

Danilo Facca (Warszawa)

Bartłomiej Keckermann (1572–1609): teologia reformacji i logika

W monografii poświęconej kalwińskiemu teologowi Lambertowi Daneau Olivier Fatio polemizuje z powszechną w przeszłości tendencją do widzenia w szesnasto- i siedemnastowiecznych kontynuatorach reformacji jedynie epigonów, którzy spetryfikowali duchowy poryw inicjatorów, „systematyzując”, „racjonalizując” i „obiektywizując” ważne odkrycia mistrzów na temat Pisma Świętego. Badacze, którzy jej ulegli, przeciwstawiając to, co autentycznie *reformatorysch* (co ustalano całkowicie a priori, w zależności od przynależności wyznaniowej uczonych), temu, co takim nie było, nie zadawali sobie trudu, by sprawdzić, jak w istocie autorzy ci postrzegali reformatorów i samą reformację, ani też nie byli w stanie obiektywnie ocenić ich wkładu w ten duchowy ruch w poszczególnych kontekstach narodowych¹. To, co Fatio mówi o Daneau, można by z powodzeniem powtórzyć w odniesieniu do interesującego nas tutaj autora, B. Keckermanna, jednego z owych „epigonów”, któremu także nie szczędzono oskarżeń o „racjonalizm”². Wątek racjonalistyczny jest w istocie u Keckermanna obecny, zarazem jednak — jak wykazał Muller — Gdańszczanin pozostał zasadniczo wierny duchowi reformacji, wzbogacając go o oryginalne elementy³. Podążając za tą — trafną w moim odczuciu — oceną, chciałbym w tym miejscu podzielić się garścią uwag na temat teologicznych koncepcji Keckermanna, przedstawionych w jego traktacie teologicznym, a także wyłaniających się z jego dzieł logicznych. W tym celu przedstawię najpierw pokrótce najistotniejsze treści *Systema theologiae*, by później zająć się zastosowaniem niektórych aspektów logiki w teologii.

¹ O. Fatio, *Méthode et théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, Geneve 1976, s. IX–XII. Fatio ma na myśli prace starsze (Weber, Ritschl) i nowsze (Bizer).

² Por. W. H. van Zuylen, *Bartholomaeus Keckermann. Sein Leben und Wirkung*, Tübingen 1932. Zuylen odwołuje się do dzieł P. Althausa (*Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, Leipzig 1914) i H. E. Webera (*Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus in Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig 1907), w których domniemany racjonalizm melanchtoniańskiego nurtu reformacji uznawany był za dowód upadku.

³ R. A. Muller, „*Vera Philosophia cum sacra Theologia nusquam pugnat*”: Keckermann on Philosophy, Theology and the Problem of Double Truth, „The Sixteenth Century Journal”, t. XV, nr 3, 1984, s. 341–365.

Pół wieku dzielące *Consensus Tigurinus* z 1549 r., wspólny dokument reformatorów z Genewy i Zurychu, który przyczynił się w decydujący sposób do upowszechnienia kalwinizmu w Niemczech, od pierwszej edycji traktatu teologicznego Bartłomieja Keckermanna⁴, to okres, w którym rzuca się w oczy ogromny wysiłek reformacyjnych wspólnot narodowych zmierzający do ustalenia korpusu doktrynalnego i reguł organizacji życia religijnego. Do tego wszystkiego odnosi się Keckermann, kiedy wymienia dokumenty, które winny stanowić podstawę „ortodoksyjnej” wiary. Według jego słów, chodzi o wyznania „helweckie, galijskie, angielskie, belgijskie, palatyńskie, a także augsburskie prawidłowo pojmowane, saksońskie przedstawione na Soborze Trydenckim, za pośrednictwem którego wyjaśniono [wyznanie] augsburskie”⁵. Prace Keckermanna powstają zatem po dziesięcioleciach postępów reformacji, prac nad doktryną i oczywiście sporów, w samym środowisku reformacyjnym, równie ostrych jak polemiki toczone w walce ze wspólnym, rzymskim wrogiem. Zresztą już przez samo wspomnienie kwestii właściwej interpretacji *Confessio Augustana* Keckermann wyraźnie nawiązuje do głębokiego rozłamu, do którego doszło w łonie reformacji po tym, jak w 1540 roku Melanchton w *Confessio Augustana Variata*, przedstawił nową interpretację tajemnicy Wieczery Pańskiej. Przeciwwstawiając się wszechobecności (*ubiquitas*) zmartwychwstałego ciała Chrystusa, skłaniał się on ku koncepcji szwajcarskich reformatorów, którzy dopuszczali jedynie duchową obecność ciała Chrystusa w Eucharystii.

W istocie właśnie zagadnienie teologii sakramentalnej było głównym jabłkiem niezgody, które oddzieliło „czystych” luteran (tzw. gnesioluteran) od filipistów, zwolenników Melanchtona, oskarżonych później o kryptokalwinizm. Fortecą tych ostatnich były na przemian wydziały teologiczne w Lipsku i w Heidelbergu oraz przez kilka lat, od 1586 do 1591 roku, także w Wittenberdze, czyli ośrodki, w których za młodu kształcił się Keckermann. Jego studia przypadają na okres po ogłoszeniu „Formuły Zgody” (1577), która była próbą zbliżenia stron, ale okazała się zadowalająca jedynie dla luteranów. Nie zdołała ona powstrzymać konfliktu, w którym nie zabrakło takich dramatycznych momentów jak wydalenie kryptokalwinistów z Wittenbergi w 1591 roku, którego ofiarą padł sam Keckermann⁶.

⁴ *Systema SS. Theologiae tribus libris adornatum*, Hanoviae 1602. Cytuję z drugiej edycji (Hanoviae 1607), jednak dzieło doczekało się wielu wydań (Hanoviae 1603, 1605, 1607, 1610, i 1615, Coloniae Allobrogorum 1611 i Francofurti 1644), które zresztą aż do ostatniego (tj. pośmiertnego wydania z 1610 roku później przedrukowanego) nie różniły się od siebie w istotny sposób. Informacje biograficzne oraz wyczerpującą bibliografię pism Keckermanna i opracowań na jego temat znaleźć można u J. S. Freedmanna, *The Career and Writings of Bartholomew Keckermann (d. 1609)*, „Proceedings of the American Philological Society”, t. 141, nr 3, 1997, s. 305 — 364.

⁵ „*Helvetica, gallica, anglica, belgica, Palatina, itemque Augustana vero sensu intellecta, Saxonica in concilio Tridentino exhibita, per quam Augustana declaratur*”. *Systema SS. Theologiae*, s. 207. *Confessio Saxonica* to dokument, który wittenberski reformator opracował w 1551 roku celem przedstawienia na Soborze Trydenckim (por. *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin–New York 1998, hasło *Sachsen II*, t. 29, s. 569).

⁶ Por. hasła *Philippists* i *Gnesio-Lutherans*, w: *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, New York–Oxford 1996; E. Leonard, *Histoire générale du Protestantisme*, t. II, Paris 1982 (wyd. II), s. 1–30.

„Orthodoxa fides”, której formuła ta ma bronić, jest zatem doktryną reformacyjną o orientacji kalwinistycznej, przynajmniej w zakresie nauki o sakramentach. Jak zobaczymy, punktem odniesienia dla Keckermanna będzie jeden z głównych tekstów symboliczno–duszpasterskich reformacji, tj. Katechizm heidelberski w którego opracowaniu zasadniczą rolę odegrał śląski teolog Zachariasz Ursinus⁷. Klimat, w którym Keckermann pisał swój traktat, oddaje jego odpowiedź na padające często ze strony katolików oskarżenie reformatorów o tworzenie licznych sekt:

Przyznajemy i ubolewamy nad tym, że nie w każdej kwestii naszej doktryny udało się dotychczas osiągnąć zgodę i jedność. Co do podstaw jednak panuje zgoda [tj. w kwestii doktryny o usprawiedliwieniu przez wiarę]. A w najczystszy kościele panuje nawet zgoda i jedność co do całego systematycznego wykładu wiary.

Dalej Keckermann wymienia wspomniane wcześniej „ortodoksyjne” kościoły, wliczając w ich poczet także kościoł szkocki, „inne kościoły germańskie, a także węgierskie i polskie”⁸. A zatem tylko „najczystszy” kościół jest naprawdę zjednoczony, natomiast co do kościołów mniej czystych, tj. innych braci zreformowanych, elementem jednoczącym jest przede wszystkim ta część doktryny, która przeciwstawia je wspólnemu, rzymskiemu wrogowi.

Historyczne zadanie Keckermanna teologa polegało zatem na opracowaniu traktatu do użytku szkolnego w burzliwym dla reformacji okresie, kiedy z jednej strony trwał zmasowany atak kontrreformacji, a z drugiej próby pojednania w samym obozie reformacyjnym spełżyły na niczym. Jak by tego było mało, pojawił się nowy przeciwnik: antytrynitarze, stanowiący poważne niebezpieczeństwo zarówno ze względu na ich siłę religijną i intelektualną, jak i ze względu na wpływy na obszarach położonych stosunkowo blisko keckermannowskiego Gdańska. Z tych przyczyn najprostsza — w moim przekonaniu — droga do scharakteryzowania treści teologii Keckermanna wiedzie przez zidentyfikowanie przeciwników, z którymi Gdańszczanin polemizuje, a także określenie głównych kwestii spornych⁹.

Podążając tą drogą, należy bez wątpienia zacząć od antytrynitarzy, którym Keckermann zarezerwował honorowe miejsce. Oni to bowiem są celem, przeciwko któremu wymierzona jest pierwsza z trzech ksiąg traktatu. Tłumaczy to dlaczego księga ta rozpoczyna się wyjaśnieniem „istoty Boga” (rozdz. III) i „rozdzielenia między osobami” (rozdz. IV), czyli od podstaw pozwalających stawić czoło „samosatelianom”, odmawiającym Chrystusowi boskiej natury. Kościołem genewskim wstrząsnęła już wcześ-

⁷ Ostatnio coraz częściej czyni się z niego autora tego tekstu, ograniczając tym samym wkład Kaspara Olevianusa i innych teologów palatyńskich. Por. hasło *Heidelberger Katechismus I*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. 14, Berlin–New York 1985, s. 582–586. Potwierdza to zresztą sam Keckermann, wspominając „wielkiego Ursinusa w jego Katechezie” (*Systema Theologiae*, s. 2) i „Systema suum theologicum, sive Catechesin” (*Ibidem*, s. 213, podkreślenie D.F.).

⁸ „Alias Germanicas, itemque Hungaricas et Polonicas”, *Ibidem*, s. 398.

⁹ Słuszność przyjęcia takiego klucza do lektury potwierdza np. rzucona przez Keckermanna, niejako *en passant*, uwaga, że ponieważ spór na temat zstępowania Ducha Świętego prowadzony z kościołem wschodnim w tej chwili „ucichł” (silet), nie chce na ten temat zbyt wiele rozprawać. Jeśli ktoś się tym interesuje, niech sobie sięgnie do Bellarmina (sic!) lub do Bezy, *Systema Theologiae*, s. 68.

niej sprawa Serveta¹⁰, ale niebezpieczeństwo powróciło wraz z Gentilem, Biandratą, Dávidem, Stankarem¹¹ i wszystkimi ich zwolennikami, którzy nieopodal Gdańska wciąż trwali w swej perfidnej herezji¹². Tutaj ograniczymy się do zwrócenia uwagi, że główny, niebiblijny argument, jakim posługuje się Keckermann w celu zilustrowania dogmatu Trójcy Świętej, to teza o rozróżnieniu modalnym: trzy osoby boskie są „sposobami” istnienia tej samej substancji¹³. Podobnie stopnie natężenia światła czy barwy, czy też otwarta lub zamknięta pozycja dłoni odróżniają się rzeczywiście od siebie i od istoty, będąc jednocześnie w sposób konieczny z nią związane. Rozróżnienie to, wprowadzone przez Justyna i Jana Damasceńskiego, przyjęte przez Ursinusa¹⁴, staje się tutaj logicznym fundamentem pozwalającym obalić twierdzenia antytrynitarzy¹⁵ (podczas gdy komentarzowi biblijnemu Keckermann poświęca mniej miejsca niż czynili to zwykle jego przeciwnicy), a zarazem fundamentem samej prawdziwej doktryny. I w istocie tylko na pierwszą księgę *Systema theologiae* odpowie antytrynitarz Adam Gosławski, punkt po punkcie obalając argumenty Keckermannia i podkreślając w rozdz. VII swojego dzieła, że „osoba nie jest ani sposobem, ani relacją”¹⁶, ponieważ winna być raczej zaliczona do kategorii substancji.

Co się tyczy sporu z rzymskimi papistami, dotyczy on wszystkich znanych kwestii, charakteryzujących cały ruch reformatorski począwszy od Lutera, a w szczególności doktryny usprawiedliwienia i eklezjologii. Jeśli chodzi o tę ostatnią, trzeba od razu powiedzieć, że mimo że współcześni papiści, tacy jak Cano i Bellarmino, posługują się już językiem ostrożniejszym od swoich poprzedników (Eck, Pighius i Hozjusz), istota problemu pozostaje niezmienna, ponieważ władzę papieża i soborów stawiają oni ponad Pismem Świętym¹⁷. Dlatego „znacznie trudniej jest prowadzić dysputy z papieżami niż z arianinem czy członkiem jakiegokolwiek innej sekty”, jako że ci ostatni zgadzają się przynajmniej, że Pismo Święte jest koniecznym i wystarczającym punktem wyjścia nauki o zbawieniu¹⁸. W trzeciej części *Systema* Keckermann powróci do tego tematu, twierdząc, że definicja Kościoła podana przez Bellarmina jest sprzeczna z zasadami logiki. Zamiast definiować, jak należy, „ideę”, tj. wspólną istotę, zwięza ona bowiem *definiendum* „do szczególnych okoliczności, takich jak miejsca, czas i osoby”. W ten sposób Kościół zostaje podporządkowany papieżowi i rzymskiej apostołskiej sukcesji¹⁹. „Notae”, które zwolennicy Rzymu przytaczają jako widzialne cechy prawdziwego Kościoła to tylko mistyfikacje²⁰: „katolicko-

¹⁰ *Ibidem*, s. 51.

¹¹ *Ibidem*, s. 351.

¹² *Ibidem*, s. 48 i nn.

¹³ *Ibidem*, s. 56 i nn.

¹⁴ *Ibidem*, s. 17.

¹⁵ *Ibidem*, s. 95. Paralelny fragment znajduje się w *Systema logicae*, Hanoviae 1606, s. 278.

¹⁶ A. Gosławski, *Refutatio eorum, quae Bartholomaeus Keckermannus in libro primo systematis theologicis disputat...*, Racoviae 1613 (wyd. I 1607), s. 125.

¹⁷ *Systema theologiae*, s. 171–2.

¹⁸ *Ibidem*, s. 175–176.

¹⁹ *Ibidem*, s. 383.

ści” nie należy rozumieć w sensie czysto ilościowo–geograficznym, ponieważ prawdziwy Kościół katolicki wyróżnia się czystością swojej nauki, czyli jedynym słusznym kryterium i w tym przypadku pozostaje wierność Słowu Bożemu²¹.

Bardziej interesująca jest być może kwestia usprawiedliwienia. Już w pierwszej księdze traktatu Keckermann, mówiąc o mocy Boga, zauważa, jak przystało na dobrego kalwinistę²², że łaska „nie przynależy nam jako cecha, lecz jest nam udzielana jak przedmiotom” („non inhaeret nobis ut qualitas, sed exercetur circa nos tamquam obiecta”)²³. W II księdze, rozprawiając na temat grzechu i zarzucając soborowi trydenckiemu, że nie potrafił uniknąć błędu Pelagiusza²⁴, ponownie stwierdza, że „w nawróceniu człowieka żadnej roli nie odgrywają siły wolnej woli, w pierwszej chwili człowiek i jego wola są bierne” („in conversione hominis nullae concurrunt vires liberi arbitrii, sed in primo momento homo et voluntas eius sese habet mere passive”)²⁵. Tylko ortodoksyjni chrześcijanie uniknęli niebezpieczeństwa pelagianizmu²⁶ dzięki nauce o predestynacji, wedle której Bóg „jako Pan i absolutny Władca dysponuje absolutną władzą i prawem, by unieścić stworzenie i nie udzielić mu pomocy” („habet absolutum arbitrium et ius creaturam annihilandi et non iuvandi, tamquam absolutus Dominus et Monarca”)²⁷. By uniknąć Scylli pelagianizmu przypisywanego zwolennikom Rzymu, Keckermann stara się nie wpaść w pułapkę Charybdy teologicznego fatalizmu, z którym się nie zgadza. Nie byłby przecież prawdziwym uczniem teologicznego, melanchtoniańskiego humanizmu, któremu zależy na odpowiedzialności człowieka w zbawieniu, gdyby nie próbował złagodzić kategorycznej wymowy każdego z powyższych stwierdzeń. I tak, precyzuje, że „pozostałości obrazu boskiego, które zachowały się po upadku” umożliwiają nam praktykowanie cnót moralnych i obywatelskich²⁸; że ludzka wola, przynajmniej „w procesie nawrócenia” („in progressu conversionis”) współpracuje z łaską²⁹; że uczynki, choć same nie wystarczają do tego, by zostać wybranym, nieuchronnie towarzyszą wybraniu³⁰; że — wreszcie — predestynacja (która nie jest podwójna, ponieważ Bóg przeznacza jedynie do zbawienia, a nie do potępienia³¹) owszem, odgrywa pewną rolę w boskiej woli, ale obok Jego „wszechmocy”, trzeba podkreślić Jego sprawiedliwość,

²⁰ *Ibidem*, s. 292 i nn.

²¹ *Ibidem*, s. 406.

²² Por. C. Gallicet Calvetti, *Sebastiano Castellone, il riformato umanista contro il riformatore Calvino*, Milano 1989, która podkreśla poczesne miejsce, jakie u Kalwina zajmuje temat absolutnej woli i wszechmocy Boga.

²³ *Systema theologiae*, s. 117.

²⁴ *Ibidem*, s. 259.

²⁵ *Ibidem*, s. 263–4. Z naszej strony nie ma nawet „usposobienia”, bowiem w stosunku do łaski jesteśmy wówczas „perinde ac cadaver quoddam in quo nullum est vitae principium” (*Ibidem*, s. 422).

²⁶ *Ibidem*, s. 301–304.

²⁷ *Ibidem*, s. 309.

²⁸ *Ibidem*, s. 261–2.

²⁹ *Ibidem*, s. 265.

³⁰ *Ibidem*, s. 304.

³¹ *Ibidem*, s. 296.

która jest „respectiva”, czyli uwzględnia dobroć lub zło stworzenia³². W jaki sposób jednak to ostatnie, czyli grzech, przypisany jest naturze człowieka, to typowy *crux* kalwińskiej teologii, którego rozwiązaniem Keckermann wcale nie zamierza się trudzić. Trzeba natomiast podkreślić jego ostrożność, powiedziałbym nawet niechęć, z jaką porusza ten mniej „humanistyczny” temat teologii genewskiej, co zresztą współbrzmi doskonale z heidelberskim katechizmem, w którym nauka o predestynacji w ogóle nie została uwzględniona.

Wydaje się jednak, że Keckermannowi najbardziej leży na sercu problem, który szarpie kościoły zreformowane, zwłaszcza niemieckie, a dotyczy zarówno teologii sakramentalnej, jak i chrystologii. Chodzi oczywiście o problem Wieczerzy, któremu Keckermann poświęca wiele miejsca przede wszystkim w końcowych rozdziałach II księgi. Jak powiedzieliśmy na początku, zagadnienie to było zarazem najbardziej drażliwą kwestią w sporze zwolenników różnych redakcji *Confessio Augustana*. Warto przypomnieć poza tym, że właśnie w okresie, gdy dojrzał traktat teologiczny Keckermann, w samym Gdańsku podziały pogłębiły się, w wyniku wyraźnego wzmocnienia się frakcji ewangeliczno-reformowanej (zwanej przez przeciwników „kalwinistami”), zwłaszcza wśród tamtejszych elit³³. Jednak jaką interpretację obecności Chrystusa w Eucharystii Keckermann przeciwstawia swoim przeciwnikom? Jego podejście ma charakter logiczno-semantyczny i odwołuje się do metody, przyjętej przez innego kalwińskiego teologa, a zarazem wyrafinowanego dialektyka, Pietro Martire Vermiglię, który prawdopodobnie wywarł duży wpływ na orientację teologiczną Keckermann³⁴. Trzeba zatem postawić pytanie: co znaczy taki sąd jak „ten chleb jest ciałem Chrystusa”? W sądzie tym — powiada Keckermann — podmiot i orzeczenie stoją w takiej relacji jak znak i to, co on oznacza. W ten sposób dochodzi do połączenia dwóch odmiennych rzeczy („disparatum dicitur de disparato”). Łączą się one jednak niezwykle ściśle „propter αναλογίαν sive summam inter se convenientiam”³⁵ („przez proporcję, bo dokładnie do siebie pasują”). Jednak nie ma w tym nic dziwnego lub wyjątkowego („in-usitatum”); przeciwnie, taki rodzaj orzekania stosuje się zwykle, kiedy dwie różne i niezależne od siebie rzeczy charakteryzują się znacznym stopniem podobieństwa, np. mówi się, że z syna „jest” (cały) ojciec³⁶. A zatem łączy się „duo disparata, non quod alterum sit alterum aut alterum insit alteri, sed quod alterum habeat αναλογίαν et relationem ad alterum” (dwie odrębne rzeczy, nie dlatego, że jedna jest drugą lub jest w niej, lecz dlatego, że jedna jest w pewnej proporcji i w pewnym stosunku wobec drugiej)³⁷. Poważnym błędem jest zatem „przeistoczenie” (*transubstantia-*

³² *Ibidem*, s. 309.

³³ Dobry obraz sytuacji znaleźć można w pracy z zakresu historii sztuki: K. Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą i Genewą*, Wrocław 2000, s. 141 i nn. Ogólniej traktuje o tym H. J. Cohn, *The Territorial Princes in Germany's Second Reformation 1559–1622*, w: *International Calvinism*, pod red. M. Prestwich, Oxford 1985, s. 135–165.

³⁴ Por. R. A. Muller, *op. cit.*

³⁵ *Systema theologiae*, s. 443.

³⁶ *Ibidem*, s. 442–3.

³⁷ *Ibidem*, s. 444. Podkreślenia D.F.

tio), wedle którego *signatum* (ciało Chrystusa) przekształca się w *signum* (chleb)³⁸, zarazem jednak równie zdecydowanie odrzucić należy „konsubstancjację” tj. tezę o „miejscowym” współistnieniu ciała Chrystusa z chlebem i Jego krwi z winem³⁹. Błąd ten popełnił sam Luter, przede wszystkim dlatego, że nie miał czasu, by się nad tym głębiej zastanowić⁴⁰. Związek ciała i chleba to sakramentalny związek rzeczy, które pozostają oddzielone od siebie co do substancji⁴¹. Z kolei błąd luteranckiego ubikwitaryzmu wynika z fałszywej interpretacji „*communicatio idiomatum*” między naturą boską i ludzką w Chrystusie. Przeciwnicy Keckermanna — w jego opinii zupełnie nie znający się na logice — w istocie uważają, że własności boskiej natury, np. jej wszechobecność, zostają udzielone całej osobie Chrystusa, przez co także jego ciało staje się wszechobecne w świecie, a w konsekwencji może przyjąć zewnętrzną formę chleba i wina, czyli postać Eucharystii. Natomiast Keckermann jest zdania, że związek między dwoma naturami, boską i ludzką, nie pociąga za sobą przemieszania własności poszczególnych istot. Jeśli się bowiem tak sądzi, oznacza to przekonanie, że Boża moc może dokonać rzeczy niemożliwych, sprawiając, że ciało może być nieskończone, może się znajdować w wielu miejscach jednocześnie i nie być przypisane do określonego miejsca. Są to wszystko twierdzenia absurdalne, prowadzące ostatecznie do naruszenia zasady sprzeczności, które także Tomasz z Akwinu, „najbystrzejszy ze scholastyków” uznał za absurd absurdów⁴².

Ta pobieżna, siłą rzeczy, charakterystyka tych punktów doktryny, w odniesieniu do których Keckermann prowadzi polemikę, może wystarczyć jako synteza *Systema theologiae*, która pozwoli usytuować to dzieło w historycznym kontekście dysput wyznaniowych końca XVI wieku. *Systema theologiae* to dzieło stworzone na potrzeby dydaktyki, zmierzające do metodycznego przedstawienia korpusu doktryn, które ukształtowały się kilkadziesiąt lat wcześniej i zebrane zostały wcześniej we wspomnianym już Katechizmie heidelberskim (1563). Trzyczęściowa struktura tematyczna traktatu Keckermanna stanowi zresztą bezpośrednie nawiązanie do tego ostatniego, a także do komentarzy do Katechizmu, które wyszły spod pióra Ursinusa i jego uczniów⁴³. Przypomnę, że w dziełach tych na początku rozprawiano na temat „nędzy” („Erlend”), będącej konsekwencją grzechu,

³⁸ Przelstoczenie narusza także „najwyższą i najprawdziwszą” zasadę, w myśl której przypadłości świętych rodzajów mogą trwać bez ich substancji, tj. kiedy chleb pozostaje w wyglądzie chlebem, choć „jest ciałem Chrystusa” (*ibidem*, s. 458). Właściwe wyjaśnienie relacji między substancją a przypadłością jest właśnie tematem niewielkiego traktatu Keckermanna poświęconego metafizyce (*Scientiae metaphysicae compendiosum systema*, Hanoviae 1609), który w związku z tym podporządkowany jest w całości tej szczególnej problematyce teologicznej.

³⁹ Także temu tematowi Keckermann poświęcił kilka „fizycznych” kwestii *De loco et locato*, które należą do jego pierwszych publikacji.

⁴⁰ *Systema theologiae*, s. 460.

⁴¹ *Ibidem*, s. 458.

⁴² *Ibidem*, s. 110. Keckermann odsyła do *Summa theologiae*, I, q. 24, art. 3.

⁴³ Jeśli chodzi o dzieła Ursinusa, zob. np. *Explicationes Catecheticæ*, Neostadii Palatinorum 1595, w opracowaniu ucznia Ursinusa, D. Pareusa, albo też *Compendium doctrinae Christianae*, Genevae 1584.

następnie zajmowano się odkupieniem przez Chrystusa („Erlösung”), a wreszcie „wdzięcznością” („Dankbarkeit”) człowieka za Zbawienie, czyli uczynkami, liturgią i modlitwami. Keckermann proponuje analogiczny schemat: w II i III księdze *Systema* przedstawia treść pierwszej i drugiej części Katechizmu, natomiast kwestie ściśle duszpasterskie z trzeciej części Katechizmu, ze względu na metodyczną organizację materiału, włącza do trzeciej księgi⁴⁴. A zatem oryginalnego wkładu gdańskiego profesora nie należy szukać w samych koncepcjach teologicznych, co do których jest on dłużnikiem swoich heidelberskich nauczycieli, lecz raczej w systematycznej formie, wedle której uporządkował przedstawioną doktrynę. Keckermann od dzieciństwa fascynował się logiką i był autorem wielu dzieł z tej dziedziny⁴⁵. Nie byłby zatem sobą, gdyby nie starał się przedstawić metodycznego, zgodnego z prawidłami sztuki logicznej, wykładu każdej dziedziny, na temat której przyszło mu rozprawiać. W istocie, jego teologię można także odczytać jako próbę praktycznego zastosowania reguł wyłożonych w takich dziełach jak *Systema logicae*. W pracy tej, którą należy — według mnie — uznać za jego arcydzieło, między innymi stawia i rozwiązuje problemy, które powrócą później w traktacie teologicznym. W tym ostatnim z kolei zagadnienia teologiczne przedstawione są zgodnie z zasadami logicznymi, które Keckermann uznaje za przesłanki rozumowania teologicznego. Ale, co jeszcze bardziej znamienne, sam „system” logiki został stworzony z myślą o wyznaniowej diatrybie. Dowodzą tego w oczywisty sposób komentarze, mające na celu zilustrowanie poszczególnych reguł logicznych. Znajdujemy tam refutacje niemal wszystkich „heretyckich” nauk, o których mówiliśmy w pierwszej części. Keckermann jest bowiem przekonany, że pierwotną przyczyną teologicznych sporów jest nieprawidłowe stosowanie logiki w analizie Pisma Świętego⁴⁶. *Systema logicae* i *Systema theologiae* to dzieła symetryczne, z których jedno odbija się w drugim: z jednej strony „walcząca logika”, a z drugiej teologia naznaczona wyraźnym piętnem logicznym. Zresztą obydwa pochodzą z tego samego okresu, tj. z czasów pobytu Keckermanna w Heidelbergu (1592–1598). Dlatego chcę teraz poświęcić nieco miejsca temu właśnie aspektowi logiczno–metodologicznemu, w przekonaniu, że ujawni on oryginalny wkład Keckermanna w teologię reformacyjną.

Druga i trzecia księga *Systema theologiae* odtwarzają, jak już powiedziano, tradycyjny układ heidelberskich tekstów katechetycznych, poświę-

⁴⁴ *Systema*, s. 295.

⁴⁵ *Systema logicae tribus libris adornatum*, Hanoviae 1606, *praefatio*: „A primis adolescentiae meae annis quadam naturae propensione logicae studium prae omnibus aliis amavi et sectatus sum.” Bibliografię tych dzieł znaleźć można u Freedmana, *op. cit.*, s. 338 i nn., a także w *Materiały z dziejów logiki w Gdańsku i Toruniu od XVI do XVII w zbiorach Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk*, opr. J. Wołodźko–Sarosiak, Wrocław 1988, s. 32–40.

⁴⁶ „Quae quidem omnia si ex Sacra Scriptura principiis et Sanctorum patrum explicatione adminiculo logicae fuissent intellecta, numquam accidisset quod hodie experimur magno incommodo Ecclesiae” (*Systema Logicae*, s. 340). Zob. np. dyskusję na temat Wieczerzy Pańskiej w rozdz. III pierwszej części (*ibidem*, s. 113–5), poświęconą „relacji”, tj. właśnie kategorii logicznej, zgodnie z którą należy — zdaniem Keckermanna — rozumieć Eucharystię. Ton dyskusji jest tutaj jeszcze bardziej polemiczny (niemal trąci sarkazmem) niż w *Systema theologiae*.

cońych tzw. ekonomicznych i zbudowanych według schematu upadek-odkupienie. Czymś nowym w stosunku do tego schematu jest u Keckermanna właśnie I księga, która stanowi swego rodzaju wprowadzenie do wykładu prawdziwej teologii poprzez przedstawienie samych „zasad” doktryny, a zatem Boga i Objawienia („patefactio”)⁴⁷. Co doprowadziło Keckermanna do przyjęcia takiego układu dzieła, jakie rozważania skłoniły go do wprowadzenia tej innowacji? Jestem zdania, że odpowiedzi na to pytanie należy szukać w metodologicznych zainteresowaniach Gdańszczanina, co postaram się tutaj wykazać.

Po pierwsze, teologia nie będzie prawdziwą nauką, a zatem w dyskusjach pozostanie bezużyteczną bronią, jeśli nie przyjmie ścisłej metody. Istnieją, jak uczy Arystoteles i jego wierny interpretator Giacomo Zabarella, dwie metody, czy też lepiej dwa „porządki”: syntetyczny, charakteryzujący nauki teoretyczne, które od zasad podążają w kierunku tego, co „składa się” z tychże zasad i analityczny, przyjęty w dziedzinach praktycznych, wedle którego od celu podąża się do zasad (środków) umożliwiających jego osiągnięcie⁴⁸. Co się tyczy teologii, nie jest to nauka teoretyczna, a jej ostateczny cel nie jest czysto poznawczy (nuda notitia), bowiem jest nim pocieszenie, zrodzone z obcowania z Bogiem (fruitio Dei)⁴⁹, czyli stawia ona sobie cel „operacyjny”. W konsekwencji jako nauka praktyczna, teologia winna być wykładana według porządku analitycznego⁵⁰. Trzeba zatem wyjść od celu, jakim jest zbawienie, a następnie ustalić *subiectum* — zepsuta grzechem kondycja człowieka — by na tej podstawie znaleźć odpowiednie środki pozwalające na osiągnięcie celu. Zamyśl ten Keckermann sformułował wyraźnie w jednym z pomniejszych dzieł z zakresu logiki:

Jest to metoda przyjęta przez nauki zwane czynnymi, takie jak gramatyka, retoryka, logika, etyka, prawo i sama Święta Teologia, której łatwą i wygodną metodę analityczną ukazuje nam Katechizm heidelberski, rozpoczynający się od wiary, czyli ożywiającego pocieszenia za życia i po śmierci, by przejść następnie do środków, których jest trzy: uznanie naszej nędzy, uwolnienie następujące przez odkupienie Pośrednika, którego dostępuje się za pośrednictwem wiary i wreszcie wdzięczność [którą wyraża się] przez miłość Boga i bliźniego⁵¹.

⁴⁷ *Systema theologiae*, s. 5.

⁴⁸ Por. J. Zabarella, *De methodis libri quattuor, liber de regressu* (przedruk anastatyczny pod red. C. Vasolego), Bologna 1985, s. 121–2 i cała księga II *De methodis*. O podziwie, jaki dla Zabarelli żywił Keckermann, świadczą liczne miejsca w jego dziełach. Zdaniem Keckermanna padewski profesor jest w istocie najlepszym współczesnym interpretatorem myśli Arystotelesa, w gruncie rzeczy jedynym prawdziwym mistrzem logiki. Por np. *Praecognitorum logicorum tractatus III*, Hanoviae 1606 (II wyd.), s. 21–23.

⁴⁹ *Systema theologiae*, s. 1–2. Augustyńsko-szkotystyczny odcień tych sformułowań podkreśla Muller, *op. cit.*, s. 348.

⁵⁰ *Systema theologiae*, s. 2, 213 i *passim*.

⁵¹ „Hac methodo disponuntur omnes reliqua disciplinae, quae vocantur operatrices, ut sunt grammatica, rhetorica, logica, ethica, iurisprudentia et ipsa etiam S. Theologia, cuius methodum Analyticam expeditam certe et facilem nobis Catechesis Palatina exhibuit, incipiens a fide, vivifica nimirum consolatione in vita et morte; deinceps ad media progrediens, quae tria sunt: agnitio miseriae, liberatio facta per Mediatoris satisfactionem fide applicandam. Et denique gratitudo in dilectione Dei et proximi”. *Systema logicae compendiosa methodo adornatum*, Hanoviae 1601, s. 147.

Dlaczego w takim razie I księga nie zaczyna się właśnie od celu, lecz rozprawia na temat Boga i Jego Słowa? Ponieważ — odpowiada Keckermann — są to odpowiednio „principium essendi” i „principium cognoscendi” tego celu, a zatem należy je poznać wcześniej⁵², ponieważ nie można mówić o Zbawieniu nie znając Jego autora i dróg, za pośrednictwem których zostało ono objawione. W gruncie rzeczy jednak, by przedstawić to ostatnie zagadnienie, Keckermann musi w jednej księdze zawiesić — by tak rzec — całościowy porządek analityczny i posłużyć się schematem syntetycznym. Wychodzi zatem od definicji samej istoty zasady (Bóg jako czysty akt i nieskończony duch, rozdz. 2), by następnie przejść do wyjaśnienia sposobów Jego istnienia (czyli trzech Osób boskich, rozdz. 3), Jego przymiotów (wola i umysł, rozdz. 4–5) i Jego czynów *ad extra* (rozdz. 6–7). Cały wykład opiera się na geometryzującym porządku, polegającym na dedukcji wniosków (Keckermann mówi wprost o „twierdzeniach”) z poprzedników (definicji i aksjomatów). Autor wychodzi zatem od tego, co jest bardziej znane w sobie (Bóg jest w istocie „pierwszym poznawalnym [bytem]”, s. 6 i 11) i mniej znane nam, by dojść do tego, co jest nam bliższe⁵³. Jak zinterpretować tę nagłą zmianę szyku, naruszającą — jak się zdaje — zasady metody, które niewiele wcześniej Keckermann wyłożył? Niektórzy — jak już powiedziano — chcieli w tym widzieć element „racjonalistyczny”, podważający pierwszeństwo poznania Boga na podstawie Objawienia⁵⁴. Według Zuylena na przykład, „teozofia” z I księgi *Systema theologiae* jest „sercem i podstawą całej nauki”⁵⁵ Keckermannna, stanowiącym potencjalne niebezpieczeństwo dla bibliocentrycznego i chrystocentrycznego ducha reformacji. Wydaje mi się jednak, że u Keckermannna nie mamy do czynienia z ryzykiem racjonalizmu. Podaną na początku traktatu definicję istoty boskiej należy, moim zdaniem, potraktować jako to, czym jest w istocie, a nie jako nieopatrzne wprowadzenie „Boga filozofów”. Keckermann podkreśla bowiem, że w swym wprowadzeniu do prawdziwej teologii nie rozważa Boga jako takiego (jak to czyni — lub przynajmniej tak jej się wydaje — metafizyka), lecz przyjmuje go jako najwyższą zasadę, w granicach naszego pojmowania („*ex captu mentis nostrae*”), z niej bowiem można wyprowadzić cel i środki teologii⁵⁶. Innymi słowy, przyjęta tu definicja Boga i dedukcja Jego osobowości i potrójnej natury, określają po prostu konieczne warunki, żeby móc myśleć o Zbawieniu. Żeby było ono możliwe, konieczny jest bowiem Bóg w trzech osobach, a przede wszystkim Syn i Duch Święty będący jedną istotą, co z kolei można zrozumieć, jeśli Bóg jest „aktem i duchem”. Nie oznacza to jednak przyjęcia tej definicji za absolutną i wyczerpującą, jest ona bowiem tylko „pozostałością” „integra

⁵² *Ibidem*, s. 6.

⁵³ Por. J. Zabarella, *op. cit.*, s. 143–4.

⁵⁴ Zuylen, *op. cit.*, s. 47–48 i 70. Monografia Zuylena jest jedynym całościowym opracowaniem myśli Keckermannna, choć w rzeczywistości jej środkiem ciężkości jest teologia, innym dziedzinom zaś poświęcono raczej niewiele miejsca.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 21.

⁵⁶ „*De Deo hic ... non agitur tamquam de subiecto contemplationis ... sed ... ut est principium quoddam primum et summum, a quo tum ipse finis, tum media etiam theologiae necessaria dependent*”. *Systema theologiae*, s. 6–7.

imago Dei”, które posiadaliśmy przed upadkiem. Keckermann śpieszy uściślić, że zgadza się z Janem Damasceńskim, dla którego Bóg jest *ὑπερούσιον ἀκατάληπτον παντῶς καὶ ἀνώνυμου*, czyli niepoznawalny w sobie, jako że nie ma rodzaju wyższego, idei, która by Go w sobie zawierała⁵⁷.

Ta próba naukowej teologii ma zatem także inny sens, który moim zdaniem jest czysto taktyczny. Sądzę, że Keckermann decyduje się tu na początku na procedurę dedukcyjno-syntetyczną, ponieważ — jak uczył Zabarella — jest to metoda wykazywania *par excellence*, doskonalsza od „drugorzędnej” drogi analitycznej, jako że dochodzenie od skutków do przyczyn (czyli analiza lub „*resolutio*”) nie ma w sobie konieczności, która jest wpisana w dedukcję skutków z przyczyn („*compositio*”)⁵⁸. Nieco dalej Keckermann powtarza, że w odniesieniu do dedukcji osób posłużył się metodą wykazywania „według pierwszego sposobu konieczności” („*in primo modo necessitatis*”)⁵⁹, którą Zabarella nazwałby główną („*potissima*”). Dzieje się tak, ponieważ do przedstawienia fundamentów swojej teologii potrzebuje najlepszej broni, jakiej ówczesna metodologia mogła mu dostarczyć, jako że przeciwnik, z którym ma się zmierzyć, jest również dobrze wyposażony w narzędzia dialektyczne. Ten związek między przyjętym sposobem wykazywania, a przeciwnikiem, jest wyraźny w I księdze:

Dotąd wykazaliśmy i w tym czasie ukazaliśmy prawdziwą i słuszną doktrynę na temat jednej istoty w trzech osobach, podobnie jak fundamenty i najważniejsze zasady zostały wyprowadzone wyłącznie z samej natury Boga i najtrwalszych świadectw Bożego Słowa. Pozostaje zatem krótkie przedyskutowanie obiekcji antytrinitarzy⁶⁰.

Obiekcje te „można zresztą łatwo obalić w oparciu o same zasady doktryny”, jako że niepodważalna reguła głosi, że „te same zasady, które służą do budowania prawdy, służą zarazem do obalania nieprawdy”⁶¹ przedstawiając następnie wspomniane wcześniej reguły rozróżnienia modalnego.

Dedukcja „*more geometrico*” dogmatu o troistej naturze Boga była zatem najlepszym sposobem, by zabezpieczyć fundamenty i całość prawdziwej nauki wiary przed atakami źle uzasadnionych sylogizmów spadkobierców Serveta i Blandraty. W istocie prawdziwym i pełnym „*princi-*

⁵⁷ *Ibidem*. Zob. także *Systema logicum, op. cit.*, s. 37. O Bogu orzekać można jedynie w sposób analogiczny.

⁵⁸ *De methodis, op. cit.*, s. 134. Z drugiej strony Keckermann z pewnością znał ważny kalwiński tekst, w którym broni się zaciekle konieczności ścisłego stosowania metody wykazywania w celu obrony wiary, tj. wstęp do *De veritate religionis Christianae* Filipa Du Plessis-Mornay (Antverpiae 1583). Odwołanie się do geometryzującej metody pozostaje tam zresztą retorycznym elementem, któremu Keckermann, w duchu logiki arystotelesowsko-zabarellańskiej, nadaje całkiem inne znaczenie (por. także Zuylen, *op. cit.*, s. 74 i n., który oczywiście widzi w tym wszystkim symptomy owego „racjonalizmu” przypisywanego Keckermannowi).

⁵⁹ *Systema theologiae*, s. 90.

⁶⁰ „Hactenus veram er orthodoxam doctrinam de unica essentia i tribus personis ita demonstravimus simul ac declaravimus ut fundamenta ac principia prima non aliunde petita sint, quam ex ipsa natura Dei et firmissimis verbi divini testimoniis. Superest ut Antitrinitariorum obiectiones breviter discutiamus” (*ibidem*, s. 74).

⁶¹ „Solvi facile possunt ex ipsis principiis verae doctrinae” (*ibidem*); „Est enim certissima regula quod quibus principia veritas astruatur, iisdem principiis falsitas destruat” (*ibidem*, s. 75).

pium cognoscendi” świętej teologii nie są definicje filozofów, lecz właśnie objawione Słowo, „z którego wywodzi się i na podstawie którego konstruuje się wszystkie reguły teologiczne”⁶². Inne drogi poznania, jak droga, która postępuje „ex creaturiis”, choćby nawet były prawdziwe, nie wystarczają do znalezienia drogi zbawienia, ponieważ mogą nam co najwyżej ukazać Boga, który stworzył i utrzymuje świat, lecz nie Boga Odkupiciela i Zbawcę⁶³, którego objawia jedynie Pismo Święte⁶⁴.

Jeśli zatem racjonalizm jest u Keckermanna obecny, to uznać go należy za drugorzędny efekt zamysłu apologetycznego i polemicznego, czyli taktycznego. Równie mało „racjonalistyczne” (jeśli przez racjonalizm rozumie się podanie w wątpliwość centralnej roli Objawienia) jest oczywiście podkreślanie, że Bóg nie chce, by nasza wiara pozostała „ukryta i zamykała się we własnej niewiedzy, lecz [pragnie], by o ile to możliwe ujawniała się wyraźnie i jasno”. Jest to nic innego jak temat „fides quaerens intellectum”, za pomocą którego Keckermann świadomie nawiązuje do wielkiej tradycji patrystycznej (Augustyn, Justyn, Jan Damasceński, Dionizy Aeropagita, dla Keckermanna już Pseudo Dionizy) i scholastycznej (przede wszystkim Tomasz, „acutissimus scholasticorum”)⁶⁵. Można w tym miejscu dodać kilka słów na temat statusu teologii naturalnej u Keckermanna. Choć jako taka nie pojawia się ona w encyklopedii Gdańszczanina, to — jak już zobaczyliśmy — jest on daleki od wykluczenia możliwości jej istnienia. Z jednej bowiem strony w *Systema theologiae* wspomina o „naturalnych” drogach poznania Boga, zaproponowanych przez Pseudo-Dionizego (oczywistość, zaprzeczenie, przyczynowość), czyli drogach a-posteriori, z drugiej — jak pokazaliśmy — posługuje się „teozofią” nieobjawioną, która opiera się na zasadzie apriorycznej, tj. na definicji Boga jako „czystego aktu i nieskończonego ducha”. W pierwszym przypadku mamy jednak do czynienia ze zwykłym nawiązaniem, w drugim zaś — z rozbudowaną doktryną, choć podporządkowaną polemice wyznaniowej. Oczywiście rola teologii naturalnej w stosunku do teologii objawionej wydaje się „służebna”, ma ona bowiem być narzędziem umożliwiającym ilustrowanie i obronę. Niewiele lub niemal nic nie pozostaje z koncepcji klasycznej, (i w pewnych granicach) średniowiecznej, wedle której teologia racjonalna była koniecznym (i szczytowym) momentem systemu nauk teologicznych⁶⁶.

Wreszcie, co się tyczy metody analitycznej, można powiedzieć, że teologia Keckermanna, podobnie jak stanowiący jej podstawę Katechizm heidelberski, są przykładami jej praktycznego zastosowania, ponieważ ich celem jest (w zależności od sformułowania) wiara jako „ożywiające pocie-

⁶² „Ex quo omnia praecepta theologica concluduntur et extruuntur” (*ibidem*, s. 65).

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 171–2.

⁶⁵ „...id nobis incumbit, ut patefactionem hanc iuvante Spiritus Sancti gratia, attentis animis consideremus, et fidem circa mysterium hoc habere studeamus non implicitam et ignorantiae suae blandientem, sed quam fieri potest distinctam et claram” (*ibidem*, s. 15). Nawiązanie Keckermanna do tradycji scholastycznej (za pośrednictwem Ursinusa i przede wszystkim Vermiglięgo), a zwłaszcza tomistycznej, jest głównym tematem wspomnianego artykułu Mullera.

⁶⁶ Na ten temat por. J-F Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990.

szenie" („vivifica consolatio”) lub „obcowanie z Bogiem, które leży przede wszystkim w uczuciach” („fruitio Dei residens potius in affectibus”). Są to bowiem cele niepoznawcze i należy znaleźć środki do nich prowadzące. Abstrahując jednak od tych ogólnych ram, nie wydaje się, by rzeczywisty układ materiału wiele zawdzięczał porządkowi analitycznemu. Znacznie użyteczniejsze są w praktyce reguły przedstawiania tematów, formułowania sądów i konstrukcji sylogizmów, które Keckermann zawarł w traktatach logicznych. Reguły te stanowiły klasyczne jądro dialektyk renesansowych pochodzenia humanistycznego, a Keckermann przejął je z tradycji melanchtońskiej. Jak zresztą przypomina Zuylen, metoda analityczna (czyli zasadniczo koncepcja praktycznej natury teologii) odniosła pewien sukces jedynie w luteranizmie, podczas gdy wśród „zrefomowanych” nie mogła poszczycić się sukcesami (także autor, którego pod wieloma względami uznać można za kontynuatora Keckermanna, J. A. Alsted, wolał wrócić do średniowiecznej, scholastycznej koncepcji teologii jako „habitus mixtus”, zarówno teoretycznego, jak i praktycznego, a zatem do koncepcji stanowiącej połączenie metody analitycznej z syntetyczną⁶⁷).

Niemniej jednak Keckermann jest świadom granic stosowania metody, jakiegokolwiek metody, w teologii. „Poznanie środków prowadzących do zbawienia” („notitia mediorum salutis”) wychodzi od zasad, które są wydarzeniami jedynymi w swoim rodzaju: upadku Adama, Wcielenia, zbawczej męki Chrystusa, a nie od koniecznych wniosków, dających się przez dedukcję wyprowadzić z istoty Boga, który z kolei jest nie istotą uniwersalną, lecz bytem indywidualnym, wolnym i transcendentnym. Podstawowych zasad teologicznych nie można zatem udowodnić, wychodząc od natury ich podmiotu, dlatego zostały nam one objawione przy pomocy *testimonium*, czyli Objawienia w Piśmie Świętym i przez proroków⁶⁸. Dopiero w dalszych wnioskach dochodzi do głosu logika ze swoimi regułami, pozwalającymi zbudować system. Jednak logika ta „w tych najważniejszych i pierwszych wnioskach wiary, które należy przyjąć jako pierwsze, niewiele mogła zdziałać”⁶⁹.

O tej specyfice teologii przypomina się oczywiście w *Systema theologiae*, kiedy mowa jest o tym, że w odróżnieniu od innych nauk, które zajmują się zdaniami o charakterze uniwersalnym, przedmiotem teologii są historyczne wydarzenia, jedyne w swoim rodzaju i wyjątkowe. Z tego powodu jednak nie ustępuje ona co do „godności i skuteczności”, czyli siły wykazywania, innym naukom, bowiem ma solidne podstawy w postaci *testimonia fidel* powstałych za sprawą Ducha Świętego⁷⁰. Usiłując zamknąć teologię objawioną w arystotelizującym schemacie epistemologicznym, Keckermann opracował w *Systema logicae* specjalny rodzaj sylogizmu,

⁶⁷ Zuylen (*op. cit.*, s. 164) cytuje Armandusa Polanusa von Polandsdorf i Ludovicusa Crociusa. Co do Alsteda, por. jego *Methodus sacrosanctae theologiae octo libris tradita*, Hanoviae 1623, s. 50 i nn., a także s. 118 i n., gdzie jednak uznaje, że pod nazwą teologii kryją się różne dziedziny nauki.

⁶⁸ *Praecognitorum philosophorum libri duo*, Hanoviae 1608, s. 121–122.

⁶⁹ „...quae in istis summis et primis fidel conclusionibus primo apprehendendis non multum poterat”, *ibidem*, s. 124–125.

⁷⁰ *Systema theologiae*, s. 311.

który nazwał „deiktycznym”. Przy jego pomocy można było dojść do koniecznych wniosków, mimo że nie był „apodyktyczny”, czyli w ścisłym znaczeniu wykazujący. Taki sylogizm „dowodzi” i to dowodzi w sposób konieczny, choć jednocześnie nie „wykazuje”, ponieważ pośrednie terminy, którymi się posługuje w celu skonstruowania przesłanek są deiktyczne, czyli pojedyncze⁷¹. Bardziej niż z naruszeniem, mamy tu do czynienia z uzupełnieniem reguł nauki zabarellańskiej w celu zabezpieczenia specyfiki teologii jako wiedzy opartej na objawieniu i Piśmie.

Niezależnie od tego, czy próba usytuowania teologii reformacyjnej w strukturach metodologicznych pochodzenia arystotelesowskiego jest nieco wymuszona, czy nie, ujawnia ona dążenia typowe dla okresu silnej ekspansji systemu scholastycznego i potrzeby polemiki wyznaniowej toczącej się w drugiej połowie XVI wieku i później⁷². W tej sytuacji Keckermann wyznaczył sobie, jak się wydaje, zadanie przeprowadzenia tej operacji w ramach tradycji arystotelesowskiej, a zatem odpierając ofensywę — która wyszła, nawiasem mówiąc, z obozu kalwińskiego — propozycji metodologicznej zdecydowanie odmiennej i jak dotychczas dość agresywnej, tj. propozycji Piotra Ramusa i jego szkoły. Keckermann — w odróżnieniu od tego co zrobią kilka lat później Alsted i nauczyciele z Herborn — nie widzi możliwości pogodzenia ramizmu i arystotelizmu, a rezygnacja z tego ostatniego oznaczała niepowodzenie zamysłu przejścia przez reformację wielkiej tradycji starożytnej filozofii, patrystyki i scholastyki średniowiecznej. W takiej sytuacji nie mogłaby już ona przedstawiać się z nutą katolicykości i pod znakiem „odrodzenia” prawdziwej wiary, tymczasowo zepsutej przez zwolenników Rzymu. Bez Arystotelesa kultura reformacji jawiłaby się jako pozbawiona korzeni i oderwana od tradycji nowinka. Choć Ramus z czasem złagodził swój antyarystotelizm, Keckermann nie robi sobie złudzeń co do zgodności jego „methodus unica” z perypatetyką doktryny nauki. Ta konfrontacja z Ramusem wyjaśnia, moim zdaniem, niektóre aspekty metody zastosowanej przez Keckermanna w odniesieniu do teologii.

Przede wszystkim, już sam fakt, że Keckermann ciągle mówi o „metodzie”, to ustępstwo na rzecz mody na ramizm. Według terminologii arystotelesowskiej „metodę”, którą Keckermann posługuje się w teologii i gdzie indziej, należałoby raczej określić mianem „ordo”. Metoda bowiem, jak uczył Zabarella, pozwala przejść od tego co znane do tego, co nieznanego⁷³, a zatem do służy do „odnajdowania” wiedzy. Keckermann nie potrzebuje czegoś takiego, lecz chce w sposób jak najbardziej spójny i jak najprostszy z dydaktycznego punktu widzenia przedstawić wiedzę już nabytą, a nawet już sformułowaną w kanonicznych tekstach teologii ewangelicko-kalwińskiej. W takiej sytuacji Zabarella mówi o „ordo”⁷⁴ i jeśli Keckermann po-

⁷¹ *Systema logicum, op. cit.*, s. 512–526, zwłaszcza s. 523.

⁷² Zagadnienia te przedstawia zwięźle J. S. Freedman, *Philosophy Instruction within the Institutional Framework of Central European Schools and Universities during the Reformation Era*, „History of Universities”, 5, 1985, s. 117–166; Id., *Deutsche Schulphilosophie im Reformationszeitalter (1500–1650)*, Münster 1984.

⁷³ J. Zabarella, *De methodis, op. cit.*, s. 93.

⁷⁴ *Ibidem*.

sługuje się określeniem „methodus”, oznacza to — moim zdaniem — przejście języka Ramusa i jego szkoły⁷⁵ z jednoczesnym podkreśleniem, że logika arystotelesowska odpowiada wymogom dydaktyki, tj. właśnie tej dziedziny, w której ramizm starał się umocnić. Oryginalność tego ostatniego, zdaniem badaczy⁷⁶, nie wynikała wcale z jego wpływu na postęp w nauce, na nowe odkrycia, lecz ze zdolności wskazywania skutecznego sposobu zdobywania i praktycznego wykorzystania wiedzy. Keckermann dowodzi, że także w tym punkcie, nie rezygnując ze swojego nowatorskiego wkładu, arystotelizm nie ustępuje pola, a zatem w zawiłościach zabarellańskiej logiki kryje się odpowiedź na wyzwanie Ramusowej „methodus unica”.

Istnieje jeszcze jeden aspekt, który określa kształt teologii Keckermannna, a zarazem odnosi się do jego antyramizmu. Trzeba przede wszystkim powiedzieć, że istota metody ramistowskiej polegała ostatecznie na tym, co sam Ramus określił jako „lex iustitiae”, wedle którego wypowiedzi na temat każdej dziedziny muszą być „spójne”. Nie można zatem mieszać zdań pochodzących z różnych nauk, podobnie jak niemożliwe jest, by w tym samym zdaniu orzeczenie i podmiot należały do innych dziedzin⁷⁷. Omawiając tę podstawową zasadę ramizmu⁷⁸ w *Systema logicae*, Keckermann przypomina przede wszystkim, że wywodzi się ono z *Analytik pierwszych* Arystotelesa. Następnie dodaje, że ogólnie rzecz biorąc słuszne jest „nie rozprawać na temat czegoś z zakresu fizyki w ramach logiki, czegoś z zakresu etyki w ramach matematyki i czegoś z zakresu fizyki w ramach etyki”⁷⁹. Jednak przyznawszy powyższe, trochę dalej rozprawa się z tymi, którzy stosują tę zasadę na ślepo, rozciągając ją na komentarze i dygresje, których celem jest zilustrowanie podstawowych przesłanek poszczególnych nauk. Co znamienne, podaje właśnie przykład teologii:

W teologii natomiast często dopuszcza się, by coś z zakresu filozofii zostało wykorzystane w celu wyjaśnienia zamiast komentarzy; nikt bowiem nie będzie w stanie przekazać swoim słuchaczom pełnej nauki o sakramentach, nie wykorzystując zasad logicznych dotyczących natury relacji, ale nie oznacza to wcale naruszenia zasady spójności⁸⁰.

⁷⁵ W istocie w swoim głównym traktacie logicznym Keckermann usprawiedliwia to swoje terminologiczne wykroczenie, wprowadzając jednak dalej rozróżnienie między wyprowadzaniem (*methodus illativa*) czyli wszelkimi rodzajami inferencji, a metodą pojmowaną jako „pełny wykład pewnej nauki w oparciu o różne narzędzia logiczne”, czyli właśnie porządkiem, który ma zastosowanie w nauczaniu (*Systema logicum*, s. 583).

⁷⁶ Por. ostatnio G. Oldrini, *La disputa del metodo nel Rinascimento*, Firenze 1997.

⁷⁷ Por. pierwszą część wspomnianej pracy Oldriniego.

⁷⁸ *Severa methodi lex esto, ne quid in logicum physicum, in mathematicis ethicis, in ethicis physicum tractetur. Systema logicum, op. cit.*, s. 587–589.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 588.

⁸⁰ „Ita saepe in theologia usu venit ut ex Philosophia aliquid pro necessaria explicatione sit adducendum in commentarii vicem; nemo enim auditoribus solide doctrinam de Sacramentis tradiderit nisi aliquid e logicis repetat de relationum natura, nec tamen idcirco legem *omogenitas, violaris*” (*Ibidem*). Poza tym ten sam podmiot można ująć z różnych punktów widzenia (czego oni także nie dopuszczają), np. człowiek, którego można pojmować jako byt przyrodzony w fizyce lub jako przedmiot Zbawienia w teologii, itd. (*Ibidem*, s. 589).

Jednym słowem wykorzystanie filozofii (która dla Keckermanna oznacza przede wszystkim logikę) w teologii jest usprawiedliwione, a nawet konieczne. Bez podstawowych pojęć logicznych, kategorii i orzeczników (*predicamenta* i *predicabilia*), nie jest możliwe budowanie podstawowych tez religijnej apologetyki, np. takich jak „Osoba jest sposobem istnienia istoty boskiej” lub „umysł i wola są przymiotami Boga”. Chcę przez to powiedzieć, że częste deklaracje Keckermanna na temat słuszności „mieszanych wniosków” („conclusiones mixtae”) i wykorzystania logiki w teologii nie zawsze oznaczają obronę naturalnej racjonalności i filozofii przed przeciwnikami, którzy prawdopodobnie nie stanowili realnego zagrożenia w szkolnym świecie, w którym działał Keckermann. Jak bowiem można było sobie wyobrazić wykształcenie polemistów i kaznodziejów w zakresie teologii w epoce kontrreformacji, z pominięciem logicznych i filozoficznych podstaw? A ponieważ filozofia, rozumiana właściwie, nie narusza prawd teologicznych, a nawet jest konieczna do ich obrony⁸¹, konkretne ryzyko, które Keckermann zdaje się mieć na myśli, to nie tyle jakieś irracjonalistyczne odchylenia czyhające w ekstremalnych odłamach luteranizmu, ile raczej rozpowszechnienie pewnych zastosowań logiki ramistowskiej. Pod pozorem metodologicznej ścisłości, a zarazem pomijając rzeczywistą strukturę wiedzy, którą zapewnia jedynie metodologia arystotelesowska, zastosowania te w istocie unieвозмоżliwiały teologii zdobycie godności nauki ścisłej.

Jeśli chodzi o wykorzystanie logiki w teologii, także krytycy Keckermanna, reprezentujący scholastykę luterancką, nie mieli co do tego wielu wątpliwości. Jonas Hoher z Tybingi na przykład oskarży „kalwinistów” i szczególnie Keckermanna o to, że postawili służącą Agar (czyli logikę) ponad Sarą (teologią)⁸², zarazem jednak nie omieszka szczerze pochwalić *Systema logicum* tego ostatniego (także diabeł czasem mówi prawdę⁸³) i w ogóle logikę: zastrzeżenia Hohera dotyczą tylko jej niewłaściwego zastosowania. Według niego Keckermann nie zauważył, że filozofowie mają teraz do czynienia z nową rzeczywistością nieznaną Arystotelesowi, ponieważ Bóg objawił światu coś nowego, tj. hipostatyczną jednością Osób⁸⁴. Logika winna właśnie służyć wyjaśnieniu tego *novum*, i związku z tym podstawowe kategorie (jak „całość”, „przymioty”) należy ponownie sformułować⁸⁵. Podobnie nawiązując do tej krytyki, luterancki teolog Jakub Martini, autor dzieła polemicznego w stosunku do tez Ramusa, w imię zreformowanego arystotelizmu⁸⁶ oskarżył kalwinistów, że nie dysponują taką nauką o dykatakach, która by pozwoliła wyrazić naukę o konsubstancjacji. Albowiem

⁸¹ Na co argumenty przytoczone zostały w *Praecognita philosophia*. Por. Muller, *op. cit.*, s. 350 i nn. Zauważa on, że co do negacji tej tezy panowała dziwna zgodność między zwolennikami „podwójnej prawdy”, włoskimi arystotelikami i ekstremalnymi ugrupowaniami luteranizmu.

⁸² *Sylloge utilissimorum quorundam articulorum, quorum nonnulli inter Augustanae Confessionis theologos et pontifices, quidam vero inter nos et Bartholomaeum Keckermannum Dantischanum philosophum aliosque in calvinianos summopere controvertuntur*, Tubingae 1608, epistola dedicatoria s. 3v i s. 32-38.

⁸³ *Ibidem*, s. 33.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 50. Por. Izajasz 31, 22.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 51 i 67.50.

⁸⁶ J. Martini, *Discussionum ramisticarum libri duo*, Wittenbergae 1623.

„est” z wyrażenia „hic panis est corpus meus” jest dla nich jedynie wyrazem banalnej relacji metaforycznej⁸⁷.

Bartolomeo Keckermann (1572–1690): teologia della Riforma e la logica

Il *Systema theologiae* è una delle prime opere di B. Keckermann, edita più volte in vita e dopo la sua morte e rappresenta la sintesi del suo insegnamento teologico. Quest'ultimo si caratterizza dal punto di vista dottrinale per una sostanziale fedeltà al *Catechismo di Heidelberg* del 1563, mentre il contributo più personale di Keckermann va ravvisato nel tentativo di applicare alla teologia le regole della logica elaborate dallo stesso Keckermann soprattutto nel *Systema logicae*: si tratta di una logica-dialettica di provenienza umanistica, ma fortemente influenzata da Zabarella e dunque particolarmente attenta alle procedure dimostrative. L'aspirazione ad una teologia „scientifica”, quale arma per le polemiche confessionali dell'epoca tra '500 e '600, non costituisce comunque uno snaturamento „razionalistico” dello spirito originario della Riforma, ma è un'evoluzione coerente con l'espansione allora in corso delle scuole e delle accademie.

⁸⁷ Id., *Partitones theologicae quadraginta*, Wittenbergae 1612, disp. XXIV. Przeciwno modalnej teorii Keckermanna zob. przede wszystkim disp. I, s. 31 i n. Jak wiedzieliśmy, Keckermann mówił właśnie o „analogii”.