

KS. LESZEK KUC

PRZEPOWIADANIE SŁOWA BOŻEGO WEDŁUG HENRYKA Z GANDAWY (XIII w.)

Współczesna literatura na temat kaznodziejstwa pełna jest wołań o teologiczną analizę zarówno samego faktu — zjawiska przepowiadania słowa Bożego, jak i funkcji przepowiadania w życiu chrześcijańskim, w duszpasterstwie, w odniesieniu wreszcie do samej teologii, do której, sądzą niektórzy, przepowiadanie kaznodziejskie jest wprowadzeniem. Najważniejsze wypowiedzi na ten temat zestawili i omówili krytycznie Z. Alszeghy SI i M. Flick SI w artykule pt. *Il problema teologico della predicazione*, („Gregorianum”, XL (1959), 4, s. 671—744) oraz Domenico Grasso SI, *Nuovi apporti alla teologia della predicazione*, („Gregorianum”, XLIV (1963), 2, s. 88—118). Ostatnio już, w nawiązaniu do repertorium Alszeghyego i Flicka, zajął się tym zagadnieniem J. B. Schneyer. Pod tytułem *Die Heilsbedeutung der Predigt in der Auffassung katholischer Prediger* („Zeitschrift für katholische Theologie”, 84 (1962), 2, s. 152—170) pisze on o tym, jak sami kaznodzieje pojmowali sens przepowiadania w różnych epokach, zwłaszcza zaś w łacińskim średniowieczu. Artykuł swój nazywa w podtytule *ein historischer Beitrag zur Theologie der Predigt*.

Wydaje się, że nie mniej niż kazania i średniowieczne „artes praediciendi” ważnym źródłem dla historii tego, co Schneyer nazwał teologią kazania, są wypowiedzi teologów. Pragniemy tu przedstawić szkic poglądów na ten temat zawartych w dziełach Henryka z Gandawy. Znakomity ten profesor paryski nauczał pomiędzy r. 1276 a 1292, zmarł w 1293. Przerywał kilkakrotnie działalność profesorską wracając do macierzystej diecezji: był archidiakonem w Liège. Występował jako jeden z koryfeuszów w dogasającym sporze profesorów paryskich, należących do kleru diecezjalnego, z tymi, którzy reprezentowali zakony zebrzące. Na początku swej działalności uniwersyteckiej należał do najbliższego otoczenia bpa Stefana Tempiera i był „magna pars” w słynnym potępieniu też w r. 1277. Nazywano go „doctor solemnis”.

Istnieją dwa obszerne dzieła teologiczne Henryka z Gandawy, oba łatwo dostępne w odbitkach fotograficznych dokonanych z edycji

XVI-wiecznym: *Summae quaestionum ordinariorum* oraz zbiór *Quaestiones quodlibetales*. W szkicu obecnym skorzystamy przede wszystkim z pierwszego z nich. (Henry of Ghent, *Summae Quaestionum Ordinariorum*, Reprint of the 1520 Edition, 2 t., Published by the Franciscan Institute St. Bonaventure, N. Y. and E. Nauwelaerts, Louvain, Belgium and F. Schöningh, Paderborn, Germany, 1953). Piętnaście obszernych wstępnych artykułów pierwszego tomu poświęca Henryk teologii jako nauce, w wyraźnej zresztą dyskusji z pierwszą kwestią *Sumy teologii* św. Tomasza z Akwinu i z komentarzem św. Tomasza do „*De Trinitate*” Boecjusza. Ostatni z tych artykułów, dwudziesty, dotyczy zagadnienia „*Quomodo in theologia de Deo et de divinis locutio sit habenda, et quomodo intellecta de eis exponenda*”. Tu właśnie znajdujemy najwięcej interesujących nas wypowiedzi na temat przepowiadania słowa Bożego. Postaramy się przedstawić je najpierw, ażeby później sięgnąć także do uwag zawartych gdzie indziej.

Artykuł dwudziesty składa się z czterech kwestii: 1. *Utrum sermone humano de Deo et de rebus divinis debeat uti haec scientia?* 2. *Utrum indifferenter loqui debeat de eis significando ea rebus et vocibus?* 3. *Utrum loqui debeat de eis sermone proprio et claro: an figurativo et obscuro?* 4. *Utrum de eis loqui debeat sermone simplici, an ornato?* Z naszego punktu widzenia, to znaczy z uwagi na kaznodziejskie przepowiadanie słowa Bożego, zajmiemy się najpierw kwestią drugą i trzecią, ażeby później przejść do pierwszej i czwartej, traktującej specjalnie o problemach językowych.

W kwestii drugiej idzie o to, czy rzeczywistość Bożą wypowiadać należy przede wszystkim za pomocą rzeczy czy też słów, a więc mową konkretną czy abstrakcyjną. Wskazując na rzeczy stworzone jako poucające o Bogu, czy ukuwając słowa i zwroty, które by miały samą rzeczywistość Boską ujmować? Stanowisko autora, że właśnie język rzeczy, mowa konkretna jest tu odpowiednia, zapowiada w drugiej części kwestii „*argumentum in contrarium*” wzięty z dzieł św. Augustyna: *sermone XXV super Joann.* „[...] dicit quod facta Christi sunt verba: quia ut dicit ser. XXIII sunt divina opera, et ad intellegendum Deum de visibilibus admonent humanam mentem: habent enim linguam suam. Nam quia ipse Christus verbum est, etiam factum verbi verbum. Et ser. XXVII. Opus Dei lingua est” (F. CXXV A). W zasadniczej, trzeciej części kwestii tłumaczy Henryk z Gandawy, że bezpośrednim obrazem rzeczywistości nadprzyrodzonej są dla nas rzeczy, nie słowa. Rzeczy to „*effigies supernaturalium*” (*effigies* — więcej jeszcze niż obraz!), słowa zaś są „*signa rerum*”. Bóg jest bardziej pośrednio stwórcą rzeczy niż stwórcą języka ludzkiego. Dlatego to „*propriissimus modus loquendi sacre scripturae est loqui rebus et factis*”. Jest to rów-

niez stosowne z uwagi na słuchacza: „[...] cum enim divina mysteria quae tractat ista scientia non sunt omnibus pandenda, sic sunt proponenda quomodo apertius piis et devote quaerentibus potuerunt innotescere: impiis vero et fastidientibus occultari” (f. CXXI r C). Otóż język rzeczy nadaje się do tego celu szczególnie: rzeczy łatwo zdradzają swój głębszy sens, z pomocą łaski Bożej, pobożnym i uważnym słuchaczom, ukrywają zaś tajemnice Boże przed niegodnymi. Czasem tedy używać trzeba jedynie tego języka: (solis factis et rebus) „ubi scilicet occultiora mysteria paucis revelanda panduntur”. Czasem trzeba używać wyłącznie języka słownego: (verbis solum) „ubi scilicet communia omnibus necessaria: et ideo ab omnibus capienda proponuntur”. Kiedy indziej zaś na przemian obu języków (verbis et signis rerum commistim) „ubi per apertiora opus est magis obscura in parte explicare, secundum quod sacra scriptura omnibus congruens alicubi aperta debet esse, alicubi vero obscura” (tamże).

Jak widać, wbrew naszym oczekiwaniom, Henryk z Gandawy doradza posługiwanie się w wykładzie prawdy Bożej językiem konkretnym wcale nie dla ułatwienia odbioru początkującym, ale przeciwnie, dla ukrycia tajemnic Bożych przed niegodnymi. Początkującym, „zwykłym” chrześcijanom, jak zobaczymy później, potrzebny jest właśnie wykład werbalny, abstrakcyjny, który by im nie tyle wyjaśnił, ile raczej wraził w pamięć i w sumienie prawdy konieczne do zbawienia. Dostrzegamy więc u Henryka z Gandawy pewien ekskluzywizm teologiczny. Na podstawie dalszych rozważań wrażenie to, jak się zdaje, pogłębi się jeszcze.

Kwestia trzecia zajmuje się problemem, czy w wykładzie prawdy Bożej trzeba się posłużyć raczej językiem właściwie wszystko określającym i jasnym, czy też pełnym przenośni i ciemnym? (proprio et claro an figurativo et obscuro). W trzeciej, zasadniczej części tej kwestii zaczyna Henryk swój wykład od rozróżnienia jeszcze mocniejszego niż poprzednio dwóch kategorii chrześcijan. Simplices — proveci. Pismo święte służy wszystkim do zbawienia, każdej więc z tych dwu kategorii trzeba je przedstawić w sposób dla niej odpowiedni. Simplicibus — „si sermone describatur claro et proprio: quia aliter non capiunt”. Provecis — obu sposobami. Po pierwsze, by „Obscuritas eos detentos teneat: et claritas instruat” (f. CXXIrG). Po drugie, „[...] ne veritas clara omnino vilescat et sub obscuro sermone notitia inventa dulcior fiat” (f. CXXIv H). Po trzecie, „quia Deus voluit alios esse doctores: alios vero discipulos. Si autem omnes omnia scirent, doctor necessarius non erat: et esset ordo rerum confusus” (tamże, I).

W kwestii tej wraca Henryk również do swego ulubionego motywu: ciemny język pogłębionego wykładu prawdy Bożej ma również na celu ukrycie tej prawdy przed niegodnymi i leniwymi słuchaczami: „Non

ergo abscondita est in scripturis veritas: ut non inveniant qui quaerunt eam: sed ut non videant qui quaerere eam nolunt", stwierdza Henryk cytując św. Jana Chryzostoma, następnie zaś, przytaczając słowa Pseudo-Dionizego: „Apponamus sanctis sancta per divinam traditionem collocantes: et indoctis hoc et deridentibus auferentes” (tamże).

Stanowisko to pogłębi się jeszcze w odpowiedziach Henryka na dwa zarzuty przedstawione w pierwszej części kwestii. W pierwszym domagano się jasnego wykładu prawdy Bożej wychodząc z założenia, iż nauka tym jaśniejsza, im mędrsza, a tu przecież idzie o samą mądrość Bożą. „Ad primum in oppositum quod doctrina sapientis facilis est: dicendum quod verum est quo ad hoc, quod quanto quis melius intellegit aliquid tanto clarius id exprimere et exponere potest. Non tamen ex hoc sequitur quod quanto doctor est sapientior, tanto clarius doctrinam suam proponere debeat quia eo modo debet eam proponere quo novit eam magis proficuum lectoribus et auditoribus eius: et hac de causa ista scientia habet claris obscura commixta: quia hoc modo auditoribus magis est proficua, ut dictum est” (tamże, K). W zarzucie drugim mowa o tym, że prawda Boża, jako wszystkim konieczna, winna być przedstawiona w sposób dla wszystkich zrozumiały. W odpowiedzi Henryka znane nam już rozróżnienie: „Ad secundum, quod scientia omnibus necessaria ab omnibus debet intelligi: et ita clare debet describi: Dicendum quod verum est quo ad illa quae sunt de necessitate salutis. Et revera quo ad talia tam in credendis quam in operandis ista scientia clarissima est. Quantum vero ad alia quae de salutis perfectione non sunt: hoc non oportet: quia non expedit, ut dictum est” (tamże, L).

Spotkaliśmy dotąd u Henryka rozróżnienie dwu grup chrześcijan, dwu grup wiadomości z dziedziny prawdy Bożej i dwojakiego języka, którym posłużyć się należy w ich wykładzie. Język nazwany przez Henryka słownym, dodajmy — abstrakcyjnym, jest jasny, stosowny do wykładu chrześcijanom zwykłym, prostym tych prawd Bożych, które im są do zbawienia konieczne.

W tym miejscu naszych rozważań paść może bardzo właściwe pytanie: dobrze, ale co to wszystko ma wspólnego z przepowiadaniem słowa Bożego, z kaznodziejstwem, skoro Henryk z Gandawy zastanawia się cały czas nad teologią i jej wykładem? Odpowiedzi udziela sam Henryk. Dlatego, by ją usłyszeć, przerwijmy na chwilę naszą lekturę dwudziestego artykułu *Summae quaestionum ordinariarum* i sięgnijmy wstecz. W artykule XII, *De auditore theologiae*, rozważa Henryk sytuację poszczególnych grup ludzi i poszczególnych grup chrześcijan względem wykładu teologii. Regułą ogólną przy rozstrzyganiu kwestii jest znany nam już ekskluzywizm teologiczny. W odpowiedzi na pytania, czy teologię może studiować kobieta, młodzieniec, grzesznik, każdy człowiek, każdy wierny

bez różnicy — stale słyszymy to samo: winni studiować ją *provecti spirituales* czy nawet *perfecti* z racji pozycji społecznej (*duchowni*), poziomu moralnego, rozwoju umysłowego. Innym — *simplicibus*, *rudibus* — wystarczyć muszą prawdy najkonieczniejsze do zbawienia. Sposobem zaś ich podawania jest „*praedicatio*” — kazanie, przepowiadanie. Słowa tego używa Henryk wielokrotnie w tym właśnie i wyłącznie w tym sensie. Zacytujmy jeden, bardzo znamienity tekst: „*Est igitur intelligentium quod quidam hominum nec sunt sic ingenio praediti, nec sic allis scientiis imbuti: ut ad mysteria huius scripturae investiganda, et ad populum instruendum unquam utiles esse possint. Isti debent solummodo curam propriae salutis gerere [...] qualis est maxime turba hominum popularis. Et de istis dicendum quod non oportet eos esse auditores huius scientiae per lectionem: sed solum per praedicationem: quousque instruantur in fide et moribus quantum eis sufficit ad salutem, et se custodire in fide, spe et caritate, et per illa attingere finem ultimum huius scientiae, secundum quod talis instructio cuilibet adulto baptizato est: grosso modo ea quae huius scripturae transcurrendo*”. (Art. XII, Qu. VI Resp., f. LXXXVIIIr S).

Wszystko więc, co dotychczas usłyszeliśmy od Henryka o podawaniu prawdy Bożej zwykłym chrześcijanom należącym do „*turba hominum popularis*” — stanowi jego teologię kazania. Jest tedy kazanie według Henryka przedstawieniem językiem prostym i jasnym prawd Bożych koniecznych do zbawienia tym ludziom, którzy winni się troszczyć jedynie o własne zbawienie.

Wróćmy na chwilę do artykułu dwudziestego. W pominiętej przez nas dotychczas kwestii pierwszej pyta Henryk, czy w wykładzie prawdy Bożej w ogóle można posługiwać się językiem ludzkim. Pierwszy z zarzutów tej kwestii pragnie wykluczyć z teologii „*sermo communis humanus*”, ponieważ jest on „*causa erroris in divinis*”. W odpowiedzi powołuje się Henryk na fakt, że „*sermo homini non est significativus nisi humanus*”, że nie mamy żadnego innego języka, jakim moglibyśmy się w teologii posłużyć. Dodaje wszakże, iż w teologii obowiązuje daleko większa dyscyplina językowa aniżeli „*in scientiis mundanis*”, należy bowiem dokładnie kontrolować nie tylko samo znaczenie zwrotów językowych, ale i rolę, jaką spełnić mają w odniesieniu do niewyraźnej przecież po ludzku rzeczywistości Bożej. „*Unde etsi scriptura sacra verbis utatur communibus: tamen sicut eodem idiomate utentes diversae nationes diversos habent modos et regulas loquendi secundum linguas suas: sic et sacra scriptura modum habet proprium quo aliter utitur verbis eisdem quam utantur scientiae saeculares*” (f. CXXr S).

Tłumaczy nam to nieco głębiej wypowiedzi Henryka o prostym i jasnym języku używanym w kaznodziejstwie. Traci on swoją prostotę

i jasność, jeśli zapagniemy wniknąć w tajemnice objawione, ale wnikanie to nie jest zadaniem kaznodziejstwa. Powiedzieliśmy kilkakrotnie, że język kaznodziejski musi według Henryka być abstrakcyjny i służyć raczej wrażeniu w pamięć i w sumienie prawd do zbawienia koniecznych aniżeli do ich wyjaśnienia. Wynika o tyleż z ekskluzywizmu teologicznego Henryka, ile i z jego teorii poznania intelektualnego, akcentującej wagę oderwanych treści pojęciowych w procesie zdobywania przez nas pewności. Dlatego to w kaznodziejstwie fakty konkretne wystąpić mogą jedynie w roli przykładów pobudzających do naśladowania, a nie w roli podstawy dla argumentacji. To staje się możliwe dopiero na wyższych piętach wtajemniczenia teologicznego.

To wszystko jednak, co powiedzieliśmy o ekskluzywizmie teologicznym Henryka i o sprowadzeniu roli kazania do rzędu pouczania małych „grosso modo” o prawdach do zbawienia koniecznych, nie zmienia faktu, że teksty cytowane przez nas z *Summae quaestionum ordinariarum* świadczą niewątpliwie, iż Henryk z Gandawy traktuje kaznodziejstwo jako część teologii. Tyle, że poznawanej nie per „modum lectionis”, tylko „per modum praedicationis”, że mimo tendencji w kierunku „odi profanum vulgus” uważa teologię za wspólne dobro wszystkich wierzących. Jest przecież Henryk jednym z twórców wielkiego średniowiecza, złotego okresu XIII wieku, w którym więź między życiem chrześcijańskim a „sacra pagina” czy „sacra scriptura” oraz „sacra doctrina” nie uległa jeszcze przerwaniu.

Poprzez kazanie zwykły wierny, jak to czytaliśmy, otrzymuje tę prawdę, dzięki której praktykując wiarę, nadzieję i miłość osiągnąć może „finem ultimum huius scientiae” — cel ostateczny teologii, którym, jak wielokrotnie Henryk zaświadcza, jest po prostu „beatitudo aeterna”. Rzecz bowiem ważna, aby pamiętać, że według Henryka teologia jest wprawdzie nauką spekulatywną, ale o celu praktycznym (właśnie „beatitudo”) i o — wyrażmy to w ten sposób — praktycznej funkcji w życiu chrześcijańskim. Jak widzieliśmy, teolog fachowiec tym się różni od zwykłego wiernego, że ma za zadanie nie tylko sam się zbawić, ale i innych nauczać i do zbawienia prowadzić. Dlatego potrzebna mu jest nie tylko sama wiara w objawione słowo Boże, ale i zrozumienie tajemnic zawartych w objawieniu, by tak dalece, jak to możliwe — rozumieć, a nie wierzyć. Jest to potrzebne, powtórzmy, nie tylko jemu samemu, ale dla celów nauczycielskich i duszpasterskich. W uwagach wypowiedzianych ostatnio weszliśmy na teren ogólnego pojmowania teologii przez Henryka z Gandawy. W krótkim szkicu nie jest możliwe przedstawienie dokumentacji tej sprawy. Staramy się to uczynić w obszerniejszej pracy. Obecnie powiedzmy tylko, że teologia spekulatywna, zarówno na swym poziomie kaznodziejskim, jak

i na wyższym — fachowym, jest według niego jedynie wstępem do najważniejszego stanu duchowego w porządku teologicznym, będącego już „habitus affectivus”, a nie „speculativus”, podobnie jak sumienie kierujące naszym życiem moralnym nie jest według niego identyczne z „ratio recta”, ale również należy do dziedziny afektywnej, jest „habitus affectivus”, o czym Henryk pisze obszernie w pierwszym *Quodlibecie* (Qu. XVIII, Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala? *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo...* Louvain 1961, Bibliothéque S.I., f. VIIIr L). W tym to sensie następuje chrześcijańskie zrównanie zwykłego wiernego z teologiem. Obaj mają osiągnąć szczęśliwość wieczną, która nie jest porządku spekulatywnego, lecz zdobywa się ją jako nagrodę za dobre sumienie i spełnianie uczynków z wiary, nadziei i miłości.

Jakkolwiek ekskluzywizm teologiczny Henryka z Gandawy złagodzony zostaje wielorako i utrzymuje się w równowadze chrześcijańskiego spojrzenia na świat, wydaje się on jednakże tendencją intelektualną wysoce niebezpieczną i płodną w historycznoteologiczne następstwa zważywszy dowiedziony fakt ogromnego wpływu pism Henryka na generacje teologów XIV, XV i XVI stulecia. Jest to postawa mająca niewątpliwy związek z neoplatońskim rozróżnieniem ludzi zwykłych i wtajemniczonych, doskonałych, oraz gnostycznym i manichejskim rozróżnieniem chrześcijan „carnales” i „spirituales”. (Nie zapominajmy, że Henryk jest zapamiętałym czytelnikiem pism Dionizego Pseudo-Areopagity i Awicenny). Widać ponadto trudną do zaprzeczenia zależność ekskluzywizmu Henryka od kształtującego się rozwarstwienia społecznego w łacińskiej christianitas: umacnianiu się mieszczaństwa towarzyszy pogłębiony arystokratyzm dworski, obejmujący również wyższe warstwy kleru. Jacques Le Goff pisał niedawno o procesie wiązania się środowisk uniwersyteckich pod koniec XIII w. z czynnikami dworsko-arystokratycznymi, co świadczy o głębokiej przemianie instytucji uniwersyteckich, jak wiadomo mieszczańskich w swej genezie.

Co zaś dotyczy właściwego tematu obecnych rozważań, to znaczy przepowiadania słowa Bożego — ekskluzywizm Henryka oznacza, wprawdzie nie u samego Henryka jeszcze, ale w generacjach następnym, zerwanie łączności pomiędzy kaznodziejstwem i fachową teologią, a może jeszcze więcej: zerwanie łączności między teologią pasterską a teologią bez żadnego przymiotnika, między zwykłym duszpasterstwem a elitarną doskonałością, między zwykłym życiem chrześcijańskim a chrześcijańską — w cudzysłowie — ascetyczną i mistyczną „arystokracją”. Jeżeli to prawda, jeśli wykrywamy w pismach Henryka tendencję o tak daleko idących następstwach, to możemy dostrzec

wagę XIII-wiecznego sporu profesorów paryskich, spośród kleru diecezjalnego, z profesorami z zakonów żebrzących: szło tam między innymi właśnie o przeciwstawienie się chrześcijańskiemu arystokratyzmowi, o prawdę chrześcijańską i o doskonałość chrześcijańską dostępną dla wszystkich wiernych dobrej woli z pomocą łaski Bożej. Niezwykle interesujące z tego punktu widzenia byłoby zestawienie poglądów na kaznodziejstwo Henryka z Gandawy z analogicznymi poglądami św. Tomasza. Dostrzeglibyśmy zasadniczą różnicę punktów widzenia. U Henryka — ekskluzywizm i arystokratyzm, u Tomasza — powszechną doniosłość kaznodziejstwa i teologii fachowej dla wszystkich wiernych, skoro, jak pisze Tomasz w prologu do *Sumy teologii*, jest rzeczą Mistrza zarówno „incipientes erudire” jak i „instruere provector”. U Tomasza teologia fachowa wyrasta z kaznodziejstwa jako jego kontynuacja, podobnie jak samo kaznodziejstwo jest kontynuacją czytań biblijnych w obrębie tajemnicy eucharystycznej.

Kiedy dziś poszukujemy podstaw teologii przepowiadania słowa Bożego, w epoce duszpasterskiego Soboru Watykańskiego II, ważne jest nie tylko to, byśmy się zapoznali z przeszłością „teologii kazania”, ale również, byśmy umieli odróżnić w tym względzie teologiczne tradycje słuszniejsze od mniej słusznych. Wydaje się, że studium pism Henryka z Gandawy nawet w tak krótkim szkicu, jak obecny, wnosi niejeden rys do oczekiwanego przez nas obrazu. Dalsze analizy pojmowania przez Henryka teologii jako nauki spekulatywnej o funkcji praktycznej wyjaśnią tu jeszcze wiele węzłowych punktów doktrynalnych.

Zakończmy nasze rozważania rzutem oka na ostatnią kwestię dwudziestego artykułu *Summae quaestionum ordinariarum* Henryka z Gandawy. „Utrum de Deo et de rebus divinis loqui debeat sermone simplici, an composito et ornato?” Mamy tu mały traktacik na temat retoryki teologicznej i kaznodziejskiej. Argumenty pierwszej części kwestii uzasadniają konieczność jak najdoskonalszej kompozycji literackiej i elegancji stylu teologicznego: „[...] elegantissima est materia de Deo et de rebus divinis, ergo ei competit sermo elegantissimus. Ille maxime est ornatus et compositus”. Przemawia za tym również взгляд praktyczny: „[...] illo modo debet loqui scriptura quo veritatem efficacius suadere possit, ad hoc enim edita est. Hoc fit sermone ornato”. W drugiej części kwestii brzmią jednak ostrzegawczo słowa św. Jana Chryzostoma: „Omnia verba divina rustica sunt et incomposita” W „respondeo” przestrzega najpierw Henryk opierając się na cytowanych obficie wypowiedziach św. Augustyna z *De doctrina christiana* przed zbytnią retoryką — troską o kompozycję, styl, słownictwo, na czym ucierpieć by mogła zrozumiałość wykładu. Jest jeszcze inne niebezpieczeństwo: wskazana jest pewna surowość stylu, aby zbytnią jego sło-

dycz — „dulcedo” — nie pociągała raczej słuchaczy ku wykładajacemu zamiast ku prawdzie samej. „Unde ait quidam cum de genere talis locutionis ageret, esse in ea quandum diligentem negligentiam”. (f. CXXIIr L—P). Z tymi zastrzeżeniami jednakże — troska o kompozycję i styl wysoce jest wskazana: „Si vero sermonis compositio et congruentia secundum nullum dictorum modorum impedimentum praebeat expressioni sententiae, omnino utilis est et curanda” (tamże, P oraz vP). „Porro qui non solum sapienter verum etiam eloquenter vult dicere, profecto plus proderit: si utrumque potest” (tamże).

Toteż w ostatniej części kwestii zgadza się Henryk z pierwszym argumentem o „elegancji materii” domagającej się elegancji wykładu, z zastrzeżeniem, by tylko powadze tematu nie uchybić. Także i drugi argument o większej skuteczności dobrze skomponowanego wykładu jest słuszny, byle tylko uniknąć przesadnej „barwności wykładu”, przed czym przestrzega cytowany „In contarium” Jan Chryzostom.

W kwestii tej uderza skrajnie „instrumentalne” traktowanie słowa, stylu, kompozycji literackiej. Wrażenie to kojarzy się nam z instrumentalnym traktowaniem języka w kaznodziejstwie, co zauważyliśmy badając teksty pozostałych kwestii artykułu dwudziestego: prawdziwa teologia porzuca „verba”, przemawia jedynie „rebus”. Czy nie docieramy tu najgłębiej do źródeł zdeprecjonowania kaznodziejstwa przez Henryka z Gandawy, a może i przez całą nowożytność chrześcijańską? Czy droga naprawy nie prowadzi, jak pisze Karl Rahner, przez odkrycie na nowo teologicznej wartości ludzkiego słowa — języka, utworzonego na podobieństwo Słowa Wcielonego, oddanego Słowu Wcielonemu — Chrystusowi Mistycznemu do dyspozycji w Eucharystii, w przepowiadaniu kaznodziejskim, które jest częścią Eucharystii, przez co uobecnia się dziś wieczne Odkupienie?

PREDICATION DE LA PAROLE DIVINE SELON HENRI DE GAND

Dans l'élaboration d'une théologie de la prédication un grand rôle est joué par les analyses historiques de ce chapitre de la réflexion théologique. A côté des anciens textes de sermons et des „artes praedicandi” médiévaux, les déclarations des théologiens constituent une source importante. C'est dans cette vue que l'auteur a entrepris d'analyser le contenu de l'art. 20 de la *Summa quaestionum ordinariarum* d'Henri de Gand (m. 1293).

Les questions 2 et 3 de l'art. traitent de l'exposition de la vérité divine: elle doit être faite en une langue concrète plutôt qu'abstraite — rebus, non signis — en une langue remplie de métaphores et obscure plutôt que claire et définissant en mots propres — sermone figurativo et obscuro, et non proprio et claro. L'on a en vue ici l'exposition de la théologie aux chrétiens avancés et plus parfaits. Les débutants et gens simples requièrent un exposé abstrait et clair, plus aisé à comprendre et à retenir. Il faut également que l'exposition soit de telle manière

obscurer qu'elle cache la vérité divine aux auditeurs indignes et paresseux, tout en la dévoilant à ceux qui sont préparés et zélés. C'est donc là un exclusivisme théologique.

Ces considérations ont un lien avec l'objet de la présente étude car, comme l'explique Henri de Gand dans l'art. 12, la prédication, en langue claire et abstraite, la transmission des rudiments de la foi „grosso modo” constitue une variété particulière de la théologie, enseignement chrétien, variété s'adressant à tous les chrétiens et nécessaire à tous pour le salut. La prédication ainsi conçue reste donc partie de la théologie. Les vues d'Henri de Gand ont conduit cependant, par la suite, à la rupture de liaison entre la prédication et la théologie spécialisée. Il en va tout autrement avec la conception de St. Thomas, p. ex., qui attache une importance générale à la fois à la prédication et à la théologie spéculative pour l'ensemble des fidèles.