

Ks. MARIAN BORZYSZKOWSKI

PROBLEMATYKA FILOZOFICZNA I TEOLOGICZNA W TWÓRCZOŚCI JANA Z KWIDZYNA (1343—1417)

(Dokończenie ¹)

Treść: — IV. Syn Boży, Duch Święty, Maryja w tajemnicy Wcielenia. 1. Jezus Chrystus — Słowo Wcielone. 2. Duch Święty. 3. Mariologia. — V. Kościół i Sakramenty święte. 1. Wiara. 2. Oddawanie czci. 3. Nauka o Kościele. 4. Sakramenty św. w ogólności. 5. Sakrament Chrztu. 6. Sakrament Pokuty. 7. Sakrament Eucharystii. 8. Świętych obcowanie. — IV. Eschatologia. 1. Stany i miejsca eschatologiczne. 2. Znakł poprzedzające powtórne przyjście Chrystusa. 3. Sąd Boży. 4. Życie wieczne. — Zakończenie. 1. Wnioski. 2. Uzasadnienie metodologiczne.

IV. SYN BOŻY, DUCH ŚWIĘTY, MARYJA W TAJEMNICY WCIELENIA

1. JEZUS CHRYSZTUS — SŁOWO WCIELONE

Omawiając drugą osobę Trójcy św., Syna Bożego, Jan z Kwidzyna wysuwa na czoło zagadnienie jedności osoby Chrystusa, zarówno w odniesieniu do dwóch natur: Boskiej i ludzkiej, jak również w odniesieniu do pozostałych osób Trójcy św., zwłaszcza Boga Ojca ².

Wykład Jana z Kwidzyna o Chrystusie, Synu Bożym, utrzymany jest w zasadzie na płaszczyźnie teologiczno-egzegetycznej. Poza fragmentem o Chrystusie, Słowie Wcielonym, brak analiz, które wyjaśniałyby treść stosowanych określeń. Najbardziej odczuwa się to przy takich terminach jak: natura, substancja, osoba; brak również bliższego omówienia charakteru zjednoczenia natur w osobie Chrystusa. Uniemożliwia to z kolei pełną ocenę poglądów Jana z Kwidzyna. Mimo tych braków zasadnicze tezy Jana z Kwidzyna na temat drugiej osoby Boskiej Trójcy św. zostały dosyć jasno wyrażone i poparte dodatkowo zaliczeniem do herezji poglądów m. in. Ariusza, Sabeliusza, Nestoriusza ³.

Przyjmuje więc Jan z Kwidzyna, iż Chrystus chociaż pochodzi od Boga Ojca, jest mu współsubstancjalny, równy i identyczny pod względem

¹ Trzy poprzednie rozdziały ukazały się w *Studiach Warmińskich* t. 5 1968 ss. 111—199.

² „Consequenter ergo fidelis christianus dicit: Credo in Ihesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum. Sed nunquid sic dicendo credit in alium, quam in Deum Patrem? Respondetur: bene credit in alium a Patre, quia credit in Filium, qui est alium a Patre, sed non credit in alium Deum quid a Patre, quia sunt ambo vnus Deus”. (Expositio symboli apostolorum: art. II, rkp 1977 Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk k. 23 a).

Nb.: Przy odczytywaniu tekstu Expositio korzystałem również z rękopisów Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk: 1976, 1978, Mar F 104; Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie: III 297.

³ Tamże: art. II, jw. k. 24 v d; art. III, jw. k. 27 a.

posiadanej natury⁴; dalej, że Chrystus posiada dwie natury: Boską i ludzką, złączone w jednej osobie⁵.

Przyjmując powyższe tezy Jan z Kwidzyna nie zadał sobie większego trudu, by je dostatecznie uzasadnić. Omawiając naturę Boską poszedł za św. Augustynem i skierował cały wysiłek na analizę i uzasadnienie jednego z wielu, a zarazem głównego, substancjalnego określenia Syna Bożego, mianowicie Słowa (*Verbum*)⁶. Na początku wyróżnił trojakiemu rodzaju słowo: pomyślane, wypowiedziane, dokonane⁷. Słowo pomyślane jest według niego pojęciem umysłu, jest wewnątrznie doskonale uformowane i zdeterminowane, stanowi obraz rzeczy pomyślanej. Słowo wypowiedziane określa się ze względu na początek i pochodzenie, które są związane z duszą. Słowo dokonane jest wypowiedzeniem rzeczy; oznacza słowo pierwszorzędnie lub drugorzędnie⁸.

Słowo pomyślane, w zależności od natury, z którą jest związane, może być trojakiemu rodzaju: ludzkie, anielskie, Boskie⁹. Zdaniem Jana z Kwidzyna świadczy o tym Pismo św. mówiąc o słowie pomyślanym ludzkim: „rzekł głupi w sercu swoim”¹⁰, anielskim: „anioł rzekł”¹¹, Boskim: „niechaj stanie się światłość”¹².

Bóg wypowiedział Słowo wieczne, niestworzone i doskonale. Jest to pojęcie Boga jedynego i doskonałego, który siebie i wszystko inne przez się doskonale pojmuje i rozumie, jedynym, najprostszym i wewnętrznym

⁴ „Et ut ostendatur Patri consubstantialis et cum eo esse eiusdem nature, dicitur Filius. Rursus ymaginominat Filium ut similitudinem Patris, Patris conformem. Verbum ut similitudinem intellectualem. Filius vero ut similitudinem connaturalem. Multa alia Filius habet nomina, substantialia, attributa, uel appropriata, de quibus modo non est dicendum per singula, sed de Verbo eterno est aliquid dicendum”. (Tamże: art. II, jw. k. 23 v c). — Por. Ilbr 1,3; J 1,1. — Tamże: art. II, jw. k. 23 v c d.

⁵ „Nestorius uero hereticus dicit in Christo duas personas, sicut duas naturas et aliam esse personam nature humane et aliam nature diuine. Contra quod dictum est: quod humana natura sit assumpta et deitati unita in unitate persone Filij, quia persona non assumpsit personam, nec natura naturam, sed persona naturam, uidelicet persona Filij naturam humanam, ut tertio libro Sententiarum, distinctione quarta”. (Tamże: art. III, jw. k. 27 a). — Tamże: art. II, jw. k. 23 a; 24 v c d; art. III, jw. k. 23 b, 27 a; art. IV, jw. k. 29 v d. — Por. Petrus Lombardus: Liber III Sententiarum d. 4, q. 2, a. 1.

⁶ Expositio: art. II, jw. k. 23 v c.

⁷ „Vltorius est sciendum, quod triplex est verbum increatum, scilicet: mentale, vocale et ens factum aut factibile”. (Tamże: k. 23 v d).

⁸ Tamże. — Szerzej na ten temat mówi św. Augustyn: „jeśli mówimy coś prawdziwego, to znaczy coś, co znamy, wówczas musi się rodzić słowo z tej znajomości, która jest w pamięci i jest ono zupełnie jednorodne z tą wiedzą, z której pochodzi. Myśl ukształtowana na podstawie tego, co już wiemy, jest tym słowem wypowiedzianym w głębi serca. Nie jest to słowo ani greckie, ani łacińskie, ani z żadnego innego języka. Lecz kiedy trzeba je przekazać do poznania tych, do których mówimy, wówczas przyjmujemy się jakiś oznaczający je znak. Najczęściej jest nim dźwięk, czasami gest. ... Zatem słowo rozbrzmiewające na zewnątrz jest znakiem słowa jaśniejącego wewnątrz, które najbardziej zasługuje na miano słowa. To, co ustami wypowiadamy, jest tylko dźwiękowym wyrazem słowa. A jeśli taki wyraz nazywamy słowem, to dlatego, że słowo przyjmuje go, jako znak dla wyrażenia się na zewnątrz”. (Św. Augustyn: O Trójcy Świętej. Przel. M. Stokowska. Poznań 1963 XV, X—XI, 19 n., s. 425).

⁹ Expositio: art. II, jw. k. 23 v c.

¹⁰ Ps 13, 1.

¹¹ Zch 1,6; Łk 1,13.

¹² Rdz 1,3.

aktem. Takie Słowo Boskie pochodzi od Boga Ojca aktualnie, zawsze, trwale i wiecznie, trwając wraz z Ojcem w Jego substancji czyli naturze, wynika to ze słów św. Jana: „na początku było Słowo”¹³.

Między słowem pomyślanym Boskim, a stworzonym, zachodzi potrójna różnica¹⁴: a. Słowo pomyślane ludzkie cechuje wielość, Boskie natomiast jedność. W człowieku jest bowiem tyle słów, ile jest utworzonych pojęć. W Bogu jest jedność, gdyż nie może inaczej istnieć, jak tylko jeden pomyślany, dzięki temu Bóg samego siebie w sobie, a wszystko inne przez siebie poznaje. b. Słowo pomyślane ludzkie ma charakter następczy, jest później uformowane niż człowiek. Słowo Boże jest wobec Boga współwieczne. c. Słowo pomyślane ludzkie jest przypadłością, Boskie natomiast substancją, gdyż utożsamia się z naturą Boga Ojca¹⁵. Na koniec Jan z Kwidzyna wyprowadza dwa wnioski odnoszące się do Słowa Bożego. A więc charakteryzuje się ono doskonałym podobieństwem do Tego, którego jest Słowem, czyli Syn Boży i Słowo Boże w pełni się utożsamiają¹⁶. Ponadto Słowo, pochodzi jako pojęcie od twórczego pojęcie; od tego, którego jest słowem. Z tej racji zachodzi realna różnica między Bogiem Ojcem a Synem Bożym¹⁷.

Stosowany przez Jana z Kwidzyna termin *Słowo* ma charakter wyrażnie osobowy. Użyty został w tym sensie na oznaczenie Syna Bożego, jako drugiej Osoby Boskiej. Oznacza również duchowe pochodzenie Syna Bożego od Boga Ojca, a ponadto wskazuje z jednej strony na realną różnicę osób Boskich, a z drugiej strony na tożsamość ich natur.

Syn Boży jest jedyny, gdyż jest Synem Boga Ojca z natury. Świadczy o tym — zdaniem Jana z Kwidzyna — św. Jan: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał”¹⁸. Wiele natomiast jest synów przybranych Boga Ojca, jak mówi tenże św. Jan: „udzielił mocy, aby się stali dziećmi Bożymi”¹⁹.

Jezus Chrystus przyjmując naturę ludzką dokonał ofiary za cały rodzaj ludzki, aby go krwią swoją odkupić od grzechów²⁰. „Ogłosił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi”²¹. Gdy mówi się, iż Chrystus zstąpił z nieba, jeżeli chodzi o Jego ludzką naturę,

¹³ „...de verbo divino, Genesis primo «dixit Deus: Fiat lux». Sic dicendo Deus dixit verbum eternum, increatum et perfectum. Et hoc est conceptus Dei Patris, vnicus et perfectus, quo se, et omnia alia a se, perfecte concipit et intelligit per vnicum simplicissimum atamen inmanentem {actum}. Tale verbum diuinum est procedens a Patre actu, semper permanens, et in eternum cum Patre eiusdem substance seu nature perseuerans, et hoc patet bene per illud Joannis primo «In principio erat verbum etc.» (Exposicio: art. II, jw. k. 23 v d). — Por. J 1, 1.

¹⁴ Exposicio: art. II, jw. k. 23 v d.

¹⁵ Tamże: k. 24 a.

¹⁶ Tamże. — Por. Augustinus: De Trinitate VI, II, 3; XV, X, 19 nn.

¹⁷ Exposicio: art. II, jw. k. 24 ab.

¹⁸ J 3, 16.

¹⁹ „Dicit vnicum, nam vnicus est naturalis Dei Patris Filius secundum illud Joannis tercio: «Sic Deus dilexit mundum...»” (Exposicio: art. II, jw. k. 24 v c).

²⁰ Tamże: art. IV, jw. k. 27 v c.

²¹ „Sic Ihesus Christus, Dominus noster, desiderio desiderans pasca cum discipulis suis manducare et pati pro nobis, ut nos redimeret et sanguine suo a peccatis nostris lavaret...” (Tamże). — Flp 2,7 oraz 2 Sm 18,33; Ap 1,5; Iz 57,1; Pnp 3,3; Mt 17,29. — Kazanie synodalne „Expergiscimini hodie...” rkp X A 2 Státní knihovna ČSSR — Universitní knihovna Praha Klementinum: k. 57 a. (Zob. niżej w dziale „Materiały”).

należy pamiętać, iż Chrystus zstąpił z nieba, nie żeby je opuścić, lecz aby przyjąć naturę ludzką w jedności osoby; w tym względzie się wyniszczył. Natura Boska przez wcielenie nie jest unizona, a ludzka wywyższona²². Chrystus mógł cierpieć, gdyż przyjął naturę ludzką, a wraz z nią jej braki, mianowicie dolegliwości cielesne, jak głód, pragnienie, zmęczenie. Przyjął braki duchowe, jak smutek, boleść, bojaźń. Chrystus nie przejął jednak wszystkich braków natury ludzkiej, mianowicie pożądlivosti ciała, niewiedzy, jak również nieprawości i winy²³.

Jeżeli chodzi o świętość Chrystusa, Jan z Kwidzyna idąc za św. Tomaszem z Akwinu przypisuje jego naturze ludzkiej trojaką łaskę: osobową, zjednoczenia oraz Głowy Mistycznego Ciała²⁴. Łaskę osobową Chrystus posiadał od momentu swego poczęcia. Był wolny od wszelkiej winy, gdyż nie popełnił grzechu, ani nie mógł go popełnić. Posiadana łaska uświęcała Chrystusa i wzmacniała jego świętość, aby był zdolny do prześlągania rodzaju ludzkiego²⁵. Łaska zjednoczenia jednoczyła w Chrystusie dwie natury: Boską i ludzką. Dzięki temu Chrystus jest godny wiecznej szczęśliwości i czci właściwej samemu Bogu²⁶. Łaska Głowy Mistycznego Ciała Chrystusa spływa na wszystkich, którzy jako członkowie tego Ciała należą do Niego przez wiarę i sakramenty św. Jak wszystkie członki w ciele człowieka korzystają z wpływu głowy, tak wszyscy ludzie, którym dana jest łaska Boga; jako członkowie Mistycznego Ciała Chrystusowego korzystają z wpływu Chrystusa jako Głowy²⁷.

²² „Et nota, quod Christus secundum diuinam naturam dicitur de celo descendisse non quia celum deseruit, sed quia naturam humanam assumpsit in vnitate persone. Ac per hoc Deus dicitur se exinanuisse nihil tamen honoris aut sue perfectionis per hoc amisit, quia diuina natura per incarnationem non est humiliata, sed humana natura est exaltata”. (Exposicio: art. VI, jw. k. 37 a). — Por. Vita Latina: Prol. cap. I, h.

²³ „Sed quomodo potuit Filius Dei pati cum sit Deus, qui est impassibilis et immortalis. Respondetur, quod immo potuit pati et passus est uoluntarie, quia assumens humanam naturam assumpsit non solum humanam naturam, sed etiam defectus circa naturam, scilicet: penalitates corporales, ut famem, sitim, lassitudinem. Assumpsit enim defectus spirituales, ut tristitiam, gemitum et timorem. Non tamen omnes defectus assumpsit, quia non assumpsit egritudinem, nec carnis rebellionem seu concupiscenciam aduersus spiritum, nec ignoranciam aut aliquam culpam uel maliciam, quia tales eius summe innocencie derogassent, nec eum decuisissent...” (Exposicio: art. IV, jw. k. 27 v d). — Por. Kazanie synodalne „Expergiscimini...”, jw. k. 57 a.

²⁴ „Vnde est sciendum, quod Christi humanitati triplex est gracia communicata. Diuine enim nature non datur gracia, sed ipsa habet omnem graciam communicare, que nature humane in Christo contulit graciam persone, similiter graciam vnionis et graciam capitis”. (Exposicio: art. II, jw. k. 23 a). — Por. Thomas Aquinas: In III Lib. Sent. q. 6, a. 5 — q. 8.

²⁵ „Per primam graciam habuit a principio conceptionis sue omnis culpe immunitatem, quia nunquam peccauit, nec vmquam peccare potuit etc. Habuit graciam ipsam sanctificantem et ipsum in sanctitate confirmantem, ut esset idoneus et sufficiens ad reconciliandum genus humanum”. (Exposicio: art. II, jw. k. 23 a b).

²⁶ „Per graciam vnionis, qua diuina natura et humana natura sunt in Christo vnite, est dignus non solum felicitate glorie, verum etiam adoracione, que est cultus reuerencie soli Deo debite. Et hec est gracia super graciam, quod natura humana per illam benedictam et ineffabilem vnionem in tantum exaltata est, quod extolli alicuius non potest...”. (Tamże: k. b). — Por.: Petrus Lombardus: Liber III Sent. d. 9, a. 3, q. 2.

²⁷ „Per terciam graciam, scilicet capitis, Christus influit motum et sensum in vniersos, qui ad eum accedunt per fidem reclam, uel per fidei sacramenta, siue

Pisząc o wiedzy Chrystusa, Jan z Kwidzyna wymienił pięć jego sposobów poznawania²⁸. Pierwszy sposób poznania Chrystusa wynikał z jego Boskiej natury. Dzięki niej poznawał wszystko co terażniejsze, przeszłe, przyszłe, jak również wszystkie sprawy możliwe skończone i nieskończone w sposób aktualny i wyczerpujący. Poznanie to przysługiwało Chrystusowi jako Bogu²⁹. Drugi rodzaj poznania Chrystusa miał oparcie w chwale niebieskiej. Dusza Chrystusa poznawała przez sprawność wywodzącą się z łaski w takim stopniu, w jakim natura skończona, uszczęśliwiona i zjednoczona z najwyższym dobrem, mogła swoim zakresem poznania objąć. Tego rodzaju poznanie było aktualne i wyczerpujące co do ograniczonej liczby przedmiotów, habitualne i transcendentalne odnośnie do przedmiotów nieskończonych³⁰. Trzeci rodzaj poznania Chrystusa dokonywał się poprzez najdoskonalszą łaskę, dzięki której Chrystus wszystko co dotyczyło naprawienia natury ludzkiej poznawał daleko głębiej i lepiej niż prorocy i aniołowie. Poznawał mianowicie przez sprawność wlaną, wywodzącą się z łaski, jak święci, poznający dzięki oświeceniu Ducha Świętego³¹. Czwarty sposób poznania w Chrystusie miał oparcie w jego nieskażonej naturze. Tak Adam poznawał świat, korzystając z wrodzonej sprawności. Chrystus poznawał jednak daleko głębiej niż Adam³². Piąty sposób poznania Chrystusa dokonywał się poprzez doświadczenie zmysłowe. Chrystus poznawał w ten sposób wszystko co można było objąć zmysłami, w takim jednak zakresie, w jakim to było potrzebne do naprawienia natury ludzkiej³³.

Podsumowując wykład o naturze ludzkiej Chrystusa Jan z Kwidzyna

aduentum Christi precesserunt, siue subsequuntur aut subsecuti sunt. Omnes enim sunt membra Christi et ipse eorum capud. Sicut ergo vniuersa membra in homine recipiunt influenciam motus et sensus a capite, sic omnes homines, quibus gracia diuina applicatur, applicata est, uel applicabitur, cum Christo faciunt vnum corpus mysticum et recipiunt sensum et motum supernaturalem ab vno capite Christo influente, et habundancia et plenitudine sua, qua in graciā habundat, sicut capud corporale super cetera membra sensuum plenitudinem". (Expositio: art. II, jw. k. 23 b).

²⁸ „Vnde in Christo fuerunt quinque modi cognoscendi". (Tamże: art. IV, jw. k. 28 a).

²⁹ „Primus est et fuit secundum naturam diuinam, quo cognouit omnia presenciam, preterita et futura et omnia possibilia, finita et infinita, cognitione actuali et comprehensiuā". (Tamże). — Por. Tamże: k. 28 b.

³⁰ „Secundus modus fuit per gloriam comprehensoris, qua Christi anima cognouit per habitum gratuitum tot et tanta, quot et quanta capere potest natura finita per bonum infinitum beatificata, cui summe est vnita, ac per hoc ad finita cognoscibilia se extendit, que cognoscit actualiter et comprehensiuē; infinita autem habitualiter excedendo". (Tamże). — Por. Tamże k. 28 b.

³¹ „Tercius modus est per graciā perfectissimā, qua cognouit omnia, que spectabant ad redemptionem nostram longe excellencius et melius, quam aliquis prophetarum uel etiam angelorum et hoc per habitum gratuitam infusum, sicut saneti Dei per Spiritum Sanctum illuminati". (Tamże: k. 28 a).

³² „Quartus modus fuit secundum naturam integram, sicut fuit in Adam, qui per habitum innatum cognouit omnia ad mundi machinam constituendam, sed Christus illo quarto modo omnia illa longe excellencius, quam Adam cognouit". (Tamże). Por. Tamże: k. b.

³³ „Quintus modus fuit secundum sensibilem experienciam et hoc modo cognouit ea, que veniunt ad organa sensuum, secundum quem modum dicitur, quod didicit ex hijs, que passus est obedienciam, quia secundum cognitionem sensitiuam, non simul cognoscebat omnia, sed modo hec, nunc alia, secundum quod oportunum erat ad reparacionem nostram". (Tamże: k. 28 a).

stwierdza, prawie dosłownie za Piotrem Lombardem, iż Chrystus przejął na siebie coś z każdego stanu natury ludzkiej. Ze stanu pierwotnej niewinności zachował wolność od grzechu; ze stanu natury skażonej — śmiertelność; ze stanu łaski — jej pełność; ze stanu chwały — jej szczęśliwość³⁴.

Wyznając posiadanie przez Jezusa Chrystusa dwóch natur: Boskiej i ludzkiej, Jan z Kwidzyna wiązał imię Jezus z naturą Boską i Zbawieniem, imię Chrystus zaś z naturą ludzką namaszczonej przez łaskę³⁵. Akcentując we wcieleniu Chrystusa zbawczość, przyjmował iż po upadku człowieka zachodziła konieczność jego odkupienia przez Chrystusa, pośrednika między Bogiem a człowiekiem³⁶. Chrystus nie zostałby wcielony, gdyby człowiek nie upadł³⁷. Później Jan z Kwidzyna nieco złagodził kategoryczność swej tezy, opowiadając się za stosownością wcielenia³⁸. Przyjmował więc, iż wcielenie Syna Bożego było stosowne po upadku człowieka, gdyż miało na celu naprawienie natury ludzkiej oraz obmycie grzechów. Zdaniem Jana z Kwidzyna wcielenie nie mogło nastąpić zaraz po upadku człowieka z następujących racji: człowiek trwał jeszcze w grzechu, później dopiero zrozumiał swoje nieszczęście i mógł być jak z choroby skuteczniej wyleczony; przez okres oczekiwania dobrodziejstwa wcielenia mogły być lepiej pożądanego³⁹.

Opinia Jana z Kwidzyna o konieczności, czy nawet stosowności wcielenia jest bardzo znamienita. Różni się od ogólnego stanowiska teologów średniowiecznych ze św. Tomaszem z Akwinu i Dunsem Szkotem na czele⁴⁰. Nie jest łatwą rzeczą doszukać się źródeł takiego stanowiska u Jana z Kwidzyna. Być może oddziaływały na niego poglądy św. Anzelma z Canterbury, głoszącego iż Bóg musiał się wcielić, by można było uzyskać odpuszczenie grzechów⁴¹ albo też Jana Wiclifa, który „głosił pogląd, że Bóg działa w świecie z konieczności, a więc i Wcielenie i Odkupienie nie były czymś dobrowolnym”⁴².

Jeżeli chodzi o zakres pojęcia Zbawiciela, to według Jana z Kwidzyna

³⁴ Tamże: k. 28 ab. — Por. Petrus Lombardus: Liber III Sent., d. 16, prolog.

³⁵ „Per Ihesum intelligitur natura diuina, quia Ihesus interpretatur Saluator: Mathei primo: «Ipse saluum facit populum suum a peccatis eorum». Per Christum intelligitur natura humana, quia Christus interpretatur vnctus. Christus Dominus est vnctus oleo gracie diuine in tanta plenitudine, ut possit alijs graciam influere...”. (Exposicio: art. II, jw. k. 23 a). — Por. Tamże: Mt 1,21; J 1,14.

³⁶ „Post hominis lapsum necessarium erat remedium, ut homo redimeretur per Dominum nostrum Ihesum Christum mediatorem Dei et hominum, qui incarnatus non fuisset, ut pie creditur, si homo lapsus non fuisset...”. (Exposicio: art. II, jw. k. 22 v d).

³⁷ Mt 9,12; Ap 22,20. Por. Exposicio: art. II, jw. k. 22 v d.

³⁸ Tamże: art. III, jw. k. 25 ab.

³⁹ „Est sciendum quem (!) postquam sanctorum patrum desiderium diu fuerat in magno feruore continuatum, tunc primo congruum [[quod fuisset]] fit incarnari Dei Filium, non enim fuisset congruum, quod fuisset incarnatus ante hominis lapsum, cum incarnatio principaliter ordinata sit ad humane nature reparacionem et ad peccati ablucionem, nam medicina solummodo infirmis est necessaria...”. (Tamże: k. 25 a). — Por. Hab 2,3.

⁴⁰ W. Granaat: Dogmatyka katolicka. T. 4. Lublin 1960 ss. 12—18.

⁴¹ Tamże: s. 75.

⁴² Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Ed. H. Denzinger, A. Schönmeizer. Ed. 32. Barcinonae 1963 n. 67. Skróc stosowany: D.

może on być ujęty ze względu na jego związek z poleceniem (*ab auctoritate*) lub też ze względu na polecenie i wykonanie (*ab executione*). W pierwszym znaczeniu jedynym Zbawicielem rodzaju ludzkiego są wszystkie osoby Trójcy św.; w drugim znaczeniu Zbawicielem jest wyłącznie Syn Boży, jako Bóg — czynnik sprawczy zbawienia, jako Człowiek — czynnik wykonawczy⁴³. Syn Boży jako Zbawiciel nie zawiera w sobie większego dobra od Boga Ojca albo Ducha Świętego, natomiast pozostałe osoby Boskie nie mają człowieczeństwa⁴⁴.

Męka Chrystusa obejmowała cierpienia wywołane przez zewnętrzne obnażenie, ból ciała i smutek duszy. Ich źródłem byli grzesznicy, ludzie niesprawiedliwi i nieprzyjaciele. Ponadto przyczyn cierpienia Chrystusa dopatrywał się Jan z Kwidzyna w grzechach ludzkich oraz zbawieniu człowieka, ku czemu jednak skłaniała Chrystusa miłość⁴⁵.

Mękę — zdaniem Jana z Kwidzyna — Chrystus podjął dobrowolnie, przynajmniej jeżeli chodzi o Jego wolę natury Boskiej, jak również gdy chodzi o wolę rozumu. Przeciwną była wola ciała, a więc skłonności i pożądanie natury, które miały swe źródło w zmysłowości i cielesności. Poprzez wolę rozumu Chrystus zgadzał się z wolą Boga Ojca. Potwierdzają to Jego słowa: „niech się stanie wola Twoja”⁴⁶.

Jan z Kwidzyna wyliczył następujące cechy męki Chrystusa: Cierpienie Chrystusa było najogólniejsze. Chociaż Chrystus nie mógł cierpieć na płaszczyźnie natury Boskiej, cierpiał jednak z racji posiadania natury ludzkiej. Męką Chrystusa objęte było całe ciało oraz dusza i jej władze⁴⁷. Męka Chrystusa była najsurowsza. Chrystus nie cierpiał tylko poprzez rany, lecz współbolał i współcierpiał z racji ludzkich przewinień. Chrystus cierpiał tu zarówno poprzez ciało jak i duszę, gdyż zmysłowość skaziła w nas i ciała i dusze⁴⁸. W czasie męki duszę Chrystusa cechowała

⁴³ Expositio: art. VIII, jw. k. 48 b i v c. — Alexander Halensis: Summa p. 3, qu. 30, a. 1, 2. (Inkunabul Biblioteki Gdańskiej PAN; H. Jędrzejowska, M. Pelczarowa: Katalog inkunabułów Biblioteki Miejskiej w Gdańsku. Gdańsk 1954 n. 16). — Por. Expositio: art. VIII, jw. k. 48 v c.

⁴⁴ „Respondetur, quod aliquis dupliciter potest dici redemptor, scilicet uel ab auctoritate redemptionis uel ab auctoritate simul et executione. Si redemptor dicitur ab auctoritate tantum, sic Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt vnus redemptor humani generis et vnus auctor redemptionis, eo, quia opera Trinitatis ad extra sunt indiuisa, et ipsi precipue et principaliter effecerunt nostram redemptionem auctoritative. Si autem dicitur redemptor simul ab auctoritate et executione, sic competit soli Filio, qui in quantum Deus fuit auctor, et in quantum homo fuit executor, nam Filius de uoluntate Patris et Spiritus Sancti assumpsit humanam naturam et in illa redemit hominem satis faciendo pro eo”. (Expositio: art. VII, jw. k. 48 b - v c).

⁴⁵ Tamże: art. IV, jw. k. 29 v c. — Por. Augustinus: De Trinitate VIII, X, 14.

⁴⁶ Mt 26, 42. — „Circa premissa est sciendum, quod Christus iam predicta omnia est passus uoluntarie et non invite, saltem secundum uoluntatem diuinitatis sue et similiter secundum uoluntatem rationis, licet passio fuerit contra uoluntatem carnis seu sensualitatis, sicut exprimit oratio saluatoris, qua dixit non sicut ego uolo, sed sicut tu uis, qua passio fuit contra inclinationem et appetitum nature, que est in sensualitate et carne”. (Expositio: art. IV, jw. k. 29 b).

⁴⁷ „Vltorius est sciendum, quod Christus passus est primo passione generalissima contra uniuersalem infectionem corporis et anime, non solum secundum omnia membra corporis principalis uerum etiam secundum omnem anime potentiam, licet pati non posset secundum diuinam naturam”. (Tamże: k. 28 b).

⁴⁸ „Secundo passus est etiam passione acerbissima contra libidinem et delecta-

zarówno radość, jak i smutek. Mimo niepodzielności dusza mogła się znajdować w przeciwnych stanach, gdyż jej radość miała oparcie w naturze Boskiej, natomiast ból i smutek w naturze ludzkiej. Z tej samej racji Chrystus miał dwie wole i dwa działania. Należy jednak tu zaznaczyć, iż cała dusza Chrystusa cierpiała, gdyż dusza była zjednoczona z ciałem⁴⁹. Męka Chrystusa była najhaniebniejsza ze względu na miejsce cierpienia — Kalwarię, odstraszący rodzaj męki — krzyż, ze względu na udział złoczyńców⁵⁰. Męka Chrystusa była wreszcie śmiertelna. Spowodowała ona śmierć oddzielając duszę od ciała. Nie dotknęła jednak Boskości Chrystusa, nie oddzieliła jej od duszy, ani od ciała, lecz ciało w grobie, a dusza w otchłani pozostawały zjednoczone z najwyższym dobrem⁵¹.

Mękę Chrystusa, na wzór św. Tomasza z Akwinu, Jan z Kwidzyna powiązał ze zbawieniem, na które złożyły się: zasługa, zadośćuczynienie oraz ofiara Chrystusa⁵². W Chrystusie była doskonałość i pełność zasług; one też były źródłem wielkości Jego zasług⁵³. Chrystus zasługiwał przez mękę zarówno dla siebie, jak i dla ludzi. W Jego zasługach miały swe główne źródła zasługi ludzi w odniesieniu do chwały duchowej i cielesnej, łaski oraz odpuszczenia grzechów⁵⁴. Zadośćuczynny charakter męki Chrystusowej usprawiedliwił i zgładził grzechy; uwolnił też ludzi od władzy szatana, niewoli grzechu i stanu cierpienia⁵⁵. Chrystus Pan jako sługa odkupił ludzi „nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale

cionem, quia non est solum passus dolendo ut paciens per vulnera, sed etiam condolendo ut compaciens propter delicta nostra et propter ingratitudinem eorum pro quibus paciebatur...”. (Tamże).

⁴⁹ Mt 27,46; Ps 87,5; Thomas Aquinas: In III Lib. Sent. q. 15, a. 6; Bonaventura: In III Lib. Sent. d. 16, a. 1, q. 2; Expositio: art. IV, jw. k. 28 b — v c, 29 v d; Kazanie synodalne „Expergiscimini hodie”: jw. k. 59 a.

⁵⁰ Pnp 21,23; Iz 53,12; Mdr 2,20. — „Tercio passio eius fuit ignominiosissima. Primo propter dampnatorum locum, quia in loco caluarie. Secundo propter supplicium verecundum, videlicet crucis... Tercio propter malefactorum consortium...”. (Expositio: art. IV, jw. k. 29 a). — Kazanie synodalne „Expergiscimini hodie”: jw. k. 59 b nn.

⁵¹ „Quarto Christus passus est passione interemptoria, que eum occidit, animam a corpore separavit, deitatem tamen non lesit nec ipsam ab anima, neque a corpore disiungit, sed corpus in sepulchro et anima in limbo manserunt unita verbo Dei, seu deitati et summo bono...”. (Expositio: art. IV, jw. k. 29 a). — Por. Tamże: S. Augustinus: In ps. 48, sermo 2, n. 2; PL 36, 556; — Super Joannem tr. 57, n. 11; PL 35, 1738; Petrus Lombardus: Liber III Sent. dist. 21, a. 3. — O herezjach odnośnie męki Chrystusa Pana por. Expositio: art. IV, jw. k. 29 v d — 30 a.

⁵² „Ex hijs patet, quod Christus per suam passionem causavit nostram salutem triplici modo, videlicet per modum meriti, per modum satisfactionis et per modum sacrificij”. (Tamże: k. 30 v d). Por. Tamże: Thomas Aquinas: Summa Theologiae p. III, q. 48, a. 1—4. — Por. Vita Latina: lib. 4, cap. 23, b.

⁵³ „Ideo est sciendum, quod in eo fuerit omnis meriti perfectio et plenitudo, quia illa omnia fuerunt, ex quibus consurgit meriti magnitudo”. (Expositio: art. IV, jw. k. 30 a).

⁵⁴ „In merito namque Christi radicanur omnia merita nostra, siue sint satisfactoria pene, siue meritoria vite eterne, nec sumus digni absolui ab offensa creatoris, nisi per meritum Dei hominis”. (Tamże: k. 30 b). — Por. Tamże: k. 30 v d; Ps 73, 12: 68,5.

⁵⁵ Tamże: k. 29 v c; Ps 2,1; Iz 53,8; Rz 5,8; S. Augustinus: De Trinitate XIII, X, 15.

drogocenną Krwią..."⁵⁶. Poprzez swą mękę Chrystus uwolnił ludzi od kary wiecznej, cielesnej zadośćuczynnej oraz od kary pozbawiającej widzenia Boga⁵⁷. Zadośćuczynienie było przyjęte przez Boga ze względu na wielką miłość Chrystusa, godność Jego osoby oraz z racji surowości Jego męki⁵⁸. Jeżeli chodzi o ofiarny charakter męki, według Jana z Kwidzyna „Chrystus ... samego siebie wydał za nas w ofierze i dani ... Bogu”⁵⁹. Dzięki temu człowiek przez ofiarę męki został uwolniony od śmierci, a tym samym odkupiony⁶⁰.

W wykładzie prawdy o zmartwychwstaniu Chrystusa Pana Jan z Kwidzyna wyróżnił trzy jego cechy: konieczność, jakość oraz prawdziwość⁶¹. Po śmierci na krzyżu, Chrystus został z niego zdjęty przez Józefa z Arymatei i Nikodema, a następnie złożony w grobie wykutym w skale⁶². Idąc za św. Łukaszem i św. Pawłem Jan z Kwidzyna przyjmuje, iż zmartwychwstanie Chrystusa było konieczne dla okazania mocy jego Bóstwa⁶³, Chrystus zmartwychwstał do życia wiecznego w sposób doskonały⁶⁴. Zmartwychwstał prawdziwie, integralnie, chwalebnie wraz z ciałem i tkwiącą w Nim duszą⁶⁵. Ciało Jego, mimo że posiadało rany, korzystając z chwały duszy, cechowała jasność, niecierpięliwość, subtelność, chyżość⁶⁶.

⁵⁶ Expositio: art. IV, jw. k. 30 v d; I P 1, 19 n.; S. Augustinus: De Trinitate XIII, X, 15. — Expositio: art. II, k. 24 v d: 1 Kor 6,11; Mt 28,18; Ap 19,16.

⁵⁷ Tamże: art. IV, k. 30 v d: Ap 1,5. — „Liberavit enim nos merito passionis sue a pena eterna, a pena corporali satisfactoria et a pena, que fuit inter illas media, scilicet visionis diuine carencie”. (Tamże).

⁵⁸ „Hee satisfaccio fuit accepta in conspectu Dei propter magnam Christi caritatem, propter persone eius dignitatem, et propter passionis acerbitatem”. (Tamże). Por. Tamże: k. 31 a.

⁵⁹ Ef 5,2.

⁶⁰ Expositio: art. IV, jw. k. 31 a. — Kazanie synodalne „Expergiscimini hodie”: jw. k. 59 v c.

⁶¹ „Vt igitur Christi resurrectioni possimus melius conformari in vite nouitate, debemus circa eius resurrectionem tria videre, scilicet: resurrectionis Christi necessitatem, qualitatem et veritatem”. (Expositio: art. V, jw. k. 34 a).

⁶² Tamże: art. IV, k. 31 a; por. k. 31 b.

⁶³ Lk 24,7; 2 Kor 13,5. — „Quo ad primum dico, quod necessarium fuit Christum resurgere... et hoc fecit, ut ostenderet uirtutem diuinitatis sue.” (Expositio: art. V, jw. k. 34 a). — Por. Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 56, a. 6.

⁶⁴ „Surrexit autem resurrectione perfecta, que est ad uitam inmortalem...” (Expositio: art. V, jw. k. 34 a). — Por. Tamże: Mt 28,4; Rz 6,9; Ap 1,5; 1 Kor 15,20; Augustinus: De Trinitate IV, VI, 10; Epistola ad Evodium, ep. 164, c. 3, n. 9; PL 33, 712 n. — Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 53, a. 3.

⁶⁵ Expositio: art. V, jw. k. 34 b.

⁶⁶ „Quo ad secundum, scilicet resurrectionis qualitatem, Christus surrexit cum corpore uero et non fantastico et integro, et eodem glorioso, habente cicatrices. Fuit autem gloriosum, quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis et anima eius in resurrectione dimanat in corpus gloriam suam et fecit ipsum gloriosum sibi quatuor dotes tribuens, scilicet: claritatem, impassibilitatem, subtilitatem et agilitatem...” (Tamże: k. 34 b). — Tamże: art. VI, k. 36 a. — Por. Tamże: art. IV, k. 34 b — v c; J 20,26; Lk 24,31; Job 37,18; Ap 1,7; Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 54, a. 4; Augustinus: Sermo 162; PL 39, 2064 (przez Jana z Kwidzyna przypisywana papieżowi Leonowi); Sex quaestiones contra paganos seu ep. 102 (a), q. 1, n. 7; PL 33, 375; Sermo I, c. 8; PL 40, 647 (cytowana przez Jana z Kwidzyna jako „in Symbolo”); De Civitate lib. 22, c. 19, n. 3; PL 41, 782; Beda: Super Lucam, l. 4, super 24, 40; PL 92, 631 A.

Prawdę zmartwychwstania swego Chrystus oznajmił poprzez aniołów i Pismo św. Ponadto udowodnił swe zmartwychwstanie poprzez świadectwa zmysłowe, zarówno ze strony ciała, pozwalając się dotykać i oglądać apostołom ciało i rany; jak i ze strony duszy, poprzez czynności cielesne, zmysłowe i umysłowe⁶⁷. Prawdę i chwałę swego zmartwychwstania Chrystus ukazał w licznych objawieniach, do których Jan z Kwidzyna włącza także i wniebowstąpienie⁶⁸.

Odnosnie do wniebowstąpienia Chrystusa Pana Jan z Kwidzyna podaje, iż wstąpił on do nieba w postaci ludzkiej, z ciałem i duszą, z obydwoma naturami: Boską i ludzką⁶⁹. Wstąpił do nieba mocą własną korzystając z natury boskiej, drugorzędnie zaś z mocy duszy znajdującej się w stanie chwały⁷⁰. Wniebowstąpienie nastąpiło w czterdzieści dni po zmartwychwstaniu, gdy Chrystus pocieszył i utwierdził apostołów w prawdzie zmartwychwstania⁷¹. Miejscem wniebowstąpienia była Góra Oliwna⁷². Nastąpiło ono w obecności apostołów, Najśw. Maryi Panny, niewiast z Galilei, siedemdziesięciu dwóch uczniów. Mniej prawdopodobna jest zdaniem Jana z Kwidzyna obecność innych uczniów Chrystusa, m. in. Nikodema, Gamaliela, Józefa z Arymatei⁷³. Po wniebowstąpieniu Chrystus zajął należne miejsce w niebie empirejskim⁷⁴, w gronie Trójcy św. „po prawicy Boga Ojca”. Jan z Kwidzyna wymienia pięć racji uzasadniających zajmowanie przez Chrystusa miejsca siedzącego. Chrystus nie miał żadnych braków, a z obfitości swej mógł obdarować wszystkich. Zajmowane miejsce przysługuje Mu jako sędziemu żywych i umarłych; daje odpoczynek po uciążliwej pracy, oznacza stałość jego szczęśliwości, umożliwia okazywanie czci ze strony niebios⁷⁵. Zasiadając

⁶⁷ „Tercium id est veritatem sue resurrectionis Dominus multipliciter ostendit. Primo testimonio angelorum... Secundo testimonio scripturarum... Tercio multis argumentis, scilicet sensibilibus, probavit resurrectionis sue veritatem et gloriam et hoc dupliciter: primo ex parte corporis, secundo ex parte anime...” (Expositio: art. V, jw. k. 34 v d). — Por. Tamże: k. 35 a.

⁶⁸ „Iterum ad manifestationem sue resurrectionis pertinet quod multis et multoties apparuit. Nam prima die resurrectionis quinquies apparuit... post hunc diem apparuit adhuc quinquies...” (Tamże: k. 35 b). — Por. Tamże: k. 35 b—v c; 1 Sm 28,13; 3 Krl 17,22; 4 Krl 4,34; 13,20; Mt 28,17; Łk 24,15 i 20, 39 n., 43,50; J 11,1; 20,1 nn., 20, 27 n.; 3,13, 21,1 i 10 nn.; Dz 1,9; 1 Kor 15,8; 2 Kor 11,14; Augustinus: Contra Felicianum Arianum de unitate Trinitatis cap. XV; PL 53, 1171; Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 55, a. 3.

⁶⁹ „...Christus Dominus ascendit in forma humana cum corpore et anima et cum utraque natura diuina et humana et secundum vtramque naturam...” (Expositio: art. VI, jw. k. 36 a). — Tamże: k. 39 a b.

⁷⁰ Tamże: k. 36 a; Augustinus: Epistola 118 ad Dioscorum, cap. 3, n. 14; PL 33, 438 n.; De civitate Dei lib. 22, c. 4; PL 41, 754 n.

⁷¹ Expositio: art. VI, jw. k. 36 a b.

⁷² Tamże: k. 35 b.

⁷³ Tamże: k. 36 b; Iz 63,1; Dz 1,10; Ps 46,6.

⁷⁴ „In hoc celum empirreum igneum... beata uirgo assumpta est, super omnes choros angelorum exaltata, et ultra hanc sacratissimam Virginem Christus ascendit”. (Tamże: k. 37 a). — Por. Tamże: k. 37 a b — v c; Ef 1,29; Mt 5,12; Bonaventura: Super II Lib. Sent. d. 2, proem.

⁷⁵ „Primo ad designandum, quia nullum habet defectum: omnis motus fit ad aliquid acquirendum. Habet enim appetitum non solum quietatum et satiaturum, sed habet sua perfectione et habundancia alijs dona largire... Secundo sedet, quia est iudex constitutus viuorum atque mortuorum... Tercio ad designandum quietem post magnum laborem, quem per totam uitam suam hic sustinuit... Quarto ad de-

w łonie Trójcy św. Chrystus posiada na równi z Bogiem Ojcem chwałę Boskiej szczęśliwości, jak i władzę sądowniczą, gdyż wszystkie osoby w Trójcy św. są równe⁷⁶. Wniebowstąpienie miało duże znaczenie dla ludzi, zarówno ze strony Chrystusa, jak i samych ludzi⁷⁷. Chrystus poprzez swoje wniebowstąpienie przygotował drogę, wstawia się za nami, odpoczywając od trudów zsyła dary, daje prawo posiadania królestwa, gdyż jako głowa wstępując do nieba pociąga za sobą swe członki. Po stronie ludzi wniebowstąpienie Chrystusa przyczyniło się do wzrostu wiary, wyniesienia natury, podniesienia miłości, wzrostu czci dla Chrystusa⁷⁸.

Wykład nauki Jana z Kwidzyna o Chrystusie, Synu Bożym, został oparty głównie na *Expositio symboli apostolorum*. Wykorzystanie innych pism, jak np. *Vita Latina*, kazania *Expergiscimini*, miało charakter uzupełniający. Podobnie jak w innych miejscach, tak i tu prawda wiary została przez autora wyłożona w sposób popularny. Tezę wyjętą z wyznania wiary, po dokonaniu jej podziału, uzasadnia licznymi cytacjami Pisma św., popiera niekiedy zdaniem teologów, rzadziej wyjaśnia przy pomocy słownictwa filozoficznego. Nie stawia zagadnień — kwestii, typowych dla ujęć teologii akademickiej.

Z poszczególnych zagadnień warto zwrócić uwagę na opracowanie dwóch, mianowicie zagadnienia Słowa Wcielonego oraz prawdy o zmartwychwstaniu Chrystusa Pana. W pierwszym wypadku Jan z Kwidzyna wykorzystał dosyć mocno terminologię filozoficzną, używając jej jednak wyłącznie w płaszczyźnie narzędnej. W drugim wypadku zadziwia ogromna liczba cytatów Pisma św., nie spotykana przy innych okazjach.

signandum stabilitatem sue felicitatis. Quinto ad designandum reuerenciam honoris..." (Expositio: art. V, jw. k. 39 a). — Tamże: Ef 4,10; Dz 10,42; Ps 87,16; Ap 7,15; Rz 1,23.

⁷⁶ „Quantum ad tertium principale, scilicet de gloria excellencia, dicitur Christus sedere ad dexteram Dei omnipotentis, quia simul habet cum Patre gloriam diuinitatis, beatitudinem et iudicariam potestatem". (Expositio: art. VI, jw. k. 33 v d). — Tamże: Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 58, a. 2; Joannes Damascenus: De fide orthodoxa l. 4, c. 2; PG 94, 1104 BC; Ps. Augustinus: De symbolo c. 7; PL 40, 646.

⁷⁷ J 14,2. — Expositio: art. VI, jw. k. 36 v c.

⁷⁸ „...Christi ascensio in celum, qua nobis suam presenciam corporalem subtrahit, fuit et est magnis nobis utilis quam si suam presenciam corporalem nobis reliquisset... Est ergo ratio ex parte ipsius et eciam ex parte nostri, quare voluit ascendere. Ex parte Christi quo ad ea, que fecit propter nostram salutem. Nam per hoc primo nobis viam preparauit... Secundo ad interpellandum pro nobis, nam representatio humane nature, quam celis intulit et assumpsit pro nobis, est quasi interpellatio pro nobis... Tercio, ut a laboribus, quos hic sustinuit quiescens sederet a dextris Dei tamquam potens Dominus et dona sua nobis mitteret, puta Spiritum Sanctum et alia... Quarto, ut reciperet nobis ius possidendi regnum etc. Christi ascensio est causa nostre ascensionis inchoative, non per modum meriti, aut per remocionem prohibentis, ut eius passio, sed est causa exemplaris, quia Christus cum sit capud nostrum et ascendit in celum, ei oportet nos coniungi, alias membra manerent sine capite et capud sine membris. Ex parte uero nostra est eciam quadruplex ratio. Prima propter fidei augmentum... Secunda propter nature subleuacionem... Tercia ratio ad erigendum caritatis affectum in celestia... Quarta, ut augeatur reuerencia ad ipsum Dominum; non iam existimamus eum sicut hominem terrenum, sed sicut Deum celestem..." (Tamże: k. 36 v c d). Por. Tamże: Ef 4,10; J 20,21; Mt 6,21; Kol 3,2; 2 Kor 5,16.

Z cytowanych przez Jana z Kwidzyna teologów na czoło wysunął się św. Augustyn. Zrąb doktryny o Chrystusie, Synu Bożym, został u niego przejęty głównie z Pisma św., z tym jednak, iż wzorem w tym dziele był dla Jana z Kwidzyna św. Augustyn. Inni teologowie nie odegrali większej roli. Nauka o Słowie Wcielonym, zwłaszcza o jego dwóch naturach, jest u Jana z Kwidzyna zgodna z nauczaniem Kościoła zawartym w dekretach soborów: efeskiego, chalcedońskiego, konstantynopolitańskiego ⁷⁹.

2. DUCH ŚWIĘTY

Zasadniczy wykład Jana z Kwidzyna o Duchu Świętym rozpoczyna się podaniem planu. A więc wyjaśnia teolog praski etymologiczne znaczenie słowa duch, a następnie pisze o pochodzeniu Ducha Św., o należynej mu czci, jego posłannictwie, rozdawnictwie łask, o prorocत्वach i objawieniach ⁸⁰.

Wyjaśniając etymologicznie termin *duch* ⁸¹ ostatecznie dochodzi Jan z Kwidzyna do wniosku, iż może ono mieć w aspekcie nadprzyrodzonym podwójne znaczenie. Absolutne, gdy weźmie się pod uwagę jego pochodzenie od słowa *duchowość* (*spiritualitas*); wówczas odnosi się do całej Trójcy św., gdyż brak w niej cielesności i materialności. Osobowe, gdy weźmie się pod uwagę pochodzenie słowa *duch* od tchnienia (*spiracio*); wówczas odpowiada tylko tej osobie, która pochodzi jako miłość, gdyż tchnienie występujące między jednym duchem a drugim utożsamia się z miłością (*amor*). Duch ten zwie się świętym, jeżeli owa miłość jest uporządkowana i czysta. Miłość taka odnosi się do Ducha Świętego, gdyż sam jest czysty, a dzięki niemu ludzie oczyszczają się z grzechów. Jest też mocny, gdyż umacnia ludzi w dobrym. Jest wzniosły, gdyż dzięki niemu ludzie wznoszą się od spraw ziemskich do niebieskich. Jest święty, gdyż uświęca ludzi swoją świętością, która jest doskonała i wolna od wszelkiego skażenia ⁸².

Pisząc o pochodzeniu Ducha Świętego Jan z Kwidzyna zgodnie z Pismem św. przyjmuje, iż jest on Bogiem ⁸³. Pochodzi z jednoczesnego i równie doskonałego tchnienia Boga Ojca i Syna Bożego ⁸⁴. Duch Święty nie jest Bogiem Ojcem, ani Synem Bożym, lecz różni się od nich pochodząc z ich tchnienia. Jest związką miłości Boga Ojca i Syna Bożego ⁸⁵. Bóg Ojciec, Syn Boży, Duch Święty, są współwieczni. Bóg Ojciec odwiecznie zrodził Syna Bożego i obaj od wieków tchną Ducha Świętego ⁸⁶.

⁷⁹ Por.: D. 111 a, 148, 291.

⁸⁰ Expositio: art. VIII, jw. k. 46 v d.

⁸¹ Tamże: k. 46 v d — 47 b.

⁸² Tamże: k. 47 b. — Por. J 4,24; 1 Tes 4,7; Ps. Dionisius Areopagita: De divinis nominibus XII, 2; Gregorius: Expositio in librum Job sive moralia hom. 30; PL 76, 1219 nn.

⁸³ Expositio: art. VIII, jw. k. 47 b, v d; Por.: J 3,36; art. III, jw. k. 27 a; art. VII, jw. k. 56 v d.

⁸⁴ Expositio: art. VIII, jw. k. 47 b, v d; por. Symbolum Athanasianum: D. 75 n.; Petrus Lombardus: Liber I Sent. d. XI i XII.

⁸⁵ Expositio: art. VIII, jw. k. 47 b — v c; art. II, jw. k. 24 b; por. Augustinus: De Trinitate XV, VI, 10; J 17,21. Por.: Expositio: art. II, jw. k. 23 v c d, 24 v c.

⁸⁶ Expositio: art. VIII, jw. k. 47 v d.

Bóg Ojciec i Syn Boży stanowią jedną zasadę tchnienia Ducha Świętego. Są od niego obaj wcześniejsi w porządku pochodzenia. Syn Boży pochodzi od samego Boga Ojca i stanowi między Bogiem Ojcem a Duchem Świętym punkt pośredni w porządku pochodzenia⁹⁷.

W wykładzie na temat pochodzenia Ducha Świętego Jan z Kwidzyna mocno akcentuje prawdę o wspólnym, równoczesnym, wiecznym pochodzeniu Ducha Świętego od Boga Ojca i Syna Bożego. Fakt ten znajduje swe wytłumaczenie w polemice Jana z Kwidzyna skierowanej przeciw teologom prawosławnym greckim, ogłaszającym wyznawców Kościoła łacińskiego ekskomunikowanymi za pogląd, że Duch Święty pochodzi również od Syna Bożego⁹⁸. Przy tej okazji Jan z Kwidzyna jeszcze raz przypomina, iż Bóg Ojciec nie pochodzi od nikogo, Syn Boży od Boga Ojca, Duch Święty zaś nie tylko od Boga Ojca, lecz i od Syna Bożego. Swoje stanowisko popiera wypowiedziami Pisma św.⁹⁹.

Szerzej Jan z Kwidzyna omawia posłannictwo (*missio*) Ducha Świętego¹⁰⁰. Posiada ono według niego następujący zakres: Duch Święty obdarza człowieka sobą samym oraz łaską przetwarzającą (*gracia gratum faciens*). Właściwe posługiwanie się rzeczami umożliwia łaska, a rozkoszowanie się Bogiem jest możliwe tylko dzięki Duchowi Świętemu¹⁰¹. Jest on zasadą

⁹⁷ „...Spiritus sanctus procedit et spiratur a Patre et Filio eque cito et perfecte, non perfeccius aut prius a Patre quam a Filio, quia ibi non est ponere prius et posterius, ut dicitur in Simbolo Atanasij; hoc etiam probatur libro primo Sententiarum distincione undecima et duodecima. Ex hoc sequitur quod Spiritus sanctus non Pater, nec Filius, sed distinguitur ab eis ex quo ab eis procedit et spiratur”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 47 b). — „Ex alio: amor non est ille cuius est amor, sed Spiritus sanctus est amor Patris et Filij. Igitur procedit ab eis, quia amor ab illo vel ab illis cuius uel quorum est. Amor enim procedit ab amante in amatum. Item secundum Augustinum septimo De Trinitate: nexus quo duo coniunguntur non est aliquis illorum duorum, sed Spiritus sanctus est nexus Patris et Filij, quia est mutuus amor inter eos, quo mutuo coniunguntur...” (Exposicio: art. VIII, jw. k. 47 b — v c.). — „Secundum exemplum ostendit Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse coeternos et vnum alium in tempore non precesisse, quamuis vnus eorum sit ab alio eternaliter et prior alio origine”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 47 v d). — „Sic Pater est prior Filio solo ordine originis, non prioritate temporis aut dignitatis”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 48 a). — „...Pater et Filius sunt vnum principium spirandi Spiritum sanctum et sunt eo priores ordine originis, quia originatur ab utroque sicut Filius originatur a solo Patre et est inter Patrem et Spiritum sanctum medium ordinis originalis”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 48 a).

⁹⁸ „Has rationes posui propter grecos scismaticos, qui dicunt nos excommunicatos propter hoc, quod nos latini tenemus et credimus Spiritum sanctum a Filio procedere”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 47 v d). — Por.: jw. k. 56 v d; art. IX, jw. k. 59 a.

⁹⁹ Exposicio: art. VIII, jw. k. 47 v cd; J 16,13 n.; Gal 4,6; Petrus Lombardus: Liber I Sent. d. I. — Por.: Exposicio: art. VIII, jw. k. 56 v d.

¹⁰⁰ Por.: Septililium tr. II.

¹⁰¹ „Quo ad quartum de Spiritus sancti missione est sciendum, quod Spiritus sanctus dicitur dari, mentem inhabitare, apparere et mitti. Dari dicitur in se et donis suis, quia non est datum optimum et donum perfectum nisi detur donum increatum, quod est Spiritus sanctus, et donum creatum, quod est gracia gratum faciens. Hijs duobus donis habitis homo habet quo potest frui et uti. Quia recte frui non est nisi a Spiritu sancto, nec potest quis recte frui nisi Deo, et recte uti rebus non contingit per gratiam gratum facientem. Et ergo licet in peccatore sit Spiritus sanctus, non tamen habet eum quamdiu est in peccato mortali, quia non habet facultatem fruendi ipso Deo, nec habet facultatem recte utendi creaturis”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 50 v c). — Por. Vita Latina Prol. I, a.

i źródłem łaski. Wlewa ją, powiększa, doskonali za zgodą człowieka ⁹². Duch Święty mieszka w duszy człowieka, gdy poprzez łaskę przetwarzającą jest miły Bogu i staje się mu podobnym (*deiformis*). Łaska ta sprawia, iż człowiek zwraca się do Boga, człowiek i Bóg biorą się wzajemnie w posiadanie ⁹³.

Łaska w ujęciu Jana z Kwidzyna nie tylko uświęca człowieka, ale i przebóstwia (*deiformitas*). Obdarza go cnotami i darami nadprzyrodzonymi, uzdalnia do pełnienia zasługujących uczynków. Łaska działa zarówno wewnątrz, jak i zewnątrz. Położenie przez Jana z Kwidzyna akcentu na uświęceniu wewnętrznym świadczy, iż chodziło mu o zwiążanie jej z bytem człowieka, który oświecony i przebóstwiony łaską ma możliwość stać się w pełni obrazem Trójcy św. Mówiąc o przebóstwieniu duszy ludzkiej dzięki łasce, Jan z Kwidzyna nie miał na myśli substancjalnego utożsamienia Boga z człowiekiem. Ujęcia takie miały miejsce u niektórych mistyków opowiadających się za panteistycznymi rozwiązaniami. U Jana z Kwidzyna Bóg udzielając się przez poznanie i miłość udziela się człowiekowi w sposób intencjonalny.

Koncepcja łaski uświęcającej, która polega na zaakcentowaniu w niej roli w przebóstwieniu człowieka, swymi źródłami sięga nauki Ojców Kościoła II i III wieku. Przejęta od nich, rozwijana była przez św. Augustyna i scholastyków, zwłaszcza teologów XIII wieku. Doktryna o przebóstwiającej roli łaski u Jana z Kwidzyna ma najwięcej elementów wspólnych ze stanowiskiem św. Bonawentury ⁹⁴.

Dalej, jeżeli chodzi o posłannictwo Ducha św., Jan z Kwidzyna wyróżnia dwa jego rodzaje, mianowicie w postaci uświęcenia wystarczającego do zbawienia, wewnętrznego i niewidzialnego ⁹⁵ oraz uświęcenia mającego swe źródło w stanie obfitości łaski, zewnętrznego, dokonanego za pomocą widzialnego znaku; miało ono miejsce wobec apostołów i Chrystusa, którzy posiadali obfitość łaski ⁹⁶.

Rozwijając powyższą myśl Jan z Kwidzyna wymienia trzy typy stanu obfitości łaski: a. W Chrystusie, z racji odkupienia obfitość łaski była doskonała pod każdym względem. Duch święty nawiedził go pod postacią gołębic ⁹⁷. Łaska Chrystusa udzielała się ludziom na dwa sposoby: przez działanie lub pouczenie. Pierwszym sposobem łaska Chrystusa spływała na ludzi jako od Boga, który ją sprawia i daje, ponadto jako od człowieka, który wysłużył i dał wybranym łaskę przetwarzającą, konieczną dla

⁹² Expositio: art. VIII, jw. k. 51 v d; Hbr 12,15; 1 Kor 15,10. — Por. o łasce i oświeceniu przez Boga: *Studia Warmińskie* V (1968) 164—167.

⁹³ „Inhabitare mentem dicitur Spiritus sanctus tunc, quando mens per gratiam gratum facientem est a Deo accepta et fit deiformis, talis enim gratia reducit hominem in Deum, et facit Deum hominem habere et Deum haberi ab homine...”. (Expositio: art. VIII, jw. k. 50 v c). — Por.: *Septililium*: tr. II, c. 1, ss. 113 n.; c. 3, s. 119; c. 6, s. 124; c. 9, s. 128; c. 11, ss. 131 n.; c. 14, ss. 136—138.

⁹⁴ Por.: P. Parente: *Anthropologia supernaturalis*. Ed. 2. Roma 1946 ss. 21 n., 25; H.-T. Conu: *Divinisation*; B. Theologiens du 13^e siecle. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Paris 1956 fasc. 22—23, col. 1416 nn.

⁹⁵ Por. *Septililium*: tr. II; *Vita Germanica*: lib. IV.

⁹⁶ Expositio: art. VIII, jw. k. 50 v d.

⁹⁷ Expositio: art. VIII, jw. k. 51 a b; Petrus Lombardus; *Liber I Sent.* d. 16; Thomas Aquinas: *Summa Theol.* p. III, q. 39, a. 8.

podtrzymania życia ich duszy⁹⁸. Drugim sposobem, wielu ludzi zostało dopuszczonych do poznania Boga, a obfitość łaski powinna spłynąć jeszcze na innych poprzez naukę Chrystusa⁹⁹. b. Drugi rodzaj obfitości łaski ma swe źródło w sakramentach. Taką pełnię łaski mają kapłani, a ongiś posiadali apostołowie, którym Duch Święty został dlatego udzielony pod postacią powiewu¹⁰⁰. Trzeci rodzaj pełni łaski ma swe źródło w nauce. Posiadają ją apostołowie i uczeni (*doctores*). Dlatego apostołom dany został Duch Święty pod postacią ognistych języków¹⁰¹.

Stosunkowo szeroko omówił Jan z Kwidzyna rolę Ducha Świętego w odniesieniu do poznania prawdy. Przyjmując, iż Duch Święty jest Duchem Prawdy, głosił że wszelka prawda od niego pochodzi. W czasach apostoelskich dawał łaskę darmo daną, często bez łaski przetwarzającej. Udzielał mianowicie następujących charyzmatów: proroctwa, tłumaczenia słowa Bożego, łaski i języków, mowy mądrości i wiedzy, łaski uzdrawiania, wyrzucania demonów, czynienia cudów, rozpoznawania duchów.

Zdaniem Jana z Kwidzyna wymienione wyżej charyzmaty mają swe uwieńczenie w darze proroctwa¹⁰². Wydaje się, iż Jan z Kwidzyna nawet utożsamia proroctwo z objawieniem¹⁰³. W każdym razie posiadaniem daru proroctwa uzasadnia uzyskanie pozostałych charyzmatów Ducha Świętego¹⁰⁴. Rezygnując z ich omówienia obstaje wyłącznie przy szerokim przedstawieniu proroctwa. Przez proroctwo — zdaniem Jana z Kwidzyna — „należy rozumieć wyjawienie tego, co przekracza ludzkie poznanie i możliwości”¹⁰⁵. W objawieniu proroctw wymienia on trzy istotne momenty: a. „Wyciśnięcie podobieństwa rzeczy objawionej”; może tego dokonać anioł posiadający odpowiednią władzę. b. Oświecenie intelektu do poznania wyciśniętego podobieństwa rzeczy objawionej. Przyczyną główną jest tu Duch Święty, narzędną może być anioł. c. Oznajmienie w świetle nadprzyrodzonym znaczenia podobieństwa. Dokonuje tego tylko Duch Święty, gdyż tylko Bogu należy się władza oświecania naszego intelektu¹⁰⁶.

Treść objawienia powinna być przedmiotem poznania intelektualnego,

⁹⁸ Expositio: art. VIII, jw. k. 50 v d.

⁹⁹ Tamże: k. 50 v d; Mt 17,5.

¹⁰⁰ Expositio: art. VIII, jw. k. 51 a; J 20, 22 n.

¹⁰¹ Expositio: art. VIII, jw. k. 51 a b; Dz 2,3; Augustinus: De agone christiano c. 22; PL 40, 302; Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 39, a. 8.

¹⁰² Expositio: art. VIII, jw. k. 52 v d—53 a; 1 Kor 12,8 nn. — Por. Septilium: tr. II, c. 1; Vita Latina: lib. I, c. 9, t.

¹⁰³ Expositio: art. VIII, jw. k. 53 b, 54 v d.

¹⁰⁴ Tamże: k. 52 v d—53 a.

¹⁰⁵ Tamże: k. 53 b.

¹⁰⁶ „Tercio est sciendum, quod in reuelacione prophetica specialiter tria fiunt. Nam primo fit ibi reij revelande similitudinis impressio. Secundo ad illius similitudinis inprese noticiam, seu uisionem, intellectus fit illustracio. Tercio tunc fit illius quod per similitudinem significatur in lumine supernaturali manifestacio. Primum horum potest fieri ab angelo, eo quod habeat potestatem super vim ymaginatum et sensituum. Secundum fit a Spiritu sancto principaliter, et potest fieri ab angelo secundario et ministerialiter. Tercium uero immediate et solum a Spiritu sancto, eo quod solus Deus habeat potestatem super intellectum nostrum, ut cum lumine et ei veritatem ostendat. ...”. (Tamże: k. 53 b-v c). — Augustinus: De magistro. Liber unus, cap. 11 nn.; PL 32, 1216 nn.; Job 12,13 nn.; Dn 2,22; 1 Kor 2,10 nn.; 2 P 1,12; Dn 9, 22; Ap 1,1.

gdyż ma tu miejsce oświecenie intelektu przez światło nadprzyrodzone¹⁰⁷. Jasność intelektu zależy od stopnia objawienia. Jan z Kwidzyna podaje cztery jego stopnie: a. Widzenie rzeczy cielesnych poprzez wewnętrzną wizję wyobrażeniową lub poprzez wizję cielesną. b. Słyszenie głosu pouczającego o czymś nadprzyrodzonym. Objawienie to jest jaśniejsze od poprzedniego, gdyż słowa są bardziej zrozumiałe niż znaki. c. Słyszenie nie tylko głosu, lecz i widzenie osoby mówiącej. Może to być człowiek święty, anioł, obraz oznaczający Boga. d. Ukazanie się figury lub znaku podpadającego pod zmysły, pozwalające poznać ukrytą prawdę dzięki Bożemu objawieniu¹⁰⁸.

Niekiedy mogą się zdarzyć prorocтва fałszywe, zwłaszcza ze strony szatana, który w pewnym zakresie zna rzeczy przyszłe. A korzystając z dopuszczenia Bożego, jednak bez współdziałania z Duchem świętym, niekiedy prorokuje, chociaż nie podaje czystej prawdy. Aby odróżnić prorocтво prawdziwe od fałszywego należy się posłużyć następującymi kryteriami. W proroctwie prawdziwym osoba prorokująca powinna być obdarzona wielką i doskonałą miłością, przez którą staje się bliską Bogu. Osoba przepowiadająca powinna być w zgodzie z Kościołem. Z tej racji winna być posłuszna jakiemuś człowiekowi starszemu, dyskretnemu, cnotliwemu, doświadczonemu w sprawach duchowych, któremu opowiedziałaby z pokorą swe objawienia. Powinna posiadać zdrowe władze zmysłowe. Wreszcie powinna osobę prorokującą cechować powściągliwość od spraw światowych i bogactw, godności, pożądliwości cielesnych. Jan z Kwidzyna bierze za podstawę słowa ewangelii św. Mateusza „po ich owocach poznacie ich”. Uważa, że należy też zwrócić baczną uwagę na zgodność objawień z wiarą i Pismem św. Dalszymi kryteriami powinny być konsekwencje moralne, cnota posłuszeństwa, prawdziwość objawień¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Expositio: art. VIII, jw. k. 53 v d; Dn 10,1.

¹⁰⁸ „Vbi ergo clarior intellectus, ibi est reuelacionis alcior gradus, dum tamen limites propheticie non transcendat. Primus uisionis gradus est quando res corporalis uidetur et cum hoc intelligitur quid per hoc significetur. Et hoc potest fieri dupliciter: ymaginaria uisione ad intra uel corporali ad extra. ...”. (Expositio: art. VIII, jw. k. 53 v d). — Jer 1,11; Dn 4,24 n. — „Secundus gradus principalis est quando non uidetur res taliter, ut iam dictum est, sed auditur vox instruens de aliquo supernaturali ...” (Expositio: art. VIII, jw. k. 53 v d). — Tamże: k. 54 a; 1 Sm 3,10 n. — „Tercius (gradus) reuelacionis est quando non solum auditur vox instruens, sed etiam uidetur persona loquens. Et hoc variatur tripliciter, quia persona apparens aliquando est homo sanctus ... Aliquando est angelus sanctus ... Aliquando est effigies representans Deum ...” (Expositio: art. VIII, jw. k. 54 a). — 2 Mch 15,14; Łk 1, 11; Iz 7,11. — „Quartus gradus est, quando sub apparicione alicujus figure vel signi sensibilis capitur ueritas intelligibilia de occultis per diuinam reuelacionem”. (Expositio: art. VIII, jw. k. 54 a). — Augustinus: Super Genesim ad litteram cap. 9; PL 34, 461; Richardus a s. Victore: In Apocalypsim Joannis libri septem lib. 1; PL 196,686.

¹⁰⁹ Expositio: art. VIII, jw. k. 54 b — v c d. — „Questio quarta. Quomodo propheticie aut reuelacio Spiritus sancti potest discerni a reuelacione demonum aut falsum prophetarum. Respondetur quod hoc potest fieri considerando tria: uidelicet cui fit reuelacio, secundo considerando modum per quem fit reuelacio, tercio considerando reuelata qualia illa sint. Quod ad primum, persona est consideranda tripliciter: primo a magnum habeat caritatem, secundo an habeat in ecclesia Dei prelationem an non, tercio an habeat consciencie puritatem et a tumultu hominum separacionem”. (Tamże: k. 54 v d). — Tamże: k. 56 v c; Łk 7,16; Thomas Aquinas: Summa Theol. p. II-2, q. 172, a. 6.

Objawieniom prywatnym w wykładzie o Duchu Świętym Jan z Kwidzyna poświęcił stosunkowo dużo miejsca. Zwraca uwagę szczególnie na okoliczności towarzyszące objawieniom, które pozwoliłyby odróżnić objawienia dokonywane za przyczyną Ducha Św. od objawień mających swe źródło we wpływach szatańskich. Trzeba nadmienić, iż w całym wykładzie o objawieniach prywatnych daje się zauważyć obsesyjna obawa przed demonami.

Nie został dostatecznie wyjaśniony przedmiot materialny objawień. Wiadomo wprawdzie, iż obejmują one tajemnice wiary i rzeczy przyszłe; nie wiadomo jednak jaki jest stosunek treści objawień prywatnych do prawd wiary zawartych w Piśmie św.; nie wiadomo też jaki jest ich stosunek do objawień przed Chrystusem i po Chrystusie. Ich ostateczną ocenę pozostawia Jan z Kwidzyna autorytetowi nauczycielskiemu Kościoła. Szczególna troska Jana z Kwidzyna o uzgodnienie wypowiedzi Doroty z nauczaniem Kościoła świadczyłaby, iż poznane w doświadczeniu mistycznym prawdy traktował jako mieszczące się „wewnątrz” wiary.

Biorąc pod uwagę całość wykładu Jana z Kwidzyna o Duchu Świętym okazuje się, iż z omówionych przez niego osób Boskich Trójcy Świętej, właśnie Duch Święty w relacji do człowieka jawi się jako osoba Boska najbardziej aktywna. Duch Święty w ujęciu Jana z Kwidzyna pełni rolę przede wszystkim pośrednika między Trójcą Św. a człowiekiem. Dostarcza człowiekowi nie tylko prawdy, lecz i łaski; oświeca nie tylko jego intelekt, lecz i wolę. Szkoda, iż zakres poszczególnych działań Ducha Świętego wobec człowieka jest u Jana z Kwidzyna bardzo słabo sprecyzowany. Ma to miejsce zarówno w wypadku posłannictwa i rozdawnictwa łaski, jak i w wypadku objawień i prorocत्व.

Poglądy Jana z Kwidzyna o Trójcy Św. i jej osobach noszą na sobie znamiona niewątpliwie augustyńskie. Jan z Kwidzyna powoływał się na św. Augustyna bardzo często, szczególnie jednak w wykładzie o Trójcy Św. jego autorytet zajął czołowe miejsce. Mówiąc tu o związkach ze św. Augustynem, trzeba mieć na względzie recepcję doktryny o Trójcy Świętej w średniowieczu. Zdaniem K. Rahnera i I. Alfaro¹¹⁰ szła ona dwiema drogami. Jedna poprzez św. Anzelma, Piotra Lombarda, św. Alberta Wielkiego, Ulryka ze Strassburga do św. Tomasza z Akwinu. Druga, bardziej neoplatońska niż poprzednia, korzystając ze św. Augustyna poprzez Boccjusza, wywodziła się głównie od Ryszarda ze św. Wiktora. Różniąc się w szczegółach rozwijana była przez Wilhelma z Auxerre, Wilhelma z Owernii, Aleksandra z Hales; najpełniej zaś została ujęta przez św. Bonawenturę, żywa była z końcem XIV wieku. Śladem tej drogi poszedł także Jan z Kwidzyna. Podobnie jak jego poprzednicy przyjmował, iż Bóg Ojciec, a nie wspólna osobom natura Boża jest zasadą ich pochodzenia. Dalej nawiązując do interpretacji bonawenturiańskiej św. Augustyna Jan z Kwidzyna potraktował Boga Ojca jako *bonum diffusivum sui* wobec pozostałych Osób Boskich w akcie duchowego pochodzenia: Syna poprzez naturę, Ducha Świętego poprzez wolę. Różnicę

¹¹⁰ K. Rahner: *Dreifaltigkeit*; IV Die Dogmengeschichte der Trinitätslehre. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 3. Freiburg in Brsg. 1953 s. 553. — I. Alfaro: *Gott Vater. Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. Hrsgb. H. Fries. Bd. 1. München 1962 s. 601.

między Osobami Boskimi, za Aleksandrem z Hales i św. Bonawenturą, tłumaczył nie przez relacje, lecz przez pochodzenia.

Wykład o Trójcy św. Jana z Kwidzyna jest bardzo ogólny. Pomija w nim większość szczegółowych zagadnień dyskutowanych przez jego poprzedników i jemu współczesnych. Źródeł takiego ujęcia — sędzę — nie należy doszukiwać się w postawie św. Bernarda z Clairvaux, który przerażony współczesnymi mu poglądami heretyckimi, głosił iż jest rzeczą niewskazaną badanie prawdy o Trójcy św. a rezerwował ją dla życia wiecznego¹¹¹. Jan z Kwidzyna ujmując w krótkim zarysie doktrynę o Trójcy św. miał raczej na względzie zarówno przyszłych czytelników, jak i popularny charakter komentarza.

Ciekawą rzeczą jest zwrócenie uwagi na określenia najczęściej stosowane do poszczególnych Osób Boskich. Wobec Boga Ojca Jan z Kwidzyna używa głównie nazwy „Wszchemogący”¹¹². W stosunku do Jezusa Chrystusa czołowe miejsce zajmuje określenie „Syn Boży”, a bardzo często: „Syn Jego Jednorodzony”, „Syn”, „Syn Dawida”, „Syn Człowieczy”¹¹³. Obok nich Jan z Kwidzyna używa dosyć często w odniesieniu do drugiej Osoby Boskiej określeń: „Pan nasz”, „Odkupiciel”, „Sędzia”, „Głowa”¹¹⁴. Jeżeli chodzi o Ducha Świętego, używane przez Jana z Kwidzyna orzeczenia odnoszą się głównie do jego działalności zewnętrznej, mniej do jego istoty. Na czoło wysuwają się następujące: „związek miłości Boga Ojca i Syna Bożego”, „zasada udzielania łaski”, dzieło objawienia¹¹⁵. Jak już zaznaczono, rola Ducha Świętego w wykładzie Jana z Kwidzyna o Trójcy Św. jest bardzo znamienita. Jan z Kwidzyna twierdzi, iż Duch Św. pochodzi od Ojca i Syna przez czynność woli na sposób miłości. Chociaż to samo twierdzili inni, zwłaszcza św. Tomasz z Akwinu¹¹⁶, u Jana z Kwidzyna teza ta nabrała szczególnego znaczenia. Wprawdzie Jan z Kwidzyna mocno akcentuje jedność i równość Osób Boskich oraz ich współdziałanie na zewnątrz, Duchowi Świętemu przypisuje jednak szczególną rolę w kontaktach z człowiekiem. Nasuwa się nieodparcie pytanie: dlaczego właśnie Duch Święty, a nie Jezus Chrystus? Jego czołowej roli nie można tłumaczyć echem poglądów Joachima de Fiore. Raczej można się tu doszukiwać wpływu teologii wczesnoscholastycznej, która temat łaski wiązała m. in. z Duchem Świętym¹¹⁷. Sta-

¹¹¹ A. Michel: *Trinité. Dictionnaire de théologie catholique*. V. 15. Paris 1950 col. 1717.

¹¹² *Expositio*: art. I, jw. k. 15 v c; k. 19 a; art. VI, jw. k. 36 a, k. 37 v c; k. 38 v d.

¹¹³ Tamże: *Prol.* jw. k. 13 a; art. III, jw. k. 25 a—v c, 26 a—v d; art. IV, jw. k. 27 v d, 31 b; art. VII, jw. k. 42 v c; art. IX, jw. k. 57 b; art. X, jw. k. 61 a.

¹¹⁴ Tamże: *Prol.* jw. k. 18 a; art. II, jw. k. 22 v d, 24 v c; art. IV, jw. k. 27 v d; art. V, jw. k. 33 a; por.: art. IV, jw. k. 28 b, 29 a, 30 a; art. VI, jw. k. 36 a. — *Prol.* jw. k. 13 b, art. IV, jw. k. 30 v d; — art. VI, jw. k. 39 a; art. VII, k. 43 a—v c, 44 a b, 45 a—v c; por. art. VII, jw. k. 42 a, 44 v c—d. — art. II, jw. k. 23 b; art. VI, jw. k. 37 v d.

¹¹⁵ Tamże: np. art. II, jw. k. 23 v c; art. III, jw. k. 25 v c; art. VIII, jw. k. 47 v d; por.: *Prol.* jw. k. 9 b—v c; art. III, jw. k. 25 v c; art. VIII, jw. k. 47 b. — art. VIII, jw. k. 51 v c; art. IX, jw. k. 57 v d; por.: art. III, jw. k. 25 b; art. VIII, jw. k. 50 v c, 52 a—v d. — *Prol.* jw. k. 10 v c; art. VIII, jw. k. 53 a—54 v d; por. art. VIII, jw. k. 50 v c, 53 v c.

¹¹⁶ Thomas Aquinas: *Summa Theol.* p. I, q. 27, a. 3. — Por. A. M. Krąpiec: *Inquisitio circa D. Thomae doctrinam de Spiritu sancto prout amore. Divus Thomas (Piac.)* 53: 1950 ss. 474 nn.

¹¹⁷ J. Auer: *Gnade. Handb. Th. Grundb.* jw. Bd. 1, s. 555.

nowisko zajęte przez Jana z Kwidzyna jest zupełnie logiczne, jeżeli zwróci się uwagę na następujące przesłanki jego teologii: Człowiek jest obrazem i śladem Trójcy Św. W Trójcy Św. czynniki: miłość, wola, poznanie, są najbardziej związane z osobą Ducha Świętego. Człowiek, wyróżniający się od innych istot stworzonych posiadaniem władz umysłowych, ma najlepsze możliwości kontaktu z Trójcą Św. właśnie poprzez osobę Ducha Św. Ten bowiem, jako „związek miłości Boga Ojca i Syna Bożego” mógłby się najbardziej zbliżyć do człowieka i udzielić pomocy nadprzyrodzonej na płaszczyźnie jego władz umysłowych.

Omawiane tu poglądy Jana z Kwidzyna wyraźnie różnią się od potępionych przez Kościół w średniowieczu doktryn heretyków. Opowiadając się za łaską uczynkową Jan z Kwidzyna wykazał, iż nie zgadza się z poglądem Abelarda, że wolna wola sama z siebie wystarczy do jakiegoś dobra. Opowiadając się za ciągłym rozwojem stanu łaski, niemożliwością dojścia do tożsamości z Bogiem, przeciwstawił się herezji begardów i beginek, którzy głosili, iż „człowiek w tym życiu może zyskać tego rodzaju i tak wielki stopień doskonałości, że stanie się całkowicie bezgrzeszny i nie będzie mógł więcej w łasce postępować”. Łącząc praktykę ciągłego odnawiania się z przyjmowaniem sakramentów świętych, Jan z Kwidzyna ustrzegł się błędów popełnionych przez późniejszych teologów reformacji, potępionych na Soborze Trydenckim¹¹⁸.

3. MARIOLOGIA

Jezus Chrystus, w swej naturze Boskiej, pochodzący od wieków od Boga Ojca, jest z natury jego Synem¹¹⁹; w swej naturze ludzkiej, jako jedyny i jednorodzony Syn, został poczęty z Ducha Świętego i urodzony z Maryi Dziewicy. Maryja, po misji archanioła Gabriela uwierzyła, iż zostanie Matką Syna Bożego; wyraziła na to swą zgodę. Duch Święty uświęcił ją, użyźnił poprzez wyniesienie jej mocy. W tym samym momencie Duch Święty uformował w Dziewicy Maryi i z jej ciała, ciało Syna Bożego, łącząc jego duszę z „ciałem zorganizowanym”¹²⁰. „I oto dwoje: ciało i dusza razem połączone, zostały natychmiast zjednoczone z Bóstwem w Osobie Syna Bożego, która stanowi kres Weielenia”¹²¹. Weielona więc została tylko druga osoba Boska¹²². Za św. Augu-

¹¹⁸ D. 373, 471, 99.

¹¹⁹ „Dicitur vnicum, nam vnicus est naturalis Dei Patris Filius, ...” (Expositio: art. II, jw. k. 24 v c). — „Secundo excluditur heresis dicentis Christum ante Mariam non extitisse, sed a Maria exordium sumpsisse, et sic non esset Dei Filius, Patri coeternus”. (Tamże: k. 24 v d).

¹²⁰ „... Ihesus Christus Dei Filius vnicus est conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine. Hic est notandum, quod Ihesu Christi domini nostri inhumanatio seu incarnatio est sic facta. Postquam a Deo missus fuit Gabriel angelus, prout dicitur Luce primo (1,26). Et virgo Maria credidit et mater tanti filij esse apperijt ac consentit, tunc Spiritus sanctus in eam supervenit, eam sanctificavit et fecundavit eleuando et confortando eius virtutem, quod urigo fecunda esse potuit, formatique in instanti corpus de purissimis Marie uirginis sanguinibus uel, ut alij diucunt humoribus, et eodem instanti anima coniuncta est corpori organizato”. (Tamże: art. III, jw. k. 25 b). — Por.: Tamże: k. 26 v d; Vita Latina: Prol. I, h.

¹²¹ „... et illa duo, corpus et anima simul coniuncta, fuerunt mox deitati vnita in Dei Filij persona ad quam incarnatio est terminata”. (Expositio: art. III, jw. k. 25b). — Por. Tamże: k. 25 v c.

¹²² Tamże: k. 25 v d, 26 a.

stynem, św. Anzelemem z Canterbury, Piotrem Lombardem¹²³ Jan z Kwidzyna przyjmuje, iż we wcieleniu brała udział cała Trójca Święta, jednak Duchowi Świętemu przypadła w tym dziele szczególna rola¹²⁴. Mówi się jednak — powiada Jan z Kwidzyna — iż Chrystus został poczęty z Ducha Świętego. Przypisuje mu się to dzieło nie z tej racji, iż sam jeden go dokonał, lecz dla podkreślenia miłości, z której dokonało się wcielenie Syna Bożego¹²⁵. Z działania Ducha Świętego wyłączone było wszelkie powiązanie cielesne, jak również pożądanie zmysłowe¹²⁶. Duch Święty nie ukazał się Najświętszej Maryi Pannie w sposób widzialny, gdyż chociaż była pełna łaski, to jednak w przeciwieństwie do apostołów nie była skierowana do zakładania Kościoła, ani poprzez naukę, ani poprzez sakramenty św.¹²⁷.

Za przyczyną Ducha Świętego Maryja poczęła ożywione ciało Syna Bożego, bez żadnego grzechu, święte i niepokalane. Z tej racji zwie się ją i jest rzeczywiście Matką Boga, gdyż nie tylko poczęła ciało ożywione duszą, lecz poczęła i zrodziła Syna Bożego¹²⁸. Co więcej, w momencie poczęcia Maryja Dziewica stała się Matką Boga, utwierdzoną w świętości do tego stopnia, iż więcej nie mogła grzeszyć¹²⁹.

Z racji poczęcia Syna Bożego Maryja posiadała trojaka moc (*virtus*): wrodzoną (*innata*), która służyła materią (*materiam ministravit*), moc wlaną (*infusa*), która Dziewicę przystosowała do poczęcia oraz moc nie-stworzoną (*increata*), która wszystko to wykonała. Korzystając zapewne z poglądów św. Bonawentury i św. Tomasza z Akwinu, Jan z Kwidzyna przytacza tekst Pisma św. odnosząc go do Maryi: „... stworzył Pan nową rzecz na ziemi; niewiasta ogarnie męża”¹³⁰.

Jan z Kwidzyna wyróżnił potrójne narodzenie Chrystusa: Boskie i wieczne, przez które narodził się z Boga Ojca, lecz bez matki (*de patre, sine matre*); ludzkie, które dokonało się z Maryi Dziewicy, bez ojca, lecz z matki (*ex matre, sine patre*); przez łaskę (*gratuita*), gdy Chrystus ro-

¹²³ Augustinus: De fide ad Petrum cap. 2, n. 23; PL 40, 766; Anselmus: De incarnatione Verbi cap. 5; PL 158, 276; Petrus Lombardus: Liber III Sent. d. 1, 2. — Expositio: art. III, jw. k. 25 v d—26 a.

¹²⁴ Por: Joannes Damascenus: De fide orthodoxa lib. 3, cap. 6; PG 54, 1003; Thomas Aquinas: In III Lib. Sent. d. 4, q. 4, a. 4; XI synod w Toledo — D 284.

¹²⁵ „... licet tota trinitas illam incarnationem sit operata, quia opera trinitatis ad extra sunt indiuisa, dicitur tamen Christus Ihesus Dei Filius de Spiritu sancto conceptus, quia ei attribuitur incarnationis opus, non quod ipse solus hoc effecerat, sed ad signandam caritatem maximam, ex qua incarnatio seu Christi humanatio facta fuit...”. (Expositio: art. III, jw. k. 25 v c).

¹²⁶ Tamże: k. 25 v d.

¹²⁷ „... quare beatissime uirgini Marie non fuerit missus in specie visibili Spiritus sanctus, cum tamen fuerit plena gracia singulariter. Respondetur quod immo, quia eius gracia non ordinabatur ad plantacionem ecclesie per modum doctrine, nec per modum administrationis sacramentorum, sicut gracia apostolorum”. (Tamże: art. VIII, jw. k. 51 b).

¹²⁸ „Virgo concepit carnem animatam Filio Dei in unitate persone unitam, nullo peccato obnoxiam, sed omnino sanctam et immaculatam, racione cuius dicitur et est mater Dei, quia non solum concepit carnem animatam, sed etiam concepit et peperit Dei Filium”. (Tamże: art. III, jw. k. 25 v c). — Vita Latina: Prol., cap. 1, d.

¹²⁹ „Amplius in eodem instanti (concepcionis) beatissima Maria uirgo est mater Dei effecta et in sanctitate sic confirmata, quod deinceps peccare non potuit”. (Expositio: art. III, jw. k. 25 v d). — Vita Latina jw.

¹³⁰ Expositio: art. III, jw. k. 25 v d; Jer 31,22.

dzi się duchowo w duszy człowieka, posiada wówczas ojca i matkę (*habet matrem et patrem*)¹³¹.

Omawiając macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny Jan z Kwidzyna daje wyraz pełnemu przekonaniu, iż Maryja była Matką Chrystusa co do jego natury ludzkiej. Prawdę o macierzyństwie łączy z dziewictwem i świętością Maryi, co wskazywałoby tu na wpływy św. Augustyna¹³². Najczęściej używa terminu *mater Dei*, podobnie jak św. Ambroży¹³³. Mocno też podkreśla fakt istnienia Chrystusa jako Boga, jeszcze przed narodzeniem z Maryi w swej naturze ludzkiej, korzystając zapewne z orzeczeń soborów: efeskiego, chalcedońskiego, konstantynopolitańskiego drugiego¹³⁴.

Zakres dziewictwa Maryi rozciąga Jan z Kwidzyna na czas przed narodzeniem, w czasie narodzenia i po narodzeniu Syna Bożego. Maryja jako dziewczica poczęła, jako dziewczica porodziła i po urodzeniu Syna dziewicą pozostała¹³⁵. Swą zasadniczą argumentację opiera tu na Piśmie św. Starego Testamentu: „Oto pocznie i porodzi syna”¹³⁶; „Ta brama ma być zamknięta. Nie powinno się jej otwierać i nikt nie powinien przez nią wchodzić, albowiem Jahwe, Bóg Izraela, wszedł przez nią. Dlatego powinna być zamknięta”¹³⁷. Powołuje się tu również na św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu¹³⁸.

Korzystając ze św. Ambrożego, a być może i ze św. Hieronima, Jan z Kwidzyna uważa, iż jest rzeczą niemożliwą, jak to sądził heretyk Helwidiusz, by Maryja posiadała jeszcze innego syna. Józef był też w stanie dziewiczym. Byłoby rzeczą niestosowną, gdyby Syn Boży narodził się z kobiety, która nie byłaby dziewicą¹³⁹. Jak Ewa dziewczica została uczyniona z dziewiczego Adama, tak Chrystus narodził się z kobiety dziewicy¹⁴⁰.

Dla poparcia prawdy, iż dziewictwo Maryi nie zostało naruszone, Jan z Kwidzyna przytacza szereg racji dodatkowych. Powołuje się na wszechmoc Bożą, analogię w świecie przyrody oraz zdarzenia z dziejów Starego Testamentu. Skoro Bóg mógł stworzyć świat z niczego, utworzyć Adama, to tym bardziej wola jego nie napotykała na trudności w dziele narodzenia człowieka z dziewicy, gdyż „cokolwiek Pan zechce, to uczyni na niebie i na ziemi”¹⁴¹. Do podobnych wniosków — zdaniem Jana z Kwidzyna — można dojść biorąc pod uwagę niektóre zjawiska

¹³¹ Expositio: art. III, jw. k. 26 a; Mt 12,50.

¹³² Ks. Z. J. Kraszewski: Mariologia. Paris 1964 s. 39.

¹³³ Ambrosius: De virginibus II, 1, 10; PL 16,209; In Lucam 1,130; PL 15, 1930.

¹³⁴ D. 111, 148, 214.

¹³⁵ „Virgo Maria virgo concepit, virgo peperit et post partum virgo permansit”. (Expositio: art. III, jw. k. 26 b). — Por. Vita Latina: Prol., cap. 1, d.

¹³⁶ Iz 7,14.

¹³⁷ Ez 44,2.

¹³⁸ Augustinus: Epistula 137; PL 44, 2; Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 28, a. 3. — Por. Hieronymus: Commentarium in Ezechielem 13,44; PL 25,430.

¹³⁹ Expositio: art. III, jw. k. 26 b, v c; 27 b; por. Ambrosius: De institutione virginis et S. Mariae virginitate perpetua ad Eusebium liber unus cap. VI, n. 41 n.; PL 16, 316 n.

¹⁴⁰ „... decens fuit, quod sicut Eua uirgo facta est de Adam adhuc uirgine. Ut sic vir Christus de uirgine muliere nasceretur...”. (Expositio: art. III, jw. k. 26 v c).

¹⁴¹ Tamże: k. 27 b; Ps 134,6.

w świecie naturalnym, w którym zachodzące relacje między przyczynami i skutkami oraz skutkami a ich przyczynami nie niszczą któregoś z krańcowych stadiów. Jan z Kwidzyna wylicza tu takie zjawiska jak działanie promieni słonecznych przenikających istoty żywe, promieni ciepłych przechodzących przez kryształ, relację jaką zachodzi między kwiatem a rośliną, owocem a drzewem, działaniem bodźców na poszczególne zmysły¹⁴². Wreszcie przytacza szereg zdarzeń z Pisma św. Starożytności Testamentu będących typami niezniszczalności dziewictwa przy poczęciu i narodzeniu Syna Bożego. Wymienia krzak ognisty Mojżesza, różdżkę Jeseego, laszkę Aarona, runo Gedeona¹⁴³.

O kwestii niepokalanego poczęcia Najświętszej Maryi Panny Jan z Kwidzyna wypowiada się wyraźnie w *Liber de Festis*¹⁴⁴. Przyjmuje, iż Maryja była powiata w grzechu pierworodnym. W swej argumentacji powołuje się na wypowiedzi św. Bernarda z Clairvaux oraz na Aleksandra z Hales, św. Bonawenturę i św. Tomasza z Akwinu¹⁴⁵.

W czasach Jana z Kwidzyna nauka o poczęciu Najświętszej Maryi Panny nie była jeszcze dokładnie sprecyzowana. Z Dunsza Szkota Jan z Kwidzyna korzystał niezmiernie rzadko. Sięgał raczej do św. Tomasza z Akwinu. Tu jednak zdaje się zaważyło głównie stanowisko św. Bernarda z Clairvaux. Należy nadmienić, iż powyższy pogląd odnośnie poczęcia Najświętszej Maryi Panny został Janowi z Kwidzyna przekazany przez objawienia Doroty. Mając na celu w *Liber de Festis* wykazanie, iż jej prywatne objawienia są zgodne z nauką Kościoła, przytoczył stanowiska tych teologów, którzy byli zgodni z jej poglądami¹⁴⁶.

Omawiając rolę Najświętszej Maryi Panny w misterium paschalnym, Jan z Kwidzyna uważał, iż w czasie męki Chrystusa współcierpiała i współradowała się z nim, okazując swój najgłębszy smutek, a zarazem najwyższą radość. Jej radość polegała na umiłowaniu najwyższego dobra stworzonego, którym było odkupienie rodzaju ludzkiego. Poprzez smu-

¹⁴² Expositio: art. III, jw. k. 27 b.

¹⁴³ Tamże: k. 27 b—v c; Wj 3,2; Iz 11,1; Lb 17,23; Sdz 6,36 n.

¹⁴⁴ „Virginem sanctissimam fuisse in peccato originali conceptam tunc, quando homo, non semen concipitur; quod, quando semen concipitur, culpa non contrahitur: a massa seminali neque gratia eidem infunditur; gratia enim et culpa solum sunt in rationali creatura, qualis non est praefata seminalis massa; sed quando anima creatur et creando corpori organizato infunditur, tunc homo concipi dicitur, et peccatum originale contrahitur ex infectione morbida, quae est in praefata seminis materia sive massa. Quando ergo in utero sanctae Annae anima Mariae fuit corpori unita, ipsa mox fuit infecta et tunc in peccato originali concepta; a quo citissime per gratiam est mundata et in utero sanctificata. Haec est doctorum sententia, quorum assertiones, probationes et definitiones videat, qui voluerit, in eorum scripturis: sanctum Thomam circa 3m Sententiarum et in 3a parte Summae suae, quaestione XLVa (XXVII), articulo 2º; Alexandrum etiam in 3a parte Summae suae: Bonaventuram circa distinctionem 3am libri tertii Sententiarum”. (*Liber de Festis*: cap. 102; [w] R. de Buck: jw. ss. 582 n.

¹⁴⁵ S. Bernardi Claravallensis: Epistula ad canonicos Lugdunenses; epistula 174; PL 182, 332—336. — Alexander Halensis: Summa Theol. p. III, q. 9, m. 2, a. 2. — Bonaventura: In III Lib. Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 1. — Thomas Aquinas: In III Lib. Sent. d. 3, q. 1, ad 2; Summa Theol. p. III, q. 14, s. 3, ad 1; q. 27, a. 1—2; q. 31, a. 7.

¹⁴⁶ O. J. Domański OFMConv.: Poczęcie Najśw. Maryji Panny. *Gratia plena*. Studia teologiczne o Bogurodzicy. Praca zbiorowa pod red. B. Przybylskiego OP. Poznań—Warszawa—Lublin 1965 ss. 218 n. — S. Swieżawski: (2) Z antropologii filozoficznej XV wieku. *Studia Mediewistyczne* 9 (1968) 236.

tek Maryja współczuła Synowi Bożemu, gdyż rozumiała jego cierpienie. Męka Syna, jak również jej rozważanie, wywoływały w niej ból; natomiast odkupienie ludzi sprawiło najwyższe zadowolenie¹⁴⁷. W czasie męki, przed nawróceniem Łotra, jedynie dziewica Maryja współcierpiała z ukrzyżowanym Bogiem i człowiekiem. Tylko jej dany był przywilej współcierpienia, gdyż Chrystus postanowił uczynić ją uczestniczką do-brodziejstw odkupienia. Dlatego jak świat jest wobec Chrystusa zobowiązany z racji męki, tak będzie zobowiązany względem Matki z powodu jej współcierpienia, dzięki któremu stała się Matką swego Odkupiciela¹⁴⁸.

Łączność Maryi z Chrystusem zapoczątkowana w dziele wcielenia, rozwijała się w misterium paschalnym. Na szczególną uwagę zasługuje pogląd Jana z Kwidzyna o roli Maryi w dziele odkupienia. Okazuje się, iż udział jej nie był pośredni, lecz aktywny poprzez współuczestniczenie w cierpieniu Chrystusa. Korzystał tu zapewne Jan z Kwidzyna z poglądów ps. Alberta¹⁴⁹.

Najświętsza Maryja Panna nie była męczenniczką we właściwym tego słowa znaczeniu, gdyż nie poniosła śmierci dla Chrystusa. Pseudo-Hieronim uważał jednak, iż można Maryję nazwać męczenniczką ze względu na wielkość jej cierpienia¹⁵⁰. Jan z Kwidzyna, idąc za św. Tomaszem z Akwinu, przyznaje Najświętszej Maryi Pannie jednak tylko tytuł dziewicy¹⁵¹.

Najświętsza Maryja Panna była obecna przy wniebowstąpieniu Chrystusa na Górze Oliwnej¹⁵². Sama wniebowzięta znajduje się w niebie

¹⁴⁷ „Simi modo potest dici te tristitia et leticia, compassione et congratulacione beatissime Marie virginis, que tempore passionis maximum habuit gaudium et maximum tristitiam. Nam cum gaudium sit delectatio in bono et de bono, bonum uero est duplex scilicet bonum summum increatum et bonum summum creatum, (hoc fuit redemptio humani generis). Et illa duo mouebant affectum beate uirginis tempore passionis in summo, quia cognouit quod per passionem Deo summo maximum fieret honor et generi humano maximum acquireretur bonum, uidelicet eius redemptio. Et de utroque horum summe delectabatur et per consequens summe letabatur. Maxime etiam tristis fuit et Filio compaciebatur, quia apprehendit passionem eius ut suo appetitui naturali summe contrariam. Et sic causauit passio Filij in ea summum dolorem, sicut consideracio eiusdem passionis, prout fuit ipsa redemptio generis humani et via seu medium ad summum delectabile, in ea causauit summam delectacionem”. (Exposicio: art. IV, jw. k. 28 v d). — Por. Bonaventura: In I Lib. Sent. d. 48.

¹⁴⁸ „... et quia tempore passionis ante conuersionem latronis sola uirgo habuit fidem et compassionem crucifixi Dei et hominis, immo ipsa sola est cui datum priuilegium compassionis, quod ei Filius communicare decreuit, ut ipsam participem faceret beneficio redemptiois, ut sicut totus mundus obligatur Filio propter passionem, ita obligaretur matri diuine propter compassionem, et fieret mater omnium per recitacionem; caretque idem causa gaudij spiritualis, quia in passione facta est mater sui redemptoris”. (Exposicio: art. IV, jw. k. 28 v d—29 a).

¹⁴⁹ P. s. — Albertus Magnus: *Mariale*. Strassburg 1485. Inc. nr 52 biblioteki Warm. Seminarium Duchownego w Olsztynie: „Queritur circa hoc sicut deus simul in passione habuit gaudium summum et summum bonum, vtrum beatissima virgo simul habuerit vtrumque” (k. 59 a—v c); „De privilegio quod est communicatio passionis” (k. 58 a—59 a). — Por. B. Korosak OFM: *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coequalium*. Roma 1954.

¹⁵⁰ Exposicio: art. XII, jw. k. 73 b; Łk 2,25.

¹⁵¹ Exposicio: art. XII, jw. k. 75 v d.

¹⁵² Tamże: art. VI, jw. k. 30 b.

empirejskim¹⁵³. Mówiąc zdawkowo o wniebowzięciu Jan z Kwidzyna ograniczył się do stwierdzenia faktu zajmowania w niebie miejsca i zażywania w nim chwały. Nie wyjaśnił w jaki sposób wniebowzięcie się dokonało, ani też natury wniebowziętej Maryi: a więc czy została wniebowzięta z ciałem, czy bez niego. Biorąc pod uwagę jego poglądy na strukturę nieba empirejskiego można by wątpić, czy zdaniem Jana z Kwidzyna Maryja została do nieba wzięta wraz ze swym ciałem. Zaważyć tu mógł pogląd wpływowego pisma ps. Hieronima, chociaż Jan z Kwidzyna na innym miejscu przyjmuje zmartwychwstanie Maryi jako fakt już dokonany¹⁵⁴.

Maryi należy się cześć ze względu na jej pełność łaski, na godność osoby, którą poczęła i porodziła oraz ze względu na szczególny rodzaj chwały, przysługujący jej jako świętej Matce Boga. Wyniesiona została ponad wszystkie chóry aniołów i słusznie jest zwana królową aniołów¹⁵⁵. Jej imię jest najświętsze, najśodsze, najgodniejsze¹⁵⁶. Jako Matce Chrystusa przysługuje jej cześć wszechwysławienia (*hyperdulie*)¹⁵⁷.

W swej mariologii Jan z Kwidzyna korzysta zarówno z Pisma św., z Tradycji, jak i z nauczania teologów. Cytuje głównie teksty Pisma św. Starego Testamentu, pomijając jednak Rdz 3,14 n i Mich 5,2 n. Wykorzystanie Pisma św. Nowego Testamentu ogranicza się w zasadzie do ewangelii św. Łukasza. Cytuje pisma Ojców Kościoła: św. Hieronima, św. Ambrożego, św. Augustyna, św. Jana Damascenkiego; teologów średniowiecznych: św. Bernarda z Clairvaux, Hugona ze św. Wiktora, św. Anzelma z Canterbury, Piotra Lombarda, Aleksandra z Hales, św. Bonawenturę, św. Tomasza z Akwinu. Podziela ponadto również pewne poglądy ps. Hieronima i ps. Alberta. Omawia też błędne poglądy odnośnie wcielenia: Eunomiusza, Eutychesa, Nestoriusza, manichejczyków, walentyńian, „saracenów”, ebionitów, sabelian¹⁵⁸. Jak w całej teologii tak i tu nie powołuje się na orzeczenia Kościoła w sprawach wiary. Mimo tego jednak, poglądy jego, stosownie do czasów w których żył, były z nimi zgodne.

¹⁵³ „In hoc celum empirreum igneum beata uirgo assumpta est, super omnes thrones angelorum exaltata”. (Tamże: art. VI, jw. k. 37 a). Por. Tamże: k. 37 v c; *Septililium*: tr. 1, cap. 12.

¹⁵⁴ Por.: Ps. — Hieronymus: *Epistula 9 ad Paulam et Eustochium: De assumptione beatae Mariae Virginis XIV AB*; PL 30, 138. — A. Ripberger: *Der Pseudo-Hieronymus — Brief IX „Cogitis me”*. Ein erster Marianischer Traktat des Mittelalters von Paschasius Radbert. Freiburg 1962. *Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens*. Vol. 9. — Ks. J. Wojtkowski: *Wniebowzięcie Matki Bożej w zbiorach kazań należących do duchownych z Pomorza Gdańskiego na przełomie XV i XVI wieku. Studia Pomoraniae Assumptionistica II. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne t. 13, z. 2: 1966 s. 97 przypis 24.* — Por.: *Expositio*: art. XI, jw. k. 64 v c. Tekst zob. niżej w przypisie 65 do rozdziału VI niniejszej pracy.

¹⁵⁵ „... est singulariter veneranda propter gracie plenitudinem, propter persone quam concepit et peperit dignitatis celsitudinem, et propter glorie sue singularis magnitudinem, que mater Dei facta est, super omnes choros angelorum exaltata, celorum regina merito nominata”. (*Expositio*: art. III, jw. k. 26 v d). Por. Tamże: art. VI, jw. k. 37 v c.

¹⁵⁶ Tamże: art. III, jw. k. 26 a.

¹⁵⁷ Tamże: art. VIII, jw. k. 49 b.

¹⁵⁸ Tamże: art. III, jw. k. 26 v d—27 v c.

* * *

Przedstawione wyżej poglądy Jana z Kwidzyna zawierają bogatą treść teologiczną. Nasuwa się jednak pytanie: jaki jest ich walor filozoficzny? rzecz jasna tylko pośredni, gdyż Jan z Kwidzyna stojąc na gruncie wiary starał się w zasadzie unikać podawania wprost swych tez filozoficznych. Wyprowadzone pośrednio poglądy filozoficzne odnoszą się do trzech zagadnień, mianowicie do Boga, stosunku Boga do człowieka, wreszcie koncepcji samego człowieka.

Koncepcja Boga, jak w poprzednich rozdziałach, nosi dalej charakterystyczne znamiona późnośredniowiecznego augustynizmu. A więc Bóg Ojciec jest przede wszystkim wszechmogący; w stosunku zaś do pozostałych osób Boskich stanowi *bonum diffusivum*; różnią się one od niego pochodzeniem, a nie poprzez relacje. Mocno została podkreślona jedność Boga, a także rola jego woli i miłości.

Bóg w stosunku do człowieka przejawia swą działalność przede wszystkim w Osobie Ducha Św. Jego łaska oświecającą wolę i intelekt człowieka przebóstwia go. W ten sposób Bóg wyciska na duszy człowieka swą formę, nie utożsamiając się z nim substancjalnie.

Natura człowieka z racji swej niedoskonałości wymaga pomocy Boga. Człowiekowi będącemu obrazem i śladem Trójcy Św., poprzez wniebowstąpienie Chrystusa, została wytyczona droga powrotu do Boga.

W świecie stworzonym z niczego przez Boga aniołowie i ludzie zależą od niego. W koncepcji człowieka mocno został zaakcentowany rozdział duszy od ciała, negatywne ustosunkowanie się do przejawów cielesnej i zmysłowej działalności człowieka. Jeżeli chodzi o poglądy teoriopoznawcze, Jan z Kwidzyna wspomina o poznaniu zmysłowym i intelektualnym. Poznanie zmysłowe, którego przedmiotem jest świat materialny, ma wartość znikomą. Przedmiotem poznania intelektualnego są prawdy objawione. Jasność poznania intelektualnego zależy od stopnia uzyskanego od Boga oświecenia.

Powyższe tezy filozoficzne, zawarte w poglądach Jana z Kwidzyna, potwierdzają dotychczasowe wnioski o jego orientacji filozoficznej.

V. KOŚCIÓŁ I SAKRAMENTY ŚWIĘTE

1. WIARA

Poglądy Jana z Kwidzyna na temat wiary sprowadzają się właściwie do zasygnalizowania pewnych zagadnień. Na czoło wysuwa się ujęcie wiary w aspekcie noetycznym. Podaje również określenie wiary w aspekcie dynamicznym, kościelnym oraz wymienia przyczyny błędów we wierze.

Z określenia wiary podanego przez Jana z Kwidzyna wynika, iż jest ona cnotą dotyczącą podstaw religii chrześcijańskiej¹. Określając za św. Augustynem wiarę jako „wierzenie dzięki któremu wierzy się prawdziwie w to, czego się nie widzi”², Jan z Kwidzyna powołuje się na znany

¹ Expositio: prol. jw. k. 12 a; por. Petrus Lombardus: Liber III Sent. d. 23.

² „Fides est credulitas, qua veraciter creditur, quod non videtur”. (Expositio: jw. k. 12 a). — „Fides est virtus, qua creduntur, quae non videntur”. (Augustinus:

tekst z listu do Hebrajczyków: „wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, świadectwem tych rzeczywiście, których nie widzimy”³.

Do określenia wiary, jako czynnika prowadzącego człowieka do zbawienia, Jan z Kwidzyna dochodzi w oparciu o analizę terminu *credere*⁴. Idąc za św. Augustynem⁵ wyróżnia trzy typy aktów wiary w odniesieniu do Boga, mianowicie: *credere Deo*, *credere Deum*, *credere in Deum*. Wybiera ostatni, oznacza on miłowanie Boga poprzez wiarę. Korzystając dalej z wyjaśnienia św. Bonawentury, Jan z Kwidzyna tłumaczy, iż wiara z miłością kieruje człowieka do miłowania dobrego, do znoszenia złego, do miłości bliźniego⁶.

Jeżeli chodzi o ujęcie wiary w aspekcie kościelnym, stanowi ona zbiór artykułów wiary, które Kościół utrzymuje i głosi. Z kolei artykuł wiary jest ujęciem prawdy Boskiej, zdążającym do Boga⁷. Tylko ta wiara jest prawdziwa, którą głosi Kościół katolicki. Kto przeciwstawia się jej, jest heretykiem. Na herezję składają się dwa czynniki: błąd w umyśle heretyka odnośnie rozumienia prawd wiary, w stadium początkowym, oraz upór woli heretyka, w pełnym stadium herezji. Z powyższego Jan z Kwidzyna wyprowadza wniosek, iż jeżeli ktoś przeczy jednemu artykułowi wiary, nie jest zdolny przyjąć pozostałych prawd wiary⁸.

Jan z Kwidzyna wylicza dziewięć przyczyn mogących spowodować błąd odnośnie wiary: Są nimi: a. Niezdadność umysłu, która jest skutkiem grzechu, a powstrzymuje dostęp Bożego światła natchnienia⁹. b. Odwrócenie się umysłu od prawdy wiary, a zwrócenie się do błędów¹⁰. c. Nieuporządkowane uczucie, prowadzące człowieka do tego, co jest sprzeczne z wiarą¹¹. d. Pycha, poprzez którą człowiek wynosi się ponad siebie i uważa, iż wszystko można zrozumieć umysłem i pojąć naturalną zdolnością, a chce prawdy wiary wcześniej zrozumieć, niż w nie uwierzyć¹². e. Delikatność spraw wiary i surowość umysłu ludzkiego. W zasadzie owa przyczyna odnosi się do niewiernych i nieuków, którzy nie są w stanie pojąć prawd wiary ze względu na ich głębokość i własną niewiedzę. Nie tłumaczy ich nawet to, że do czego rozumem się nie dojdzie, przedkładane jest ludziom do wierzenia¹³. f. Brak doświadczenia w spra-

Enchiridion cap. 8; PL 40, 234). Por.: Tenże: Sermo 38, cap. 2; PL 38, 236; Sermo 43, cap. 1; PL 38, 254 nn.; In Ioan. ev. tr. 40, n. 9; PL 35, 1960; tr. 79, n. 1; PL 35, 1837; ks. A. Tymczak: Nauka św. Augustyna o wierze. Przemysł 1933 ss. 42 nn.

³ Expositio: prol. jw. k. 12 a; Hbr 11,1; por. Expositio: jw. art. I, k. 21 b.

⁴ Expositio: art. I, jw. k. 16 v c; por. Petrus Lombardus: Liber III Sent. d. 23.

⁵ Augustinus: De symbolo cap. 1; PL 40, 1190; Ennarrationes in ps. 78, 3; PL 36, 988; In Ioan. ev. tr. 29, n. 6; PL 35, 1630.

⁶ Expositio: art. I, jw. k. 16 v d.

⁷ Tamże: prol. jw. k. 12 a.

⁸ Tamże: k. 10 v d; por.: Thomas Aquinas: Summa Theol. p. II-2, q. 7, a. 2, ad 3; Bonaventura: In III Lib. Sent. d. 24.

⁹ Expositio: prol. jw. k. 9 v d; Job 24,13; Iz 59,2.

¹⁰ Expositio: prol. jw. k. 9 v d; Prz 18,2.

¹¹ Expositio: prol. jw. k. 9 v d—10 a.

¹² Tamże: k. 10 a; Iz 7,9; Augustinus: Liber de uno magistro cap. 11; PL 32, 1216. Por. Tenże: Epistola 118 ad Dioscorum n. 32; PL 33, 447; In Ioan. ev. tr. 36, n. 7; PL 35, 1667.

¹³ Expositio: prol. jw. k. 10 a b; Thomas Aquinas: Summa Contra Gentiles I,5, 2—3.

wach wiary. Zachodzi u tych ludzi, którzy nie chcą się wznieść ponad rzeczy cielesne, nie mogą dojść do spraw duchowych¹⁴. g. Poszukiwanie dowodów. Oczywiście dowody odnośnie artykułów wiary nie mogą mieć miejsca, gdyż same artykuły wiary przekraczają zdolność poznawczą zmysłów ludzkich. Wiara jest jednak potwierdzona tyłoma cudami, które mogą mieć wyłącznie swe źródło w mocy Bożej¹⁵. h. Nieznajomość zakresu i zdolności umysłu ludzkiego. Nie chcący wierzyć w to, czego nie pojmują błędzą, gdyż Bóg ograniczył zdolność umysłu w przyjmowaniu prawd. i. Zaniedbanie. Nie korzysta się z pomocy Bożej do właściwego rozumienia prawd wiary¹⁶.

Ujęcie wiary, podane przez Jana z Kwidzyna, nie jest pełne. Ograniczył się tylko do podania jej określeń i przyczyn popełnianych wobec niej błędów. Większość tez Jana z Kwidzyna o wierze została zaczerpnięta z Sentencji Piotra Lombarda. Pomijając bliższe określenie natury i przymiotów wiary, sprawdzianów jej wiarygodności, źródła wiary, położył akcent na jej aspekt praktyczny. Mimo rezygnacji z wielu elementów doktryny św. Augustyna o wierze, w stanowisku Jana z Kwidzyna daje się wyraźnie zauważyć orientacja augustyńska, czego wyrazem jest przede wszystkim utożsamienie wiary z enotą, nawiązanie do określenia św. Pawła, stosunek wiary do rozumu, pogląd na przedmiot wiary, zwłaszcza formalny, traktowanie Kościoła jako normy wiary¹⁷.

2. ODDAWANIE CZCI

Poglądy Jana z Kwidzyna odnośnie czci są następujące: Cześć boska należy się Bogu Stworzycielowi z racji wyniosłego majestatu¹⁸. Stworzeniom rozumnym należy się cześć zwyczajna. Może ona być większa lub mniejsza¹⁹. Maryji, Matce Chrystusa, nie przysługuje cześć boska, ale cześć wszechwysławienia²⁰. Chrystusowi jako osobie Boskiej z racji jego natury Boskiej należy się bezwzględnie cześć Boska. Ciału Chrystusa, jego duszy, człowieczeństwu, w zasadzie należy się cześć wszechwysławienia. Ze względu jednak na stałe zjednoczenie natury ludzkiej z Boską, należy się im cześć Boska, ale względnie. Krzyżowi i wizerunkom Chrystusa należy się ubocznie cześć Boska. Podobnie wizerunkom Boga Ojca i Ducha świętego, gdyż nie czci się wizerunku, lecz jego przedmiot²¹. Duchowi świętemu jako Bogu należy się na równi z Bogiem Ojcem i Synem Bożym cześć Boska²². Cześć oddawana jednej z Osób Boskich nie wyklucza tym samym czci osób pozostałych. Cześć oddawana Chrystusowi jako Zbawicielowi odnosi się do pozostałych osób

¹⁴ *Exposicio*: prol. jw. k. 10 b—vc; 1 Kor 2,14.

¹⁵ *Exposicio*: prol. jw. k. 10 vc; Thomas Aquinas: *Summa contra Gentiles* I,6; Richardus a S. Victore: *De Trinitate* cap. 2; PL 196, 891.

¹⁶ *Exposicio*: prol. jw. k. 10 vd; Ef 4,16; Mk 9, 23; 1 J 5,20.

¹⁷ Por.: A. Tymczak: jw. ss. 39, 42 n., 47 nn., 68 n., 73 n., 94 nn., 124 nn. — M. Seckler: *Glaube. Handb. Th. Grundb.* jw. I, ss. 535 n.

¹⁸ *Exposicio*: art. VIII, jw. k. 48 vc, 50 b.

¹⁹ Tamże: k. 48 vc; 1 Kor 8,7.

²⁰ *Exposicio*: art. VIII, jw. k. 49 b.

²¹ Tamże: k. 48 vd—50 b.

²² Tamże: k. 48 ab; Łk 4,8; Mt 4,10; Rdz 18,2.

Boskich. Jedyne cześć oddawana Synowi Bożemu z racji jego człowieczeństwa sprawia, iż do Chrystusa odnosi się w sposób ekstensywny, natomiast do pozostałych osób Boskich w sposób intensywny²³.

Bałwochwalstwem jest kult należny Bogu, oddawany jakiemuś stworzeniu²⁴. W zakres bałwochwalstwa wchodzi kult: demonów, gwiazd, elementów sferycznych np. ognia, obrazów, figur, powiedzeń i nazw, określonych pór czasu, rzeczy znalezionych²⁵. Ponadto Jan z Kwidzyna zwraca specjalną uwagę na bałwochwalstwa w postaci kultu obrazów jako takich, szatana — wroga Chrystusa, hostii niekonsekwentnej²⁶.

3. NAUKA O KOŚCIELE

Artykuł wiary o Kościele Jan z Kwidzyna sformułował następująco: *Sanctam ecclesiam catholicam*, bez poprzedzającego *credo*. Wiąże się to z jego stwierdzeniem, iż Kościół jako rzecz stworzona nie może być przedmiotem wiary, czci, ani miłości, gdyż one przysługują wyłącznie Bogu²⁷.

„Kościół katolicki — pisze Jan z Kwidzyna — jest stworzeniem, będąc zrzeczeniem wszystkich wiernych posiadających łaskę przetwarzającą, którego Chrystus jako człowiek jest głową”²⁸. Początki Kościoła Jan z Kwidzyna wiąże z męczeństwem sprawiedliwego Abła²⁹. Poprzedzający Chrystusa wierzyli we wcielenie Syna Bożego, jego mękę, śmierć, pogrzeb, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie, jako rzeczy przyszłe; my wierzymy jako w rzeczy przeszłe i dokonane³⁰.

Kościół katolicki cechuje jedność, odnosząca się wprost do samego Kościoła, godność odnosząca się do jego powszechności, stałość odnosząca się do jego świętości³¹.

Jedność Kościoła katolickiego polega na posiadaniu jednej podstawy i głowy — Chrystusa³², jednej wiary, jako że wszyscy poprzedzający

²³ *Expositio*: art. VIII, jw. k. 48 b—vc.

²⁴ *Tamże*: art. I, jw. k. 22 b.

²⁵ *Tamże*: k. 22 vc.

²⁶ *Tamże*: art. VIII, k. 49 a—50 b; Rdz 18,2; 2 Kor 11,14; Mt 24,23.

²⁷ „*Articulum nonum posuit sanctus Matheus apostolus et ewangelista dicens: «Sanctam ecclesiam catholicam»; vbi est primo sciendum, quod in ecclesiam sanctam non est credendum. Quia credere in aliquo est fide et dilectione propter se in illud tendere seu ire. Et hoc non uidetur esse faciendum ecclesie, ne cultus uel amor soli Deo deditur creature impendatur.*” (*Expositio*: art. IX, jw. k. 57 a).

²⁸ „*Ecclesia enim catholica est creatura, cum sit omnium fidelium in gracia gratum faciente existencium congregacio, cuius Christus secundum quod homo est capud.*” (*Tamże*). Por. Ef 5,23.

²⁹ „*Et ecclesia incepit ab Abel iusto pocius, quam ab Adam, quia Abel fuit primus iustus iusticia continuata et non interrupta et fuit virgo iustus et martyr.*” (*Expositio*: jw. k. 57 b). Por. Mt 23,35; *tamże*: k. 58 a.

³⁰ „*...nam precedentes Christum aliqua credebant futura, que nos iam credimus preterita, ut puta, ipsi credebant explicite uel implicite Dei Filium incarnandum, passurum, moriturum, sepeliendum, resurrecturum, celum ascensurum etc. Hec omnia credimus iam facta, scilicet Filium Dei iam esse incarnatum, passum etc.*” (*Tamże*: k. 57 b).

³¹ „*Hic tria sunt uidenda, que in hoc articulo innuuntur, scilicet: ecclesie vnitas, dignitas et firmitas. Vnitas inuitur in hoc nomine ecclesia; dignitas in hoc nomine catholica et firmitas in hoc nomine sancta.*” (*Tamże*: k. 57 a).

³² 1 Kor 3,11; Kol 1,18; Ef 5,23.

Chrystusa i po nim żyjący posiadali jedną wiarę³³. O jedności Kościoła świadczy dalej jeden chrzest, odradzający duchowo wstępujących do Kościoła i stanowiący bramę dla pozostałych sakramentów, jak również jedność materii, formy, sprawczości i celu sakramentu chrztu świętego³⁴. O jedności Kościoła świadczy ponadto jedna miłość jednego Ducha ożywiającego, zarówno co do nadziei, jak i co do łaski przetwarzającej, którymi w Kościele wszyscy są ożywieni przez Ducha świętego, aby mogli służyć jednemu Bogu³⁵. Kościół katolicki jest również jeden w sensie zewnętrznym, gdyż poza nim nie może się nikt zbawić³⁶. Dlatego jest rzeczą niebezpieczną odpaść od Kościoła poprzez grzech śmiertelny, herezję, ekskomunikę. Jeśli ktoś w tym stanie umrze, nie można go pochować razem z wiernymi, modlić się za niego, ofiarować mszy św.³⁷ Dobra duchowe rozechodzą się tylko po członkach Kościoła — Ciała mistycznego. Nie mogą z nich korzystać członkowie odpadli³⁸.

Jeżeli chodzi o godność Kościoła, zdaniem Jana z Kwidzyna, okazuje mu się słusznie szacunek, gdyż został założony przez Chrystusa, jego apostołów i ich następców³⁹.

Kościół posiada przykazania, przez które zbawiają się jego wierni⁴⁰. Posiada też środki wystarczające wszystkim ludziom do zbawienia i uzdrowienia duszy z choroby, którymi są sakramenty święte⁴¹.

Z godnością Kościoła związana jest jak najbardziej jego powszechność⁴². Z tej racji obejmuje on ludzi wszystkich miejsc, czasów i płci⁴³. Swoim zakresem Kościół obejmuje trzy stany: Kościół triumfujący — świętych znajdujących się w niebie; Kościół walczący — dusze wiernych złączone z ciałem śmiertelnym, prowadzących podczas ziemskiej pielgrzymki walkę z pokusami; Kościół cierpiący — dusze przebywające w czyśćcu, pewne przejścia do chwały Boskiej⁴⁴. Najczcigodniej-

³³ „Quo ad primum, quia ecclesia sit vna, patet ex hoc, quia habet vnum fundamentum et capud, vnam fidem, vnum baptismum, vnam caritatem et vnum spiritum viuificantem”. (Exposicio: art. IX, jw. k. 57 a).

³⁴ Tamże: k. 57 b — vc; Mt 28,19; Mk 16,16; J 1,26,35.

³⁵ Exposicio: art. IX, jw. k. 57 a — vc; Dz 4,32; Ef 4,1 nn.; Rdz 15,1; Mt 6,24; Zach 9,16; Pp 6,4.

³⁶ „Sic igitur vna est ecclesia, extra quam nullus saluatur... igitur periculosum est valde extra ecclesiam esse. Prescinditur autem quis ab ecclesia propter peccatum mortale, propter heresim, propter excommunicationem etc....”. (Exposicio: art. IX, jw. k. 57 vc). Por. Tamże: art. X, jw. k. 59 a.

³⁷ Tamże: art. IX, jw. k. 57 vc; 57 vd.

³⁸ Exposicio: art. X, jw. k. 58 a b; por. Tamże: art. IX, jw. k. 57 a.

³⁹ „Quo ad secundum, scilicet de ecclesie dignitate, que merito est dignificanda, quia est a Christo et eius apostolis ac eorum successoribus fundata et dignificata...”. (Tamże: art. IX, jw. k. 57 v c). Por. Mk 16,15.

⁴⁰ „Secundo, quia habet precepta fidelia, que homo seruans saluatur”. (Exposicio: art. IX, k. 57 v d). Por. Mt 19,17.

⁴¹ Tercio, quia habet remedia omnibus hominibus ad salutem reficiencia ad curandum anime morbum. Et hec sunt septem sacramenta...”. (Exposicio: art. IX, jw. 57 v d). Por. Tamże: jw. k. 57 b.

⁴² Tamże: k. 58 a b.

⁴³ „Ecclesie vniuersitas patet ex hoc, quia extendit se ad omnem locum, ad omne tempus et ad omnem sexus”. (Tamże: k. 58 a); Rz 1,8; Mal 1,11; Dz 10,35; Kol 3,11; Gal 3,28.

⁴⁴ „Amplius ecclesie vniuersitas et dignitas patent per hoc, quod complectitur tres status fidelium, videlicet ecclesie triumphantis, in quo sunt omnes sancti in celo existentes, et statum ecclesie militantis, in quo sunt omnes aut in carne mor-

szymi członkami Kościoła są Najświętsza Maryja Panna i święci⁴⁵.

Kościół nie osłabiły prześladowania. Męczennicy przysporzyli mu natomiast więcej wiernych. Nie niszczą Kościoła heretycy. Kościół się tylko oczyści i umocni⁴⁶. Za świętym Bernardem z Clairvaux Jan z Kwidzyna wylicza cztery rodzaje wrogów Kościoła: tyrani w okresie męczenników, zwyciężeni zostali wiarą i cierpliwością; heretycy za czasów Doktorów, zwyciężeni zostali pismami i mądrością; domownicy i fałszywi chrześcijanie współcześni; antychryst⁴⁷.

W nauce o Kościele Jan z Kwidzyna chociaż korzystał zapewne z poglądów średniowiecznych teologów, w zasadzie był pod wpływem myśli augustyńskiej. Wpływ ten daje się wyraźnie zauważyć w poglądach Jana z Kwidzyna na jedność Kościoła, w której za podstawę bierze Chrystusa jako Głowę i fundament Kościoła⁴⁸. To samo można powiedzieć o określaniu Kościoła jako Ciała Mistycznego; traktowaniu Ducha świętego jako czynnika ożywiającego Kościół⁴⁹. Inna teza Jana z Kwidzyna, iż grzech śmiertelny pozbawia wiernych członkostwa Kościoła, jest także pochodzenia augustyńskiego⁵⁰. Autorytet Boski Kościoła został przez Jana z Kwidzyna dosyć mocno podkreślony. Wskazuje na jego Boskie pochodzenie zarówno od Chrystusa, jak i od Boga Ojca. Niekonsekwencją jest umiejscowienie jego powstania w czasach starotestamentowych. Czerpiąc powyższą myśl zapewne od św. Augustyna pominął ważne jego rozróżnienie: widzialne i niewidzialne bytowanie Kościoła⁵¹.

Nie omawiał Jan z Kwidzyna zagadnienia prymatu świętego Piotra w Kościele. Poszedł tu zapewne za dosyć popularną orientacją teologów średniowiecznych, kwalifikujących ten problem jako właściwy prawu kościelnemu, a nie teologii⁵². Nie mówił również wprost o nieomyślności Kościoła. Pośrednio jednak można wnioskować, iż ceni bardzo wysoko nauczanie Kościoła. Świadczy o tym jego ogólne dążenie do wykazania zgodności objawień Doroty z nauką Kościoła oraz uzależnienie prawdziwości treści objawień prywatnych od autorytetu Kościoła. Mówiąc o nauczaniu Kościoła Jan z Kwidzyna nigdy nie powoływał się na dokumenty papieskie lub soborowe. Utożsamiał nauczanie Kościoła z doktryną za-

tali contra insidias hostium pugnantes et statum omnium animarum in purgatorio existencium, de quibus certum quod venient ad gloriam Dei sempiternae contemplanda(m)". (Expositio: art. IX, jw. k. 58 a b).

⁴⁵ Tamże: k 58 b.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże: k. 58 b—v d; Ef 5,27; Rz 9,27; 2 Tes 2,8; Dn 2,44; 7,27.

⁴⁸ Expositio: art. IX, jw. k. 57 ab; por. Augustinus: Enarrationes in ps. 58: PL 36, 693; ks. W. Granat: Chrystus Odkupiciel i Kościół — Jego Mistyczne Ciało. Dogmatyka katolicka. T. IV. Lublin 1960 s. 219. — Y. Congar: Kirche; II. Dogmengeschichtlich. Handb. Th. Grundb. jw. I, ss. 805 nn. — H. Fries: Einheit. Tamże, s. 267.

⁴⁹ Ks. W. Staniszewski: Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa według św. Augustyna. Lublin 1936 ss. 43 nn., 97 nn. — Y. Congar; jw. — H. Fries: jw.

⁵⁰ Augustinus: Breviculus collationis cum Donatistis cap. 8, n. 10; PL 43, 629.

⁵¹ Augustinus: Sermo 342 cap. 9,11; PL 36, 1500; ks. W. Staniszewski: jw. s. 3. — Y. Congar: Ecclesia ab Abel. Abhandlungen über Theologie und Kirche. Hrgb. von M. Reding. Düsseldorf 1952 ss. 78 nn.

⁵² Ks. L. Kaczmarek: Tomasz Netter-Waldensis jako obrońca prymatu św. Piotra. Studium dogmatyczno-historyczne. Poznań 1947 s. 40.

wartą w pismach wybitnych teologów, zarówno patrystycznych, jak i średniowiecznych.

Nasuwa się przy tej okazji pytanie: jaki był stosunek Jana z Kwidzyna do idei koncyliarnych? Trudno dać właściwą odpowiedź na to pytanie, jako że Jan z Kwidzyna nie tylko, nie zajmuje w tej sprawie stanowiska, lecz nawet nie wspomina o papieżu jako następcy św. Piotra. Mateusz z Krakowa, przyjaciel Jana z Kwidzyna, wypowiedział się za koncyliaryzmem już w praskich mowach synodalnych⁵³. U Jana z Kwidzyna brak podobnych wypowiedzi odnoszących się do naczelnych władz Kościoła⁵⁴. Jest bardzo prawdopodobne, że na stanowisko Jana z Kwidzyna wywarła wpływ orientacja Zakonu Krzyżackiego, któremu ze względów politycznych zależało na dobrych stosunkach z Kurią Rzymską.

4. SAKRAMENTY ŚW. W OGÓLNOŚCI

Jan z Kwidzyna, zgodnie z nauczaniem soboru lionńskiego drugiego (1274 r.), wylicza następujące sakramenty święte: chrzest, bierzmowanie, eucharystia, pokuta, kapłaństwo, małżeństwo, namaszczenie chorych⁵⁵. Istotę sakramentów świętych określa w następujących słowach: „Sakramenty święte są przez Boga ustanowione jako lekarstwa, w których pod osłoną rzeczy zmysłowych, moc Boska działa tajemnie, tak że one przez podobieństwo przedstawiają, przez ustanowienie oznaczają, a przez uświęcenie udzielają łaski duchowej, przez którą dusza zostaje wyleczona z chorób wad; i do tego przede wszystkim są skierowane jako do celu ostatecznego. Sakramenty mają też znaczenie dla upokorzenia, nauczania i wywężenia, gdyż łaska lecznicza nie jest udzielana pysznym, niedowiarkom i leniwym”⁵⁶.

Wykład Jana z Kwidzyna zawarty w *Expositio* o sakramentach w ogólności jest bardzo krótki i nie wyczerpuje zagadnienia. Ogranicza się tylko do podania definicji sakramentu św. Nie jest to zresztą jego własna

⁵³ E. Winter: jw. (1) s. 128.

⁵⁴ Por.: „... «...Heu, heu! Domine Deus, quia ipsi sunt in persecucione tua primi, qui videntur in ecclesia tua primatum gerere diligere principatum». (Bernardus Claravalensis: Sermones de sanctis: In conversione S. Pauli. Sermo I, 2—3; PL 183, 362)”. (Kazanie synodalne Expergiscimini hodie... jw. k. 58 v c). Jan z Kwidzyna, mówiąc za św. Bernardem z Clairvaux, że dostojnicy kościołni bywają prześladowani — być może — miał na myśli ataki ze strony koncyliarystów. Nie jest to jednak pewne.

⁵⁵ *Expositio*: art. IX, jw. k. 57 vd; art. X, k. 61 v cd; *Sermo secundus* s. 67 a; *Vita Prima* jw. s. 469; *Vita Latina*: lib. 2, cap. 30, a; *Septillium*: tr. 2, cap. 1.

⁵⁶ „Hec sunt diuinitus instituta, tanquam medicamenta, in quibus sub tegimento rerum sensibilium divina uirtus secrecius operatur, ita quod ipsa sacramenta ex similitudine representant, ex institutione significant, ex sanetificatione conferunt aliquam gratiam spiritualem, per quam anima curatur ab infirmitatibus viciorum et ad hoc principaliter ordinantur tamquam ad finem ultimum. Valent tamen ad humiliacionem, erudicionem et exercitacionem, quia gracia curatiua non datur elatis, incredulis et fastidiosis. Igitur suscipiendo sacramenta humiliter excluditur superbia ab irascibili, homo eruditur eorum sermone, et sic excluditur ignorancia a potencia rationali, et homo exercitatur et sic excluditur accidia a potencia concupiscibili. Sicque tota anima curabilis est gracia Spiritus sancti, que in sacramentis confertur, secundum quam homo secundum tres potencias anime ad ymaginem trinitatis reformatur”. (*Expositio*: art. IX, jw. k. 57 vd). Por. Tamże: art. II, jw. k. 22 vd—23 a; art. III, jw. k. 25 a; art. X, jw. k. 61 v cd, 62 a, 64 a; *Sermo secundus* jw. s. 67 b.

definicja. Zaczerpnięta została, o czym Jan z Kwidzyna nie wspomina, z pism św. Bonawentury⁵⁷.

Podane przez Jana z Kwidzyna określenie sakramentu swymi źródłami sięga sakramentologii Hugona ze św. Wiktora, który podkreślając znaczenie głównych czynników sakramentu: znaku, ustanowienia, uświęcenia, głosił iż zawiera on łaskę na podobieństwo naczynia z lekarstwem dla chorych. Nową i odmienną interpretację określenia sakramentu Hugona ze św. Wiktora podali św. Tomasz z Akwinu oraz św. Bonawentura, Duns Szkot, a za nimi Durandus i Gabriel Biel.

Pierwszy interpretował sakrament jako narzędzie zawierające w sobie bezpośrednio łaskę. W tym ujęciu sakrament był przyczyną, pośrednikiem w uzyskiwaniu przez człowieka łaski. Drudzy utrzymywali, że sakrament nie posiada w sobie specjalnej jakości, która byłaby przyczyną łaski. Stanowi on tylko pewną dyspozycję, która umożliwia uzyskanie jej wprost od Boga. Łaskę daje Bóg, *per concomitantiam*. Łaska Boża z racji przyjęcia sakramentu wpływa wprost do duszy człowieka⁵⁸.

Jan z Kwidzyna, chociaż w swych wypowiedziach nawiązuje do Hugona ze św. Wiktora, czego potwierdzeniem mogą być zdania na temat leczniczej roli sakramentu św. i Chrystusa jako lekarza duszy ludzkiej, opowiedział się jednak za interpretacją bonawenturiańsko-szkotystyczną. Okaże się to wyraźnie na przykładzie sakramentu pokuty, który u niego stanowi tylko dyspozycję do przyjęcia łaski. Przyjęcie tej interpretacji świadczy, iż Jan z Kwidzyna w tym zagadnieniu nie był daleki od orientacji nominalistycznej.

Inne teksty pośrednio dostarczają pewnych informacji na temat szafarstwa sakramentów świętych. W *Exposicio* Jan z Kwidzyna wspomina, powołując się na św. Augustyna, iż do każdego sakramentu wymagana jest intencja⁵⁹. Ciekawszy jest pogląd Jana z Kwidzyna odnośnie do obiektywnej wartości udzielanego sakramentu świętego, pośrednio zawarty w *Sermo primus*. Zdaniem jego ofiara mszy świętej złożona przez kapłana będącego w stanie grzechu śmiertelnego nie może dopomóc duszy ze względu na intencję celebrującego kapłana, lecz jedynie dzięki ogólnej intencji Kościoła lub człowieka korzystającego z pomocy niegodnego kapłana. „A więc — apeluje Jan z Kwidzyna — jeżeli chcemy w modlitwach i innych uczynkach dopomóc naszym zmarłym, aby szybciej z czyśćca zostali uwolnieni, powinniśmy my wszyscy kapłani, jak i wierni, być wolni od grzechu śmiertelnego”⁶⁰. Pogląd o subiektywnej wartości sakramentów świętych, udzielanych przez niegodnego szafarza,

⁵⁷ „...sacramenta sunt signa sensibilia divinitus instituta tanquam medicamenta, in quibus sub tegumento rerum sensibilium divina virtus secretius operatur; ita quod ipsa ex similitudine naturali repraesentant, ex institutione significant, ex sanctificatione conferunt aliquam spiritualem gratiam, per quam anima curatur ab infirmitatibus vitiorum, et ad hoc principaliter ordinantur tanquam ad finem ultimum valent tamen ad humiliationem, eruditionem et exercitationem, sicut ad finem qui est sub fine. (Bonawentura: Breviloquium p. 6, cap. 1).

⁵⁸ H. R. Schlette: Sakrament; II. *Handb. Th. Grundb.* jw. München 1903 B. II s. 459.

⁵⁹ Por. np. *Sermo secundus* jw. ss. 67 a — 68 a. — „Intencio enim ad omne sacramentum requiritur, secundum Augustinum”. (*Exposicio*: prol. jw. k. 15 v d). Por. Augustinus: *De baptismo contra Donatistas* cap. 53; PL 43, 242 n.

⁶⁰ *Sermo primus* jw. s. 66 a.

został przez Kościół wielokrotnie potępiony⁶¹. Nie można powiedzieć, aby Jan z Kwidzyna w pełni uzależniał wartość sakramentu od świętości kapłana, gdyż przyjmuje iż braki szafarza niegodnego uzupełnia ogólna intencja Kościoła. Można jednak przyjąć, iż w poglądach Jana z Kwidzyna świętość kapłana stanowiła warunek drugorzędny wartości udzielanego sakramentu świętego.

Jan z Kwidzyna chociaż wymienia siedem sakramentów św., szerzej omawia tylko trzy, mianowicie: chrzest, pokutę, eucharystię.

5. SAKRAMENT CHRZTU

Wykład o sakramencie chrztu świętego u Jana z Kwidzyna, jak w ogóle cała sakramentologia, jest bardzo krótki. Pomija w nim szereg istotnych zagadnień, m.in. problem szafarstwa i podmiotu chrztu świętego. Ogranicza się do wyliczenia elementów i skutków sakramentu chrztu.

Za materię chrztu św. Jan z Kwidzyna przyjmuje, zgodnie z nauczaniem Kościoła, wodę. Obok niej wspomina za ewangelią świętego Jana także o Duchu świętym⁶². Wskazywałoby to, iż korzystał z nauczania zawartego w datowanym 8 VII 1241 r. liście papieża Grzegorza IX do arcybiskupa Sigurda z Trondheim⁶³. Jeżeli chodzi o formę „z dokumentów Kościoła jasno widać, że w obrzędzie chrzcielnym nakazywał on wymieniać trzy osoby Trójcy Świętej; uznawał jednak możliwość zmian w formułach, byleby tylko wymienić osoby Trójcy św. i chcieć wykonać czynność sakralną praktykowaną przez chrześcijan”⁶⁴. Tekst formy chrztu świętego przytoczony przez Jana z Kwidzyna oparty jest o słowa ewangelii św. Mateusza: „...udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha świętego”⁶⁵. Nie jest to forma rytualna, określona dosyć wyraźnie przez Kościół⁶⁶. Tłumaczyć to można tym, iż *Exposicio* nie jest rytuałem. W zasadzie przytoczona przez Jana z Kwidzyna formuła chrztu świętego wyraża intencję szafarza chrztu.

Jeżeli chodzi o czynnik sprawczy chrztu świętego, Jan z Kwidzyna powołuje się na ewangelię św. Jana i zgodnie ze św. Augustynem, św. Tomaszem z Akwinu, przyjmuje iż wewnątrznie sakramentu chrztu udziela sam Chrystus, natomiast zewnętrznie i narzędnie czyni to człowiek⁶⁷. Celem chrztu świętego, w oparciu o zdanie ewangelii św. Marka „kto uwierzy i przyjmie chrzest będzie zbawiony”, jest według Jana z Kwidzyna zbawienie⁶⁸. Tak samo nauczał sobór laterański czwarty

⁶¹ D. 296 n., 424, 488.

⁶² D. 787 (412) 829 (447), 1082 (542 a), 1314 (696). — *Exposicio*: art. IX, jw. k. 57 v c; J 3,5.

⁶³ „Cum secundum doctrinam evangelicam oporteat ex aqua et Spiritu sancto renasci (J 3,5)...”. (D. 829 (447)).

⁶⁴ Ks. W. Granat: *Sakramenty święte. Część II. Chrzest, bierzmowanie, pokuta. Dogmatyka katolicka. T. VII. Lublin 1966 s. 80.*

⁶⁵ „Secundo ab vnitrate forme baptizandi Mathie ultimo (28, 19) «Baptizantes eos in nomine Patris et Filij»...” (*Exposicio*: art. IX, jw. k. 57 v c).

⁶⁶ Por. D. 757 (398); Thomas Aquinas: *Summa Theol.* p. III, q. 66, a 5.

⁶⁷ „Tercio ab vnitrate efficiencie, scilicet Christi, qui interius baptizat, Joannis primo (33): «hic est qui baptizat», homo tantum ministerialiter baptizat exterius”. (*Exposicio*: art. IX, jw. k. 57 v c). — Por. J 1,33; Augustinus: *In Ioan, ev. tr.*; PL 35, 1428; Thomas Aquinas: *Summa Theol.* p. III, q. 67, a. 4 n.

⁶⁸ „Quarto ab vnitrate: finis Marci ultimo (16, 16): «Qui crediderit et baptizatus fuerit, saluus erit»”. (*Exposicio*: art. IX, jw. k. 57 v c).

(1215 r.)⁶⁹. Szerzej omówił Jan z Kwidzyna skutki sakramentu chrztu świętego. Przez mękę Chrystusa w sakramencie chrztu została odpuszczona człowiekowi nie tylko kara wieczna, lecz i zadośćuczynna, którą powinien podjąć. Uwolniony też został od kary pozbawienia widzenia Boga, którą mieli ojcowie w otchłani⁷⁰. Chrzcist Kościoła gładzi wszystkie grzechy, zarówno pierworodny, jak i uczynkowe⁷¹. Poprzez sakrament chrztu świętego następuje odrodzenie duchowe u wstępujących do Kościoła. Chrzcist stanowi bramę dla pozostałych sakramentów świętych. Bez niego nie można przyjąć żadnego innego⁷². Omawiając skutki sakramentu chrztu świętego Jan z Kwidzyna akcentuje szczególny jego wpływ na zniesienie wszelkich kar i grzechów⁷³. Wskazuje również na związek sakramentu chrztu z dziełem odkupienia Chrystusa⁷⁴, członkostwem Kościoła i innymi sakramentami⁷⁵.

Jeżeli chodzi o źródła skąd Jan z Kwidzyna czerpał swoje poglądy o sakramencie chrztu świętego, można z całą pewnością stwierdzić, iż nie podzielał on stanowiska teologów nominalistycznych Duranda i Ockhama⁷⁶. Czerpał natomiast w dosyć dużym zakresie z poglądów św. Tomasza z Akwinu⁷⁷ i nauczania Kościoła. Z Tomasza zaczął w zasadzie elementy formalne chrztu świętego, które zostały w jego wykładzie wypełnione treścią zawartą w Objawieniu i nauczaniu Kościoła, w dużym zresztą stopniu pokrywając się.

6. SAKRAMENT POKUTY

Grzech popełniony po chrzcie świętym, śmiertelny lub lekki, może być odpuszczony przez prawdziwą pokutę. Zgodnie z nauczaniem teologów patrystycznych i scholastycznych, sprecyzowanym później na soborze florenckim (1439—1445)⁷⁸, Jan z Kwidzyna wyliczył następujące

⁶⁹ „Sacramentum vero baptismi... proficit ad salutem”. (D. 82 (430).

⁷⁰ „Condonatur enim in baptismo ex uirtute passionis nobis culpa et dimittitur pena non solum externa, que in temporalem commutatur, sed etiam [a] pena, quam satisfactio homo debet sustinere; et [a] pena carencie visionis diuine, quam paciebantur patres in limbo, etiam est ablata”. (Expositio: art. IV, jw. k. 30 v d).

⁷¹ „Siue ergo peccatum sit originale, siue actuale in ecclesia potest remediari, nam per baptismum tollitur omne peccatum in baptizato non ficto, siue is qui baptizatur rite sit adultus, siue paruulus”. (Tamże: art. X, jw. k. 61 vc). Por. Sermo secundus jw. s. 67 b.

⁷² „Eciam ecclesie vnus est baptismus, quo omnes ingredientes habita opportunitate debent renasci seu spiritualiter regenerari. Ipse enim baptismus est ianua omnium sacramentorum, quia sine illo nullum aliud sacramentum est suscipiendum”. (Expositio: art. IX, jw. k. 57 b).

⁷³ Por. D. 239 (130), 637 (328); Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 69, a 1.

⁷⁴ Por. D. 632 (324); Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 67, a. 2, 7; Bonaventura: In IV Lib. Sent. d. 6, p. 1, q. 6, conc.

⁷⁵ Por. D. 632 (324).

⁷⁶ Por. B. Neunheuser OSB: Taufe und Firmung. Handbuch der Dogmengeschichte. Hrsgb. M. Schmaus, J. Geiselmann, A. Grillmeier SJ. B. 4, Fasz. 2. Freiburg 1956 ss. 94 nn.

⁷⁷ Tamże: ss. 89, 91—93. — J. Betz: Taufe. Handb. Th. Grundb. jw. II, s. 626.

⁷⁸ D. 1323 (699).

części integralne pokuty: żal⁷⁹, wyznanie grzechów oraz zadośćuczynienie⁸⁰.

Żal jest bezwzględnie konieczny⁸¹. Zawiera w sobie następujące elementy: ból wobec popełnionych grzechów, odrzucenie wszystkich grzechów obecnych oraz mocne postanowienie poprawy na przyszłość⁸². Ich spełnienie umożliwia człowiekowi uzyskanie uwolnienia od grzechów oraz dostąpienie łask⁸³.

Z powyższego wynikałoby, iż według Jana z Kwidzyna odpuszczenie grzechów dokonuje się zasadniczo w akcie żalu. Tak utrzymywali między innymi św. Anzelm, Abelard, Piotr Lombard⁸⁴, i w przeciwieństwie do teologów ze szkoły św. Wiktora twierdzili, iż wyznanie grzechów samo w sobie nie jest konieczne do ich odpuszczenia⁸⁵. Jan z Kwidzyna przyznaje, iż z wymienionych przez niego elementów pokuty, tylko żal (*contritio*) jest bezwzględnie konieczny i to do tego stopnia, iż w wypadku gdy człowiek nie ma sposobności wyznania swoich grzechów, do zbawienia wystarcza sam żal⁸⁶.

Przyczyną wzorczą i zasługującą odpuszczenia grzechów jest śmierć

⁷⁹ U Jana z Kwidzyna występuje tylko termin *contritio*; brak rozróżnienia między *contritio* a *attritio*. Chociaż w XIII w. podział taki był „już ogólnie przyjęty, lecz nie w znaczeniu, jakie znamy w okresie trydenckim, a także i we współczesnej teologii. Nie brano na ogół pod uwagę motywu (miłość Boga interesowna czy bezinteresowna), lecz intensywność czynu lub jego skutki. Wyrazem *attritio* oznaczano przeważnie żal powstały z jakiegokolwiek motywu (nawet z miłości), ale nie połączony z odpuszczeniem grzechów i ozdobieniem duszy cnotą miłości; wyraz *contritio* oznaczał żal złączony z włąną cnotą miłości. Scholastycy sądzili, że łaska uczynkowa nadprzyrodzona może pochodzić tylko z cnoty miłości nierozzerwalnie związanej z łaską uświęcającą; dlatego wnioskowali, że niemożliwy jest żal doskonały bez wlanej cnoty miłości i łaski uświęcającej; kiedy ich brak to *attritio* jako żal niedoskonały nie może przyczynić się do odpuszczenia grzechów przez Boga”. (Ks. W. Granał: jw. T. VII s. 232; por. ss. 250, 334 n.).

⁸⁰ „Penitencie vero vere partes integrales sunt: contritio in animo, confessio verbo et satisfactio in facto”. (Expositio: art. X, jw. k. 61 v c). — „Ne autem mox post commissionem peccati homo induretur, ... Jesus... ordinavit remedium, scil. poenitentiam, veram cordis contritionem, puram confessionem et operis satisfactio-nem”. (Sermo secundus: jw. s. 67 b).

⁸¹ „Hic est aduertendum, quod inter partes penitencie contritio est simpliciter [est] de necessitate, confessio uero et satisfactio etiam sunt de esse penitencie, habita oportunitate”. (Expositio: art. X, jw. k. 61 v d). — Tamże: k. 62 a.

⁸² „Contritio... debet tria includere, videlicet: dolorem de omnibus peccatis pre-teritis, cessationem ab omnibus peccatis presentibus et firmum propositum, quod ad futurum ab omnibus peccatis abstinendi”. (Expositio: art. X, jw. k. 62 a). — Sermo secundus: jw.

⁸³ Sermo secundus: jw. s. 67 b; por. Expositio: art. V, jw. k. 34 a.

⁸⁴ Abelardus: Sermo 8; PL 178, 440—443. — Petrus Lombardus: Liber IV Sent. d. 17. — Anselmus: Homilia 13; PL 158, 662. — Por. E. Amann, A. Michel, M. Jugie: Penitence — Sacrement. *Dictionnaire de théologie catho-lique*. V. 12 col. 941 nn. — B. Poschmann: Busse und Letzte Ölung: Handb. d. Dogmengesch. jw. Freiburg i. B. 1951 ss. 84 n.

⁸⁵ Por. ks. W. Granał: jw. T. VII ss. 196 nn.

⁸⁶ „Et si non haberet opportunitatem confitendi et satisfaciendi, sufficeret vera contritio ad salutem, secundum illud Ezechiel XVI (XVIII, 31): „Quare moriemini domus Israel, quia nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat. Conver-timini ad me et vivetis”. Est tamen memorie commendandum, quod contritio vera in poenitentia est simpliciter necessaria, quia sine contritione peccatum non dimit-titur, nec morbus animae a peccato mortali curatur, seu non tollitur”. (Sermo se-cundus: jw. s. 67 b).

Chrystusa ⁸⁷. Przelaniem swojej krwi Chrystus umożliwił grzesznikowi uzyskanie odpuszczenia grzechów ⁸⁸. Przyczyną wzorczą nowego życia w łasce, uzyskiwanego w sakramencie pokuty, obok odpuszczenia grzechów, było zmartwychwstanie Chrystusa ⁸⁹. Chrystus jest nie tylko najwyższym kapłanem, ale również najłagodniejszym lekarzem duszy człowieka obciążonego grzechami; z tej racji może on wielokrotnie zwracać się do Chrystusa o odpuszczenie grzechów poprzez sakrament pokuty ⁹⁰.

Grzechy odpuszcza sam Bóg, zwłaszcza w Osobie Ducha Świętego, i gładzi je swą władzą; kapłan w sakramencie pokuty dokonuje tego tylko nadrzędnie ⁹¹. Kapłani, którzy są pośrednikami między obrażonym Bogiem, a obrażającymi ludźmi, korzystają z podwójnej władzy odpuszczania grzechów, mianowicie z wiedzy dla rozstrzygnięcia oraz z władzy związywania i rozwiązywania dla osądzenia i uwolnienia, której Bóg udzielił apostołom i ich następcom ⁹². Wychodząc z zasady, iż poza Kościołem i obcowaniem świętych nie ma odpuszczenia grzechów ⁹³, Jan z Kwidzyna twierdzi, iż każdy kapłan, chociaż posiada święcenia i władzę odpuszczania grzechów, może jej tylko wówczas używać, gdy posiada władzę jurysdykcyjną ⁹⁴.

Zdaniem ks. W. Granata „istniała w Kościele świadomość od czasów apostoelskich... dotycząca posiadania władzy jednania grzeszników ze społecznością chrześcijan i że ten akt hierarchii Kościoła wpływa bezpośrednio lub pośrednio na odpuszczenie grzechów;...” ⁹⁵. Świadomość ta znalazła również swój wyraz w zasadniczo zgodnych poglądach teologów średniowiecznych w omawianym zagadnieniu, którzy jednak różnili się w tłumaczeniu związku zachodzącego między odpuszczeniem grzechów, a absolucją kapłana udzielającego sakramentu pokuty ⁹⁶. Wydaje się,

⁸⁷ Notandum, quod in iustificacione impij duo concurrunt, scilicet: remissio culpe et nouitas uite per gratiam. Primi scilicet est causa exemplaris et meritoria remissionis culpe mors Christi... (Expositio: art. V, jw. k. 34 a). — Kazanie synodalne Expergiscimini hodie... jw. k. 57 vd.

⁸⁸ Vita Latina Prol. cap. 1, d; Hbr 9,22.

⁸⁹ „...sed secundi, videlicet nouitatis uite per gratiam, causa exemplaris est Christi resurreccio”. (Expositio: art. V, jw. k. 34 a).

⁹⁰ Tamże: art. X, jw. k. 61 ve, 64 a; Sermo secundus: jw. s. 67 b; Iz 49,15, Jer 3,1; Ez 18,30; Hbr 6,4 n.

⁹¹ „Tercius error est hereticorum, quod nullus sacerdos habeat potestatem absoluendi et ligandi... Respondetur, quod solus Deus dimittit peccata et absoluit auctoritative, sed sacerdos facit hoc ministerialiter”. (Expositio: art. X, jw. k. 64 a). Por. tamże: prol. jw. k. 9 b; art. VIII, jw. k. 47 a; 1 Tes 4,7.

⁹² Tamże: art. X, jw. k. 62 b, 64 a; J 20,23; Mt 16,19. — Powyższe rozróżnienie pochodzi z IX w., rozpowszechnione zostało przez Anzelma z Laon (†1117). Jan z Kwidzyna przejął je od Piotra Lombarda (Liber IV Sent. d. 18, c. 4 n.); Por. B. P o s c h m a n n: jw. s. 85.

⁹³ „...est tenendum, quod extra ecclesiam et sanctorum communionem non fiat remissio peccatorum, quia extra non est salus, eo quod sine fide impossibile placere Deo...”. (Expositio: art. X, jw. k. 61 v e); Hbr 11,1.

⁹⁴ Hijs autem debite concurrentibus cum absolutione facta ab eo, in quo est ordo sacerdotalis, claus et iurisdiccio, absoluitur homo a peccato et redditur ecclesie et reconciliatur Christo, mediante clauce sacerdotali”. (Expositio: art. X, jw. k. 61 v cd). — „Circa hoc est tenendum, quod licet vnusquisque sacerdos habeat ordinem et clauem; ad eos tamen usus clauis tantum se extendit, qui sibi ex superiorum ordinatione subiecti sunt, uel concessi, et ad quos et in quibus [sibi] casibus sibi conceditur, ut eis beneficium absolutionis impendat”. (Tamże: k. 62 b).

⁹⁵ Ks. W. Granat: jw. s. 300.

⁹⁶ Tamże: s. 348.

iż w zasadzie Jan z Kwidzyna opowiadał się za poglądem, że absolucja kapłana nie ma charakteru sprawczego; przynosi natomiast inne skutki. Tak w zasadzie utrzymywali teologowie średniowieczni przed Tomaszem z Akwinu. Piotr Lombard, na którego w omawianym zagadnieniu powoływał się Jan z Kwidzyna, mówił o podwójnym skutku absolucji: stwierdzała ona tylko odpuszczenie winy i kary⁹⁷.

Jan z Kwidzyna opowiadając się za twierdzeniem, iż Bóg sam odpuszcza grzechy, kapłan natomiast udzielając sakramentu pokuty czyni to nadrzędnie, pisze jednak: „choćż pokuta nie jest w zasadzie potrzebna do odpuszczenia grzechów, gdyż sam Bóg ze swojej łaskawej woli odpuszcza grzech bezinteresownie i sam jest przyczyną sprawczą odpuszczenia grzechu, to jednak pokuta stanowi przyczynę odpuszczenia grzechu, bez której ono nie może nastąpić, gdyż jeżeli nie pokutuje się za grzech, nie można go odpuścić”⁹⁸. Powyższy tekst ma zasadnicze znaczenie w rozumieniu ujęcia sakramentu pokuty u Jana z Kwidzyna. Według niego Bóg przebacza, ale posługuje się jako narzędziami władzą kapłańską i jurysdykcyjną. Z tekstu jednak wynika, iż pokuta została tu potraktowana jako *conditio sine qua non* odpuszczenia grzechów. Nie jest ona przyczyną usuwającą grzech i wlewającą łaskę; jest tylko warunkiem koniecznym procesu usprawiedliwienia. Powyższe stanowisko jest znamienne dla szkoły szkotystrycznej. U Dunsza Szkota i jego zwolenników „pokuta, żal i zadośćuczynienie są tylko konieczną dyspozycją do przyjęcia sakramentu, w przeciwieństwie do św. Tomasza nie stanowią jego części”⁹⁹.

Jan z Kwidzyna w swym ujęciu sakramentu pokuty był pod wpływem szkoły szkotystrycznej. Wątpliwą jest rzeczą czy korzystał bezpośrednio z pism Dunsza Szkota, raczej zaważyły tu poglądy któregoś z teologów nominalizujących, którzy w swych rozważaniach wyszli ze szkotyizmu.

Szeroko traktował Jan z Kwidzyna o grzechach lekkich i śmiertelnych. Mimo szeregu określeń trudno powiedzieć, za którym z nich ostatecznie się opowiedział. Można jednak przyjąć, iż grzech śmiertelny jest wówczas, gdy ustaje życie duszy, oddała się od Boga, który ją ożywił swą łaską przetwarzającą¹⁰⁰. W innych określeniach grzechu śmiertelnego Jan z Kwidzyna zwrócił uwagę na jego skutki, mianowicie odwróceniu się od Boga odpowiada kara potępienia czyli pozbawienia widzenia Boga. Zwróceniu się ku dobru zmiennemu, odpowiada stan kary materialnego ognia. Nieuporządkowaniu woli, występującej przeciwko słusznemu głosowi rozumu odpowiada kara „robaka”¹⁰¹. Wśród grzechów śmiertelnych wylicza Jan z Kwidzyna m.in. lichwiarstwo, skapstwo, świętokupstwo, cudzołóstwo, nienawiść oraz grupę grzechów przeciw Duchowi święte-

⁹⁷ Tamże: s. 249; B. Poschmann: jw. ss. 86 n.

⁹⁸ „Quartus est error dicentium, quod penitencia non valeat ad remissionem peccati, quia sic Deus non gratis dimitteret peccatum, sed propter meritum penitencie. Respondetur, quod licet penitencia non causet efficienter peccati dimissionem, sed dominus Deus de sua gratuita uoluntate gratis dimittit peccatum, et ipse Deus est causa efficiens dimissionis, attamen penitencia est causa dimissionis, sine qua non, quia nisi peniteat peccatum non dimittitur”. (Expositio: art. X, jw. k. 64 a).

⁹⁹ B. Poschmann; jw. ss. 100; por. 99—102. Por.: H. Vorgrimmler: Buss- sakrament. *Handb. Th. Grundb.* jw. Bd. I s. 215.

¹⁰⁰ Expositio: art. X, jw. k. 62 v d — 63 a; Septililium: tr. VII, 3.

¹⁰¹ Expositio: art. V, jw. k. 32 a.

mu¹⁰². Jeżeli chodzi o grzechy lekkie, to nie prowadzą one do nieprzyjaźni między człowiekiem a Bogiem, nie znoszą łaski, wprowadzają tylko do duszy zamieszanie. Chociaż wyznanie grzechów lekkich nie jest konieczne do zbawienia, jest wskazane dla osobistego doskonalenia¹⁰³. Zgodnie z uchwałą soboru laterańskiego czwartego (1215 r.) Jan z Kwidzyna przyjmuje, iż grzechy należy wyznać równocześnie jednemu spowiednikowi¹⁰⁴. Po śmierci możliwe jest wybawienie tylko z grzechów lekkich. Nie ma możliwości uwolnienia się od grzechów śmiertelnych, jeżeli nie zostały odpuszczone za życia, w stanie zasługiwania i pielgrzymowania¹⁰⁵. Żyjący i umierający w grzechach ciężkich są zatwardziały mi grzesznikami. Zatwardziałość w grzechach (*inpenitentia*) jest grzechem ciężkim przeciw Duchowi świętemu, który nie może być odpuszczony¹⁰⁶. Jan z Kwidzyna przestrzega, by nie powoływać się tu na miłosierdzie Boże, jakoby grzechy śmiertelne po śmierci zostały odpuszczone, jak to głosili heretycy Lucyferianie¹⁰⁷.

Ze względu na sposób wyznawania grzechów, Jan z Kwidzyna wymienia trzy rodzaje pokuty: a. Prywatna czyli skryta, przeznaczona jest dla grzechów popełnionych skrycie; może ona być powtarzana¹⁰⁸. b. Jawna — dla grzechów popełnianych jawnie; może być powtarzana, ale nie często¹⁰⁹. c. Uroczysta — rozpoczyna się ją na początku Wielkiego Postu w stroju pokutnym, po wyłączeniu z Kościoła z racji popełnienia grzechów szczególnego rodzaju. W zasadzie nie może być powtarzana¹¹⁰.

Chociaż Jan z Kwidzyna bliżej nie wyjaśnił wymienionych typów pokuty, biorąc pod uwagę zwyczajowe praktyki pokutne w średniowieczu, można stwierdzić, iż dwa ostatnie rodzaje pokuty były formami pokuty publicznej. Pokuta publiczna polegała „na poświęceniu i podawaniu przez zwykłego kapłana (nie biskupa) szat i łaski pielgrzymy”. Pokuta publiczna uroczysta sięga swą tradycją pokuty publicznej z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Obejmowała grzechy bardzo ciężkie, które były znane publicznie¹¹¹.

W omówionej wyżej koncepcji pokuty Jan z Kwidzyna nawiązał zarówno do tradycji wczesnej scholastyki, jak i do charakterystycznych dla jego czasów orientacji. Swą uwagę skupił głównie na akcie usprawiedliwienia — żalu, pozostawiając na uboczu analizę jego motywów.

¹⁰² Sermo primus: jw. s. 65 b.

¹⁰³ Expositio: art. X, jw. k. 62 v d — 63 a.

¹⁰⁴ Tamże: k. 62 b; Septililium: tr. VIII, 2. Por. D. 812 (437).

¹⁰⁵ Sermo primus: jw. s. 66 a.

¹⁰⁶ Tamże: s. 66 b.

¹⁰⁷ Tamże. Lucyfer z Calaris († 370/1) — przywódca grupy lucyferianów, odłączonych od jedności z Kościołem. Po jego śmierci przewodził im Grzegorz z Elwiry († 392).

¹⁰⁸ Expositio: art. X, jw. k. 46 b; por. tamże: k. 64 a; Vita Latina: lib. 7, cap. 26, f.

¹⁰⁹ Por. Septililium: tr. VII, 5.

¹¹⁰ „Vnde est sciendum, quod triplex genus seu modus est penitencie. Est enim quedam penitencia priuata occulta, que fit in occulto pro occultis peccatis. Alia est penitencia, que fit in manifesto pro manifestis peccatis. Tercia penitencia est solemnis, que in capite ieiunii incipitur et extra ecclesiam penitens expellitur pro aliquibus horrendis peccatis...”. (Expositio: art. X, jw. k. 64 ab).

¹¹¹ Ks. W. S c h e n k: Liturgia sakramentów świętych: Cz. II. Lublin 1964 ss. 38 n.

Tym też chyba należy tłumaczyć, że nie korzystał z używanego od XIII wieku rozróżnienia *contritio* i *attritio*. Nie wyróżnia też przy sakramencie pokuty materii i formy. Podzielając w zasadzie w ujęciu sakramentu pokuty stanowisko szkotystyczne, ustrzegł się jednak tutaj przed nominalizmem.

7. SAKRAMENT EUCHARYSTII

Nauka Jana z Kwidzyna o sakramencie eucharystii podana w zasadzie w *Exposicio* jest następująca. W sakramencie eucharystii jest „prawdziwe ciało Chrystusa i prawdziwa jego krew, które nie tylko są oznaczone, lecz także prawdziwie się zawierają pod dwiema postaciami, mianowicie chleba i wina, jako w jednym a nie w dwu sakramentach. Ma to miejsce po kapłańskiej konsekracji, dokonującej się przez wypowiedzenie słownej formy ustanowionej przez Pana, mianowicie nad chlebem: «To jest ciało moje»; nad winem zaś: «To jest krew moja»”¹¹². Poprzez słowa kapłana mającego intencję przemienienia chleb i wino przestaczają się w ciało i krew Chrystusa, pozostają jednak pod postaciami zmysłowymi. W każdej z nich zawiera się całkowicie, jednak nie lokalnie, lecz sakramentalnie cały Chrystus¹¹³.

Przyjmować w sakramencie Chrystusa Pana może tylko ten, kto jest tego godny. Godność wymaga spełnienia — za św. Tomaszem z Akwinu — trzech warunków: czystości sumienia, wzniesienia myśli przez aktualną pobożność, czystości ciała. Niegodnym jest ten, kto znajduje się w stanie grzechu śmiertelnego, jest w zamiarze jego popełnienia, albo też przystępuje w niewłaściwej wierze¹¹⁴.

W wykładzie Jana z Kwidzyna o sakramencie eucharystii na czoło wysuwa się problem rzeczywistej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina, zagadnienie przeistoczenia oraz warunków ze strony podmiotu przyjmującego sakrament. Brak omówienia skutków sakramentu eucharystii, jej powiązania z problematyką Ciała Mistycznego, ofiarne-go charakteru mszy św.

Trudno powiedzieć na podstawie krótkiego wykładu Jana z Kwidzyna skąd zaczerpnął swoje poglądy. Chociaż cytuje w analizowanym fragmencie św. Tomasza z Akwinu, zapewne korzystał i z innych źródeł. Zresztą zakres korzystania ze św. Tomasza jest bardzo znikomy. Pewne podobieństwo pod względem treści istnieje między fragmentami *Exposicio* Jana z Kwidzyna a dziełem *De sacramentis christianae fidei* Hugona ze św. Wiktora (†1141), na którego wielokrotnie się już powoływał¹¹⁵.

¹¹² *Exposicio*: prol. jw. k. 14 a; por. tamże k. 15 a.

¹¹³ Tamże: k. 14 a; por.: *Vita Prima*: jw. s. 496; *Vita Lindana*: cap. 9, 60 n.; *Vita Latina*: lib. 3, cap. 1, g; lib. 7, cap. 26, c; cap. 28, d.

¹¹⁴ *Exposicio*: prol. jw. k. 14 a — vc; por. *Vita Lindana*: cap. 9; *Vita Latina*: lib. 7, cap. 26, c. — *Thomas Aquinas*: In IV Lib. Sent. d. 9, q. 2 n.

¹¹⁵ „...quibus verbis cum intencione conficiendi a sacerdote prolati, transsubstantiatur vtrumque elementum secundum substantiam in corpus et sanguinem Ihesu Christi remanentibus speciebus sensibilibus, in quarum utraque continetur totaliter...”. (*Exposicio*: prol. jw. k. 14 a).

„Per verba sanctificationis vera panis et vera vini substantia, in verum corpus et sanguinem Christi convertitur, sola specie panis et vini remanente...”. (*Hugo* a S. Victore: *De sacramentis Christianae fidei*: lib. 2, p. 8, cap. 9; PL 176, 468 A.

Korzystając ze św. Tomasa Jan z Kwidzyna nie ograniczył się tylko do podania warunków godnego przyjęcia sakramentu eucharystii¹¹⁶. Rozszerzył je o naukę św. Pawła: „Kto bowiem pożywa i pije, wyrok sobie spożywa i pije, gdy nie zważa na ciało Pańskie”¹¹⁷, zgodnie z dominującą w średniowieczu cechą pobożności, upatrującej w eucharystii przede wszystkim *mysterium tremendum et fascinans*. Pomiął natomiast Jan z Kwidzyna całkowicie nowe ujęcie sakramentu eucharystii św. Tomasa oparte o układ czterech przyczyn: materialnej, formalnej, sprawczej, celowej¹¹⁸.

Analizując poglądy Jana z Kwidzyna trzeba pamiętać, iż żył w okresie schyłkowego średniowiecza. W zasadzie, jak inni teologowie tego okresu, przejął dorobek naukowy poprzedników; zaważył jednak na jego ujęciu poglądów duch czasu¹¹⁹. Niewątpliwie Jan z Kwidzyna jeszcze w okresie studiów, a i później jako mistrz Wszechnicy Praskiej, a nawet po powrocie do Kwidzyna, był pod wpływami Henryka Oythy, powiązanego z kołami nominalistycznymi Paryża. Można wobec tego postawić pytanie: jaki był stosunek poglądów o eucharystii Jana z Kwidzyna do poglądów Wilhelma Ockhama? Zdaniem B. Neunheusera OSB, teologowie w XIV i XV wieku idąc za stanowiskiem Wilhelma Ockhama wysuwali na czoło problem przeistoczenia, pomijając zagadnienie charakteru ofiarnego eucharystii, a jeżeli chodzi o ujęcie mszy św. ograniczali się do kwestii kazuistycznych i rubrycystycznych¹²⁰. Powyższy wniosek można w pełni odnieść do stanowiska zajętego przez Jana z Kwidzyna. Omawia przeistoczenie, nie mówi o ofierze mszy św. a bardzo dużo miejsca poświęca udzieleniu odpowiedzi na drobniagzowe pytania związane z odprawieniem mszy św., powołując się przy tym na dzieła św. Augustyna, św. Alberta Wielkiego, Dunsza Szkota¹²¹. Mimo pewnych

¹¹⁶ Expositio: iw. k. 14 b; por. Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 9, q. 2n.

¹¹⁷ Expositio: iw. k. 14 a; Hbr 11,29.

¹¹⁸ Por. Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 73—83; B. Neunheuser OSB: Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit. Handb. d. Dogmengesch. B. 4 Fasz. 4 b. Freiburg—Basel—Wien 1963 s. 40.

¹¹⁹ „Die Theologen der spätscholastischen Zeit, also des 14. und 15. Jh., haben das überlieferte Glaubensgut bezüglich des Sakramentes des Altares übernommen und in seinen wesentlichen Zügen getreu bewahrt”. (Tamże: s. 44).

¹²⁰ „Die uns mit Ockham gegebene Denkweise bleibt typisch auch für die ganze folgende Zeit des 14. und 15. Jh. Die mit der Transsubstantiation zusammenhängenden Fragen stehen im Vordergrund; der Opfercharakter der Eucharistie wird übergangen; man behandelt von der Messe höchstens noch einige kasuistische und rubrizistische Fragen”. (Tamże: s. 47).

¹²¹ „Hic primo queritur si sacerdos infra missam aduertet se solam aquam infundisse in calicem, uel ita modicum de uino et ita multum de aqua, quod uinum esset absorptum... quid esset faciendum?... Secundo queritur si pollucio nocturna impedit a percipione eucaristie?... Tercio queritur, si musca, venenum uel aranea aut aliquis vermis ante consecracionem in calicem uenerit, effundatur et loto calice aliud uinum cum aqua infundatur? Si autem post consecracionem aliquid illorum acciderit precedentium... Quarto queritur, si sacerdos non recolit se dixisse aliquid eorum que dicere debuit?... Quinto queritur, si aliquid de Christi sanguine stillaret; quid tunc agendum est?... Sexto queritur, si hostiam quis cuomerit etc?... Septimo, si mus aut aliud animal propter negligentem custodiam speciem sacramenti comederit, quid est agendum?... Octauo queritur, si alicue hostie ex obliuione uel ex ignorancia celebrantis remanent in altari quando celebrans conficit, utrum ille sint consecrate, et si una gutta aut plures adhererent calici ad extra numquid

podobieństw między Ockhamem a Janem z Kwidzyna zachodzi jednak dosyć istotna różnica. Wilhelm Ockham utrzymuje, iż „Chrystus może także lokalnie przebywać w dowolnie wielu miejscach równocześnie...”¹²². Jan z Kwidzyna natomiast, idąc w tym wypadku być może za św. Tomaszem z Akwinu stwierdza: w Ciele i Krwi Jezusa Chrystusa „zawiera się całkowicie, nie lokalnie, lecz sakramentalnie, cały Chrystus...”¹²³.

Oceniając naukę o eucharystii Jana z Kwidzyna należy powiedzieć, iż był on zgodny z ówczesnym nauczaniem Kościoła zawartym między innymi w liście papieża Innocentego III z 29 listopada 1202 r. oraz w wyznaniu Michała Paleologa na soborze lionńskim w 1274 r.¹²⁴. Wykład Jana z Kwidzyna o eucharystii był typowy dla czasów, w których żył; wyróżnia się jednak zwróceniem uwagi na warunki godnego przyjmowania sakramentu, co niewątpliwie miało związek z jego stanowiskiem odnośnie uczestnictwa w sakramencie ołtarza.

Z problemem eucharystii jest związana sprawa przyjmowania komunii świętej. Wymaga ona tu specjalnego omówienia. Należy nadmienić, iż chodzi tu wyłącznie o przyjmowanie komunii św. sakramentalnej, a nie duchowej.

Wiek XIV stał się okresem żywych dyskusji odnośnie komunii świętej wiernych. Jednym z głównych ich ośrodków była Praga z czasów Jana z Kwidzyna. „Komunii św. — pisze Karol Górski — udzielano rzadko, nawet zakonnicy nie komunikują częściej, niż raz w tygodniu. Grzegorz VII i wielki jego współczesny, św. Piotr Damiani zachęcali do codziennej komunii św., ale w praktyce uznawano ją tylko dla kleru, nawet nie dla zakonników. Świeccy komunikowali co najmniej raz w roku od r. 1215, kiedy sobór laterański IV wprowadził ten obowiązek. Najczęściej pobożni ludzie świeccy komunikowali trzy razy do roku. ...W XIV w. komunია św. staje się częstsza”¹²⁵. Opowiadali się za nią nie tylko Czesi, ale i inni teologowie. Czesi jednak, zwłaszcza Milicz z Kromieryża i Ma-

et ille sint consecrate? Nono queritur, si sacerdos in missa recordatur se comedisse, uel excommunicatum esse, aut in alio graui delicto?”. (Expositio: prol. jw. k. 14 a — 15 vd). — M.in. znany był Janowi z Kwidzyna traktat św. Alberta Wielkiego *De mysterio missae*, określony przez M. Grabmanna jako „jeden z lepszych w średniowieczu” (M. Grabmann: *Geschichte der katholische Theologie*. Freiburg i. Br. 1933 s. 73).

¹²² E. Iserloh: *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*. Wiesbaden 1956 s. 202; por. ss. 273, 277.

¹²³ „...continetur totaliter non circumscriptibiliter, sed sacramentaliter totus Christus”. (Expositio: prol. jw. k. 14 a). — „Św. Tomasz z Akwinu, scholastycy starsi i tomiści współcześni... starają się prościej tłumaczyć obecność Chrystusa w Eucharystii; uznają mianowicie różną realnie od substancji rozciągłość, która sprawia, że ciało istnieje w trójwymiarowej określonej przestrzeni, czyli lokalnie (*circumscriptive*). Substancją natomiast jest nierozciąglą i jednakowa w różnych ilościach ciała i z przestrzenią ma kontakt nieprzestrzenny, tzn. nie w sposób opisowy (*circumscriptive*), lecz określnie (*definitive*) (cała w całym i cała w części). Otóż ciało Pana Jezusa znajduje się pod postaciami na sposób substancji, nie lokalnie”. (Ks. W. Granat: *Sakramenty święte w ogólności. Eucharystia*. W: *Dogmatyka katolicka*. T. 7, cz. 1 Lublin 1961 s. 258).

¹²⁴ D. 414, 465.

¹²⁵ Karol Górski: (3) *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*. Cz. I 966 — 1795. Lublin 1962 s. 38.

ciej z Janowa, stawiali sprawę skrajnie. Zwolennicy Milicza domagali się nawet możliwości trzykrotnego przystępowania do komunii świętej w uroczystość Bożego Narodzenia. Maciej z Janowa dodatkowo akcentował obowiązek codziennej komunii świętej¹²⁶. Z kręgiem Milicza m.in. związani byli w Pradze, opowiadający się za codzienną komunią św. wiernych: Jan z Jeleniej Góry, Mikołaj Wedlar, późniejszy altarysta kościoła św. Krzyża we Wrocławiu, dominikanin Henryk Bitterfeld z Brzegu¹²⁷. Inni teologowie też byli za codzienną komunią św., zajmowali jednak stanowisko bardziej ostrożne i umiarkowane. Na przykład Mateusz z Krakowa († 1410), bliski przyjaciel Jana z Kwidzyna, w swoich pismach opowiadał się za codzienną komunią św., jednak zalecał rozpatrywanie każdego wypadku osobno¹²⁸. Podobne, ostrożne stanowisko, wydaje się że zajmował Henryk Oytha, precyzując swe poglądy w *Tractatus de institutione venerabili Sacramenti* oraz w *Declaratio questionum de corpore Christi doctorum studii Vienensis et Pragensis*¹²⁹.

Problem uczestnictwa wiernych w komunii świętej był nie tylko zagadnieniem teologicznym, miał też podłoże społeczne. Zdaniem E. Wintera, w związku z emancypacyjnymi tendencjami mieszczaństwa stawiano postulat, aby nie tylko kapłanom, lecz i wiernym było welno przyjmować codziennie komunię świętą¹³⁰. Wątpliwości natomiast musi budzić twierdzenie E. Wintera, jakoby ruch za komunią św. codzienną miał podłoże antyklerykalne, wywodzące się z kręgu górnořeńskich Przyjaciół Bożych, z którymi był związany działający na terenie Pragi Jan Dambach († 1372)¹³¹. Bardziej prawdopodobne natomiast jest, iż właśnie ów Jan Dambach, uczeń Eckharta, przyjaciel Taulera, wpływowy w Pradze mistyk, głosząc konieczność zjednoczenia człowieka z Bogiem, mógł oddziaływać na ośrodki religijne czeskie, wprost lub pośrednio, wskazując na sakrament eucharystii, jako na najlepszą drogę do tego zjednoczenia. O wpływie takim może świadczyć Mateusza z Krakowa *Tractatus rationis et conscientiae*, w którym m.in. utrzymuje, iż rozum i sumienie prowadzą dialog na temat korzystania z Wieczery Pańskiej. Zdaniem A. Schleiffa odzywają się tu tezy niemieckiej mistyki, gdy Mateusz mówi, że zjednoczenie z Bogiem jest lepsze w sakramencie eucharystii, niż osiągnięte poprzez post i dobre uczynki¹³².

Sprawą uczestnictwa wiernych w sakramencie eucharystii zajął się m.in. synod praski w 1389 r.¹³³. Wypowiedział się przeciwko stanowisku Macieja z Janowa. Opowiedział się natomiast za stanowiskiem umiarkowanym, które zdaniem F. Hiplera, reprezentował Jan z Kwidzyna. Według niego Jan z Kwidzyna w zakończeniu prologu do *Exposicio*

¹²⁶ F. Hipler: jw. (1) ss. 214 nn. — K. Górski: jw. (1) s. 576. — Tenże: jw. (3) s. 38.

¹²⁷ Por.: Hipler: jw. (1) s. 214. — H. Barycz: jw. s. 340. — E. Maleczyńska: jw. s. 260. — W Bibliotece PAN w Gdańsku rkp Mar 294 znajduje się „Determinacio M.H. Bitterfest Pragae ostendens, quod licite possit cotidie communicare devotus”.

¹²⁸ Por.: F. Hipler: jw. (1) ss. 214 n. — A. Schleiff: jw. (2) s. 7. — J. Krzyżaniakowa: jw. ss. 42—44.

¹²⁹ F. Hipler: jw. (1) s. 214.

¹³⁰ Por. E. Winter: jw. (1) s. 73.

¹³¹ Tamże: ss. 46—48, 73.

¹³² A. Schleiff: jw. (2) s. 7.

¹³³ C. Höffler: jw. s. LIII.

oraz w *Septililium* III, 4 i 5 głosił, że sakrament eucharystii jest pokarmem i lekarstwem duszy, którego rzadsze lub częstsze stosowanie może zalecać lekarz dusz w poszczególnych wypadkach, w zależności od duchowego pragnienia i dyspozycji¹³⁴.

Jan z Kwidzyna istotnie w prologu do *Expositio* omawia niektóre zagadnienia sakramentu eucharystii¹³⁵. Poza krótkim wykładem teologicznym o samym sakramencie¹³⁶, dalej omawia kwestie kazuistyczno-liturgiczne mszy św. Nie ma tam natomiast wypowiedzi na temat cytowanego przez F. Hiplera stanowiska Jana z Kwidzyna odnośnie codziennego przystępowania do komunii św. Owszem, elementy takiego poglądu można by na siłę odnaleźć w ogólnej nauce Jana z Kwidzyna o sakramentach świętych¹³⁷. Nie jest to jednak wystarczające, aby w pełni można było aprobować pogląd F. Hiplera.

Stanowisko Jana z Kwidzyna w sprawie codziennej komunii świętej zostało natomiast wyrażone i to stosunkowo mocno, najprawdopodobniej w Pradze przed 1386 r. w napisanej przez niego parafrazie *Pater noster*. Prośbę modlitwy Pańskiej „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj” interpretuje w ten sposób, że wyróżnia trzy jego rodzaje: materialny, doktrynalny oraz sakramentalny¹³⁸. Łączność pojęć codzienności oraz chleba sakramentalnego pozwala na jednoznaczne wyprowadzenie wniosku, iż Jan z Kwidzyna opowiadał się za codzienną komunią świętą¹³⁹. Pośrednio powyższe stanowisko może też poświadczyć pochwała pragnienia codziennej komunii św. zawarta w *Vita Latina*¹⁴⁰.

Reprezentowane przez Jana z Kwidzyna stanowisko odnośnie przyjmowania komunii świętej znalazło swoje potwierdzenie w duchowym kierownictwie Doroty z Mątowów, gdy się osiedliła w Kwidzynie. Z jej biografii wynika, iż po przyjęciu pierwszej komunii świętej w jedenastym roku życia, aż do czterestu lat nie mogła przystępować do komunii św. częściej niż dwa razy w roku, mianowicie w uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego oraz Bożego Narodzenia. Później przystępowała częściej, siedem razy do roku. Od około 1380 r. pozwalano jej w Gdańsku przystępować raz w tygodniu, a po 1390 kilka razy tygodniowo. Po przybyciu w 1391 r. Doroty do Kwidzyna, Jan z Kwidzyna jako jej spowiednik i kierownik duchowy, po zapoznaniu się z jej pobożnością, udzielił jej pozwolenia na trzykrotne przyjmowanie komunii świętej w tygodniu. Po przeniesieniu się jej do rekluzorium od drugiego maja 1393 r. otrzymywała komunię św. codziennie. W dniu śmierci dnia 25 czerwca 1394 r. otrzymała komunię św. zaraz po północy; ponownego

¹³⁴ F. Hipler: jw. (1) s. 215.

¹³⁵ *Expositio*: prol. jw. k. 13 vd — 15 vd.

¹³⁶ Tamże: k. 13 vd — 14 a.

¹³⁷ Por. *Expositio*: art. IX, jw. k. 57 vd.

¹³⁸ „...panem nostrum cottidianum da nobis hodie, materialem, doctrinalem, sacramentalem”. (Parafraza *Pater noster*: jw.). — Por. *Expositio*: prol. jw. k. 13 v d.

¹³⁹ W tym sensie interpretuje A. Bober SJ podobny pogląd zawarty w tej samej prośbie Modlitwy Pańskiej (*De cognitione baptismi* 136; *PL* 96, 168) św. Ildefonsa z Toledo († 667). Por. A. Bober SJ: *Antologia patrystyczna*. Kraków 1965 ss. 365 n.

¹⁴⁰ „O sitis invincibilis. O esuries insaciabilis et o ardor inextinguibilis! Nunquam sitis esse invincibilis convincitur, quem fons indeficiens non vincit, cum tamen fons simplex sole vincere scientem, et esuries insaciabilis ostenditur, quam esca plene reficiens non tollit, presertim cum esca sufficiens saciare soleat esurientem”. (*Vita Latina*: lib. 7, cap. 27, h).

udzielenia komunii św. w tym samym dniu, mimo jej usilnych próśb, Jan z Kwidzyna odmówił¹⁴¹.

Postulat codziennej komunii św. w zasadzie był jak najbardziej słuszny. O jego niepowodzeniu mogło jednak zdecydować m.in. to, iż Milicz z Kromieryża i Maciej z Janowa głosili cały szereg poglądów nieortodoksyjnych. Obok przekonywania wiernych o nadejściu czasów apokaliptycznych występowali również ze skrajnymi programami reformy Kościoła. „Niemniej rosnące zainteresowanie Eucharystią wśród świeckich i kleru — jak pisze prof. Karol Górski — znalazło swój wyraz w żądaniu komunii pod dwiema postaciami, które wysunęli husyci. Postulat ten stał się zewnętrznym symbolem tego ruchu w XV w. Jest rzeczą zrozumiałą, iż wiązanie ruchu husyckiego z hasłami częstej komunii św. dla świeckich, a nawet komunii św. codziennej opóźniło ich przyjęcie na czas długi, tym więcej, że hasło komunii św. pod dwiema postaciami podjęte zostało później przez Lutra”¹⁴².

W katedrze pomezkańskiej Jan z Kwidzyna zajmował się duszpasterstwem, zwłaszcza w konfesjonale: głosił też często kazania. Studium teologii, zajęcia z poszczególnymi scholarzami, modlitwy kanoniczne, pełnienie dzieł miłosierdzia, m.in. nawiedzanie chorych dzieci, dopełniały jego licznych zajęć¹⁴³. Okazuje się właśnie tu, na ile to możliwe, jak działał na niego przykład gorliwych duszpasterzy praskich: Konrada Waldhausera, Milicza z Kromieryża, Macieja z Janowa, z tą jednak różnicą, iż potrafił unikać ich błędów.

8. ŚWIĘTYCH OBCOWANIE

W świętych obcowaniu — utrzymuje Jan z Kwidzyna — wierni łączą się ze świętymi dla pozyskania dóbr duchowych. Każdy w Kościele może tyle ich uzyskać, na ile jest zdolny¹⁴⁴. U podstaw zdolności pozyskiwania zasług Chrystusa lub świętych w niebie czy na ziemi leży posiadanie trzech warunków: wiary, posłuszeństwa i miłości. Są to więzy łączące człowieka z Kościołem i umożliwiające korzystanie człowiekowi z dobrodziejstw obcowania świętych. Zakres korzystania z powyższych dóbr zależy od stopnia doskonałości wyżej wymienionych warunków¹⁴⁵.

Dobra duchowe rozchodzą się po wszystkich członkach Kościoła —

¹⁴¹ Vita Latina: lib. 1, cap. 6, t; lib. 3, cap. 28, a; lib. 4, cap. 2, bc; lib. 5, cap. 10, fg; cap. 36, d; cap. 38, a-f; cap. 39, a-g; lib. 7, cap. 26, a-d; cap. 27, a-h. — Septililium: tr. III, 3. — Por.: F. Hipler: jw. (1) ss. 214, 217, 340. — R. de Buck: jw. ss. 543 n. — K. Górski: jw. (1) s. 379. — A. Olbrisch: Die Bedeutung von Bussakrament und Eucharistie im Vollkommenheitsstreben der seligen Dorothea von Preussen. Rom 1941. — T. Vegrin: Dorothea und das hl. Sakrament des Altars. *Der Dorotheenbote*. H. 7 1955 ss. 11 n. — R. Stachnik: Zum Vollkommenheitsstreben der seligen Dorothea. *Der Dorotheenbote* H. 17 1962 ss. 2 nn. — H. Westpfahl, A. Triller: jw. ss. 410—418.

¹⁴² K. Górski: jw. (3) s. 39.

¹⁴³ Por. F. Hipler: jw. (1) ss. 212 n.

¹⁴⁴ „Sanctorum quidem communio est bonorum spiritualium per sanctos acquisitionum congregatio, de quibus quis que in ecclesia numero et merito existens in tantum participat, in quantum se capacem efficit, mediante adiutorio gratie diuine ut sibi inperciatur meritum Christi, adiutorium et meritum sanctorum in celo et in terra”. (Expositio: art. X, jw. k. 59 a).

¹⁴⁵ Tamże: k. 59; Ekl 4,12; Dz 4,32.

mistycznego Ciała Chrystusa. Nie mogą jednak z nich korzystać członkowie odpadli, gdyż nie spełniają warunków uczestnictwa w świętych obcowaniu; a więc heretycy sprzeciwiający się wierze, schizmatycy sprzeciwiający się posłuszeństwu, ekskomunikowani sprzeciwiający się miłości¹⁴⁶. Członkowie odpadli od Kościoła tracą uczestnictwo w dobrach Kościoła i zdolność do zasługiwania sobie życia wiecznego¹⁴⁷.

Z obcowania świętych wypływają trzy zasadnicze rodzaje dóbr duchowych:¹⁴⁸

a. Odpusty Kościoła (*indulgentie prelatorum*). Ich źródłem jest skarbice Kościoła i świętych obcowanie¹⁴⁹. Zwierzchnicy Kościoła mogą ich udzielać w różnym stopniu. Wartość odpustów zależy od czterech warunków. Idąc za św. Tomaszem z Akwinu Jan z Kwidzyna wymienia dwa warunki ze strony udzielającego: władza i rozumna przyczyna; ze strony korzystającego: żal i pobożność czyli posiadanie stanu zasługiwania potencjalnego i aktualnego¹⁵⁰. Błędne jest natomiast twierdzenie heretyków, iż dawanie odpustu za pomoc w budowie kościołów jest godne śmiechu, jako handel łaską¹⁵¹.

b. Modlitwy świętych. Ich źródłem jest miłość Kościoła triumfującego, który modli się za Kościół walczący oraz za dusze w czyśćcu¹⁵². Swoje stanowisko popiera Jan z Kwidzyna powołaniem się na wezwania błagalne z litanii do wszystkich świętych, zdanie św. Augustyna, św. Grzegorza Wielkiego, św. Tomasza z Akwinu oraz Pismo św.¹⁵³.

Święci posiadają w niebie dwojakiego rodzaju poznanie: wieczorne (*cognicio vespertina*) — poznanie rzeczy przyrodzonych w ich właściwym rodzaju; korzystając z tego poznania nie są w stanie rozumieć zanoszonych do nich próśb; poznanie poranne (*cognicio matutina*) — poznanie rzeczy w Słowie, dzięki niemu widzą i rozumieją rzeczy związane z ich chwałą, a więc i modlitwy do nich zanoszone¹⁵⁴.

c. Pomoc dla zmarłych. Wstawiennictwo świętych dosięga również dusz przebywających w czyśćcu. Święci Kościoła walczącego mogą zadośćuczynić i uwolnić ich od kary. Święci Kościoła triumfującego za zgodą Boga mogą karę im umniejszyć. Dusze po wyjściu z czyśćca mogą

¹⁴⁶ „Ad nudam necessitatem huiusmodi capacitatis ad minus tria requiruntur, scilicet: fides, obediencia et caritas; ut volens esse peticeps, fideliter credat, humiliter obediat et veraciter diligat. Qui rumpit fidem, fit hereticus. Qui rumpit obedienciam, fit scismaticus. Et qui rumpit caritatem, fit et est excommunicatus, saltem excommunicatione minore, et separatur a sanctorum communione”. (Exposicio: art. X, jw. k. 59 a). Por. Tamże: k. 59 b.

¹⁴⁷ Tamże: k. 59 v c.

¹⁴⁸ „Sunt autem tria subsidia inter alia, que de sanctorum communione proveniunt, scilicet: indulgentie prelatorum, preces sanctorum et suffragia mortuorum”. (Tamże).

¹⁴⁹ „Vnde sciendum, quod indulgentie veniunt de thezauro ecclesie et sanctorum communione”. (Tamże).

¹⁵⁰ Tamże; por. k. 59 v d — 60 b.

¹⁵¹ Tamże: k. 63 v d.

¹⁵² „Quod ad secundum, scilicet de precibus sanctorum est dicendum, quod partes ecclesie sibi subueniunt ex caritate per preces seu oraciones suas. Vnde ecclesia triumphans orat Deum pro ecclesia militante, et hijs qui in purgatorio...”. (Tamże: k. 60 b). — Tamże: art. V, jw. k. 32 b.

¹⁵³ Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 14 n., d. 51. — Gregorius: XL homiliarum in evangelia, hom. 32; PL 76, 1238 C; Job 5,1.

¹⁵⁴ Exposicio: art. X, jw. k. 60 vd; por. 60 vc — 61 a.

poznać swych wspomóżycieli dzięki objawieniu ze strony Boga, dusz w niebie lub aniołów¹⁵⁵.

Pomoc ze strony ludzi żyjących dla dusz ludzi zmarłych jest możliwa tylko wobec tych dusz, które znajdują się w czyśćcu¹⁵⁶. Dusze przebywające w piekle lub otchłani nieochrzczonych nie mogą skorzystać z pomocy, gdyż nie są członkami Kościoła. Ludzie żyjący mogą swymi uczynkami dopomóc duszom ludzi zmarłych i uwolnić je od kar czyścicowych¹⁵⁷. Powinni to czynić ze względu na ich karę, która jest bardzo wielka, ze względu na potrzebę, w której się znajdują; ze względu na życzliwość, której są godni oraz ze względu na ufność, iż dusze te odwdzięczą się swoim dobrodziejom po dojsciu do nieba¹⁵⁸. Każdy więc człowiek, nawet święty, dopóki żyje, powinien zapewnić sobie, po swej śmierci, wsparcie uczynkami ludzi żywych. Poprzez uczynki, które są w stanie dopomóc duszom zmarłych, Jan z Kwidzyna rozumie jałmużnę, posty, modlitwy, ofiary mszy św., dobrowolne kary ekspiacyjne¹⁵⁹. Nie przysparzają one wprawdzie zasług dla życia wiecznego, mogą jednak duszom czyścicowym zapewnić zmniejszenie kar oraz ograniczyć czas ich trwania. Zależy to jednak od stanu posiadania już uprzednio zasług przez duszę cierpiącą¹⁶⁰. Ponadto wartość uczynków ofiarowywanych za dusze zmarłych nie jest obiektywna. Uczynki za zmarłych są zasadniczo dobre i wartościowe tylko wówczas, gdy ofiarujący je żyjący człowiek nie znajduje się w stanie grzechu śmiertelnego¹⁶¹.

Na przykładzie modlitwy, biorąc pod uwagę jej podmiot, przedmiot oraz cel i formę, wykazuje Jan z Kwidzyna wielostronne korzyści uczynków zanoszonych w intencji dusz zmarłych, przebywających w czyśćcu¹⁶².

Bóg okazał człowiekowi wielkie miłosierdzie, dając mu lekarstwo na grzech pierworodny w postaci sakramentu chrztu świętego, a wraz z nim przykazania i obietnicę nagrody wiecznej. Dla uwolnienia się od grzechów po chrzcie popełnionych otrzymał człowiek od Boga sakrament pokuty. Jeżeli jednak człowiek nie skorzystał z dobrodziejstw tego sakramentu przed śmiercią i pozostały mu jakieś grzechy lekkie lub kary do odbycia, dzięki miłosierdziu Bożemu, człowiek żyjący może ofiarować swoje modlitwy za zmarłego; ten zaś może korzystać z uczynków oraz z modlitw ludzi żyjących i świętych w niebie¹⁶³.

Zmarli, za których się wstawiamy poprzez modlitwy, stanowią godny przedmiot naszego orędownictwa. Mimo, że aktualnie cierpią, są już jednak wybrani i przeznaczeni do królestwa niebieskiego; z tej racji uczynki jakie w ich intencji wypełniamy, mają również wartość zasługującą i dla nas¹⁶⁴.

Cel modlitwy w intencji dusz ludzi zmarłych jest bardzo wzniosły,

¹⁵⁵ Tamże: k. 61 b; Augustinus: De cura pro mortuis gerenda cap. 5; PL 40, 597.

¹⁵⁶ Sermo tertius: s. 69 b.

¹⁵⁷ Expositio: art. V, jw. k. 32 b; Sermo primus: jw. s. 64 b.

¹⁵⁸ Sermo tertius: jw. ss. 69 b — 70 b.

¹⁵⁹ Sermo primus: jw. ss. 64 a — 65 a; Expositio: art. V, jw. k. 32 b.

¹⁶⁰ Sermo primus: jw. s. 65 b; Expositio: jw.

¹⁶¹ Sermo primus: jw. s. 65 a.

¹⁶² Sermo secundus: jw. s. 67 a.

¹⁶³ Tamże: ss. 67 a — 68 a.

¹⁶⁴ Tamże: ss. 68 b, 69 a; Sermo tertius: jw. s. 69 b.

mianowicie ten, by wszyscy doszli do zgromadzenia świętych i otrzymali najwyższy stopień chwały. Również modlitwa stanowi jedną z form pomocy, w której zachodzi możliwość przypodobania się poprzez dobro drugiemu człowiekowi¹⁶⁵. Myśl ta została przez Jana z Kwidzyna szerzej wyeksponowana w listownej odpowiedzi na prośbę o modlitwę jego oraz niejakiej Elżbiety, przebywającej w rekluzorium kwidzyńskim, po śmierci Doroty z Mąłowów. Zdaniem Jana z Kwidzyna miłość sprawia, iż modlitwa zanoszona w intencji drugiej osoby ma dla modlącego się taką wartość, jaką mógłby wyjednać modląc się w swojej intencji. Człowiek będący w łasce, poprzez swoje uczynki i modlitwy ofiarowywane za żywych lub zmarłych, więcej zyskuje, aniżeli, gdyby one były dokonywane w intencji samego modlącego się. Stąd też uczynek zasługujący dokonany w intencji człowieka żywego lub zmarłego, którego dusza jest w czystości, ma dwa skutki. Pomaga człowiekowi żyjącemu w nawróceniu się lub umocnieniu w łasce, a zmarłemu w umniejszeniu kary. Człowiek zaś, który owe uczynki ofiarowywał w intencji innych, odnosi korzyści dla swego życia wiecznego. Z tej racji każdy uczynek zadany za pokutę, a spełniony, kiedy człowiek jest w stanie miłości, ma większą wartość od zwykłego uczynku, który zasługuje tylko na życie wieczne, gdyż zadośćuczyni ponadto za kary, jakie pokutujący powinien ponieść za grzech¹⁶⁶.

Przedstawione w niniejszym rozdziale poglądy teologiczne Jana z Kwidzyna nawiązują głównie do myśli św. Augustyna, św. Bernarda z Clairvaux, św. Tomasza z Akwinu, św. Bonawentury. Chociaż mają one charakter eklektyczny, można odkryć w nich zasadniczy nurt, zgodny z plato-nizującymi tendencjami teologii Jana z Kwidzyna. Widać to najlepiej na przykładzie jego poglądów o Kościele i sakramentach świętych. Kościół w ujęciu Jana z Kwidzyna stanowi czynnik umożliwiający ludziom uzyskiwanie przeobstwienia. Mocne zaakcentowanie w jego ujęciu roli Chrystusa, jako Głowy Ciała Mistycznego oraz środków — sakramentów świętych, którymi dysponuje, zwłaszcza sakramentu eucharystii, pozwalają się dopatrzeć w jego ujęciu płaszczyzny, na której spotyka się to co boskie z ludzkim; to co niewidzialne z widzialnym. Mając to na uwadze Jan z Kwidzyna skoncentrował się na ujęciu Kościoła w aspekcie wewnętrznym, na sakramentach świętych i trosce o warunki dobrego szafarstwa; pominął natomiast aspekt zewnętrznej działalności Kościoła, m. in. hierarchie.

Podane w rozdziale poglądy teologiczne Jana z Kwidzyna na temat Kościoła i sakramentów św. pozwalają na wyprowadzenie towarzyszących, jak i leżących u ich podstaw, tez filozoficznych. Można w zasadzie je skupić wokół relacji zachodzących między Bogiem a człowiekiem. Dodatkowym zagadnieniem jest tu znajomość terminów, zaczerpniętych z filozofii arystotelesowsko-tomistycznej.

Rzeczywistość nie jest ograniczona zakresem poznania zmysłowego; sięga dalej. Charakteryzują ją przede wszystkim dobra duchowe, wśród których Bóg zajmuje czołowe miejsce. Bóg jest celem ostatecznym czło-

¹⁶⁵ Tamże.

¹⁶⁶ Por. List na temat wartości uczynków jw.

wieka. Aby do niego powrócić, człowiek winien się wznieść ponad rzeczy cielesne, w kierunku duchowych. Bóg udzielając człowiekowi światła swego natchnienia, pomaga mu we wznoszeniu się ponad rzeczywistość zmysłową. Dużą rolę w dziele jednoczenia się człowieka z Bogiem, prowadzenia człowieka po drodze przeobstwiiania, odgrywa Kościół, który został ujęty nie w aspekcie instytucjonalnym, lecz jako Ciało Mistyczne Chrystusa zrzeszające ludzi dążących do świętości, a więc do upodobnienia się, a wreszcie zjednoczenia z Bogiem. Czołowe miejsce w Kościele zajmują sakramenty św. Podobnie jak cały Kościół, tak i one są czynnikami uświęcającymi, czyli przeobstwiającymi człowieka. Całe życie sakramentalne zostało podporządkowane świętości. Widać to zwłaszcza na przykładzie sakramentu eucharystii. Przyjmowanie Boga w komunii św. — zdaniem Jana z Kwidzyna — pozwala człowiekowi na uzyskanie, już tu na ziemi, wstępnego stanu przeobstwienia.

Ponadto podkreśla Jan z Kwidzyna śmiertelność ciała ludzkiego oraz skuteczną rolę miłości w kontaktach międzyludzkich, obejmujących nawet życie pozagrobowe.

Jan z Kwidzyna w zasadzie wierny augustynizmowi i skłonny do tendencji platonizujących, zarówno w teologii, jak i w specyficzniej pojętej filozofii, korzysta również z terminologii arystotelesowsko-tomistycznej. Zaczerpnął ją od św. Tomasza, przy korzystaniu z jego rozwiązań teologicznych. Niestety zakres znajomości owej terminologii jest bardzo skąpy, obejmuje przyczyny: sprawczą, celową, formalną oraz wzorcą; oraz złożenie bytu ze substancji i przypadłości. Treść pojęć nie jest wyjaśniona. Nie jest nawet możliwą rzeczą na podstawie tekstów pism Jana z Kwidzyna wyjaśnić przyporządkowanie przyczyny wzorczej do pozostałych.

VI. ESCHATOLOGIA

1. STANY I MIEJSCA ESCHATOLOGICZNE

Przed męką Chrystusa istniały cztery miejsca, w których dusze ludzkie przebywały po śmierci. Jan z Kwidzyna powołując się na św. Tomasza z Akwinu umiejscawia je „w środku ziemi”¹.

a. Piekło potępionych (*infernum dampnatorum*). Przechodzą do niego dusze zmarłych w grzechu ciężkim. Objęte są karą zmysłów i potępienia. Z piekła, jak również z otchłani dzieci, nie ma możliwości wyjścia². Chrystus nie wstąpił do piekła, nikogo z niego nie wybawił. Stało się tak dlatego, iż Chrystus może pomóc tylko tym, którzy są jego

¹ „Est sciendum, quod ante Christi passionem quatuor fuerunt receptacula animarum in medio terre; secundum sanctum Thomam...”. (Expositio: art. V, jw. k. 31 vc). — Por. Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 45, q. 1, a. 1; Summa Theol. suppl. q. 91, a. 3, ad 4; q. 97, a. 4, co; a. 7, ad 3.

² „Primum est locus seu infernus dampnatorum, qui est in corde seu centro terre”. (Expositio: art. V, jw. k. 31 vc). — „Illi vero, qui valde mali, illi sunt in inferno, pro quibus non est orandum, nec in eis prosunt suffragia aliqua facta per vivos, ...”. (Sermo primus: s. 66 a). — „In primo autem receptaculo est tam pena sensus, quam dampni perpetue”. (Expositio: jw.). — Por. Sermo tertius: s. 69 b.

członkami, albo też staną się nimi przez nawrócenie. Znajdujący się w piekle nie byli członkami Chrystusa, nie mogli się nimi stać, gdyż byli poza stanem zasługiwania. Z tej racji odkupienie ich nie objęło³.

Szatan przed męką Chrystusa posiadał dwojakiego rodzaju moc: przyciągającą oraz nakłaniającą. Pierwszą kierował do otchłani sprawiedliwych i świętych. Władza ta została mu odjęta przez mękę Chrystusa. Drugą władzą szatan wtrącał w zło przez oszustwo i gwałt. Moc ta została u niego osłabiona przez mękę Chrystusa, jego pomoc i światło prawdy⁴.

b. *O tchłani* dzieci nieochrzczonych (*limbus infancium in peccato originali decedencium*). Dusze dzieci zmarłych w stanie grzechu pierwotnego idą do otchłani dzieci. W otchłani tkwią w karze potępienia, ale nie obejmuje ich kara zmysłów; są tam też ciemności wewnętrzne i zewnętrzne. Chrystus nie wstąpił do otchłani i nikogo z niej nie wybawił. Stało się tak dlatego, iż znajdujące się tam dzieci nie były zdolne do przyjęcia łask Chrystusa. Zadośćuczynienie jego nie mogło im dopomóc, ani też ich objąć, gdyż ten tylko jest członkiem Chrystusa, kto przez wiarę lub jakiś sakrament wiary mógł go poznać⁵.

c. *Czyściec* (*purgatorium*). Do czyścica dostają się dusze ludzi częściowo dobrych a częściowo złych, którzy umarli nie w grzechach ciężkich, lecz lekkich. Można wśród nich wyróżnić trzy grupy: dusze ludzi, którzy mimo żalu i wyznania grzechów nie wypełnili nałożonej pokuty; dusze ludzi, którzy nałożoną pokutę wypełnili, lecz w niedostatecznym stopniu i nie uzupełnili jej innymi pobożnymi uczynkami; wreszcie dusze ludzi, u których po wyznaniu grzechów i odbyciu pokuty, pozostały jakieś grzechy lekkie lub też grzechy zapomniane, za które nie zadośćuczynili⁶. Dusze w czyścicu przeznaczone są do szczęścia niebieskiego, mają pewną nadzieję na jego uzyskanie⁷. Dusze w czyścicu są objęte czasową karą zmysłów i odrzucenia, znajdują się w ciemnościach zewnętrznych, ale nie wewnętrznych, gdyż cierpiący tam posiadają łaskę⁸. Jest też w czyścicu ogień cielesny oczyszczający dusze z grzechów lek-

³ „Ad hunc locum Christus non descendit, nec ab illo aliquem liberauit. Racio, quia Christi passio nulli prodest, nisi sit eius membrum, uel fiat per conuersionem. Sed illi in inferno non fuerunt membra Christi, nec potuerant fieri, quia fuerunt extra statum merendi. Nec in illo loco est redemptio, nec est pro eis rogandum, qui ibi esse sciuntur uel creduntur”. (Exposicio: jw.). — Tamże: art. VII, jw. k. 46 b, 47 ve.

⁴ Tamże: art. IV, jw. k. 30 v cd. — Ap 20,2; J 12,31.

⁵ „Secundum animarum receptaculum est limbus infancium in peccato originali decedencium. Ibi est pena dampni et non pena sensus. ... In vtroque receptaculo, primo et secundo, tenebre interiores et exteriores sunt. Ad illum secundum locum Christus eiam non descendit, nec ab eo aliquem liberauit. Racio huius est, quia illi paruuli non fuerunt capaces gratie Christi, nec satisfaccio eius illis poterat suffragari neque ad eos extendi, quia ad eos solum extenditur, qui eius membra efficiuntur per fidem uel aliquid fidei sacramentum, sed neutrum illi potuerant habere”. (Exposicio: art. V, jw. k. 31 ve). — Sermo primus: s. 66 a.

⁶ Sermo primus: s. 66 a. — Sermo tertius: s. 69 b. — Exposicio: art. V, jw. k. 31 vd.

⁷ Sermo tertius: s. 69 b; Exposicio: jw.

⁸ „Tercium receptaculum ... dicitur purgatorium, in quo est pena sensum et dampni ad tempus determinatum et finitum. Et sunt ibi tenebre exteriores, non interiores, quia gratiam habent. Ibi est ignis corporalis, qui spiritus iustorum, qui in hac uita penitentiam suam non impleuerunt, affliguntur usque ad satisfaccionem condignam...”. (Exposicio: art. V, jw. k. 31 v cd).

kich i miłości ziemskiej⁹. Kara w czyścicu jest wielka i ostra. Jan z Kwidzyna utrzymuje, że przekracza wszelką karę zmysłową tego świata, jest jednak mniejsza niż w piekle¹⁰. Dalej Jan z Kwidzyna uważa za prawdopodobne, idąc za Ryszardem z Middletown i św. Brygidą Szwedzką, że dusze w czyścicu modlą się za ludzi żyjących, zwłaszcza za tych, którzy im pomagają¹¹.

Ogień w piekle i czyścicu jest cielesny, z natury swej nie działa na duszę, a tylko na ciało. O ile jednak jest narzędziem boskiej sprawiedliwości wówczas działa i na samą duszę. W czyścicu oczyszcza ją, w piekle nie oczyszcza lecz pali, sprawia ból, lecz nie spala¹².

Zróznicowanie kar w czyścicu i piekle uzależnione jest nie ze strony prześladowającego, lecz ze strony podmiotu cierpiącego, a więc w zależności od stanu jego grzechów¹³. Rodzaje kary wiecznej: ogień, zimno, płacz, fetor, robak, strach, ciemności wewnętrzne i zewnętrzne. Bóg jednak udzieli nieco światła, aby można było widzieć te okropności. Potępieni jednak nie dojrzą chwały zbawionych. Przedmiotem ich rozważań będzie zło, za które zostali potępieni. Wola ich będzie utrwalona w złu, będą zazdrościć duszom znajdującym się w niebie i pragnąć by zostały potępione. Będą grzeszyć bez dalszego jednak wpływu na swój stan¹⁴.

c. O t c h ł a ń Ojców (*limbus patrum*). Przebywały w nim dusze ludzi zmarłych we wierze i łasce, oczyszczeni za życia lub w czyścicu. Chrystus wstąpił do otchłani Ojców „jako do miejsca kary, ale nie z racji kary”. Chrystus wstąpił na życzenie dusz przebywających w otchłani w tym momencie, kiedy dusza jego została oddzielona od ciała. Przebywał tam Chrystus do czasu swego zmartwychwstania. Wstępując do otchłani obdarzył przebywających tam wizją uszczęśliwiającą, lecz nie miejscem

⁹ Tamże: k. 31 vcd; art. VII, jw. k. 41 b—vc.

¹⁰ Tamże: art. V, jw. k. 31 vd.

¹¹ Tamże: art. X, jw. k. 61 b. Por.: Richardus de Mediavilla: In IV Lib. Sent. d. 45. — S. Birgitta: Revelaciones. Vadstene—Nuremberge 1521. Starodruk 185 WSD w Olsztynie; l. 4, cap. 7, e. — Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 45, q. 2. — B. Durst OSB: Zur Frage der Armenseelen-Anrufung. Die Lehrentwicklung in 13. Jahrhundert und der heutige Stand der Frage. *Katholik* 21 (1918) 89 n.

¹² „Notandum, quod ignis iste corporeus in purgatorio et eciam in inferno, non agit in animam in quantum est instrumentum nature, sed solum ut sic agit in corpus. In quantum uero est instrumentum diuine iusticie sic agit in animam ipsam affligendo et purgando et hoc in purgatorio, sed in inferno non purgat, sed tantummodo cruciat, adurit et non consumit. Et hoc datum est illi igni a Deo, sicut datur anime et corpori (ut) compaciatur ibi et non deficiat nec consumantur...”. (Exposicio: art. V, jw. k. 31 vd—32 a). — Por. Tamże: art. VII, k. 41 b—vc; 46 b.

¹³ „Item nota, quod penarum diversitas, tam in purgatorio, quam in inferno non ex parte affligentis, sed ex parte subiecti patientis ... Ille ergo, qui plura habet peccata, ille ceteris paribus plus affligitur et pluribus penis”. (Tamże: art. V, jw. k. 32 a).

¹⁴ „Nota quod reprobi in inferno habebunt uoluntatem in malo obstinatam, nec poterint aliquod bonum uelle. ... reprobi de omnibus bonis dolebunt, ideo uellent omnes bonos esse dampnatos. Eciam propinquorum glorie inuidebunt minus tamen eorum glorie, quam aliorum non propinquorum. Semper igitur peccabunt, sed non semper demerebuntur, quia erunt in termino, sicut sancti in celo, non merebuntur post iudicium, ita nec isti in inferno demerebuntur”. (Tamże: art. VII, jw. k. 46 b—vc). — Tamże: art. V, jw. k. 32 vc.

szczęśliwości. Oświecił ich światłem swojej chwały. W momencie swego wniebowstąpienia wprowadził ich do nieba¹⁵.

Pisząc o miejscach pobytu eschatologicznego Jan z Kwidzyna skupił swą uwagę na ich roli w okresie poprzedzającym Wniebowstąpienie Pańskie.

Piekło w ujęciu Jana z Kwidzyna to przede wszystkim miejsce pobytu dusz potępionych. Akcentuje jego realne i wieczne istnienie oraz zróżnicowanie kar¹⁶. Zdaniem Jana z Kwidzyna do piekieł wstąpiła tylko dusza Chrystusa¹⁷. Nie powołuje się przy tej okazji na cytaty z listu św. Piotra¹⁸. Wstąpienie Chrystusa do piekieł ma w ujęciu Jana z Kwidzyna charakter realny, teksty jego nie dają podstaw do interpretacji metaforycznej, na wzór Duranda¹⁹. Wydaje się, że przy opracowywaniu swoich poglądów o miejscach eschatologicznych Jan z Kwidzyna korzystał przede wszystkim z pism św. Tomasza z Akwinu²⁰.

Poglądy Jana z Kwidzyna odnośnie miejsc i stanów pobytu eschatologicznego w zasadniczych punktach są zgodne z nauczaniem Kościoła w XIII i XIV w., zawartym w uchwałach soborów: laterańskiego IV (1215 r.), lionńskiego I (1245 r.), lionńskiego II (1247 r.); w liście papieża Jana XXII do Armeńczyków (1321 r.), w konstytucji *Benedictus Deus* papieża Benedykta XII († 1342)²¹.

d. Niebo empiryjskie (*celum empirreum*), najwyższe wśród innych, jest miejscem wiecznej chwały, szczególnego pobytu Trójcy św., w tym Chrystusa po jego wniebowstąpieniu, Najśw. Maryi Panny po jej wniebowzięciu i wyniesieniu ponad wszystkie chóry anielskie i świętych²². Idąc za św. Bonwenturą Jan z Kwidzyna porównuje wnętrze nieba empiryjskiego do wysokiej okrągłej góry, której szczyt zajmuje Trójca św.,

¹⁵ Quartus locus seu receptaculum animarum fuit supra dictos tres, qui dicebatur limbus patrum uel sinus Abrahae, in quo fuerunt illi, qui in fide recta et gratia decesserunt et purgati fuerunt in presenti uel in purgatorio. Ad hos Christus in anima sua descendit, ad locum pene, non ad penam. Et hoc fecit triplici de causa secundum sanctum Thomam. Primo, ut suos amicos consolaretur et liberaret. Secundo, ut inimicos suos confunderet. Tercio, ut sequaces suos et in ipsum credentes a tali descensu liberaret... (Tamże: k. 32 vc. — Tamże: k. 32 vd; art. VI, jw. k. 36 b—vc. — Por. Oz 13,14 n.; Zach 9,11 n.; J 10,11; 5,21; Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 52, a. 2.

¹⁶ Por. M. Richard: *Enfer. Dict. de théol. cath.* V, 5, col. 83.

¹⁷ Por. H. Vorgrimler: Zagadnienia dotyczące zstąpienia Chrystusa do piekieł. *Concilium — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 1—10 (1965/6) ss. 89 n.

¹⁸ Por. S. Kowalski: Le problème de la descente du Christ aux enfers. *Collectanea Theologica* 21 (1949) 46 nn.

¹⁹ Por. H. Quilliet: Descente de Jésus aux enfers. *Dict. de théol. cath.* V, 4, col. 574.

²⁰ Por.: Thomas Aquinas: Summa Theol. p. I, q. 10, a. 3 ad 2; p. I-2, q. 89, a. 6; p. III, q. 52; suppl., q. 14, a. 5; q. 69, a. 3—7; q. 71, a. 5 n.; q. 97; Summa contra Gent. IV, 94; In III Lib. Sent. d. 22, q. 1 nn.

²¹ D. 427, 429, 456, 464, 493 a, 531, 570 a, 574 a.

²² „... decimum est celum empirreum ... hoc celum est super alios omnes celos corporales et dicitur celum celorum, et in eo est habitatio angelorum sanctorum et animarum beatarum, et erit et est etiam gloriosorum corporum. In hoc celum empirreum igneum omnes homines gloriosi evolant. In ipsum beata uirgo assumpta est, super omnes thronos angelorum exaltata, et ultra hanc sacratissimam virginem Christus ascendit”. (Expositio: art. VI, jw. k. 37 a). — Tamże: k. 37 b i vd.

nizej Najśw. Maryja Panna, aniołowie i święci ²³. Chrystus stanowi w niebie empirejskim niejako słońce; aniołowie i święci przyrównani są do gwiazd tego nieba ²⁴. Wszyscy w niebie, które Jan z Kwidzyna przyrównuje do „świętego Jeruzalem”, stanowią „świętą społeczność” ²⁵. Jej członków cechuje bezpieczeństwo, sprawiedliwość, światłość, wzajemna miłość, rozkosz, niewypowiedziana radość z umiłowania dobra najwyższego ²⁶. Święci w niebie będą mieli wolę utwierdzoną w dobrym, nie będą pragnąć zła. Ich stan zasług nie wzrośnie, gdyż będą poza stanem zasługiwania ²⁷. Nie ma w ich mieszkaniach zróżnicowania cielesnego ²⁸. Chrystus uzyskał w niebie najwyższe miejsce zarówno pod względem chwały, jak i godności ²⁹. Święci natomiast i aniołowie w tym samym niebie empirejskim różnią się zajmowanym miejscem i godnościami, zgodne z Pismem św.: „w domu Ojca mego jest mieszkań wiele” ³⁰.

Podany przez Jana z Kwidzyna opis nieba empirejskiego jest typowy dla scholastycznej tradycji chrześcijańskiej. Na szczególną uwagę zasługuje przyrównanie go do świętej społeczności, sięgające swymi źródłami św. Augustyna, przejęte później przez Grzegorza Wielkiego ³¹. W opisie daje się zauważyć wysunięcie na czoło społecznego charakteru życia niebian, jako ludzi żyjących w doskonałej wspólnocie, której patronuje swą miłością Bóg w Trójcy św.

Traktując o niebie, jako o miejscu wiecznej szczęśliwości, Jan z Kwidzyna daje jego opis w dwóch miejscach. W pierwszym omawia niebo jako miejsce wiecznej szczęśliwości, w drugim przedstawia jego treść w postaci uzyskiwanych tam nagród. Przy tej okazji daje się zauważyć, iż Jan z Kwidzyna mógł mieć pewne trudności z odpowiedzią na pytanie: czy pełni szczęśliwości otrzymują dusze ludzi zmarłych w stanie świętości zaraz po śmierci, czy dopiero po sądzie ostatecznym; czy dusza odłączona od ciała w niebie może korzystać w pełni z życia wiecznego?

Jest rzeczą znamienne, iż Jan z Kwidzyna nie podaje wyraźnych informacji na temat sądu szczegółowego zaraz po śmierci człowieka. Owszem, można się domyślać, na podstawie kazania kwidzyńskiego, że dusza po śmierci otrzymuje jakąś zapłatę ³²; iż dusze w niebie korzystają z szeregu darów, głównie z widzenia Boga ³³ i mają możliwość wspomagać swoimi wstawiennictwami u Boga ludzi żyjących i cierpiących. W zasa-

²³ Tamże: art. VI, jw. k. 37 vc. — Bonaventura: In II Lib. Sent. dist. 2, pars 2, dub. 2, a. 1, q. 2.

²⁴ Expositio: art. VI, jw. k. 37 vd — Job 38,32 n.; 1 Kor 15, 40 n., Iz 6,1.

²⁵ Vita Latina: lib. 7, cap. 28 d; Ap 21, 23 n.; Expositio: art. VI, jw. k. 37 vd.

²⁶ Expositio: jw. k. 37 vd, 38 a; Iz 32,1; 60,19; 64,3; 1 Kor 2,9; Ps 35,9; Iz 59,3. Por. Anselmus: Prologion c. 26; PL 158, 242; Vita Latina: lib. 7, cap. 28 d.

²⁷ Expositio: art. V, jw. k. 31 vd, 32 b; art. VII, 46 b—vc; Sermo primus: s. 66 a; Sermo secundus: ss. 68 b, 69 a; Sermo tertius: s. 69 b.

²⁸ Expositio: art. XII, jw. k. 76 b; por. k. 78 vc.

²⁹ Tamże: art. VI, jw. k. 36 vc — J 14,3; Ef 1,21.

³⁰ Expositio: jw. k. 38 b — J 14,2.

³¹ Augustinus: In Gal. n. 28; PL 35, 2125; Gregorius: In Ezech. II, 1, n. 5; PL 76, 938.

³² „Bonum est homini ut sic vivat, quod posset sperare, se recepturum mercedem saltem post mortem”. (Sermo tertius: s. 69 b).

³³ „Consequenter est sciendum, quod ad vitam eternam seu beatitudinem, que anime beate ante iudicium finale confertur...”. (Expositio: art. XII, jw. k. 69 b).

dzie jednak w pismach Jana z Kwidzyna brak wyraźnego stwierdzenia istnienia sądu szczegółowego, bezpośredniego po śmierci człowieka.

Zdaniem ks. W. Granata „Niejasności i brak zdecydowanych poglądów u pisarzy chrześcijańskich w pierwszych trzech a nawet czterech wiekach odnośnie do sądu szczegółowego, a zwłaszcza co do wykonania jego decyzji ma kilka przyczyn: 1° dość rozpowszechnione oczekiwanie na drugie przyjście Chrystusa, 2° różnorodne opinie co do ziemskiego królestwa Chrystusa (millenaryzm), 3° pogląd, że bez zmartwychwstania ciał nie istnieje pełne szczęście człowieka, 4° w Piśmie św. Nowego Testamentu jest więcej tekstów o końcu świata i sądzie powszechnym, niż o definitywnym sądzie szczegółowym i wykonaniu jego decyzji”³⁴. W późniejszym okresie wątpliwości co do sądu szczegółowego są już rzadsze, ale i w średniowieczu stanowisko takie nie było odosobnione. Na pogląd Jana z Kwidzyna mogła wpłynąć nie tylko postawa św. Augustyna, który chociaż sąd szczegółowy przyjmował, nie wyjaśniał jednak go w sposób wyczerpujący³⁵; dalej obfitość tekstów Pisma św. Nowego Testamentu o sądzie ostatecznym, jak również przejęcie się dominującą w późnym średniowieczu apokaliptyczną wizją świata, czemu Jan z Kwidzyna dał wyraz w prologu do *Vita Lindana*. Szukając dalszych przyczyn tego stanu rzeczy, trzeba przyznać za H. de Lubac: „Jeszcze w XIV wieku Benedykt XII musiał potępić błędne mniemanie, jakoby dusze wybranych były pozbawione widzenia uszczęśliwiającego aż do dnia ostatecznego zmartwychwstania. A mniemanie to miało zwolenników nie tylko wśród małej garstki teologów. Bezpośredni poprzednik Benedykta na stolicy Piotrowej, Jan XXII głosił je w płomiennych kazaniach do ludu awiniońskiego w 1331 i 1332 roku i podtrzymywał je jeszcze w ostatnich latach swego długiego życia na konsystorzu z 3 stycznia 1334 roku. Działo się tak dlatego, że taka opinia, namiętnie wówczas dyskutowana, miała za sobą długi szereg zwolenników, a niektórzy wśród nich należeli do największych powag Tradycji tak greckiej, jak i łacińskiej”³⁶.

U podstaw trudności, czy dusza odłączona od ciała może zażywać pełni szczęścia wiekuistego leżały racje nie tylko teologiczne, lecz filozoficzne, szczególnie antropologiczne. Wychodzono z założenia, iż skoro cały człowiek, łącznie z duszą i ciałem, stanowi przedmiot oceny ze strony Absolutu, to — zgodnie z zasadą racji dostatecznej — nie tylko dusza powinna otrzymać nagrodę, lecz i ciało. Dualistyczne koncepcje hellenizmu i wczesnego chrześcijaństwa, silny wpływ różnych mutacji platonizmu w średniowieczu, traktowały ciało jako element skażony w człowieku, domagając się jego uprzedniego oczyszczenia, aby później dopiero, w łączności z duszą, mógł otrzymać odpowiednią nagrodę.

Powyższe racje, wraz z niedostatecznie jeszcze wówczas wyeksponowaną nauką o sądzie szczegółowym, mogły zaważyć na takim właśnie ujęciu poglądów Jana z Kwidzyna.

Wydaje się, iż problematyka tych trudności była Janowi z Kwidzyna

³⁴ Ks. W. Granat: *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata. Dogmatyka katolicka*. T. VIII. Lublin 1962 s. 121.

³⁵ Por. Augustinus: In Jo. exp.; PL 35, 1751 nn.

³⁶ H. de Lubac TJ: *Katolicyzm*. Przeł. M. Stokowska. Kraków 1961 ss. 98 n. — Por.: J. Ratzinger: *Auferstehung des Fleisches*. VI. Dogmengeschichtlich. LThK 1 (1953) 1049. — K. Forster: *Anschauung Gottes*. Tamże: kol. 587.

dobrze znana. Precyzując swe poglądy, dał rozwiązanie godne dobrego teologa, oparte o naukę Kościoła zawartą w wyznaniu Michała Paleologa z soboru lionńskiego II (1274 r.) oraz w konstytucji *Benedictus Deus* Benedykta XII († 1342) ³⁷.

Ogólnie można powiedzieć, iż zdaniem Jana z Kwidzyna, istotną nagrodę w postaci aktu widzenia Boga otrzymały dusze Ojców w otchłani po spotkaniu z Chrystusem, jak i te, które wprost po śmierci idą do nieba. Zasadniczy akcent tej nagrody, w myśl rozwiązań platonizmu chrześcijańskiego, położony został na przeżyciach duszy oddzielonej od ciała. Po sądzie ostatecznym i zmartwychwstaniu ciał nastąpi wzrost nagrody wiecznej. Obok posiadanego aktu widzenia Boga, dusze skorzystają z dodatkowych nagród współsubstancjalnej i przypadłościowej, wynikających ze zmartwychwstałego, uwielbionego i udoskonalonego podmiotu duszy, mianowicie ciała w niebie.

2. ZNAKI POPRZEDZAJĄCE POWTÓRNE PRZYJŚCIE CHRYSYUSA

Powtórne przyjście Chrystusa będzie związane z sądem Bożym ostatecznym. Poprzedzą je pewne znaki: wprowadzające ludzi w błąd, wzbudzające strach oraz sprowadzające zgrozę ³⁸.

a. Jan z Kwidzyna, opierając się na ewangelij św. Mateusza, uważa, że Antychryst będzie głównym czynnikiem prowadzącym ludzi do błędu, a tym samym znakiem poprzedzającym nadejście Syna Bożego. Czas przyjścia Antychrysta nie jest znany. Będzie pochodził z pokolenia Dana i działał wzorem Chrystusa jako nauczyciel, głównie na terenie Judei. Obdarzony będzie przez szatana wielką siłą, przejawiającą się w cudach, odwadze, bluźnierstwach, prowadzeniu wojny ze świętymi, zsyłaniu plag śmierci. Okres panowania Antychrysta został przez Jana z Kwidzyna za Danielem oraz Apokalipsą określony na trzy i pół roku. Dalej w oparciu o Daniela uważa, iż po jego śmierci nastąpi 45 dni, w czasie których nawrócą się Żydzi. Nie nawrócą się jednak w tych dniach wszyscy ludzie. Nie należy też sądzić, aby zaraz po upływie tych 45 dni nastąpił koniec świata i sąd, gdyż zgodnie z ewangeliją św. Mateusza „o onym zaś dniu i godzinie nikt nie wie, ani aniołowie niebiescy” ³⁹.

Antychryst będzie zwodził ludzi następującymi sposobami: mądrością słów, pozornym naśladowaniem cnót, świadectwem Pisma św., dokonywaniem cudów przy pomocy szatana i sztuki magicznej, obiecywaniem bogactw, grozą prześladowań ⁴⁰.

Szczególną uwagę zwraca Jan z Kwidzyna na cuda, omawiając szeroko

³⁷ D. 464, 530 n.

³⁸ „Primo premittenda sunt aliqua iudicium precedentia. Secundo aliqua sunt adiungenda iudicium concomitantia. Tercio videnda aliqua sunt sequentia. Quo ad primum est sciendum, quod aliqua eorum, que precedunt iudicium quendam sunt inductiva erroris, quedam incussiva timoris et quedam impressiva horrois...”. (Exposicio: art. VII, jw. k. 39 b). — Mt 24,24.

³⁹ Exposicio: art. VII, jw. k. 39 b—40 vd. — Rdz 49,16 n., Dn 12,7 i 11; Ap 13,5; Mt 24,36.

⁴⁰ „Et ille sex modis decipere temptabit fideles, scilicet: sapiencia verborum, secundo simulatione virtutum, tercio testimonio scripturarum, quarto operatione miraculorum et quinto promissione diuiciarum, sexto terrore persecucionum”. (Exposicio: art. VII, jw. k. 39 b). — Tamże: k. 39 v c—40 a. Por.: 2 Tes 2,3 nn.; Ap 13,11; 11,3; Augustinus: De civitate Dei lib. 20, cap. 19,1 n.

niektóre przejawy pozornej cudowności ze strony szatana. Podaje też kryteria cudu prawdziwego, które pozwalają go odróżnić od fałszywego⁴¹. „Cud we właściwym tego słowa znaczeniu — pisze Jan z Kwidzyna — jest czynem trudnym i dla natury niezwykłym, przekraczającym moc całej natury stworzonej, lecz mogącym zaistnieć na skutek działania innych przyczyn”⁴². U podstaw rozróżnienia cudu prawdziwego od fałszywego — zdaniem Jana z Kwidzyna — leżą następujące kryteria: sprawca główny, sprawca służebny oraz cel⁴³.

Antychryst może dokonać tylko pozornego cudu. Materia tych cudów, dokonywanych zawsze z pomocą sztuki magicznej i siły szatańskiej, nacechowana jest kłamstwem i fałszem⁴⁴. W cudzie prawdziwym czynnik sprawczy korzysta z mocy nieskończonej i nadnaturalnej; w cudzie pozornym tylko z mocy stworzonej. Sprawcami służebnymi cudu prawdziwego są dobrzy chrześcijanie przez sprawiedliwość publiczną, albo zli chrześcijanie przez oznaki sprawiedliwości publicznej. Antychryst sprawnia dziwy, bo wysłuchują go szatani, z którymi fałszywi cudotwórcy zawierają umowę. Cud prawdziwy ma na celu korzyść Kościoła i chwałę Boga; cud fałszywy zaś oszustwo, pozyskanie próżnej chwały i okazanie osobistej wyniosłości. Bóg niekiedy dopuszcza możliwość czynienia cudów pozornych przez szatana i jego zwolenników, po to, by sami oszuści zostali oszukani, by dobrzy się ćwiczyli, by nikt takich cudów nie pragnął⁴⁵.

b. Wymieniając dalsze oznaki poprzedzające przyjście Syna Bożego, mianowicie wzbudzające strach⁴⁶, Jan z Kwidzyna idąc za ewangelią wg św. Mateusza, św. Łukasza oraz Apokalipsą wymienia: nieprzyjaźń narodów, trzęsienia ziemi, choroby, zarazy, głód, prześladowania, zaćmienie słońca i księżyca, spadanie gwiazd⁴⁷. Za św. Tomaszem z Akwinu podaje piętnaście dalszych znaków poprzedzających ostatnie dni przed nadejściem Syna Bożego⁴⁸.

Poza *Exposicio* problematykę eschatologiczną Jan z Kwidzyna omawia jeszcze w prologu do *Vita Lindana*. Ujęcie jej różni się od wykładu zawartego w *Exposicio* tym, iż jest niezwykle sugestywne i przesiąknięte atmosferą pesymizmu, z racji zbliżającej się katastrofy. Swoje przeświadczenie Jan z Kwidzyna uzasadnia powołaniem się na fakt pojawienia się znaków mających poprzedzić koniec świata, według zapowiedzi Apokalipsy⁴⁹. Powołuje się również na świadectwo św. Pawła: „w dniach ostatnich nastaną chwile trudne. Ludzie bowiem będą samolubni, chciwi, wyniośli, pyszni...”⁵⁰. Cel jaki tu przyswiecał Janowi z Kwidzyna zdaje

⁴¹ *Exposicio*: art. VII, jw. k. 39 vcd.

⁴² „Vnde miraculum, quod sit proprie dictum, est factum arduum et nature insolitum, excedens facultatem totius create nature, non tamen ineptum fieri per alias causas”. (Tamże).

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże: k. 39 vc.

⁴⁵ Tamże: k. 38 vd — 40 a.

⁴⁶ Tamże: k. 40 vd.

⁴⁷ Tamże — Mt 24,7 i 29; Łk 21,10 nn.; Ap 9,1.

⁴⁸ *Exposicio*: art. VII, jw. k. 41 a. — Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 48.

⁴⁹ Ap 8,12.

⁵⁰ 2 Tym 3, 1—3. Por. *Vita Lindana*: Prol. s. 18.

się być dosyć jasny: chodziło mu o sprawę beatyfikacji świątobliwej Doroty z Małatow Wielkich. Trzynaćście razy powtarzające się na kartach prologu wołanie za św. Pawłem: „wyzyskujmy sposobność, bo dni są złe”⁵¹, miało prowadzić czytelnika do wniosku: „więcej uczmy się z doświadczenia, niż z pism”⁵². „Z doświadczenia” — oczywiście — życia i praktyk ascetycznych świątobliwej Doroty, której biografii została *Vita Lindana* poświęcona.

Zdaniem ks. W. Granata „Obok zjawisk fizycznych są wymieniane przez wszystkich teologów i egzegetów trzy znaki: nawrócenie końcowe żydów, ogólna apostazja i zjawienie się antychrysta... Poza wspomnianymi trzema znakami większość teologów wymienia jako znaki: głoszenie ewangelii w całym świecie i zjawienie się Eliasza i Henocha”⁵³. U Jana z Kwidzyna znaki poprzedzające przyście Chrystusa na sąd ostateczny sprowadzają się w zasadzie do dwóch: do działalności Antychrysta i zespółu zjawisk fizyczno-moralnych. Wspomina owszem o nawróceniu Żydów, śmierci proroków, lecz je łączy z działalnością Antychrysta⁵⁴.

Podczas pobytu w Pradze Jan z Kwidzyna zetknął się niewątpliwie z myślą kręgu czeskich reformatorów: Konrada Waldhausera, Milicza z Kromieryża, Macieja z Janowa. Będąc m.in. pod wpływem millenarystycznych poglądów Joachima de Fiore († 1202), zarówno pismami, jak i kazaniem głosili panowanie Antychrysta i bliską paruzję Chrystusa⁵⁵. Jan z Kwidzyna nie podzielał tych poglądów. Być może jednak atmosfera dyskusji religijnych w środowisku praskim przyczyniła się do tego, że na pierwszy plan, wśród znaków mających poprzedzić sąd Boży, Jan z Kwidzyna wysunął właśnie działalność Antychrysta.

c. Jeżeli chodzi o trzecią grupę znaków poprzedzających przyście Syna Bożego, mianowicie budzących grozę, Jan z Kwidzyna wymienia dwa: spalenie świata i zmartwychwstanie ludzi⁵⁶.

Spalenie świata materialnego dokona się mocą nadprzyrodzoną przez ogień, który obejmie rośliny, zwierzęta, ciała ludzkie⁵⁷. Ogień, który poprzedzi sąd, jest szczególnego rodzaju. Składa się nań współdziałanie ognia elementarnego, ziemskiego, czyścicowego i piekielnego⁵⁸. Swoim zakresem działania obejmie karanie potępionych, oczyszczenie sprawiedliwych, spalenie roślin, zwierząt i ciał ludzkich, wysubtelnienie pierwiastków, które przysposobi do odnowienia. Ludziom sprawiedliwym, którzy nie mają nic do oczyszczenia nie zaszkodzi, spali tylko ich ciała⁵⁹.

⁵¹ Ef 5,16.

⁵² *Vita Lindana*: Prol. s. 10.

⁵³ Ks. W. Granat: jw. s. 270.

⁵⁴ Por. Expositio: art. VII, jw. k. 40 a, vc.

⁵⁵ Por. E. Winter: jw. (1): ss. 86 nn., 100 n.; A. Schleiff: jw. (2) ss. 12 nn.; E. Maleczyńska: jw. ss. 259 n., 272, 297.

⁵⁶ „Quo ad tertium, scilicet ad illa que erunt impressiua horroris, specialiter duo erunt iudicium precedentia, scilicet mundi conflagratio et mortuorum resurreccio”. (Expositio: art. VII, jw. k. 41 ab). — Ps 96, 3; 2 P 3,7.

⁵⁷ Expositio: art. VII, jw. k. 41 b, 42 a.

⁵⁸ Tamże: k. 41 b.

⁵⁹ Tamże: k. 41 b, vc.

Jan z Kwidzyna wyjaśniając rolę światowego ognia zastrzega się, iż zasadniczym jego celem jest nie tyle zniszczenie świata, ile oczyszczenie go poprzez spalenie i przygotowanie do późniejszego odnowienia⁶⁰.

Oczyszczenie świata polegać będzie na rozłączeniu elementów świata materialnego: siły palącej od ognia, ciemności od powietrza, lodowatego mrozu od wody, cienia i ciemności od powierzchni ziemi z pozostawieniem gęstości. Elementy zachowają swe cechy co do sprawności, lecz nie aktualnie. Ogień zachowa więc swą ciepłość i suchość, powietrze ciepło i suchość. Owe cechy elementów nie będą między sobą aktywne i bierne, ponieważ ustanie ruch niebios, który jest zasadą (*principium*) działania i przemian⁶¹. Poprzez oczyszczenie elementów świat uzyska większą jasność i piękniejszą formę⁶². Również niebiosa świata przejdą do nowego stanu. Ich oczyszczenie dokona się jednak nie przez ogień, lecz przez ustanie w nim ruchu niedoskonałego⁶³.

A więc na początku ogień ów wyprzedzi przyście Chrystusa, a równocześnie oczyści sprawiedliwych, ukarze złych, spali ludzkie ciała wraz z innymi stworzeniami rosnącymi i żyjącymi na ziemi. Zaraz po tym nastąpi zmartwychwstanie zmarłych i przybycie Chrystusa Sędziego⁶⁴. Wszyscy ludzie, poza Chrystusem i Maryją już zmartwychwstałymi, zmartwychwstaną równocześnie z rozporządzenia Bożego, który chce każdemu człowiekowi, złożonemu z duszy i ciała, wymierzyć, odpowiednią do jego zasług, sankcję⁶⁵.

Przyczyną zmartwychwstania ciał wszystkich ludzi, dobrych i złych, będzie Chrystus jako Bóg, główna przyczyna sprawcza i wzorca wszystkich rzeczy. Chrystus natomiast jako człowiek będzie narzędną przyczyną sprawczą, oraz przyczyną wzorcą z racji swego zmartwychwstania⁶⁶.

W zmartwychwstaniu można wyróżnić pewne etapy: 1. Ukształtowanie się ciał z prochu; jest przeciwne biegowi natury i dlatego dokona się

⁶⁰ „Ideo ultima mundi purgatio congrue fiet per ignem”. (Exposicio: art. VII, jw. k. 42 a).

⁶¹ Tamże: k. 41 vd — 42 a.

⁶² Tamże: k. 41 vd —. Por. Iz 30,26; Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 48, a. 2, ad 1 et 2.

⁶³ Exposicio: art. VII, jw. k. 41 vd.

⁶⁴ „Quo facto statim erit resurreccio mortuorum et aduentus iudicis ad iudicandum...”. (Tamże: k. 41 vc). — Iz 66,15 n.; Pp 32,22; Jl 2,3.

⁶⁵ „Quo ad primum est dicendum, quod omnes homines simul resurgent quantum est de lege communi. Hoc dico propter Christum et eius beatissimam matrem gloriosam uirginem Mariam, quorum resurreccio iam est completa. ... Sed resurreccio secundum exigenciam diuine iusticie, que uult in resurreccione vniciuque retribuere pro loco et tempore prout meruit. Cuius ergo corpus cum anima meruit gloriam per graciosam, uel penam seu miseriam per culpam, ut totum compositum ex anima et corpore remuneretur necesse est secundum ordinem diuine iusticie corpus resurgere et animae reuiri...”. (Exposicio: art. XI, jw. k. 64 vc). — J 5,28; 1 Kor 15,35 n. — Gregorius: Exposicio in librum Job sive moralia: lib. XIV, cap. 55 n.; PL 57, 1075 nn.

⁶⁶ „Quo ad secundum dicendum est, quod causa nostre resurreccionis est Christus dominus, in quantum Deus et in quantum homo. In quantum Deus est causa efficiens principalis et eciam exemplaris, sicut rerum omnium. In quantum autem homo similiter est causa duplex nostre resurreccionis: est enim causa efficiens instrumentalis per imperium uocis, et est causa exemplaris in eodem genere per proprietatem sue resurreccionis”. (Exposicio: art. XI, jw. k. 64 vd). — 1 Kor 15,12; Rz 5,12; 8,17.

w sposób cudowny. 2. Połączenie ciała z duszą dokona się na płaszczyźnie naturalnej w porządku dyspozycyjnym, a nie sprawczym. 3. Nierozłączne powiązanie duszy i ciała jako przewyższające naturę, dokona się na płaszczyźnie nadprzyrodzonej w sposób cudowny. Mimo wyróżnienia pewnych etapów zmartwychwstanie ciał nie nastąpi sukcesywnie, lecz nagle, dzięki nadprzyrodzonej mocy Bożej. Dzień zmartwychwstania ciał nie jest dokładnie znany⁶⁷. Należy potępić wszystkich, którzy określają datę zmartwychwstania ciał⁶⁸. Można jednak — zdaniem Jana z Kwidzyna — przyjąć, iż tak jak u Chrystusa, zmartwychwstanie ciał dokona się rankiem⁶⁹. A w ogóle fakt złożenia Chrystusa do grobu i jego zmartwychwstanie jest fundamentem, na którym opiera się nadzieja na zmartwychwstanie ludzi⁷⁰.

Każdy człowiek zmartwychwstanie identyczny w swoim ciele i w swej duszy. Jak zasługiwał, tak też zmartwychwstanie. Ciała wszystkich ludzi, nie tylko dobrych, lecz i złych, po zmartwychwstaniu będą delikatne, niezniszczalne i nieśmiertelne, nie będą zdeformowane, ani nie będą posiadały żadnych braków naturalnych⁷¹. Ciała zmartwychwstałe ludzi sprawiedliwych będą się jednak różnić od złych. Sprawiedliwi obdarzeni będą cechami chwalebności, chyżości, jasności, przenikliwości, niecierpliwości. Ciała ludzi potępionych będą pozbawione wyżej wymienionych cech przysługujących ludziom sprawiedliwym⁷². Ciała ludzi zmartwychwstałych, zarówno dobrych, jak i potępionych, obok tożsamości, cechować będzie również integralność wszystkich członków⁷³.

Powołując się na tekst św. Pawła: „aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według pełni Chrystusa”⁷⁴, Jan z Kwidzyna interpretuje go w sensie dojrzałości nie duchowej, lecz fizycznej, wyprawdzając wniosek, iż zmartwychwstali, jak Chrystus, będą mieli około 33 i pół lat. Być może korzystał tu z pewnych inspiracji św. Augustyna⁷⁵.

Wiara w zmartwychwstanie — zdaniem Jana z Kwidzyna — jest bar-

⁶⁷ „Quo ad tertium, scilicet de resurrectionis qualitate, dicendum est, quod tria erunt in resurrectione: Primum, corporum reformatio ex pulvere. Secundum, animarum iterata cum corporibus coniunctio. Tertium, anime et corporis inseparabilis conligatio. Quantum ad primum et tertium resurrectio erit miraculosa, quia primum est contra nature cursum, tertium uero supra naturam, sed quo ad secundum erit resurrectio naturalis, non quidem effectiue, sed dispositiue. Attamen simpliciter loquendo resurrectio est dicenda miraculosa seu (non)naturalis. Sic etiam resurrectio secundum dicta tria erit subito et non successiue, quia fiet illa tria diuine uirtute...”. (Expositio: art. XI, jw. k. 65 a). — Por. Tamże: k. 65 b. — Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 47. — Ps. Dionisius Areopagita: De caelesti hierarchia IV, 3 n. — Augustinus: De Trinitate I, XII, 23.

⁶⁸ Expositio: art. XI, jw. k. 65 b—vc.

⁶⁹ Tamże: k. 65 b.

⁷⁰ Tamże: art. IV, jw. k. 31 ab. — 1 Kor 15,51; Kol 3,3; Iz 11,10. — Thomas Aquinas: Summa Theol. p. III, q. 50, a. 5; q. 51, a. 1.

⁷¹ Expositio: art. XI, jw. k. 66 a, 67 vc. — Job 19,25 n.; 1 Kor 15,53.

⁷² Expositio: art. XI, jw. k. 66 a, 67 a.

⁷³ Tamże: k. 66 ab; por. art. XI, k. 64 b—vd. — Łk 21,18. — Augustinus: Enchiridion ad Laurentium cap. 120; PL 40, 288.

⁷⁴ Ef 4,13.

⁷⁵ Expositio: art. XI, jw. k. 66 vc. — Augustinus: De ciuitate Dei lib. I, cap. 22,16; PL 41, 778.

dzo użyteczna, gdyż łagodzi śmierć bliskich, oddala bojaźń śmierci, zachęca do dalszej pracy, odstrasza od złych uczynków, znosi błędne mniemanie saduceuszy, żydów, mahometan i innych, odnośnie nauki o zmartwychwstaniu ciał⁷⁶.

Jan z Kwidzyna mówiąc o znakach poprzedzających powtórne przyjście Chrystusa opierał się głównie na tekstach Pisma św., zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Dał im interpretację stosunkowo szeroką. Potrafił jednak zachować umiar, nie przekraczając zasadniczych linii wykładu, wyznaczonych orzeczeniami Kościoła, zawartymi w symbolach wiary, w wypowiedzi papieża Pelagiusza I († 561), w potępieniu błędów Abelarda, w uchwałach soborów laterańskiego IV (1215 r.), lionńskiego II (1274 r.), w konstytucji *Benedictus Deus* papieża Benedykta XII († 1342)⁷⁷.

2. SĄD BOŻY

a. Cechami sądu Bożego są: pewność sądu, jawność i powszechność sądzonych⁷⁸. Opierając się na licznych cytatach Pisma św., a także na wypowiedziach Piotra Lombarda i św. Tomasza z Akwinu, Jan z Kwidzyna uważa, iż sądu Bożego nie może nikt uniknąć⁷⁹. Ominięcie go jest rzeczą niemożliwą⁸⁰. Sądzeni będą wszyscy ludzie i aniołowie, zarówno dobrzy, jak i źli⁸¹. Dokładny czas sądu ostatecznego nie jest ludziom, ani aniołom znany. Nastąpi on podczas dnia, a nie w nocy. Ogłosi go trąba Chrystusa lub anioła⁸². Wówczas wszyscy ludzie zmarli zgromadzą się w dolinie Jozafat koło góry Oliwnej⁸³. Chrystus zstąpi z nieba w postaci ludzkiej uwielbionej wraz z aniołami i świętymi⁸⁴.

Chrystus zajmie na sądzie miejsce wyniosłe w przestworzach. Z tego miejsca będzie sądził ludzi dobrych i złych⁸⁵. Dobrym ukaże się w postaci ludzkiej i boskiej. Złym tylko w postaci ludzkiej, gdyż nie są w stanie dostrzec jego boskości⁸⁶.

b. Poznanie Boga podczas sądu może się dokonać poprzez znaki (*per signa*) i skutki, albo przez istotę⁸⁷. Poznanie przez skutki i znaki będą

⁷⁶ Expositio: art. XI, jw. k. 67 b—vc. — 1 Tes 4,13 n.; 2 Mach 7,7 i 9; 1 Kor 15,35 n.; Hebr 8,3; Ap 14,13; Mt 15,34 nn.; 22, 19 i 23; 1 Kor 15,19; Cyprianus: Epistula 53 ad Fortunatum et alios collegas, PL 4, 356 n.

⁷⁷ D. 228 a, 384, 462, 464, 530 n.

⁷⁸ „Ad secundum principale in hoc articulo accedendo, quod est iudicium Dei et ea que circumstant et concomitantur, est notandum, quod tria in articulo innuntur. Primum est iudicij inevitabilitas, ibi *Inde venturus*. Secundum est latendi impossibilitas, ibi *Judicare*. Tercium est iudicandum vniuersitas, ibi *Viuos et mortuos*”. (Expositio: art. VII, jw. k. 42 b). — Por. Tamże: k. 39 b.

⁷⁹ Tamże: k. 42 b. — Petrus Lombardus: Lib. IV Sent. d. 48. — Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 48; Summa Theol. p. III, q. 59, a. 6.

⁸⁰ Expositio: art. VII, jw. k. 42 b. — Hbr 4,13; 1 Kor 15,22; 5,13.

⁸¹ Expositio: art. VII, jw. k. 42 vc, 43 b. — Flp 2,10.

⁸² Expositio: art. VII, jw. k. 42 v cd, 45 vd; art. XI, k. 65 a. — Mt 13,41; 24,3 n.; 1 Kor 15,52; 1 Tes 4,16.

⁸³ Jl 4,2.

⁸⁴ Expositio: art. VII, jw. k. 42 v cd. — Mt 25,31 nn.

⁸⁵ Expositio: art. VII, jw. k. 42 vd.

⁸⁶ Tamże: k. 42 vd, 43 a, 45 vd. — Ap 1,7.

⁸⁷ Expositio: art. VII, jw. k. 43 b.

mieli wszyscy ludzie, zarówno dobrzy, jak i źli. Szczególnie jednak będą z niego korzystać ludzie źli, a więc ci, którzy nie chcieli wierzyć w Chrystusa, że jest prawdziwym Zbawicielem i przyszłym sędzią⁸⁸; którzy chociaż uwierzyli, że jest Bogiem, nie czcili go uczynkami wiary. Im ukaże się Chrystus poprzez zrozumiałe i oczywiste dla nich znaki, gdy przyjdzie na sąd w mocy, chwale i majestacie⁸⁹, gdy słońce i księżyc zaćmia się, oni będą podziwiali moc i wielkość Boga i żałowali swego zaniedbania⁹⁰.

Potępieni zobaczą Chrystusa uwielbionego, lecz to widzenie pomnoży ich karę przez jasność postaci Chrystusa rażącą wzrok, przez smutek z chwały Chrystusa płynący z nienawiści, a przede wszystkim przez rozpacz na widok śladów męki Chrystusa, która miała dla nich, niewdzięcznych być źródłem dobrodziejstw⁹¹. Poznanie Chrystusa w istocie Bożej przysługuje wyłącznie ludziom dobrym. Dzięki niemu poznają, że Chrystus jest prawdziwym Bogiem. Oglądanie bóstwa jako takiego jest źródłem najwyższej rozkoszy, która nie przysługuje ludziom złym, potępionym, lecz wyłącznie dobrym⁹².

c. Jan z Kwidzyna wyróżnia pięć sposobów sądzenia. Sąd szczególnego autorytetu (*auctoritatis*) przysługuje całej Trójcy św. wobec wszystkich ludzi i aniołów. Chrystus jako człowiek będzie sądził władzą delegowaną (*subauctoritatis*)⁹³. Apostołowie i „mężowie doskonali”, uczestniczący w sądzie obok Chrystusa, jako znający prawa Boże i zwyczaje Królestwa Bożego, korzystać będą podczas sądu z godności ławników (*assesorie dignitatis*)⁹⁴. Święci i aniołowie będą sądzili poprzez wyrażenie zgody (*approbationis*) na decyzję sędziego⁹⁵. Ostatni sposób sądzenia, poprzez porównanie (*comparationis*), będą mieli ludzie. Dzięki niemu sami oceniają siebie, jako dobrych i złych⁹⁶.

W sądzie ostatecznym wezmą również udział oskarżyciele, mianowicie szatan, grzechy każdego człowieka, cały świat: a więc niebo i gwiazdy, ziemia, powietrze, woda, skażone ludzkimi grzechami. Będą także świad-

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ „Septimo queritur an omnes iudicandi, tam mali, quam boni, cognoscant Christum Ihesum esse verum Deum, verum hominem, redemptorem et iudicem hominum. Respondetur quod duplex est cognitio deitatis: vna est per signa et effectus. Alia est in propria forma et essentia. Primam noticiam seu cognitionem deitatis Christi in iudicio omnes habebunt tam boni, quam mali, quia certissima signa et manifestissimos effectus ostendetur eius diuinitas, ut reprobi, qui nunc nolunt ipsum credere esse verum Deum redemptorem et futurum iudicem, tunc cognoscent ipsum esse verum dominum, redemptorem et iudicem. Et si crediderunt ipsum esse Deum et tamen eum non glorificauerunt per opera fidei, ostendetur eis Christus per signa euidentia, ut doleant se tantum bonum neglexisse et amisisse”. (Tamże: k. 43 b—vc).

⁹⁰ Expositio: art. VII, jw. k. 43 vc. — Łk 21,27. — Petrus Lombardus: Lib. IV Sent. d. 48.

⁹¹ Expositio: art. VII, jw. k. 43 v cd.

⁹² „Cognitione autem in propria essentia deitatis solum boni Christum verum Deum esse cognoscent. Racio huius est, quia deitas in propria forma non potest uideri sine summa delectatione, qua reprobi sunt indigni. ...”. (Tamże: k. 43 vc).

⁹³ Tamże: k. 43 a.

⁹⁴ Tamże: k. 43 a. — Mt 19,28.

⁹⁵ Expositio: art. VII, jw. k. 42 b, 45 vc. — Mdr 3,8.

⁹⁶ Expositio: art. VII, jw. k. 42 b. — Mt 12,41; Ap 11,18.

kwowie: Bóg, będący nie tylko sędzią, lecz i świadkiem, sumienie oraz osobisty anioł stróż⁹⁷. Tuż po ogólnym zmartwychwstaniu wszystkie grzechy, własne i cudze, zasługi, czyny, myśli wszystkich ludzi staną się znane wszystkim⁹⁸.

d. Na sąd ostateczny składają się dwa momenty: zbadanie zasług oraz wymierzenie sankcji. Biorąc to pod uwagę Jan z Kwidzyna wyróżnia dwa rodzaje sądu: wyjaśniający oraz wymierzający sankcję⁹⁹.

Pierwszy ustala wartość i stan uczynków dobrych i złych człowieka, jak również z wyjątkiem dzieci, stosunek do dzieł miłosierdzia i zaniedbania względem pokuty. Nie podlegają temu sądowi niewierni¹⁰⁰.

Drugi ustala sankcję, decydującą o losie człowieka, stosownie do jego zasług. Ten rodzaj sądu obejmuje wszystkich ludzi, zarówno dobrych, jak złych, dzieci ochrzczone i nieochrzczone¹⁰¹.

e. Jeżeli chodzi o czynniki następujące po sądzie ostatecznym, to jak na początku, ogień napowrót obejmie świat. Po zakończeniu sądu żar ognia otoczy potępionych i sprowadzi ich do piekła, gdzie szatani będą wykonawcami boskiego wyroku sprawiedliwości na potępionych. Ludzie dobrzy pójdą w swej chwale wraz z Chrystusem do nieba¹⁰².

Nastąpi też odnowienie świata, „będzie nowe niebo i nowa ziemia”, zgodnie z tym co mówi Apokalipsa¹⁰³.

Eschatologia chrześcijańska nie zawsze była właściwie rozumiana. Bardzo często popadano w skrajności: począwszy od pesymizmu przejawiającego się w głosach o końcowym unicestwieniu świata, aż do nieuzasadnionego optymizmu, znajdującego swe odbicie w poglądach milenarystycznych. Jan z Kwidzyna opowiadając się za nową ziemią i nowym niebem zajmuje stanowisko nie tylko umiarkowane, ale właściwe, bo zgodnie z tradycją myśli chrześcijańskiej, ściśle św. Augustyna, który pisał: „po odbyciu sądu przestanie istnieć to niebo i ta ziemia, kiedy zaczną istnieć nowe niebo i nowa ziemia. Albowiem razem ze zmianą rzeczy ten świat nie przeminie zupełnie. Dlatego mówi Apostoł: «Przemija postać tego świata. A pragnę abyście byli bez troski». Postać więc przemija, a nie natura”¹⁰⁴. Podobnego zdania był również, często cytowany przez Jana z Kwidzyna, Hugo ze św. Wiktora. Komentując słowa św. Pawła: „przemija postać tego świata”¹⁰⁵ pisał: „nie powiedział przemija świat, lecz postać tego świata, to znaczy zewnętrzny wygląd i postać, którą posiada obecnie, zostanie przemieniona na lepszą formę; jeżeli

⁹⁷ Expositio: art. VII, jw. k. 44 a—vc. — Ap 12,10, 2 Sam 10,4; Jer 11,4; 29,9; Job 20,27. — Thomas Aquinas: In IV Lib. Sent. d. 48, a. 1.

⁹⁸ Expositio: art. VII, jw. k. 44 b—vc. — 1 Kor 14,25; Ap 20,12; Dn 7,10.

⁹⁹ Expositio: art. VII, jw. k. 44 v cd.

¹⁰⁰ Tamże: k. 45 a—vd. — Mt 25,45; Łk 3,8; 6,27 n.; J 3,18; 1 J 4,20.

¹⁰¹ Expositio: art. VII, jw. k. 44 vd; por. k. 45 vc.

¹⁰² Tamże: k. 41 vc, 46 ab.

¹⁰³ „Post predicta fiet mundi innovatio. Erit enim celum novum et terra nova ...”. (Tamże: k. 41 vc). — Ap 21,1.

¹⁰⁴ Augustinus: De civitate Dei lib. XX, cap. 14; PL 41, 679.

¹⁰⁵ 1 Kor 7,31.

jednak czyta się gdzieś, że świat przeminie, należy to rozumieć odnośnie zewnętrznej postaci, a nie odnośnie istoty, która pozostanie zawsze”¹⁰⁶.

4. ŻYCIE WIECZNE

Na temat życia wiecznego — zdaniem Jana z Kwidzyna — napisano wiele, lecz większość opracowań nie wyczerpuje tematu¹⁰⁷. Więcej jednak można powiedzieć czym życie wieczne nie jest, niż czym jest. W życiu wiecznym — pisze Jan z Kwidzyna — „nie ma tam śmierci, płaczu, zmęczenia, słabości, głodu, pragnienia, żadnego żaru, zniszczenia, braku, żalu, smutku, bólu, trudu, strachu, złości, nieszczęścia, ani żadnego kuszenia przez nieprzyjaciela, możliwości grzeszenia, ani zasługiwania na karę. Będzie tam natomiast odpoczynek od pracy, pokój od wrogów, bezpieczeństwo od niewygód i napaści. Ludzie będą jak aniołowie Boży, jaśniejący ... w królestwie Bożym. Będzie tam zawsze życie bez śmierci, dzień bez nocy; ... radość bez bólu, bezpieczeństwo bez strachu, spokój bez trudu, wiedza bez błędu, pokój bez końca, męstwo bez słabości, prawda bez przewrotności, piękno bez zniekształceń, zdrowie bez choroby, prawda bez kłamstwa, miłość bez złośliwości, szczęśliwość bez nieszczęścia, prawdziwe bogactwo bez nieprawości, cześć bez niegodziwości, słowa z uwielbieniem, miłość ludzi bez obrzydzenia i nieczystości, pamięć bez zapominania, umysł bez błędu, wola bez zamieszania ducha i nieuporządkowania, przyjaźń ze szczerością, zgoda wszystkich i radość bez końca”¹⁰⁸.

W życiu wiecznym Bóg będzie wszystkim dla wszystkich, gdyż „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce ludzkie nie zdołało pojąć jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy go miłują”¹⁰⁹.

Przebywający w niebie uzyskają następujące nagrody, składające się na życie wieczne: substancjalną czyli istotną, współsubstancjalną oraz przypadłościową¹¹⁰.

Podobny podział nagród w niebie przyjmuje św. Bonawentura. Wymienia nagrodę substancjalną polegającą na widzeniu Boga (*visio*), zażywaniu (*fructio*) oraz posiadaniu Boga (*tentio*); współsubstancjalną, skupiającą się na chwale ciała, oraz przypadłościową, sprowadzającą się do aureoli należnej męczennikom, wyznawcom i dziewicom¹¹¹.

W teologii Jana z Kwidzyna treść uzyskanych nagród w niebie przedstawia się następująco:

¹⁰⁶ Hugo a S. Victore: In Ep. 1 ad Cor. q. 68; PL 175, 526. Tłum. wg ks. M. Ziółkowski: Eschatologia. Sandomierz 1958 s. 423. — Podobnego zdania są św. Bonawentura (por. In IV Lib. Sent. d. 48, a. 2, q. 3) oraz św. Tomasz z Akwinu (por. Summa Theol. suppl. q.91, a. 1). — Por. A. Piolanti: De novissimis. Torino 1946 s. 128. — P. Courcelle: Le Pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens. *Archives d'Histoire et Littéraire du Moyen Age* 30 (1955) 46, 49, 52, 65 n.

¹⁰⁷ Expositio: art. XII, jw. k. 67 vd.

¹⁰⁸ Tamże: k. 67 vd—68 a. — Por. Augustinus: De civitate Dei lib. XXII, cap. 29,1; PL 41, 796 n.; cap. 30,1; PL 41, 801.

¹⁰⁹ 1 Kor 2,9. — Por. Iz 64,3; Rz 6,23. — Augustinus: Enchiridion ad Laurentium cap. 121; PL 40, 288; Enarrationes in Psalmum 118,1; PL 37, 1502.

¹¹⁰ „Ideo est sciendum, quod triplex est premium, scilicet: substantiale, consubstanciale et accidentale”. (Expositio: art. XII, jw. k. 68 b).

¹¹¹ Bonaventura: Breviloquium p. 7, cap. 7. — In I Lib. Sent. d. 1, q. unica,

a. Nagroda substancjalna czyli istotna składa się z szeregu darów. W Bogu dusza uzyskuje widzenie istoty (*visio*), umiłowanie (*dileccio*) oraz stan zażywania tych dóbr (*tencio*, *apprehensio seu fruicio*), nazywany niekiedy dążeniem do Boga lub tkwieniem w nim¹¹².

Szczęśliwość jest dwojaka: niestworzona oraz stworzona. Ta ostatnia stanowi dla duszy istotną nagrodę¹¹³. Jan z Kwidzyna bowiem uważa, że szczęśliwość niestworzona „ubłogosławia nas sprawczo czyli czyni nas rzeczywiście błogosławionymi”, natomiast stworzona, wewnętrzna, ubłogosławia nas formalnie i wynika z połączenia duszy z zasadą swego bytowania, mianowicie z Bogiem, dobrem najwyższym, do którego ostatecznie zdążają wszystkie stworzenia rozumne¹¹⁴. Ostatecznie więc szczęśliwość (*beatitudo*) polega na widzeniu odkrytym, jasnym, istoty Boga i trzech osób Trójcy św. Dusza ludzka jednym spojrzeniem swej wizji obejmuje całą istotę Boga, a w niej wszystkie trzy osoby Boskie, chociaż realnie się różniące¹¹⁵. Ponadto może w swej wizji poznać istnienie Chrystusa w sakramencie eucharystii oraz inne prawdy wiary¹¹⁶.

Poznanie uzyskiwane podczas wizji uszczęśliwiającej jest również w duszy ubłogosławionej źródłem uczuć, gdy istota Boga poznawana przez duszę utożsamia się z najwyższym dobrem. Ten aspekt wizji jest — zdaniem Jana z Kwidzyna — doskonalszy od poprzedniego, gdyż dusza podczas wizji istoty Boga, chociaż styka się z nią na płaszczyźnie intelektualnej w fazie początkowej, w zasadzie jednak łączy się z istotą Boga poprzez akt woli¹¹⁷. Jan z Kwidzyna, zgodnie ze swymi założeniami, podkreśla tu mocno swój woluntaryzm i istotę szczęścia wiekuistego upatruje w akcie woli wobec Boga, jako najwyższego dobra.

Można się z kolei za Janem z Kwidzyna zapytać, czy w ogóle można dojrzeć okiem cielesnym istotę Boga? Jego zdaniem zasadniczo nie, lecz tylko przypadłościowo. Bóg będzie widziany w stworzeniach swoich, zwłaszcza w ciałach uwielbionych, w których okaże się dzieło Bożego

a. 2. — In III Lib. Sent. d. 31, q. 2, a. 2. — Por. N. Wicki: Die Lehre der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin. Freiburg (Schweiz) 1954 ss. 181 n., 194, 197. — Ks. W. Granat: jw. s. 192.

¹¹² „Primum premium essenciale consistit in tribus dotibus anime, scilicet: in uisione, dileccione et tencione, apprehensione seu fruicione”. (Exposicio: art. XII, jw. k. 68 b). — Tamże: k. 69 vc.

¹¹³ Tamże: k. 69 vc.

¹¹⁴ „... vna beatitudo est increata, que beatificat nos effectiue, seu efficit nos realiter beatos. Alia (est) beatitudo creata, que est ad intra, et beatificat nos formaliter et resultat ex coniuncione anime cum suo principio essendi, scilicet cum Deo, summo bono, in quo ultima(tim) tendentis appetitus creature rationalis finaliter et saciabiliter requiescit. Et hec beatitudo est premium essenciale anime”. (Tamże: k. 68 vc). — Rdz 15,1.

¹¹⁵ „Vnde in hoc premio essentiali et visione beatifica quinque per ordinem simul fiunt et sunt. Primo enim tres persone in vna essencia sub proprietatibus distinctis, vno simplici intuitu, vero visionis actu cognoscuntur, ita quod realiter anima beata uno mentis aspectu cognoscit tres personas in diuinis realiter differentes in personis ... Secundo dicta uisio beatifica, qua Deus uidetur clare et nude ab anima beata, dicitur visio facialis ...”. (Exposicio: art. XII, jw. k. 68 vcd). — Por. Tamże: k. 70 a. — J 14,9 nn.; Rdz 32,31; Wj 33,11; 1 Kor 13,12.

¹¹⁶ Exposicio: art. jw. k. 70 a.

¹¹⁷ Tamże: k. 69 a. — Por. Bonaventura: In III Lib. Sent. d. 27, a. 2, q. 1; N. Wicki: jw. s. 200.

majestatu i tak wielka chwała, że ujawni się istota Boża. Jeszcze bardziej ujawni się ona w uwielbionym ciele Chrystusa ¹¹⁸.

W widzeniu uszczęśliwiającym dusza wspierana jest dwojakim światłem. Stworzone światło chwały usposabia ją do oglądania światłości niestworzonej. Niestworzone i nieskończone światło, Bóg sam, sprawczo wznosi duszę ponad nią samą, by mogła oglądać „światłość nieprzystępną” ¹¹⁹.

Powyższy pogląd, przyjęty przez Jana z Kwidzyna, w zasadzie był aprobowany przez wielu jego poprzedników. Biorąc pod uwagę, iż stworzenia rozumne same z siebie nie są w stanie poznać istoty Boga, natomiast podczas aktu wizji uszczęśliwiającej, w oparciu o zasadę racji dostatecznej, trzeba przyjąć jakąś pomoc nadprzyrodzoną ze strony samego Boga w postaci światła chwały. Być może korzystał tu Jan z Kwidzyna z iluministycznych koncepcji św. Augustyna lub przedstawicieli średniowiecznego augustynizmu, najprawdopodobniej ze św. Bonawentury, w czym jednak utwierdziły go zapewne postanowienia soboru w Vienne (1311—1312), który odrzucił twierdzenia Begardów i Beginek, utrzymujących iż dusza nie wymaga światła chwały wznoszącego ją do widzenia Boga ¹²⁰.

Wizja uszczęśliwiająca, zwraca uwagę Jan z Kwidzyna, nie jest u wszystkich ludzi równo jasna. Zachodzi tu pewna gradacja, uzależniona od stanu uprzednich zasług duszy. Nie wszyscy też mają równy udział w stopniu uczestnictwa i zażywaniu najwyższego dobra ¹²¹.

Dusza podczas wizji uszczęśliwiającej nie może się doskonalić w poznawaniu istoty Bożej, lecz może poznawać większą liczbę przedmiotów, jeżeli Bóg którejs z nich zechce w sobie te lub inne rzeczy ukazać ¹²².

W łączności z wizją uszczęśliwiającą dusza otrzymuje również pewne dary przysposabiające ją samą i jej ciało do najlepszego korzystania z widzenia istoty Bożej. Jan z Kwidzyna przyrównuje owe dary do posagu dawanego przez ojca na własność oblubienicy, a do użytku oblubieńca, w chwili przeprowadzenia do jego domu ¹²³. Nie każdy dar w ten sposób dany zalicza się do posagu, lecz dar zasadniczy, mający zapewnić środki do życia. Podobnie nie każdy dar zalicza się do posagu duszy wchodzącej do nieba, lecz dary zasadnicze, przysposabiające do aktu życia chwalebego ¹²⁴. Dary te nie różnią się w zasadzie od elementów nagrody substancjalnej. Są nimi: wizja istoty Boga, za jej wiarę; umiłowanie Boga, za jej miłość; dążenie i tkwienie w Bogu, za jej nadzieję ¹²⁵.

Dusza mogłaby jednak w przeżywaniu swej chwalebnej nagrody mieć pewne trudności ze strony ciała. Stąd, zdaniem Jana z Kwidzyna, w wyniku duchowych zaślubin z Bogiem, ciało uzyska cztery dyspozycje,

¹¹⁸ Expositio: art. XII, jw. k. 70 b; por. jw. k. 78 b. — Job 19,27.

¹¹⁹ Expositio: art. XII, jw. k. 69 a. — Ps 35,10; 1 Tym 6,16. — Por. K. Forster: jw. ss. 584, 587.

¹²⁰ D. 475. — Por. ks. W. Granał: jw. s. 167.

¹²¹ Expositio: art. XII, jw. k. 69 a, 70 b, 76 b, 78 vc. — 1 Kor 15, 41; Ap 18,6 n.; J 14,2; 1 Kor 3,8; Ap 22,12. Por. D. 693.

¹²² Expositio: art. XII, jw. k. 69 ab.

¹²³ Tamże: k. 69 b.

¹²⁴ Tamże: k. 69 vc.

¹²⁵ Tamże.

z których dwie dotyczą zmysłów, pozostałe popędów, aby mogło się stać doskonałym podmiotem duszy. Jeżeli chodzi o zmysły ciała, będzie ono łatwo przyjmowało wzniosłe uczucia, dzięki jasności (*claritas*), nie będzie ono zdolne do przyjmowania niskich uczuć, dzięki wolności od namiętności (*impassibilitas*). Jeżeli chodzi o władze ruchowe, to nie będą one stawiały oporu kierującej duszy, dzięki chyżości (*agilitas*), a ciała zewnętrzne nie będą stanowiły przeszkody, dzięki subtelności (*subtilitas*)¹²⁶.

Jak w małżeństwie cielesnym, tak i w małżeństwie duchowym, z racji zaślubin dusza otrzymuje od Chrystusa, duchowego oblubieńca, szereg darów. A więc zostaje obdarzona radością mającą swe źródło w wizji Chrystusa jako człowieka; dalej darami od przyjaciół oblubieńca i oblubienicy, które są również radością, wynikającą z obcowania z mieszkańcami niebios i wspólnego przeżywania szczęścia¹²⁷.

Należy przy tej okazji, za Janem z Kwidzyna, zaznaczyć, że chociaż omawiane dary należą do istotnej nagrody, to jednak nie są samą szczęśliwością, czyli życiem wiecznym. Szczęśliwość bowiem „jest doskonałym przyporządkowaniem, dzięki któremu dusza łączy się doskonale z Bogiem”. Wymienione poprzednio dary są tylko „sprawnościami czyli dyspozycjami, lub pewnymi jakościami duszy, które duszę przysposabiają do doskonałego przyporządkowania. Są one więc raczej skierowane do szczęśliwości, niż jej częściami. Szczęśliwość natomiast nie jest skierowana do połączenia Chrystusa z duszą, lecz sama stanowi zjednoczenie jego i duszy przez doskonale działanie, którym Bóg jest jasno widziany, doskonale miłowany, bezpiecznie posiadany i mile zażywany”¹²⁸.

Drugim zasadniczym czynnikiem nagrody substancjalnej w życiu wiecznym jest umiłowanie (*dileccio*) Boga. Jan z Kwidzyna wyróżnia dwa jego typy: umiłowanie jako cnotę oraz umiłowanie jako dar. Umilowanie, chociaż w obydwu aspektach ma za przedmiot Boga, jako cnota kieruje się do Boga, najwyższego dobra, jako dar natomiast do Boga, jednoczącego się z miłującym go. Umilowanie jako cnota jest sprawnością duszy przechodzącej ze stanu łaski do stanu chwały. Dar umiłowania dusza, jako oblubienica Boga, otrzymuje ponad miarę zasługi w chwili wprowadzenia do nieba¹²⁹.

Trzecim zasadniczym czynnikiem nagrody substancjalnej w życiu wiecznym, otrzymanym przez duszę od Boga, jest posiadanie Boga, jako najwyższego dobra. Jest ono przez Jana z Kwidzyna często utożsamiane ze stanem posiadania Boga lub też stałością w korzystaniu z najwyższego dobra przez miłość¹³⁰.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Tamże: k. 69 vd.

¹²⁸ Tamże: k. 69 vd—70 a. — Ps 47,9.

¹²⁹ „De secunda dote, que dicitur dileccio, est sciendum, quod duplex est differentia inter dileccionem uirtutum et dileccionem dotum. Vna est secundum habitum, quia dileccio prout est uirtus, est habitus anime prout transit de statu gratie in statum glorie. Dileccio autem prout est dos, secumfert illud in dileccione, quod supra merita datur sponse in introductione. Alia differentia penes obiectum, nam licet utriusque Deus sit obiectum, non tamen secundum quod Deus, sed Deus in quantum est summa bonitas est obiectum dileccionis, prout est uirtus. Obiectum autem dileccionis prout est dos et Deus in quantum est vnibilis in vnum suppositum, quia dileccio prout est dos ponit amantis ad rem amatam colliganciam”. (Exposicio: art. XII, jw. k. 70 ab).

¹³⁰ „Tercia dos est inhesio seu tencio et ponit rei prius sperate contingen-

b. Nagroda współsubstancjalna zawiera w sobie cztery czynniki: jasność, subtelność, chyżość, niecierpiętlivość. Stanowią one chwałę ciała, nazywaną „drugą szatą”. Dusza święta przywdziawszy ją, doskonalej dąży do najwyższego nieba. Ciało uwielbione bowiem jest dostosowane do ducha i całkowicie mu poddane, zdolne postępować wszędzie za duchem i przebywać w krainie świętych¹³¹.

Jasność (*claritas*) czyni ciało uwielbione przejrzystym i jaśniejącym, usuwając ciemność czyli nieczystość materii oraz brak światła. Niecierpiętlivość (*impassibilitas*) stanowi pewną dyspozycję pozytywną, udzieloną ciału uwielbionemu. Pochodzi ona z obfitości chwały, wpływającej z duszy na ciało. Różni się od niecierpiętlivości cechującej Adama niewinnego, lub dzieci przebywające w otchłani. Co do zakresu swego jest równa u wszystkich świętych, gdyż jest zaprzeczeniem wszelkiego cierpienia. Co do źródła swego zaś może być u jednego większa, u drugiego mniejsza, w zależności od stopnia zjednoczenia duszy z Bogiem¹³². Subtelność (*subtilitas*) wynika z panowania uwielbionej duszy nad ciałem. Ciało subtelne stanowi doskonały podmiot duszy. Subtelność uwielbionych ma charakter duchowy, gdyż ciała ich będą uduchowione¹³³. Chyżość (*agilitas*) polega na doskonałym podporządkowaniu ciała duszy, która będzie mogła wedle woli i bez zmęczenia poruszać nim we wszystkich kierunkach¹³⁴.

c. Nagroda przypadłościowa polega na szczególnego rodzaju radości i ozdobie czyli aureoli dodanej do szczęścia substancjalnego z racji męczeństwa, nauczania, powściągliwości dziewiczej. Aureola posiada różne stopnie, w zależności od poprzednio posiadanej jasności i stanu zasług, uczynków którymi święci upodobnili się do Chrystusa. Najcenniejsza ze wszystkich jest aureola męczenników¹³⁵.

Eschatologia Jana z Kwidzyna podejmuje cały szereg zagadnień związanych z człowiekiem, od momentu jego śmierci. Omawia zarówno miejsce i stany eschatologiczne, jak również zmartwychwstanie ciał, sąd ostateczny, życie wieczne.

Powtórne przyjście Chrystusa będzie związane z sądem ostatecznym. Poprzedzą go pewne znaki, które wprowadzą ludzi w błąd, wzbudzą strach w nich i zgrozę. Owe znaki przejawiają się w działalności Antychry-

ciam, et hec dos ab alijs dicitur comprehensio, prout comprehendere idem est quod attingere, et ab alijs dicitur fruicio, prout fruicio capitur pro perfecta inhesionem, quia frui est amore inherere alicui propter se, et hec inhesionem nominatur comprehensio". (Tamże: k. 70 b).

¹³¹ „Premium autem consubstantialie in quatuor dotibus consistit, videlicet: claritatis, subtilitatis, agilitatis et impassibilitatis". (Tamże: k. 68 b). — Tamże: k. 70 vc.

¹³² Tamże: k. 70 vd—71 b.

¹³³ „Subtilitas corporum glorificatorum crit spiritualis, ad modum spiritus, quia corpora gloriosa erunt spiritualia, ut dicunt magistri super illud Apostoli (1 Cor) XV^o (42): «Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale»". (Tamże: k. 71 b). — Por. A. Chollelet: Corps glorieux. *Dict. de théol. cath.* V. 3, col. 1898 n.

¹³⁴ Tamże: k. 71 vd—72 a. — Iz 40,31.

¹³⁵ „Premium vero accidentale consistit in quodam speciali gaudio et decore, substantiali gaudio superaddito, quod quidem aureola nuncupatur et secundum doctorum sententiam debetur triplici generi operum, scilicet: martirio; predicacioni et continencie virginali. Et in omnibus iam dictis premijs seruiabitur gradus et distinctio secundum maioritatem et minoritatem prius habite claritatis et secundum exigenciam meritorum". (Exposicio: art. XII, jw. k. 68 b). — Tamże: k. 72 a—75 vc.

sta oraz w zjawiskach moralno-fizycznych, wśród których szczególną rolę będzie spełniać oczyszczające spalenie świata i zmartwychwstanie ciał. Po tym nastąpi sąd ostateczny, jawny i powszechny. Z kolei ogień na powrót otoczy świat, potępionych sprowadzi do piekła, dokona się odnowienie świata.

Życie wieczne w niebie obejmuje następujące nagrody: istotną, przez którą dusza człowieka uzyskuje widzenie istoty Boga, jego umiłowanie oraz stan zażywania dobra najwyższego; współsubstancjalną, dzięki której ciało człowieka uzyskuje jasność, subtelność, chyżość, niecierpiętlivość, umożliwiając doskonalsze dążenie duszy do najwyższego nieba; przy- padłościową, która przejawia się w aureoli.

W poglądach eschatologicznych Jana z Kwidzyna przejawia się brak wyraźnego stwierdzenia sądu szczegółowego i bezpośredniego po śmierci człowieka. Daje się też zauważyć dosyć mocno przejęcie apokaliptyczną wizją świata. Brak jednak poglądów millenarystycznych. Przy omawianiu działalności Antychrysta odczuwa się u Jana z Kwidzyna troskę o zachowanie prawowierności w Kościele. W zmartwychwstaniu ciał i sądzie ostatecznym mocno zostały ukazane przejawy mocy Bożej; są to kolejne dzieła wszechmogącego Boga. Sąd ostateczny został ujęty w aspekcie chrystocentrycznym. Położony został nacisk na ukazanie poprzez sąd prawdy o człowieku. Ukaże to co było fałszywe oraz to co trwałe i oparte na Bogu. Wieczna szczęśliwość ma swoje oparcie w Bogu, jako najwyższym dobru. Do ujęcia życia wiecznego w niebie Jan z Kwidzyna wprowadził wiele elementów teologii mistycznej. W jego koncepcji nagrody wiecznej chodzi nie tyle o wartość samej nagrody, ile o skutki dalsze, mianowicie o pełne zjednoczenie się człowieka uwielbionego z Bogiem.

W swej eschatologii Jan z Kwidzyna opiera się przede wszystkim na Piśmie św. Interpretacja wypowiedzi Pisma św. w zasadzie pokrywa się z orzeczeniami Kościoła. Jan z Kwidzyna swą eschatologią wykracza w wielu wypadkach poza ramy wykładu nauki orzeczeń Kościoła. Powołuje się też na zdania św. Augustyna, Piotra Lombarda, św. Tomasza z Akwinu, św. Bonawentury. W teologii rzeczy ostatecznych u Jana z Kwidzyna dominuje augustynizm, w wielu wypadkach bliski chrześcijańskiemu platonizmowi.

W wyłożonych poglądach eschatologicznych Jana z Kwidzyna zawarte są zarówno pośrednio, jak i wprost, bardzo istotne tezy filozoficzne, odnoszące się do koncepcji Boga, jego poznania przez człowieka, dalej do antropologii, zwłaszcza na temat powrotu człowieka do Boga. Pozwalają one na wyraźniejsze sprecyzowanie orientacji filozoficznej Jana z Kwidzyna.

Eschatologia Jana z Kwidzyna pozwala ponownie stwierdzić wyznawany przez niego woluntaryzm. Pogląd ten przejawia się szczególnie w częstym określaniu Boga jako dobra najwyższego. Wola jest też istotnym czynnikiem, który odgrywa decydującą rolę w życiu ziemskim, a i po śmierci wiąże człowieka z czyszcem, niebem lub piekłem.

W eschatologii Jana z Kwidzyna zawierają się pewne uzupełnienia do teorii poznania Boga. Dotyczy ono ludzi podczas sądu ostatecznego. Poznanie Boga u tych ludzi nastąpi poprzez znaki i skutki, albo też przez

istotę. Pierwszego rodzaju poznanie Boga będą mieli wszyscy ludzie, szczególnie jednak żli; drugi rodzaj poznania będzie przywilejem wyłącznie dobrych ludzi. Jan z Kwidzyna nawiązał tu do uprzednio wyłożonej teorii poznania Boga. Miał na myśli najwyższy i najniższy sposób poznania Boga, a więc poprzez rozum i chwałę wiekuistą¹³⁶.

Znamienny jest również pogląd Jana z Kwidzyna na poznanie istoty Bożej w czasie wizji uszczęśliwiającej. Przejął od św. Bonawentury nie tylko koncepcję nagród wiecznych, lecz i ujęcie sposobu poznawania Boga. Odszedł od koncepcji poznania istoty Boga *per medium condescendentiae et theophaniae*¹³⁷. Poszedł raczej za wskazówkami biskupa paryskiego Stefana Tempier¹³⁸ i opowiedział się, podobnie jak św. Bonawentura¹³⁹ i inni, za bezpośrednim, jasnym, pełnym poznaniem istoty Boga.

Oczyszczenie człowieka dokonuje się zarówno na płaszczyźnie duchowej, jak i cielesnej. Nawet dusza człowieka sprawiedliwego, odłączona od ciała, nie otrzymuje zaraz pełni nagrody, ale dopiero po sądzie ostatecznym. Nagroda istotna w niebie polega przede wszystkim na wizji uszczęśliwiającej, skierowana jest na duszę człowieka. Przedmiotem wizji jest istota Boga. Jest ona wynikiem połączenia duszy z Bogiem, jako zasadą bytowania duszy. Dusza ludzka jednym spojrzeniem obejmuje istotę Boga, nie tylko na płaszczyźnie poznawczej, ale i woliowej; gdyż istota Boga utożsamia się z dobrem najwyższym. Dusza poznaje Boga w sposób nadprzyrodzony, korzystając ze specjalnej pomocy Bożej w postaci światła chwały, którym Bóg wznosi duszę skutecznie do widzenia swej istoty. Nagroda substancjalna wprawdzie dotyczy ciała człowieka, czyniąc je m.in. niezniszczalnym, integralnym, obdarzając je dyspozycjami doskonałymi, ale tylko po to by dusza mogła doskonalej przeżywać swą szczęśliwość. Nagroda wieczna wzrasta po zmartwychwstaniu ciała i sądzie, zarówno pod względem intensywnym, jak i ekstensywnym. Wzrost ekstensywny ma swe źródło w łączności duszy z chwałą jej ciała; wzrost intensywny natomiast w doskonaleniu się działania duszy z racji jej połączenia się z niesprzecznym dla jej dążeń podmiotem, mianowicie uwielbionym ciałem. Przynosi ono duszy człowieka korzyść, chociaż nie istotną, ale drugorzędą. Ciało w tym stanie wróciło do cech, które posiadało przed grzechem pierwotnym. On był powodem jego skażenia i w ostatecznym rezultacie skutki jego wymagały oczyszczenia człowieka. Jan z Kwidzyna domaga się nie tylko oczyszczenia ciała, ale nawet świata. Temu celowi ma służyć spalenie świata, jako przygotowanie do odrodzenia. Pogląd powyższy, sięgający tradycjami stoickiego zognienia, nosi w sobie też znamiona pitagorejsko-neoplatońskie.

¹³⁶ Por. *Studia Warmińskie* V (1963) 194 nn.

¹³⁷ Por. H.-F. Dondaine: L'objet et le „medium” de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 19 (1952) 61, 88.

¹³⁸ Chartularium Universitatis Parisiensis. Ed. H. Denifle, E. Chatelain. V. 1 Paris 1899 ss. 71, 170. — Por. H.-F. Dondaine: jw. ss. 93, 99.

¹³⁹ „Queritur utrum in patria cognoscatur Deus sine medio aut per medium. ... Dicendum ergo quod proprie loquendo videtur Deus sine medio”. (Bonaventura: Rkp z Asyżu 186 k. 42 a—43 a; wg. H.-F. Dondaine: jw. k. 85). — Bonaventura: In III Lib. Sent. d. 14, a. 1, q. 3. — Por. H.-F. Dondaine: jw. s. 93; B. Farnetani: La visione beatifica di Dio secondo Bonaventura. *Miscellanea Francescana* 54 (1954) fasc. 1—2, s. 5.

Wyłożona poprzednio już antropologia Jana z Kwidzyna znajduje w jego eschatologii dodatkowe potwierdzenie i uzupełnienie w myśl platońsko-augustyńskiej orientacji. Ciało człowieka, potraktowane przez Jana z Kwidzyna jako więzienie duszy, swym połączeniem z duszą nie przynosiło jej korzyści. Ze względu na ciało dusza miała trudność uzyskania pełni należnej jej chwały; zanim nie zostanie oczyszczona z win, które miały swe źródło w powiązaniach z ciałem. Jan z Kwidzyna wyróżniając duszę człowieka, przedkładając ją nad jego ciało, nie odważył się go potępić. Mimo negatywnej oceny ciała, traktował je jako integralny składnik człowieka. Wydaje się, iż jako teolog, zdawał sobie sprawę, że odrzucenie ciała, stworzonego przecież przez Boga, byłoby niezgodne z prawdami wiary chrześcijańskiej.

W swej antropologii Jan z Kwidzyna utrzymywał, iż człowiek jest naturą duchowo-cielesną. Niestety większość jego wypowiedzi na ten temat pomija w ogóle ciało, albo też traktuje je jako element utrudniający człowiekowi jako duszy dążenie do zjednoczenia się z Bogiem. W eschatologii jednak następuje pewien nawrót do ujęcia człowieka jako natury duchowo-cielesnej. Wyraźnie jawi się pogląd, że do Boga wraca cały człowiek, zarówno jego dusza, jak i ciało.

Mimo nawrotu w eschatologii do koncepcji człowieka jako natury duchowo-cielesnej, odczuwa się u Jana z Kwidzyna dominację dualistycznego spirytualizmu. Wyrok sądu ostatecznego w zasadzie dotyczy losów duszy. Wzajemne i nierozłączne połączenie ciała zmartwychwstałego z duszą dokona się w sposób cudowny. Nierozzerwalny związek duszy z ciałem nowego człowieka w niebie ma swe oparcie nie w naturze, lecz jest podtrzymywany nadprzyrodzoną mocą Boga¹⁴⁰. Nagroda wieczna istotna należy się duszy. Nagroda współsubstancjalna, chociaż jest związana z chwałą ciała, ma jednak umożliwić doskonalsze dążenie duszy człowieka do najwyższego nieba.

Pogląd Jana z Kwidzyna na istotę człowieka ulegał wahaniom. Wyszedł z augustyńskiej koncepcji człowieka duchowo-cielesnego. Z kolei, głównie chyba za ps. Dionizym Areopagitą, zbliżył się mocno do stanowiska neoplatonistycznego. W eschatologii zdaje się wracać do augustynizmu. Czym tłumaczyć zmiany w antropologii Jana z Kwidzyna? „Nieubłaganą konsekwencją wszelkiej chrześcijańskiej antropologii (zwłaszcza przed rozgraniczeniem dziedzin teologii i filozofii) — pisze prof. Stefan Swieżawski — było ustosunkowanie się do dwóch podstawowych dogmatów, do nauki o grzechu pierworodnym i o ciała zmartwychwstaniu. Im silniejszy był platonizm danej teorii człowieka, tym mocniej, ... podkreślano przemianę, jakiej dokonał w naturze ludzkiej grzech pierwszych ludzi oraz duchowość, a więc becziesność ciała, które otrzymamy w powszechnym zmartwychwstaniu”¹⁴¹. Na ujęciu antropologii Jana z Kwidzyna w pewnej mierze zaważyła teologia¹⁴². Prawdy wiary o stworzeniu człowieka,

¹⁴⁰ Por. R. H e i n z m a n n: Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der früh-scholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* Bd. 40 H. 3 (1965) 172 nn., 247.

¹⁴¹ Por. S. S w i e ż a w s k i: Homo platonicus w wiekach średnich. *Roczniki Filozoficzne* II-III (1949—1950) 277.

¹⁴² Por. R. H e i n z m a n n: jw. s. 246.

grzechu pierwotnym, zmartwychwstaniu ciała, uwypukliły chrześcijańską koncepcję człowieka, złożonego nie tylko z duszy, ale i z ciała. U podstaw jednak całej antropologii Jana z Kwidzyna kryła się spirytualistyczna koncepcja człowieka, tkwiąca mocno w platonizmie.

ZAKOŃCZENIE

1. WNIOSKI

Wiek XIV, obok wieku XV, mało zbadany w historii filozofii średniowiecznej, nie doczekał się jeszcze syntezy, na jaką zasługuje. Żywe w tym czasie były nie tylko różne kierunki filozoficzne, teologiczne, ale i postawy, dążenia, trudne do sklasyfikowania w kategoriach stosowanych do poprzednich wieków filozofii średniowiecznej¹. Typologia doktryny Jana z Kwidzyna nie jest łatwa, ani nie może być ostateczna². Ograniczę się więc do podania najważniejszych działów jego filozofii i zawartej w nich problematyki, do określenia jego orientacji filozoficznej, teologicznej oraz do próby wyłonienia zasadniczego nurtu ideowego, leżącego u podstaw jego doktryny.

Zagadnienia filozoficzne, omawiane przez Jana z Kwidzyna, chociaż nie zawsze zostały podane w sposób wyczerpujący, dadzą się ująć w następujących działach: teoria nauki, teoria poznania, filozofia bytu Boga i stworzeń.

W teorii nauki Jan z Kwidzyna przyznaje czołowe miejsce teologii; filozofii wprawdzie nie wyklucza, ale zajmuje ona dalsze miejsce. Znamienne jest zastosowanie przy ocenie wartości nauk kryterium utilitarne: teologia jako wiedza Boża jest bardziej pożyteczna i owocna niż jakakolwiek inna wiedza ludzka.

Powyższe kryterium stosował Jan z Kwidzyna konsekwentnie w wykładzie swych poglądów. Szczególnie wyraźnie jawi się ono w jego teorii poznania. Całą uwagę skupił w niej na poznaniu Boga przez człowieka. Pomijał poznanie świata. Wymieniał dwie zasadnicze płaszczyzny poznawcze. Poznanie rozumowe w oparciu o *ratio*, oznacza poznanie ludzkie na płaszczyźnie naturalnych możliwości. Opiera się na nim wiedza ludzka. Poznanie to nie daje pewności. Jest też niewystarczające w odniesieniu do poznania Boga i prawd wiary. W poznaniu natomiast intelektualnym (*intellectus illuminatus*) człowiek korzysta z pomocy oświecenia Boga; na tym poznaniu opiera się wiedza Boska — teologia, która jest pożyteczna i pewna. W *Exposicio* Jan z Kwidzyna mówił o trzech sposobach poznania Boga, dzięki rozumowi, wierze, chwale wiekuistej. W późniejszych pismach omawia wyłącznie drugi sposób poznania Boga; dzięki wierze korzysta człowiek z oświecenia Boskiego w postaci łaski. Obejmuje ono nie tylko jego intelekt, lecz głównie wolę i pamięć. Poznanie Boga,

¹ S. Swieżawski: (4) Z problematyki metodologicznej badań filozofii XV w. *Roczniki Filozoficzne* 13 (1965) z. 1 ss. 44, 54.

² Por. Tenże: (5) Zagadnienie historii filozofii. Warszawa 1966 s. 691.

a raczej upodobnienie się duszy do Boga, uwarunkowane jest uzyskaniem przez nią stanów zmiękczenia, oświecenia, zjednoczenia. Poznanie, umiłowanie, przeżywanie Boga, rozwijają się dynamicznie w miarę doskonalenia się duszy w poszczególnych stanach.

Filozofia bytu podana została w pismach Jana z Kwidzyna fragmentarycznie. Jej tezy są często zawikłane w tekstach na temat Boga, człowieka, świata. Nie ma u Jana z Kwidzyna mowy o bycie jako przedmiocie metafizyki. Wymienia natomiast poszczególne typy bytów, a więc byt absolutny: Bóg, i byty przez niego stworzone: czysto duchowe (aniołowie), czysto cielesne (świat), duchowo-cielesne (człowiek).

Jan z Kwidzyna ujmując byt absolutny mocno zaakcentował jedność i jedyność Boga, tożsamość jego istoty z miłością i dobrem, stanowiącym zasadę pochodzenia pozostałych osób boskich i bytów stworzonych. Dowód na istnienie Boga zastąpił argumentacją na rzecz jedności Boga. Wśród jego przymiotów dominuje wszechmoc. Omawiając doskonałości Boskie nie szukał ich wytłumaczenia i oparcia na przesłankach metafizycznych. Bliski był doktrynie, iż wola Boska jest źródłem moralności. Struktura ontyczna bytów nie została podana. Jan z Kwidzyna nie analizuje ich treści, założeń, właściwości. Stwierdza wprawdzie, że rzeczy w świecie są stworzone, zależne, doczesne, skończone, zmienne, przygodne, ale tylko po to by je przeciwstawić bytowi absolutnemu. Nigdzie nie została podana ontyczna racja zależności stworzeń od Boga. Cały wysiłek Jana z Kwidzyna skupił się na ukazaniu relacji bytów stworzonych do Boga, zwłaszcza jako ostatecznej przyczyny celowej.

Wśród bytów stworzonych najdoskonalszymi są aniołowie, natury czysto duchowe. Dominuje ujęcie ich relacji do Boga, w mniejszym zakresie wobec ludzi.

Według antropologii filozoficznej Jana z Kwidzyna człowiek jest naturą duchowo-cielesną, stworzoną przez Boga na obraz Trójcy św. Dusza człowieka jest obdarzona władzami pamięci, woli i intelektu. Proces wewnętrznego doskonalenia się człowieka jest oparty na uświadamianiu sobie przeciwieństwa duszy i ciała oraz na dążeniu, zgodnie z ideałami neoplatońskimi, do wyzwolenia duszy z niewoli ciała i zjednoczenia się z Bogiem. Cała aktywność człowieka ma oparcie w jego duszy. Antropologia Jana z Kwidzyna ma charakter wybitnie teocentryczny. Bóg wobec człowieka jest nie tylko przyczyną sprawczą, opiekuje się nim, ale pełni wobec niego funkcję przyczyny celowej.

Świat został stworzony przez Boga z niczego i w czasie. Tłumacząc jego powstanie Jan z Kwidzyna łączy doktrynę przyczynowości sprawczej Dobra z teorią partycypacji. W przeciwieństwie do Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu brak w kosmologii Jana z Kwidzyna uzasadnień i interpretacji metafizycznych, ogranicza się wyłącznie do płaszczyzny astrologiczno-kosmologicznej.

Problematykę teorii nauki, teorii poznania, filozofii bytu Jana z Kwidzyna cechuje przede wszystkim teocentryzm, monizm, mistycyzm.

T e o c e n t r y z m. Wzorem wielu poprzedników Jan z Kwidzyna w centrum swego ujęcia rzeczywistości umieszcza Boga. Do niego kieruje się nie tylko człowiek ze swą duszą, lecz cały wszechświat. Bóg posiada

pełnię bytu, jest stwórcą, jest celem ostatecznym, do którego wszystko zmierza. Bóg jako Opatrzność zapewnia nie tylko trwanie bytom stworzonym, duchowym i duchowo-cieleśnym w ich istnieniu, lecz również okazuje im pomoc w poznawaniu siebie, oświecając je łaską. Zapewnia nie tylko jedność psychofizyczną duszy i ciała człowieka, ale jako wszechmocny może dokonywać cudów.

Teocentryzm Jana z Kwidzyna ujawnia się nie tylko w jego teologii, ale także w całej filozofii. Szczególnie mocno został ukazany w filozofii człowieka. Jan z Kwidzyna przypomina bardzo często, iż celem człowieka jest dostąpienie przeobóstwienia. Stanowi ono postępujące uczestnictwo w boskiej nieskazitelności, które swój szczyt osiąga w zmartwychwstaniu.

M o n i z m. W filozofii bytu Jan z Kwidzyna opowiada się za monistyczną koncepcją bytu. Jedynym kryterium różnicującym byty stworzone od bytu absolutnego jest ich pochodność i zależność, mające swe źródło w fakcie stworzenia i przyczynowania ze strony Boga. Doskonałość bytu Boga ma swoje oparcie w jego istocie. Jako wszechmocny zdolny jest do najpotężniejszych działań i z tej racji może udzielić istnienia bytom, przez co właśnie one w nim uczestniczą. O ile byt Boga cechuje przede wszystkim pierwotność, o tyle byt stworzony cechuje pochodność od bytu Boga. Byt pierwszy i pierwotny, którym jest Bóg, nie może być wytworzony przez żaden inny byt. Jest i istnieje jako pierwszy, gdyż z istoty swej nie może nie być; istota gwarantuje jego istnienie. Byt natomiast stworzony, z natury jest zależny, nie może nie być wytworzony przez inny byt i stąd cechuje go pochodność. Podkreślenie różnicy między omawianymi rodzajami bytów nie uzasadnia jeszcze pochodności bytu stworzonego od Boga. Nasuwa się tu zasadnicze pytanie: czy pochodność bytu stworzonego ma faktyczne uzasadnienie w metafizyce Jana z Kwidzyna? Celem uzyskania pełnej odpowiedzi należy zwrócić uwagę na sposób uzasadniania przez Jana z Kwidzyna pochodności bytu stworzonego ze strony bytu Boga, oraz na problem ontycznej postawy pochodności w samym bycie stworzonym.

Analiza zewnętrznych powiązań bytu Boga z bytem stworzonym pozwala stwierdzić, iż ze strony bytu absolutnego nie ma żadnych przeszkód, które uniemożliwiałyby wytłumaczenie pochodności i zaprzyczenia bytu stworzonego. Bóg z racji swej wszechmocy może tłumaczyć byt skończony jako od siebie stworzony, przyczynowany, zależny i pochodny.

Inaczej natomiast przedstawia się problem ontycznej podstawy pochodności w bycie stworzonym. Byt taki, ze względu na pochodność swego istnienia jest bytem partycypującym w bycie Boga, a więc zależnym od bytu, z którego czerpie rację swej partycypacji. Z faktu pochodności i zależności bytu stworzonego od Boga Jan z Kwidzyna wyprowadza swą teorię partycypacji. Ma ona z jednej strony tłumaczyć i uzasadniać byt stworzony, z drugiej strony ma być racją wyodrębniającą Boga od stworzenia. W wyniku jednak tak ujętej zależności Jana z Kwidzyna teoria partycypacji w rzeczywistości konsekwentnie i koniecznie wynika z samej natury bytu stworzonego. Mówiąc szerzej, byt skończony u Jana z Kwidzyna partycypuje w istnieniu spoza siebie tylko dlatego, że został

stworzony. Zachodzi tu wyraźnie błędne koło. Zależność, która miałaby tkwić w bycie stworzonym i stanowić uzasadnienie jego partycypacji w stosunku do Boga, jest w tym układzie tylko skutkiem stworzenia bytu skończonego. W tej sytuacji cała teoria partycypacji Jana z Kwidzyna upada, gdyż w samym bycie stworzonym brak uzasadnienia jego bytowej zależności od Absolutu. Zarówno zależność, jak i partycypacja są wyłącznie rezultatem aktu stwórczego ze strony Boga. W bycie jednak samym brak uzasadnienia jego pochodności od Boga.

Jana z Kwidzyna teoria partycypacji różni się od ujęcia partycypacji bytu w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, według którego racja powodująca różnicowanie między Bogiem a innymi bytami jest wewnętrzna, tkwi w nich samych. Polega ona na tym, że byty stworzone są złożone z istoty i istnienia, między którymi zachodzi realna różnica. Tej właśnie różnicy, stanowiącej podstawę przygodności istnienia i bytu stworzonego brak właśnie w Bogu, w bycie stworzonym.

Uzasadniając pochodność i przyczynowanie bytu stworzonego ze strony Boga poprzez akt stworzenia, Jan z Kwidzyna oparł się na tezie o partycypacji istnienia bytu skończonego. Istnienie miało być udzielone przez Boga. Powyższe rozumowanie byłoby słuszne, gdyby Jan z Kwidzyna przyjął taką strukturę bytu stworzonego, w której owa zależność byłaby uzasadniona realną różnicą między jego istotą a istnieniem. O tej różnicy jednak Jan z Kwidzyna nie mówi; treść bytu jest według niego wewnętrznie jedna, bez jakichkolwiek złożzeń z czynników ontycznych. Jego koncepcja bytu stworzonego nie jest daleka od koncepcji bytu nie-stworzonego. Upada tym samym możliwość uzasadnienia w metafizyce Jana z Kwidzyna pluralizmu bytowego stworzeń; nie ma natomiast przeszkód w przypisaniu mu monistycznej koncepcji bytu.

Teoria partycypacji i stworzenia bytów, Jana z Kwidzyna, jak to wyjaśniłem³, nie dają podstaw, aby go zaliczyć do zwolenników emanacjonizmu. Powyższy wniosek osłabia nieco eschatologia Jana z Kwidzyna. Położenie dużego nacisku na powrót wszystkich bytów do Boga, doktryna o przebóstwieniu duszy, oczyszczenie i odnowienie świata, zdają się świadczyć ich u podstaw jego teologii eschatologicznej mogły leżeć tendencje emanacyjne.

M i s t y c y z m. Mistycyzm Jana z Kwidzyna, poprzez nieufność do naturalnych władz poznawczych człowieka, rezygnację ze świata zmysłowego, przez postulat doskonalenia duszy z pomocą oświecenia Boskiego, zmierzał do uzyskania dla niej stanu przebóstwienia i miał charakter wybitnie teistyczny, paralelny do teocentryzmu całej doktryny.

Dalszą charakterystyczną cechą głoszonego przez Jana z Kwidzyna mistycyzmu był jego woluntaryzm. Utożsamienie Boga z dobrem i miłością pociągnęło za sobą położenie akcentu na wolę, zarówno w Bogu, w relacji między Bogiem a innymi naturami rozumnymi, a przede wszystkim w człowieku. Wola wiedzie najpierw do poznania, a następnie do tego co nadprzyrodzone, do Boga. Dusza poznając, przeżywając i miłując Boga doskonali się i osiąga stan przebóstwienia. Jak u św. Augustyna: „Wszelki ruch chcenia jest pragnieniem, wszelkie pragnienie miłością,

³ *Studia Warmińskie* V (1968) 186 n.

wszelka miłość, poza każdym poszczególnym dobrem które ma na oku, zmierza do Dobra dóbr, które jest Bogiem”⁴.

Prymat woli, przedmiot oświecenia, obudziły w Janie z Kwidzyna nieufność do naturalnych władz poznawczych człowieka do tego stopnia, iż można mówić u niego o pewnego rodzaju fideizmie sceptycznym. Opowiada się za tezami, których przesłanki zostały zaczerpnięte z wiary, negatywnie odnosił się do tez i przesłanek pochodzenia racjonalnego. Pomiął zagadnienie dowodów na istnienie Boga. Fideizm Jana z Kwidzyna przybierał różną postać. W *Exposicio* jest on umiarkowany: obok powoływania się na autorytet Objawienia i zdania teologów Jan z Kwidzyna przyjmuje też możliwość poznania rozumowego Boga przez człowieka. Brak wypowiedzi deprecjonujących filozofię, chociaż opowiedzenie się za wiedzą boską bez niedomówień wskazuje, iż podstawą takiego wartościowania był fideizm. Skrajny fideizm, w formie sceptycyzmu odnoszonego do poznania rozumowego, przejawiał się w pismach biograficzno-ascetycznych związanych z postacią Doroty z Małotów. Komentarze Jana z Kwidzyna do wypowiedzi Doroty osłabiają wyraźnie wartość poznania rozumowego na rzecz poznania mającego swe źródło we wierze i oświeceniu Boga. Szereg wypowiedzi podważa rolę filozofii, stawia ją w rzędzie próżności, domysłu, fantazji.

Ponadto mistycyzm postulujący wewnętrzne doskonalenie człowieka, akcentował przede wszystkim rozwój jego duchowości. Wszystko co duchowe budzi u Jana z Kwidzyna wyraźną sympatię. Wobec materii dają się u niego wyczuć neoplatońskie akcenty nieufności i niechęci. Okazuje się, że ciało jest źródłem przeszkód na drodze zjednoczenia się duszy z Bogiem. Materialny świat nie jest czymś wykończonym w sobie, oczekuje go jeszcze oczyszczenie przed ostatecznym odnowieniem.

Poglądy filozoficzne Jana z Kwidzyna są bardzo znamienne dla przełomu XIV i XV wieku, zarówno co do podejmowanej problematyki, jak i co do proponowanych w niej rozwiązań⁵. Biorąc pod uwagę całość poglądów filozoficznych Jana z Kwidzyna trudno odnaleźć jakiś wspólny odpowiadający im mianownik w postaci czystej, któregoś z wielkich poprzedzających kierunków. Sklasyfikowanie w kategoriach historyczno-filozoficznych jego poglądów jest rzeczą trudną nie tylko z racji, że ich granice wprowadzają pewne uproszczenia do systemów, lecz również dlatego, że kryteria klasyfikujące są zmienne.

Jeżeli weźmie się pod uwagę Jana z Kwidzyna teorię bytu, a w pewnym zakresie i sposób uzasadniania twierdzeń, można by się dopatrzeć w jego poglądach neoplatonizmu średniowiecznego⁶. Jeżeli natomiast weźmie się pod uwagę nie tylko teorię bytu, ale ogólną postawę doktrynalną, teorię nauki, teologię, praktycyzm i woluntaryzm, uwarunkowania doktrynalne, to bardziej odpowiednim określeniem dla doktryny Jana z Kwidzyna wydaje mi się augustynizm nominalizujący.

Dlaczego augustynizm, a nie neoplatonizm? Neoplatonizm byłby do-

⁴ E. Gilson: jw. (3) s. 313.

⁵ Por. S. S wie ż a w s k i: jw. (2) s. 218; Tenże: jw. (4) ss. 54 nn. — W. S e ć k o: jw. ss. 19 nn.

⁶ Por. M. G o g a c z: O typach metafizyki średniowiecznej. *Studia Philosophiae Christianae* ATK 1967 nr 1 ss. 28 n.

brym określeniem przy wyraźnej koncepcji metafizyki. Ta jednak u Jana z Kwidzyna schodzi na dalszy plan, na czoło wysuwa się teoria nauki, uzależniając od siebie pozostałe dyscypliny, w których wyraźnie ujawniły się najbardziej charakterystyczne cechy filozofii Jana z Kwidzyna, mianowicie teocentryzm, monizm, mistycyzm z woluntaryzmem i spirytualizmem. Są jeszcze inne racje przemawiające na rzecz augustynizmu. Autorytetem, i to pierwszorzędym, dla Jana z Kwidzyna, zarówno w filozofii, jak i w teologii, był św. Augustyn. Dowodzi tego nie tylko znajomość jego pism, lecz przede wszystkim wpływy doktrynalne. Nie są one zupełne, gdyż Jan z Kwidzyna wiele jego poglądów pominął i uzupełnił je doktryną średniowiecznych augustynistów. Sądzę jednak, że cenił więcej jego autorytet, niż troskę o wyczerpujące przejęcie jego poglądów. Powyższe stanowisko ma uzasadnienie w orientacji znamiennej dla wczesnego humanizmu czeskiego, który postulując nawrót do źródeł, głównie starożytnych, stawiał szczególnie na św. Augustyna. Dużą rolę w popularyzacji jego autorytetu odegrały czeskie klasztory augustianów, przybyłych z Italii. Nie jest to augustynizm czysty. Przyjęta w ograniczonym zakresie doktryna św. Augustyna została zinterpretowana poglądami św. Bernarda z Clairvaux, Wiktorynów, św. Bonawentury, w duchu Petrarki i Gersona. Dalej, omawiany tu augustynizm jest związany z tendencjami nominalizującymi, które ujawniły się przede wszystkim w teodycei oraz woluntaryzmie etycznym⁷.

Augustynizm nominalizujący miał wielu zwolenników. Czołowymi jego reprezentantami byli: augustianin Grzegorz z Rimini († 1358), a w Pradze Henryk Totting Oyta († 1396) i Konrad z Sołtowa († 1407)⁸. Opierali się oni, szczególnie w teorii poznania, na św. Augustynie, ale byli też pod wpływem nominalizmu, przyjmując tylko pewne wnioski od Ockhama i jego zwolenników działających w XIV w. w Oksfordzie i Paryżu.

Stanowisko zajmowane przez Jana z Kwidzyna w XIV wieku nie było odosobnione. Oczywiście dowodów Arystotelesa podważali: m.in. Gerard Karmelita, Hugolin z Orvieto, Jan Rodington, Piotr z Candii, Ryszard Swinehead, Tomasz Claxton, Walter Burleigh. Za przesunięciem problematyki istnienia Boga z filozofii do teologii opowiadali się m.in. Gerard Karmelita i Hugolin z Orvieto. Wielu zajmowało się argumentacją na jedynność Boga. Trzeba tu wymienić m.in. Gotszalka z Pomuk, Jana Rodingtona, Piotra z Ailly, Adama Woodhama. Sceptycyzm ogólny w odniesieniu do tradycyjnie ujętej teodycei proponowali m.in. Jakub z Eltville, Piotr z Candii, Piotr z Guichart, Ryszard Bilingham. Pełny fideizm głosili m.in. Jan Rodington, Jan z Bassalis, Jan z Poliacco, Ryszard Bilingham, Wilhelm z Ware, Addam Woodham. Za wyższością wiedzy teolo-

⁷ W. Seńko: jw. s. 37. — Z. Włodek: Krakowski komentarz z XV wieku do „Sentencji” Piotra Lombarda. W poszukiwaniu tendencji doktrynalnych na wydziale teologicznym Uniwersytetu Krakowskiego w XV wieku. *Studia Medievalistyczne* 9 (1968) s. 281.

⁸ M. Markowski: Poglądy filozoficzne Andrzeja z Kokorzyna. *Studia Medievalistyczne* 6 (1964) ss. 94, 96, 125, 127. — S. Swieżawski: jw. (4) s. 54. — Z. Włodek: jw. s. 286. — Por.: S. Swieżawski: (6) Filozofia w Polsce średniowiecznej (Stan badań i szkic przyszłej syntezy). [w] Księga Tysiąclecia Katolicyzmu w Polsce. Cz. II. Lublin 1969 s. 19.

gicznej, opartej na Objawieniu, nad filozofią, opowiadali się przede wszystkim: Hugolin z Orvieto, Jan Rodington, Landulfus Caraciolo⁹.

Teologia Jana z Kwidzyna, jeżeli chodzi o zakres problematyki, obejmuje zagadnienia wchodzące w zakres wyznania wiary. Dominuje w niej problematyka skupiona wokół osób Boskich Trójcy św., Kościoła i sakramentów św., eschatologii. Znamienny jest chrystocentryzm w jego teologii, przejawiający się szczególnie poprzez wykład o Wcieleniu i Odkupieniu.

Teologia Jana z Kwidzyna była typową dla XIV i XV wieku. Była to teologia nazywana nową, odmienna od średniowiecznej teologii spekulatywnej. Na jej gruncie wyrosła *devotio moderna*, która z kolei stała się jednym z głównych czynników doktrynalnych renesansu.

Teologię Jana z Kwidzyna, stosownie do naczelnych kryteriów teologii nowej, cechował antyintelektualizm. Miał on prowadzić, w przeciwieństwie do złotego okresu średniowiecza, do rezygnacji z przesłanek rozumowych i pomocy rozumowania filozoficznego. Był to antyintelektualizm filozoficzny, ściślej: bez metafizyki. U Jana z Kwidzyna antyintelektualizm był programowy na płaszczyźnie teoretycznej. Ujawniła go już jego koncepcja nauki oraz teoria poznania. W praktyce zasady tej Janowi z Kwidzyna nie udało się w pełni przeprowadzić. Korzystał bowiem, chociaż w ograniczonym zakresie, z poznania rozumowego i przesłanek filozoficznych. Antyintelektualizm prowadził siłą rzeczy w kierunku Objawienia i woli. Tak było i w teologii Jana z Kwidzyna. Dominuje w niej przede wszystkim Pismo św. i to do tego stopnia, iż można ją nazwać teologią biblijną. Osłabienie roli władz poznawczych zmierzają nieuchronnie do wyniesienia na czołowe miejsce władz wolitywnych, a co za tym idzie do uprawiania teologii o charakterze praktycznym i utylitarnym.

Praktyczny charakter teologii Jana z Kwidzyna przejawiał się w doborze odpowiednich rodzajów literackich jego pism, w zakresie i popularnym sposobie wyłożonej problematyki, w eklektycznym dążeniu do *sensus communis*. Powyższa orientacja znalazła swoje uzasadnienie w skupieniu jego twórczości pisarskiej na upowszechnieniu życia i objawień świątobliwej Doroty oraz w dążeniach do reformy kościelnej w ramach ortodoksji. Stanowisko Jana z Kwidzyna w tym względzie było bardziej umiarkowane od przyjaciela z Pragi, Mateusza z Krakowa. Traktuje on Kościół jako społeczność wiernych, z pominięciem jednak hierarchii i papieża. Pragnie przez duszpasterstwo wiernych, głównie dzięki kaznodziejstwu, sakramentom pokuty i (częstej) komunii św., popularyzację życia religijnego ludzi świeckich, prostych i pokornych, prowadzić dzieło reformy Kościoła.

Z nową teologią była ściśle powiązana *devotio moderna*, opowiadająca się za prymatem miłości, dążeniem do upodobnienia się do Chrystusa Pana, naśladowania go poprzez życie aktywne, za pełnią indywidualnych przeżyć religijnych¹⁰. Jej zwolennicy postulowali więc bliższe związanie

⁹ A. Przymusiła: Stan badań nad filozofią XIV wieku na podstawie prac Konstantego Michalskiego. *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej PAN*. 1966 seria A t. 6 ss. 100 nn. — Por.: J. Legowicz: *Zarys historii filozofii*. Warszawa 1964 ss. 186 nn.

¹⁰ L. Leclercq, F. Vandenbroueke, L. Bouyer: *La spiritualité du*

teologii z potrzebami ludzi, oparcie jej przede wszystkim na Piśmie św. oraz na św. Augustynie. Opowiadali się za indywidualizmem, zwłaszcza co do modelu życia religijnego i świętości, stroniąc od czystej kontemplacji, modelu monastycznego, na rzecz bardziej laickiego, nie wykluczającego nawet życia rodzinnego.

Teologia i postawa Jana z Kwidzyna zawiera wiele elementów rozwiniętej w XV wieku *devotio moderna*. Brak wprawdzie w pismach stylu moralizatorskiego, tym niemniej wyraźnie dominuje w jego poglądach woluntaryzm. Postulaty etyczne znalazły swój wyraz w traktacie *Beatitudines*. Indywidualizm przeżyć religijnych przejawiał się w opiece duchowej nad swiątobliwą Dorotą z Mątówów, w popularyzacji jej objawień oraz objawień św. Brygidy Szwedzkiej.

Teologia Jana z Kwidzyna zawiera nie tylko elementy typowe dla piętnastowiecznej *devotio moderna* niderlandzkiej, lecz również charakterystyczne cechy *devotio moderna* czeskiej. Twórczość Jana z Kwidzyna przypadała na okres, kiedy w Czechach idee wczesnego humanizmu włoskiego pozyskały sobie szereg zwolenników, zwłaszcza wśród augustianów i cystersów, których członkowie w swej pobożności skłaniali się do modelu religijnego nie odbiegającego w zasadzie od *devotio moderna* XV wieku. Chociaż nie można utożsamiać *devotio moderna* czeskiej z niderlandzką, zwłaszcza kręgu braci wspólnego życia¹¹, to jednak zawiera ona w sobie charakterystyczne elementy nowego modelu pobożności, które przejawiały się w twórczości Jana z Kwidzyna. A więc chodzi tu o duży wpływ św. Augustyna na jego myśl teologiczną, dążenie do pobożności; Jan z Kwidzyna nie pisał swych pism dla celów naukowych, były one przeznaczone wyłącznie na użytek duszpasterzy, mnichów i wiernych, aby ich utwierdzić i udoskonalić w wierze. Wreszcie kult eucharystyczny i częsta komunie św., które szczególnie ujawniły się na przykładzie Doroty.

Czołowa rola teologii Jana z Kwidzyna i jej utylitarny, pastoralny charakter wpłynęły na ograniczony zakres ujęcia filozofii. Uwarunkowane to było jego koncepcją nauki i poznania. Teocentryzm teorii nauki Jana z Kwidzyna spowodował wyniesienie na czołowe miejsce teologii. Woluntaryzm teorii poznania przyczynił się do obudzenia nieufności wobec naturalnych władz poznawczych, a ponadto do podniesienia wagi postulatów etycznych. Konsekwencje tych filozoficznych postaw można dostrzec nie tyle w filozofii Jana z Kwidzyna, ile — rzecz znamienita — w jego teologii.

Woluntaryzm Jana z Kwidzyna przejawiał się w jego koncepcji Boga, który jest dobrem i miłością oraz wszechmocą. W Bogu dominuje wola i miłość. Duch święty jest związkami miłości Boga Ojca i Syna, Syn Boży, przyjąwszy naturę ludzką, pełnił wolę Ojca. Maryja wyraziła zgodę na Chrystusa. Dalej woluntaryzm przejawia się w wierze poprzez utożsamienie jej z cnotą. Silnie przebija przez sakramentologię w posta-

Moyen-Âge. Paris 1961 ss. 523 nn. — P. Debongnie: „Devotion moderne”. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. Paris 1955 fasc. 20—21 kol. 743 nn. A. Weiler: Humanizm a scholastyka. *Concilium — Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 1—10 (1966/67) s. 362.

¹¹ M. Borzyszkowski: jw. (2) ss. 561 n.

ci podniesienia znaczenia intencji przyjmującego sakrament i szafarza, sprowadzenia istotnych czynników grzechu, sakramentu pokuty, zbawienia, do przejawów działania woli. Bóg też odpuszcza grzechy swą wolą, okazując w ten sposób miłosierdzie człowiekowi. Także eschatologia Jana z Kwidzyna pozwala stwierdzić leżący u jej podłoża woluntaryzm. Przejawia się on nie tylko w przyjmowaniu, że Bóg jest dobrem najwyższym, wola jest istotnym czynnikiem, który odgrywa decydującą rolę w życiu ziemskim, a i po śmierci wiąże człowieka z czyścim, niebem lub piekłem. Miłość człowieka zdolna jest pomóc duszom w czyścim. Znaki poprzedzające sąd mają charakter moralno-fizyczny. Rzecz znamienna, iż działalność antychrysta w ujęciu Jana z Kwidzyna przejawiała się głównie na płaszczyźnie intelektualnej, m.in. poprzez błąd, mądrość, cytowanie Pisma św., sztukę magiczną. W zmartwychwstaniu i sądzie zostaną ukazane przejawy mocy Bożej. Obraz sądu ostatecznego podany przez Jana z Kwidzyna nosi w sobie wyraźne cele moralno-dydaktyczne. Wreszcie życie wieczne. Dusza łącząc się swym aktem woli z istotą Boga, jako najwyższym dobrem, będzie korzystała z wiecznej szczęśliwości.

Woluntaryzm przejawiał się również w neoplatońskich tendencjach teologii Jana z Kwidzyna. Mam tu na myśli przede wszystkim pogląd, iż celem człowieka jest uzyskanie przeobstwienia wstępnego w życiu doczesnym, pełnego w życiu wiecznym. Osiągnięcie jego jest związane z postulatem etycznym wyzwiania się duszy człowieka z niewoli ciała, ciągłego doskonalenia się. Kościół stanowi u Jana z Kwidzyna czynnik umożliwiający ludziom uzyskanie przeobstwienia. Czołowe miejsce w działalności Kościoła zajmują sakramenty święte, które swą łaską oczyszczającą, uświęcającą człowieka, wreszcie go przeobstwiają. Szczególną rolę w tym dziele zajmuje nie pokuta, lecz eucharystia — sakrament zjednoczenia człowieka z Bóstwem. Dalszą drogę człowieka do zjednoczenia się z Bogiem wytyczają Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie Chrystusa Pana.

2. UZASADNIENIE METODOLOGICZNE

Jan z Kwidzyna w swej koncepcji nauki stawiał na czołowym miejscu teologię, wiedzę Boską; drugorzędne miejsce przyznawał wiedzy ludzkiej, w zakres której wchodziła również filozofia. Powyższy układ nie oznacza, aby Jan z Kwidzyna odrzucał w ogóle wiedzę ludzką. Uważał jednak, iż skoro wiedza ludzka i tak zawiera się w wiedzy Boskiej, to lepiej na Bogu skupić zainteresowanie człowieka. Powyższa koncepcja nauki odbija się u Jana z Kwidzyna na jego metafizyce. Jak teologia, wiedza o Bogu, zajmuje czołową pozycję wobec filozofii i innych dyscyplin poznawczych, tak Bóg, byt absolutny, stoi na szczycie hierarchii bytowej. Co więcej: jak wszelka wiedza ludzka zawiera się w wiedzy Boskiej, tak byty skończone zależą od Boga i dążą do uzyskania uczestnictwa w Nim¹².

Tego rodzaju stosunek teologii do filozofii nie był obcy średniowiecznym scholastykom. Wnioskowanie teologiczne opierali na danych z Objawienia; filozoficzne na przesłankach rozumowych. O ile przesłanki rozumowe nie są w stanie doprowadzić do wniosku teologicznego, o tyle

¹² Por. E. Gilson: (7) *Filozof i teologia*. Przeł. J. Kotsa. Warszawa 1968 ss. 87 nn.

jednak wniosek teologiczny może swym zakresem obejmować niektóre wnioski uzyskane na płaszczyźnie filozoficznej¹³. Teologia scholastyczna korzystała więc nie tylko z przesłanek zaczerpniętych z Objawienia, ale często odwoływała się do rozumowania filozoficznego¹⁴. „Nie może być teologii scholastycznej — powiada E. Gilson — bez filozofii”¹⁵. Zdaniem prof. S. Swieżawskiego „...nigdy nie należy zapominać, że najwięcej dojrzałej treści filozoficznej znajduje się w dziełach teologicznych, gdy wchodzi w rachubę twórczość *more scholastico...*”¹⁶.

Tezy filozoficzne, nawet tak wybitnych osobistości, jak św. Bonawentury, św. Tomasza z Akwinu, zawierają się w dziełach nie tylko z tytułu, ale i z treści teologicznych. Wyłożone też były w porządku teologicznym¹⁷.

Wstępna analiza twórczości Jana z Kwidzyna pozwoliła stwierdzić, iż niektóre jego pisma, pod względem problematyki, są typowe dla pisarzy scholastycznych. Omawiają zagadnienia filozoficzne i teologiczne, oczywiście z przewagą ostatnich. Mogłem podjąć się opracowania tylko problematyki teologicznej, albo też wyłącznie filozoficznej. Obawiałem się jednak zarówno jednego, jak i drugiego rozwiązania. Zdawałem sobie sprawę, iż częściowe ujęcie problematyki nie da pełnego obrazu o twórczości Jana z Kwidzyna; prowadziłyby do ujęcia problematyki sprzecznej przede wszystkim z jego koncepcją nauki. Ujęcie wyłącznie części jego problematyki zubożyłoby jego twórczość i osobowość.

Podejmując się omówienia problematyki twórczości Jana z Kwidzyna nie zamierzałem przypinać mu etykiety filozofa lub teologa. Woląłem zrezygnować z ostatecznej klasyfikacji jego dorobku. Wszelka typologia w odniesieniu do późnego średniowiecza ma charakter roboczy. „Wszystkie więc uogólnienia, „typy”, zarówno rzeczowe (kierunki filozoficzne), jak przestrzenne (szkoły, ośrodki), czasowe (okresy), powinny być traktowane w każdej historiografii, a więc i w historiografii filozofii jako nietrwałe i tymczasowe oraz jako z istoty swojej niewystarczające”¹⁸.

Historycy filozofii, historycy teologii, przyzwyczajeni są do pewnych schematów badań. Wszelki schemat jest uproszczeniem. Wtlaczanie w określone ramy tematu twórczości jakiegos autoru, całej lub części, szczególnie na przelomie XIV/XV wieku może prowadzić do wypaczenia myśli autora. Zamiast do klasyfikacji, typologii, dążyłem do pełnego ujęcia i obiektywnego zrozumienia twórczości Jana z Kwidzyna¹⁹. Przyjąłem stanowisko integralnego podejścia do problematyki zawartej w twórczości Jana z Kwidzyna, które m.in. przejawilo się w sformułowaniu tematu rozprawy. Na wybór wpłynęła jego teoria nauki, koncepcja bytu, teoria poznania, typ uprawianej teologii²⁰. Decydując się na integralne podejście miałem na względzie jeszcze inne kryteria. Sądzę

¹³ Tamże, s. 87.

¹⁴ Tamże, ss. 87, 99 n.

¹⁵ Tamże, s. 99.

¹⁶ S. Swieżawski: jw. (4) s. 53. — Por.: Tamże, ss. 50 n. — Tenże: jw. (2) ss. 215 n. — W. Seńko: jw. s. 15.

¹⁷ E. Gilson: jw. (7) s. 84. — Tenże: (8) Jedność doświadczenia filozoficznego. Przel. Z. Wrzeszcz. Warszawa 1968 s. 39.

¹⁸ S. Swieżawski: jw. (5) s. 691.

¹⁹ E. Gilson: jw. (7) ss. 85 n.

²⁰ Tamże: ss. 83 nn.

mianowicie, że przy tym ujęciu możliwa jest nie tylko obiektywna ocena jego poglądów, lecz i z nimi związanej postawy Jana z Kwidzyna, jako rzecznika nowej teologii o nastawieniu praktycznym. „Ta «nowa», w stosunku do scholastycznej teologii spekulatywnej, koncepcja teologii jest reakcją przeciw intelektualizmowi, zbytej ingerencji spekulacji filozoficznej na terenie teologicznym, przeciw zaniedbaniom w studium Biblii, przeciw pomijaniu elementu afektywnego itd. Z ideałami nowej teologii idzie w parze swoisty styl pobożności o ustalonej nazwie *devotio moderna* i tendencja praktycystyczna, domagająca się od filozofii użytecznych zastosowań i bezpośrednich związków z potrzebami bieżącego życia — i coraz mniej uznająca rację bytu czystej kontemplacji”²¹. Integralne podejście do całej problematyki, jego twórczości pozwoliło na dostrzeżenie powyższych powiązań, a dalej na wyjaśnienie niechęci jego do zajmowania się w szerszym zakresie problematyką filozoficzną, na rzecz teologicznej. Ograniczenie się tylko do ujęcia jednego działu wyżej wymienionej problematyki nie doprowadziłoby do pełnego poznania ani jego filozofii, ani też teologii. Byłyby one niezrozumiałe, obcięte, a w dalszej kolejności doczekałyby się mylnej oceny. Skierowanie zainteresowania Jana z Kwidzyna na teologię jest przejawem jego postawy, szukającej środków wyjścia z trudnej wówczas sytuacji doktrynalnej. Dlatego też, jak pisze prof. S. Swieżawski „Historyk filozofii nie znający ... postaw i dążeń (podkr. MB) późnego średniowiecza nie jest zdolny do odnalezienia w badanych przez siebie tekstach wypowiedzi będących wyraźnymi lub zamaskowanymi wyrazami tych orientacji, a przez to samo nie wydobywa z tych tekstów całej, ważnej dla jego badań treści i odtwarza dzieje filozofii, ślizgając się po powierzchni i nie wnikając w ważne nieraz i istotne powiązania i uwarunkowania”²².

Podjmując się opracowania twórczości Jana z Kwidzyna miałem na celu przede wszystkim wydobyć z niej problematyki filozoficznej i teologicznej. Wymagało to z jednej strony ustalenia faktów historyczno-filozoficzno-teologicznych; z drugiej strony dokonania ich interpretacji.

Ustalenie faktów historycznych, teologicznych i filozoficznych, związane było z dotarciem do źródeł tekstowych Jana z Kwidzyna. Biorąc pod uwagę dzieła już wydane, szczególną uwagę na tym etapie badań zwróciłem na dwa teksty, mianowicie na kazanie *Expergiscimini*, ustalając m.in. jego autorstwo oraz wydając jego tekst w oparciu o jedyny dochowany rękopis z Pragi. Większe trudności nastroczały liczne kopie *Expositio symboli apostolorum*. W bibliotekach europejskich znajduje się ich ponad dziewięćdziesiąt. W tej sytuacji wydanie tekstu krytycznego przekraczało moje możliwości. Należało dokonać selekcji. Biorąc pod uwagę miejsce i czas powstania *Expositio*, teren Pomezanii, najprawdopodobniej Kwidzyn, koniec XIV lub początek XV wieku, zdecydowałem się na grupę najstarszych rękopisów biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Gdańsku. Ale i w tej grupie należało dokonać selekcji²³. W zasadzie

²¹ S. Swieżawski: jw. (4) s. 55.

²² Tamże.

²³ „Ma się czasem wrażenie, że troska o maksymalną dokładność tekstu sprzeciwia się wymogom zdrowego rozsądku i że niekiedy lepiej by było dla dobra prac badawczych, aby wcześniej ukazało się np. wydanie jakiegoś tekstu średnio-

opierałem się na rękopisie 1977, pochodzącym z początku XV wieku. Jest to kopia biblioteczna; jego kopistę cechowała wielka staraność w zachowaniu integralności przekazu. Czytając ów tekst porównywałem go z innymi rękopisami: gdańskimi oraz krakowskim Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego. — Oprócz faktów źródłowych miałem na uwadze inne fakty historyczne, głównie wywodzące się i związane z praskim środowiskiem naukowym drugiej połowy XIV wieku²⁴. Poznanie ich przyczyniło się do lepszego zrozumienia genezy poglądów Jana z Kwidzyna.

Stadium ustalenia faktów filozoficznych i teologicznych musiałem ograniczyć do pewnego zakresu. Obca mi jest faktograficzna koncepcja historii filozofii²⁵ i nie miałem zamiaru w ostatecznym wypadku utonąć „w morzu tekstów i innych faktów”²⁶. Bliższa mi jest historia doktryn. Zależało mi przede wszystkim na przedstawieniu problematyki zawartej w twórczości Jana z Kwidzyna²⁷. Materiał faktograficzny dotyczący Jana z Kwidzyna był bardzo bogaty i w zasadzie znany. Nie miałem zamiaru go rozszerzać. Na nim jednak kończyły się dotychczasowe badania. Nikt nie podjął się dotychczas pełnej interpretacji tych faktów. Prób oceny dorobku Jana z Kwidzyna ze strony F. Hiplera i A. Schleiffa nie można podciągnąć pod zakres pojęcia interpretacji; trudno je nazwać nawet wnioskami, jako że sięgały raczej intuicji niż faktów. W tej sytuacji jeszcze wyraźniej ujawniła się potrzeba, po prostu konieczność, wyjścia poza dotychczasowy etap badań. „Historyk — jak pisze S. Swieżawski — musi mieć przede wszystkim dość trzeźwej decyzji i umiaru, aby nie gromadzić bez ograniczeń materiału faktycznego; ... Łatwo można tu stracić miarę i zacząć traktować fakt jako kres i cel badań historycznych..., a nie jako punkt wyjścia i bazę empiryczną”²⁸.

Mając do dyspozycji zbiór faktów historycznych, związanych z działalnością naukową Jana z Kwidzyna, należało i tu dokonać wyboru. U podstaw tej selekcji leżały kryteria problematyki podjętych badań²⁹. Wybór obejmował fakty ważne w aspekcie filozoficznym i teologicznym³⁰. Dalsza ich selekcja uwarunkowana była szczególną ważnością dla historii filozofii i teologii. Stan badań naukowych w odniesieniu do filozofii i teologii schyłku średniowiecza nie pozwalała jeszcze w pełni ocenić oryginalności i *novum* rozwiązań teologa czy filozofa. Powyższe kryterium przy doborze faktów szczególnie ważnych nie dawałoby zresztą gwarancji obiektywizmu. Decydując się na dobór tekstów miałem przede wszystkim na względzie teorię nauki Jana z Kwidzyna, której konsekwencje dają się łatwo odnaleźć w całej jego twórczości³¹.

wiecznego na podstawie jednego, choćby niedoskonałego przekazu rękopiśmienne-
go, niż aby czekać długie lata na tzw. edycję krytyczną, „doskonałą”, która po-
wstaje jako zlepek szeregu, czasem bardzo różnorodnych przekazów i jest raczej
tworem krytycznego wydawcy niż wiernym odtworzeniem autentycznego tekstu”.
(S. Swieżawski: jw. (5) s. 726). — Por. Tamże: s. 741.

²⁴ Por. Tamże.

²⁵ Tamże, ss. 725 n.

²⁶ Tamże, s. 726.

²⁷ Tamże, ss. 680, 705, 712, 718, 726, 729.

²⁸ Tamże, ss. 729 n.; por. ss. 725 n.

²⁹ Tamże, ss. 731 n.

³⁰ Por. Tamże, s. 732.

³¹ Por. Tenże: jw. (4) ss. 56, 58.

Badanie wybranych faktów wymagało stawiania całego szeregu pytań, zgrupowanych przede wszystkim w kwestionariuszu³² filozoficznym, teologicznym i historycznym. Temat pracy domagał się zestawu pytań dotyczących pełnej zależności doktryny Jana z Kwidzyna. Musiał uwzględniać nie tylko aspekt teologiczny, ale i filozoficzny, a w tym także pytania, które pozwoliłyby na wykrycie w tekstach, zdawałoby się czysto teologicznych, problemów filozoficznych, wreszcie uwarunkowań doktrynalnych. Nie udało się zastosować całego kwestionariusza filozoficznego ze względu na to, iż Jan z Kwidzyna, stosowanie do swojej teorii nauki, świadomie pominął wiele zagadnień metafizycznych. Udało się natomiast dobrze wyłonić teorię poznania, zwłaszcza Boga, oraz teodyceę, antropologię, angelologię, kosmologię. Mniejsze trudności były z wyłonieniem problematyki teologicznej. Dopomógł tu znacznie układ tematyczny *Exposicio*. Kwestionariusz historyczny obejmował badanie uwarunkowań, które mogły wpłynąć na poddane analizie fakty. Pewne usługi oddała tu erudycja Jana z Kwidzyna; w większości wypadków trzeba było jednak sięgać do prażródeł.

Zagadnienie uwarunkowań w XIV i XV wieku nabiera szczególnych barw. Wprawdzie w tym czasie nawiązuje się do wieków poprzednich, ale nie jest to kontynuacja poszczególnych kierunków w ich czystej formie. „W wiekach XIV i XV — pisze prof. S. Swieżawski — pojawiają się coraz to nowe kierunki «mieszane» u różnych myślicieli, którzy z rozmaitych, nieraz bardzo złożonych powodów, zespalają się w jedną całość, o mniej lub bardziej wyraźnym obliczu elementy zaczerpnięte z doktryn bardziej «czystych»...”³³. Powyższe stwierdzenie można w pełnym zakresie odnieść do recepcji doktrynalnej Jana z Kwidzyna. Przejął poglądy z wielu szkół i nie zawsze je ujawniał.

Wykład problematyki filozoficznej i teologicznej Jana z Kwidzyna poprzedzony został całym szeregiem zabiegów badawczych, dokonanych na tekstach. Rozpoczęło je czytanie tekstów w języku łacińskim, aby dojść do pełnego i obiektywnego zrozumienia tkwiącej w nich problematyki³⁴. Ujawniło to nie tylko zawartą w nich wprost problematykę, ale również świadomie pominiętą. Rozumienie tekstu w pewnej mierze ułatwiało nawiązywanie przez Jana z Kwidzyna do św. Augustyna i tradycji scholastycznej, zwłaszcza do św. Bernarda z Clairvaux, Piotra Lombarda, Hugona i Ryszarda ze św. Wiktora, św. Bonawentury, św. Tomasza z Akwinu.

Za rozumieniem tekstu postępowało jego wyjaśnienie „będąc uchwyceniem i ujawnieniem znaczenia (w sensie wartości) tekstu...”³⁵. Zakres wyjaśnienia nie jest rozległy, obejmuje najbliższy kontekst, a więc teksty zawarte w innych pismach Jana z Kwidzyna oraz zagadnienia historyczne związane z analizowanymi problemami³⁶. W pracy stosowano zarówno wyjaśnienie immanentne poprzez zestawianie tekstów jedne-

³² Tamże, s. 53. Tenże: jw. (5) ss. 702 n. — W. Stróżewski: Próba zreferowania wyników dyskusji Wyższego Seminarium Historii Filozofii KUL od r. 1953/54 do 1955/56. (maszynopis) cz. I, k. 2 nn.

³³ S. Swieżawski: jw. (4) s. 54.

³⁴ Tenże, jw. (5) ss. 776 n.

³⁵ Tamże, s. 788.

³⁶ Tamże, s. 789.

go pisma, głównie *Expositio* oraz wyjaśnienie transcendentalne, gdy korzystałem z zestawienia tekstów innych pism Jana z Kwidzyna, a niekiedy z dzieł autorów średniowiecznego augustynizmu. Korzystałem też z wyjaśnień genetycznych oraz stawiania hipotez.

Kolejnym etapem zabiegów poznawczych na tekście była jego interpretacja, która również wyjaśniała fakty, ale w zakresie najszerszym, prowadząc już do pewnych ujęć syntetycznych. Bezpośrednio przed wykładem została dokonana ocena faktów, zarówno filozoficznych, jak i teologicznych³⁷.

Wykład problematyki filozoficznej i teologicznej Jana z Kwidzyna starałem się ująć w formie opisu. Nie jest to wykład o charakterze faktograficznym, lecz zawiera w sobie zarówno elementy analityczne, jak i syntetyczne. Za cel obrałem ukazanie doktryny Jana z Kwidzyna poprzez wydobycie jej z faktów, stwierdzenie i obiektywne ujęcie, aby mogła służyć lepszemu poznaniu poglądów XIV i XV wieku.

PHILOSOPHISCHE UND THEOLOGISCHE PROBLEME
IN SCHAFFEN JOHANNIS VON MARIENWERDER (1343—1417)

ZUSAMMENFASSUNG

Johann aus Marienwerder (1343—1417) studierte in der artistischen und theologischen Fakultät in Prag. Im Jahre 1374 war er Dekan der *facultas artium*. Gegen Ende des Jahres 1387 kehrte er in seine Vaterstadt Marienwerder, die Hauptstadt der pomesanischen Diözese, zurück. Hier legte er als Ordensgeistlicher der Kreuzritter seine Profess ab. Er war u.a. Dekan des Domkapitels. In den Jahren 1392—1394 war er geistiger Berater der gottseligen Dorothea aus Gross-Montau.

Die bisherigen, dem Johann aus Marienwerder gewidmeten Arbeiten behandelten hauptsächlich diese letztere Tätigkeit. Der vorliegende Aufsatz dagegen bespricht sein Schaffen als Philosoph und Theologe um die Wende des 14. Jahrhunderts. Während seiner Prager Studien lernte er die Ideen des frühen böhmischen Humanismus kennen.

Er verfasste folgende theologische Schriften: eine Paraphrase des *Pater noster*, eine Synodalpredigt *Expurgiscimini hodie*, eine *Expositio symboli apostolorum* mitsamt einer *Tabula*, einen Traktat *Beatitudines*, drei Predigtreden, einen den Wert guter Werke behandelnden Brief. Ausserdem war Johann aus Marienwerder der Bearbeiter biographisch-asketischer Schriften, die u.a. die Offenbarung der Dorothea aus Gross-Montaus enthielten, und zwar: *Vita Prima*, *Vita Lindana*, *Liber de Festis*, *Vita Latina*, *Septililium*, *Vita Germanica*, *Libellus de vita, virtutibus et miraculis Dorotheae*. Er verfasste auch die *Annales Capituli Pomescanicensis*. Zu seinen zweifelhaften Schriften gehören: ein Gebet nach der hl. Messe, sowie ein Traktat über die Beichte, den H. Westpfahl veröffentlicht hat.

Die Theorie der Erkenntnis Gottes. Der Mensch als geistig-körperliches Wesen erkennt vermittels seiner Seele. Den Gegenstand der Erkenntnis der sinnlichen Seele bildet die materielle Welt. Die Aufgabe der intellektuellen Seele beruht vor allem auf der Erkenntnis übersinnlicher Dinge und Gottes. Sie wird erreicht vermittels seelischer Fähigkeiten, wie das Gedächtnis, der Intellekt und der Wille. In der intellektuellen Seele unterschied Johann zwei Erkenntnisebenen. Im vernunftmässigen Erkennen (*racio*) schöpft der Mensch aus seinen natürlichen Möglichkeiten. Auf dieses Erkennen stützt sich das menschliche Wissen. Dieses Erkennen bietet aber keine Sicherheit und in Bezug auf Gott und die Glaubenswahrheiten ist es unzulänglich. Im intellektuellen Erkennen dagegen (*intellectus illuminatus*) wird dem Menschen die Hilfe göttlicher Erleuchtung zuteil. Auf dieses

³⁷ Por. Tamže, ss. 798 nn.

Erkennen stützt sich das göttliche Wissen, die Theologie, die nützlich und sicher ist.

In der *Expositio* spricht Johann von drei Arten der Erkenntnis Gottes: vermittelt des Verstandes, des Glaubens und der ewigen Seligkeit in der Herrlichkeit des Himmels. In seinen späteren Schriften bespricht er ausschliesslich die zweite Art der Gotteserkenntnis. Durch seinen Glauben schöpft der Mensch aus der göttlichen Erleuchtung in Gestalt der Gnade. Diese Erleuchtung erstreckt sich nicht nur auf seinen Intellekt, sondern auch auf seinen Willen und auf sein Gedächtnis. Die Erkenntnis Gottes, oder vielmehr das Gott-Ähnlichwerden der Seele, ist dadurch bedingt, dass sie den Zustand der Erweichung, der Erleuchtung und der Vereinigung erreicht. Das Erkennen Gottes, die Liebe zu Ihm und das Gotterleben entwickeln sich dynamisch im Masse der Vervollkommnung der Seele in den einzelnen Zuständen, und führen zu ihrer Vergöttlichung.

In seiner Theorie der Gotteserkenntnis befand sich Johann unter dem Einfluss der Mystik und des Nominalismus. Sein Mystizismus stützt sich auf die durch den hl. Bernhard von Clairvaux behauptete Stellung. Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita und der Viktorinen erstreckt sich auf die Arten der Gotteserkenntnis. Der Einfluss des Nominalismus kommt bei Johann in dem Verzicht auf die Gottesbeweise zum Vorschein und in der Stützung des Erkennens auf den Glauben.

Die Theologie Gottes, des Schöpfers. Gott ist geistige Natur, in der drei real unterschiedliche Personen sind: Gott der Vater, der Sohn Gottes und der Heilige Geist. Das Wesen Gottes ist vor allem durch die Einheit, die Durchdringlichkeit des Erkennens und durch die Allmacht gekennzeichnet.

Den Beweis der Existenz Gottes hat Johann, der darin Ockham folgte, durch den Beweis der Einheit und Einzigkeit des Wesens Gottes ersetzt. Gott erkennt alles im Aspekt der Gegenwart. Johann legt Nachdruck auf den äusseren Charakter des Wissens Gottes. Unter dem Einfluss Ockhams zog er die letzten Konsequenzen und verzichtete nicht auf die *Universalia*, sondern auch auf die Idee im Intellekt Gottes. Gott ist auch die Allmacht eigen. Er besitzt eine absolute und geordnete Macht. Gewisse Arten des Erfassens der göttlichen Allmacht scheinen davon zu zeugen, dass Johann, beeinflusst durch Ockham, u.a. nicht fern der Doktrin war, dass der Wille Gottes die Quelle der Moral sei.

Gottes Güte und Liebe bilden den Grund der Herkunft der göttlichen Personen, wie auch des erschaffenen Seins. Gott ist erfüllt von höchster Güte, die sich gemäss ihrer Natur ausbreitet. Gott der Vater teilt sie den anderen göttlichen Personen zu, zuerst dem Sohne Gottes und nachher beide gemeinsam dem Heiligen Geiste. Gott schuf drei Arten des Seins: rein geistige (die Engel), rein körperliche (die Welt) und geistig-körperliche (die Menschen). In Johanns allgemeiner Konzeption der Schöpfung gewinnen den Vorrang Theorien der Partizipation und der Erschaffung der Welt aus dem Nichts und in der Zeit. Hier kommen deutlich Einflüsse des hl. Augustin zum Vorschein. Die Engel schuf Gott in der umgestaltenden Gnade. Johann konzentrierte sein Augenmerk auf die Darstellung ihrer Beziehung an Gott. In seinen kosmologischen Ansichten knüpft Johann an die mittelalterliche Überlieferung an. Der Schöpfungsakt Gottes umfasste, wenn es sich um körperliche Dinge handelt, die ganze Welt, die sich aus den zehn Himmelsphären und den vier Elementen: Feuer, Luft, Wasser und Erde, zusammensetzt. In seinen Ansichten beschränkt sich Johann ausschliesslich auf die kosmologische Ebene. Eine metaphysische Interpretation der im Kosmos auftretenden Erscheinungen fehlt. Gemäss der Anthropologie Johanns ist der Mensch eine durch Gott nach dem Ebenbild der hl. Dreifaltigkeit erschaffene, geistig-körperliche Natur. Die psychophysische Einheit des Menschen hat ihren Rückhalt in der Allmacht Gottes. Der Prozess der inneren Vervollkommnung des Menschen stützt sich darauf, dass er sich der Gegensätze Seele-Leib bewusst wird, sowie, in Eintracht mit dem neoplatonischen Ideal, auf des Streben nach der Befreiung des Seele von der Knechtschaft des Leibes. Die allgemeine Konzeption des Menschen, der sich aus zwei gegensätzlichen Substanzen, dem Leibe und der Seele, zusammensetzt, ist im Grunde mit dem Standpunkt des an Platon und Plotin anknüpfenden hl. Augustin konform.

Der Sohn Gottes, der Heilige Geist, Maria im Geheimnis der Erlösung. In der Darstellung der zweiten Person in der heiligen Dreifaltigkeit,

des Sohnes Gottes, behandelt Johann an erster Stelle das Problem der Einheit der Person Christi, sowohl in Hinsicht ihrer zwei Naturen, der göttlichen und menschlichen, als auch hinsichtlich der anderen göttlichen Personen. Indem Christus die menschliche Natur annahm, brachte er das Opfer für die ganze Menschheit. Die menschliche Natur Christi war mit dreifacher Gnade ausgestattet, und zwar mit der Person, mit der der Vereinigung und mit der Hauptes des mystischen Leibes. Christus besass auch die fünf Arten des Erkennens. Johann zögert mit der Stellungnahme für die Zweckmässigkeit oder die Notwendigkeit der Menschwerdung. Die Passion Christi, die er freiwillig auf sich nahm, bestand aus durch äussere Verletzungen hervorgerufenen Leiden, aus körperlichem Schmerz und aus seelischer Betrübnis. Dem hl. Thomas von Aquin folgend verband Johann die Passion Christi mit der Erlösung, die durch das Verdienst, die Genugtuung und das Opfer Christi zustande gekommen war. In der Darstellung der Wahrheit von der Auferstehung des Herrn unterscheidet Johann drei Elemente: die Notwendigkeit, die Qualität und die Wahrfähigkeit. Durch seine Himmelfahrt bereitete Christus den Menschen den Weg zur ewigen Seligkeit.

Die Lehre Johanns vom Heiligen Geist wird durch seine etymologische Klarlegung des Begriffes „Geist“ eingeleitet. Danach spricht der Verfasser von der Herkunft des Heiligen Geistes, von der ihm gebührenden Verehrung, von seiner Sendung, von den Gnadenerweisungen, von den Weissagungen und von den Offenbarungen. Der Heilige Geist ist die Verbundenheit der Liebe des Vaters und des Sohnes. Er verleiht dem Menschen die Gnade, die den Menschen nicht nur erleuchtet und heiligt, sondern ihn auch vergöttlicht. Weiter stattet er ihn mit übernatürlichen Tugenden und Gaben aus und schliesslich macht er ihn zur Vollbringung guter Werke fähig. Ausführlich bespricht Johann die Rolle des Heiligen Geistes in den Offenbarungen. Die Ansichten Johanns von der hl. Dreifaltigkeit haben Augustinische Eigenschaften in der Interpretation Richards von St. Viktor, Alexanders von Hales und des hl. Bonaventura.

Der Sohn Gottes wurde empfangen und geboren von der Allerheiligsten Jungfrau Maria. Bei der Menschwerdung die ganze hl. Dreifaltigkeit beteiligt, doch eine spezielle Rolle dabei ist dem Hl. Geist zugefallen. Die Wahrheit von der Mutterschaft der Allerseligsten Jungfrau Maria verbindet Johann mit ihrer Jungfräulichkeit und ihrer Heiligkeit. In der Frage der unbefleckten Empfängnis nimmt Johann den thomistischen Standpunkt an. Er erklärt sich für die aktive Mitbeteiligung Mariä beim Erlösungswerke und spricht von Ihrer Himmelfahrt. In seiner Mariologie stützt sich Johann sowohl auf die Heilige Schrift und die Schriften der Kirchenväter, als auch auf mittelalterliche Theologen, u.a. auf Pseudo-Hieronymus und auf Pseudo-Albertus.

Die Kirche und die Sakramente. In der Auffassung des Glaubens legt Johann auf seinen praktischen Aspekt Nachdruck. Trotz des Verzichtes auf viele Elemente der Lehre Augustins macht sich dessen Einfluss deutlich bemerkbar. Er wird sichtbar in der Identifizierung des Glaubens mit der Tugend, in der Anknüpfung an die Bestimmung des hl. Paulus, in der Ansicht vom Gegenstand des Glaubens, vornehmlich von dem formellen, in der Hinstellung der Kirche als der Norm des Glaubens.

Göttliche Anbetung gebührt nur Gott. Den Geschöpfen soll man eine einfache Achtung erweisen. Der Allerheiligsten Jungfrau Maria gebührt die Ehre der Allverherrlichung. Die dem Geschöpf erwiesene, nur Gott gebührende Ehre ist Abgötterei.

„Die katholische Kirche, schreibt Johann, ist eine alle Gläubigen, die die umwandelnde Gnade besitzen, verbindende Institution, deren Haupt Christus als Mensch ist“. In seiner Lehre von der Kirche stand Johann unter dem Einfluss des Augustinischen Gedankens. Diesen Einfluss bemerkt man in seiner Ansicht von der Kirche, worin Christus das Haupt und das Fundament der Kirche ist. Dasselbe lässt sich sagen von der Bestimmung der Kirche als mystischer Leib, von der Auffassung des Heiligen Geistes als des die Kirche belebenden Faktors und von der Lehre, dass die Todsünde den Menschen der Mitgliedschaft verlustig macht. Stark unterstrichen wurde die göttliche Autorität der Kirche. Vom Primat des hl. Petrus, vom Papst und von der Hierarchie tut Johann kein Erwähnung.

Die Sakramentologie Johanns ist durch die bonaventurisch-scholastische Interpretation gekennzeichnet. Das Sakrament gibt die innere Disposition zum Empfang

der Gnade und übt eine gesundmachende Wirkung aus. Johann erkennt sieben Sakramente an, bespricht aber ausführlicher nur drei von ihnen. Die Auslegung des Sakraments der Taufe schöpfte er aus dem hl. Thomas von Aquin und aus der Lehre der Kirche. In der Besprechung des Bussakraments führte er folgende integrale Bestandteile auf: die Reue, das Bekennen der Sünden und die Genugtuung. Die Reue hielt er für unbedingt notwendig. In der Auffassung des Bussakraments stand Johann unter dem Einfluss des skotistischen Gedankens. In der Auslegung des Altarssakraments stellte Johann das Problem der realen Gegenwärtigkeit Christi unter den Gestalten von Brot und Wein an die Spitze, weiter das Problem der Transsubstantiation sowie das Problem der seitens des empfangenden Subjekts zu erfüllenden Bedingungen. Er war für den häufigen Kommunionempfang und propagierte ihn.

In der Gemeinschaft der Heiligen vereinigen sich, nach Johann von Marienwerder, die Gläubigen mit den Heiligen zwecks Erlangung geistiger Güter. Sie ist durch den Besitz des Glaubens, des Gehorsams und der Liebe bedingt. Aus dieser Gemeinschaft entspringen folgende geistige Güter: Ablässe der Kirche, Gebete der Heiligen, Hilfe für die Seelen in Fegfeuer.

Die Eschatologie. Vor den Passion Christi gab es vier eschatologische Orte, in denen die menschlichen Seelen nach dem Tode verblieben: die Hölle, der Abgrund für die ungetauften Kinder, das Fegfeuer, der Abgrund der Väter; dazu kommt noch der Himmel. Johann gibt keine klaren Auskünfte zum Thema des Einzelgerichts nach dem Tode. Die Wiederkunft Christi wird mit dem Jüngsten Gericht verbunden sein. Vor ihm erscheinen gewisse Zeichen. Die einen werden die Menschen in die Irre führen — das Wirken des Antichrists; die anderen werden Furcht erregen — moralphysische Erscheinungen; andere werden Entsetzen erregen — der Weltbrand und die Auferstehung der Menschen. Das Jüngste Gericht wird von der Sicherheit und der Öffentlichkeit, sowie von der Allgemeinheit der zu Richtenden begleitet werden. Nach dem Gericht wird die Welt wieder vom Feuer umfasst und es erfolgt ihre Erneuerung. Millenaristische Anschauungen fehlen. Die im Himmel Verweilenden erhalten folgende Belohnungen: eine substantielle in der Form der Anschauung Gottes und der Liebe zu ihm, sowie des Genießens; eine halbsubstantielle, die in der Klarheit, der Durchdringlichkeit, der Gewandtheit und in dem Fehlen fleischlicher Leidenschaften zum Vorschein kommt; eine accidentelle in Form eines entsprechenden Heiligenseins.

Schlussfolgerungen. Die durch Johann behandelten philosophischen Probleme lassen sich in folgende Gruppen zusammenfassen: die Theorie der Wissenschaft, die Erkenntnistheorie, die Philosophie des Seins Gottes und der Geschöpfe. Ihnen allen ist vor allem der Theozentrismus, der Monismus, Mystizismus mit Voluntarismus, der skeptische Fideismus und der Spiritualismus eigen. Die Theorie der Seins bei Johann gäbe die Berechtigung sie als Neuplatonismus zu bezeichnen. Wenn man aber andere Faktoren in Betracht zieht, dann ist die Bezeichnung der Philosophie Johanns als des nominalisierenden Augustinismus berechtigter.

Die Theologie Johanns, typisch für die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert, besass viele Eigenschaften einer neuen Theologie, auf deren Grund und Boden die *devotio moderna* erwuchs. Ihr waren eigen der Antiintellektualismus, das Sichstützen auf die Offenbarung und den Willen, der Praktizismus.

Die methodologische Begründung. Viele Schriften Johanns, charakteristisch für die Scholastik, enthalten nicht nur eine theologische, sondern auch eine philosophische Fragestellung. Bei meinem Unterfangen sie zu bearbeiten kam es mir nicht so sehr auf die Typologie an, als vielmehr auf das Verstehen derselben und auf ihre Erfassung. Ich stellte mich auf den Standpunkt eines integralen Herantretens an die in den Schriften Johanns enthaltene Problematik, das in der Formulierung des Themas der Untersuchung zum Vorschein kam. Die Wahl eines integralen Herantretens war für mich durch seine Theorie der Wissenschaft, durch seine Konzeption des Seins, durch seine Erkenntnistheorie sowie durch den Typus der von ihm betriebenen Theologie bestimmt. Die Bearbeitung der philosophischen und theologischen Problematik Johanns erforderte einerseits eine Festlegung von historisch-philosophisch-theologischen Tatsachen, andererseits die Durchführung ihrer

Interpretation. Die Festlegung der Tatsachen war mit einem Vorstoss zu den Textquellen Johans verbunden. Ich schöpfte aus den bisherigen editorischen Errungenschaften. Meinerseits habe ich die Autorschaft der Synodalpredigt festgelegt und der Texte mitsamt der *Tabula* zur *Exposicio* herausgegeben. Im Studium der Festlegung von Tatsachen habe ich mich auf ein gewisses Gebiet beschränkt; eine faktographische Konzeption der Wissenschaft liegt mir fern. Bei der Untersuchung auserwählter Texte benutzte ich den philosophischen, theologischen und geschichtlichen Fragebogen. Die Interpretation betraf das Verständnis des Textes, die Erklärung, die Interpretation, die Beurteilung und die Auslegung.