długotrwałej niewoli, pragnienie odzyskania niepodległości, prowadzące aż do nierównej walki z bronią w ręku. Podczas gdy kraje zachodnie stają się widownią rewolucji społecznych, na terenach polskich, zwłaszcza pod zaborem rosyjskim, zrywają się kilkakrotnie narodowe powstania o niepodległość: 1794, 1830, 1863. Uprzytamniają one jednocześnie sprawę równości wobec prawa wszystkich synów jednego narodu, a nawet i żyjących wśród niego mniejszości narodowych, przede wszystkim Żydów. Stanowi to kontynuację i rozwój idei Konstytucji 3 Maja. Już Tadeusz Kościuszko proklamuje uwłaszczenie chłopów stających z bronią w ręku w obronie Ojczyzny, uważając to nie tylko za nakaz mądrości politycznej, lecz i za wymóg moralny.

Upadek powstań, zwłaszcza 1830 i 1863 r., prowadzi do szeroko zakrojonych akcji represyjnych, mających na celu pozbawienie społeczeństwa polskiego możliwości jakiegokolwiek niezależnego od władz zaborczych działania. Stąd likwidacja Uniwersytetu Warszawskiego po roku 1830, likwidacja Akademii Duchownej w Warszawie po 1863, stąd też daleko idące ograniczenia w prowadzeniu pracy duszpasterskiej. Wzmożono akcję rusyfikacyjną i germanizacyjną.

Merdas, *Łuk przymierza. Biblia w poezji Cypriana Norwida*, Lublin 1983; J. Sali, *Miłość nieprzyjaciół w polskiej myśli niepodległościowej*, „W drodze”, nr 8/108/ 1982 r., s. 23—27; także A. Walicki w cytowanym *Zarysie dziejów filozofii polskiej 1815—1918*, cz. I: lata 1815—1863, s. 9—133.

²² Por. J. A. Kłoczowski, *Religijna interpretacja kultury polskiej w pielgrzymkowych wypowiedziach Jana Pawła II*, „Studia Theologica Varsaviensia” 18/1980/ nr 2, s. 169—182.

Represje te budzą opór, dla którego oparciem jest Kościół. Pod zaborem pruskim opór ten dochodzi do szczytu w okresie tzw. „walki o kulturę” (Kulturkampf), kiedy to występowanie w obronie praw Kościoła i wolności religii identyfikuje się z obroną prawa do ojczystego języka i tożsamości narodowej.

W tym samym czasie, a więc w drugiej połowie XIX w., w okresie rozwoju przemysłu i zaogniania się tzw. kwestii społecznej, obserwujemy na Śląsku, że odmiennie niż w krajach Europy Zachodniej masy robotnicze nie utraciły związków z Kościołem i religią, przeciwnie, wyraźnie je umocniły. Nie wchodząc w całokształt przyczyn, które złożyły się na to zjawisko, trzeba zauważyć, że przeciwstawienie między robotnikami a właścicielami przedsiębiorstw posiadało pod zaborem pruskim, w tym i na Śląsku (gdzie industrializacja przebiegała szczególnie intensywnie) charakter jednocześnie narodowy i religijny. Robotnikami byli z reguły Polacy — katolicy, właścicielami Niemcy — ewangelicy. Kościół reprezentowany przez polskich duchownych i polskich działaczy katolickich był cały czas obecny wśród robotników. Prowadził działalność oświatową, bronił ich praw, czy raczej mobilizował do obrony ich własnych praw, zarazem robotniczych, jak narodowych i religijnych. Wychodzące na Górnym Śląsku pismo „Katolik” — skierowane właśnie do robotnika — jest znakomitym świadkiem tych spraw.

W rezultacie, Polska nie przechodzi w XIX w. przez rewolucje społeczne o programie antyreligijnym, a proces dechrystianizacji proletariatu obejmuje tylko uprzemysłowione regiony Królestwa Polskiego (Zagłębie, Łódź), ale i tu nie prowadzi do masowego odstępstwa robotników od Kościoła. Kościół w Polsce pozostaje, a nawet — biorąc pod uwagę, że jest to okres znacznego wzrostu świadomości i narodowej i religijnej — staje się Kościołem mas ludowych i robotniczych. Postawy laickie i antyklerykalne zaznaczają się natomiast w drugiej połowie XIX wieku wśród inteligencji polskiej, znajdując swój wyraz w programie pozytywizmu warszawskiego budowania gospodarki i kultury polskiej w oparciu o racjonalne, naukowo-przyrodnicze zasady poza jakąkolwiek motywacją religijną. W kręgach lewicowo zorientowanej inteligencji tego czasu antyklerykalizm, czy nawet niewiara, były postawą niemal obowiązującą. Postawy te przenosiły się na szersze warstwy społeczeństwa, w tym i na wieś, w stopniu trudnym do oceny, poprzez różnego rodzaju akcję oświatową.

Niejako równolegle do ożywienia i tendencji odnowicielskich w życiu społecznym, w dziedzinie gospodarki i kultury, jakie występują i ciągle się wzmagają pod koniec XIX i z początkiem XX wieku, ma miejsce znaczne ożywienie życia kościelnego na ziemiach polskich, w tym także — w tej mierze w jakiej to było możliwe — i myśli teologicznej.

Odmienne niż w poprzednich stuleciach, zwłaszcza w wiekach XVI i XVII, kaznodziejstwo nie odgrywało na ogół pierwszoplanowej roli w kształtowaniu myśli chrześcijańskiej i interpretowaniu wiary przeżywanej w konkretnej, społeczno-historycznej sytuacji. Spowodowane to było zarówno stosunkowo niskim przeciętnym poziomem duchowieństwa, wynikającym z braku żywych akademickich ośrodków teologicznych, jak i warunkami, w jakich przyszło kaznodziejom pracować. Pod zaborami rosyjskim i pruskim ograniczenia ze strony cenzury i policyjnych szykan uniemożliwiały jeśli nie głoszenie, to publikowanie kazań, które by podnosiły jakiegokolwiek społecznie żywotne sprawy.

Z początkiem XIX w. wstąpił się jako kaznodzieja Jan Paweł Woronicz (1757—1829), najpierw biskup krakowski, a pod koniec życia prymas Królestwa Polskiego. Interpretował utratę niepodległości jako karę za winy przynajmniej części społeczeństwa. Nawoływał do wiary w Boga i przestrzegania przykazań, gdyż „nie ma tam dobra, gdzie nie ma wiadomości Boga”, „nie ma tam moralności, gdzie nie ma cnoty, nie ma tam cnoty, gdzie nie ma religii”. Sam gorliwie działał na rzecz pomocy i równouprawnienia dla warstw najbardziej upośledzonych.

W połowie stulecia ks. Ignacy Hołowiński (1800—1855), rektor Akademii Duchownej w Petersburgu i profesor homiletyki, później arcybiskup mohylewski, uczył szukania wzorów głoszenia Słowa Bożego w kazaniach Skargi, Wujka, Birkowskiego, Młodzianowskiego i w pismach Ojców Kościoła.

Przykładem pracy kaznodziejskiej uprawianej, gorzej czy lepiej, przez ogół duszpasterzy, mogą być pozostające dotąd w rękopisach kazania ks. Macieja Majerczaka (1800—1870), najpierw proboszcza w Stopnicy, później rektora Seminarium Duchownego w Kielcach i wreszcie biskupa, administratora apostolskiego diecezji kielecko-krakowskiej. Są to systematycznie głoszone i przedstawiające systematycznie sprawy wiary i życia chrześcijańskiego, kazania katechizmowe, wzywające do odnowy życia chrześcijańskiego, do wewnętrznej przemiany człowieka, która w dalszej perspektywie prowadziłyby,

w przekonaniu kaznodziei, do odnowy życia społecznego i jego instytucjonalnych struktur.²³

Podobnym przykładem jest w okresie nieco późniejszym kaznodziejstwo o. Honorata Koźmińskiego (1829—1916), kapucyna, który w niezliczonych i teologicznie solidnych kazaniach nawoływał i wskazywał drogi do moralnego odrodzenia człowieka każdego stanu, widząc w tym także jedyną drogę do odrodzenia Ojczyzny. O. Honorat łączył z tym szeroko zakrojoną działalność religijno-społeczną, zwłaszcza wśród ludu, prowadzoną przez powoływane przezeń do życia liczne bezhabitowe zgromadzenia zakonne.

Zjawiskiem w tych warunkach szczególnym była działalność i kaznodziejstwo pierwszych zmartwychwstańców, powstałego na emigracji zgromadzenia, a to: Hieronima Kajsiewicza, Aleksandra Jełowickiego i Piotra Semeneńki. Zwłaszcza Piotr Semeneńko (1814—1889) zasłynął, zarówno w Rzymie, jak w Krakowie i Lwowie ze swoich kazań, konferencji i publikacji. Obejmowały one szeroki wachlarz spraw, od apologii wiary przeciw błędom Towiańskiego, przeciw tradycjonalizmowi i „semikacjonalizmowi”, przeciw będącemu w modzie „magnetyzmowi” i „stołom wirującym”, poprzez wykład wiary, np. w opublikowanym we Lwowie w 1885 r., a wielokroć wznawianym *Credo* i w *Ojcie nasz* (Kraków 1896), aż do zagadnień życia wewnętrznego i mistyki (np. *Konferencje duchowne*, Rzym 1866; *Mistyka*, Kraków 1896), wielokrotnie wydawana w latach następnych. Nie brakło oczywiście, zwłaszcza we wcześniejszym okresie, polemiki z towiańszczyzną, sprawy miłości ojczyzny i roli Polski (np. *O powołaniu i pośłannictwie Polski*, Paryż 1848; lub wydany pośmiertnie *Wyższy pogląd na historię Polski*, Kraków 1892).

Ogólny poziom kaznodziejstwa na ziemiach polskich, zwłaszcza pod zaborem rosyjskim, ulega zmianie na lepsze pod koniec XIX wieku, wraz z podniesieniem poziomu teologicznego Akademii Petersburskiej, a to dzięki reformie studiów przeprowadzonej przez jej rektora, ks. Albina Symona. W nowym pokoleniu wychowanków Akademii znaleźli się i Marian Nassalski, założyciel i redaktor czasopisma „Homiletyka” we Włocławku i Władysław Krynicki, autor podręcznika homiletyki, a później, już po pierwszej wojnie, troskliwy o po-

²³ Por. D. Olszewski, *Biskup Maciej Majerczak (1800—1870)*. Reformator życia kościelnego w diecezji kielecko-krakowskiej, w: B. Bejze (red.), *Chrześcijananie*, t. V, Warszawa 1980, s. 12—15.

ziom kaznodziejstwa, biskup wrocławski i Antoni Szlagowski, biblista i homileta, kaznodzieja i konferencjonista, dbały tak o biblijną treść swoich przemówień, jak i o piękno ojczystego języka.

W tym samym czasie, na przełomie wieków, w zaborze austriackim pojawili się tak znakomici mówcy, jak biskupi: Sebastian Pelczar, Władysław Bandurski, Józef Fedorowicz, Józef Bilczewski. Mniej niż pod zaborem rosyjskim i pruskim skrępowani cenzurą, związani z wydziałami teologicznymi Krakowa i Lwowa, rozwijali polską myśl religijną zarówno w postaci kazań, jak i licznych prac drukowanych.

Wspomnieliśmy o podniesieniu się poziomu teologicznego w Akademii Duchownej w Petersburgu. Wyraźne ożywienie występuje w tym czasie, choć z innych racji, także na wydziałach teologicznych uniwersytetów krakowskiego i lwowskiego. Ożywienie to wiąże się z rozwojem metodologii nauk, zwłaszcza historii i z wprowadzeniem na obu wydziałach seminariów naukowych (właśnie najpierw obok seminarium filozofii — seminariów historii Kościoła). Zawdzięcza się je także gronu najwybitniejszych profesorów. W Krakowie należeli do nich dogmatycy: Józef Bilczewski, późniejszy arcybiskup lwowski, Marian Morawski, jezuita, autor sławnych wieczorów nad Lemaniem, Maciej Sieniatycki, zasłużony dla rodzimej terminologii teologicznej przez swoje publikacje, a zwłaszcza podręczniki pisane w języku polskim; filozof i apologeta Stefan Pawlicki, zmartwychwstaniec; filozofowie: w Krakowie — Franciszek Gabryl, a we Lwowie — Kazimierz Wajs, obydwa neoscholastycznej formacji nabytej w szkole kard. Merciera w Lowanium; pastoralista i autor dzieł o życiu wewnętrznym Józef Pelczar, późniejszy biskup przemyski; historycy: Władysław Chotkowski, Jan Białek... Zresztą i wielu innych.²⁴

Ożywienie, jakie zapanowało na wydziałach teologicznych nie wystarczyło jednak, by zapewnić odpowiedni rozwój teologii i odpowiedni poziom wykształcenia duchowieństwa na ziemiach polskich zwłaszcza poza Galicją. W znacznej jednak mierze zapewniło przyływ ludzi, którzy potrafili tworzyć czy ożywiać pozauniwersyteckie ośrodki myśli teologicznej, skupiające się przede wszystkim wokół redakcji czasopism katolickich. Ośrodki takie powstawały zresztą i już wcześniej.²⁵

Ks. Adam Sielewski, profesor Akademii Duchownej w War-

²⁴ Por. A. Klawek, dz. cyt., s. 27—33.

²⁵ Por. A. Klawek, dz. cyt., s. 26—27, 34.

szawie, wydawał w latach 1841—1862 pierwsze polskie czasopismo teologiczne pt. „Pamiętnik Religijno-Moralny”. W 1863 r. ks. Michał Nowodworski, niezmordowany tłumacz i wydawca dzieł teologicznych, także, aż do jej zniesienia, profesor Akademii Duchownej w Warszawie, a później biskup płocki (1883), nadał „Pamiętnikowi” charakter bardziej popularny, zmieniając jego tytuł na „Przegląd Katolicki”, który będzie wychodził aż do roku 1914. Ten sam ks. Nowodworski rozpoczął w 1873 r. wydawanie Encyklopedii Kościelnej, której ostatni 34 tom ukazał się jednak dopiero w 1933 r. W międzyczasie (1904—1914) opracowano i wydano mniej obszerną Podręczną Encyklopedię Kościelną, której redaktorem był ks. Zygmunt Chełmiński, wychowanek Akademii Petersburskiej. On też był redaktorem Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich, w której wydał ponad sto pozycji książkowych, zarówno tłumaczeń jak i prac autorów polskich. Ponadto wychodził w Warszawie przez kilka lat (1902—1907) „Kwartalnik Teologiczny”, redagowany przez ks. Antoniego Szaniawskiego. Było to czasopismo o autentycznie naukowym rozmachu. Przeważały artykuły z bibliistyki, patrologii i historii. Przez pierwsze lata znaczną część każdego zeszytu zajmował wykaz bibliograficzny zawartości czasopism katolickich, przede wszystkim naukowo-teologicznych, ale także i popularniejszych, i to zarówno krajowych, jak i zagranicznych.

Innym żywym ośrodkiem piśmienniczo-wydawniczym stał się Włocławek. W latach 1898—1914 wychodzi tu pod redakcją ks. Mariana Nassalskiego czasopismo poświęcone kaznodziejstwu, pt. „Homiletyka”, a od 1907 r. — istniejące po dziś dzień „Ateneum Kapłańskie”. Jego założycielem był ks. Idzi Radziszewski, a jednym z kolejnych redaktorów późniejszy prymas, Stefan Wyszyński (1932—1939 oraz zaraz po wojnie, w latach 1945—46).

W Poznaniu, pod zaborem pruskim pojawiło się już w 1836 r. czasopismo zatytułowane „Archiwum Teologiczne”, choć wychodzi ono zaledwie parę miesięcy. W latach 1845—1865 wychodzi „Przegląd Poznański”, redagowany przez Jana Koźmiana, związanego ze Zgromadzeniem Zmartwychwstańców. W drugiej połowie stulecia ukazuje się „Przegląd Kościelny”, który — z paroletnią przerwą — ukazuje się do roku 1907 (1879—1896 i 1902—1907).

W latach 1909—1914 jego miejsce zajmuje „Miesięcznik Kościelny”. Także w Poznaniu wychodzi pierwsze czasopismo kaznodziejskie, starsze od włocławskiej „Homiletyki”, mianowi-

cie „Biblioteka Kaznodziejska” (1872—1894; od 1906 ukazywała się pod tytułem „Nowa Biblioteka Kaznodziejska”). Do niej nawiązuje „Biblioteka Kaznodziejska” ukazująca się już po drugiej wojnie światowej, od 1957 r.

Formą troski o wykształcenie duchowieństwa i umożliwienie profesorom seminariów duchownych pogłębiania swej wiedzy teologicznej stało się sprowadzanie dzieł teologicznych z zagranicy, głównie z Francji. Tak np. w Kielcach ks. Maciej Majerczak, najpierw jako rektor seminarium, później jako biskup i administrator diecezji, sprowadza do biblioteki seminarium duchownego, a także dla księży blisko półtora tysiąca książek naukowych, podręczników teologicznych i katechizmów, z łacińską kolekcją Ojców Kościoła Migne'a na czele. Dzieje się tak i w innych seminariach czy diecezjach na ziemiach polskich, ale działalność biskupa Majerczaka warta jest wspomnienia ze względu na widoczny charakter świadomego działania na rzecz stworzenia w diecezji warsztatu teologicznego.²⁶

Miejszem uprawiania teologii (choć częściej historii Kościoła) są także różnego typu towarzystwa naukowe. W Toruniu przez kilka lat (1876—1881) działał przy Towarzystwie Przyjaciół Nauk — Wydział Teologiczny. Jego los związany był, niestety, z życiem jednego człowieka — ks. Fankidejskiego i z jego śmiercią przestał istnieć.

Osobną sekcję (od r. 1839 zwaną wydziałem) mieli teologowie w krakowskim Towarzystwie Nauk, późniejszej Akademii Umiejętności i to od początku jego istnienia, tj. od r. 1816.

W Tarnowie, od 1906 r. istniało niezależne Koło Teologiczne.

Okazję do pewnego ożywienia publicystyki kościelnej i kaznodziejstwa stanowiły znamienne wydarzenia w życiu Kościoła, jak ogłoszenie dogmatu Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, czy Sobór Watykański I. W Krakowie z okazji tego Soboru wychodził „Tygodnik Soborowy”, a w Poznaniu — „Kronika Soborowa”.

Mapa polskiej teologii drugiej połowy, czy zwłaszcza ostatniego ćwierćwiecza XIX wieku i początków wieku XX, aż do końca pierwszej wojny światowej i odzyskania przez Polskę niepodległości, rysuje się zatem dość wyraźnie. W Galicji, pod zaborem austriackim, coraz bardziej żywotne stają

²⁶ Por. D. Olszewski, dz. cyt., s. 18—20, 24—27.

się oba jej centra: wydziały teologiczne uniwersytetów w Krakowie i Lwowie. Nie sposób też pominąć aktywności jezuitów, przede wszystkim „Przeglądu Powszechnego”. Pod zaborem rosyjskim Akademia Duchowna w Petersburgu jest jedynym, po zlikwidowaniu w 1867 r. Akademii w Warszawie, ośrodkiem wyższych studiów teologicznych. Jest jednak ciągle nastawiona nie tyle na prowadzenie badań naukowych, co na kształtowanie kadry duchowieństwa. Wzrost poziomu studiów, jaki w tym czasie następuje na Akademii, przyczynia się do rozwoju w Królestwie Polskim, przede wszystkim w samej Warszawie, ale także w innych miastach diecezjalnych, jak we Włocławku, pewnych ośrodków myśli teologicznej, skupionych wokół redakcji czasopism i tych bardziej popularnych przeznaczonych dla szerszego odbiorcy, jak „Przegląd Katolicki”, i tych przeznaczonych dla duszpasterzy, mających służyć doskonaleniu ich posługi, jak „Homiletyka”, i wreszcie, czasopism o ambicjach naukowych, jak „Kwartalnik Teologiczny”. Pod zaborem pruskim nie istniały przez cały czas niewoli żadne polskie wyższe uczelnie teologiczne. W Poznaniu podejmowane były przeciwko coraz to nowe inicjatywy wydawnicze, zarówno gdy idzie o katolickie czasopisma, jak i o wydawnictwa książkowe (Księgarnia i Wydawnictwo św. Wojciecha — 1895). Na Śląsku wychodziły czasopisma i inne publikacje religijne adresowane przede wszystkim do ludu, do robotników.

Wszystkie te ośrodki wydawnicze i różnorodne katolickie czasopisma służyć miały przede wszystkim szeroko pojmowanemu celom duszpasterskim: rozwojowi chrześcijańskiej, ale zarazem narodowej i społecznej świadomości i kształtowaniu postaw moralnych. Tym samym jednak budziły zainteresowanie dziedziną wiary i teologii, i mobilizowały swych autorów do teologicznej pracy.

Jaki charakter posiadała ta ówczesna, polska teologia, której jak widać nie sposób ograniczać do tego, co działo się w trzech uczelniach akademickich?

W zasadzie była to teologia receptywna — oparta na obcych wzorach, idąca utartymi ścieżkami... Przy zrozumiałym braku rodzimej twórczości teologicznej, starano się sprowadzać książki i podręczniki do seminariów duchownych z zagranicy. Podręczniki były zresztą obowiązujące, narzucone czy zatwierdzone przez władze świeckie. W pierwszej połowie XIX w. niemałe naciski wywierał z tej racji — józefinizm, przed którym zresztą polska teologia skutecznie się broniła. Od końca

XIX w., a przynajmniej od początków w. XX panuje zdecydowanie neoscholastyka. Reprezentują ją podręczniki używane w seminariach duchownych, reprezentuje tematyka i sposób argumentacji niezliczonych artykułów w czasopismach katolickich, reprezentują profesorowie uniwersytetów (Morawski, Sieniatycki, Gabryl, Wajs...).

Spory wokół wiary, nurty nieortodoksyjne, szczególnie poglądy określane mianem modernistycznych, nie znajdują w polskiej teologii żywego echa, nie wywołują dyskusji, raczej są jednoznacznie piętnowane.

Polska teologia tego czasu przeżywa swoisty przełom. Dzięki kadrze wybitniejszych profesorów na wydziałach w Krakowie i Lwowie (od 1867 r. istnieje wraz z uzyskaną przez Galicję autonomią polityczną możliwość swobodniejszego obsadzania stanowisk profesorskich) przeszczepiane są do polskiej teologii metodologiczne wymagania naukowe przyjęte już na uczelniach zagranicznych. Można zatem mówić, że polska teologia staje się w tym czasie teologią naukową w akademickim tego słowa znaczeniu.²⁷ Można też mówić o rozwoju jaki przeżywają w tym samym czasie poszczególne dyscypliny teologiczne, jak biblistyka, apologetyka, czy historia Kościoła. Liczne wydawnictwa źródłowe do historii Kościoła i kanonistyki w Polsce posiadają nie tylko w tamtym czasie, ale i dla przyszłych badań znaczenie nieocenione!

Zjawiskiem jednak dla ówczesnej teologii polskiej najbardziej charakterystycznym, biorąc pod uwagę wszystkie ziemie polskie i wszystkie formy uprawiania teologii (i te uniwersyteckie i te pozauniwersyteckie), jest, jak się wydaje, skoncentrowanie uwagi na problemach światopoglądowych.

Mianem światopoglądu określano zagadnienia podstawowe dla posiadanego czy wyznawanego obrazu świata, dotyczące zarówno faktu religii i religijności, jak chrześcijaństwa i jego pochodzenia, a z nieco innego punktu widzenia — sprawy istnienia Boga, duszy ludzkiej i pośmiertnego losu człowieka.

Jest rzeczą zadziwiającą, że polska teologia wegetująca w tak niesprzyjających warunkach, tworzona przez dość odizo-

²⁷ Por. np. L. Stachowiak, *Rozwój nauk biblijnych w XIX i początkach XX wieku*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce* (red. M. Rechowicz), t. III, cz. 1, Lublin 1976, s. 53—60; J. M. Szymusiak, *Zarys dziejów patrystyki*, tamże s. 84—89; S. Nagy, *Apologetyka polska*, tamże s. 195—203; także inne studia w tym samym tomie.

lowane od siebie środowiska i zjawiska, nie stanowiąca żadnej spójnej całości, przejawiała te zainteresowania wiążące je z całą ówczesną teologią europejską.

Tłumaczyć to można kilkoma przyczynami. Z jednej strony odgrywała tu rolę konieczność polemiki z prądami zagrażającymi wierze, a wyrażającymi się nie tylko w docierających i na ziemię polskie dziełach Renana czy Nietzschego, lecz także w ruchu pozytywistycznym i lewicowych ruchach społecznych. Polemika z niewiarą prowadziła do apologii samej religii, jako właściwej człowiekowi i rozumnej postawy, czy chrześcijaństwa, jako religii objawionej. Nieobojętne też było, że podstawowa problematyka wiary podjęta została przez Sobór Watykański I (1869/70). Z drugiej strony, zainteresowanie religią, jej genezą, historią i naturą, stanowiło żywe ciągle dziedzictwo myśli romantycznej.

Wśród autorów podejmujących tę światopoglądową problematykę wymienić trzeba, przede wszystkim, dwóch profesorów Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Jagiellońskim: Stefana Pawlickiego, zmartwychwstańca i Mariana Morawskiego, jezuitę, a obok nich drugiego jezuitę ks. Władysława Zaborskiego, współredaktora wraz z M. Morawskim „Przeglądu Powszechnego”. W Akademii Petersburskiej na tematy światopoglądowe pisał ks. Karol Niedziałkowski, a we Włocławku — ks. Idzi Radziszewski. Nazwiska te wydają się najbardziej reprezentatywne dla światopoglądowych zainteresowań naszej teologii. Nie można jednak zapominać, że wymieniamy tu jedynie kilku autorów spośród piszących wówczas na temat podstaw wiary i chrześcijaństwa. Poświęćmy im po kilka słów.²⁸

Stefan Pawlicki (1839—1916), filozof i apologeta, polemizował z materializmem i materialistycznie rozumianym ewolucjonizmem, tak wówczas modnym, dowodząc istnienia Boga, Stwórcy wszechrzeczy, i nieśmiertelnej duszy (*Materializm wobec nauki*, Kraków 1870). Później zajmował się pochodzeniem chrześcijaństwa, jako religii objawionej, wbrew pogładowi, że stanowi ona kolejny i naturalny etap rozwijającej się historii religii (*Początki chrześcijaństwa*, Kraków 1884; *Zywoć i dzieła Ernesta Renana*, Kraków 1896).

Marian Morawski (1846—1901) był najpierw profesorem filozofii, później teologii dogmatycznej, był twórcą i redakto-

²⁸ Autorów tych wymienia także S. Nagy w artykule *Apologetyka polska*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. III, cz. 1, s. 183—217.

rem „Przeglądu Powszechnego” wychodzącego w Krakowie od 1884 r. Znany jest, przede wszystkim, jako autor *Wieczorów nad Lemanam*. Zamim ukazały się w wydaniu książkowym (Kraków 1896), publikowane były na łamach „Przeglądu Powszechnego”, później wielokrotnie wznawiane i tłumaczone na kilka języków. W pięknej literackiej formie dialogów przedstawia Morawski sprawy religii, objawienia i Kościoła, broniąc przekonań katolickich przed licznymi w tamtym czasie zarzutami formułowanymi na gruncie przyrodoznawstwa i historii. *Wieczory* nie były jedyną publikacją Morawskiego na tematy światopoglądowe. W tym samym roku co one, ukazała się inna jeszcze jego książka, mianowicie *Celowość w naturze* (Kraków 1896) również ciesząca się dużą popularnością i niejednokrotnie później wznawiana.

Władysław Zaborski (1830—1900) pisywał, przede wszystkim, w „Przeglądzie Powszechnym” na tematy wierzeń przedchrześcijańskich: Persów, Hindów, starożytnych Chin, także Słowian. Pozostawało to w związku z polemiką wokół pochodzenia chrześcijaństwa i jego niezależności od innych religii.

Profesor i rektor Akademii Duchownej w Petersburgu (a późniejszy biskup łucko-żytomierski) Karol Niedziałkowski (1846—1911) przedstawiał problemy światopoglądowe, podobnie jak M. Morawski, w formie literackiej. Jego dzieła: *O chrześcijańską zasadę* (dwa tomy, Warszawa 1895) i *Miraże mądrości* (Petersburg 1897), posiadają charakter esejów, w których, pod frapującymi tytułami (*Wolność myśli...*, *Diabeł*, *Niewierzący w świętym mieście*, *Asceci w rzeczywistości i w wyobraźni*, *Krytycyzm naszej epoki i wiara prostaczków*, *Nagość w sztuce* itd.), polemizując z aktualnymi poglądami, prostuje fałszywy obraz religii i chrześcijaństwa i wyjaśnia podstawy wiary i moralności. Wiele miejsca w swych pracach przeznaczają przy tym na zagadnienia związane ze sztuką: sztuka religijna, sztuka a moralność itp.

Absolwent, a później ostatni rektor Akademii Duchownej w Petersburgu, ks. Idzi Radziszewski (1871—1922) zajmował się systematycznie, podobnie jak Zaborski, religioznawstwem, co znalazło wyraz w książce pt. *Geneza religii w świetle nauki* (Włocławek 1911). Była to wówczas sprawa szczególnie aktualna ze względu na prowadzoną w Kościele polemikę z poglądami o czysto wewnętrznych i uczuciowych źródłach religijności człowieka.

Epoka dobiegała końca. Jej kresem miała być pierwsza wojna światowa, która zmienić miała nie tylko mapę Europy, nie

tylko ustroje państw, lecz także ludzką mentalność, obyczaje, dążenia... Nowe sprawy miały także stanąć w polu zainteresowania teologii. W miejsce problemów apologetycznych i niekończących się potyczek z zarzutami stawianymi wierze w imieniu zbyt pewnej siebie nauki pojawić się miała refleksja nad skarbami odkrywanymi przez wierzących wewnątrz Kościoła, w samym jego życiu: Biblia, liturgia, apostołstwo.

Polska odzyskiwała upragnioną i okupioną przez ofiarę wiełu pokoleń niepodległość. Spośród wymienionych czołowych teologów walczących o chrześcijański światopogląd swych rodaków tylko Idzi Radziszewski miał doczekać tej chwili. Zmarł zresztą stosunkowo młodo, mając 51 lat, w 1922 roku. Inni odeszli wcześniej: Zaborowski w 1900 r., Morawski w 1901 r., Niedziałkowski w 1911 r., Pawlicki w 1916 r... Jakby na znak kończącej się epoki.

Teologię polską czekała odbudowa instytucji, kadr i warsztatu naukowego. Ks. Idzi Radziszewski przyczynił się jeszcze do tego niemało, tworząc w pierwszych dniach niepodległości, po zlikwidowaniu petersburskiej Akademii — Katolicki Uniwersytet Lubelski (1918).

VIII. PODSUMOWANIE

Postaramy się podsumować przedstawione tu dzieje, wątki i osiągnięcia polskiej teologii, czy raczej — myśli chrześcijańskiej. Mówiąc bowiem o polskiej teologii nie sposób ograniczać się do teologii akademickiej, to znaczy uprawianej na uniwersytetach, wyrażającej się w dziełach o charakterze naukowym w nowożytnym znaczeniu tego słowa. Spowodowane jest to zarówno tym, że nigdy nie było w Polsce zbyt wiele teologicznych wydziałów, a w okresie rozbiorów przez wiele lat praktycznie nie funkcjonowały żadne, jak i tym, że chrześcijańska refleksja nad życiem narodu, z którym Kościół katolicki był od początku jego dziejów ściśle związany, zawsze była niezwykle żywa. Teologią możemy zaś nazywać racjonalną refleksję nad wyznawaną wiarą i nad życiem Kościoła, a tym samym nad Bożym objawieniem, niezależnie od uniwersyteckiej formy, w jakiej ta refleksja mogłaby się wyrażać.

Świetnie więc można mówić i o teologii pieśni: *Bogurodzica* i o teologii kazań Skargi, o teologii polskiego Romantyzmu, i o teologicznych poglądach Mariana Morawskiego, głoszonych

nie tylko z uniwersyteckiej katedry, lecz i z tak chętnie czytanych *Wieczorów nad Lemanem*.

To, co na temat teologii polskiej można było tutaj powiedzieć, jest siłą rzeczy cząstkowe i fragmentaryczne.²⁰ Przedstawia bardziej warunki i formy w jakich dokonywa się refleksja nad wiarą, aniżeli jej treść. Spowodowane jest to nie tylko założoną objętością tego artykułu, lecz i brakiem głębszej znajomości naszej teologii. Dopiero w ostatnich latach pojawia się więcej prac na temat zarówno teologii szkolnej i uniwersyteckiej, jak i teologii głoszonej w kazaniach czy przedstawianej w dziełach literackich, co wiąże się z dostrzeganiem związków między refleksją teologiczną a całością kultury, do której ona należy.

Związki między teologią a kulturą polską, mimo, że tak istotne dla zrozumienia polskiej kultury i polskiej teologii, nie znaczą, że teologia polska nie jest teologią Kościoła zachodniego, ukształtowaną przez Ojców Kościoła, przez średniowieczne uniwersytety, przez kontrreformację. Jak dzieła mistrzów Średniowiecza były tekstami obowiązującymi na Uniwersytecie Jagiellońskim, tak nauka Soboru Trydenckiego, jego katechizm i ważniejsze dzieła polemiczne stanowiły podstawę wykładów teologii w seminariach duchownych i działalności duszpasterskiej w czasach nowożytnych. Wraz z całą teologią zachodnią stała się później i polska teologia — neoscholastyczną. Podobnie dzisiaj wraz z nią stara się odpowie-

²⁰ Ważniejsze publikacje na temat historii teologii w Polsce: H. Cichowski, *Les sciences sacrées en Pologne*, DThC XII, kol. 2470—2515; A. Klawek, *Zarys dziejów teologii katolickiej w Polsce*, Kraków 1948; *Dzieje teologii katolickiej w Polsce* (pod red. M. Rechowicza) t. I—III, Lublin 1974—1977; M. Rechowicz, *Z dziejów myśli teologicznej w Polsce (1400—1939)*, w: *Wkład Polaków do kultury świata* (pod red. M. A. Krapca, P. Tarasa, J. Turowskiego), Lublin 1976, s. 345—372; *Textus et studia historiam theologiae in Polonia excoltae spectantia*, Warszawa 1971 (Seria wydawana przez Komisję do badań nad historią teologii w Polsce. Do r. 1982 opublikowano 13 tomów); *700 lat myśli polskiej*. Z prac Zakładu Historii Polskiej Filozofii Nowożytnej Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1977, (z 7 planowanych tomów opublikowano już 5); S. Borzym, H. Floryńska B. Skarga, A. Walicki, *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815—1918*, Warszawa 1983; K. Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce. Część pierwsza 966—1795*, Lublin 1962; Tenże, *Dzieje życia wewnętrznego w Polsce. Wiek XIX i początek XX wieku*, RTK 11/1964/ z. 4, s. 5—50; Słownik polskich teologów katolickich, t. 1—4: red. H. E. Wyczawski, t. 5—7: red. L. Grzebień, Warszawa 1981—1983.

dzień na potrzeby współczesne i wymagania Soboru Watykańskiego II.

Wielu polskich teologów odbywa studia teologiczne na Zachodzie. Tak było i w średniowieczu, gdy granice nie przeszkadzały szukać głośnych mistrzów na Sorbonie, w Padwie, Bolonii czy Pradze, tak było w czasach potrydenckich, tak nawet — przynajmniej w Galicji — w drugiej połowie XIX w., gdy żywsze były kontakty z uniwersytetami krajów języka niemieckiego i z uniwersytetem gregoriańskim w Rzymie. Po roku 1905 także księża z Królestwa Polskiego zaczęli liczniej wyjeżdżać na dalsze studia zamiast do Petersburga — do Innsbrucku, Fryburga, Rzymu... Tak działo się również w okresie niepodległości do drugiej wojny światowej, a później od roku 1956.

Problem przepływu dzieł teologów zachodnich do Polski, a teologów polskich na Zachód praktycznie nie istniał przynajmniej do wieku XVI z racji przyjętej wszędzie łaciny. Później prace teologów zachodnich tłumaczy się na język polski. Tak było przed rozbiorami, tak w jakiejś mierze w okresie niewoli narodowej (wpływy teologii francuskiej w ciągu XVIII w., a na terenie zaboru rosyjskiego do schyłku XIX w., wpływy niemieckie, głównie austriackie w pozostałych zaborach), tak jest i dzisiaj. Tłumaczy się, jeśli nie dzieła naukowe, to niemniej ważne, a dostępne szerszemu czytelnikowi, książki Karla Adama i Romano Guardiniego, de Lubaca, Chenu, Congara, Rahnera, Schillebeecka, Ratzingera...

Teologia polska jest zatem teologią Kościoła katolickiego, otwartą na rozwój myśli chrześcijańskiej w krajach zachodnich. Posiada ona jednak swoją niewątpliwą specyfikę.

Dzieje polskiej teologii ukazują szczególnie jaskrawo związki zachodzące między uniwersalnymi wartościami chrześcijańskiego objawienia a kulturą określonego narodu, sprzężenie chrześcijańskiej i katolickiej świadomości ze świadomością narodową. Badanie tych związków może okazać się bardzo owocne w związku z rozbudzonymi aktualnie zainteresowaniami inkulturacją chrześcijaństwa i szerzej, powiązaniami między ewangelią a kulturą.

Jeśli chodzi o konkretne wartości, jakie wielowiekowe doświadczenia teologii polskiej mogą wносить do skarbcza uniwersalnej myśli chrześcijańskiej, to stanowi je już sam fakt tego tak istotnego dla polskiej teologii jej związku z życiem i losami całego narodu, jej rola służebna wobec żywotnych potrzeb chrześcijańskiej społeczności.

Teologia, uprawiana w Polsce, broniła od wieków prawa do wolności religijnej, a zarazem głosiła obowiązek prowadzenia misji i katechizacji. Była tolerancyjna wobec innych wyznań czy innych religii. Troskę o jedność chrześcijaństwa realizowała na miarę czasów, mając swój udział w doprowadzeniu do trwałej, choć ograniczonej w swym zasięgu unii między wyznaniem. Wpływała na jednoczenie się narodów nie na drodze podbojów, ale dobrowolnej, opartej na wspólnocie wartości duchowych. W okresie niewoli była prawdziwą „teologią polityczną” głosząc prawo do wolności narodowej, równości społecznej, tożsamości kulturowej i ucząc etycznych dróg walki o wyzwolenie. Wśród nich — wartości cierpienia, także cierpienia narodu, i wartości ofiary aż do podjęcia śmierci za dobro, jakim jest wolność i narodowa wspólnota. Ta polska refleksja teologiczno-polityczna nie widziała jednak nigdy dobra narodu wbrew narodom innym. Przeciwnie — upatrywała je w jedności z innymi i w obronie innych. Hasło „o wolność naszą i waszą”, tak, jak interpretacja cierpienia narodu jako ceny za wolność i doskonałą wspólnotę wszystkich narodów, interpretacja żywa w poglądach okresu romantycznego, stanowi dobry komentarz do polskiej praktyki politycznej, której symbolem jest zwycięstwo pod Wiedniem.

Doświadczenia polskiej teologii korespondują w sposób widoczny ze współczesną problematyką i obroną praw człowieka i praw narodów, głoszonych dzisiaj w imię ewangelii przez Papieża Jana Pawła II.

Esquisse de la théologie catholique en Pologne

Résumé

Le but de cette esquisse de l'histoire de la théologie catholique en Pologne est de présenter ses conditionnements historiques et culturels. En effet, pour juger de façon adéquate la théologie polonaise, tant en ce qu'elle contient d'universel, que dans sa spécifique il faut la considérer sur le fond des destinées de la nation polonaise et de l'Eglise en Pologne.

A partir de là, les auteurs tentent d'indiquer les conditionnements qui influaient le contenu et la forme de la théologie exercée en Pologne, ce, en caractérisant chacune des époques historiques. Les débuts, quand le développement de la pensée chrétienne était lié

aux besoins de l'évangélisation du jeune état polonais et des pays voisins, le XV^e siècle avec le rôle prépondérant de l'université Jagellon, le spécifique de la Réforme et de la Contre-réforme polonaise, qui n'ont pas abouti à des guerres de religion, la prédication polonaise à l'époque du baroque dépendant étroitement de la situation sociale et nationale, le XIX^e siècle où l'évolution de la pensée chrétienne s'accomplit davantage par la littérature nationale plutôt que par les chaires universitaires et l'époque actuelle.

La théologie pratiquée en Pologne depuis des siècles défendait le droit de chaque individu et de chaque nation à la liberté religieuse, à la fois elle proclamait le devoir de mener des missions et la catéchèse. Elle réalisait son souci de l'unité chrétienne à la dimension des temps, ayant sa part pour une union durable, quoique limitée dans sa portée, entre les confessions. Elle influa pour l'union des nations non pas par la conquête mais par le libre consentement reposant sur la communauté des valeurs spirituelles. Pendant l'époque de la servitude nationale elle proclamait le droit à la liberté, l'égalité sociale, l'identité culturelle et enseignait les chemins éthiques du combat pour l'indépendance. Parmi ceux-ci, la valeur de la souffrance, également la souffrance de la nation en tant que prix de la liberté et la parfaite communauté de toutes les nations.

L'histoire de la théologie polonaise révèle de façon aiguë les liens se créant entre les valeurs universelles de la Révélation chrétienne et la culture d'un pays donné, l'accouplement de la conscience chrétienne et catholique avec la conscience nationale. L'analyse de ces liens peut se révéler particulièrement fructueuse en raison de l'intérêt actuel porté à l'aculturation chrétienne et plus largement — les relations entre l'évangile et la culture.

Wladyslaw Łydka, Andrzej Zuberbier