

Jan Pryszynt

Wyodrębnienie się teologii moralnej i jej dzieje do XVIII w.

Studia Theologica Varsaviensia 20/2, 161-199

1982

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAN PRYSZMONT

WYODRĘBNIE NIE SIĘ TEOLOGII MORALNEJ I JEJ DZIEJE DO XVIII W.

Treść: I. W kierunku usamodzielnienia się nauki moralności. 1. Nominalizm. 2. Odrodzenie tomistyczne. 3. Pomoce dla spowiedników; II. Proces wyodrębnienia się teologii moralnej. 1. Jezuicka reforma studiów. 2. Pierwsze podręczniki teologii moralnej; III. Kryzys teologii moralnej. 1. Stan moralistyki katolickiej XVII i I poł. XVIII w. 2. Systemy moralne. 3. Próba przezwyciężenia kryzysu — św. Alfons Li-guori. Zakończenie.

WSTĘP

Rozkwit scholastyki w średniowieczu przyniósł pogłębione ujęcie zarówno podstaw jak i wielu zagadnień szczegółowych z zakresu chrześcijańskiej nauki moralności. Epokowym wydarzeniem był syntetyczny i systematyczny wykład św. Tomasa z Akwinu. Osiągnięcia te stworzyły podwaliny pod dalszy rozwój teologii moralnej. Doprowadziło to z czasem do usamodzielnienia się tej dyscypliny jako autonomicznej gałęzi wiedzy teologicznej — odtąd najważniejszego jej działu po dogmatyce. Proces ten był wynikiem nie tylko przemian w uprawianiu teologii, lecz i uwarunkowań, których źródłem były przeobrażenia w dziedzinie ekonomicznej, politycznej, społecznej i kościelnej.

W niniejszym artykule podjęto próbę ukazania procesu tworzenia się teologii moralnej jako samodzielnej dyscypliny i jej dziejów do w. XVIII. Artykuł zaznajamia naprzód z pewnymi przesłankami, które przygotowały proces wyodrębnienia się teologii moralnej. Od strony teoretycznej był to nominalizm i odrodzenie tomistyczne, w płaszczyźnie natomiast praktycznej — sumy i dzieła, które miały służyć jako pomoc dla spowiedników.

Podobnie jak w poprzednich artykułach główny akcent będzie położony na zasadnicze linie dziejów nauki moralności w trosce o całokształt obrazu. Stąd zwrócono uwagę na fakt

wyodrębnienia się teologii moralnej jako centralny w jej dziejach. Usprawiedliwia to proporcjonalnie skromniejsze uwzględnienie nauki niektórych innych teologów, takich jak np. Suarez, Vasquez, lub myślicieli karmelikańskich. Przy tego rodzaju zarysie ograniczonym ramami zwięzłego artykułu trudno jest uniknąć pewnych niedociągnięć, zwłaszcza przy pierwszym opracowaniu tak rozległego materiału. I ten artykuł został przygotowany głównie w oparciu o opracowania i monografie, które podają już pewne podsumowujące uogólnienia.

I. W KIERUNKU USAMODZIELNIENIA SIĘ NAUKI MORALNOŚCI

1. Nominalizm

Wielkie osiągnięcia Tomasza nie szły w parze z przyjęciem jego nauki przez współczesnych. Stało się to dopiero znacznie później, po dwóch wiekach. Natomiast w w. XIV i XV na uczelniach Europy wszechwładnie panował nominalizm. Kierunek ten należy jeszcze niewątpliwie do okresu średniowiecza, omawiamy go jednak tutaj nieco szerzej, ponieważ w swoich zasadniczych liniach zdecydowanie odbiega od klasycznej scholastyki, a równocześnie jest jednym z elementów, który wywarł poważny wpływ na rozwój teologii nowożytnej¹.

Znajomość nominalizmu jest domeną raczej specjalistów², a do najmniej znanych działów jego doktryny należy etyka³. Nominalizm jest najczęściej wiązany z imieniem Ockhama, chociaż nie on był jego twórcą. U genezy tego kierunku można widzieć przyjętą w IX wieku teorię słów (*sententia vocum*)

¹ „En synchronisme avec les ébranlements politiques, sociaux, économiques du XIV^e siècle, Guillaume d'Ockham introduit dans l'évolution de la théologie morale un point de rupture et de recommencement. Si nous voulons saisir dans toute leur profondeur les transformations de la morale au cours de l'époque moderne nous devons étudier la pensée de Guillaume d'Ockham et de ses disciples”. L. Vereecke, *Préface à l'Histoire de la Théologie morale moderne* „*Studia Moralia*, I (1962) s. 94.

² „Nominalismus parum cognoscitur et non nisi a specialistis. ... Nemo usque adhuc tentavit synthesim generalem nominalismi”. L. Vereecke, *Historia theologiae moralis modernae (ad usum auditorum)*, Romae 1968, I, s. 10.

³ Por. S. Pinckaers, *La théologie morale au déclin du Moyen-Age: Le nominalisme*, Nova et Vetera 52 (1977) s. 210.

Boecjusza, konceptualizm Abelarda, a także logikę skotystyczną i terministyczną, uprawianą głównie w Anglii⁴. Ockham jednak przyczynił się w sposób zasadniczy do jego spopularyzowania i ogólnego przyjęcia⁵.

Wilhelm Ockham (ok. 1290—ok. 1349), angielski franciszkanin, z burzliwym życiorysem, początkowo nauczał w Oxfordzie. Oskarżonemu o błędne poglądy przez kanclerza uniwersytetu Jana Lutterella został wytoczony proces przez Jana XXIII w Avinionie. Przy jego przedłużaniu się uciekł Ockham do cesarza Ludwika Bawarskiego, którego otąd wspierał w walce z papieżem, opowiadając się przeciwko jego świeckiej władzy. Zmarł prawdopodobnie pojednany z Kościołem. Jego dzieła są poświęcone głównie logice (przede wszystkim *Summa totius logicae*) i zagadnieniom polityczno-kościelnym. Poglądy teologiczne zawierają się w pierwszym rzędzie w jego komentarzach do sentencji P. Lombarda (*Ordinatio* do pierwszej księgi i *Reportatio* lub *Quaestiones* do pozostałych) oraz *Quodlibeta Septem*.

Nauka Ockhama stanowi wprawdzie niewykończony, lecz pełny system o Bogu i człowieku. Jest to ostatnia wielka synteza średniowiecza, oparta jednak nie, jak dotychczasowe, na metafizyce, lecz na logice. Nosi ona charakter swego rodzaju kontestacji w stosunku do klasycznej scholastyki i dotychczasowej tradycji teologicznej, zarówno od strony metodologicznej jak i treściowej⁶.

Niektóre spośród założeń Ockhama miały zasadnicze znaczenie dla teologii moralnej i jej dalszego rozwoju. Do nich m.in. należy twierdzenie o istnieniu tylko bytu jednostkowego — konkretnego w odróżnieniu od pojęć ogólnych — „powszechników”, które są tylko czystymi nazwami wytworzonymi przez ludzki umysł dla jego wygody.

Szczególną wagę w etyce Ockhama ma jego główne teologiczne założenie o omnipotencji Boga. Zgodnie z nim Bóg w swoim działaniu nie jest niczym skrepowany poza zasadą niesprzeczności⁷. Jest to *potestas Dei absoluta*, mocą której mógł

⁴ Por. T. Włodarczyk, *Wstęp do: W. Ockham, Suma logiczna*, Warszawa 1971 s. XLIII.

⁵ „... jednak Ockham słusznie może uważać, że tzw. wielki ruch nominalistyczny XIV stulecia dopiero od niego otrzymał decydujący impuls”. Ph. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, przeł. S. Stomma, Warszawa 1962 s. 582.

⁶ Por. L. Vereecke, dz. cyt., I. s. 10n.

⁷ „The main substantive theological principle to which Ockham

Bóg nakazać jako dobro coś, co w aktualnym porządku jest uważane jako zło (np.: nienawiść, bluźnierstwo, kradzież), gdyż Bóg jest bytem wykraczającym poza i ponad kategorie moralne.

Jednak *potestate ordinaria* ustanowił Bóg obecny porządek moralny, w którym określił dobro i zło moralne⁸. Stąd Ockham nie uznawał słuszności sformułowania scholastycznego „mala quia prohibita, prohibita quia mala”, gdyż według niego, „omnia sunt mala quia prohibita”. Ostateczna więc podstawa powinności znajduje się w woli Bożej, która jest w najwyższym stopniu wolna (*liberrima*)⁹. Wyrazem jej jest prawo. Będzie to prawo objawione, zawarte w Piśmie św., przede wszystkim dekalog (jemu przydawał szczególne znaczenie) i nakazy ewangeliczne. Ockham uznaje także istnienie prawa naturalnego, lecz rozumie je inaczej niż dotychczasowa tradycja scholastyczna. Wprawdzie można, według niego, mówić o ogólnym porządku natury („certo certius adest communis cursus naturae”), lecz nikt nie może swoim rozumem ustalić, co jest bezwzględnie dobrem obowiązującym w działaniu, a więc i prawa dla działania; Bóg zresztą takie prawo może zawiesić poprzez interwencję w zwykły bieg rzeczy (jest to *de fide*). Natura zresztą jako fundament nie istnieje, jest to bowiem tylko nazwa ogólna — powszechnik. Nie ma też jakiegś normy powszechnej, obowiązującej każdego człowieka, gdyż człowiek istniejący wyłącznie jako jednostka ma tylko pojedyn-

repeatedly appeals is the divine omnipotence which he interprets thus: God can „accomplish anything which can be done without contradiction”. J.R. Weinberg, A. Short, *History of Medieval Philosophy*, Princeton, N. J. 1964 s. 240.

⁸ Odnosnie do rozróżnienia Ockhama między *potestas absoluta* i *ordinata* por. następujący jego tekst:

„Circa primum dico quod quaedam Deus potest facere de potentia ordinata et quaedam de potentia absoluta... Sed est sic intellegenda, quod posse aliquid aliquando accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo, et illa Deus dicitur posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur posse pro posse facere omne illud quod non includit contradictonem fieri sive Deus ordinavit se hoc facturum sive non. Quia Deus multa potest facere, quae non vult facere secundum Magistrum libri I. Sententiarum dist. 43. Et illa dicitur posse de potentia absoluta. Sicut Papa non potest aliquid secundum iuris statuta ab eo quae tamen absolute potest”. *Quodlibet*, VI, 1.

⁹ „Voluntas divina non indiget aliquo dirigente, quia illa est prima regula directiva et non potest mala agere”. III Sent., q. 13, B. Por. także L. Vereecke, dz. cyt., I, s. 16; Ph. Böhlín, E. Gilson, dz. cyt., s. 592; F. Wagner, *Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes in der christlichen Ethik des Mittelalters*, Münster i. W. 1936 s. 193 n.

czą naturę (*essentiam propriam*) i cechy jednostkowe. Wprawdzie prawo nadane przez Boga tej naturze człowieka odkrywa poprzez „dyktat prawa rozumu”, tego jednak nie można uzasadnić¹⁰.

Paralelnie do podkreślenia absolutnej wolności Boga akcentuje Ockham wolność człowieka, którą utożsamia z wolą. Stąd wolny wybór stanowi istotę moralności. Jej wyrazem jest podjęcie decyzji, będące wynikiem wolnego samookreślenia siebie z wyłączeniem wszelkiego zdeterminowania. Przypisując tak zasadnicze znaczenie wolności Ockham twierdzi, że nie ograniczają jej skłonności naturalne, takie jak: dążenie do szczęścia, istnienia, do celu ostatecznego, do prawdy. Przeciwnie, są one źródłem wolności i jej czynnikiem konstytutywnym¹¹.

Podobnie przedstawia się sprawa z cnotami jako stałymi dyspozycjami do działania w sposób określony. Wprawdzie mogą one ułatwić podjęcie wolnej decyzji, ponieważ jednak zmniejszają wolność, tracą swoje znaczenie w życiu moralnym. Postępowanie człowieka jest ciągiem pojedynczych wolnych decyzji: czynów niezależnych od siebie, między którymi zachodzi tylko łączność czysto zewnętrzna. Czyny takie, później będzie się mówiło „przypadki sumienia”, należy analizować oddzielnie¹².

Przypisanie tak wielkiej wagi wolności znalazło swoje odbicie w nauce o łasce, która według Ockhama nie ma odniesienia do wolności, gdyż nie ma istotnego związku między nią, a czynem dobrym. Nie stanowi ona też podstawy zasługi, lecz tylko jest jej koniecznym warunkiem. O uznaniu za czyn zosługujący decyduje Boża akceptacja¹³.

Upatrując w prawie kryterium dobra Ockham umieścił powinność w centrum moralności; powinność jest jej istotą i elementem konstytutywnym. Fakt obowiązku, a nie zachowanie jakiegoś realnego porządku, określa różnicę między dobrem a złem moralnym¹⁴. Podkreślając centralne znaczenie powinności w życiu moralnym *venerabilis inceptor* podporządkowuje jej samą miłość. Ta bowiem jest moralnie dobra nie ze swej istoty, lecz z racji zarządzenia wolnej woli Boga. On zaś, zgod-

¹⁰ Por. S. Pinckaers, art. cyt., s. 217; L. Vereecke, dz. cyt., I, s. 15 n.

¹¹ Por. S. Pinckaers, art. cyt., s. 211 nn.

¹² Por. L. Vereecke, dz. cyt., I, s. 23 n.

¹³ Por. S. Pinckaers, art. cyt., s. 214 n.

¹⁴ „Bonitas moralis et malitia connotant, quod agens obligatur ad illum actum vel eius oppositum”. II Sent, q. 19 P.

nie ze znanym założeniem Ockhama, mógł nakazać nawet nieważność Boga i bliźniego i wtedy byłyby to czyny moralnie dobre¹⁵.

Sumienie sprowadza Ockham do rozumu praktycznego i roztropności, poprzez które człowiek poznaje prawo. One w rzeczywistości ujawniają woli przykazania Boże i dostosowują je do szczegółowych i konkretnych czynów. Posługują się przy tym dedukacją, korzystając z doświadczenia¹⁶.

Wpływ nauki Ockhama na późniejszą myśl teologiczną jest znaczny, by nie powiedzieć olbrzymi¹⁷. S. Pinckaers nie waha się przyrównać działania myśli Ockhama do pierwszej eksplozji atomowej¹⁸. Głosząc bowiem nową koncepcję wolności doprowadził Ockham w dalszych skutkach do rozbicia jedności teologii i myśli zachodniej. Wynikiem tego była cezura „między wolnością a naturą, prawem, łaską; między moralnością i mistyką; między rozumem i wiarą; między jednostką i społeczeństwem itp.”¹⁹. O wielkości wpływu nominalizmu daje wyobrażenie zdanie znanego historyka J. Lortza, który w tym prądzie widzi jedną z poważnych przyczyn reformacji. Powszechne przyjęcie się nominalistycznego sposobu myślenia odpierało m.i., jego zdaniem, skuteczność argumentów w dyskusjach z reformatorami²⁰.

Myśl Ockhama stanowi etap o kapitalnym znaczeniu w historii teologii moralnej. Pinckaers widzi w niej pierwszą etykę powinności. O doniosłości tej przemiany dla profilu teologii moralnej może świadczyć późniejsze umieszczenie powinności w jej centrum, zwłaszcza w XVIII wieku, mimo różnic w ujmowaniu fundamentu powinności²¹.

Jako dalsze konsekwencje nominalizmu można wymienić legalizm i pozytywizm prawny, który był wynikiem przypisania prawu tak decydującej roli w etyce. Zminimalizowanie

¹⁵ Por. S. Pinckaers, art. cyt., s. 216.

¹⁶ Por. tamże, s. 217 nn.

¹⁷ O znaczeniu myśli Ockhama dla teologii moralnej znamienne są słowa C. Caffarry: „Il pensiero etico di Guglielmo d'Ockham... è la rivelazione più inequivocabile di una crisi assai grave intervenuta nel pensiero etico cristiano. L'importanza sua è enorme e tutta la teologia morale seguente sarà sotto il segno del suo pensiero...” *Storia della teologia morale, W: Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1973 s. 1004 n. Por. także S. Pinckaers, s. 210.

¹⁸ Por. S. Pinckaers, art. cyt., s. 211.

¹⁹ Tamże.

²⁰ J. Lortz, *Wie kam es zur Reformation*, Einsiedeln 1950 s. 33—36.

²¹ Por. S. Pinckaers, art. cyt., s. 219 n.

roli łaski w życiu moralnym i zbyt optymistyczny pogląd co do przyrodzonej możliwości człowieka do dobrego działania prowadziło do znaturalizowania teologii moralnej. W przypisaniu zasadniczego znaczenia pojedynczym czynom ludzkim można widzieć źródło kazuistyki²².

Nominalizm wywarł także pewien pozytywny wpływ na dalszy rozwój etyki katolickiej. Zwracając uwagę na potrzebę zajęcia się konkretnymi czynami, przyczynił się on do wzmożonego zainteresowania rzeczywistością współczesnego świata i zagadnieniami bliskimi życiu. W kierunku tym też można dopatrywać się podłoża tendencji ku wyodrębnieniu się poszczególnych dyscyplin teologicznych, a więc i wydzieleniu się teologii moralnej, ukształtowania się jej w nowoczesnej formie.

Nominalizm, biorąc początek przede wszystkim z Anglii, poprzez Francję i Niemcy rozprzestrzenił się na całą Europę Zachodnią, sięgając także do Europy środkowej (poprzez Pragę prawdopodobnie i do Krakowa). Był kierunkiem ogólnie uznawanym w XIV i XV w., a jeszcze i w XVI w. zakładano katedry nominalistyczne. Miał wielu zdecydowanych zwolenników. Takim był np. Tomasz Bradwardine (+ 1349, arcybiskup Cantenbury) — „doctor profundus”, który zasadę Ockhama o wszechmocy Bożej rozwinął do najdalszych konsekwencji i występując przeciwko tendencjom pelagianistycznym uczył wręcz o zdeterminowaniu człowieka (jest niewolnikiem Boga), a wolność jego uznawał jedynie w odniesieniu do przyczyn drugorzędnych. Poprzez Wicliffa wywarł on pośrednio wpływ na Lutra (por. jego dziełko *De servo arbitrio*)²³. Wspomnieć też można o Gabrieli Bielu (1410—1495), ostatnim wielkim, lecz umiarkowanym, zwolenniku Ockhama, który jak najnowsze badania wykazują, był w niemałym stopniu inspiratorem sposobu teologicznego myślenia Lutra²⁴.

2. Odrodzenie tomistyczne

Wiek XVI stanowi okres odrodzenia teologii, przede wszystkim w duchu tomizmu. Odrodzeniu temu torował drogę zakon

²² Por. tamże, s. 221, L. Vereecke, dz. cyt., s. 24.

²³ Por. L. Vereecke, dz. cyt., I, s. 24—28.

²⁴ Por. V. J. Bourke, *Histoire de la Morale*, przeł. z ang. J. Mignon, Paris 1970 s. 150. O nauce G. Biela por. monografię W. Ernsta, *Gott und Mensch am Vorabend der Reformation. Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und Theologie bei Gabriel Biel*, Lepzig 1972.

dominikanów, odnowiony przez reformę bł. Alvareza. Terenem ożywionego ruchu naukowego stała się w tym czasie Hiszpania, kraj bardzo dynamicznego rozwoju ekonomicznego. Zawdzięczała go przede wszystkim podbojom w Ameryce. Przykładem ilustrującym rozkwit nauki może być chociażby to, że w okresie stu lat od 1470 do 1570 założono w Hiszpanii 20 nowych uniwersytetów. Niektóre spośród hiszpańskich uniwersytetów stały się ważnymi ośrodkami działalności naukowej, największą sławę jednak osiągnęła uczelnia w Salamance. Tam to na Wydziale Teologicznym przez przeciąg stu lat „katedrę pierwszej teologii” zajmowali bardzo wybitni teologowie (fakt nie spotykany w historii teologii), tworząc tzw. Szkołę Salamancką. Jej wkład w rozwój teologii moralnej był znaczny²⁵.

Założycielem i najwybitniejszym przedstawicielem tej szkoły był Franciszek de Vitoria (1492—1546), wielki erudyta, a zarazem doskonały znawca zarówno nominalizmu jak i tomizmu²⁶. Wybrany w 1526 r. na profesora katedry pierwszej teologii, wbrew statutom uniwersyteckim wprowadził komentowanie *Sumy* św. Tomasza²⁷, co zalegalizowane zostało dopiero w 1561 r. On też w głównej mierze przyczynił się do tego, że uniwersytet stanął na gruncie nauki Akwinaty²⁸.

Naukę Franciszka de Vitoria cechuje nawrót do Pisma św., Ojców Kościoła i uchwał soborowych. Był też zwolennikiem praktycznego duszpasterskiego nastawienia i uznawał potrzebę kazuistyki, lecz w umiarkowanej formie. Szczególnie interesujące są jego poglądy z zakresu nauki społecznej, m.in. o państwie i o prawach obywatelskich (podkreślał godność osoby ludzkiej, konieczność wolności w życiu społecznym i politycznym). Najbardziej zasłynął swoją nauką o prawie mię-

²⁵ Fragment o Szkole Salamanckiej został opracowany w oparciu głównie o: L. Vereecke, *Historia theologiae moralis modernae. II. Theologia moralis in Hispania saec. XVI*, Romae 1966 s. 1—54; M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg 1933 s. 151—154.

²⁶ Plastyczną i interesującą charakterystykę postaci i działalności F. de Vitoria daje M. Żywczyński w przedmowie do dziełka pt. *O Indianach*, Warszawa 1954. Opublikował ją także w: *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 1976 s. 127—146.

²⁷ Dotąd powszechnie używanym podręcznikiem teologii na uniwersytetach były *Sentencje* P. Lombarda.

²⁸ Dla ścisłości należy zauważyć, że pierwszym, który zastąpił *Sentencje* Lombarda *Sumą* św. Tomasza w 1509 r., był Piotr Crockaert na Uniwersytecie Paryskim.

dzynarodowym, w tym i o prawie wojny. W tej dziedzinie uchodzi za prekursora nowoczesnej nauki teologicznej. Jego *Summa sacramentorum* owoc wykładów w 1529/30 r., a wydana drukiem w 1560 r., do 1626 r. miała 81 wydań.

Do przyjęcia się nauki Franciszka de Vitoria przyczynił się w znacznej mierze jego następca na katedrze pierwszej teologii Melchior Cano (1509—1560), znany przede wszystkim jako autor *De locis theologicis* — pierwszej metodologii teologii. W dziale tym wymienia on i analizuje dziesięć „loci theologici” — siedem pozytywnych i trzy spekulatywne, jako źródła, z których należy czerpać argumentację w dowodzeniu teologicznym. Przez postawienie Pisma św. na naczelnym miejscu przyczynił się w jakiejś mierze do nawrotu do tego prądu nauki chrześcijańskiej. Od Cano bierze początek, ustalone odtąd na całe wieki, traktowanie zagadnień teologicznych według uporządkowanego schematu: dowody z Pisma św., tradycji, nauki Kościoła, racje filozoficzne, argumenty z historii... Ujęcie zagadnień w poszczególnych tezach zamiast systematycznego wykładu stało się jedną z przyczyn dezintegracji wiedzy teologicznej. Miało to znaczenie przede wszystkim dla dogmatyki, nie pozostało jednak bez wpływu i na teologię moralną, która zaczęła się przekształcać w zestaw rozpatrywanych pojedynczych kasusów.

Następnymi profesorami na katedrze pierwszej teologii w Szkole Salamankiej byli: Dominik de Soto (1495—1560) — teolog przełomu średniowiecza i czasów nowożytnych, który odznaczył się dobrą znajomością współczesnego sobie świata; znany jest z nauki społecznej w duchu ewangelicznej miłości, zwłaszcza w traktacie o sprawiedliwości; Piotr de Sotomayor (ok. 1542—1564) i Mancio de Corpus Christi (1524—1564) — profesor św. Jana od Krzyża.

Do wybitnych profesorów ze szkoły salamankiej należy również Bartłomiej Medina. Jego komentarz do *Sumy* św. Tomasza uchodzi za klasyczny i jednocześnie jest wyrazem doktryny wykładanej w Salamance. Z dziedziny teologii moralnej napisał *Breve instruccion* czyli *Summa de casos de conciencia*. W swoich pismach głosił probabilizm i ogólnie uchodzi za tego, który opracował systematycznie jego podstawy. W jego ujęciu system ów był umiarkowany i dopiero w dalszym rozwoju pojawiły się tendencje ku ich nadużyciom. Nauka Mediny miała istotne znaczenie dla powszechnego przyjęcia się tego systemu moralnego²⁹.

²⁹ Por. E. Filthaut, *Medina*, LThK, t. VII kol. 233.

Ostatnim wybitnym przedstawicielem Salamanki był Dominik Bañez (1528—1604), znany ze swoich sporów z L. Moliną i B. Salóne. Teologowie ci występowali za jak najdokładniejszym przedstawianiem okoliczności rozpatrywanych kasusów i to przy większym odwołaniu się do prawa. Bañez opowiadał się raczej za systematycznym ujęciem zagadnień teologicznych i to przyjmując za punkt wyjścia zasady ogólne; był też zwolennikiem wyraźniejszego oparcia się o principia metafizyki, a nie o prawo. Przejście zresztą w szkole dominikańskiej bardziej na płaszczyznę filozofii było jedną z przyczyn podupadania tej szkoły, podczas gdy prowadzenie w teologii przejęli jezuiti.

Odrodzenie tomistyczne nie ograniczyło się zresztą ani do Hiszpanii, ani do dominikanów, lecz ogarnęło całą zachodnią Europę. Dla przykładu należy chociażby wspomnieć o włoskim tomiście kard. Tomaszu de Vio, zwanym Kajetanem (1469—1534), znanego dobrze z komentarza do całej *Sumy*. W Niemczech znowu do zwolenników tomizmu należał Konrad Köllin (ok. 1476—1536), autor komentarza do *Prima Secundae*. Był on doskonałym znawcą doktryny św. Tomasza i wiele przyczynił się do jej ugruntowania także w Hiszpanii i Włoszech.

Bardzo poważną rolę obok dominikanów w odrodzeniu tomistycznym odegrali jezuiti. Najbardziej znanymi byli tutaj Franciszek de Toledo (1534—1596), Ludwik Molina (1535—1600), znany jako moralista z komentarzy do *Sumy* Tomasza i z dzieła *De justitia et jure*, Grzegorz z Walencji (1549—1603), Gabriel Vasquez (1550—1610), którego dzieło *De sancto matrimonii sacramento* miało bardzo wiele wydań zarówno w całości jak i w skróconej formie.

Największym jednak teologiem jezuitskim tego okresu był Franciszek Suarez, (1548—1619), którego komentarze do *Sumy* stanowią oddzielne traktaty z własnymi tytułami. Najobszerniejszym i najbardziej znanym spośród nich jest traktat *De legibus*. Wreszcie wymienić należy Leonarda Lessiusa (1556—1625), którego *De justitia et jure caeterisque virtutibus cardinalibus* stała się klasycznym dziełem z zakresu teologii moralnej.

Autorzy tej epoki nie trzymają się niewolniczo św. Tomasza, lecz w oparciu o jego naukę naświetlają aktualne problemy życia politycznego, gospodarczego i rodzinnego. Pisma ich często zawierają oryginalny wkład, przy czym na ogół bywa zachowana równowaga w rozważaniach nad zasadami ogólnymi.

nymi i zagadnieniami szczegółowymi. Wśród tych ostatnich bardzo często występują nowe problemy moralne, wyłaniające się w związku z zachodzącymi przemianami w życiu gospodarczym i politycznym i tworzeniem się społeczeństwa nowożytnego. Tym też należy tłumaczyć tak liczne traktaty o sprawiedliwości i prawie³⁰.

3. Pomoce dla spowiedników

Aczkolwiek przekształcenie się teologii moralnej w odrębną dyscyplinę dokonało się ostatecznie w XVII wieku, było jednak przygotowane szeregiem czynników. Poważną rolę odegrały tu wszelkiego rodzaju pomoce dla spowiedników. Pierwszymi z nich były księgi pokutne, które pojawiły się wkrótce po przyjęciu się praktyki spowiedzi prywatnej. Od wieku XII ustępują one miejsca sumom spowiedniczym (*Summae confessoriorum, Summae de poenitentia, Summae de casibus*). Miały one przeważnie układ alfabetyczny i zaznajały z podstawowymi zagadnieniami dogmatycznymi, teologicznomoralnymi i prawnokanonicznymi. Dzięki odrębnemu traktowaniu poszczególnych problemów, a także rozpatrywaniu pojedynczych przypadków, były one dość przejrzyste. Chociaż przejawiało się w nich nastawienie prawnicze, uwzględniały one jednak w większym stopniu niż księgi pokutne indywidualne uwarunkowania postępowania penitenta (okoliczności czynu, świadomość).

Rozkwit sum łączy się z ożywieniem działalności duszpasterskiej zakonów zebrzących. Za tego, który nadał klasyczną formę sumom, jest uważany św. Rajmund de Peñafort (+1275). Jego *Summa*, zwana *Raymondiana*, cieszyła się nie małą powagą. On pierwszy wprowadził do słownictwa teologicznomoralnego termin „casus”, używany dotąd w prawie kanonicznym, który przyjął się na stałe. Za jedną z najlepszych bywa uważana *Summa Silvestrina*, autorstwa dominikanina Sylwestra Prieri (+1546). Tego rodzaju sumy przetrwały do wieku XVIII³¹.

Innym rodzajem pomocy były podręczniki dla spowiedników. Problematykę ujmowały one głównie według przebiegu

³⁰ Por. G. Angeeini, A. Valsecchi, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna 1972 s. 110 nn.

³¹ Por. J. G. Ziegler, *Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200 bis 1350*, Regensburg 1956 s. 3—33; tenże, *Pönitentialsummen*, LThK, t. VIII, kol. 608 n.

samej spowiedzi. Główną ich część składową stanowiło tzw. interrogatorium, zajmujące się pytaniami, które winny być stawiane penitentowi. Były one usystematyzowane zazwyczaj tradycyjnie, zgodnie ze schematem: siedem grzechów głównych, siedem sakramentów, cnoty kardynalne, dekalog, uczynki miłosierdzia, siedem darów Ducha świętego. W tego rodzaju schematach można widzieć pierwowzór późniejszej systematyzacji teologii moralnej³².

Poważniejszą jednak rolę w formowaniu się profilu późniejszych podręczników teologii moralnej odegrały dzieła, spośród których ważniejsze warto tutaj omówić.

Za pierwsze całościowe i oddzielne ujęcie zagadnień moralnych uważa się zazwyczaj dzieła św. Antonina (Pierozzi, 1389—1459), dominikanina, arcybiskupa Florencji. Jego *Summa sacrae theologiae* (zwana później po prostu *Summa moralis*), cieszyła się dużym wzięciem (od 1447 do 1740 r. miała 20 kompletnych i 10 niekompletnych wydań). Dzieło to miało charakter kompilacyjny, a zagadnienia moralne traktowane w nim były w świetle nauki biblijnej. Przeznaczona głównie dla kaznodziejów zachowywała podział na traktaty ogólne i szczegółowe. Część pierwsza omawiała takie podstawowe zagadnienia, jak pojęcie duszy i jej władz, pojęcie grzechu (pierworodnego i uczynkowego), prawa i jego rodzajów. Przedmiotem drugiej były grzechy główne. Część trzecia, najobszerniejsza i najbardziej oryginalna, była swego rodzaju etyką różnych stanów i zawodów. Treścią części czwartej były cnoty kardynalne, teologalne i dary Ducha św. Cenne w sumie był jej charakter praktyczny oraz aktualność zagadnień poruszanych, zwłaszcza z zakresu życia gospodarczego. Św. Antonin uwzględniał w szczególności uwarunkowania życia codziennego mieszkańców Florencji. Rozwiązania różnych przypadków sumienia proponowane przez autora cechowała dojrzałość i trafność. Stanowiły one wzór dla spowiedników przez z górą dwa wieki i cytowane były przez moralistów aż do czasów św. Alfonsa³³.

³² Por. J. Theiner, *Die Entwicklung der Moralthologie zur selbständigen Disziplin*, Regensburg 1970 s. 55 (odtąd przy cytowaniu w skrócie: Theiner)

³³ Rolę Antonina tak ujmuje C. Caffarra: „Senza volerlo Antonino fu un precursore, perché col Concilio di Trento la storia della teologia morale entra in un nuovo capitolo di cui Antonino aveva dato l'impalcatura generale”. Art. cyt., s. 1006. Por także L. Vereecke, dz. cyt., II s. 56—59; Theiner, s. 75 n; G. Angelini, A. Valsecchi, dz. cyt., s. 109.

Wysoko w tej dziedzinie ocenia się wkład znanego komentatora Akwinaty, kard. Tomasza de Vio Kajetana (1469—1534). Pragnąc „przyjść z pomocą mniej uczonym spowiednikom” wydał w roku 1523 dziełko pt. *Summula peccatorum*, w którym zamierzał przedstawić jaśniej i prościej niż mu współcześni wskazania dla spowiedników. Nie przytaczał więc cytatów z innych autorów i nie powoływał się na powagi, lecz skoncentrował się na uzasadnieniu, które miałyby samo w sobie moc przekonywującą. Kajetan rzeczywiście „zadziwia siłą argumentacji, psychologicznym wczuciem się w problemy teologiczno-moralne, pozostawiając przy pomocy wnikliwych rozróżnień sumieniu jednostki większą dowolność w decyzji”³⁴.

Pewnego rodzaju naśladownictwo dziełka Kajetana można zauważyć u innego dominikanina, generalnego inkwizytora, Bartłomieja Fumus. Jego *Summa, aurea armilla dicta, casus omnes ad animarum curam attinentes, breviter complectens* miała być podręczną pomocą dla spowiedników, stąd tytuł „armilla = naramiennik”. Ujmując problematykę nieco szerzej niż Kajetan, wybiera jednak najlepsze i najbardziej przekonujące pojęcia oraz twierdzenia innych autorów. Uzasadnia je racjami rozumowymi i autorytetem. Cytuje przy tym źródła, nadając bardziej naukowy charakter swemu dziełku³⁵.

Największe jednak uznanie zdobył Marcin Azpilcueta, augustianin (1493—1586), znany jako Doctor Navarrus. Jego głównym i uchodzącym za klasyczne dzieło było *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentium*³⁶. Początkowo było to dziełko napisane przez jego zakonnego współbrata, które wydając firmował swoją, znanego już autora, powagą. Stopniowo jednak coraz bardziej je przerabiał i doskonalił. Z czasem na początku umieścił dziesięć tzw. preludium. W nich traktując m.i. o duszy, jej władzach i działaniu ludzkim, grzechu, zasługach podawał ogólne zasady — pryncypia, które stanowią zwykle treść teologii moralnej ogólnej. Była to cenna nowość wprowadzona przez autora. Przy opracowaniu tej części Azpilcueta uwzględnił także dekrety Soboru Trydenckiego. Druga część, pierwotna, poświęcona była zagadnieniu pokuty i spowiedzi. Wychodząc od naświetlenia pokuty jako istotnego elementu w życiu chrześcijanina, mówił o odnowie wewnętrznej dokonującej się przez sakrament pokuty, przy czym zajmował się głównie skrucą, wyznaniem

³⁴ Theiner, s. 78.

³⁵ Por. tamże, s. 79 n.

³⁶ Coimbra 1549.

grzechów i zadośćuczynieniem. Ponieważ dla wyznania grzechów jak i posługi spowiednika konieczna była znajomość przykazań Bożych i kościelnych, sakramentów, kar, powinności stanów, zagadnienia te stanowiły treść dalszych partii jego dziełka. Dzieło to odznaczające się doskonałą znajomością potrzeb swego czasu, cieszyło się ogromną popularnością. Napisane początkowo po portugalsku zostało później przełożone na wiele języków (w tym i na łacinę przez samego autora) i miało wielką ilość wydań, zarówno w całości jak i w rozmaitych przeróbkach³⁷.

Do rzędu ksiąg spowiedniczych należy zaliczyć dziełko jezuitę Jana Polanco (+1577) pt. *Breve directorium ad confessarii ac confitentis munus obeundum*³⁸. Napisane z polecenia św. Ignacego Loyoli, miało służyć jako pomoc w ujednoczeniu praktyki sakramentu pokuty przez członków zakonu³⁹.

Większą jednak rolę odegrało i znaczniejszy wpływ wywarło dzieło Franciszka z Toledo (Toletus), także jezuitę, pt.: *Summa causuum conscientiae, sive de instructione sacerdotum libri septem*. Pomyślane jako pomoc dla spowiedników miało jednak szerszy zakres, tj. podręcznika duszpasterskiego w ogóle. Bardzo praktycznie ułożone, podawało wskazania dla kapłanów, mając na uwadze ich potrójne zadanie: odmawianie modlitwy brewiarzowej i sprawowania Mszy św., administrowania sakramentów oraz nauczania wiernych. Interesujące jest, że Toletus bardzo zdecydowanie akcentował sądowniczy charakter sakramentu pokuty⁴⁰.

Na wzmiankę zasługuje jeszcze Jan Molanus (+1585), autor dzieła *Theologiae practicae compendium*⁴¹. Godna podkreślenia jest jego troska o nadanie wywodom profilu teologicznego. Opierał się on nie tyle na opiniach teologów, ile raczej na nauce Kościoła, na Piśmie Świętym i wypowied-

³⁷ Por. Theiner, s. 80—88; 299—303.

³⁸ Roma 1554.

³⁹ Ostatnie wydanie ukazało się w Krakowie w 1886 r.

⁴⁰ Bardzo charakterystyczny w tym względzie jest następujący tekst Toletusa: „Sed una clavis est illa potestas absolvendi a peccatis, quae dicitur clavis iurisdictionis, quia ad ipsius exercitium necessaria est iurisdictionis. — Alter clavis est potestas interrogandi et examinandi ipsum de peccatis eius... Habet enim hanc potestatem confessarius in poenitentem, sicut habet iudex in reum, ita ut possit obligare respondentem ad manifestandum. Talis dicitur clavis scientiae. Possumus ergo has claves potestati iudicii civilis comparare. Hic enim habet potestatem examinandi reum et etiam ferendi sententiam”. *Summa...*, Coloniis Agrippinae 1599, lib. I, cap. III, 8. Cyt. za: Theiner, s. 91.

⁴¹ Prawdopodobnie Lovanii 1581.

dziach Ojców, przede wszystkim św. Augustyna. Podawał zasadnicze wskazania dla praktyki duszpasterskiej. Dzieło to cechuje przesunięcie akcentu od teologii spekulatywnej ku praktycznej⁴².

Pisma te, które były w stosunkowo powszechnym użytku w pracy duszpasterskiej, zwłaszcza zaś służyły jak pomoc dla spowiedników, torowały drogę późniejszym opracowaniom podręcznikowym nauki moralności.

·II. PROCES WYODRĘBNIEŃ SIĘ TEOLOGII MORALNEJ

1. Jezuicka reforma studiów

Podręczniki teologii moralnej wyłoniły się w wyniku powstania teologii moralnej jako odrębnej dyscypliny. Geneza jednak tego faktu ma znacznie szerszy kontekst⁴³.

Dla zrozumienia tego należy wziąć pod uwagę w pierwszym rzędzie kształt i strukturę studiów teologicznych. Zasadnicze zmiany w tym względzie datują się od powstania uniwersytetów, tj. od wieku XII. Przejęły one rolę przygotowania profesorów teologii. Studia tam były trójstopniowe (gramatyka, wydział sztuk i wydział teologiczny). Przy końcu średniowiecza studia uniwersyteckie w wielu wypadkach uległy przesunięciu w kierunku przesadnej i często jałowej spekulacji. Przygotowanie natomiast kleru dla duszpasterstwa odbywało się w znacznie prostszy sposób, na ogół w szkołach biskupich, gdzie przekazywano podstawowe wiadomości, konieczne dla administrowania sakramentów i nauczania prawd wiary. Niejednokrotnie przygotowywanie kleru pozostawiało wiele do życzenia⁴⁴. Dlatego podnosiły się głosy krytyki domagające się reformy studiów jednego i drugiego rodzaju. Decydujący był tutaj wkład Soboru Trydenckiego, zwłaszcza

⁴² Por. Theiner, s. 92.

⁴³ Wyodrębnienie się teologii moralnej posiada obszerne opracowanie w postaci wyżej cytowanej (por. przyp. 32) monografii J. Theinera, która dokładnie omawia proces przygotowania jezuickiego programu studiów teologicznych i zawiera zbiór dokumentów tego dotyczących. Tam też należy odesłać czytelnika pragnącego pogłębić problematykę z tego zakresu. W oparciu głównie o tę publikację został opracowany niniejszy punkt artykułu.

W języku polskim należy polecić dość obszerny artykuł F. Greniuka *Autonomizacja teologii moralnej w XVII wieku*, Rocz. Teol. Kan. 19 (1972) z. 3 s. 29—53.

⁴⁴ Por. Theiner, s. 58—67.

jego dekret o seminariach, poświęcony sprawie kształcenia przyszłych kapłanów i dekret o sakramencie pokuty. Ten ostatni miał szczególne znaczenie dla rozwoju teologii moralnej. Sobór, kładąc nacisk w działalności duszpasterskiej na sprawowanie sakramentów, specjalną wagę nadał sakramentowi pokuty. Przystępowanie do niego miało być wyrazem chrześcijańskiego nawrócenia i przemiany⁴⁵.

Sobór w swym dekrete o sakramencie pokuty położył nacisk na integralność spowiedzi — wyznanie grzechów. Należało więc oskarżyć się ze wszystkich grzechów ciężkich, podając ich liczbę, gatunek oraz ewentualnie okoliczności zmieniające ich ciężar⁴⁶. To wszystko wymagało odpowiedniej wiedzy penitentów, przede wszystkim jednak spowiedników. Stąd paląca stała się konieczność ich odpowiedniego przygotowania. Dlatego też bezpośrednio po Soborze można odnotować wysiłki idące w tym kierunku. Wyrażały się one początkowo w ćwiczeniach w rozpatrywaniu i rozwiązywaniu przypadków sumienia. W wielu miastach akcja ta cieszyła się ogromnym powodzeniem, gromadząc licznych słuchaczy: biskupów, kapłanów i nawet laików. Zmuszało to nieraz do przeniesienia zebrań do kościołów. Praktyczną pomoc przy wyjaśnianiu kazusów stanowiły główne podręczniki dla spowiedników⁴⁷. Były to jednak działania doraźne i niewystarczające.

W dalszym ustawieniu tej sprawy zasadniczą rolę odegrał nowo powstały zakon Towarzystwa Jezusowego. Realizując uchwały Soboru Trydenckiego specjalną troskę poświęcił gorliwemu sprawowaniu sakramentu pokuty. Stąd też rozpatry-

⁴⁵ Por. Cc. Trid... *Doctrina de sacramento paenitentiae*, Denz.-Schönm., na 1668 nn. Por. także Theiner, s. 70 n; C. Caffarra, art. cyt., s. 1007.

⁴⁶ „... Constat enim, sacerdotes iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse, neque aequitatem quidem illos in poenis iniungendis servare potuisse, si in genere dumtaxat, et non potius in specie ac singillatim sua ipsi peccata declarassent.

Ex his colligitur, oportere a paenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint et tantum adversus duo ultima decalogi praecepta commissa (Ex 20, 17; Mt 5,28), quae nonnumquam animum gravius sauciant, et periculosiora sunt iis, quae in manifesto admittuntur...

Colligitur praeterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutant...” *Doctr. de paenitentia* Denz.-Schönm., nr 1679 nn. Por. także can. 7, tamże, nr 1707; H. Vorgrimler, *Busse und Krankensalbung*. w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. IV, z. 3, s. 177—182.

⁴⁷ Por. Theiner, s. 116—124.

wanie kazusów stało się poważnym obowiązkiem zalecanym w kolegiach tego zakonu ⁴⁸.

Zasadniczych jednak rozwiązań należało szukać w innym ustawieniu studiów teologicznych. Tym bardziej oczywista była konieczność reformy dotychczasowego kształcenia. Całości kształt tej sprawy można właściwie ocenić na tle przemian, które zaszły w Europie zachodniej na początku nowożytnej ery, zwłaszcza zaś w okresie od 1550—1650 r. Zmiany te dokonały się w wielu dziedzinach, poczynając od życia kulturalnego, gdzie renesans wprowadził inne spojrzenie na człowieka i świat. Odkrycie i podbój Ameryki, tworzenie się nowoczesnego systemu ekonomicznego (przemysł, nowe struktury finansowe, itp.) zmieniały w sposób istotny profil życia gospodarczego. Rozłam zaś i rozbitcie chrześcijaństwa i Kościoła wskutek reformacji i wojen religijnych był przyczyną zamieszania w życiu religijnym ⁴⁹.

Powyższe czynniki odbiły się również na teologii. Była ona wykładana na uniwersytetach, które w tym czasie zaczęły przybierać charakter narodowy. Równocześnie w uprawianiu teologii rozluźniała się więź między uniwersytetami i zakonami, które dochowywały zazwyczaj wierności określonej tradycji, co prowadziło do pewnego usztywnienia poglądów. Jeśli jeszcze dodać, że teologię ówczesną cechowała w znacznej mierze późnoscholastyczna spekulacja, zrozumiałą staje się jej kryzys. Tym samym nie mogła ona sprostać problemom stawianym przed nią przez współczesne życie. Dotyczyło to także myśli teologicznomoralnej ⁵⁰.

Założyciel jezuitów św. Ignacy Loyola otoczył dużą troską sprawę studiów. Zakładane były nowe kolegia i nowe szkoły. Szczególnego znaczenia nabrało Collegium Romanum, które

⁴⁸ „Kazusvorlesungen oder wenigstens Kazuskonferenzen werden bald für alle Jesuitenkollegien vorgeschrieben”. Tamże, s. 241. Por. także s. 122 nn.

⁴⁹ O wpływie rozmaitych czynników i uwarunkowań zewnętrznych tego okresu na proces tworzenia się teologii moralnej jako samodzielnej dyscypliny i jej dalsze dzieje zob. szeroko w cytowanym wyżej artykule L. Vereckiego, *passim*, zwłaszcza zaś s. 106—111.

⁵⁰ Wśród tych, którzy postulowali reformę studiów teologicznych, należy wymienić Rogera Bacona (+ po 1292), humanistę Erazma z Rotterdamu (1469—1536) i prawnika Leopolda Dicka (+ ok. 1570). Ich postulaty (na uwagę zasługuje szczególnie Erazm) szły głównie w kierunku nawrotu do Pisma św., wykładu zasadniczych prawd wiary (m.i. przykazania miłości) i odejścia od sofistycznej dialektyki. Por. Theiner, s. 60—64.

stało się wzorem dla innych zakładów teologicznych⁵¹. Kluczowe przy tym okazało się zagadnienie programu studiów. Został on opracowany po długich dyskusjach, konsultacjach, doświadczeniach trwających około trzydziestu lat. Zasadnicza wersja *Ratio et institutio studiorum* została przyjęta w r. 1599, na miejsce tymczasowych z r. 1586 i 1591. Zaakceptowany wówczas system studiów, po niewielkich zmianach wprowadzonych przez kongregację generalną jezuitów z 1615/1616, stał się wzorem dla szkolnictwa teologicznego w ogóle⁵². O jego przełomowym znaczeniu świadczy to, że przetrwał on przez następane dwa wieki⁵³.

System ten stworzył podstawy i warunki dla wyodrębnienia się teologii moralnej. Obejmował on dwa poziomy: pełne wykształcenie akademickie (*cursus maior*) i krótszy dla spowiedników i duszpasterzy (*cursus minor*). Postanowienie siódmej kongregacji z 1615/16 zalecało, aby obok wykładów z teologii scholastycznej i Pisma św. były wykładane zagadnienia moralne oddzielnie przez jednego z profesorów⁵⁴. Przedmiotem zajęć nowej katedry miało być głównie rozpatrywanie przypadków sumienia⁵⁵. Katedra ta przybrała nazwę teologii moralnej. Na kursie wyższym była ona wykładana w sposób bardziej pogłębiony, natomiast na kursie niższym stawiano mniejsze wymagania i głównie w aspekcie praktycznym (przed wszystkim rozważanie kazusów).

Odębny wykład teologii moralnej stworzył potrzebę od-

⁵¹ Por. Theiner, s. 97—101.

⁵² O pierwotnych studiach oraz szeroko o kolejach i etapach przygotowania nowego programu studiów można znaleźć u Theinera, s. 97—249.

⁵³ „Fast drei Jahrzehnte hatte man an dieser Studienordnung gearbeitet, fast zwei Jahrhunderte sollte sie nahezu unverändert Geltung haben”. Tamże, s. 249.

⁵⁴ „Duabus Theologiae Scholasticae lectionibus, et sacrae Scripturae, adiciatur, ubi fieri poterit, quarta lectio moralis Theologiae, qua ex professo et solide, succincte tamen, explicentur materiae morales, quas Scholastici Professores prae mittunt, vel non nisi brevissime attingunt. Quam lectionem Nostri biennio saltem audiant, alteroque biennio Scripturam sacram”. *Intitutium Societatis Jesu*, I, Decretum XXXIII, 599 A, Nr. 7. *Monumenta Germaniae Pedagogica* II, 88. Cyt. za: Theiner, s. 236.

⁵⁵ Wyrażnie to określał dodatek do reguły 9 instrukcji dla prowincjała: „Ad quartum genus pertinent conscientiae casus. In quo generalibus quibusdam rerum moralium principiis, de quibus disputari theologico modo solet, contenti, subtiliorem illam ac minutiorem praetereant casuum explicationem”. *Monum. Ger Ped.* V, 306, Nr 9, § 4. Cyt. za: Theiner, s. 235.

powiednich podręczników. Ich pojawienie się stało się punktem zwrotnym i centralnym dla historii teologii moralnej. W nadaniu im kształtu szczególny wpływ wywarli Azpilcueta i Toletus, podział zaś na części — ogólną i szczegółową — został w zasadzie przejęty od Azpilcuety i Antonina.

2. Pierwsze podręczniki teologii moralnej

Listę podręczników teologii moralnej rozpoczyna Portugalczyk Henryk Henriquez (1536—1608). Jego *Theologiae moralis summa, tribus tomis comprehensa*⁵⁶ jest pierwszym większym i samodzielnym opracowaniem teologii moralnej przez jezuitę. Zamierzeniem autora było podać raczej ogólne zasady, mogące służyć do rozstrzygania kazusów, które przecież mogą być niezliczone. Tematykę dzieła, obejmującego 15 ksiąg, stanowią sakramenty (im jest poświęcona przytłaczająca część dzieła) i cel człowieka. Za największy autorytet uznawał Henriquez Kajetana, a od św. Antonina zaczerpnął tytuł, chociaż nie poszedł za układem jego dzieła. Nie daje on wykładu czysto spekulatywnego jak sumy teologiczne, ani też jednostronnie kazuistycznego, jak podręczniki do spowiedzi, lecz łączy obie metody. Podręcznik cechuje przede wszystkim praktyczne nastawienie, co jest charakterystyczne dla wykładu tego typu wiedzy na „Cursus maior”⁵⁷. Dzieło Henriqueza zasługuje na uwagę przede wszystkim z dwu względów: bardzo dojrzałej (jak na te czasy) i interesującej definicji teologii moralnej jako wiedzy mającej prowadzić do przeobstwienia człowieka⁵⁸ oraz wyznaczenia sakramentom roli istotnej w życiu chrześcijanina, zwłaszcza jako środkiem przeobstwienia. Uwydatnienie sakramentalnego charakteru życia chrześcijańskiego łączy się ściśle z chrystocentryzmem w koncepcji

⁵⁶ Salamanca 1691. Tytuł mówiący o trzech tomach był wyrazem zamierzenia autora. Faktycznie jednak ukazał się tylko tom pierwszy, jak o tym świadczą następne wydania. Por. Theiner, s. 254 n., zwłaszcza przypisek 17 na s. 253.

⁵⁷ Por. tamże, s. 255—267.

⁵⁸ „... Sic theologia practica est de modo aquirendi sibi Deum, et ut homo transformaretur in Deum participative. Licet vero actus morales per accidens se habeant ad speculationem Dei, per se tamen considerantur a theol. ut via ad consequendum sibi Deum; ac subinde speculatio et praxis pertinet ad idem obiectum et finem proximum”. *Summae theologiae moralis*, lib. ult., cap. I, Nr 4, glossa k, s. 2, Cyt. za: Theiner, s. 258.

tego życia. W sumie dzieło to stanowi „wyraz początku nowej epoki w historii teologii moralnej”⁵⁹.

Większe jednak znaczenie w historii teologii moralnej odegrały *Institutiones morales* Jana (Juana) Azora (1536—1603), najczęściej wymieniane jako pierwszy klasyczny podręcznik tej dyscypliny⁶⁰. Kolejne trzy tomy ukazały się w latach 1600, 1606 i 1611. Autor zapowiada zajęcie się przede wszystkim zagadnieniami sumienia. Dzieło rozpoczynają *Normae generales* mające układ w zasadzie według *Prima Secundae* św. Tomasza. Problematykę Azor zgrupował w czterech działach: dziesięć przykazań, siedem sakramentów, cenzury i odpusty, stany i kres dobrych i złych⁶¹. Trzeci tom zajmujący się prawem i sprawiedliwością nie został wykończony.

Dzieło imponuje obfitością zgromadzonego materiału, pożytecznego dla obu poziomów studiów. Materiał ten na ogół jest jeszcze podany w formie surowej i nie zupełnie wykończonej. Nastawienie autora jest w znacznym stopniu prawno-kanoniczne; porusza on też wiele zagadnień z dziedziny prawa.

Trzeci spośród pionierów w przygotowaniu podręczników teologii moralnej jako samodzielnej dyscypliny był Tomasz Sanchez (1550—1610). Przez gruntowne opracowanie zagadnień małżeństwa zwrócił on uwagę na tę problematykę⁶². Szczególnie jednak charakterystyczne jest jego dwutomowe *Opus morale in praecepta Decalogi*⁶³. Część pierwsza, poświęcona pryncypiom, zajmuje się pojęciem grzechu (zwracając szczególną uwagę na rozróżnienie między ciężkim i lekkim), prawem i sumieniem. Szczegółowa część, nie wykończona wskutek śmierci autora, jest usystematyzowana według przykazań. Wielką wagę przywiązywał on do rozpatrywania kazusów i

⁵⁹ Theiner, s. 266.

⁶⁰ Wyrazem tego poglądu jest zdanie L. Vereeckego: „L'apparition à l'aube du XVII^e siècle, exactement en 1600 des Institutiones morales du jésuite espagnol Juan Azor marque l'avènement en théologie morale d'un genre littéraire nouveau”. Art. cyt., s. 89.

⁶¹ „Universam materiam ad quattuor capita reduxi, videlicet ad decem divinae legis praecepta, quae decalogo continentur, ad septem instituta a Christo Domino sacramenta, ad tres ecclesiasticas censuras et alias poenas, quibus delicta puniuntur et ad remissiones sive condonationes peccatorum, quas indulgentias vocamus, demum ad ea, quae de statu hominum et de bonorum ac malorum finibus disputantur”. *Institutiones morales, Ad lectorem*. Cyt. za: Theiner, s. 268.

⁶² *Disputationum de sancto matrimonii sacramento...*, 3 tomy, Matriti 1602/05.

⁶³ Matriti 1613.

jego ujęcie w tym zakresie stało się wzorem dla wielu. W dużej mierze opierał się na prawie, a jego dzieło w większym stopniu niż poprzedników jest nastawione na praktykę spowiedzi i kryje w sobie znamiona etyki grzechu. Był zwolennikiem probabilizmu. Spotykał się z ostrą krytyką ze względu na dość pobłażliwe rozstrzygnięcia (np. w zagadnieniach pojedynku, restrykcji myślowej, restytucji). Wynikały one raczej z hołdowania duchowi czasu, aniżeli z laksystycznego nastawienia ⁶⁴.

Znaczny krok naprzód w dziejach teologii moralnej stanowią dwutomowe *Morales quaestiones de christianis officiis et casibus conscientiae* Wincentego Figliucci (1566—1622). Jego zamierzeniem było przedstawić całość materiału wykładanego w Collegium Romanum ⁶⁵. W zakres tego materiału wchodziły zarówno zagadnienia teologii scholastycznej według *Secunda Secundae* i Trzeciej Części Sumy od kw. 64 (o sakramentach), jak i przypadki sumienia. W pryncypiach, które miały być podstawą do rozwiązywania kazusów, porusza wiele tematów, lecz raczej zwięźle, „per modum conclusionum”. Autor pragnie przede wszystkim zgromadzić materiał tak, aby mógł służyć i dla „cursus minor”. Materiał ten przedstawił w czterech działach: sakramenty, cenzury, przykazania i stany. Trzeciego tomu nie ukończył. Podręcznik ten miał profil pastoralny: zwłaszcza miał on służyć jako pomoc dla spowiedników ⁶⁶. Stąd sakrament pokuty zajmuje bardzo wiele miejsca, szczególnie jeśli się weźmie pod uwagę, że jego omawianie łączy z rozpatrywaniem cenzur. Figliucci wykazał wiele podobieństwa z poprzednimi podręcznikami, zwłaszcza z Azorem, w zgromadzeniu obfitego materiału. Gdy chodzi o walory dydaktyczne, przewyższa, zdaniem Theinera, inne podręczniki, głównie dzięki dobrym podsumowaniom. W sumie nie jest to dzieło, które przedstawia zwartą całość, lecz raczej zajmuje się pewnymi zagadnieniami wycinkowymi i to w aspekcie powinności i przykazań, a nie w perspektywie biblijnej ⁶⁷.

Bardzo poważne znaczenie w rozwoju historii teologii moralnej miała *Theologia moralis in quinque libros partita* Pawła

⁶⁴ Por. R. Hoffman, *Sanchez Thomas*, LThK, t. IX, kol. 307.

⁶⁵ Pełny tytuł dzieła brzmi: „*Quaestionum moralium de christianis officiis et casibus conscientiae ad formam cursus qui praelegi solet in Collegio Romano Societatis Jesu*”.

⁶⁶ „... ea potissimum seligemus, quae confessario maxime conducere visa sunt instituti nostri memores”. *Quaestionum moralium...*, II, Tract. XXI, cap. I. Cyt. za: Theiner, s. 287.

⁶⁷ Por. Theiner, s. 280—289.

L a y m a n n a (1574—1635). Była ona wyrazem wysiłku sprowania potrzebom tego czasu, gdy odczuwało się brak jasnego i przystępnego przedstawienia zagadnień sumienia i obowiązków chrześcijańskich. Dzieło to napisane na polecenie przełożonych było wynikiem osiemnastoletnich wykładów autora i zawierało zbiory rozmaitych dokumentów i opinii. W odróżnieniu od poprzednich, Laymann podręcznik swój ukończył i doczekał się trzech wydań za swego życia⁶⁸. Z pięciu ksiąg dzieła pierwszą poświęcił pryncypiom (sumienie, wolność, grzech, prawa i cenzury), a dalsze zagadnieniom szczegółowym (cnoty teologiczne, cnoty kardynalne, sakramenty św., msza św.).

W układzie materiału idzie w zasadzie za sumą św. Tomasa⁶⁹ przede wszystkim za *Secunda Secundae* w księdze drugiej, trzeciej i czwartej. Nie zamierzając wgłębiać się w problemy teoretyczne, tzn. należące do tzw. teologii scholastycznej, wiele zasadniczych kwestii z teologii moralnej ogólnej opuścił, albo potraktował jedynie zwięźle. W traktacie o sumieniu, odznaczającym się zresztą dużą zwartością, poprzestał na przedstawieniu pojęć synderesis i conscientia.

Niewątpliwie wzorowanie się Laymanna na Tomaszu przyniosło sporo pozytywów (np. podkreślenie znaczenia habitualnych dyspozycji w porównaniu z pojedynczym aktem, wagi osobistego doskonalenia się, a więc i odpowiedzialności każdego chrześcijanina). Lecz nie we wszystkim autor poszedł za Akwinatą, m.i. nie ma u niego traktatu o celu, który tylko zakłada, a więc i brak perspektywicznego ustawienia całokształtu postępowania człowieka do Boga⁷⁰.

Niestety, strona teologiczna jest w wywodach Laymanna jakby rozcieńczona, nawet cytaty z Pisma św. nie zapewniają mu specyfiki biblijnej. Stąd też personalny charakter jakby zanika. Natomiast cechuje go w znacznej mierze nastawienie jurydyczne (przyczyny tego tkwią zarówno w osobistej karierze naukowej, jak i w prądach współczesnych). Wyrazem tego nastawienia m.i. jest poświęcenie wiele uwagi pozytywnemu prawu ludzkiemu, w traktacie o prawie mówi jedynie o nim; rozbudowanie traktatu o sprawiedliwości (razem z umowami

⁶⁸ Monachii 1625, 1626, 1630.

⁶⁹ „Ordinem tractationum eum ferme imitatus sum, quem S. Thomas de Aquino Theologica summa tenuit, omissis, quae ad theoriam spectant”. *Theologia moralis, Praefatio ad lectorem*. Cyt. za: Theiner, s. 292.

⁷⁰ Por. Theiner, s. 292 nn.

i prawem obejmuje całą księgę trzecią). Wykład o sakramentach zawiera wiele materiału prawno-liturgicznego. Stąd wydaje się nieraz, że dzieło jest w jakimś stopniu sumą o obowiązkach, które muszą być wypełnione według ustalonych reguł⁷¹.

W całości jednak podręcznik zawiera wiele cech wartościowych: zwartość, ostre postawienie problemów, wynikliwy sposób dowodzenia, raczej wyważony stosunek między pozytywną i negatywną stroną wykładu⁷². Autor nie ograniczył się tylko do rzeczowego wykładu materiału, lecz dodał wiele kanonów z dawnych synodów, wypowiedzi Ojców Kościoła, by, jak sam powiada, „pokazać dawność tradycji chrześcijańskiej, zapewnić materiał dla duszpasterzy, który by im pomógł przeciwstawić się przeciwnikom”⁷³. W sumie Laymann przewyższał poziomem i przydatnością dzieła poprzedników, a jego podręcznik dłuższy czas zachował aktualność⁷⁴.

Struktura studiów jezuickich stworzyła bezpośrednio podstawy do odrębnego wykładania teologii moralnej, a co za tym idzie i do przygotowania podręczników służących temu celowi. Był to moment decydujący dla rozwoju tej dyscypliny w erze nowożytnej⁷⁵. Wyżej omówione pierwsze podręczniki teologii moralnej można uważać za klasyczne i one w dużej mierze określiły profil nowopowstałej gałęzi wiedzy teologicznej. W ich opracowaniu jednak można dostrzec pewne wahania. Na ogół autorzy starali się wybierać drogę pośrednią w myśl zasady: „Tyle spekulacji, ile potrzeba, i tyle kazuistyki, na ile jest możliwe”. Wprawdzie wszyscy wyodrębniali część ogólną, ale brak zgodności co do treści, zakresu i miejsca niektórych zagadnień w niej omawianych (szczególnie wyraźnym przykładem tego jest kwestia celu). W części szczegółowej, poza Laymannem, który systematyzował według cnót, trzymali się układu przykazań. Odchodząc od naukowych opracowań wielkich teologów z okresu rozkwitu scholastyki mniejszą uwagę zwracali oni na pryncypia ogólne. Podręczniki te miały charakter przede wszystkim praktyczny i duszpasterski, stąd ich

⁷¹ Por. tamże, s. 295 nn.

⁷² Por. tamże, s. 297.

⁷³ Por. *Theologia moralis. Praefatio ad lectorem*. Theiner, s. 292.

⁷⁴ Ostatnie (dziewiąte) wydanie ukazało się w Moguncji w 1723 r.

⁷⁵ „L' avènement et l' évolution des Institutions Morales se trouvent donc, à juste titre, au centre de l'histoire de la théologie morale moderne”. L. Vereecke, art. cyt., s. 90.

autorzy głównie gromadzili wiele materiału, mniej dbając o jego syntezę i systematykę⁷⁶.

III. KRYZYS TEOLOGII MORALNEJ

1. Stan moralistyki katolickiej w XVII i I poł. XVIII w.

Ujęcie teologii moralnej, już jako samodzielnej dyscypliny, w pierwszych podręcznikach jezuickich nadało jej kształt na następne stulecia. Dzieje jednak moralistyki katolickiej w najbliższym okresie znamionuje poważny kryzys. Jego przyczyn należy już szukać w samych założeniach i procesie wyodrębniania się teologii moralnej, jak również w rozmaitych czynnikach towarzyszących i warunkujących jej dalszy rozwój. Przynajmniej na niektóre z nich wypadnie tutaj wskazać.

Teologia moralna w tym okresie, co jest zrozumiałe, była częścią integralną teologii potrydenckiej w ogóle. Ta zaś, mimo iż cechowała ją duże ożywienie, w znacznej mierze różniła się od tej z okresu rozkwitu scholastyki. Nie tworzono już wielkich sum ani systemów teologicznych, lecz zajmowano się raczej kwestiami partykularnymi. Przybrała też ona w znacznym stopniu charakter polemiczno-kontrowersyjny⁷⁷. Ujawniać się też w niej zaczął racjonalizm. Był on skutkiem takich przyczyn, jak m.i. późno scholastyczne zamięrowanie do dialektyki i przesadnej dyskusji, wpływ humanizmu, a w sposób niemały także jako reakcja na poglądy reformatorów, którzy pomniejszali możliwości poznawcze rozumu i głosili fideizm. Od połowy w. XVII już można mówić o pewnym upadku teologii scholastycznej⁷⁸.

Znalazły też odbicie i zaważyły na sposobie ujmowania tematyki w teologii moralnej zagadnienia poruszane w ówczesnej teologii. Przykładem może być usprawiedliwienie. Zakwestionowanie przez reformatorów wartości uczynków ludzkich dla usprawiedliwienia⁷⁹ skłaniało do podkreślania ich

⁷⁶ Por. Theiner, s. 356—359.

⁷⁷ Por. M. Grabmann, dz. cyt., s. 154—192.

⁷⁸ Por. tamże, s. 205.

⁷⁹ Por. R. Kostecki, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego*, Warszawa 1976, s. 547 n.; C. Angelini, A. Valsecchi, dz. cyt., s. 136 nn., 146.

znaczenia przez katolickich teologów. Podobnie było ze słynnymi sporami na temat łaski i wolności woli, z rozróżnieniem między łaską skuteczną i wystarczającą. Zbyt optymistyczne poglądy Moliny na temat wolności człowieka i możliwości dobrego moralnie działania⁸⁰ były powodem mniejszego zainteresowania się rolą samej łaski w czynie człowieka. W skutkach to wszystko w jakiejś mierze przyczyniało się do znaturalizowania teologii moralnej. Podobnie w sposób bezpośredni dotyczyło teologii moralnej żywo dyskutowane zagadnienie żalu doskonałego i mniej doskonałego (*contritio* i *attritio*) jako warunków do sakramentu pokuty⁸¹.

Radykalnie zmienione warunki życia gospodarczego, o czym też była wzmianka wyżej, stawiały teologię moralną wobec poważnych problemów. Ogromne ożywienie handlu, rozwijający się przemysł, obrót pieniądza, kolonializm stwarzały nowe zagadnienia, wobec których należało zajmować stanowisko⁸². Powstało też nowe społeczeństwo, które można by nazwać burżuazyjno-mieszczańskim. Jego specyficzny etos różnił się zasadniczo od średniowiecznego. Jeśli nawet zakwestionuje się pogląd P. Tillicha, który mówi o przyjęciu przez ówczesną katolicką teologię moralną etyki burżuazyjnej⁸³, należy wziąć pod uwagę jej niemały wpływ. Teologowie szukając sposobów dotarcia do współczesnych sobie wiernych nierzadko w jakiejś mierze „dopasowywali się” do sposobów ich bycia i myślenia⁸⁴. U podłoża tej, dość daleko idącej nieraz pobłażliwości, nie był zwykle brak gorliwości, lecz raczej chęć przyjsia ludziom z

⁸⁰ „Societas Jesu profitetur doctrinam de gratia a Molina expressam, in hac doctrina libertas et autonomia actionis humanae exaltantur. Naturalismo aliquomodo indulget Vazquez, docendo quod natura humana lapsa adhuc vires possidet ad praecepta naturalia facienda. In primis homo debet facere quod potest viribus naturalibus et postea intervenit gratia. Inde optimismus naturalis”. L. Verecke, dz. cyt. *Crisis theologiae moralis modernae*, II, s. 6. Por. także R. Kostecki dz. cyt., s. 549—559; F. Stegmüller, *Molinismus*, LThK, t. VII, kol. 527. nn.

⁸¹ Por. H. Vorgrimler, art. cyt., s. 190 nn.

⁸² Por. Theiner, s. 295.

⁸³ Por. *Histoire de la pensée chrétienne*, przeł. z ang. L. Jospin, Paris 1970, s. 252.

⁸⁴ „Auctores moderni nominantur potiusque auctores antiqui in theologia morali. Sensus modernitatis mundi in quo vivunt vivide mentibus theologorum imprimatur. Inde quaerunt in primis adaptationem doctrinae moralis necessitatibus mundi huius, saepe saepius autem indulgent vitiis huius mundi, v.g. quoad notionem honoris”. L. Verecke, dz. cyt., *Crisis*, II, s. 6.

pomocą, by nie mnożyć grzechów materialnych i pokazać, że jarzmo Chrystusowe nie jest takie ciężkie.

Krzyżys teologii moralnej już w pewnej mierze wywodził się z formy, jaką ona przybrała, mianowicie — nauki służącej przygotowaniu spowiedników⁸⁵, która wysunęła na plan pierwszy zagadnienie sumienia. Spowiednik mając formować sumienie pewne powinien był dopomóc w określaniu, co jest grzechem i jakim, czyli w ustaleniu granicy, poza którą jest grzech⁸⁶.

Teologia moralna mając taki cel przybrała charakter praktyczny. Wyrazem tego była także metoda przy jej uprawianiu, polegająca głównie na rozpatrywaniu przypadków sumienia. Metoda kazuistyczna, w zasadzie celowa i potrzebna, jednak praktykowana jednostronnie i jako dominująca przez przeciąg paru następnych wieków była też jedną z przyczyn obniżenia poziomu teologii moralnej. W stosowaniu tej metody można odnotować pewne skrajności. Ich wyrazem była np. przesadna dążność do rozważenia wszystkich możliwych sytuacji, w jakich może znaleźć się chrześcijanin (stąd rosnąca liczba rozpatrywanych kazusów⁸⁷) lub tendencja do niezwykle dokładnego, wręcz drobiazgowego przedstawiania wszystkich okoliczności danego czynu ludzkiego⁸⁸.

Przejęcie teologii moralnej na praktyczne tory pociągnęło za sobą inne konsekwencje, jak wykład jej w sposób mniej pogłębiony i naukowy, zwracanie mniejszej uwagi na teorię, zwłaszcza na przedstawienie pryncypiów, dowolność w układzie traktatów w części ogólnej. To wszystko łączyło się z oderwaniem teologii moralnej od dogmatyki. Inaczej było w wiekach poprzednich. W *Sentenciach* Lombarda wskazania moralne stanowiły korolalia przy interpretowanych prawdach wiary. U św. Tomasza Secunda Pars Sumy była integralnie

⁸⁵ Stąd: Beichstuhlmoral.

⁸⁶ Stąd określenia: Sündenmoral, Grenz-moral.

⁸⁷ Przykładem może być teatyn, Antoni Diana (1585—1663), który w swoich *Resolutiones morales*, Lugduni 1626 (liczne reedycje), w 12 tomach (późniejsze wydania w 9 tomach) rozpatrzył około 20 tys. kazusów i podał 6595 rozstrzygnięć.

⁸⁸ Klasycznym przykładem były zalecenia B. Salona, by tak przedstawić zagadnienie: „ut omnem praxim cambiorum ad unguem oculis legentium hoc commentarium objicerem, et omnes artes et technas, quas cupiditas humana illis immiscuit, sic explicarem, ut non tam eas legere quam propriis manibus contrectare studiosus lector experiatur”. III. De iust et iure. Cyt. za: L. Vereecke, dz. cyt. Crisis, II, s. 52.

zespolona z całokształtem teologii. Później, jeśli nawet w systematyce czy w wykładzie naśladowano Sumę, to tylko jako wyodrębnioną partię poświęconą zagadnieniom moralnym w oderwaniu od całości. Wszystko to prowadziło do zatracenia w teologii moralnej perspektywy teologicznej (zwłaszcza chrystocentrycznej, soteriologicznej) i miało dalekosiężne konsekwencje.

Następuje równocześnie wyraźne przesunięcie w moralistyce katolickiej w kierunku prawa. Było ono wynikiem wielu czynników. Teologia moralna zajmując się głównie problematyką grzechu i szukając podstaw dla jego określenia przekształciła się w znacznej mierze w etykę powinności. Dla jego ustalenia coraz częściej uciekano się do rozmaitych odmian prawa⁸⁹. Wyekspozowaniu prawa sprzyjało również zainteresowanie się w późnym średniowieczu prawem kanonicznym i cywilnym, recepcja prawa rzymskiego w okresie humanizmu, nieodzowność znajomości prawa przy problemach etyki gospodarczej w zmienionych warunkach społeczno-ekonomicznych epoki nowożytnej. Specjalne zainteresowanie problematyką prawną znalazło swój wyraz choćby w niezwykle obszernych traktatach o prawie i sprawiedliwości. Dodatkowym zaś czynnikiem sprzyjającym przyjęciu nastawienia prawniczego w teologii moralnej było to, że w zakładach jezuickich nie było katedry prawa kanonicznego i naukę jego łączyli zwykle moralści z wykładem teologii moralnej⁹⁰. Innym elementem działającym w tym kierunku było przyjęcie przez Sobór Trydencki koncepcji sakramentu pokuty jako aktu sądowniczego⁹¹. Przy udzielaniu zaś zasadniczego znaczenia problematyce spowiedzi w teologii moralnej tego okresu miało swoją wymowę. Można także mówić o przesunięciu akcentów w pojmowaniu grzechu w kierunku legalizmu⁹², tj. jako przekroczenia przykazań.

Nastawienie prawnicze było wynikiem też już dawniej ist-

⁸⁹ Por. P. Hadrossek, *Die Bedeutung des Systemgedankes für die Moraltheologie im Deutschland seit dem Thomasrenaissance*, Monaco 1959, s. 77 n.

⁹⁰ Por. Theiner, s. 310.

⁹¹ „Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, ... sed ad instar actus iudicialis, quo velut a iudice sententia pronuntiatur”. *Doctr. de paenit.*, Denz.-Schönm., nr 1685. Can. 9. „Si quis dixerit, absolutioem sacramentalem sacerdotis non esse actum iudiciale... an. s.” Tamże, nr 1709.

⁹² Por. w tym względzie interesujące uwagi P. Tillicha o zmianach w koncepcji grzechu w teologii potrydenckiej, zwłaszcza w porównaniu z rozumieniem protestanckim. *Dz. cyt.*, s. 239 nn.

niejącego oddziaływania ksiąg pokutnych, sum spowiedniczych i innych pomocy dla spowiedników. Zwłaszcza poważny wpływ wywarł Azpilcueta, którego *Enchiridion* bardzo szeroko rozpowszechniony odznaczał się w wysokim stopniu nastawieniem jurydycznym⁹³. Zresztą nadanie prawu większej roli ujawniło się u takich autorów jezuickich jak Molina i Suarez⁹⁴, a także w pierwszych podręcznikach teologii moralnej, u Azora i Sancheza, a zwłaszcza u Laymanna⁹⁵. Szczególnie złowróżbne było nie tyle zajęcie się w teologii moralnej zagadnieniami prawnymi i opieranie się o prawo, ile przejście się duchem prawniczym, legalizmem. Pociągnęło to w skutkach zapoznania podstawowej wizji życia chrześcijańskiego z charakterystycznymi dla niego komponentami⁹⁶.

Omówione wyżej rysy teologii moralnej w XVII w. i pierwszej połowie XVIII ujawniały się w ówczesnych podręcznikach teologii moralnej. Wśród nich nie ma raczej pozycji o przełomowym znaczeniu, lecz dla ilustracji należy wspomnieć chociażby o kilku bardziej znanych.

Na pierwsze miejsce wysuwa się Hermanna Busenbauma (1600—1608) *Medulla theologiae moralis*⁹⁷ — prawdziwie klasyczny podręcznik tej epoki, który zyskał bardzo szerokie uznanie. Świadczy o tym chociażby liczba jego wydań (do r. 1776 było ich ponad dwieście) oraz to, że tak wybitni moralisci jak C. Lacroix, św. Alfons Liguori, J.P. Gury, A. Ballerini brali go za podstawę przy opracowaniu swoich podręczników. *Medulla* Busenbauma była owocem jego długoletnich wykładów, przy czym wykorzystał on spuściznę swoich poprzedników jezuitów H. Nünninga i F. von Spee, a ci znowu oparli się o Buchiera. Dzieło odznaczało się jasnością wykładu, a przede wszystkim dobrą metodą. Polegała ona na przedstawieniu najpierw zasad, by w oparciu o nie przykładowo podać rozwiązania kasusów⁹⁸. Był to podręcznik o nastawieniu praktycznym, który

⁹³ Por. Theiner, s. 299—303.

⁹⁴ Por. tamże, s. 307 nn.

⁹⁵ Por. tamże, s. 309 n.

⁹⁶ Por. B. Häring, *Gesetzesethik*, LThK, t. IV, kol. 826—829.

⁹⁷ Monasterii 1645 (lub 1650).

⁹⁸ Interesujące jest Busenbauma określenie przypadku sumienia: „Noto nomine Casus conscientiae appello varias species factorum, de quibus in foro conscientiae iudex sacerdos sententiam edicat, oportet, atque vel ut honesta approbet, vel ut turpia condemnet”. *Medulla theologiae moralis, Praefatio ad lectorem benivolam*. Cyt. za: Theiner s. 313.

miał służyć spowiednikom. Nauka Busenbauma jest głównie wykładem przykazań, etyką nakazu, która zajmuje się nie tyle celem, ile granicą tego, co dozwolone⁹⁹.

Do bardziej znanych należało też dziełko Jakuba Illsunga (1631—1695): *Arbor scientiae boni et mali sive theologia practica universa do bono et malo morali*¹⁰⁰. Oparł się on głównie na P. Laymannie i jest typowym podręcznikiem dla tej epoki¹⁰¹.

Najbardziej znany i używany po *Medulli* Busenbauma był podręcznik Antoniego Escobar y Mendosy (1589—1669), pisarza niezwykle płodnego i wszechstronnego. Rozgłos przyniosło mu dziełko *Examen de Confessores y practica de Penitentes, en todas las materias de la Teologia Moral*¹⁰². Po 37 wydaniach w języku hiszpańskim (w sumie było ich 55) przetłumaczone zostało na łacinę i poszerzone ukazało się jako *Liber Theologiae moralis viginti quattuor Societatis Jesu Doctoribus reseratus in Examen Confessariorum*¹⁰³, doczekało się przeszło 40 wydań. Autor zebrał w nim opinie wybitnych teologów jezuickich na temat zasadniczych zagadnień z zakresu teologii moralnej. Uznanie uzyskał ten podręcznik dzięki przydatności i praktycznemu charakterowi w odróżnieniu od obszernych i trudno dostępnych dzieł akademickich. Na poziomie naukowym natomiast było jego dzieło *Theologiae moralis receptiores absque lite sententiae nec non problematicae disquisitiones*, w 7 tomach¹⁰⁴. Przytaczał tam także opinie autorów, lecz omawiał je w sposób systematyczny i uzasadniał. Był raczej kompilatorem niż samodzielny uczyony i nie wywarł większego wpływu na rozwój teologii moralnej¹⁰⁵.

⁹⁹ Por. J. Ch. Pilz, *Busenbaum Hermann*, LThK, t. II, kol. 801; Theiner, s. 312—315.

O profilu *Medulli* dobitnie już świadczy spis treści: „1. De actuum moralium regula, tum interna, hoc est conscientia, tum externa, hoc est praeceptis in genere. 2. De praeceptis fidei, spei et charitatis, quae sunt quasi praeambula decalogi. 3. De praeceptis decalogi et ecclesiae. 4. De praeceptis certorum hominum statui propriis. 5. De modo decernendi naturam et gravitatem peccatorum, quae contra dicta praecepta committuntur. 6. De sacramentis novae legis. 7. De censuris ecclesiasticis et irregularitatibus.

¹⁰⁰ Dillingen 1693.

¹⁰¹ Por. Theiner, s. 315—318.

¹⁰² Pamplona 1627.

¹⁰³ Lugduni 1644.

¹⁰⁴ Lugduni 1652—1663.

¹⁰⁵ Por. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, t. III, s. 436—445; K. Weiss, *P. Antonio de Escobar als*

Zyskał ogromną „sławę”, dzięki Pascalowi, który go uczynił przedmiotem swojej ostrej i zjadliwej krytyki w Prowincjałkach jako typowego przedstawiciela laksystycznej teologii moralnej jezuitów¹⁰⁶.

W wyodrębnieniu się teologii moralnej i w nadaniu jej określonego kształtu odegrali, jak to wynika z powyższych wywodów, wiodącą rolę jezuiti. Stąd można mówić o jakiejś mierze o jezuickiej teologii moralnej. Termin ten jednak jest znany w jego pejoratywnym znaczeniu, który powstał w okresie sporów jansenistycznych, gdy jezuitom przypisywano winę za laksyzm w teologii moralnej ze wszystkimi jego słabymi stronami i inne w niej wypaczenia tego okresu¹⁰⁷.

Teologia moralna była jednak uprawiana wtedy i w innych ośrodkach zakonnych, mimo iż nie mogą się one poszczycić tak wielkimi osiągnięciami.

Dominikanie dostosowując się do wymagań czasu wprowadzili dość wcześnie w swoich zakładach rozpatrywanie kazuśców, idąc zresztą za przyjętą w zakonie tradycją (szczególnie od św. Rajmunda de Peñafort). Dokonali też oni reformy studiów zakonnych mniej więcej w tym czasie co jezuiti, wprowadzając oddzielne wykłady teologii spekulatywnej i teologii moralnej obejmującej głównie praktyczne zagadnienia (kazusy). Wyróżnione dyscypliny teologii systematycznej (praktycznie dogmatyka i teologia moralna) za podstawę do wykładu miały zwykle Sumę św. Tomasza, stąd nie było potrzeby opracowywania oddzielnych podręczników. W układzie zaś teologii moralnej szczegółowej brano za podstawę cnoty teologiczne i kardynalne¹⁰⁸.

Franciszkanie znowu starali się nadrobić zaniedbania w nauce, jakie ujawniły się po okresie rozkwitu w dobie scholastyki. Tak np. kapituła generalna z 1541 r. zalecała ustanowienie dwóch wykładowców, z których jeden by interpretował św. Bonawenturę, drugi Dunska Szkota. Jak widać na przykładzie poszczególnych prowincji (np. bawarskiej) we franciszkańskich studiach też nastąpiło wyodrębnienie teologii moralnej i ją wykładano także na sposób kazuistyczny, podobnie jak u jezuitów. Interesujące jest przy tym, że zwykle przy-

Moraltheologie in Pascals Beleuchtung und in der Wahrheit. Auf Grund der Quellen, Freiburg 1911.

¹⁰⁶ Ogólnie obecnie uważa się tę krytykę za przesadnie ostrą i krzywdzącą. Uzasadnia to m. i. K. Weiss w cyt. dziele.

¹⁰⁷ Por. B. Schneider, *Jesuitenmoral*, LThK, t. V, kol. 920 n.

¹⁰⁸ Por. Theiner, s. 328—338.

padki sumienia wykładał kanonista. Takim też był Anaklet Reifenstuel (1642—1703), który objął nowoutworzoną katedrę prawa kanonicznego w 1683 r. we Freising — autor bardzo rozpowszechnionego podręcznika teologii moralnej¹⁰⁹. Podobnie na sposób kazuistyczny wykładana była teologia moralna u augustianów, kontynuujących tradycję Azpilcuety¹¹⁰.

Jak widać w podobny sposób była uprawiana teologia moralna w całej Europie i niesprawiedliwością byłoby zrzucać całą winę za jej kryzys w owej epoce jedynie na jezuitów.

2. Systemy moralne

Kryzys teologii moralnej scharakteryzowany wyżej przejawiał się szczególnie wyraźnie w sporach na temat tzw. systemów moralnych. Miały one służyć pomocą w kształtowaniu sumienia pewnego¹¹¹. Ich zadaniem było odpowiadać na pytanie: „Za jaką normą moralną należy iść, jeśli co do istnienia prawa moralnego zachodzi poważna wątpliwość, której bezpośrednio (wprost) nie można usunąć”¹¹².

Powstanie systemów moralnych łączy się ściśle z nauką o probabilizmie, która z kolei pozostaje w związku z dążeniem występującym od dawna w teologii, by pomóc wiernym w sytuacji, gdy pojawia się wątpliwość co do obowiązywalności prawa. Moralisci średniowiecza wypowiadali się tu raczej za drogą pewniejszą (tutorieryzm), chociaż w Corpus Iuris Canonici można spotkać elementy probabilistyczne i probabiliorystyczne, a nominalizm akceptował zwłaszcza te ostatnie. Istotne znaczenie dla dalszego kształtowania się tego systemu moralnego miało rozróżnienie Kajetana między wątpieniem spekulatywnym i praktycznym. Przyjęcie się jednak probabilizmu jako ogólnej normy w postępowaniu trwało czas dłuższy. Dopiero B. Medina, nazywany ojcem probabilizmu, nadał mu charakter systemu. On to, jak się wydaje, pierwszy sformułował podstawową tezę probabilizmu: „Mihi videtur, quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi licet opposita probabilior sit”¹¹³. Probabilizm bardzo szybko rozpowszechnił się w krajach romańskich Europy Zachodniej. W

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 339 n.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 341 n.

¹¹¹ Por. J. G. Ziegler, *Moralssysteme*, LThK, t. VII, kol. 612 n.

¹¹² A. M. Mruk, *Probabilismus, Probabiliorismus*, LThK, t. VIII, kol. 777.

¹¹³ Comm. in S. th. q. 19 a. 6.

swym klasycznym rozumieniu głosił on, iż gdy za wolnością od prawa przemawia opinia rzeczywiście prawdopodobna, tzn. oparta na uzasadnionych pozytywnych dowodach, można uważać się za zwolnionego od obowiązku nawet wtedy, gdy za prawem opowiada się opinia bardziej prawdopodobna. Kazuści trzymali się probabilizmu zgodnie z zasadą: „Qui probabiliter agit, prudenter agit”¹¹⁴.

Probabilizm zrodził się ze słusznych zresztą dążeń w poszukiwaniu roztropnych i życiowych rozstrzygnięć. W stosowaniu go z czasem jednak ujawniły się tendencje do zbyt dowolnego i szerokiego interpretowania powinności, co nazwano laksyzmem. Laksyzm nie był systemem moralnym, tj. teorią wyłożoną w sposób uporządkowany (nikt siebie nie nazywał laksystą), lecz raczej zbyt swobodnym i pobłażliwym, często niewystarczającym czy bardzo słabo uzasadnionym, ocenianiem przypadków. Był on przejawem i wynikiem kryzysu teologii moralnej w tej epoce¹¹⁵.

Pewne laksystyczne opinie można spotkać już u jezuitów: Emmanuela Sa (1528—1596) i Tomasza Sanchez a. Wyraźnie występują one u jezuitę Stefana Bauny (1575—1646) i Antoniego Diany (1585—1663). Ten ostatni uważany był za pierwszego wśród laksystów: „Lucerna Probablismi, Agnus, qui abstulit peccata mundi”¹¹⁶. Do laksystów zaliczani są także dwaj jezuitę: wyżej omówiony Antoni Escobar i Tomasz Tamburini (1591—1675)¹¹⁷, a także cysters, zwany księciem laksystów, Jan Caramuel von Lobkowitz (+ 1673) — biskup Vigevano¹¹⁸.

Autorów tych nie można posądzać o laksyzm w życiu moralnym, przeciwnie, najczęściej byli to ludzie o gorliwości osobistej. Tego rodzaju poglądy głosili w dobrej intencji, pragnąc przyjąć ludziom z pomocą w ich trudnościach i ukazać chrześcijaństwo jako bardziej atrakcyjne.

¹¹⁴ Por. A. M. Mruk, art. cyt., kol. 777 n.

¹¹⁵ Por. L. Vereecke, dz. cyt., *Crisis*, II, s. 3—7; G. Römer, *Laxismus*, LThK, t. VI, kol. 843.

¹¹⁶ L. Vereecke, dz. cyt., *Crisis*, s. 7.

¹¹⁷ Charakterystyczna dla laksystycznego ujmowania jest wypowiedź Tamburinio: „Illud te, studiose lector, monitum velim: cum sententiam quampiam probabilem seu quod idem est non improbabilem, in hoc vel aliis opusculis appello, eam te sine peccati scrupulo amplecti atque in praxi sequi tuto posse”. Cyt. za: L. Vereecke, dz. cyt., *Crisis*, II, s. 5.

¹¹⁸ O autorach hołdujących laksyzmowi por. L. Vereecke, dz. cyt., *Crisis*, II, s. 6—12.

Reakcją na ujęcia laksystyczne był jansenizm. Wyrósł on z dążenia do odnowy chrześcijaństwa i idei powrotu do gorliwości pierwotnego Kościoła, a teologiczną podbudowę znalazł w poglądach Baiusa i Janseniusza. Kierunek ten w zagadnieniach moralnych nie głosił tak skrajnych twierdzeń, jak w kwestiach dogmatycznych, niemniej wpływ jego na kształtowanie się teorii życia chrześcijańskiego, jak to podkreślają szczególnie ostatnie badania, był znaczny i długotrwały.

Zwolennicy jansenizmu głosząc potrzebę nawrotu do Pisma św. i tradycji, zwłaszcza do św. Augustyna, występowali przeciwko humanistycznej idei o człowieku dobrym i szlachetnym oraz przeciwko zbytnej ufności w jego możliwości naturalne w zakresie działania moralnego. Odcinali się więc od etyki filozoficznej i oczywiście od sposobu uprawiania teologii moralnej przez kazuistów, dla których źródłem były opinie innych teologów.

Opowiadali się janseniści za ograniczoną wolnością człowieka w stanie natury upadłej, który działa pod wpływem pożądlivosti, czyli przyjemności zwycięskiej (*delectatio victrix*), rolę zaś decydującą przypisywali łasce skutecznej. Głosili konieczność pokuty jako stałej postawy chrześcijanina. W wątpliwościach zobowiązywali do wybierania zawsze opinii pewniejszej (bezpieczniejszej — tutioryzm), a cała ich nauka moralna była nacechowana nadzwyczajnym rygoryzmem.

Spośród zwolenników jansenizmu dla historii teologii moralnej szczególne znaczenie mają dwie postacie. Pierwszą z nich to Antoni Arnauld (1612—1694), młodszy brat Angeliki, znanej opatki z Port Royal, po śmierci Janseniusza i opata Saint Cyrain, przywódca i inspirator jansenizmu. Był on pisarzem bardzo płodnym¹¹⁹. Występował przeciwko jezuitom jako reprezentantom laksyzmu¹²⁰. Najbardziej głośną się stała i największy wpływ wywarła jego książka pt. *De la fréquente communion*¹²¹. Głosił on, że Komunia św. nie jest lekarstwem, lecz nagrodą za zasługi i można ją przyjmować po utrwalonym nawróceniu. Jego zastrzeżenia wobec częstej Komunii św. przyczyniły się w dużej mierze do przyjęcia się zwyczaju rzadkiego przyjmowania Eucharystii w katolicyzmie na długie lata.

¹¹⁹ Zbiorowe wydanie obejmuje 43 tomy.

¹²⁰ Szczególnie w wielotomowej: *Théologie morale des jésuites...*, 1669—1695.

¹²¹ 1643.

Jeszcze bardziej znaną postacią w historii myśli chrześcijańskiej był Błażej P a s c a l (1623—1662), genialnie i wszechstronnie uzdolniony (12-letni samodzielnie dochodzi do 32-go twierdzenia Euklidesa, 19-letni jest wynalazcą maszyny do liczenia, poważnie zaangażowany w badania i doświadczenia nad próżnią Toricellego), znany w gorliwości i świętości życia, mistyk, utalentowany pisarz. Słynne jego *Myśli* są ekscerptami z przygotowywanej *Apologii chrześcijaństwa*. Dla dziejów moralistyki są ważne przede wszystkim *Prowincjałki*¹²². W listach tych (było ich 18) wystąpił w formie niezwykle ostrej, a przy tym z ogromnie zjadliwym dowcipem i celną satyrą przeciwko teologii moralnej laksystycznej i kazuistycznej, której uosobieniem miała być przede wszystkim jezuicka teologia moralna.

Niewątpliwie wiele twierzeń Pascala grzeszy przesadą i skrajnością, zwłaszcza odnośnie możliwości działania moralnego, roli rozumu, konieczności miłości w intencji, roli łaski. Jego nauka zawierała poważne niebezpieczeństwo zbytniego rygoryzmu, stawiającego ideały życia chrześcijańskiego niemal poza możliwością ich realizacji, a teologii moralnej odmawiała możliwości rozwoju¹²³. Niemniej w zapoczątkowanej przez niego reakcji występują dodatnie strony i można widzieć w niej poważną inspirację do odnowy teologii moralnej¹²⁴. Postać zaś Pascala nie przestaje fascynować wielu do dnia dzisiejszego, a do dobrego tonu należy umieszczanie jego myśli jako motto.

Reakcją na laksyzm, ale już bardziej umiarkowaną, był również probabilioryzm. Według założeń tego systemu w przypadku wątpliwym i będącym przedmiotem dyskusji, można iść za opinią mniej bezpieczną, która uwalnia od prawa tylko wtedy, jeśli jest znacznie bardziej prawdopodobna, aniżeli ta, która nakłada obowiązek. System ten wynaleźli i głosili dominikanie i on to wyraża ogólną linię ich nauki. Kapituła bowiem Zakonu Kaznodziejskiego w roku 1656 (rok pojawienia się *Prowincjałek*) zaleciła swoim zakonnikom, by strzegli się opinii zbyt szerokich. Teologia ta była zamierzona jako droga pośrednia między skrajnościami. Wybitniejszymi przed-

¹²² *Lettres à un provincial*, 1656—1657.

¹²³ O jansenizmie i Pascalu istnieje wprost niezliczona literatura. Tutaj por. przynajmniej L. Vereecke, dz. cyt., s. 13—25; L. Villaert, *Jansenismus*, LThK, t. V, kol. 865—869.

¹²⁴ Por. J. Pryszmont, *B. Pascal a odnowa teologii moralnej*, Summarium. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL za 1976, 5 (1976) nr 25, s. 41—46.

stawicielami probabilioryzmu byli: G.B. Gonet (1616—1681) *Clypeus theologiae moralis* i Wincenty Contenson (1641—1674) znany z dzieła *Theologia mentis et cordis*¹²⁵.

Powyzsze spory zajmowały umysły większości teologów¹²⁶, angażowały całe wydziały teologiczne, nierzadko nawet mieszała się w nie władza świecka. Linia podziału przebiegała nieraz zgodnie z przynależnością do zakonu. Tak np. jezuici na ogół trzymali się probabilizmu, a dominikanie byli w większości stronnikami probabilioryzmu. Spory przybierały nieraz formy gorszące. Nierzadko ingerowało magisterium Kościoła potępiając skrajne ujęcia, a więc zarówno laksystyczne, jak i rygorystyczne. Wiele dzieł zostało wciągniętych na indeks kościelny (m.i. *Prowincjałki* Pascala).

3. Próba przewyciężenia kryzysu — Św. Alfons Liguori

Toczące się spory wśród teologów przybierały niekiedy gwałtowne formy, a we wzajemnych oskarżeniach posuwano się do niesłusznych inkryminacji. Probalistów oskarżano często o laksyzm, a probabiliorystów o rygoryzm. Polemika ta nabrała szczególnej ostrości we Włoszech w pierwszej połowie XVIII w. (zwłaszcza w latach 1730—1750). Przewodzili jej ze strony dominikanów Daniel Concina (1687—1756) i Jan Wincenty Patuzzi (1700—1769), ze strony zaś jezuitów Jakób San Vitale (1668—1753), Mikołaj Ghezi (1683—1766) i Franciszek Antoni Zaccaria (1714—1795). Tego rodzaju sytuacja w teologii moralnej mogła prowadzić tylko do obniżenia jej poziomu i być powodem poważnego zamieszania w życiu chrześcijańskim¹²⁷.

Drogę wyjścia z tego smutnego stanu w nauce moralności wskazał i na jej poprawę skutecznie wpłynął św. Alfons Maria Liguori (1696—1787). Młody doktor obojga praw i wzięty adwokat pod wpływem przegranego poważnego procesu sądowego zrezygnował z kariery prawniczej i wstąpił do seminarium. Z grupą księży, a później z założonym przez siebie zgromadzeniem redemptorystów poświęcił się duszpasterstwu wśród najuboższych, przede wszystkim misjom dla ludu.

¹²⁵ Por. G. Angelini, A. Valsecchi, dz. cyt., s. 118 n.

¹²⁶ O finezyjności okazywanej w sporach mogą świadczyć kwalifikacje opinii: probabile, probabilius, probabile aequae, probabile certum, certissimum, probabilius longae.

¹²⁷ Por. G. Angelini, A. Valsecchi, dz. cyt., s. 119 n.

Nastawienie duszpasterskie cechuje też jego pisma teologicznomoralne. Ogromną popularnością cieszyły się jego *Praxis confessarii* i *Homo apostolicus*¹²⁸. Dla rozwoju teologii moralnej szczególnie jednak znaczenie miała *Theologia moralis*. Powstała ona jako komentarz *Medulli* Busenbauma. W kolejnych wydaniach dzieło to stawało się coraz bardziej samodzielny i oryginalny opracowaniem. Już od czwartego wydania w tytule nie ma wzmianki o Busenbaumie¹²⁹. W siódmym wydaniu wypowiedział się św. Alfons zdecydowanie za ekwiprobabilizmem. Oznaczało to w zasadzie przyjęcie probabilizmu. Wychodził bowiem z założenia, że prawo wątpliwe nie obowiązuje i wtedy można iść za opinią prawdopodobną, byle była ona faktycznie prawdopodobna, tzn. jeśli opinie za i przeciw noszą znamię prawdopodobieństwa.

Pogląd ten nacechowany umiarem pozwolił św. Alfonsowi zająć właściwe stanowisko między skrajnościami laksyzmu i jansenistycznego rygoryzmu. Wprawdzie jego teologia moralna również nosi znamię kazuistyki, jest jednak wolna od przesady w tym zakresie. Jego nauka moralna, nastawiona przede wszystkim na praktykę spowiedzi, miała służyć idei miłosierdzia Bożego. Zachowując trafną równowagę w sferze tego co dozwolone, św. Alfons podawał rozstrzygnięcia pewne, jasne, nacechowane roztropnością, użyteczne dla formowania sumienia. Były one wynikiem tego, że św. Alfons potrafił dobrze zrozumieć potrzeby czasu, ocenić właściwie sytuację i wyjść im skutecznie naprzeciw.

Umiejętnie też dokonał św. Alfons syntezy założeń płynących z prawa naturalnego i treści przekazu biblijnego. Biorąc za punkt wyjścia prawo Boże jako źródło chrześcijańskiej powinności za podstawę systematyzacji przyjął dekalog, według którego została opracowana znaczna część zagadnień szczegółowych w jego *Theologia moralis*.

W dotąd tak żywo dyskutowanym problemie łaski wzniosł się ponad subtelności o charakterze spekulatywnym, będące przedmiotem sporów, rozwijając pozytywną naukę o skuteczności łaski w oparciu o Pismo św., tradycję i doświadczenia świętych. Z zapałem przedstawiona mariologia prowadząca do ufności w Bogu była dobrym antidotum na jansenistyczny pesymizm nauki o predestynacji¹³⁰.

¹²⁸ Dzieło to osiągnęło 118 wydań.

¹²⁹ Autor za życia przygotował osiem wydań, po jego śmierci miało ono jeszcze ponad 70.

¹³⁰ O teologii moralnej św. Alfonsa por. m.i. A. Borowski,

Dla historii teorii życia chrześcijańskiego ważny jest również fakt, że św. Alfons poza dziełami z zakresu teologii moralnej, dotyczącymi przede wszystkim praktyki spowiedniczej, pozostawił liczne pisma ascetyczne. Kreślił w nich wzniosły ideał życia chrześcijańskiego, zachęcając i zobowiązując chrześcijanina do wysiłku w kierunku jego osiągnięcia. Idea naśladowania Chrystusa znalazła u niego poczesne miejsce, jak również zasada miłości chrześcijańskiej (np. dziełko *Practica di amar Cristo* na kanwie 13 rozdziału pierwszego listu św. Pawła do Koryntian ukazuje życie chrześcijańskie w aspekcie miłości chrześcijańskiej). Szczególnie mocno podkreślał istotną rolę modlitwy w życiu chrześcijanina jako niezbędnego środka do otrzymania łaski skutecznej.

Pisma św. Alfonsa zdobyły olbrzymią popularność, a on sam cieszył się ogromnym autorytetem. Popularność ta uległa do pewnego stopnia zmniejszeniu w dobie odrodzenia neotomistycznego. W 1950 r. został św. Alfons ogłoszony patronem moralistów i spowiedników. W 1971 r. w stulecie ogłoszenia go doktorem Kościoła, kard. Villot w Liście pisanym w imieniu papieża stawia jako wzór dla dzisiejszych moralistów zrozumienie potrzeb czasu i wysiłki tego teologa zmierzające do odnowy teologii moralnej¹³¹.

ZAKOŃCZENIE

W powyższym artykule podjęto próbę naszkicowania głównych linii rozwoju teologii moralnej w istotnym okresie jej dziejów, to jest w okresie przekształcenia się w samodzielną dyscyplinę. Mimo skróտowego i fragmentarycznego niekiedy zarysowania tematyki opracowanie to, jak się wydaje, pozwala uprzytomnić zasadniczy kierunek kształtowania się tej dyscypliny. Wtedy też ustalił się zasadniczy podział teologii mo-

Sw. Alfons Liguori teolog-moralista, At. Kapł. 45 (1946) s. 320—332; W. Wicher, *Wpływ św. Alfonsa Liguoriego na teologię moralną w Polsce*, At. Kapł. 47 (1947) s. 1—13; B. Häring, E. Zettl, *Alfons Maria di Liguori*, LThK, t. I, kol. 350 nn.; G. Angelini, A. Valsecchi, dz. cyt., s. 120—123; S. Witek, *Alfons Maria de Liguori*, Enc. Kat., t. I, kol. 358 n.; Erwin Dudel, *Sw. Alfons Liguori odkryty na nowo*, przeł. z niem. T. Kaczeski i S. Stańczyk, Warszawa 1977 s. 150—157; B. Häring, *Frei in Christus*, t. I, Freiburg 1979, s. 65 n. Przede wszystkim zalecić można „*Studia Moralia*” 9 (1971). Numer ten został całkowicie poświęcony św. Alfonsowi z okazji stulecia ogłoszenia go doktorem Kościoła.

¹³¹ Por. J. Pryszy mont, *Wskazania dla pogłębienia teologii* Coll. Theol. 43 (1973) z. 4, s. 76 nn.

ralnej na ogólną i szczegółową, jak również w zasadzie sposób systematyzacji części szczegółowej (według cnót lub przykazań), który był niemal wyłączny do XIX w., a przetrwał aż do najnowszych czasów.

O ile usamodzielnienie się teologii moralnej podnosiło jej rangę, to również kryło w sobie poważne niebezpieczeństwa. Ujawniły się one w oderwaniu się teologii moralnej od dogmatyki, w przyjęciu nastawienia prawniczego, w skoncentrowaniu się na zagadnieniach pewności sumienia i obowiązku, a stąd i na problematyce grzechu i in. Wyrazem tego był kryzys teologii moralnej w XVII i XVIII w., która stając się wiedzą praktyczną (uprawianą kazuistycznie), zacieśniła swoje horyzonty. Nie obejmowała ona zasadniczych ideałów i podstawowych wartości życia chrześcijańskiego. Nastąpiło też zarzucenie tematyki ascetycznej, którą pozostawiano stanowi zakonnemu i kapłańskiemu. Była ona jednak żywa w świadomości ówczesnego chrześcijaństwa, m.i. dzięki dziełom wielkich przedstawicieli wcześniejszej mistyki hiszpańskiej (św. Teresa z Avili, św. Jan od Krzyża), wybitnych mistrzów życia duchowego we Francji XVII w., lub też dziełom św. Franciszka Salezego. Wywarły one wielki wpływ na życie moralne chrześcijan i trzeba mieć to na uwadze przy określeniu jego obrazu w tym czasie, choć nie było możliwości zajęcia się tym w niniejszym artykule.

Zresztą już w tym okresie zaczynają się podnosić głosy krytyki domagającej się reformy w sposobie uprawiania katolickiej moralistyki. Gwoli sprawiedliwości trzeba tu jednak zaznaczyć, że niemoc teologii moralnej z tego okresu nie tylko była wynikiem jej własnej słabości, ale i złożoności ówczesnego życia oraz ogólnego obniżenia poziomu życia moralnego w społeczeństwie.

Verselbständigung der Moraltheologie und ihre Geschichte bis zum 18. Jahrhundert

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel, der eine Fortsetzung des Abrisses der Geschichte der Moraltheologie bildet, umfasst die Zeit vom 14. bis 18. Jahrhundert. Im Mittelpunkt des Artikels steht die Entwicklung der Moraltheologie zu einer eigenständigen Disziplin. Der Verfasser, der auch den Hintergrund dieser Entwicklung umfassender aufzeichnen

möchte, geht von der Darstellung des Nominalismus (der Lehre Ockhams) aus, der einen bedeutenden Einfluss auf die Entwicklung der neuzeitlichen Moral (Pflichtethik, die Betonung des Rechts, die Bedeutung des einzelnen moralischen Aktes usw.) ausgeübt hat. Dann behandelt er die thomistische Erneuerung, in deren Rahmen die theologische Summe des hl. Thomas als Lehrbuch für Theologie an den Universitäten eingeführt wurde. Besonders hervorgehoben werden die Errungenschaften der Salamancaschule. Eine nähere Etappe zur Vorbereitung auf die Vonselbständigung der Moraltheologie erblickt der Verfasser in den Poenentialsummen, den Beichtbüchern und insbesondere in den Werken des hl. Antoninus, Cajetanus', Polancos, Toletus', Molanus' und vor allem Azpilcuetas.

Von wesentlicher Bedeutung für die weitere Entwicklung der Moraltheologie war das Seminar- und Beichtdekret des Tridentiner Konzils, insbesondere letzteres, das die Bedeutung der Beichte mit genauem Bekenntnis der Sünden in der Seelsorge besonders betonte. Die Jesuiten berücksichtigten diese Weisungen in ihrer neuen Studienordnung, die in den folgenden zwei Jahrhunderten für die theologischen Studien Vorbild war. Es sollte auch ein besonderer Lehrstuhl für Kasuistik (Gewissensfälle) entstehen. Hier liegt die Genese für das getrennte Studium der Moraltheologie und damit auch für die Erarbeitung von Morallehrbüchern für dieses Studium. Der Verfasser geht auf die Prototypen dieser Lehrbücher näher ein, die von Jesuiten (Heinriquez, Azor, Sanchez, Figliucci, Laymann) vorbereitet wurden. Der hauptsächlich praktisch-kasuistische Charakter der Moraltheologie (daher Beichtstuhl-, Sünden-, Grenzmoral), die Unterschätzung der wissenschaftlichen Seite und der Notwendigkeit der Auslegung der Prinzipien, die Trennung von der Dogmatik, die Verrechtlichung und die Nachgiebigkeit gegenüber dem Zeitgeist gehörten u.a. zu den Ursachen der Krise der katholischen Moraltheologie im 17. und 18. Jahrhundert. Eine weitere Ursache und Erscheinung dafür waren die heftigen Auseinandersetzungen um die Moralsysteme mit ihren extremen Formen (Laxismus und Rigorismus). Der Artikel schliesst mit der Darstellung des Beitrags des hl. Alphonsus M. von Liguori, der einen Versuch darstellt, die Krise zu überwinden.

J. Pryszmont