

# Jan Pryszynt

---

## Patrystyczna myśl moralna

---

Studia Theologica Varsaviensia 19/2, 121-155

---

1981

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAN PRYSZMONT

## PATRYSTYCZNA MYŚL MORALNA

Treść: Wstęp; I. Chrześcijańscy pisarze do III-go w. 1. Ojcowie apostołscy. 2. Tertulian i św. Cyprian. 3. Szkoła aleksandryjska: Klemens Aleksandryjski, Orygenes; II. Wielcy Ojcowie wschodni. 1. Św. Bazyli. 2. Św. Jan Chryzostom; III. Wielcy Ojcowie zachodni. 1. Św. Ambroży. 2. Św. Augustyn. 3. Św. Grzegorz Wielki; Zakończenie

### WSTĘP

Pewne próby odnowy teologii moralnej można już dostrzec w XVIII wieku. Odtąd dążenia w tym kierunku przybierały na sile, były też coraz dojrzsze, idąc zresztą w parze z coraz wyraźniej wysuwanymi postulatami w tym zakresie. Dopiero jednak w ostatnich dziesięcioleciach odnowa teologii moralnej, czy też używając terminu dokumentu soborowego — doskonalenie (DFK nr 16), weszła w stadium poważnej i konsekwentnej realizacji. Uprawianie teologii, która jest przecież nauką ludzką, wymaga stałego ulepszania. Dotyczy to zwłaszcza teologii moralnej, której zadaniem jest przedstawianie wskazań Bożych w języku ludzkim. Język ten podlega ciągłym zmianom, wskazania zaś trzeba kierować do ludzi znajdujących się w różnych sytuacjach życia, które też się ustawicznie zmienia, a w ostatnich latach z ogromnym przyspieszeniem.

Ta trudna funkcja teologii moralnej z konieczności zakłada dobrą znajomość dotychczasowych ujęć, prościej mówiąc — znajomość historii teologii oralnej. Znajomość ta jest niezbędnie potrzebna dla zrozumienia obecnego stanu teologii moralnej i sposobu jej uprawiania jako punkt wyjścia do dalszych przemyśleń, które winny być stale podejmowane. Badania bowiem nad historią teologii moralnej pozwalają nie tylko zdobyć ogólną wizję rozwoju myśli moralnej, lecz także zapoznać się z powstawaniem pojęć, rodzeniem się idei, kształtowaniem się koncepcji oraz przyjmowaniem się ich w prak-

tyce życia chrześcijańskiego. Tworzenie się wszelkich poglądów zazwyczaj dokonuje się w mniej lub bardziej długotrwałym procesie, zachodzącym w kontekście konkretnych uwarunkowań historycznych, społecznych i kulturowych. Odnosi się to przede wszystkim do dzieł teologów, ale w jakimś stopniu także do orzeczeń magisterium Kościoła. Wszystkie one mają pewne zaplecze historyczne i nie chodziło w nich o oderwane teorie, lecz zawsze o udzielenie odpowiedzi na problemy powstałe w określonym środowisku<sup>1</sup>. Znajomość genezy i dojrzewania pewnych ustaleń szczególnie jest ważna dla poznania tego, co w ujęciach teologii moralnej posiada wartość istotną, ponadczasową i niezmienną. Nieraz w dziejach myśli moralnej dochodziło do zatarcia wyraźnej linii w niejednej sprawie, kiedy wskazaniom o względnym znaczeniu przypisywano większą wagę niż w rzeczywistości posiadały. Było to jednym ze źródeł słabości teologii moralnej. Weryfikowanie dawniejszych ujęć pod tym kątem widzenia jest stałą potrzebą przy uprawianiu teologii moralnej<sup>2</sup>. Nie powinno to prowadzić do relatywizmu, lecz raczej stać się metodycznym podnoszeniem wątpliwości na drodze do pełniejszego odczytywania Bożych wskazań i wyrażania ich w języku swego czasu<sup>3</sup>.

Poznanie dziejów myśli moralnej jest ważne także dla studentów teologii, zwłaszcza dla specjalizujących się w zakresie teologii moralnej. Bez uchwycenia przemian, które się dokonywały w dziejach chrześcijańskiej nauki moralnej, nie jest łatwe pełne zrozumienie dzisiejszych ujęć teologii moralnej i istniejących w niej tendencji.

Obecny artykuł jest pomyślany jako pierwszy z kilku, które złożyłyby się na zarys dziejów teologii moralnej. Podjęcie tego rodzaju zamierzenia nastęrcza bardzo wiele trudności, których autor jest zresztą w pełni świadom. Główną trudność stanowi fakt, że historia teologii moralnej nie doczekała się całościowego i syntetycznego opracowania. Niewątpliwie jedną z poważnych przyczyn tego jest brak jeszcze monografii o niektórych teologach, ale przede wszystkim syntez pewnych okresów, czy też kierunków w rozwoju tej dyscypliny. Są natomiast krótkie szkice historii teologii moralnej głównie w

---

<sup>1</sup> Por. B. Häring, *Auf dem Weg zu einer christlichen Moraltheologie*, Remscheid 1969 s. 17 n.

<sup>2</sup> Por. tenże, *Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moraltheologie*, *Studia moralia* 1(1962) s. 21.

<sup>3</sup> Por. Y. Congar, *Historia Kościoła „miejscem teologicznym”*, Concilium, 6—110, 1970 s. 95.

podręcznikach<sup>4</sup> lub leksykonach<sup>5</sup>. Odnotować też trzeba istnienie mniej lub więcej udanych prób przekrojowego spojrzenia na pewne okresy<sup>6</sup>. Wspomnieć wypada o skryptach „ad usum auditorum” z wykładów na Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie, głównie pióra znanego historyka teologii moralnej prof. L. Vereeckego. Istnieje też pierwszy obszerniejszy zarys historii teologii moralnej w języku włoskim<sup>7</sup>.

Wobec jednak wyraźnego zapotrzebowania na tego rodzaju publikację, chociażby tylko szkicową, podejmuje się tę próbę, pierwszą w kraju, nawet przy ryzyku jej znacznej niedoskonałości. Wynika ona już z samej formy zarysu, który narzuca pewną zwięzłość i skrótowość, a więc tym samym także i niemożność wyczerpującego opracowania. Obecny zarys nie rości sobie pretensji do sprostania wymogom ścisłej naukowości, zwłaszcza gdy chodzi o sięganie do źródeł. W znacznej mierze wypadnie oprzeć się na opracowaniach, a więc już pewnych uogólnieniach zaczerpniętych z rozmaitego rodzaju publikacji, nie odzegnując się oczywiście od powoływania się także w miarę możliwości na źródła. By jednak nie powiększać zbytnio objętości opracowania zachowany będzie pewien umiar w cytowaniu źródeł i powoływaniu się na literaturę, która zresztą jest olbrzymia.

Niniejszy artykuł stanowi zarys patrystycznej myśli moralnej. Tematyka moralna, chociaż w różnym stopniu, występuje niemal u wszystkich przedstawicieli tego okresu. Ze względu

<sup>4</sup> Np. w polskich podręcznikach: Powołanie chrześcijańskie, Opole 1978 s. 30—46; S Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979 s. 47—68; w innych językach: A. Günthör, *Chiamata e riposta. Una nuova teologia morale*, t. I, Alba 1974 s. 87—110; B. Häring, *Frei in Christus*, t. I, Freiburg 1979 s. 44—73.

<sup>5</sup> Np. C. Caffarra, *Storia della teologia morale*, W: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1973 s. 997—1017; K. Hörmann, *Geschichte der Moraltheologie*, W: *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1976 kol. 608—626. W obu leksykonach obfita bibliografia.

<sup>6</sup> Np. P. Hadrossek, *Die Bedeutung der Systemgedankens für die Moraltheologie im Deutschland seit der Thomasrenaissance*, Monaco 1950; Th. Deman, *Aux origines de la théologie morale*, Montréal—Paris 1951; E. Hirschbrich, *Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende*, Klosterneuburg 1959; I. R. Farugi, *Christian Ethics. An Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas*, Montréal 1968; F. X. Murphy — L. Vereecke, *Estudios sobre la historia de la moral*, Madrid 1969.

<sup>7</sup> G. Angelini — A. Valsecchi, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna 1972.

na szczupłe ramy artykułu, nie sposób uwzględnić dokładnie wszystkich. Wypadnie ograniczyć się do tych Ojców, których wkład jest większy, bądź których wpływ zaznaczył się mocniej na dalszy rozwój myśli moralnej. I tak zatrzymawszy się krótko na Ojcach apostołskich, zwięźle przedstawimy myśl Tertuliana i św. Cypriana, szkołę aleksandryjską (Klemens Aleksandryjski i Orygenes), by następnie zapoznać z nauką św. Bazylego i św. Jana Chryzostoma, a w końcu z Ojcami zachodnimi (św. Ambroży, św. Augustyn, św. Grzegorz W.). Mamy nadzieję, że będzie to na tyle obszerny szkic, by zapewnić orientację wstępną w tym zakresie.

## I. CHRZEŚCIJAŃSCY PISARZE DO III-GO W.

### 1. Ojcowie apostołscy

Już w najwcześniejszych przekazach piśmiennictwa chrześcijańskiego, a więc w pismach Ojców Apostołskich spotykamy się z problematyką moralną. Wprawdzie autorzy zajmują się przede wszystkim zagadnieniami dogmatycznymi, zwłaszcza w aspekcie trynitarnym i chrystologicznym, ale przepowiadanie ich nosiło charakter praktycznej kerygmy, w której wychodząc z ekonomii zbawienia głosili Chrystusa i podstawowe prawdy wiary o zasadniczych tajemnicach zbawienia, z których starali się wysnuwać wskazania moralne ukazując drogi kształtowania życia chrześcijańskiego<sup>8</sup>. Celem ich pism było również prostowanie fałszywych opinii na temat życia chrześcijańskiego i obrona przed zarzutami pogan.

Dalecy od jakiegś systematyzacji, zajmowali się problemami konkretnymi, które nurtowały młodą społeczność chrześcijańską, takimi jak np. męczeństwo czy dziewictwo. Jeśli mówić o jakiegś refleksji ogólniejszej natury i próbować odnaleźć pewną ideę wiodącą, to należy wspomnieć o przedstawianiu życia chrześcijańskiego pod ideą dwóch dróg (*Didache*, *List Barnaby*, *Pasterz Hermasa* oraz jako naśladowanie Chrystusa (*List św. Ignacego Antiocheńskiego*)<sup>9</sup>.

Na szczególniejszą uwagę zasługuje *Pasterz Hermasa*, zarówno ze względu na zawartą w nim naukę jak i na przypisywane mu znaczenie, gdyż przez niektórych autorów (Ireneusz,

<sup>8</sup> Por. K. Hörmann, *Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern*, Wien 1952.

<sup>9</sup> Por. J. Liebaerts, *Les enseignements moraux des Pères apostoliques*, Gembloux 1970.

Tertulian i Orygenes) pismo to było zaliczane do kanonu i cieszyło się wielką powagą. Zawiera ono dość podstawowe wskazania na temat pokuty w związku z oczekiwaniem końca świata i jest świadectwem poglądów na tę ważną kwestię oraz praktyki pokutnej Kościoła pierwotnego. Uznawano tylko jednorazową pokutę po chrzcie, była ona dostępna dla wszystkich grzeszników, zakładała zadośćuczynienie i zmianę życia. Podkreśla też konieczność chrztu do zbawienia.<sup>10</sup>

## 2. Tertulian i św. Cyprian

U początków zachodniej myśli moralnej spotykamy dwóch wybitnych mężów pochodzenia afrykańskiego. Pierwszym z nich był Tertulian (ok. 160 — po 220), postać niezwykle interesująca, ale zarazem i kontrowersyjna ze względu na skrajne poglądy i ostry gwałtowny ton jego pisarstwa, lecz przede wszystkim z tego powodu, że przeszedł na pozycje montanizmu. Był to jednak umysł wyjątkowo wnikliwy i oryginalny, wycisnął więc głębokie piętno na myśli teologicznej pierwszych wieków i to w stadium jej formowania się. Świadectwem wielkości jego wpływu jest m.i. Augustyn, który nie ukrywał swego podziwu dla tego pisarza i przyznawał, że wiele mu zawdzięcza<sup>11</sup>.

Poza pismami o charakterze apologetycznym oraz dogmatyczno-polemicznym pozostawił także szereg traktatów o treści praktyczno-ascetycznej. Z okresu ortodoksji katolickiej można wymienić: *Ad martyres*, *De spectaculis*, *De oratione*, *De patientia*, *De poenitentia*. Z okresu montanistycznego natomiast godne są uwagi: *De monogamia*, *De virginibus velandis*, *De corona*, *De idololatria*, *De fuga in persecutione*, *De pudicitia*.

U Tertuliana możemy odnaleźć pewne podstawowe zasady odnośnie do życia chrześcijańskiego. Dotyczą one miejsca Chrystusa w moralności chrześcijańskiej, a także zagadnień, jak natura, sumienie, prawo naturalne i prawo pozytywne, karność i prawo obyczajowe. Poruszał on także wiele problemów szczegółowych w zakresie życia moralnego. W stosunku do Boga podkreślał zasadnicze znaczenie nie tylko modlitwy, ale i praktyki czynnej miłości wobec bliźnich. W stosunkach między ludźmi istotne znaczenie ma miłość braterska. Wśród cnót największą wartość przypisywał czystości, którą utożsamiał

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 159—226.

<sup>11</sup> Por. A. H a m m a n, *Portrety Ojców Kościoła*, Warszawa 1978 s. 50.

prawie ze świętością. Najbardziej oryginalnym jest w ujęciu cierpliwości, wywierając tutaj wpływ na poglądy Cypriana i Augustyna. Tertulian poruszał też zagadnienie postawy chrześcijanina wobec władzy aństwowej i służby wojskowej, a więc problemy, które w tym czasie były bardzo aktualne.

W swoich ujęciach jest często rygorystyczny i radykalny, choć nie brak u niego wypowiedzi o miłosierdziu Bożym i o miłości Boga. Niezwykła żarliwość tchnie ze wszystkich jego pism. Ideałem dla niego było odtworzenie w człowieku żywego obrazu Boga, którego wzorcem był Chrystus. Zajmując się problematyką praktyczno-moralną, stanowiącą główny temat jego pisarstwa, pozostawił wiele świadectw na temat moralności chrześcijańskiej tego okresu. Co więcej, jest poważnym świadkiem pierwotnej tradycji chrześcijańskiej, wybitnym teologiem, stojącym u początków teologii Zachodu, można by go też nazwać pierwszym wybitnym moralistą Zachodu<sup>12</sup>.

Innym poważnym świadkiem Tradycji jest św. Cyprian (ok. 200/210 210—258). Młody retor i adwokat kartagiński, po swym głośnym nawróceniu, zdecydowanie odciął się od literatury i kultury pogańskiej, w Piśmie św. widząc jedyne źródło prawdy. Wybrany na biskupa Kartaginy stanął wobec wielu przeciwności takich, jak: prześladowania, odstępstwa, napady, zaraza. Wykazał w nich wielką siłę ducha i gorliwość pasterską<sup>13</sup>. Schizma Nowacjana stała się powodem napisania przez niego traktatu *De ecclesiae unitate*, który jest pierwszym traktatem o Kościele i bardziej znanym pismem św. Cypriana. Zasadnicze jest w nim twierdzenie o ścisłym obowiązku, warunkującym zbawienie duszy, trwania w jedności z Kościołem i biskupem, czego wyrazem jest jego słynne zdanie: „habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem”. Tematyka duszpastersko-moralna znalazła odbicie w takich jego pismach jak: *De lapsis*, *De habitu virginum*, *De bono patientiae*, *De zelo et livore*, *De mortalitate*, *De opere et eleemosynis*, a także w wielce cenionych jego *Listach*.

W naśladowaniu Chrystusa widział Cyprian ideał życia chrześcijanina a wysiłek człowieka pojmował jako walkę ze złym duchem i z mocami, które by mogły odwrócić go od wiary. Oryginalność jego nauki zawiera się również w poglądach o cierpliwości, pokorze i łagodności. Podkreślał także

<sup>12</sup> Por. M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Gembloux—Paris 1969 s. 1—63.

<sup>13</sup> Por. A. Hamman, dz. cyt., s. 55 n.

znaczenie wytrwałości, wstydlivości, sprawiedliwości, szczodrości oraz pokoju i jednoczącą wartość miłości. Zajmował się też zagadnieniami: dziewictwa, jałmużny, a także modlitwy<sup>14</sup>.

Był on uwrażliwiony bardziej na ortopraksję niż ortodoksję, zwłaszcza gdy chodzi o subtelność sformułowań prawd, wokół których toczyły się zacięte spory<sup>15</sup>. Postać św. Cypriana jako wybitnego biskupa i męczennika pozostała otoczona szacunkiem, mimo jego sporów z papieżem odnośnie ważności chrztu udzielanego przez heretyków. Pisma jego cieszyły się dużą powagą i poczytnością.

### 3. Szkoła Aleksandryjska

Poważne znaczenie dla rozwoju myśli moralnej odegrał Wschód chrześcijański, a zwłaszcza Aleksandria. Istniała tam duża gmina chrześcijańska, którą stanowili początkowo nawróceni z judaizmu, ózniej także z pogaństwa. Miasto to było żywym ośrodkiem życia kulturalnego o przewadze wpływów helleniskich; działały tu również, tak jak w całym basenie Morza Śródziemnego, sekty gnostyckie. Dla dziejów myśli moralnej szczególne znaczenie mają dwie wybitne postaci: Klemens Aleksandryjski i Orygenes.

#### Klemens Aleksandryjski

Większość twórczości Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150 — przed 215) zaginęła. Z tematyką moralną spotykamy się w homilii do Mr 10,17—31 pt. *Quis dives salvetur*, w której mówi o trudnościach, na jakie napotyka chrześcijanin żyjący wśród bogactw tego świata. Klemens uważa, że bogactwa same w sobie nie są ani dobre ani złe. Nie należy ich zatem potępiać, lecz tylko należycie używać.

Najważniejsze jednak dla dziejów chrześcijańskiej myśli moralnej jest jego dziełko *Paidagogos*. Można je nazwać w jakiejś mierze traktatem etyki chrześcijańskiej. Pierwsza część jest poświęcona podstawom etyki, dwie następne zajmują się konkretnymi codziennymi życia, w tym także sprawami dotyczącymi dobrego wychowania. Według autora — Chrystus wychowuje osobę ludzką, lecz Jego działanie nie czyni zbędnym ludzkiego wysiłku. Zbawiciel jest wzorem dla chrześcijanina w pracy nad przywracaniem w człowieku rysów obrazu Bo-

<sup>14</sup> Por. M. Spanneut, dz. cyt., s. 85—114.

<sup>15</sup> Por. A. Hamman, dz. cyt., s. 56.



zego, a przykazania chrześcijańskie nie mają charakteru czysto zewnętrznych nakazów prawa, lecz są sprawą serca i wynikiem wewnętrznego przekonania. Klemens nie jest zwolennikiem radykalnego ascetyzmu — reprezentuje raczej postawę umiarkowanego korzystania z dóbr tego świata<sup>16</sup>.

W dziele pt. *Stromata-Kobierce* daje m.i. opis życia doskonałego. Drogą do niego jest zdobycie prawdziwej gnozy, poznania opartego na prawdach objawionych, które staje się udziałem osoby wewnętrznie dojrzałej i jest wynikiem łaski Bożej. Doskonały gnostyk winien się wznieść ponad świat i wszelkie jego troski, poprzez Logosa staje się bezpośrednio związany z Bogiem — jego przyjacielem, a swoją wolę koncentrując w Bogu, całkowicie się z Nim jednoczy<sup>17</sup>.

Klemens przyjmując jako podstawę gnozy chrześcijańskiej Pismo św. przeciwstawiał się gnostykom, prowadząc z nimi jednocześnie pewnego rodzaju dialog, z drugiej strony posługując się ideami helleńskimi starał się ukazać prawdy ewangeliczne w szacie zrozumiałej dla ludzi wykształconych na filozofii greckiej. Ten typ refleksji Klemensa przedstawienia zasad ewangelicznych w oparciu o pojęcia i metody filozoficzne wszedł odtąd na stałe do sposobu traktowania zagadnień życia chrześcijańskiego. Szczególnie bliskie mu były idee stoicyzmu (zarówno o Logosie, jak i pojęcie cnoty — mądrości), które wiąże ze wskazaniami moralności chrześcijańskiej, wykazując ich bliskość i pokrewieństwo pochodzące od tego samego Logosu, który stał się ciałem i pełnił swojej mądrości objawił w Ewangelii<sup>18</sup>.

### Orygenes

Znacznie większe znaczenie dla dziejów myśli moralnej — jak i dla całej teologii i duchowości, zwłaszcza wschodnio-chrześcijańskiej miał Orygenes (ok. 185 — 253/4). Rozległa i gruntowna wiedza, ogromna pracowitość, głębia i śmiałość myśli obok skrajnego ascetyzmu budziły podziw i wywierały ogromny wpływ na współczesnych — z drugiej strony niektóre poglądy wywoływały zastrzeżenia co do zgodności jego nauki z zasadami Ewangelii. Sprzeciw dotyczył przede wszystkim niektórych twierdzeń dogmatycznych, mniej idei moral-

<sup>16</sup> Por. A. Hamman, dz. cyt., s. 68 n.

<sup>17</sup> Por. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, przeł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967 s. 39 n.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 37—40; C. Cafarra, art. cyt., s. 999.

nych. Spośród olbrzymiej twórczości Orygenesusa (obejmującej ok. 2000 traktatów) zachowała się tylko część, zwłaszcza w antologii sporządzonej przez Bazylego W. i Grzegorza z Nazjanzu pt. *Philokalia*<sup>19</sup>, oraz w wyciągach i fragmentach, czyli w tzw. *Katenach*.

Szczególnie interesujące są dla moralisty dwa dziełka. Pierwszym z nich i zarazem najpiękniejszym to *Zachęta do męczeństwa*. Zostało ono napisane podczas prześladowania za Maksymiana Traka ok. 235 r. Autor podtrzymuje i umacnia na duchu oczekujących na śmierć męczeńską. Drugim zaś to traktat *O modlitwie*, w którym podaje wykład o modlitwie oraz interpretuje modlitwę Pańską. Jest on wyrazem głębokiej pobożności samego autora.

Najważniejszym jednak, z naszego punktu widzenia, jest dzieło *Peri archon, O zasadach*, które jest systematycznym i całościowym wykładem podstaw teologii — pierwszym tego rodzaju ujęciem nauki chrześcijańskiej<sup>20</sup>. Życia chrześcijańskiego dotyczy zwłaszcza trzecia księga, gdzie autor rozprawia o człowieku i jego wolności. Korzystanie z tej wolności będzie kryterium wydania sądu o człowieku w Dniu Ostatecznym<sup>21</sup>.

Orygenes poruszył wiele zagadnień o zasadniczym znaczeniu dla etyki chrześcijańskiej. Obok zagadnienia wolności woli zajmował się problemem grzechu, apokatastazy — powrotu wszechrzeczy do Boga, sakramentów, które, według niego, zawarte w Logosie są światłem, odżywiają duszę i użyczają jej boskiej natury. Wielki wpływ wywarł na jego pogląd Klemens Aleksandryjski, który był jego nauczycielem. Podobnie jak on uczył, iż człowiek został stworzony dla Boga i celem człowieka jest poznać Boga i stać się do niego podobnym, czy wręcz przebóstwić. Nie może człowiek osiągnąć tego o własnych siłach, lecz przy pomocy Logosu i przy wsparciu aniołów. Szczęście człowieka będzie polegać na poznaniu Boga i jego oglądaniu oraz zjednoczeniu z nim wolą w miłości. Osiągnięcie życia wiecznego będzie powtórным połączeniem się z Bogiem, od którego dusza w swoim istnieniu przed życiem ziemskim (preegzystencja) odpadła wskutek własnej decyzji. Będąc obecnie wygnaną, winna do Boga dążyć poprzez uwal-

<sup>19</sup> Por. polski przekład: Orygenes, *Filokalia*, przeł. K. Augustyniak, Warszawa 1979.

<sup>20</sup> Por. polski przekład: Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinowski, Warszawa 1979.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 195—282; W. Myszor, *Orygenes jako systematyk*, Wstęp do tego dzieła, s. 19 n.

nianie się od tego, co cielesne i zmysłowe. Tu leży źródło ascetyzmu jego nauki o życiu duchowym<sup>22</sup>.

Pamiętać przy tym należy, że środowisko kulturowe, z którego wywodził się Orygenes, pozostawało pod wpływem nauki przeciwstawiającej ostro pierwiastek dobra i zła. Stąd i Orygenes bardzo szeroko zajmuje się problematyką grzechu, który uważa za istotne przeciwieństwo życia chrześcijańskiego. Nie przypisuje jednak złu bytu samoistnego. Źródło zła widzi on w wolnej woli istot stworzonych, w tym także człowieka, który może wybrać Boga lub przeciwstawić się Mu. Tym należy tłumaczyć dramat ludzkiego życia, na które wpływ negatywny wywierają duchy upadłe, a przeciwdziałają im aniołowie. Grzech działa na człowieka w najwyższym stopniu destrukcyjnie, jest przyczyną wszelkich nieszczęść w dziejach ludzkości i jest nawet kosmiczną wielkością. Należy go jednak ujmować w płaszczyźnie religijnej, tzn. odniesienia człowieka do Boga. Życie ludzkie (chrześcijańskie) będąc walką z grzechem (idea bardzo popularna, zwłaszcza dla chrześcijańskiego Wschodu), zakłada pomoc i udział Boga, który wkracza w dramat tej walki. On jako lekarz, wychowawca i nauczyciel przyjął udział w zmaganiu się ludzkości z grzechem, wkraczając całą swoją mądrością i mocą, pragnąc ocalenia i uratowania grzeszników (stąd znaczenie Dobrej Nowiny Ewangelicznej). Przewyciężanie grzechu dokonuje się w środowisku Kościoła. Wolna wola istot rozumnych pod wpływem wielkiej miłości Bożej, jej wspaniałości, ciągle uzdrawiana będzie służyć powolnemu pokonywaniu zła<sup>23</sup>. Nosiciel zaś zła — szatan pokonany zostanie ostatecznie przy końcu świata, a w apokatastazie nawróci się do dobra pierwotnego.

Orygenes rozróżniał dwie drogi do zbawienia, drogę działania i drogę kontemplacji. „Kościół Boży składa się z dusz kontemplacyjnych i działających (aktywnych). Pierwsze są w domu Bożym, drugie w przedsięwzięciach”. Ale tej różnicy raczej nie stawia ostrzej, niż w ówczesnym Kościele. Mówi bowiem gdzieś indziej, że ci, którzy oddają się życiu kontemplacywnemu, zbierają skarby w niebie i należą do głosicieli wspaniałości Boga, natomiast ci, którzy prowadzą życie czynne, wykonują czyny Boże i sami są dziełami Bożymi. Można powiedzieć chyba, że

<sup>22</sup> Por. Orygenes, *O zasadach*, ks. I i II; F. Wagner, *Der Sittlichkeitsbegriff in der Hl. Schrift und in der altchristlicher Ethik*, Münster in Westf. 1931 s. 142n.

<sup>23</sup> Por. G. Bardy, *Origène*, Paris 1931 s. 59—96; G. Teichtweier, *Die Sündenlehre des Origènes*, Regensburg 1958.

dla Orygenesesa życie całkowicie poświęcone Bogu i kontemplacji Bożych spraw, zwłaszcza prowadzone po ucieczce od świata, stanowi ideał życia chrześcijańskiego<sup>24</sup>.

Orygenes pierwszy przedstawił pewien system i zarys teologii mistycznej. Od niego pochodzi myśl, że dziewica z *Pieśni nad pieśniami* przedstawia nie tylko Kościół, ale i duszę. On też postęp duszy w cnocie i doskonałości przedstawił jako wchodzenie na górę. Orygenesowska jest myśl o rodzeniu się Chrystusa w duszy, podobnie jak w Marii, wzrastaniu w niej, podczas gdy łaska obejmuje ją powoli w posiadanie, jeśli chrześcijanin działanie tej łaski umożliwia. W tym procesie dużą rolę przypisuje Orygenes ascezie, uznając ją za konieczny warunek postępu duchowego, wzrostu w cnotach. Ujmował ją chyba ostrzej i bardziej radykalnie niż współcześni. Orygenes nie definiuje, czym jest cnota, lecz stwierdza, że Chrystus jest głową wszystkich cnót, sam jest żywą cnotą, z Nim są wszystkie cnoty złączone i On jest źródłem wiecznym wszystkich cnót, z których największa jest miłość<sup>25</sup>.

Poznanie Boga jest koniecznością życia chrześcijańskiego, do tego zaś potrzebna wiara, która jest łaską i działaniem Ducha Św. i ściśle z gnozą prawdziwą złączona<sup>26</sup>. Wiara implikuje obowiązek czci Boga, który wypełnia się przede wszystkim poprzez modlitwę, a całe życie chrześcijańskie winno być wielką nieprzerwaną modlitwą<sup>27</sup>.

Orygenes zyskał sławę za życia i ogromny autorytet, a jego nauka stała się przedmiotem zażartych sporów przez kilka następnych wieków. Jednak wpływ jego w dziedzinie teorii życia chrześcijańskiego był i pozostał bardzo wielki, zwłaszcza na Wschodzie, choć zaznaczył się także i na Zachodzie. Cała duchowość Wschodu, szczególnie zaś monastyczna ma u podstaw idee Orygenesowskie.

## II. WIELCY WSCHODNI OJCOWIE

### 1. Św. Bazyli Wielki

Tym, który odegrał ogromną rolę w kształtowaniu się profilu wschodniego chrześcijaństwa i którego wpływ pozostał trwa-

<sup>24</sup> Por. F. Wagner, dz. cyt., s. 149 n.

<sup>25</sup> Por. H. Crouzel, *Origenes*, LThK, t. VII, kol. 1232 n; K. Jassman, *Orygenes o doskonałości chrześcijańskiej*, AK 92 (1979) s. 380—389.

<sup>26</sup> Por. F. Wagner, dz. cyt., s. 145.

<sup>27</sup> Por. *De oratione*, 12.

ły aż do czasów obecnych, jest św. Bazyli, powszechnie znany Wielkim (ok. 329—379)<sup>28</sup>. Nawrócony do życia gorliwego przejawiał nadzwyczajną zarliwość, zarówno w bardzo aktywnej działalności pasterskiej, jak i w pracy pisarskiej. Ze względu na jego nieustające wysiłki o zachowanie jedności, oraz o przewyciężenie rozbicia w Kościele, można go nazwać, mówiąc językiem dzisiejszym, prekursorem ekumenizmu<sup>29</sup>.

Podstawę jego oddziaływania na rozwój form życia chrześcijańskiego, głównie na Wschodzie, a częściowo poprzez św. Benedykta także na Zachodzie, stanowi jego działalność zakonodawcza — twórcy reguły życia monastycznego. Założył on bowiem fundament pod życie zakonne, co zadecydowało o kierunku jego dalszego rozwoju na Wschodzie. Jest to w zasadzie życie cenobickie, aczkolwiek zachowujące niektóre cechy eremityzmu. Św. Bazyli „stworzył, według Grzegorza z Nazjanzu (or. 43, c. 62) formę pośrednią, łączącą w małych gromadkach możliwość życia oddanego modlitwie i kontemplacji, z życiem produktywnej pracy na utrzymanie”<sup>30</sup>.

Wielkość wpływu św. Bazylego na całokształt życia chrześcijańskiego staje się zrozumiała, gdy weźmiemy pod uwagę rolę monastycyzmu na Wschodzie. Klasztory były zwykle ośrodkami życia religijnego, promieniującymi na całe regiony. Głównie spośród zakonników wywodzili się biskupi i teologowie. Stąd teologia (także moralna) i duchowość noszą rysy monastyczne. Ideał mnicha zawarty w nauce św. Bazylego przyjęły się na stałe jako wzór obowiązujący każdego chrześcijanina<sup>31</sup>.

Pisma św. Bazylego zawierają w znacznej mierze treści dogmatyczne, a niektóre z nich noszą charakter polemiczny. Jest on autorem pierwszego systematycznego wykładu pneumatologii w dziele *O Duchu Świętym*. Lecz przede wszystkim św. Bazyli jest moralistą. Jego nauka moralna była odbiciem w dużej mierze jego osobistej świętości. Surowa asceza i modlitwa oraz szeroko zakrojona działalność charytatywna cechowały jego życie. Nie tylko rozdał majątek ubogim i ograniczył

<sup>28</sup> „W dziejach Kościoła istnieli ludzie dorównujący Bazylemu nie ma jednak nikogo, kto by go przewyższył”. A. Hamman, dz. cyt., s. 120 n.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 112—115; L. Małunowiczówna, *Trójca kapadocka*, AK 92 (1979) s. 410—414.

<sup>30</sup> T. Sinko, Wstęp do: *Św. Bazyli, Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947 s. 7.

<sup>31</sup> Por. S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, Paris 1958 s. 3 nn.

osobiste potrzeby do minimum, ale też umiejętnie organizował pomoc potrzebującym budując na przedmieściu Cezarei Kapadockiej domy dla biednych, chorych i podróżnych, które utworzyły całą dzielnicę zwaną popularnie Bazyliaadą<sup>32</sup>.

Z bogatą problematyką moralną spotykamy się w jego listach, mowach i homiliach (zwłaszcza w homiliach na Psalmie). Szczególną jednak wagę posiadają tzw. pisma ascetyczne (*Ascetica*). Najważniejsze wśród nich są *Moralia* (*Ta ethica*), na które składa się 80 pouczeń moralnych oraz *Reguły dłuższe* (*Regulae fusius tractatae*) i *Reguły krótsze* (*Regulae brevius tractatae*). Te ostatnie zawierają zasady i przepisy dotyczące życia zakonnego. Odnoszą się one także do wszystkich chrześcijan i stanowią jakby kodeks życia ewangelicznego, zawierający odpowiedzi na pytania, jakie stawia sobie chrześcijanin dążący do doskonałości.<sup>33</sup>

Okres, w którym żył i działał św. Bazyli, cechował upadek gorliwości chrześcijańskiej, czy nawet życia moralnego. Był on wynikiem między innymi masowego, a stąd również powierzchniowego rozszerzania się chrześcijaństwa, po uzyskaniu wolności, jak również herezji i gorszącego rozbicia. Św. Bazyli starał się przeciwdziałać błędom doktrynalnym i oddziaływać na moralność chrześcijańską, pobudzając do życia autentycznie ewangelicznego według wzoru pierwszych chrześcijan.

Cała nauka moralna św. Bazylego wspiera się na podstawie wiary w Boga. Wszystkie sprawy ujmuje w perspektywie tego co najważniejsze, a więc w perspektywie transcendencji i zbawienia. Zasadnicze znaczenie dla jego poglądów ma chrześcijańska antropologia. Człowiek został stworzony na obraz Boży i otrzymał element Boski — duszę, która stanowi o jego istocie, a nawet, jak się wyraża św. Bazyli, człowiek w sensie ścisłym — jest duszą. Dusza jest jedynie przywiązana do ciała, mieszka w nim jakby pod jakimś dachem. Chcąc być wiernym swej duchowej naturze człowiek winien uwolnić się od więzów ciała i dokonać zasadniczego zwrotu do Boga, ku któremu odtąd winno wyraźnie ciążyć całe życie chrześcijanina<sup>34</sup>. Jest to równoczesne z wewnętrzną przemianą — nawróceniem, które „ma być zrywem nowego stworzenia do odrodzonego w Duchu Świętym nowe-

<sup>32</sup> Por. A. Hamman, dz. cyt., s. 117 n.

<sup>33</sup> G. Florowski, *Wostocznyje otcy IV-wieka*, Paris 1931 (reprint 1972) s. 61.

go życia w Chrystusie (2 Kor. 5, 17)"<sup>35</sup>. U podstaw tej przemiany tkwi płynąca z daru Bożego moc wewnętrzna, którą człowiek otrzymał w momencie stworzenia, a która osiąga swą pełnię w zbawczym dziele Chrystusa. Daje ona skłonność do miłowania Boga i sprawia, że człowiek staje się w jakimś stopniu uczestnikiem życia Bożego.

Zwrot ku Bogu zakłada odejście od zła moralnego. Św. Bazyli bardzo mocno podkreśla szkodliwość grzechu, uwydatnia jego siłę niszczącą, podkreślając zniewolenie, jakie ze sobą niesie, ale przede wszystkim widzi w nim ciężką chorobę. Najgłębsze zakorzenienie grzechu dostrzega w egoizmie człowieka.

W celu przewyciężenia grzechu niezbędna jest asceza, której zresztą św. Bazyli przypisuje zasadniczą rolę w życiu chrześcijańskim. Pojmuje ją przede wszystkim jako przełamanie samego siebie i wyrzeczenie się egoistycznego przywiązania do tego wszystkiego, co niesie przyjemność; pociąga to za sobą ograniczenie popędów cielesnych i zmysłowych. Wielki moralista domaga się stanowczo: „Kto prawdziwie chce naśladować Boga, musi uwolnić się od więzów namiętnego przywiązania do tego życia”<sup>36</sup>. Za podstawowe praktyki ascezy uznaje skupienie wewnętrzne, modlitwę, pracę i ucieczkę od świata, którą zaleca wszystkim, a uważa za konieczną dla mnichów i pustelników. Zaleca porzucenie dotychczasowych obyczajów, nie tylko grzesznych, jak np. zaniechanie obcowania z krewnymi i przyjaciółmi. Wśród wskazań ascetycznych ważne miejsce zajmuje zalecenie poznania samego siebie i nieustanne czuwanie jako reguła w dążeniu do doskonałości. Jego ujęcie ascezy wywarło wielki wpływ na duchowość i myśl moralną Wschodu. Św. Bazyli stoi na stanowisku, że naruszenie któregokolwiek przykazania Bożego jest równocześnie naruszeniem innych<sup>37</sup>.

Podkreślić należy, iż ważne miejsce w nauce moralnej św. Bazylego zajmują zagadnienia społeczne. Dostrzegając rażącą nierówność społeczną, nędzę, wyzysk i niesprawiedliwość, niezwykle ostro je piętnował, domagając się od wiernych praktycznej miłości bliźniego i chrześcijańskiego miłosierdzia<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 67; F. Wagner, dz. cyt., s. 166.

<sup>35</sup> Por. *Moralia*, reg. 20, c. 2.

<sup>36</sup> Reg. fus. tract, 55; por. F. Wagner, dz. cyt., s. 167.

<sup>37</sup> Por. B. Altaner — A. Steuber, *Patrologie*, Freiburg 1966 s. 297.

<sup>38</sup> Ilustrację poglądów św. Bazylego na tematy społeczne może stanowić następujący tekst: „A któż jest chciwy? Ten, który nie poprze-

U podstaw nauki moralnej św. Bazylego stoi przede wszystkim Pismo św. W swoich zaleceniach odwołuje się nieustannie do tekstów biblijnych. Można mówić o pewnego rodzaju biblicyzmie w jego wykładzie, zresztą trzeba pamiętać, że był on uczniem Orygenesesa<sup>39</sup>. Mimo jednak podziwu dla swego wielkiego mistrza, zwykle trzymał się on sensu literalnego i korzystając z Pisma św. poprzestawał głównie na snuciu wskazań moralnych dla codziennego życia<sup>40</sup>.

Św. Bazyli żywił duży szacunek dla Tradycji i wierność wobec niej zalecał chrześcijanom. Będąc przeciwny dysputom, sporom i polemikom, gdyż „nie trafiają one w istotę, substancję i pierwotną treść wiary chrześcijan” zalecał trwanie przy wyznaniu wiary złożonym przy chrzcie według symbolu nicejskiego<sup>41</sup>.

Nie można też odmówić słuszności twierdzeniom rektora Instytutu św. Sergiusza w Paryżu, A. Kniaziewowi, iż postać św. Bazylego ma wiele do powiedzenia nam i dzisiaj, gdy uprzytomnimy, iż był on żarliwym bojownikiem o czystość wiary i jedność Kościoła, świadkiem obecności Boga w świecie, nauczycielem moralności ewangelicznej<sup>42</sup>.

## 2. Św. Jan Chryzostom

Podobnie jak św. Bazyli, a może jeszcze w większym stopniu, zaważył na rozwoju teologii i wpłynął na kształtowanie się profilu życia chrześcijańskiego św. Jan Chryzostom (ok. 344/354—407) — największy mówca starożytności chrześcijańskiej, doktor Eucharystii, głosiciel świętości laikatu (mówiąc językiem dzisiejszym)<sup>43</sup>.

staje na tym, co mu wystarcza. A kto jest łupieżcą? Ten, co zabiera każdemu jego własność. — Czy więc ty nie jesteś chciwcem? Czy nie jesteś łupieżcą, skoro to, co otrzymałeś we władanie, czynisz osobistą swoją własnością? Czy ten, co obdziera z szat ubranego, będzie się nazywał rabusiem, a ten, co nie przyodziewa nagiego, choć może to uczynić, zasługuje na jakieś inne nazwanie? Do łaknącego należy chleb, który ty zatrzymujesz; do nagiego szata, którą ty chowasz w skrzyni; do bosego obuwie, które u ciebie pleśnieje; do potrzebującego należą pieniądze, któreś ty zachował. Toteż krzywdzisz tyłu, iluś mógł obdarzyć”. *Homilia 6: Łk 12, 18 w tłum. T. Sinko, W: Wybór homilii i kazań*, Kraków 1947, 68 n.

<sup>39</sup> Por. H. v. Campenhausen, dz. cyt., s. 100.

<sup>40</sup> Por. A. Hamman, dz. cyt., s. 114.

<sup>41</sup> Por. H. v. Campenhausen, dz. cyt., s. 100 n.

<sup>42</sup> Por. A. Kniazeff, *Actualité de saint Basile le Grand*, *Contacts* 31(1979) s. 353—360.

<sup>43</sup> Tak go nazywa W. Nigg we wstępie do wydania niemieckiego:



Jego olbrzymi wpływ jest wynikiem wielkiego autorytetu (także na Zachodzie), jaki zdobył żarliwością duszpasterską, działalnością kaznodziejską w Antiochii i nieugiętą postawą na patriarchalnej stolicy Konstantynopola. Uznawany jest powszechnie jako wielki świadek wiary i głos kościelnej Tradycji.

Spuścizna pisarska Chryzostoma jest najobszerniejsza spośród wszystkich pisarzy wschodnio-chrześcijańskich, jeśli chodzi o zachowane dzieła i może być tylko porównana z twórczością św. Augustyna na Zachodzie. Obejmuje ona 22 tomy od 47 do 68 w wydaniu patrologii Migne'a. Największą część stanowią homilie, w których Chryzostom komentował miejsca ksiąg biblijnych dla użytku słuchaczy (zachowało się 152 homilii do St. Testamentu i 486 do Nowego) oraz kazania na rozmaite okoliczności i tematy. Jest on również autorem wielu traktatów moralno-ascetycznych, m. i. na temat życia zakonnego, dziewictwa, ascezy, wychowania, cierpienia. Najbardziej znane jest jego dziełko *De sacerdotio*, napisane jako usprawiedliwienie swojej ucieczki przed przyjęciem sakry. Uchodzi ono za arcydzieło literackie i cieszy się poczytnością do dnia dzisiejszego<sup>44</sup>. Chryzostom jest przede wszystkim moralistą i w jego twórczości problematyka moralna zajmuje szczególnie ważne miejsce. Traktuje on nie tyle o podstawach i istocie moralności, ile raczej porusza problemy konkretne i aktualne dla swego czasu<sup>45</sup>.

W pismach ascetyczno-moralnych Jan Złotousty rysuje wzniosły ideał życia chrześcijańskiego, zarówno dla kapłanów, osób zakonnych, jak i dla świeckich<sup>46</sup>. Z wielką pasją zachęca do realizowania tego ideału i posługując się całym kunsztem oratorskim i pisarskim gromi wszelkie wykroczenia, wady i złe obyczaje. Jest przy tym często radykalny w wymaganiach (występuje np. przeciwko spektaklom teatralnym, strojom, tańcom); wybitny prawosławny patrolog G. Fłorowski nazywa go maksymalistą<sup>47</sup>.

Chryzostom głównie pragnął jednak wychowywać. Umiejętnie i z psychologiczną znajomością natury ludzkiej rozbudzał w człowieku to, co wartościowe, starając się skłonić go

*Palladius, Das Leben des heiligen Johannes Chrysostomus, Düsseldorf 1966, s. 38.*

<sup>44</sup> Por. A. Hamman, dz. cyt., s. 167.

<sup>45</sup> Por. F. Wagner, dz. cyt., s. 177.

<sup>46</sup> Por. G. Fłorowski, dz. cyt., s. 210; S. Neill, *Chrysostom and his Message*, New York 1962 s. 15.

<sup>47</sup> Por. G. Fłorowski, dz. cyt., s. 210.

do samowychowania. Odwoływał się do wolności człowieka i jego woli, która podejmuje decyzję. Tę cechę nauki Jana Złotoustego podkreśla wyżej wspomniany Fłorowski mówiąc, iż cały sens życia chrześcijańskiego dla Chryzostoma wyraża się w realizacji wolności, co ujawnia się w czynach, a zwłaszcza w trudnym wysiłku. W wolności widział Chryzostom wielkość człowieka i znamię Bożego obrazu. Istoty moralności — według niego — należy szukać w woli i w sposób wolny podejmowanej decyzji<sup>48</sup>.

Ten woluntaryzm uwydatniający znaczenie czynów znajduje odbicie w całej doktrynie moralnej Chryzostoma, której istotę inny uczony, A. Moulard, sprowadza do trzech zasadniczych stwierdzeń: „Bez uczynków wiara szybko się zmienia w niewiarę; pozostaje ona niepełna i nie przyczynia się do sprawy zbawienia; nie pociąga dusz innych”<sup>49</sup>. Życie bowiem grzeszne i cielesne osłabia wiarę i stopniowo prowadzi do jej zaniku, natomiast cnota ożywia wiarę. Jedynie harmonijne zespolenie wiary i życia opartego o łaskę, a wyrażającego się w czynach (jest to podstawowa prawda Ewangelii) może zapewnić osiągnięcie zbawienia. Równie klarownie stawia Chryzostom potrzebę dawania świadectwa wierze życiem. Twierdzi on, że pogan od nawrócenia odstręcza przede wszystkim życie chrześcijan niezgodne z wyznawaną wiarą<sup>50</sup>. Prawdy wiary są bowiem przede wszystkim prawdami życia, wskazaniami dla tego życia, które winny się ujawniać w postępowaniu osobistym<sup>51</sup>.

Wśród spraw, którym poświęca Jan Złotousty wiele uwagi, na pierwszym miejscu znajduje się zagadnienie bogactwa i nędzy. Tematykę tę nasuwało samo życie wielkich miast, w których działał. Zagadnienia społeczne — według niego — winny być rozwiązywane w płaszczyźnie moralnej. Bogactwa same w sobie nie posiadają wartości, są czymś zewnętrznym, zbyttnia troska o nie jest szkodliwa i oddala od służenia Bogu. Chryzostom nie ograniczał się do ukazywania złudnej wartości bogactw, ani nawet do apelu, aby nimi pogardzać, lecz domagał się od chrześcijan, by spieszyli z pomocą potrzebującym. Głośno też i stanowczo domagał się sprawie-

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 209 n.; Ph. E. Legrand, *Saint Jean Chrysostome*, Paris 1924, s. 39—47; L. Meyer, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétien*, Paris 1933 s. 113—129.

<sup>49</sup> *Saint Jean Chrysostome. Sa vie, son oeuvre*, Paris 1941 s. 140.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 140 nn.

<sup>51</sup> Por. G. Fłorowski, dz. cyt., s. 211.

dliwości i zachęcał do praktyki miłosierdzia<sup>52</sup>. Jest rzeczą znamioną, że występował przeciwko przepychowi w Kościele i posługiwaniu się drogocennym sprzętem<sup>53</sup>.

Jeśli chodzi o jego poglądy na władzę, to uważał on wprowadzić, że pochodzi ona z ustanowienia Bożego i że jest konieczna, ale równocześnie głosił, że konieczność ta jest skutkiem grzechu, gdyż każda władza prowadzi do zniewolenia podwładnych, a jej funkcjonowanie zakłada nierówność ludzi. Antidotum na negatywne aspekty władzy widzi w Kościele, który może przewyciężyć nienawiść, wrogość i przemoc. Kościół — według Chryzostoma — ma moc jednoczenia ludzi<sup>54</sup>.

Jan Złotousty słusznie jest uważany za mistrza doskonałości chrześcijańskiej. Zajmuje się on bowiem wszechstronnie całą złożonością problematyki formacji chrześcijanina. W procesie kształtowania osobowości chrześcijanina dużą rolę przypisuje ascezie, zwłaszcza w życiu zakonnym, nie wysuwa tu jednak twierdzeń przesadnych, ani różniących się od powszechnie przyjętych poglądów i praktyk w ówczesnym Kościele<sup>55</sup>.

Wiele uwagi poświęcał sprawom małżeństwa i dziewictwa. Wprawdzie pochwalał dziewictwo i do niego zachęcał, twierdził nawet, że Bóg pragnie, aby ludzie zachowali bezżenność, chociaż tego nie nakazuje, równocześnie uznawał małżeństwo za instytucję powołaną przez Boga i występował przeciwko tym, którzy potępiali małżeństwo jako coś grzesznego<sup>56</sup>.

Problematyka moralna u Chryzostoma obejmuje bardzo wiele zagadnień, jak np. cierpienie w życiu chrześcijanina<sup>57</sup>, poszczególne cnoty i wady im przeciwne<sup>58</sup>, modlitwę, naśladowanie świętych. W niniejszym zarysie nie sposób bliżej nimi się zająć.

Św. Jan Chryzostom jako żarliwy duszpasterz i biskup troszczył się przede wszystkim o dobro powierzonego sobie Kościoła — wyrazem tej troski jest także jego działalność kaznodziejska, w której zawarte zostało całe bogactwo jego prze-

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 212—216; A. Moulard, dz. cyt., s. 194—209.

<sup>53</sup> Por. G. Florowski, dz. cyt., s. 213.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 216 n.

<sup>55</sup> Por. L. Meyer, dz. cyt., s. 229—297.

<sup>56</sup> Por. F. Wagner, dz. cyt., s. 177; C. Scaglioni, *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, W: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, pr. zbior., Milano 1976 s. 273—422.

<sup>57</sup> Por. E. Nowak, *Le chrétien devant la souffrance. Étude sur la pensée de Jean Chrysostome* Paris 1972.

myśleń. Nauka tego wielkiego moralisty nie stanowi jakiegoś systematycznego, o logicznej strukturze traktatu, lecz jest rozproszona w rozmaitych homiliach, z których bije ogromna siła wiary i przekonań. W tym leży jego wielkość i oryginalność, choć czerpał obficie z dorobku swoich wielkich poprzedników i nie jest uważany za głębokiego lub oryginalnego teologa<sup>58</sup>. U podstaw jego nauki leżą wielkie prawdy dogmatyczne: o Bogu, który stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, o Chrystusie i Jego zbawczym dziele. Są to punkty odniesienia we wszystkich jego moralno-ascetycznych refleksjach<sup>60</sup>.

Zasadniczym, dostatecznym i obowiązującym źródłem było dla Jana Złotoustego Pismo święte, tak w płaszczyźnie prawd wiary, jak i wskazań moralnych. Był niezrównanym komentatorem ksiąg biblijnych. W sposób szczególny umiłował Ewangelię św. Mateusza i listy św. Pawła, które wszystkie skomentował<sup>61</sup>. Arcydziełem jego jest komentarz do listu do Rzymian. Jego doktryna w dużej mierze jest odbiciem nauki Pawłowej<sup>62</sup>.

### III. WIELCY ZACHODNI OJCOWIE

#### 1. Św. Ambroży

Pierwszym z czterech wielkich doktorów Kościoła zachodniego, którego wkład w rozwój myśli moralnej był znaczny i liczący się, jest św. Ambroży (ok. 340—397). Zostawszy niespodziewanie biskupem Mediolanu stał się wybitnym pasterzem. Oddawał się żarliwie posłudze słowa, a jego pisma są jakby przedłużeniem katechetycznej kerygmy. Problematyka moralna znajduje w nich bardzo poważne miejsce. Poświęcił jej szereg pism, w których zajął się szczegółowymi zagadnieniami: *De Elia et jejunio*, w którym zaleca post i występuje przeciwko pijaństwu; *De viduis*, gdzie podaje wska-

<sup>58</sup> Por. A. Moulard, dz. cyt., s. 158—209.

<sup>59</sup> Por. H. v. Campenhausen, dz. cyt., s. 156.

<sup>60</sup> Por. G. Fłorowski, dz. cyt., s. 211.

<sup>61</sup> Chryzostom sam stwierdza, iż swoją wiedzę zawdzięcza studiom nad św. Pawłem: „Neque enim quae scimus, si qua tamen scimus, ex ingenii acrimonia novimus, sed quod eius scripta assidue tractemus, illumque affectu maximo complectamur”, *Comm. in epist. ad Rom.*, PG 60, 391.

<sup>62</sup> Por. G. Fłorowski, dz. cyt., s. 217—223; A. Hamman, dz. cyt., s. 168.

zania odnośnie czystości dla wdów. W sposób szczególny sła-  
wił dziewictwo: *De virginitate*, *De institutione virginis*, *Exhortatio virginitatis*, a szczególnie *De virginibus ad sorbrem Marcellinam* — list do Swej siostry Marcelliny, która sku-  
piała wokół siebie dziewice mediolańskie. Znamienne jest, że  
ideę dziewictwa głosił wychodząc z przesłanek mariologicz-  
nych, stawiając za wzór Batkę Bożą, przedstawiając jej życie  
jako szkołę cnót<sup>63</sup>.

Najważniejszym dla teologii moralnej jest pismo *O obo-  
wiązkach duchownych* (*De officiis ministrorum*), napisane ok.  
r. 390<sup>64</sup>. Jest to pierwsza próba na Zachodzie systematycznego  
ujęcia etyki chrześcijańskiej, jedyna do czasów św. Tomasza  
z Akwinu; służyła ona długie wieki jako podręcznik. Pismo  
to przeznaczone było dla jego ulubionych synów duchow-  
nych — kleryków i podawało wskazania dla ich formacji  
duchownej<sup>65</sup>. Naśladował w nim Cynceron w tytule, sposo-  
bie pisania i w układzie. Podobnie jak on podzielił książkę  
na trzy części: w pierwszej zajmuje się tym, co słuszne (ho-  
nestum), w drugiej tym co pożyteczne (utile), a ostatniej oma-  
wia wzajemny stosunek do siebie obu kategorii. Przejął też  
od Cyncerona wiele idei, a nawet sformułowań. Wpływ ten  
jest widoczny w jego nauce o czterech cnotach kardynalnych  
(termin ten od Ambrożego wszedł na stałe do piśmiennictwa  
zachodniego).

Ale dostrzec można także istotne różnice. Cyncero snuje swe  
rozważania wychodząc z przesłanek racjonalnych, w oparciu  
głównie o założenia etyki stoickiej, odwołując się do godności  
osoby ludzkiej, a za najważniejsze dobro uważa cnotę. Am-  
broży ukazuje wyższość moralności chrześcijańskiej w stosun-  
ku do pogańskiej. Mądrości Platona i stoików przeciwstawia  
jeszcze starszą mądrość patriarchów i proroków. Podstawą dla  
jego wskazań moralnych jest Pismo św. i stamtąd też czerpie

<sup>63</sup> Por. J. Huhn, *Ambrosius*, LThK t. I kol. 428; L. Małunowiczówna, *Ambroży*, Enc. Kat., t. I kol. 414 n.

<sup>64</sup> Bliżej interesujących się poglądami św. Ambrożego odsyłamy do polskiego tłumaczenia jego *De officiis ministrorum* *Obowiązki duchownych*, przeł. K. Abgarowicz, Warszawa 1967. Głównie poglądom moralnym jest poświęcona przedmowa, pióra J. Sajdaka i J. Wikarjaka, z której też zostały niektóre myśli zaczerpnięte w obecnym szkicu.

<sup>65</sup> „Najpiękniejsze i najwartościowsze w całym dziele (*De officiis ministrorum*) jest przedstawienie poszczególnych reguł moralności chrześcijańskiej”. J. Sajdak i J. Wikarjak, *Przedmowa do: Obowiązki duchownych*, s. 13.

dla nich uzasadnienie. Zamiast przykładów z historii rzymskiej, podaje przykłady biblijne.

Najwyższym dobrem i celem ostatecznym jest szczęście i życie wieczne (*vita beata*). Polega ono na poznaniu Boga (zgodnie z tekstem J 17, 3) i na korzystaniu z owoców dobrych uczynków (*m.i. pokoju*). To poznanie nie jest środkiem, lecz treścią tego życia. W życiu doczesnym natomiast poznaje się Boga poprzez wiarę, stąd jej ogromne znaczenie w życiu chrześcijańskim („*wiara posiada życie wieczne*”)<sup>66</sup>. Pożyteczne jest to, co służy osiągnięciu życia wiecznego (u Cyncerona — *zdobyciu cnót*)<sup>67</sup>.

Niektóre z idei Ambrożego o charakterze bardziej szczegółowym zasługują na uwagę. Interesująca jest jego nauka o prawie naturalnym, oparta na nauce stoików i św. Pawła. Prawo to dociera do człowieka poprzez sumienie i jest źródłem pouczenia moralnego dla niego. Działanie moralne (*honestas*) polega na działaniu zgodnym z naturą, podczas gdy niemoralność (*turpitude*) jest czymś przeciwnym. Ważkim motywem postępowania jest bojaźń przed Bogiem, zwłaszcza przyszlým Sędzią; mówi też często o nagrodzie w wieczności, jaką jedynie od Boga możemy otrzymać. Także dobro społeczne, dobro bliźniego, zwłaszcza duchowe, jest pobudką, którą Ambroży nierzadko podkreśla<sup>68</sup>.

Wśród cnót za podstawową uważał pobożność, która mieści w sobie i miłość Boga. Tej ostatniej nie utożsamiał z cnotą w ogóle i nie mówił o niej zbyt wiele podobnie jak i o miłości bliźniego. Lecz zagadnienia społeczne zajmują u niego poczesne miejsce. Nie tylko był apostołem-społecznikiem i ojcem ubogich, ale dawał temu wyraz także w swoich pismach. Występował przeciwko nadużyciom pieniądza i bogactwa, przeciwko zdzierstwu i lichwie; szczególnie mocno potępiał spekulantów zbożem, żerujących na zyskach w czasie głodu. Zasluguje na uwagę jego pogląd na własność prywatną. „*Mówiąc o zasadach sprawiedliwości, które kierować winny życiem społecznym, liberalizmowi (by użyć terminów dzisiejszych) filozofów starożytnych, przeciwstawia swego rodzaju socjalizm chrześcijański*”<sup>69</sup>.

Zalecał szczodrobliwość roztropnie świadczoną; podnosił ogromne znaczenie męstwa w życiu moralnym. Głosił miłość

<sup>66</sup> *Obowiązki duchownych*, II, 2, 7.

<sup>67</sup> Por. F. Wagner, *dz. cyt.*, s. 226 n.

<sup>68</sup> Por. *tamże*, s. 222 n.

<sup>69</sup> Por. J. Sajdak i J. Wikarjak, *przedmowa cyt.*, s. 16 n.

ojczyzny i konieczność jej obrony. W jego nauce przejawia się także rys ascetyzmu, czego wyrazem są zachęty do ucieczki od świata, przez którą przede wszystkim rozumiał wyrzeczenie się grzechu i nabywanie cnót. Opowiadał się za wyższością kontemplacji nad działaniem<sup>70</sup>. Dopuszczał zgodnie z poglądem w jemu współczesnym Kościele tylko jednorazową pokutę<sup>71</sup>.

Nauka Ambrożego jest wykładem wskazań ewangelicznych w oparciu o zasady etyki stoickiej. Wysnuwa ją przede wszystkim z Pisma św. Poza sensem dosłownym starał się tam odnaleźć sens moralny i mistyczny. W egzegezie przede wszystkim wzorował się na Orygenesie, a także na św. Bazylim i Filonie<sup>72</sup>. W jego nauce osoba Chrystusa stanowi źródło i postawę moralności chrześcijańskiej, dusza jest oblubienicą Chrystusa; domagał się szukania Chrystusa, Jego naśladowania oraz upodobnienia się do Niego<sup>73</sup>.

Św. Ambroży nie był przekonany, że moralność może być przedmiotem wiedzy teologicznej. Uważał ją bardziej za rzecz praktyki życiowej, aniżeli spekulacji teoretycznej (poganie, według niego, rozprawiają o cnotach, chrześcijanie życiem swoim mają pokazać wyższość swojej etyki)<sup>74</sup>.

Pisma Ambrożego należały do bardzo poczytnych w średniowieczu, a jego wpływ na kształtowanie się zachodniej pobożności był bardzo znaczny.

## 2. Ś w. A u g u s t y n

Największy jednak wpływ na dalsze dzieje teologii, w tym także teologii moralnej, wywarł św. Augustyn (354—430). Mimo, iż był biskupem tylko prowincjonalnego miasta — Hippony, stał się przywódcą episkopatu afrykańskiego, doradcą całego Zachodu chrześcijańskiego, niezaprzeczalnym autorytetem na szereg następnych wieków. Jego wkład w rozwój myśli moralnej posiada taką wagę, że jest on nazywany obok św. Tomasza największym moralistą, względnie największym moralistą w ogóle<sup>75</sup>, czy też wielkim inspiratorem dla teologii moralnej<sup>76</sup>.

<sup>70</sup> Por. F. Wagner, dz. cyt., s. 224—234.

<sup>71</sup> Por. B. Altaner, dz. cyt., s. 387.

<sup>72</sup> Por. J. Sajdak, przedm. cyt., s. 8.

<sup>73</sup> Por. L. Małunowiczówna, *Ambroży*, art. cyt., kol. 415.

<sup>74</sup> Por. G. Angelini — A. Valsecchi, dz. cyt., s. 76.

<sup>75</sup> Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. I, Poznań 1962, s. 34.

<sup>76</sup> „Er ist der grosse Anreger aller künftigen Moraltheologie”, Tenze, *Frei in Christus*, Freiburg i Br. 1979 s. 56.

Wśród olbrzymiej twórczości (można ją jedynie porównywać z dorobkiem Orygenesesa) nie znajdujemy u św. Augustyna systematycznego wykładu nauki moralności. Można jedynie mówić w jakimś sensie o całościowym zarysie jego etyki w dwóch dziełkach. Pierwsze to *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*; napisane ok. r. 420/421 było uważane zawsze za wyraz szczególnie wierny syntezy teologicznej autora. Wykładając symbol wiary dołącza refleksje moralne. Wskazania dla życia chrześcijańskiego przedstawia jako wynikające z prawd wiary. Jego rozważania na temat nadziei i miłości ukazują organiczny związek tych cnót z wiarą, a zarazem ich wagę dla życia chrześcijańskiego<sup>77</sup>.

Drugim dziełkiem jest *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum*, w którym charakteryzuje moralność chrześcijańską w przeciwstawieniu do manichejskiej.

Tym niemniej istnieją w spuściźnie Augustyna pisma poświęcone ściśle tematyce moralnej. Są to przeważnie monograficzne traktaty o praktycznym znaczeniu. Wymienić tu przede wszystkim należy: *De agone christiano* — o walce przeciw szatanowi i grzechowi; *De mendacio* i *Contra mendacium* — o kłamstwie; *De bono coniugali* — o pozytywnych wartościach małżeństwa w polemice ze skrajnymi poglądami św. Hieronima. Należą tutaj także traktaty o dziewictwie (*De sacra virginitate*, *De virginitate ad Jovinianum*), o wdowieństwie (*De bono viduitatis*) i dotyczące małżeństwa (*De coniugiis adulterinis*). Problemy moralne stanowią treść, przynajmniej w dużej części takich dziełek, jak *De utilitate jejunii*, *De cura pro mortuis gerenda*, *De disciplina christiana*. Wspomnieć też trzeba o dwóch zwłaszcza kazaniach: *De continentia*, które porusza sprawy małżeństwa i dziewictwa oraz *De patientia*. Wykład zagadnień moralnych znajdziemy również w dziełku *De catechisandis rudibus*, które zawiera katechezy pomyślane jako wprowadzenie do prawd chrześcijańskich dla dorosłych, którzy pragną przyjąć chrześcijaństwo.

We wszystkich jednak pismach Augustyna tematyka moralna zajmuje poważne miejsce, można nawet mówić o jej bogactwie. Poglądowym tego świadectwem może być obszerna hiszpańska antologia tekstów z pism Augustyna, w której usystematyzowano rozmaite jego wypowiedzi dotyczące nie-

---

<sup>77</sup> Th. D e m a n, dz. cyt., s. 36 nn.



mal wszystkich zagadnień w całej teologii moralnej<sup>78</sup>. Ważna jest przy tym głębia teologiczna jego dociekań w traktowaniu zagadnień moralnych. Potwierdza to np. fakt istniejących opracowań przekrojowych zagadnień w oparciu o jedno tylko dzieło<sup>79</sup>.

Poglądy Augustyna posiadają dla nauki moralności znaczenie zasadnicze jeszcze z innego względu. Jego wykład prawd dogmatycznych zawiera elementy o istotnej wadze dla teologii moralnej. Przykładowo można by wymienić doktrynę o grzechu pierwotnym (doktryna ta legła u podstaw dalszego rozwoju teologii grzechu pierwotnego). Augustyn bywa nazywany także teologiem grzechu pierwotnego<sup>80</sup>. Znaczenie tej nauki, która daje zrozumienie słabości i grzeszności człowieka jest istotne dla chrześcijańskiej antropologii i pojmowania moralnego działania człowieka. Dalszymi przykładami tego rodzaju ważnych zagadnień traktowanych przez Augustyna są m.i. zagadnienie łaski i wolności, woli, stosunku wiary i uczynków, zagadnienie prawa wiecznego i naturalnego, prawa objawionego.

Byłoby rzeczą trudną podać systematyczny wykład całości nauki moralnej Augustyna w tak krótkim szkicu, wypadnie tutaj ograniczyć się do niektórych jej ważniejszych aspektów.

Punkt wyjścia dla Augustyna stanowi dążenie człowieka do szczęścia; ale prawdziwe szczęście może zapewnić jedynie dobro pełne i niezmienne, a takim jest tylko Bóg<sup>81</sup>. Ku Niemu więc powinny się kierować wszystkie dążenia i pragnienia człowieka — całe jego działanie moralne. Działanie to ma się odbywać w określonym ściśle porządku. Porządek ten wymaga, by niższe było podporządkowane wyższemu. Dobra zewnętrzne ciała — duszy, zmysły — rozumowi, a rozum — Bogu. U podstaw tego porządku znajduje się prawo wieczne,

<sup>78</sup> G. Armas. *La moral de san Augustin*, Madrid 1954. Jest to obszernie dzieło liczące 1123 stron oraz indeks (1127—1178).

<sup>79</sup> Np. J. F. Harvey, *Moral Theology of the Confessions of Saint Augustine*, Washington 1951; M. Lohr, *Problematyka etyczna w „De Civitate Dei” św. Augustyna*. Roczn. Filoz. 16 (1968) z. 1 s. 67—74; O. Braban, *Le Christ, centre et source de la vie morale chez saint Augustin. Etude sur la pastorale des Enarrationes in psalmos*, Gembloux 1971.

<sup>80</sup> P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln 1966 s. 168—178.

<sup>81</sup> S. Kowalczyk, *Dieu en tant que bien suprême selon l'acception de saint Augustin*, Estudio Augustiniano, VI (1971) s. 199—213.

którym jest myśl i wola Boża. Prawo to jest niezmienne, powszechne i stanowi fundament wszelkiego prawa<sup>82</sup>. Ta Augustyńska koncepcja prawa legła u podstaw całej nauki Zachodu o prawie wiecznym, a także o prawie naturalnym.

Prawo naturalne człowiek poznaje poprzez sumienie. Refleksja nad sumieniem stała się istotnym punktem rozważań etycznych Augustyna, od jego zaś czasów sumienie stało się kluczowym tematem w problematyce moralnej. Augustyn w swoich rozważaniach nasświetlając w sposób bardzo głęboki psychologiczną stronę postępowania człowieka, wskazał na potrzebę introspekcji i jej znaczenie dla mądrości życiowej. Mówi się niekiedy nawet o psychocentryzmie nauki Augustyńskiej. Sumienie w niej stało się miejscem obecności Boga w człowieku i płaszczyzną spotkania z Nim. W nim się dokonywa interioryzacja Bożych wskazań tak, że kształtowanie sumienia, posłuszeństwo wobec jego głosu przybrało charakter zasadniczego imperatywu moralnego<sup>83</sup>.

Zachowanie właściwego porządku domaga się należytej postawy wobec dóbr częściowych — doczesnych. Augustyn zakłada dobroć wszystkiego, co wyszło z rąk Boga-Stwórcy; uznaje, że poszczególne dobra posiadają różną wartość. Stąd decydujące znaczenie ma ustalenie ich hierarchii. Wychodzi z zasadniczego rozróżnienia: jedne dobra mogą stanowić cel i jako takie są godne miłości i napawania się nimi (frui), inne są środkami, którymi można posługiwać się w dążeniu do osiągnięcia celu (uti). Tymi ostatnimi są zwłaszcza dobra doczesne, w których ocenie łatwo można się zagubić. Właściwą ocenę tych dóbr zapewnia cnota, która jest mądrością pouczającą o właściwym korzystaniu ze środków do osiągnięcia właściwego celu, „sztuką dobrego życia i umiejętnością dojścia do nieśmiertelnej szczęśliwości”. Określana jest ona także jako porządek w miłowaniu — *ordo amoris* — ponieważ porządkuje pożądanie i miłowanie dóbr doczesnych. Cnota jednak w myśli Augustyna, w odróżnieniu od poglądów wszystkich etyków pogańskich, nie stanowi celu samego w sobie, lecz pełni jedynie funkcję narzędzia, pomocnego w dążeniu do osiągnięcia dobra najwyższego — Boga<sup>84</sup>.

Przeciwieństwem cnoty jest grzech. Jest on niewłaściwym

---

<sup>82</sup> Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, przeł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953 s. 171.

<sup>83</sup> C. Caffarra, art. cyt., s. 1001.

<sup>84</sup> Por. M. Lohr, art. cyt., s. 67—74; F. Sawicki, *U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej*, Katowice brw. s. 54 nn.

korzystaniem z dóbr, nadużyciem wolności, naruszeniem należytego porządku i niesprawiedliwością wobec Boga. Grzech wprowadza nieład do wnętrza człowieka, naruszając prymat ducha nad ciałem i niszcząc więź z Bogiem<sup>85</sup>. Przyczyna grzechu tkwi ostatecznie w upadku pierwszych rodziców, a jego skutki w postaci słabości i grzeszności są przekazywane dziedzicznie. Dziedziczenie dokonuje się za pośrednictwem pożądliwości. Zagadnienie pożądliwości zostało potraktowane przez Augustyna w sposób bardzo głęboki<sup>86</sup>. Jego ujęcie jest tak charakterystyczne, iż nazywa się go niekiedy „moralistą pożądliwości”<sup>87</sup>. Pożądliwość cielesna, która przejawia się w seksualności człowieka, jest według Augustyna, skutkiem grzechu i prowadzi do grzechu, jest córą i matką grzechu. Jeśli przez chrzest przestała być grzechem, to pozostała słabością i czymś złym.

Czynnikiem ogniskującym życie moralne w nauce Augustyna jest miłość<sup>88</sup>. Jest ona nie tylko najwyższą cnotą i w pewnym znaczeniu pełnią cnot, lecz właściwie stanowi istotę moralności. Wszystkie bowiem inne cnoty są w jakiś sposób odbiciem i wyrazem miłości. Szczególnie to jasno ukazują Augustyn kreśląc powiązanie cnot kardynalnych z miłością<sup>89</sup>. Miłość stanowi źródło i siłę działania moralnego, a także wyraz i miernik doskonałości oraz całego naszego odniesienia do Boga. Analogicznie do tego, co twierdzi Augustyn o funkcji woli w działaniu człowieka w ogóle, mówi też o miłości, która — według niego — nadaje kierunek postępowaniu moralnemu — podobnie jak ciężar w przedmiotach materialnych popycha je ku właściwemu im miejscu spoczynku. Jest ona nie tylko tym, co łączy człowieka z Bogiem i do Niego prowadzi, lecz także darem udzielonym przez Boga (Nim samym),

<sup>85</sup> Por. J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, t. I, Freiburg 1929 s. 110—123; F. Sawicki, dz cyt., s. 55 nn.

<sup>86</sup> J. Mausbach, dz cyt., t. II, s. 174—190.

<sup>87</sup> H. Marrou, *Saint Augustin et l'Augustinisme*, Paris 1957, s. 53.

<sup>88</sup> (... Ist Augustinus) „der erste Kirchenlehrer, der alle Tugend auf die Caritas zurückführt und damit die ganze christliche Moral, losgelöst von aller philosophischen Ethik auf rein religiöses Prinzip gründet” F. Wagner, dz. cyt., s. 247.

<sup>89</sup> „Umiarkowanie jest miłością, która dla Boga zachowuje się nieskalaną i nietkniętą: męstwo — miłością, która służy samemu Bogu i dlatego należycie podporządkowuje wszystko, cokolwiek podlega człowiekowi; roztropność — miłością, która potrafi dobrze rozróżnić, co pomaga, a co jej przeszkadza”. (*De moribus ecclesiae cath.* 1, 15, 25).

Jego łaską daną nam przez Ducha Św., jest zstąpieniem całej Trójcy Św. na zamieszkanie w sercu człowieka<sup>90</sup>.

Szczególnie charakterystyczną i ważną dla myśli moralnej Augustyna jest jego nauka o łasce<sup>91</sup>. Wyrosła ona z dwudziestoletniej polemiki z pelagianizmem, który błędnie twierdził, iż człowiek jest zdolny do działania moralnie dobrego i do zbawienia bez pomocy łaski. Św. Augustyn na podstawie własnego doświadczenia, w pełni świadom słabości i ograniczonego człowieka, zdecydowanie bronił konieczności łaski do zbawienia, jej roli w życiu moralnym i stąd słusznie został nazwany „Doktorem łaski”. Według Augustyna, łaska przynosi usprawiedliwienie, czyli wewnętrznie człowieka przemienia, czyniąc go świętym i zdolnym do przyjęcia na mieszkanie Trójcę Św. Augustyn szczególnie mocno akcentuje darmość łaski, która jest darem Boga, udzielanym z Jego inicjatywy, podkreśla też całkowitą zależność zbawienia od Boga i Jego łaski. Bóg bowiem sam sprawuje mocą swej łaski, że człowiek podejmuje dobre uczynki, które są owocem łaski. Łaska daje możliwość zdobycia doskonałości i osiągnięcia chwały; żywot wieczny aczkolwiek wysłużony, podobnie jak ostateczne wytrwanie, jest zawsze darem łaski. Wpływ Augustyna na rozwój teologii łaski pozostał decydujący, zwłaszcza w średniowieczu<sup>92</sup>.

Wprawdzie późniejsza teologia zakwestionowała jego naukę o rozdawnictwie łask, a niektóre elementy tej nauki ścieniała (m.i. w odniesieniu do udziału wysiłku człowieka w realizacji zbawienia, wpływu grzechu pierworodnego na naturę człowieka, losu dzieci zmarłych bez chrztu), ale zasadnicze

<sup>90</sup> Por. J. Mausbach, dz. cyt., t. I s. 168—221; E. Gilson, dz. cyt., s. 177—188.

<sup>91</sup> Por. S. Pinckaers, *Reflexions pour une histoire de la théologie morale*, Nova et Vetera 52(1977) s. 60. Rodzi się pytanie, czy nie wskazane byłoby i dzisiaj sięgnąć głębiej do nauki Augustyna o łasce, zgodnie z myślą autora: „Avouons qu'aujourd'hui nous sommes loin d'Augustin. Assez peu fréquents sont les moralités catholiques, quelle que soit leur école, qui osent parler franchement de la grâce et la mettre au principe de la théologie morale pour régler la vie des hommes. On se comporte comme si la grâce appartenait à un autre monde, à un ordre facultatif, celui du sentiment religieux, de la spiritualité, de la mystique, comme si elle avait peu de chose à voir avec les exigences des lois et de la raison morale; on la soupçonne même d'être une menace pour l'homme moderne et ses revendications d'autonomie, de sécularité, de liberté”. Tamże.

<sup>92</sup> Por. J. Mausbach, dz. cyt., t. II s. 25—138; R. Kosteckii, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, Warszawa 1975 s. 525—545; W. Eborowicz, *Święty Augustyn doktor łaski*, AK 92(1979) s. 430—438.

tezy o konieczności i darmowości łaski zachowały myśl Augustyna<sup>93</sup>.

Liczy się też nauka Augustyna w odniesieniu do niektórych zagadnień szczegółowych. I tak bywa on m.i. nazywany teologiem małżeństwa. Zagadnienie to było przedmiotem wielu jego rozważań i polemik, zwłaszcza z manichejczykami, gdy podnosił wartości pozytywne małżeństwa. Z wypowiedzi jednak na ten temat należy korzystać z pewną ostrożnością, gdyż niektóre z nich nacechowane są pewnym dualizmem lub wygłoszone w ferworze polemiki nasuwają wątpliwości co do jednoznaczności sformułowań<sup>94</sup>.

Głęboka — jak zwykle u Augustyna — jest koncepcja pokoju. Rozróżnia on pokój niebieski, wieczny w Bogu, pojęty jako pełne zaspokojenie wszystkich najgłębszych dążeń i pragnień człowieka, będący najwyższym dobrem; pokój wewnętrzny w człowieku, który jest udziałem człowieka sprawiedliwego i świętego, oraz pokój ziemski, tymczasowy, panujący między narodami. Jego teoria pokoju, zwłaszcza zarysowana w dziele *O państwie Bożym* wywarła duży wpływ na koncepcję pokoju w średniowieczu<sup>95</sup>. Podobnie ważny był wkład Augustyna do teorii wojny, zwłaszcza jeśli chodzi o tzw. wojnę sprawiedliwą, która z pewnymi modyfikacjami przetrwała aż do ostatnich dziesiątków lat, kiedy wskutek pojawienia się bomby wodorowej musiała ulec zasadniczej rewizji.

Znany też jest wpływ poglądów Augustyna m.i. na zagadnienia kłamstwa, samobójstwa i in.

Św. Augustyn dobrze znał myśl etyczną filozofii starożytnej. Wyrósł w jej kulturze i był przejęty jej duchem. Miał dla niej duży szacunek i niewątpliwie pozostawał pod jej wpływem. Przejął wiele idei platońskich, jak choćby pojęcia „uti” i „frui”, bezpośrednio od Cyserona — pojęcie prawa wiecznego itp. Ogólnie mówiąc trzeba wskazać na pokrewieństwo jego idei z etyką stoicką, przede wszystkim z nauką Plotyna. Utrwalił on w ten sposób wpływ platonizmu na myśl teologiczną Zachodu.

Jednak św. Augustyn czerpał przede wszystkim z Objawienia i w korzystaniu z Pisma św. stanowi wzór dla chrześcijańskiego teologa. Posługując się pojęciami i terminologią filozofii starożytnej, wypełnił je prawdą objawioną tworząc

<sup>93</sup> Por. R. Kostecki, dz. cyt., s. 545.

<sup>94</sup> Por. Hāring, *Frei in Christus*, dz. cyt., s. 57.

<sup>95</sup> Por. S. Bross, *Idea pokoju u św. Augustyna i jej wpływ na średniowiecze*, W: *Św. Augustyn*, pr. zbior., Poznań 1930 s. 7—26.

wielką syntezę, z której wyłania się również chrześcijańska koncepcja życia moralnego.

Powyższe rozważania pozwalają w jakieś mierze na stworzenie sądu o wielkości znaczenia Augustyna dla dziejów teologii moralnej. Utrwaleniu się jego wpływu służyła nie tylko trafność i głębia jego nauki, lecz i sposób przedstawiania głoszonych przez niego prawd z najgłębszym zaangażowaniem płynącym z jego osobistych przeżyć. Pisał on z ogromną znajomością serca ludzkiego, jego dynamizmów, kreśląc mistrzowsko rozwój życia moralnego. Stąd też bywa nazywany „wielkim psychologiem moralistą”.

Tak więc znaczenie Augustyna dla rozwoju teologii jest przełomowe. Wypracował on bowiem zasadnicze koncepcje i aparat pojęciowy dla teologii zachodniej, dokonał zasadniczych ustaleń stając się bezspornym mistrzem nie tylko dla swojej epoki, lecz nadał kierunek całej myśli teologicznej Zachodu na długie wieki. Jeżeli nawet św. Tomasz ten kierunek później zmienił, to nie można zapominać, że nauka św. Tomasza swoimi korzeniami także tkwi mocno w myśli św. Augustyna <sup>96</sup>.

### 3. Św. Grzegorz Wielki

Niezwykle ważne znaczenie dla dalszego kształtowania się zachodniej myśli moralnej ma św. Grzegorz Wielki (ok. 540—604) <sup>97</sup>. On to bowiem nadał i utrwalił profil teologii moralnej i duchowości co najmniej na 6 wieków, tzn. do czasów św. Tomasza z Akwinu. Tematyce moralnej poświęcone są pisma katechetyczne — komentarze do ksiąg Pisma św.: Homilie do księgi Ezechiela i Homilie do Ewangelii. Najważniejsze są komentarze do księgi Joba: *Moralia in Job sive Expositio in librum Beati Job*. Księga ta aż do średniowiecza, praktycznie rzecz biorąc, była używana jako podręcznik nauki moralności. Wymienić tu także należy *Regułę pasterską* (*Regula pastoralis*), też bardzo znane dzieło św. Grzegorza, zwłaszcza zaś jego *Listy*, w których często porusza problematykę moralną.

Św. Grzegorz wyrósł w środowisku chrześcijańskim i z nie-

<sup>96</sup> Por. A. Hamman, dz. cyt., s. 202 n.

<sup>97</sup> Jeśli chodzi o naukę św. Grzegorza, jesteśmy w lepszym położeniu, mając jej opracowanie w języku polskim w postaci monografii ks. Rosika i jego szeregu artykułów, które są tutaj cytowane. Autor oparł się w znacznej mierze na tych publikacjach.

go zaczerpnął nieufność wobec myśli pogańskiej. Niemniej jednak przejął pewne elementy starożytnej filozofii, które przeniknęły także do jego światopoglądu chrześcijańskiego. Tak więc można odnotować wpływ filozofii stoickiej, jak również platońskiej. Wpływ tej ostatniej widzimy chociażby w idei czterech cnót kardynalnych, która swymi korzeniami sięga nauki Platona. Św. Grzegorz przejął ją poprzez Cyce-rona i św. Ambrożego. Spośród autorów chrześcijańskich decydujący wpływ wywarł nań św. Augustyn, a w pewnej mierze Jan Kasjan. Poglądy św. Grzegorza w znacznym stopniu stanowią odbicie nauki Doktora łaski i to zarówno w odniesieniu do założeń podstawowych, jak i rozwiązań zagadnień szczegółowych<sup>98</sup>.

Jak u wszystkich Ojców, tak też i u św. Grzegorza podstawą i punktem wyjścia nauki moralnej jest Pismo św., z którego nie tylko czerpie główne idee swej doktryny, lecz także wydobywa treści mające charakter praktycznych wskazań dla życia chrześcijańskiego. Czyni to w oparciu o rozróżnienie potrójnego sensu w tekstach biblijnych: historycznego, alegorycznego i moralnego. Wprawdzie komentarz swój rozpoczął od przedstawienia sensu historycznego, uważał jednak, że sens literalny nie daje możliwości odkrycia całej prawdy, która jest jakby ukryta pod tekstem. Dla nas najważniejsze znaczenie ma odszukiwanie przezeń sensu moralnego<sup>99</sup>. Rozważania te służyły św. Grzegorzowi do tego, żeby wydobywać konkretne i praktyczne zalecenia odnośnie życia chrześcijańskiego, kontemplacji, postępu w świętości. Miał on bowiem na względzie przede wszystkim cele wychowawcze; głównym jego dążeniem było skłonienie wiernych do pójścia drogą doskonałości.

Podobnie jak i inni pisarze wczesnochrześcijańscy, św. Grzegorz nie prowadził systematycznego wykładu swojej nauki, lecz podawał ją na kanwie komentowanych tekstów biblijnych, a poszczególne problemy traktował w zależności od praktycznej potrzeby.

W jego nauce moralnej na czoło wybija się zagadnienie celu człowieka. Nastawienie na cel ostateczny, którym ma być

---

<sup>98</sup> Por. S. Rosik, *Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*, Lublin 1980 s. 44—48; tenże, *Twórczość Grzegorza Wielkiego i jej wpływ na myśl Średniowiecza*, RTK 21 (1974) z. 3 s. 55—60.

<sup>99</sup> Por. Rosik, *Finalizm...* s. 40—43; tenże, *Twórczość...*, s. 61—64. C. Dagens, *Saint Gregoire le Grand*, Paris 1977 s. 237 nn.

szczęście wieczne w Bogu (finalizm życia chrześcijańskiego), stanowi fundamentalną orientację dla życia chrześcijan, jego najwyższe powołanie<sup>100</sup>. Podstawę dla takiej orientacji życia chrześcijańskiego widzi św. Grzegorz w Bożej ekonomii stworzenia i zbawienia i ją przyjmuje za punkt wyjścia swojej doktryny moralnej.

Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże i sam ten fakt predestynuje go już do oglądania Boga, do życia wiecznego i szczęśliwego w niebie. Grzech pierwszych rodziców spowodował zasadnicze załamanie się realizacji tego przeznaczenia człowieka, wniósł zamieszanie do jego wnętrza i stał się przyczyną wszelkiego zamętu w dziejach ludzkości. Ta grzeszność i słabość mające swe źródło w pierwszym upadku przejawiają się w grzechach osobistych. Wypowiedzi św. Grzegorza na temat grzechu cechuje praktyczno-duszpasterskie i psychologiczne podejście, w którym naświetla on bliżej istotę grzechu, jego rodzaje, oraz genezę i zakorzenienie w człowieku (wady). Źródłem zagrożeń życia moralnego jest również świat, którego zło św. Grzegorz potępia, podkreślając przy tym przemijalność rzeczywistości doczesnych i uwydatniając wyższą wartość dóbr wiecznych. Inną przyczynę grzechu stanowi skażone ciało, które z tego względu zasługuje nawet na pogardę. Poważne niebezpieczeństwa dla życia duchowego stwarza działanie szatana<sup>101</sup>.

Podźwignięcia ze stanu upadku, a więc zbawienia dokonuje Bóg Odkupiciel przynosząc objawienie. Stał się on pośrednikiem pojednania w drodze do Boga, będąc jednocześnie dawcą zbawczej mocy umożliwiającej realizację zbawienia, oraz najwyższą normą życia chrześcijańskiego. W życiu tym naśladowanie Chrystusa staje się imperatywem<sup>102</sup>. Założenia te świadczą o chrystocentrycznym ujęciu nauki moralnej.

Św. Grzegorz uwydatnia zbawcze posłannictwo Kościoła, które jest kontynuacją dzieła Chrystusa; Kościół jako wspólnota mistyczna i nadprzyrodzona wiernych tworzy ze swą głową i założycielem Chrystusem jedną osobę (una persona). Podstawami życia w Kościele jest miłość jednocząca, chrzest, który wprowadza do Kościoła oraz wiara, która pozwala trwać

<sup>100</sup> Por. Rosik, *Finalizm...*, s. 197—205; tenże, *Dążenie do nieba jako nakaz historiozbawczy w doktrynie Grzegorza Wielkiego*, RTK 22(1975) z. 3 s. 33—43.

<sup>101</sup> Por. tenże, *Finalizm...* s. 73—99.

<sup>102</sup> Por. tamże, s. 101—138; tenże, *Naśladowanie Chrystusa jako zbawczy normatyw chrześcijańskiego życia w doktrynie Grzegorza Wielkiego*, Studia Warmińskie, 12(1975) s. 281—302.



w tej wspólnotcie, Eucharystia i łaska. Grzegorz Wielki uwypukla też znaczenie pokuty w życiu wspólnoty eklezjalnej<sup>103</sup>.

Dalszym charakterystycznym rysem nauki Grzegorza jest uwydatnienie roli Ducha Świętego w dążeniu chrześcijanina do Ojca. Według Grzegorza Duch Święty stanowi o życiu Kościoła, jest źródłem życia Bożego w człowieku, kształtuje je, ukierunkowując ku pełni eschatycznej<sup>104</sup>.

Tak zarysowana nauka ma na celu przede wszystkim praktyczną stronę egzystencji ludzkiej. Jest to swego rodzaju filozofia życia, czy też może mądrość życia duchowego. Święty Grzegorz uczył, jak należy szukać Boga, odnaleźć Go i dosięgnąć. W tym wszystkim wychodził przede wszystkim z doświadczenia duchowego i mistycznego. Przy tym należy odnotować „znamienny rys jego nauki: dogmat i duchowość są u niego ściśle zespolone, wiara i życie stanowią część tego samego doświadczenia religijnego... moralność u niego jest ściśle związana z tajemnicami, które są dla niej podstawą i źródłem”<sup>105</sup>.

Wprawdzie św. Grzegorz czerpał swoje idee w znacznej mierze z dzieł św. Augustyna i przyczynił się do ich rozpowszechnienia i ugruntowania, to jednak „oryginalność jego polega na umiejętności transformowania i adoptowania spekulatywnych treści do wymagań praktycznego życia, dzięki czemu stał się twórcą szczególnej syntezy teologicznomoralnej”<sup>106</sup>. Wyrazem jego wielkości jest przekazanie średniowieczu skarbów klasycznej i starochrześcijańskiej myśli moralnej. Był on w średniowieczu autorem bardzo poczytnym, cieszył się wielkim autorytetem i szczególną sympatią, gdyż znając słabości człowieka i jego potrzeby potrafił wskazywać praktyczne i skuteczne sposoby leczenia. Stąd wpływ św. Grzegorza był głęboki i dalekosiężny. Przyczynili się do tego w znacznej mierze także benedyktyni, którzy uważali go za członka swej wspólnoty. Wpływ ten można dostrzec m.i. u Bedy Czcigodnego, Alkuina, św. Alberta Wielkiego, św. Anzelma, i w niemałej mierze u św. Tomasza z Akwinu, a w wiekach późniejszych także u Bossueta oraz Fenelona. Nat-

---

<sup>103</sup> Por. *Finalizm...*, s. 151—166; tenże, *Rola Kościoła jako zbawczej wspólnoty w doktrynie papieża Grzegorza Wielkiego*, RTK, 24(1977) s. 19—37.

<sup>104</sup> Por. tenże, *Finalizm...* s. 167—196.

<sup>105</sup> Tamże, s. 233.

<sup>106</sup> Tamże, s. 232.

chnienie z pism Grzegorza czerpali też mistrzowie życia duchowego i wybitni przedstawiciele mistyki<sup>107</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie tego artykułu nasuwa się kilka spostrzeżeń. Wielcy moralisci tego okresu byli najczęściej również wybitnymi duszpasterzami. Oddawali się z ogromną żarliwością posłudze słowa i trosce przede wszystkim o dobro duchowe wiernych, nie zapominając o ich potrzebach w codziennym życiu. W tym można widzieć przede wszystkim przyczynę tego, iż nauka ich była bliska życiu i z nim ściśle związana. Tehnęła nie abstrakcją, lecz egzystencjalnym zrozumieniem człowieka, głębokim odczuciem jego potrzeb i żywą chęcią zaradzenia im.

W większości są oni też czczeni jako święci. Głoszona przez nich nauka była owocem nie tylko studiów, lecz miała swe źródło w ich osobistym doświadczeniu religijnym i własnym przeżywaniu Boga. Nadało to ich pismom i ideom przez nich głoszonym znamię szczególnego świadectwa wiary i przekonującej siły, która płynie z osobistego zaangażowania.

W starochrześcijańskiej nauce moralnej można wyróżnić kilka rysów wspólnych. Jednym z nich i to może głównym jest to, że nauka ta jest wysnuta przede wszystkim z Pisma św. Ewentualny zarzut, jeśli to w ogóle można uznać za zarzut, że jest to prosty i niepogłębiony biblicyzm, nie może być uznany za słuszny w całej rozciągłości. Ojcowie Kościoła potrafili odczytać w Piśmie św., zwłaszcza zaś w Nowym Testamencie, to co istotne i najważniejsze dla życia moralnego. Ukazali oni w sposób wyraźnie zarysowany zasadnicze linie wytyczne dla chrześcijańskiej moralności. Uczynili to przyjmując za punkt wyjścia i podstawę ekonomię zbawienia i przedstawiając wnikliwie płynące z niej konsekwencje dla

<sup>107</sup> Por. tenże, *Finalizm...* s. 49—57; tenże *Twórczość...* s. 64—73. Wpływ św. Grzegorza trafnie ujmują następujące wypowiedzi C. Dagenssa: „Des le VII<sup>e</sup> siècle, tous les auteurs chrétiens témoignent du prestige immense dont le saint pape a joui d'un bout à l'autre de l'Europe”...

„Durant tout le Haut Moyen Age, Grégoire s'est ainsi imposé comme le principal maître à penser de l'Occident, en matière d'exégèse, et surtout de morale.” Dz. cyt., s. 441

„Le jugement du Moyen Age ne permet aucune hésitation: Grégoire est le premier des maîtres spirituels, presque autant qu'Augustin et bien plus que Jérôme ou Ambroise”. Tamże, s. 442.

życia. Stąd ujęcie ich cechuje dobitnie uwydatniony chrystocentryzm i u większości Ojców mocno podkreślony eklezjalny charakter życia chrześcijańskiej egzystencji. Chrystus, według nich, jest najwyższą normą i źródłem mocy zbawczej, a Kościół właściwym środowiskiem, w którym wierni wspólnie realizują zbawienie.

Wiara w transcendencję połączona z zaleceniem ustawicznego czuwania była w znacznej mierze elementem nadającym dynamizm ich nauczaniu. W tej kerygmie uwydatniało się zazwyczaj ideę stworzenia człowieka na obraz Boży, który należy odtwarzać we współpracy z łaską Ducha Św., upodabniać się do Boga w ciągłym procesie urzeczywistniania w ten sposób cel, jaki stoi przed człowiekiem, dywinizację — przeobstwienie.

Wiele też wspólnego można dostrzec u Ojców w określaniu roli osobistego wysiłku człowieka w życiu moralnym. W ich poglądach wyraźnie ujawnia się rys ascetyczny. Niekiedy daje o sobie znać wpływ gnostyckiej niechęci do ciała, czy też odbicie platońskiego dualizmu. Ojcowie zazwyczaj z dużą siłą akcentowali potrzebę wyzwolenia się z tego, co cielesne, przewyciężenia zmysłowości i zdecydowanego zwrócenia się ku temu co duchowe. Głosili to z żarliwością i radykalizmem ewangelicznym. Tutaj więc miały swe źródło takie zalecenia, jak potrzeba ucieczki od świata, wyrzeczenia się, a nawet pogarda tego, co ziemskie, nawoływania do surowych postów, czuwań, umartwień itp.

W pismach swoich przedstawiciele patrystyki podjęli cały szereg zagadnień o istotnym znaczeniu dla życia moralnego i jego teorii, jak np. zagadnienie wiary i uczynków, łaski i wolności, prawa wiecznego i naturalnego, małżeństwa, rodziny i dziewictwa, cierpliwości, pokuty, modlitwy i życia sakramentalnego. W rozpatrywaniu tych zagadnień i podawaniu rozwiązań ukazywali perspektywy, które w wielu wypadkach nadały kierunek dalszemu rozwojowi teologii. Niektóre z nich zachowały swą aktualność do dzisiaj.

Uwagi te dają podstawę do wyciągnięcia wniosku o znaczeniu patrystycznej myśli moralnej dla dalszych dziejów teologii moralnej. Zwłaszcza obecnie, kiedy nawrót do źródeł jest zasadniczym postulatem w teologii, sięganie do najstarszej tradycji chrześcijańskiej — do Ojców Kościoła pozwoli odnaleźć niejedną ideę o wielkiej wadze dla lepszego uchwycenia istoty egzystencji chrześcijańskiej, tchnącą świeżością ewangeliczną.

Powyższy zarys z konieczności w formie skrótovej, nie mógł dać pełnego i wyczerpującego wykładu, a uogólnienia tutaj przedstawione mogą budzić niedosyt czytelnika. Szkic ten jednak spełni swą rolę, jeśli zachęci do bliższego poznania myśli moralnej Ojców Kościoła i do sięgnięcia po ich dzieła lub po obszerniejsze opracowania.

Moralisches Denken in der patristischen Zeit  
Zusammenfassung

Dieser Artikel soll eine Serie einleiten, in der ein Überblick über die Geschichte der Moraltheologie gegeben wird. In der Einführung erläutert der Verfasser die Notwendigkeit die Geschichte der Moraltheologie kennenzulernen. Sie bildet die Grundlage, um den Entstehungsprozess der moraltheologischen Begriffe zu verstehen; die Entstehung und die Entfaltung der sittlichen Ideen sowie der Konzeptionen zu begreifen; die absoluten und unwandelbaren Werte von den wandelbaren zu unterscheiden; die gegenwärtigen Tendenzen in der Moraltheologie zu verstehen.

Im vorliegenden Artikel wird die patristische Morallehre behandelt. Er beschränkt sich darauf, die christlichen Schriftsteller und Kirchenväter kurz vorzustellen, deren Lehre grössere Bedeutung besitzt bzw. die einen grösseren Einfluss auf die weitere Entwicklung der christlichen Sittenlehre ausgeübt haben.

Kurz wird auch auf die Lehre der apostolischen Väter und der afrikanischen Theologen Tertulian und Cyprian eingegangen. Dann widmet sich der Verfasser der alexandrinischen Schule des Klemens von Alexandrien und Origenes, dessen Ideen die Spiritualität, insbesondere des Ostens, besonders stark beeinflusst haben.

Wesentlichen Einfluss auf die Morallehre des Ostens nahmen der hl. Basilius der Grosse (Mönchtum und asketische Lehre) und Johannes Chrisostomus (hohes Ideal des christlichen Lebens und umfassend behandelte Problematik der Moral).

Von grösster Bedeutung für die Geschichte der westlichen Morallehre waren drei grosse Doktoren: der hl. Ambrosius, der hl. Augustinus und der hl. Gregor der Grosse. Das „De officiis ministrorum“ des hl. Ambrosius war bis zur Zeit des hl. Thomas das erste und einzige Lehrbuch der christlichen Ethik. Der hl. Augustin schuf durch die Tiefe der Auffassungen und den Umfang der Problematik die Grundlagen der Moraltheologie. Die Augustinischen Ideen in den praktischen Hinweisen des hl. Gregors des Grossen beeinflussten jahrhundertlang das christliche Leben im Westen.

*J. Pryszynt*