

Stanisław Olejnik

Współczesne kierunki, zagadnienia i postulaty teologiczno-moralne

Collectanea Theologica 23/1-2, 66-114

1952

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.

STANISŁAW OLEJNIK

WSPÓŁCZESNE KIERUNKI, ZAGADNIENIA I POSTULATY TEOLOGICZNO-MORALNE.

„W wielkim odrodzeniu nauk teologicznych, którego jesteśmy świadkami od lat kilkudziesięciu, Teologia moralna, jak dotąd, bardzo mały brała udział“ — tak rozpoczyna swoje znane studium o. Jacek Woroniecki ¹⁾. Dobiega 30 lat od napisania powyższych słów i warto się zastanowić, czy obecny stan teologii moralnej daleko odbiegł od ówczesnego, tak mocno atakowanego przez tego wielkiego naszego moralistę.

Na pierwszy rzut oka sytuacja na tym terenie niewiele się zmieniła. Publikacji naukowych z omawianej dziedziny ukazuje się mało, podręczniki wiecznie te same, przy czym najlepsze wśród nich — to w dalszym ciągu te, które znał i umiarkowanie pochwalił o. Woroniecki. Do wyliczenia nowych starczyłoby palców jednej ręki ²⁾. Zmieniły się jednak nastroje i przekonania. Już nie tylko rozpowszechniło się ogólnie „przekonanie, że jest w tej dziedzinie coś do zmienienia“ oraz „że

¹⁾ Metoda i program nauczania teologii moralnej, Lublin 1922.

²⁾ Schilling O., Lehrbuch der Moraltheologie, Bd I—II, München 1928; Merkelbach H., O. P., Summa theologiae moralis ad mentem divi Thomae et ad normam Iuris novi, t. I—III, Parisiis 1932—1933;

Tillman F., (Steinbüchel T., Müncker T.), Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. I—IV (I—VI v.), Düsseldorf 1934;

Można by tu jeszcze dołączyć oryginalny podręcznik o charakterze pastorologicznym: Ruland L., Handbuch der praktischen Seelsorge, Bd. I—IV, München 1930—1934.

jest to sprawa doniosła i nie cierpiąca zwłoki“, ale widać już wyraźnie świadomość, „gdzie leży rozwiązanie całego zagadnienia“³⁾, gruntuje się powoli zgoda wśród teologów moralistów co do zasadniczych postulatów odnowy i ożywienia ich dyscypliny teologicznej.

1. PRÓBY REFORMISTYCZNE OSTATNIEGO 50-LECIA.

Świadomość konieczności odrodzenia teologii moralnej, jej gruntownej przebudowy i unowocześnienia narasta powoli, ale w sposób ciągły od przeszło pół wieku. Rozpoczął się ten proces już pod koniec ub. wieku⁴⁾. Pominiemy tu gwałtowne, często anonimowe, nie dość rzeczowe artykuły publicystyczne na łamach czasopism (nawet politycznych) niemieckich. Pomińmy też wielką kampanię oszczerstw na tamtejszym terenie na przełomie XIX i XX w., skierowaną przeciwko katolickiej nauce moralności, a zainicjowaną broszurą Grossmanna i prowadzoną z wyraźnym celem osiągnięcia korzyści doraźnych, nawet politycznych.

Zajmiemy się tylko głosami fachowców. Otóż w tym samym już czasie podniosły się krytyczne głosy ludzi poważnych, posypały się zarzuty silne a rzeczowe. Tak więc A. K o c h,

³⁾ J. Woroniecki, O. P., dz. cyt. 10.

⁴⁾ Pewne odosobnione głosy domagające się odnowy i wskazujące, w jakim ma ona iść kierunku, można by wysledzić już wcześniej. Należy tu zwłaszcza wspomnieć nazwisko F. X. von Linsenmanna, jego wyróżniający się w drugiej połowie XIX w. podręcznik *Lehrbuch der Moraltheologie*, Freiburg 1888, a szczególnie interesujący artykuł pt. *Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft* (art. ten można znaleźć w zbior. wyd. dzieł Linsenmanna, przyg. przez A. Millera, *F. X. Linsenmanns gesammelte Schriften*, Kempten u. München 1912, erste Folge, 183—188); sam Linsenmann w powyższym art., za nim zaś czyni to Mausbach i i., wskazuje na nazwiska M. Sailera (*Handbuch der christl. Moral...*, München 1817) i zwłaszcza J. Hirschera (*Die christl. Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*, Tübingen 1835, Bd. I—III) jako na najbardziej zasłużonych dla odnowy teologii moralnej w Niemczech w XIX w.

profesor z Tybingi, w serii artykułów zamieszczonych w czasop. „Theologische Quartalschrift“ (r. 1896, 1898, 1900) narzeka na tradycyjne, szablonowe ujęcie teologii moralnej, a wtóruje mu w tym P. Keppler artykułem „Zur ethischen Bewegung der Gegenwart“, zamieszczonym tamże w r. 1898, w którym zarzuca teologom-moralistom, że nie wyczuwają ducha i potrzeb czasu.

Zaatakowani odpowiedzieli rozprawą dra Augusta Müllera, profesora z Trewiru⁵⁾. Autor zna zarzuty, jakie kierowane są w stronę teologii moralnej, ale się na nie nie zgadza. Po wysunięciu pewnych zastrzeżeń o charakterze taktycznym o konieczności ograniczenia polemiki do właściwych ram rozważań fachowych z wyłączeniem namiętnej dyskusji publicznej, wykorzystywanej przez wrogów Kościoła i rozdmuchiwanej do rozmiarów jakiegoś publicznego skandalu, przechodzi autor do zebrania, usystematyzowania i rozpatrzenia samych zarzutów. Jako próba obrony pozycji atakowanych, książka ta nie zasługiwałaby na uwagę, gdyż autor argumentuje powierzchownie i nieprzekonywująco. Jest to jednak pierwsza poważna próba zebrania różnych zarzutów i postulatów, ich usystematyzowania i rozpatrzenia, dlatego też domaga się bliższego omówienia.

Na wysuwany zarzut, że w teologii moralnej nie znalazł należytego oddźwięku nowoczesny, a żywiołowo silny „ruch etyczny“, odpowiada autor, że to zasadniczo nie interesuje teologii. Sprawa ta obchodzi raczej filozofów katolickich, którzy zresztą nie siedzą beczynnie.

Zarzuca się dalej teologii moralnej niewystarczające pogłębienie podstaw filozoficznych. Choć jest to sprawa rzeczywiście ważna i wymagająca troskliwej uwagi, nie przedstawia się — jak sądzi Müller — specjal-

⁵⁾ Por. Ist die katholische Moraltheologie reformbedürftig? Eine kritische Untersuchung, Fulda 1902, 73.

nie źle, trzeba bowiem pamiętać, że pewne traktaty teologii moralnej czerpią swe założenia z innych nauk, jak filozofia czy prawo, w których założenia te są głębiej analizowane i wystarczająco uzasadniane ⁶⁾).

Niedostateczne zainteresowanie moralistów dla zjawisk i problemów współczesnego życia — to dalszy, przez autora uznany za zupełnie nieuzasadniony zarzut. W szczególności ma on być bezprzedmiotowy, choć upornie podtrzymywany, w dziedzinie życia społecznego i współczesnej gospodarki ⁷⁾. Na dowód niesłuszności tego zarzutu przytacza autor zestawienie nazwisk i tytułów książek; krytyczny jednak czytelnik nie wiele w nim znajdzie tytułów rozpraw specjalnych, natknie się zaś na znane, niekiedy stare i w wielu swych partiach przedawnione, podręczniki teologiczne ⁸⁾.

Po omówieniu zarzutów odnoszących się do treści, rozpatruje autor zarzuty formalne. Najwięcej zastrzeżeń rodzi metoda kazuistyczna dominująca w teologii moralnej. Nie jest ona jednak, jak twierdzi autor, jedyną, ani nawet — wbrew wysuwanym zarzutom — zasadniczą metodą w omawianej dyscyplinie teologicznej. Może być ona, przyznaje Müller, tak jak wszystko zresztą, nadużyta, może prowadzić do przejaskrawień, a nawet do „matactw faryzejskich“, nie zawiera jednak w sobie niebezpieczeństwa zasadniczego, a jest bardzo potrzebna do wyszkolenia spowiedników ⁹⁾.

Rozważa też autor zarzut, że w teologii moralnej mówi się dużo o grzechach, nie mówi się natomiast o cnótach. Przyznaje to, ale tłumaczy to tym, że byłoby zbyt częstym podawać drugi raz to, co jest przedmiotem dwóch innych dyscyplin teologicznych: dogmatyki i ascetyki. Można by oczywiście, jak przyznaje, inaczej zarysować teologię moralną, włą-

⁶⁾ Por. dz. cyt. 11—14.

⁷⁾ Por. jak wyż. 24—26.

⁸⁾ Por. jak wyż. 27—30.

⁹⁾ Por. jak wyż. 31—37.

czając do niej naukę o chrześcijańskiej doskonałości, każde ujęcie jednak ma swoje racje pro i contra ¹⁰⁾.

Na referowane przez siebie żądanie takiego pisania podręczników teol. moralnej, by mógł je z pożytkiem studiować każdy wykształcony laik, autor odpowiada, że jest to niemożliwe i niepożądane. Mimo, że docenia potrzebę pogłębienia wśród katolików świeckich znajomości zasad chrześcijańskiej etyki, uważa, że niewłaściwe byłoby porzucenie tego pewnego rodzaju „ezoteryzmu“, odbiłoby się to na naukowości ujęcia przedmiotu.

Zarzut zbyt drobiazgowego zajmowania się grzechami przeciwko szóstemu przykazaniu uchyla Müller odwołaniem się do zasadniczego obowiązku spowiednika jako sędziego i lekarza. Kościół zawsze zresztą w tej materii ostrzegał i nie przestaje ostrzegać: „sobrie, caute, modeste“ ¹¹⁾.

Po omówieniu i uchyleniu kilku jeszcze zarzutów drugorzędnych, wypływających z metody kazuistycznej, rozwija wreszcie autor swoje poglądy na właściwą metodę w teologii moralnej.

Naszkicowane wyżej rozwiązania autora, broniącego ówczesnego stanu omawianej dyscypliny i uchylającego żądania reformy, nie są przekonujące. Autor, choć niekiedy wydaje się być w zgodzie z antagonistami co do treści ich postulatów, zarzuty ich jednak zręcznie odbija twierdzeniem, że postulaty te są realizowane. Książka miała wytwarzać wrażenie, że choć mogłoby być oczywiście lepiej, zasadniczo jednak nie jest źle.

Głębszą, choć nie tak szeroką analizę stanu etyki katolickiej przeprowadza w tym samym czasie inny, w y b i t n y t e o l o g n i e m i e c k i, J. M a u s b a c h, w książce o metodach, zasadach i zadaniach teologii moralnej.¹²⁾ Publikacja ta

¹⁰⁾ Por. jak wyż. 38—42.

¹¹⁾ Por. jak wyż. 46—50.

¹²⁾ Por. Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben, Köln 1901.

ma charakter polemiczny, ostrzem swym zwrócona jest wyraźnie w stronę protestantów, broniąc szkalowanej przez nich katolickiej nauki moralności. Autor wykazuje jej wzniosłość na tle naszkicowanego zwięźle, ale rzetelnie historycznego rozwoju teologii. W szczególności omawia autor *stano wisko* tak namiętnie *atakowanej kazuistyki* w całości kształcie nauczania moralnego w kościele. Wykazuje, że nigdy nie była ona wyłączną metodą, ale występowała zawsze obok metody ascetycznej i spekulatywnej¹³⁾. Uzasadnia też jej rację bytu, nie waha się jednak zaatakować jednostronnej jej przewagi, jaką zyskała w teologii moralnej od XVII w., z wielką szkodą dla żywotności i rozwoju tej gałęzi wiedzy teologicznej oraz ze szkodą dla samego życia moralnego. Konieczność gruntownego rozbudowania zasad oraz uwzględnienia teoretycznych rozważań w wykładzie teologii moralnej podkreślił Mausbach jeszcze bardziej w trzecim rozszerzonym i w dalszych wydaniach omawianego studium, które znalazło poważny oddźwięk wśród teologów moralistów¹⁴⁾.

Świadomość konieczności odnowy teologii moral. rozszerzała się powoli, ale nieustannie. Nowym wyrazem tego była wydana w 1910 r. *praca H. Gerigka*¹⁵⁾. Nie wiele oryginalnych poglądów autora możemy znaleźć w tym studium o zadaniach etyki. Odwołuje się on nieustannie do poglądów A. Krawutkiego¹⁶⁾, często również do omówionej wyżej pracy J. Mausbacha. Z perspektywy minionego czasu oceniając to studium, widzimy jasno jego braki i możemy wysuwać zastrzeżenia co do poszczególnych wniosków, musimy jednak stwierdzić u autora wyraźną świadomość niedomogów i potrzeb teol.

¹³⁾ Por. dz. cyt. 27—34.

¹⁴⁾ Por. *Die katholische Moral und ihre Gegner. Grundsätzliche und zeitgeschichtliche Betrachtungen*, Köln 1921.

¹⁵⁾ Por. *Alte und neue Aufgaben der Moral*, Paderborn 1910; dla nas ma tu znaczenie tylko t. I: *Die wissenschaftliche Moral und ihre Lehrweise*, S. 165.

¹⁶⁾ Por. *Einleitung in das Studium der katholischen Moraltheologie*, Breslau 1890.

moralnej, a pod wielu wysuniętymi postulatami można się i dziś jeszcze podpisać. Przypomnienie o teologicznym charakterze katolickiej nauki moralnej (18—22), o konieczności poważniejszego uwzględnienia cnót (64—67), o jej ascetycznym aspekcie (68—76), a zwł. podkreślenie potrzeby rozbudowania poważnego strony spekulatywnej (23—29), to niewątpliwy wkład tej pracy w dzieło rozszerzenia świadomości, w jakim kierunku winny iść próby odnowy.

Inny, choć jeszcze bardziej umiarkowany, wyraz szerzących się poglądów reformistycznych, stanowi praca profesora Uniw. w Budapeszcie, W. Breznaya¹⁷⁾. W rozdz. 2-gim tej książki, dużo wartościowszym od pierwszego, robiąc historyczny przegląd rozwoju teologii moralnej, daje autor wyraz swemu przekonaniu o konieczności powrotu w niej do ujęcia tomistycznego i kreśli pewne linie zapoczątkowanego już nawrotu do tych źródeł i metod.

Odzyskanie niepodległości było i dla nas w Polsce bodźcem do ożywienia polskiej myśli teologicznej. Znamiennym wyrazem postulowania w dziedzinie teologiczno-moralnej w obliczu rysujących się możliwości swobodnej i szerokiej pracy naukowo-teologicznej, jest studium J. Woronieckiego O. P., prof. Katol. Uniw. Lub.¹⁸⁾. Oceniając surowo stan teologii moralnej na przestrzeni przeszło dwóch ostatnich wieków, uważa autor za najważniejsze jej niedomagania: dwupiętrowość i ułamkowość, negatywizm i minimalizm, intelektualizm moralny, szczególnie zaś zaniedbanie elementu analitycznego. Zasadniczym, uniwersalnym środkiem zaradczym na te niedomagania byłby, według o. J. Woronieckiego, integralny powrót do tomistycznych tradycji teologicznych.

¹⁷⁾ Por. A. Breznay, *Clavis theologie moralis seu Introductio in studium ethicae christianae scientificum*, fasc. I, Friburgi Brisg. 1914, 230.

¹⁸⁾ Por. dopis. 1.

Nowy etap w formowaniu się poglądów na zadania i metody teologii moralnej zapoczątkowało ukazanie się 6 - c i o - t o m o w e g o d z i e ła trzech autorów niemieckich pod kier. F. Tillmanna¹⁹⁾.

Wielkie to dzieło odsłoniło teologom moralistom nowe horyzonty dla rozwoju ich nauki, wysunęło nowe postulaty, dając jednocześnie poważną próbę ich urzeczywistnienia²⁰⁾. Pierwsze dwie księgi (w trzech tomach) stanowią obszerną podbudowę filozoficzną i psychologiczną dalszej konstrukcji, mającej już charakter ściśle teologiczny, przy czym niektóre działy pierwszych tomów są zupełnie oryginalną próbą wykorzystania nowoczesnej myśli filozoficznej oraz zdobyczy psychologii, psychopatologii i medycyny dla celów teologii moralnej. Każdy z tych tomów ma wybitną wartość naukową, jako nowoczesne i gruntowne próby syntezy w omawianych przez nie dziedzinach, całość zaś stanowi dzieło wielkie, w omawianym tu okresie chyba najwybitniejsze.

Najbardziej jednak zasadnicze znaczenie ma dla nas, w związku z omawianym zagadnieniem, księga trzecia w czwartym tomie w którym sam F. Tillman daje i uzasadnia próbę oryginalnego, chrystocentrycznego usystematyzowania teologii moralnej w o k ó ł - c e n t r a l n e j i d e i n a ś l a d o w a -

¹⁹⁾ Pierwszą część (w dwóch tomach) Die philosophische Grundlegung der kathol. Sittenlehre opracował T. Steinbüchel; druga część: Die psychologischen Grundlagen der kathol. Sittenlehre jest dziełem T. Münckera; resztę, tzn. część trzecią: Die Idee der Nachfolge Christi i część czwartą (w dwóch tomach): Die Verwirklichung der Nachfolge Christi przygotował wydawca F. Tillmann.

²⁰⁾ „L'oeuvre de Tillmann, sans être parfaite, marque u n e d a t e d a n s l ' h i s t o i r e d e l a t h e o l o g i e m o r a l e . . . ” pisze z uznaniem o tej pracy Francuz, C. Robert, „La theologie morale en Allemagne, art. w Revue de S. enc. Relig., 23 (1949) 113; a J. Woroniecki, Program integralnej pedagogiki Katolickiej, art. w Aten. Kapł., 47 (1947), 173, dop. nazywa dzieło F. Tillmanna „nader znamienym zjawiskiem, świadczącym o ogólnej potrzebie głębokiego odrodzenia teologii moralnej“.

nia Chrystusa. Postulat ten realizuje autor w dwóch ostatnich księgach omawianego dzieła.

Dzieło tak oryginalne, a zarazem gruntowne, znalazło sześroki, a nawet entuzjastyczny oddźwięk w świecie moralistów katolickich, szczególnie na terenie niemieckim. Znalazło jednak i przeciwników. Wyrazem takiego krytycznego stanowiska wobec kierunku tillmanowskiego jest artykuł prof. O. Schillinga z Tybingi²¹). Artykuł ten traktuję raczej przykładowo dla ukazania starcia dwóch kierunków. Wypowiedź to godna uwagi ze względu na powagę Schillinga, autora jednego z najlepszych podręczników teologii moralnej. Schilling nie atakuje wprost Tillmanna, ale występuje przeciwko nieusprawiedliwionym — według niego — i agresywnym roszczeniom jego uczniów i zwolenników. Gdybyż to oni — ubolewa autor — ograniczyli się tylko do ukazania i obrony nowych koncepcji jako rzeczowo i metodycznie uprawnionych do występowania w nauce teol. moralnej. Ale ich tendencja ekskluzywistyczna i ton coraz bardziej zwycięski zmuszają do dania im właściwej odprawy.

Przyjrzyjmy się tej odprawie, trzeba przyznać, rzeczowej i poważnej, jednak nie gruntownej i raczej drugoplanowej.

Nie podoba się więc najpierw Schillingowi rozdzielenie dziedziny „rzeczy naturalnych“ od tych, które noszą już znamię teologiczne. Tillmann i jego zwolennicy próbują z ogólnej części teologii moralnej zrobić jakiś przedsiónek dalszego, właściwego wykładu doktryny moralnej, w którym to przedsióнку następuje wtajemniczenie we wszystkie sprawy etyki naturalnej. A więc, według nich część ogólna miałaby się tak do części szczegółowej, jak dzisiejsza apologetyka do dogmatyki, na co nie chce się zgodzić autor omawianego artykułu²²). Według niego takie rozdzielenie nie jest usprawiedliwione ani rzeczowo

²¹) Reform der Moraltheologie?, art. w Theol.-prakt. Quartalschrift, 1939, 451—456.

²²) Por. art. cyt. 451.

(identyczne zadania i metody), ani względami praktycznymi; co więcej: jest niemożliwe do osiągnięcia ²³⁾.

Żąda się dalej — rozważa Schilling — aby teologia moralna uwzględniała więcej Boże działanie w nas. Nowa teologia ma być „teologią łaski” ²⁴⁾. Żądanie to jest zupełnie bezprzedmiotowe, gdyż postulat ten jest realizowany. Teologowie moralisci zdawali sobie rzekomo sprawę z tej potrzeby oparcia chrześcijańskiego życia moralnego o łaskę i w swych dziełach dawali temu ciągłe wyraz.

Bezprzedmiotowym jest także, według autora, zarzut z byt indywidualistycznego skierowania teologii moralnej i żądanie rozwinięcia etyki społecznej. Społeczny nurt teologiczno-moralny jest dość głęboki, a kto czyni tu zarzuty, przejawia nieznamość odnośnej literatury.

Zarzuca wreszcie autor zwolennikom kierunku tillmannowskiego przecenianie metody egzegetycznej na terenie teologii moralnej; łączy się to często z lekceważeniem metody scholastycznej i z żądaniem ścisłego zespolenia moralnej z dogmatyką. Żąda się usunięcia suchych konstrukcji scholastycznych i minimalistycznych przepisów, a w prowdzenia wykładu, rozwijania i wyjaśniania Chrystusowego „kazania na górze”. Ale żądanie to nie jest według Schillinga usprawiedliwione. W szczególności zaś, metoda egzegetyczna nie może mieć na terenie teologii moralnej znaczenia metody samodzielnej, lecz wyłącznie pomocniczej. Zasadniczą musi zostać metoda scholastyczna, dająca jasne

²³⁾ „Natur u. Gnade sind aufs engste, am besten werden wir sagen, organisch miteinander verbunden. Man kann u. darf sie daher nicht trennen... In Wahrheit verwerflich u. unheilvoll, ja sogar unmöglich ist die Trennung des Natürlichen u. des Übernatürlichen auf moraltheologischem Gebiet, theoretisch u. praktisch“. Art. cyt. 453.

²⁴⁾ „Ferner will die neue Moral eine ‘Gnadenmoral’ sein. Die Gläubigen sollen das Gnadenkorn in sich hegen u. reifen lassen“. Art. cyt. 455.

sprecyzowanie pojęć „ściśle zasady i uzasadnienie tez w świetle tych zasad. O d d z i e l e n i e zaś teologii m o r a l n e j o d d o g m a t y k i jest uzasadnione teoretycznie i niezbędne ze względów praktycznych ²⁵⁾.

Co do wykładu Pisma św. w teologii moralnej, to pamiętać trzeba, że tłumaczyć je należy zawsze w świetle Tradycji, która nam pozwala dojrzeć właściwy sens zawartych w nim zdań ²⁶⁾. „Regułą najbliższą formalną moralności — kończy autor swój artykuł słowami św. Tomasza — pozostaje nauczanie kościelne, oparte o Pismo św. i Tradycję; reguła to nieomylna i boża“ ²⁷⁾.

Omówiony artykuł O. Schillinga jest tylko jednym z wielu wyrazów ożywionego bezpośrednio przed wojną zainteresowania w sferach moralistów niemieckich sprawą odnowy tej gałęzi teologicznej ²⁸⁾. Wybuch wojny ostatniej przytłumił cały ruch teologiczny, ale omawiana tu sprawa nurtowała umysły w dalszym ciągu. Była ona zresztą już od wielu lat przedmiotem rozważań nie tylko teologów niemieckich. Znamiennym tego dowodem jest wydane już w czasie wojny, w r. 1940 studium francuskiego teologa moralisty, G. Thilsa, o w s p ó ł c z e s n y c h k i e r u n k a c h w t e o l o g i i

²⁵⁾ „In den Reihen der Moralreformer wurde die Klage laut, dass man Dogmatik u. Moraltheologie getrennt habe, als ob diese Trennung nicht wissenschaftlich berechtigt, praktisch notwendig u. ohne jeden Nachteil durchführbar wäre...“ Art. cyt. 453.

²⁶⁾ Por. art. cyt. 454.

²⁷⁾ „Regula proxima formalis bleibt die kirchliche Lehre entnommen der Schrift u. der Tradition, sie ist die regula infallibilis et divina“. Art. cyt. 456; por. Summa theol. 2—2, q. 5, a. 5.

²⁸⁾ Tak np. w tymże samym roku wybuchu wojny ukazał się w czasop. Periodica de re morali art. I. Zeigera; De conditione theologiae moralis hodiernae, w którym autor wysuwa swoje postulaty w stosunku do drogi, jaką ma współcześnie kroczyć teologia moralna; ma to być według niego: 1) theologia kerygmatica, 2) theol. gratiae, 3) theol. socialis.

m o r a l n e j²⁹⁾. Jest to praca dlatego ciekawa, że powstała jako owoc ankiety przeprowadzonej przez autora wśród wielu przedstawicieli teologii moralnej we Francji. Autor z luźnych fragmentów i przeróżnych sformułowań starał się stworzyć pewną jednolitą całość. Zastrzega się zasadniczo, że nie ma zamiaru ująć w sposób wyczerpujący wszystkich kierunków i dążeń rodzących się na omawianym przezeń terenie, chce je tylko zasygnalizować, jakoś sformułować i systematycznie ułożyć. Książka ta jest zresztą według Thilsa nie tylko *ś w i a d e c t w e m* nurtujących teologię moralną przemian, ale i *n a d z i e j ą* autora co do jej przyszłych *p r z e m i a n*. Autor zdaje sobie jednak dobrze sprawę z tego, że trudno jest w danej chwili wyznaczyć jasno linie rozwojowe najnowszych kierunków, trudno także przewidzieć konsekwencje, jakie mogą one z sobą sprowadzić. Zastrzeżenie to słuszne, bo prąd umysłowy to tak jak prąd rzeki wzbierającej, niosący ożywczy i naładowany energią, ale i niebezpieczeństwo niszczenia, strumień wody.

Zarzuty, jakie wysuwa Thils w stronę teologii moralnej w obecnym stanie jej rozwoju, pokrywają się w znacznej części z tymi, które już wyżej sygnalizowaliśmy. Ale idą znacznie dalej i rzecz ujmują bardziej wszechstronnie. Przy formułowaniu zaś postulatów widać tu wyraźny wpływ potężnego na terenie francuskim prądu *p e r s o n a l i z m u c h r z e ś c i j a ń s k i e g o*. Oprócz wyraźnego i szerokiego odwoływania się do prekursorskich idei Tillmanna, autor postuluje konieczność uniwersalistycznego potraktowania zjawisk życiowych z punktu widzenia etyki nadprzyrodzonej, bardziej organicznego potraktowania przedmiotu w jego systematyce, aktualizacji problemów i nowoczesności sformułowań.

²⁹⁾ Por. G., Thils, *Tendances actuelles en Theologie Morale*, Gembloux 1940, XI + 151; pewną próbą zrealizowania niektórych wysuniętych tam postulatów jest jego dzieło *Theologie des réalités terrestres* (I. *Préludes*, 1946, 2, 198) oraz inne, najnowsze: *Transcendance ou Incarnation?* 1950, 100.

Przechodząc wreszcie do lat ostatnich, powojennych, trzeba stwierdzić z bólem pewien zastój na niwie teologiczno-moralnej. Publikacji z tej dziedziny ukazuje się mało, za mało w porównaniu z innymi, mniej doniosłymi dziedzinami nauki teologicznej.

Czynnym jest w dalszym ciągu sędziwy Tillmann, który, jak się wydaje, potrafił skupić wokół siebie zastęp zwolenników. Omówione wyżej jego 6-ciotomowe dzieło, wydane ponownie przed wojną, mimo referowanych już wyżej zarzutów i zastrzeżeń ze strony przeciwników, szybko podbiło fakultety teologiczne w Niemczech. Po wojnie ukazało się ono w 3-im poprawionym wydaniu³⁰⁾. W 1937 r. wydał też Tillmann oryginalny podręcznik etyki katolickiej dla świeckich. Książka ta, napisana w sposób jasny i prosty, dostępna dla wszystkich już przed wojną została wyczerpana, to też po wojnie w 1948 r. ukazało się jej nowe, poprawione wydanie³¹⁾.

W związku z pracą naukową Tillmanna warto tu także wskazać na jeszcze jedną pozycję w interesującej nas kwestii. Jest to jego artykuł w pracy zbiorowej dedykowanej profesorowi teologii moralnej na Uniwersyt. Fryburskim i współpracownikowi Tillmanna w omawianym wyżej jego dziele, T. Münckerowi, z okazji 60-ciolecia jego urodzin³²⁾. W artykule swoim nawiązuje Tillmann znowu do Hirschera i Mausbacha, referuje pewne ich postulaty, wysuwa na nowo własne, poprzednio już szeroko uzasadniane, zachęca do mocniejszego oparcia się o tradycję tomistyczną, a zwłaszcza żąda usystematyzowania teol. moralnej dookoła osoby Chrystusa.

³⁰⁾ Por. Handbuch der kathol. Sittenlehre, unter Mitarbeit von Prof. Dr Steinbüchel u. Prof. Dr Müncker, herausg. von Prof. Dr Tillmann Fritz, Düsseldorf, przy czym materiał jest rozłożony na tomy jak w wyd. 1-szym, por. przyp. 18.

³¹⁾ Por. Der Meister ruft. Die katholische Sittenlehre gemeinverständlich dargestellt, Düsseldorf, 1948, 427.

³²⁾ Por. Menschenkunde im Dienste der Seelsorge u. Erziehung, herausg. von Dr W. Heinen u. Dr J. Höffner, Trier, 1948; art. Tillmanna. od str. 9: Um eine katholische Sittenlehre.

Prace i wezwania Tillmanna, tego bodaj najwybitniejszego z żyjących moralistów katolickich, nie mijają bez echa. Znajdują poważny oddźwięk wśród moralistów nawet poza granicami Niemiec, znajdują też swój wyraz w powojennych publikacjach³³⁾.

Na terenie francusko-bejgijskim, poważnym w ostatnim powojennym okresie wyrazem wysuwanych tam postulatów ideowych i metodycznych w stosunku do teologii moralnej, a jednocześnie próbą ich realizacji, jest *teologia moralna ogólna*, opublikowana przez wybitnego moralistę z zakonu św. Benedykta, *O d o n a L o t t i n.*³⁴⁾. Autor daje tu wyraz swym przekonaniom na zadania i metody teologii moralnej, a idzie w tym po linii, wytyczonej przez Tillmanna i Thilisa. Przejawia też świadomość wymogów, jakie się stawia dziś podręcznikowi teologii moralnej. Czy je w pełni zrealizuje, pokażą dalsze tomy jego dzieła, jeżeli się ukażą. To, co wyszło, należy ocenić b. pochlebnie, jako dobrą próbę nowoczesnego przedstawienia ogólnych zasad etyki katolickiej w oparciu o wkład św. Tomasza³⁵⁾.

A w naszej, polskiej literaturze teologiczno-moralnej? Ukazało się po wojnie kilka, b. mało niestety, prac monograficz-

³³⁾ Ciekawą próbą — niestety w języku mało dla nas dostępnym — ukazania Chrystusa P. w systemie moralnym św. Tomasza z Akwinu ma być praca jezuita a. Kol, *Christus' Plaats in S. Thomas' Moralsystem*, Roermond-Maaseik, J. J. Roment Zonen, 1947, 143; niewątpliwie też do grupy inspirowanej przez J. Tillmanna należy J. P. Steffens, który w duchu tomistycznym ale w szerokim oparciu o Pismo św. napisał ciekawą pracę o katol. wychowaniu, pt. *Christliche Existenz inmitten der Welt. Die Bildung zum christlichen Menschen*, Düsseldorf, 1947, 271.

³⁴⁾ Por. *Principes de Morale*, t. I: *Exposé systematique*, t. II: *Compléments de doctrine et d'histoire*, Louvain, 1947, 341 + 277.

³⁵⁾ Drugi tom cyt. pracy ma charakter historyczny; jeszcze lepsze, daleko obszerniejsze omówienie wielu spraw z teologii moralnej w okresie najpełniejszego rozwoju scholastyki, znaleźć można w drugim i trzecim tomie olbrzymiej, powojennej pracy O. Lottin'a, *Psychologie et Morale, aux XIIe et XIIIe siècles*, Gembloux, 1948—1949, 597+790.

nych, ale, o ile mi wiadomo, nikt nie pokusił się o przedstawienie kierunków i postulatów, które rodzą się, rozwijają lub nawet dojrzewają współcześnie pod wpływem ogólnego postępu nauk, a odrodzenia i rozwoju różnych dyscyplin teologicznych w szczególności oraz pod wpływem zjawisk i potrzeb obecnych czasów. Trzeba tu jednak wskazać na kilka artykułów, poruszających bezpośrednio lub ubocznie interesujące nas zagadnienie. Najpoważniejsze z nich to artykuły o J. Woronieckiego³⁶⁾. Wymienić tu należy także artykuł ks. bp. J. Stepy³⁷⁾, będący przedrukiem referatu odczytanego na Zjeździe teologów polskich w Lublinie 25.IX.1946 r. Cenne są tu także pewne uwagi w artykule ks. prof. J. Bocheńskiego O. P.³⁸⁾. Idea chrystocentryczna w teologii moralnej znalazła oświecenie w artykule ks. Szcz. Sobalkowskiego³⁹⁾. Konieczność psychologicznego pogłębienia nauki moralności i personalistycznego traktowania ludzi w ocenie ich moralnej działalności, podkreślają artykuły: ks. J. Piskorza⁴⁰⁾, ks. St. Hueta⁴¹⁾ oraz niżej podanego⁴²⁾.

Z osiągnięć powojennych godne zanotowania są dwie pozycje podręcznikowe na poziomie wyższym — cenne, nie dające

³⁶⁾ Por. Nauka o doskonałości chrześcijańskiej w Seminariach duchownych, art. w *Ateneum Kapiańskim* 48 (1948), 147—163; 253—261; 346—361; oraz Program integralnej pedagogiki katolickiej, art. tamże 47 (1947), 28—36; 165—174; 272—281.

³⁷⁾ Por. Zadania współczesnej teologii na tle prądów epoki, art. w *Ateneum Kapiańskim* 45 (1946), 213—224.

³⁸⁾ Por. O metodzie teologii w świetle logiki współczesnej, art. w *Collect. Theol.*, XXI (1949), 171—192.

³⁹⁾ Por. Teologia moralna i jej stanowisko chrystocentryczne w całości nauk teologicznych, art. *Ateneum Kapiańskim* 49 (1948), 313—331.

⁴⁰⁾ Por. Konfesjonał wobec nowoczesnych zdobyczy wiedzy, art. tamże, 353—366.

⁴¹⁾ Por. *Psychiatria duszpasterska*, tamże 47 (1947), 37—49; 174—184; 281—291.

⁴²⁾ Por. Z problematyki odpowiedzialności moralnej, art. tamże 50 (1949), 260—268.

jednak, niestety, całokształtu teologii moralnej ⁴³⁾ oraz dobry podręcznik na poziomie średnim ⁴⁴⁾). Ważniejszym jednak od tego co się ukazało — a ukazało się, jak widać, niewiele — jest to, co niepokoi umysły naszych moralistów, a co znalazło swój wyraz w wielu dyskusjach w różnych ośrodkach nauki teol. moralnej, a zwł. na lepiej znanym autorowi niniejszego, Wydziale Teologicz. w Warszawie.

2. SFORMUŁOWANIE ZARZUTÓW I ZASTRZEŻEŃ

Teologia moralna jest nauką teologiczną o moralnym postępowaniu człowieka ⁴⁵⁾).

Jest nauką i jako taka musi realizować wszystkie wymagania stawiane dzisiaj naukom przez metodologów.

Jest nauką normatywną, a więc nie ogranicza się tylko do spekulatywnego roztrząsania zjawisk moralnych, lecz ukazuje cele oraz podaje normy właściwego etycznie postępowania.

Jest wreszcie teologią, a zatem musi oprzeć się o źródła Objawienia. Przedmiotem jej badania nie są więc normy wytworzone przez sam rozum, ale zaczerpnięte z Objawienia.

⁴³⁾ Por. A. Borowski, Teologia moralna, Włocławek 1945, część I, tom I, stron 344; tom II, stron 375.

Woroniecki J., O. P., Katolicka etyka wychowawcza, t. I: Etyka ogólna; t. II: Etyka szczegółowa, cz. I, Kraków 1948, 896.

⁴⁴⁾ Por. Winkowski J.— ks., Zarys etyki i ascetyki katolickiej, Kraków 1947, 406.

⁴⁵⁾ „Teologia moralna (czyli teologiczna nauka moralności) jest to nauka o moralnych czynach chrześcijanina, o ile one zmierzają do nadprzyrodzonego celu ostatecznego“. Borowski A. ks., dz. cyt. t. I, 9; def. nominalis sec. M. Prümer O. P., Manuale theologiae moralis, t. I, Frib. Brig. 19409, 1: „Theologia moralis, ...nihil aliud est nisi theologica consideratio morum, i. e. actuum moralium seu humanorum“. Dr Anielski daje kilka określeń, m. i.: scientia „de actibus humanis, de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit“. Summa theol. I, q. 1, a. 1. c.; por. także I, q. II prol.; I—II prol.; III prol.; I—II q. 7, a. 2 i i.

wienia a przekazywane przez Kościół. Ona te normy ujawnia i za pomocą rozumu systematycznie opracowuje.

Wszystkie braki i wady, jakie możemy zaobserwować przy analizowaniu obecnego stanu naszej dyscypliny możemy sprowadzić do zapoznania albo jej naukowości, albo normatywności naukowej, albo wreszcie jej charakteru teologicznego. U podłoża zaś wszystkich prawie braków leży niewłaściwy pogląd na zadania teologii moralnej. Czyni się z niej bowiem jakąś zawodową naukę dla księży, jeden z przedmiotów wtajemniczenia w „ars artium-regimen animarum“, dziedzinę niedostępną dla „profanów“, a co gorsza: zaścianek, który się izoluje od zgiełku prądów umysłowych, od poglądów i zdobyczy innych nauk, choćby bardzo zbliżonych przedmiotem badań. Stanowisko to nie może być utrzymane ⁴⁶⁾. Teologia moralna jest dla wszystkich, powinna interesować wszystkich intelektualnie przygotowanych katolików, wszystkim musi służyć. Powinna spełniać trzy nast. zadania:

- 1) zbudować systematycznie całokształt chrześcijańskiej doktryny moralnej;
- 2) wytyczyć dyrektywy działania chrześcijanina w kierunku osiągnięcia przezeń ostatecznego, nadprzyrodzonego celu;
- 3) umożliwić właściwą ocenę moralną jego działania. Nie zawsze jednak zadania te spełnia w sposób należyty.

Zarzuca się więc najczęściej teologii moralnej, że nie daje całkowitego ujęcia chrześcijańskich wskazań moralnych, nie

⁴⁶⁾ Trudno się zatem zgodzić z nast. sformułowaniem celów teologii moralnej, jakie znajdujemy w wyż. cytowanym, a na naszym polskim terenie wprost pionierskim o chrystocentryzmie w teologii moralnej, artykule: „Teologia moralna ... ma podwójny cel do osiągnięcia: dać solidną podstawę moralnego życia osobistego kapłanom, a po drugie Teologia moralna winna w sposób teoretyczny i praktyczny wprowadzić w arkana 'ars artium', t. zn. sztuki urabiania poglądów na życie, kształtowanie sumień wiernych na ambonie, kierowania nimi, leczenia i osądzania ich w konfesjonale“. Art. cyt. 313.

obejmuje całości chrześcijańskiej moralności, że nie przedstawia wszystkim: kapłanom i świeckim, wierzącym i niewierzącym całego bogactwa Chrystusowej myśli etycznej. Od przeszło 50-ciu lat aż do chwili obecnej, ciągle podnosi się **z a r z u t m i n i m a l i z m u i n e g a t y w i z m u** oraz nieszczęsnej **d w u p i ę t r o w o ś c i** teologii moralnej.

„Teologia moralna nie obejmuje dziś całości życia moralnego człowieka, a tylko z tej całości wyrzywa część, a mian. stosunek do prawa moralnego; pomija ona niezmiernie ważne zagadnienie ascetyki i mistyki, czyli wychowania chrześcijańskiego lub doskonałości chrześcijańskiej...“⁴⁷⁾ Za mało w niej są uwzględnione chrześcijańskie ideały etyczne, które obok przedstawienia obowiązków muszą znaleźć miejsce w każdej etyce. Ciągłe jeszcze za dużo uwagi i miejsca poświęca się w niej grzechom, a za mało cnotom.

Zarzuca się następnie **n i e d o c e n i a n i e** w teologii moralnej **r o l i c n ó t t e o l o g i c z n y c h**, podstawowych dla chrześcijańskiego życia moralnego oraz łaski, jako nadprzyrodzonego życia, światła i mocy w działaniu etycznym.

Wysuwa się także, jako zasadniczy zarzut o charakterze treściowym, **f a k t z a p o z n a n i a o s o b y C h r y s t u s a** Pana, jako centralnej rzeczywistości oraz niedościgniętego i porywającego wzoru osobowego w naszej doktrynie moralnej.

Mówi się też wiele o **z a n i e d b a n i u e t y k i s p o ł e c z n e j**, a po ukazaniu się encykliki „Mystici Corporis Christi“ zaniedbania w tej dziedzinie stały się jeszcze widoczniejsze, gdyż rysuje się jeszcze wyraźniej konieczność naświetlenia ogromnej dziedziny życia społecznego chrześcijańską doktryną o nadprzyrodzonej więzi w mistycznym Ciele Chrystusa.

Jeszcze jeden wreszcie zarzut co do braków treściowych: **o d e r w a n i e o d p o t r z e b c z a s u**, zajmowanie się sprawami przestarzałymi lub fikcyjnymi z pozostawieniem na

⁴⁷⁾ J. Woroniecki, O. P., Metoda i program nauczania teologii moralnej, dz. cyt. 52.

uboczu spraw aktualnych, wymagających nowych naświetleń, a może i pionierskich — w oparciu oczywiście o naukę objawioną i spuściznę teologiczną minionych wieków — rozstrzygnięć.

Do wysuniętych powyżej zarzutów wrócimy jeszcze, gdy będziemy próbowali zarysować pozytywne postulaty i żądania. Obecnie zaś spróbujemy jeszcze sformułować i jakoś zgrupować zarzuty o charakterze metodycznym.

Najpoważniejszym, ciągle wysuwanym — to i u r y d y c z n e t r a k t o w a n i e z a g a d n i e ń e t y c z n y c h. To, co jest zrozumiałe w wykładzie prawa kanonicznego, ustalającego konieczne dla społeczności kościelnej prawa i obowiązki, nieuzasadnione jest w wykładzie katolickiej doktryny moralnej. Ścisłe iurydyczne traktowanie norm postępowania etycznego łatwo prowadzi na bezdroża kazuistyki, która tak fatalnie zaciążyła na rozwoju teologii moralnej w XVII—XIX w., ale która, jak się wydaje, cofa się do właściwych sobie granic.

Drugim metodycznym brakiem — to b r a k e l e m e n t u p o z y t y w n e g o z e ź r ó d e ł O b j a w i e n i a, brak tej właściwej dla nauk teologicznych motywacji. Nie równa się to wcale, jak to niektórzy mylnie sądzą, pogardzie dla metody scholastycznej. Metoda pozytywna może iść doskonale w zgodzie ze scholastyczną. Przeciwnie nawet: należy wysunąć jako zasadnicze zastrzeżenie i zarzut to, że teologia moralna w dalszym ciągu przejawia p o w a ż n e b r a k i e l e m e n t u a n a l i t y c z n e g o albo zadowala się uproszczoną, prymitywną niekiedy, analizą. Płynie to z zaniedbania, z oderwania od nowoczesnych zdobyczy psychologii, nauk społecznych i lekarskich.

Poważne z a s t r z e ż e n i a budzi także o b e c n e u s y s t e m a t y z o w a n i e z a g a d n i e ń m o r a l n y c h, a wreszcie s p o s ó b p r e d s t a w i e n i a poszczególnych zagadnień i rozstrzygnięć, ezoteryczność wykładu, nienależyte wykorzystanie języka, jako narzędzia komunikatywności i propagacji doktryny.

Tak przedstawiałyby się ważniejsze zarzuty i zastrzeżenia, wysuwane przez wielu. Wszystkie one jednak są niepokojące i ciągle, niestety, aktualne, trzeba się więc z nimi liczyć przy kreśleniu postulatów dla dalszego rozwoju naszej dyscypliny. Podobnie jak zarzuty, zgrupujemy je w dwóch punktach: w odniesieniu do treści i w odniesieniu do metody.

3. POSTULATY TREŚCIOWE

Katolicka etyka teologiczna jest systemem celów. U podłoża jej leży ukazanie celu działania i całego życia człowieka. Cel ostateczny — to podstawowe zagadnienie z teologii moralnej. Zbyteczne zresztą wydaje się o tym mówić, gdyż sprawa ta jest już obecnie jasna dla wszystkich moralistów, choć nie tak było jeszcze w XIX w., kiedy to ukazywały się podręczniki teologii moralnej bez traktatu o najwyższym celu człowieka.

Natomiast obecnie wysuwa się dalsze żądanie, ażeby przy omawianiu celu ostatecznego uwzględnić także ściśle z nim zharmonizowane najdalsze cele doczesne personalne. Ukazać więc trzeba ład moralny w jego ostatecznych ziemskich, życiowych perspektywach. Nie może nas od tego powstrzymać wzgląd na niebezpieczeństwo autonomizowania moralności. Teonomiczny charakter katolickiej moralności godzi harmonijnie aspekty autonomiczne i heteronomiczne, także i w tej dziedzinie. Zbliżanie się bowiem do celu najwyższego, t. zn. nadprzyrodzonego szczęścia w Bogu przez moralne życie, realizuje jednocześnie pewne najcenniejsze wartości personalne w wymiarach zarówno wiecznych, jak i doczesnych. Ze względu na wymagania ducha czasu, licząc się z potrzebami psychiki dzisiejszego człowieka, nastawionego raczej na doszesność, należy mu ukazać, że cel nadprzyrodzony nie przekreśla tego co wielkie i szlachetne w naturze. Współczesna pedagogika personalistyczna wysuwa obecnie jako cel wychowania pewne idealne struktury, jak charakter lub osobowość. Musimy to uwzględnić także i to b. poważnie w teologii moralnej, jako katolickiej etyce wychowawczej.

Żądanie to kieruje się w stronę teologów moralistów zwłaszcza na terenie francuskim. Ma to oczywiście związek z ożywionym tam ruchem katolickiego personalizmu. Warto tu zwłaszcza wspomnieć niewymienionego w poprzednim przeglądzie autorów, zabierających głos w omawianej przez nas sprawie, E. M o u n i e r a, który niejednokrotnie atakował teologów, że w swoim nauczaniu nie umieją nawiązać łączności z antropocentrycznie nastawioną psychiką dzisiejszego człowieka i dlatego nie potrafią nim pokierować.

Zagadnienie najwyższego celu, ta sprawa fundamentalna i zasadnicza w teologii moralnej, powinno być potraktowane z dwóch punktów widzenia, rozważane w dwóch aspektach: teoretycznym i praktycznym. Z punktu widzenia t e o r e t y c z n e g o cel najwyższy jest f u n d a m e n t e m, na którym budujemy cały system chrześcijańskiej doktryny moralnej⁴⁸). Cel najwyższy jest racją i podstawą całego porządku moralnego. Wokół też tego zagadnienia należy rozbudować całą naukę o wartości moralnej, czyli t r a k t a t a k s j o l o g i c z n y oraz uzasadnienie moralnego o b o w i ą z k u. Rozważania te pójdą w dwóch kierunkach: spekulatywnym, dla zarysowania i uzasadnienia naturalnego porządku moralnego oraz pozytywnym, sięgającym do źródeł Objawienia, dla przedstawienia najwyższego nadprzyrodzonego celu i zbudowanego na nim porządku.

Cel ostateczny może być jednak rozważany w a s p e k c i e b a r d z i e j p r a k t y c z n y m. Ten cel bowiem ma być tym pociągającym kresem pragnień, zwracającym ku sobie całość działań chrześcijanina, jego zamierzeń, pragnień i wysiłków. Aby zaś takim się stał, musi być ukazany człowiekowi

⁴⁸) To też wszystkie prawie dokładniejsze określenia naszej nauki zawierają w sobie ten element. Tak np. Ramirez J. M., O. P., w dziele pt. *De hominis beatitudine. Tractatus theologicus*, t. I, Matriti 1942, 43 określa teologię moralną nast.: „scientia ordinationis totius humanae vitae a d b e a t i t u d i n e m supernaturalem ex divina revelatione procedens“. Por. dop. 45.

w bardziej konkretnych kształtach. Dla człowieka nieobznajmionego z wartością drogich kamieni, ewangeliczna drogocenna perła może nie przedstawiać żadnej prawie wartości. Trzeba by mu dopiero tę wartość jakoś zbliżyć, wyrazić w języku dostępnych mu wyobrażeń. Podobnie się ma sprawa z celem najwyższym (wewnętrznym). Jest to jakaś „perła“ o fantastycznie wielkiej wartości, ale jest obawa, że może nie być przez człowieka zauważona, doceniona. Trzeba rozmiąć tę wartość „na drobne“, zbliżyć ten ideał bardziej do życia, do ziemi i na tym tle dopiero ukazać jego przekraczającą wszelkie wyobrażenia cenę. A dokonać się to może przez rozbudowanie traktatu o i d e a ł a c h.

Etyka katolicka nie wykorzystwała dotąd w należytyńm stopniu *personalistycznego ujęcia celów działańia*. Nie mówi się w niej o ideałach etycznych, choć mówi się o nich w różnych laickich systemach etycznych. W. Biegański określa ideały jako „cele wyższe o wybitnej charakterystyce wartości i doskonałości“⁴⁹⁾. Ideał wyraża pewien cel — to, co być może i co być powinno — przy czym cel ten ma charakter wyobraźalny, mniej lub więcej konkretny. Różni się on od mrzonek, utopii tym, że jest możliwy do urzeczywistnienia, jest z mniejszą lub większą łatwością osiągalny. Jest wreszcie związany ścisłymi związkami z życiem uczuciowym człowieka, stając się dzięki temu motorem działania, obitym źródłem energii psychicznej i wytrwałości w działaniu i w zwalczaniu przeszkód.

Wszystkie ideały etyczne można jakoś klasyfikować i sprowadzać do wyższych uogólnień. Ideały lekarza, księdza, matki, ojca, obywatela, pracownika służby społecznej itp. rysują się na tle bardziej szczegółowych zadań moralnych; przy ich poznawczej klasyfikacji można dojść do jakiegoś ujęcia ideału człowieka-chrześcijanina. Nauka o ideałach moralnych i nauka o ziemskich — ale oczywiście najściślej zespolonych z pozaziemskim, ostatecznym — personalnych i społecznych celach działania

⁴⁹⁾ Etyka ogólna, Warszawa 1918, 110.

w życiu chrześcijanina musi być włączona w całość katolickiej nauki moralnej⁵⁰).

Po ukazaniu celu ostatecznego i zarysowaniu ideałów, teologia moralna winna ukazać chrześcijaninowi drogę do ich osiągnięcia. Nie może się przy tym ograniczyć do ukazania drogi ścisłych obowiązków, zostawiając innym naukom teologicznym całą dziedzinę chrześcijańskiej doskonałości. Taka dwupiętrowość w nauce zasad postępowania etycznego jest metodycznie nieuzasadniona, a życiowo wprost szkodliwa, musi zatem zaniknąć. Domaga się tego już od wielu lat szereg poważnych myślicieli, wśród nich wymienić trzeba zwłaszcza o. J. Woronieckiego, nie nastąpiło to jednak, niestety, w praktyce⁵¹). Rzucenie pomostu między teologią moralną a ascetyczną i mistyczną, więcej — scalenie całego ich materiału w ramach jednej dyscypliny: teologii moralnej, wcale nie musi (i nie może) naruszyć różnicy między tym, co nakazane jako ścisły obowiązek, a tym, co nam wskazuje etyka katolicka jako radę. To rozróżnienie zostanie i musi zostać. Ale w całości kształcie właściwie pojętej etyki musi się zawierać całość dyrektyw kierujących moralnym postępowaniem.

Drogowskazami zasadniczymi, najściślej obowiązującymi, pozostaną zawsze przykazania. Ale przykazania, oprócz swego charakteru autorytatywnego i w pewnym sensie heteronomicznego—dokładniej mówiąc teonomicznego—mają jeszcze

⁵⁰) Właśnie z p. widz. ideałów określa W. Biegański samą etykę: „To też etyka, jako nauka normatywna, wskazująca, jak powinniśmy postępować, jest w całości oparta na' rozważaniu uporządkowanego przez ideały działania moralnego". Dz. cyt. 119.

⁵¹) Por. J. Woroniecki, dz. cyt. 46—52; F. Tillmann zaś niejednokrotnie to podnosi w cyt. pracy, np.: „Wenn man aber mit dem Satze ernst macht, dass die Sittenlehre die Aufgabe hat, die allgemein gültigen Normen des Strebens nach christlicher Vollkommenheit darzustellen, dann kann es nicht zweifelhaft sein, dass beide, Ascese u. Mystik, einen unentbehrlichen Bestandteil dieser Disziplin bilden". Die Idee der Nachfolge Christi, dz. cyt., wyd. 1, 17; por. także J. M. Ramirez, dz. cyt., 58.

inny, personalistyczny, charakter. Są to dyrektywy prawa naturalnego, przedstawiają pewne moralne wymagalniki rozwoju, a nawet wprost istnienia człowieka w ogóle. Zachowanie przykazań bowiem nie tylko jest wypełnieniem woli Bożej, ale umożliwia i zapewnia osiągnięcie pewnych celów społecznych oraz ideałów autoperfekcjonistycznych. Teologia moralna powinna właśnie te perspektywy ukazać, odpowiednio naświetlić. Ułatwi to bezpośrednią pracę wychowawczą, umożliwi w doskonalszym stopniu takie pokierowanie działaniem chrześcijanina, by ono było i moralnie dobre i płynące z najgłębszego przekonania wewnętrznego. Zamiast legalistycznego minimalizmu osiągnie się przez to łatwiej nastawienie maksymalistyczne, dążenie do świętości, w którym prawo jakby się ukrywa, a ujawnia się w całym pięknie i bogactwie swoboda dzieci Bożych, jak to trafnie wyraża znana formuła: „dilige, et quod vis fac“.

Po wysunięciu konieczności personalistycznego potraktowania zarówno celów, jak i dyrektyw etycznego działania, przejdźmy do dalszego postulatu. Teologia moralna musi rozpatrzyć znaczenie w życiu moralnym **w z o r ó w o s o b o w y c h**. Znaczenie ich wydaje się niektórym myślicielom i badaczom ogromne, ubolewają jednak, że etyka nie potrafiła ich dostatecznie dotychczas wykorzystać⁵²). Jest tu jeszcze wielkie pole do badań szczegółowych, w których trzeba by ustalić warunki i drogi działania poszczególnych wzorów osobowych w du-

⁵²) „Für die Ethik hat die Vorbildlehre eine ganz besondere Bedeutung... Vor allem sei an Beispielen die unerhörte, heute noch weithin unbekannte Macht der Vorbilder aufgewiesen“. M. Scheler, *Zur Ethik u. Erkenntnislehre*, Berlin 1933, 157 (słowa te wyjęte są z rozprawy, zam. w tym wyd. zbior. str. 149—224, pt. *Vorbilder u. Führer*). F. Tillmann, który docenia znaczenie wzorów osobowych w teol. moralnej, zestawia działanie normy moralnej i wzoru osob.: „Hier unterscheidet sich auch das Vorbild von der sittlichen Norm, insofern das erstere das individuelle Sein der Person, die als Vorbild gilt, nich auslöscht, während die Norm, ihrem Wesen entsprechend, allgemein nach Gültigkeit u. Inhalt ist. Dadurch gewinnt das Vorbild gegenüber der Norm eine Lebendigkeit u. eine Plastik“. Dz. cyt. 45.

szy, ich rodzaje, wpływ w zależności np. od wieku lub wykształcenia i w. i. Sprawa jest jednak ważna. Wzory osobowe wywierają bezsprzecznie wielki wpływ na kształtowanie charakteru i postępowania etycznego i sprawa ta musi znaleźć swój właściwy wyraz w teologii moralnej. Poświęcano temu trochę miejsca w teologii ascetycznej, za mało jednak, jak na ważność sprawy⁵³), w świetle jednak poprzednich wywodów o stosunku ascetyki do teologii moralnej jasnym jest, że i ta sprawa musi interesować moralistów. A mamy pod ręką bogatą, olbrzymią galerię porywających wzorów osobowych i to nie anonimowych, ani mitologicznych, ani poetyckich czy powieściowych, filmowych, lub innych tego rodzaju, ale żywych, z krwi i kości, historycznych. Mam tu na myśli ś w i ę t y c h. W tym punkcie teologia moralna zbliża się do hagiografii, świadomie wykorzystuje jej osiągnięcia i stawia jej pewne wyraźne żądania. Analiza postępowania świętych musi uzupełniać analizę dyrektyw etycznych.

Pośród tych żywych i pociągających wzorów osobowych, na naczelne i niedosiężne miejsce wybija się postać Jezusa Chrystusa, Boga, ale i „Syna Człowieczego“. Musimy uwypuklić należycie bogactwo duchowe tej postaci. Postulat ten wysuwany jest już obecnie przez wielu moralistów, zainicjował jednak ten prąd F. Tillmann. On to właśnie unaoczniał moralistom katolickim, że zaniedbali coś, co jest w naszej doktrynie szczególnie ważne, pominieli kogoś, kto winien zająć miejsce nie tylko poważne, ale centralne. Tillmann nie poprzestał zresztą na wysunięciu postulatów, ale próbując go zrealizować, pokusił się o włączenie Chrystusa Pana w całość wykładu katolickiej nauki moralności⁵⁴).

⁵³) Tak np. w dwutomowym dziele A. Tanquerey'a, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. polskie, Kraków² (s.a. 1949?) sprawa ta jest potraktowana bardzo lakonicznie, a par. „O roli świętych w życiu chrześcijańskim“ obejmuje tylko 4 strony (157–161).

⁵⁴) Z tego p. widz. określa on nawet samą teologię moralną: „Die katholische Sittenlehre ist die wissenschaftliche Darstellung der Nachfolge Christi im Einzel- u. Gemeinschaftsleben“. Dz. cyt., 5.

O s o b a C h r y s t u s a ogarnia szerszy zakres zagadnień, omawianych w teologii moralnej. Wrócimy do niej jeszcze. Na tym miejscu chciałbym tylko uwypuklić konieczność włączenia jej do całości naszej dyscypliny teologicznej w charakterze *c a u s a e x e m p l a r i s*. Jezus Chrystus to nie tylko wielki Nauczyciel-Moralista, ale i niedościgły, a porywający wzór życia moralnego, doskonałego. Jego bogata, wielką intensywnością, rozpiętością i harmonią cnót jaśniejąca osobowość może budzić w duszach jeszcze większy oddźwięk, niż Jego kerygmat. Dlatego też nie tylko Jego nauka, ale i On sam, jako najwyższy wzór osobowy, musi znaleźć właściwe miejsce w całości wykładu teologii moralnej⁵⁵).

Po krótkim rozejrzeniu się wśród celów, drogowskazów i wzorów osobowych moralnego działania przejdziemy w logicznym porządku zagadnień do omówienia *p r z e s z k ó d*, piętrzących się na drodze moralnego życia. Postulować tu trzeba na pierwszym miejscu konieczność omówienia na podstawie źródeł Objawienia w łączności z danymi introspekcji, historii i socjologii moralnej faktu grzechu pierworodnego. Dogmat *g r z e c h u p i e r w o r o d n e g o*, choć interesuje egzegetów i dogmatyków, najbardziej powinien zajmować właśnie katolickich moralistów, umożliwiając im realistyczną ocenę możliwości moralnych człowieka *in ordine naturali*. Traktat o tym grzechu winien się znaleźć, jak sądzę, także w teologii moralnej. Zanalizowanie z punktu widzenia moralnego tego obciążenia natury ludzkiej musi być dalej uzupełnione traktatem o o b-

⁵⁵) Sam F. Tillmann wskazuje na Hirschera, jako na swego poprzednika w głoszeniu idei o Chrystusie jako centrum teologii moralnej. Idea Hirschera różniła się jednak od tillmannowskiej, była to idea nie o naśladowaniu Chrystusa, lecz o urzeczywistnieniu królestwa Chrystusowego (por. tyt. dzieła Hirschera w przyp. 4). Przed Hirscherem idea „*regnum Dei*” jako centralna idea ogniskująca wokół siebie materiał całej teologii miała wyraźnie występować w dziele: B. Galura, *Neue Theologie des Christentums... Ein Plan zur Reform der Theologie...*, Augsburg 1800—1804 6 vil.; postulat chrystocentryzmu w teologii moralnej wysunął już w r. 1910 (choć b. lakonicznie) H. Gerigk, dz. cyt., 19.

ciążeniach indywidualnych i socjalnych, zarówno o charakterze dziedzicznym i wrodzonym⁵⁶), jak i nabytym w ciągu procesu moralnego dojrzewiania. W tym punkcie trzeba by poważnie uwzględnić zdobycze współczesnej genetyki i psychologii rozwoju dla zarysowania zasadniczych linii obciążeń i przeszkód o charakterze indywidualnym oraz dane socjologii dla uchwycenia obciążeń społecznych, idących ze strony środowiska społecznego, wywierającego potężny, niekiedy wprost przemożny wpływ przez opinię publiczną, sugestię zbiorową, świadomą propagandę itp.

Dopiero na tym tle można przejść do omawiania grzechu. Traktat o grzechu jest już w teologii moralnej szeroko rozbudowany, niekiedy nawet za dużo zajmuje tam miejsca. Jeżeli by trzeba coś tutaj postulować, to wystarczy tylko to, aby obok teologicznego naświetlenia zła grzechu — istotnego, nie przeczę i oczywiście najważniejszego — poważniej uwzględnić *personalistyczne zło grzechu*. Grzech jest przede wszystkim przekroczeniem woli Bożej i Jego praw suwerennych nad człowiekiem, ale jest także wielką moralną szkodą dla osoby, która go popełnia i przeszkodą w osiągnięciu celów i ideałów moralnych.

Traktat ten, rozbudowany w oparciu o poważnie i nowocześnie potraktowaną psychologię moralną, winien dać solidną podbudowę teoretyczną pod *k a z u s t y k ę*, która, jak to dziś już wielu, i to najpoważniejszych moralistów, uznaje, nie mieści się w ramach samej teologii moralnej jako nauki, lecz jest jej uzupełnieniem praktycznym, jako sztuka (w znac. szerszym, scholast. „ars“) oceny moralnej czynów, użyteczna zwięsz-

⁵⁶) Wyróżniam tu świadomie czynniki wrodzone i dziedziczne, gdyż w świetle genetyki współczesnej nie wszystko, co jest człowiekowi wrodzone, jest przezeń dziedziczone; wchodzi tu w grę możliwość modyfikacji plazmy zarodkowej przed lub po zapłodnieniu pod wpływem pewnych trucizn, jak alkohol, lub schorzeń, jak syfilis; modyfikacji takich się rzekomo nie dziedziczy. Por. np. Th. Müncker, *Die psychol. Grundlagen der kathol. Sittenlehre*, dz. cyt., wyd. 1-sze, 110.

cza dla konfesjonału. Nie kwestionuje się tu wcale użyteczności, a nawet ważności kazuistycznego wykształcenia duchowieństwa, trzeba jednak — idąc tu za postulatami wielkich moralistów z Mausbachem na czele — sprowadzić ją do właściwych ram praktycznych, choć opartych o ściśle naukowo uzasadnione przesłanki, ćwiczeń. Dla rzetelnej jednak, pewnej i wyrozumiałej oceny moralnej ludzkiego działania niezbędne jest gruntowne przeanalizowanie w świetle — jeszcze raz to podkreślam — nowoczesnych zdobyczy nauk o człowieku, warunków moralnej odpowiedzialności w zależności od wieku i stopnia rozwoju człowieka (psychologia rozwojowa), jego habitualnego i aktualnego stanu psychicznego (psychologia i psychopatologia), a wreszcie w zależności od wspomnianych już przykładowo przeróżnych uwarunkowań o charakterze socjalnym⁵⁷).

Do grzechu podchodzić więc winniśmy zasadniczo jako do przeszkody w realizacji ideałów życia moralnego i w osiągnięciu przez człowieka jego ostatecznego celu. Jeszcze większą jednak przeszkodą jest zły moralnie nawyk, czyli *n a ł ó g*, któremu poświęcić trzeba dużo uwagi w teologii moralnej, pojętej jako katolicka etyka — nie tylko oceniająca, ale i — wychowawcza.

Przechodzimy do najpoważniejszego działu teologii moralnej, a mianowicie do samych najbliższych warunków dobrego moralnie działania, środków naturalnych i pomocy nadprzyrodzonych w realizowaniu chrześcijańskiego ładu moralnego. W tym dziale stawia się dziś pod adresem teologii moralnej w jej dzisiejszym stanie najpoważniejsze zarzuty, wysuwać więc się godzi daleko idące postulaty. Odnoszą się one do naszej dyscypliny głównie w jej aspekcie teologicznym. Najogólniej więc: winna ona silniej uwydatnić elementy nadprzyrodzone całej struktury chrześcijańskiego działania moralnego. Poważ-

⁵⁷) Bardzo poważnym osiągnięciem z tego p. widz. jest cyt. wyżej praca Th. Münckera. Na inne wartościowe opracowania wskazałem w cyt. wyż. swoim art. Z problematyki odpowiedzialności moralnej.

niej więc musi uwypuklić dzieło Chrystusa Pana, jego wkład w moralne podniesienie ludzkości i w uświęcenie, podniesionego na poziom nadprzyrodzonego życia, człowieka.

Już poprzednio zaznaczyłem, że teologia moralna ostatnich wieków nie doceniała znaczenia postaci Chrystusa, jako najdoskonalszego i porywającego wzoru osobowego, w życiu moralnym⁵⁸). Tu chciałbym jeszcze mocniej to podkreślić, rozszerzając jednocześnie kąt widzenia. Teologia moralna po oderwaniu się od dogmatyki zostawiła jej osobę i dzieło Jezusa Chrystusa. W najlepszym razie odwoływała się tylko do moralnych wskazań Chrystusowej nauki i to zasadniczo na stopniu minimalnym, wymaganym do zbawienia. Dziś jednak dojrzenia powoli świadomość konieczności nawrotu do dawnych, bogatych tradycji teologii moralnej, a wrotu do Chrystusa, jako przyczyny sprawczej, formalnej i celowej chrześcijańskiego porządku moralnego⁵⁹). Chrystus przyszedł na ziemię nie tylko, aby przebłagać obrażonego Boga i przywrócić Mu oderwaną odeń przez grzech ludzkość, ale i dlatego, ażeby podnieść zranioną grzechem pierworodnym naturę ludzką, ubogacić ją jeszcze przez swe zasługi i pomoc nadprzyrodzoną i zapewnić każdemu człowiekowi możliwość, a nawet więcej: łatwość, osiągnięcia wzniosłych ideałów etycznych oraz ostatecznego, podniesionego już do nadprzyrodzonych wyżyn, celu. Chrystus Pan jest więc „alfą“ i „omegą“ chrześcijańskiego ładu moralnego, jest jego racją bytu i celem, jest — jak sam się nazywa — „Drogą, Prawdą i Życiem“⁶⁰).

⁵⁸) Mam tu ciągle na uwadze zasadniczą ośnowę teologii moralnej, a nie jej marginesy. Postać Chrystusa przebijała gdzieś z podręczników dogmatyki, z prac ascetycznych i kaznodziejskich, nie było jej jednak w typowych podręcznikach teolog.-moralnych ostatnich wieków.

⁵⁹) „Stąd Chrystus P. od samego początku rozważania życia ludzkiego ściślej życia chrześcijańskiego, ma być postawiony w centrum zainteresowań etycznych. S. Sobalkowski, art. cyt., 315; por. G. Thils, *Tendences actuelles en Theologie Morale*, dz. cyt., 7—18.

⁶⁰) Jan 14, 6.

Chrześcijanin w swoim działaniu moralnym, choć napotyka na wiele trudności i przeszkody, nie pozostaje sam, zostawiony własnym wyłącznie wysiłkom. Może się oprzeć o silny fundament o charakterze bezwzględnie transcendentnym, ale i przedziwnie immanentnym, o ustanowione przez Chrystusa źródła nadprzyrodzonego życia i nadprzyrodzonej mocy. Dokonuje się to przez wszczepienie człowieka w Chrystusa, przez „nowe narodzenie“, jak sam Jezus wyjaśniał Nikodemowi ⁶¹). To ubóstwienie, a przez to gruntowną przemianę człowieka, sprawia łaska boska. Następuje tu pewne przypodobnienie, czy nawet w pewnym sensie utożsamienie ontyczne, które umożliwia i ułatwia przypodobnienie moralne. „Agere sequitur esse“. Z nowego narodzenia w Chrystusie, z uchrystusowania ontycznego, może wypłynąć przy zachowaniu pewnych koniecznych warunków, zależnych od ludzkiej wolnej woli, uchrystusowanie moralne. Działanie to dokonuje się niejako z góry. Chrześcijanin się tylko w nie włącza i z niego korzysta. Dzieje się to przez łaskę.

Dlatego też sprawa łaski, tego nadprzyrodzonego wyposażenia ontycznego i jednocześnie moralnego, nie może być pominięta w całokształcie katolickiej doktryny moralnej. Traktat o łasce winien być uważany za integralną część teologii moralnej, nie mogą się więc jej zrzekać moralisci na rzecz dogmatyków, jak to się, niestety, czyniło w ciągu kilku ostatnich wieków i jeszcze się przeważnie czyni ⁶²).

Dopiero po przeanalizowaniu gruntownym, teologicznym, tego momentu, tzn. nadprzyrodzonej pomocy Bożej przez łaskę oraz uwypukleniu należytych roli i znaczenia tej pomocy w życiu moralnym chrześcijanina, można przejść do systematycznego

⁶¹) Por. Jan 3, 3—20.

⁶²) „Ta prawda o dziecięstwie Bożym, o żywotnym wszczepieniu w Chrystusie i o Mistycznym Ciele Chrystusowym — jako treść łaski uświęcającej... — musi leć u podstaw etyki katolickiej, jako fundament i korzeń, z którego całe życie chrześcijańskie wyrasta, kształtuje się. S. Sobalkowski, art. cyt., 316.

wykładu moralnych sprawności czyli cnót, umożliwiających człowiekowi nie w sposób dorywczy, ale długofalowy i łatwy, dążenie do osiągnięcia ideałów etycznych i celu ostatecznego. Systematyką cnót zajmiemy się jeszcze niżej osobno przy omawianiu metod wykładu. Na tym miejscu — grupując systematycznie postulaty treściowe — pragnę wysunąć konieczność jak najbardziej troskliwego traktowania cnót teologicznych w całości kształcie teologii moralnej⁶³). Moralne życie chrześcijanina nie może się zamykać w praktyce cnót moralnych. Było by to ogromne zacieśnienie jego horyzontu moralnego, było by trzymaniem się tylko niższej płaszczyzny życia moralnego. Życie moralne chrześcijanina jest bogatsze, głębsze i łatwiejsze właśnie dzięki poziomowi cnót teologicznych, które odrywając człowieka od poziomu naturalnych stosunków między człowiekiem i Bogiem jako Stwórcą oraz innym człowiekiem jako uczestnikiem tej samej natury, przenoszą go na wyżyny Bożego życia, skąd inne już rysują się stosunki i więzy. Dopiero na bazie cnót teologicznych można budować prawdziwą i trwałą świętość. Cnoty teologiczne bowiem, kładąc się u podłoża nadprzyrodzonej osobowości moralnej, kształtują całą działalność moralną człowieka. Mogą się uzewnętrzniać nie tylko we właściwych sobie aktach, ale i w aktach innych cnót, jak roztropność, pokora, sprawiedliwość i in.

Katolickie i nadprzyrodzone znamię etyki katolickiej przejawia się także w jej sakramentologii. W dążeniu do nadprzyrodzonego celu życia i w realizowaniu chrześcijańskiego ładu moralnego, sakramenty święte odgrywają rolę istotną. Przez nie właśnie dokonuje się nasze uchrystusowanie ontyczne, umożliwiające wewnętrzną przemianę moralną. Jako źródła, zwyczajne i potężne, łaski zapewniają chrześcijaninowi światło i pomoc nadprzyrodzoną w dążeniu do nadprzyrodzo-

⁶³) W dawnym, powszechnie używanym podręczniku J. P. Gury'ego S. J., *Compendium theologiae moralis*, Ratysbna 1874⁵, cnotom teologicznym poświęca autor zaledwie 20—30 stron, podczas gdy traktat o kontraktach zajmuje 80 stron.

nego celu na niełatwej drodze chrześcijańskiego życia moralnego. Dlatego też traktat o sakramentach świętych musi zajmować w teologii moralnej poczesne miejsce, nie może być oddawany kanonistom, pastorologom czy rubrycystom. Każda z tych dyscyplin teologicznych może i powinna się zajmować sakramentami, ale każda co innego tu naświetla. Moralistę interesują one jako źródła łaski i tym powinien się głównie zająć, oddając innym cały, obciążający dziś teologię moralną balast rozważań kanonicznych i rubrycystycznych.

Obok sakramentów szczególnie poważnego naświetlenia wymagają: *m s z a ś w.*, jako szczytowy akt religijności oraz *m o d l i t w a*, jako akt bardzo doniosły tejże cnoty. Odgrywają one w życiu moralnym chrześcijanina olbrzymią rolę, trzeba więc je wyodrębnić i należycie uwypuklić w całości kształcie chrześcijańskiej doktryny moralnej ⁶⁴).

W omawianym obecnie dziale winien się znaleźć wreszcie, objętościowo chyba obok sakramentologii najszerszy, traktat o cnotach moralnych. *N a k o n i e c z n o ś ć p o w a ż n i e j s z e g o t r a k t o w a n i a c n ó t* w teologii moralnej, traktowanej jako katolicka etyka wychowawcza, zwracał już od dawna uwagę o. J. Woroniecki i do końca życia nie przestawał tego podkreślać. W zaniedbaniu nauki o cnotach dostrzegał on główną przyczynę małej żywotności pedagogiki katolickiej ostatnich wieków, pedagogiki, która według niego ma być ściśle zespolone z katolicką etyką.

W tym punkcie trzeba wysunąć, podobny jak poprzednio co do innych traktatów, postulat, a mianowicie personalistycznego naświetlenia. Z tego personalistycznego także punktu widzenia trzeba prześledzić i unaocznic celowość cnot moralnych i ich ważność w życiu człowieka. Każda przecież cnota wzbogaca osobowość, harmonizuje i racjonalizuje wysiłki człowieka w kierunku moralnie wzniosłym, zapewnia sprawność i łatwość dobrego działania, przedstawia więc w pewnej, najpoważniejszej dziedzinie osobowości doskonałość działania, umożliwiającą

⁶⁴) Por. G. Thils, dz. cyt. wyż., 102—106.

osiągnięcie ideałów moralnych, a w perspektywie najdalszej — ostatecznego celu.

Pozostała wreszcie do rozpatrzenia ostatnia sprawa, przynależna do treści naszej nauki, a mianowicie sprawa wyników działania w płaszczyźnie sankcji. *S p r a w a z a s ł u g i i k a r y* (meritum, demeritum, poena) jest naogół uwzględniana w całości teologii moralnej. W związku jednak z często kierowanymi zarzutami o „merkantylnym, kupieckim“ charakterze naszej etyki, przesiąkniętej rzekomo motywem zapłaty, a także motywem niewolniczego strachu, należy mocniej uwydatnić, że motywacja ta, choć jest istotnym elementem nauki objawionej, na tle teologicznej cnoty miłości występuje raczej w pozycji drugoplanowej. A co ważniejsze: należy ukazać autogenny charakter sankcji moralnych, przy czym nasświetlić je trzeba także personalistycznie⁶⁵). Choć bowiem sankcje te wybiegają poza ramy obecnego życia, obejmują jednak również płaszczyznę doczesności. Są one bowiem najściślej związane z samym działaniem ludzkim, nie są zaś czymś zewnętrznym, jakoś zupełnie arbitralnie do niego przyczepionym. W szczególności zaś sankcja wiecznego odrzucenia (potępienia) nie przejawia charakteru arbitralnego wyroku, ani zaskakującej, a okrutnej w stosunku do delikwenta, decyzji, ale jest tylko przedłużeniem i wypełnieniem immanentnej sankcji, atakującej samą osobę. Uchwycenie i uwypuklenie takich momentów, jak: spokój lub wyrzuty sumienia, świadomość własnego moralnego „wzrostu“ lub „obniżania się“, współodpowiedzialność za poziom moralny innych, a zwłaszcza najbliższego otoczenia, uszczęśliwianie lub deprecjonowanie przez swój moralny wpływ innych jednostek oraz grup społecznych, utrwalanie

⁶⁵) Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle a. d. S., 1921², 373—384; pogląd autora jest krańcowy i nie do przyjęcia, ale słuszne są jego uwagi o sankcji immanentnej, o „głębi“ szczęścia płynącego z samego dobrego działania (373). Bardzo oryginalne i głębokie naświetlenie metafizyczne sankcji moralnych daje J. Maritain, *Neuf Leçons sur les Notions Premières de la Philosophie Morale*, Paris (s.a. 1950?), 178—188.

się poprzez cnoty lub nałogi stanu habitualnego zjednoczenia lub oderwania od Boga itp. — wszystko to w pewien sposób zachacza o immanentne sankcje działania moralnego i dopiero na ich tle, w tej oprawie nabierają blasku i uzasadnienia sankcje wieczyste. Śmierć, czyli moment realizacji tych ostatnich, jest tylko wyznaczoną z góry chwilą definitywnego dopełnienia dzieła kształtowania się moralnego osoby ludzkiej w życiu doczesnym. Jest tu tak, jak z drzewem, podmywanym przez płynącą obok niego rzekę; podmywane przechyla się coraz bardziej, aż w końcu pada zupełnie, kończąc definitywnie proces odrywania się od ziemi. Zjednoczenie uszczęśliwiające i potępienie wieczne, zarówno co do istoty, jak i co do stopnia, są tylko transponowaniem w wymiary wieczności tego, co już istniało, w samej osobie w momencie nieodwołalnego zakończenia wielkiej próby życia.

Tak przedstawiałyby się w najogólniejszym, mocno skróconym zarysie, ważniejsze postulaty treściowe, kierowane w stronę teologii moralnej, a których zrealizowanie zapewniłoby jej, jak się wydaje, nie tylko charakter katolickiej nauki normatywnej o moralnym działaniu w kierunku osiągnięcia nadprzyrodzonego celu ostatecznego, ale także żywotność i ogromną siłę oddziaływania na moralne wychowanie człowieka.

4. POSTULATY METODYCZNE

Decydującym dla każdej nauki czynnikiem jest nie tylko przedmiot, którym pod pewnym kątem widzenia się zajmuje, nie tylko więc treść, ale także metoda, czyli to, w jaki sposób zajmuje się swym specyficznym przedmiotem. Metoda zależy oczywiście od przedmiotu, którego własności mogą wyłączać pewne sposoby badania, inne zaś zalecać lub wprost wyznaczać. Musi się liczyć także z podmiotem, zwłaszcza jeśli chodzi o nauki normatywne, mające oprócz poznawczych także życiowe, praktyczne cele. Już zresztą św. Tomasz z Akwinu zwracał

uwagę, że metoda wszelkich rozważań musi być dostosowana i do przedmiotu i do nas ⁶⁶⁾.

Stosując tę uwagę do naszego przedmiotu, w zależności od tego, czy mamy na uwadze przedmiot dociekań teologiczno-moralnych, czy też podmiot nimi zainteresowany, możemy tu mówić o metodach dochodzenia (*les méthodes d'invention*) i metodach wykładu (*les méthodes d'exposition*) ⁶⁷⁾. Zajmiemy się nimi po kolei.

a) Metody dochodzenia

W filozofii moralnej, z którą nasza nauka, co jest zupełnie zrozumiałe, ma bardzo wiele wspólnego, próbowano już różnych metod. Tworzono systemy etyczne czysto dedukcyjne i aprioryczne, bez odwoływania się zupełnie do rozumowania redukcyjnego. W ostatnich zaś czasach widać próby montowania etyki wyłącznie na drodze indukcji. Największe osiągnięcia odnieśli jednak ci, którzy oparli się na metodzie połączonej, indukcyjno-dedukcyjnej. Przy stosowaniu tej metody dąży się do wyprowadzenia pewnych twierdzeń naczelných (aksiomatów) i ustalenia terminów pierwotnych, ażeby z nich, przy pomocy ustalonych reguł, definiować inne, niepierwotne terminy oraz wyprowadzać zdania (dyrektywy) pochodne. Te terminy zaś pierwotne i zdania naczelne nie wysuwa się już dzisiaj zupełnie apriorycznie. Wprzęgą się tu często cały aparat badań doświadczalnych nad moralnością, badań o charakterze semantycznym, psychologicznym i socjologicznym, by wychodząc z krytycznie ustalonych spostrzeżeń i praw szczegółowych, na drodze indukcji dojść do nadrzędnych, najogólniejszych dyrektyw moralnych.

⁶⁶⁾ „Modus, quo aliqua discutiuntur, debet congruere et rebus et nobis, nisi enim rebus congrueret, intelligi non possent; nisi congrueret nobis, nos capere non possemus“. In Boet. de Trin, c. 2 expos.

⁶⁷⁾ Por. O. Lottin, *Principes de Morale*, dz. cyt. t. 1, 43.

Przechodząc do katolickich filozofów, trzeba stwierdzić że nie brak było i jest podejmowanych przez nich prób zbudowania systemu etyki metodą prawie wyłącznie dedukcyjną. W oparciu o dane teodycei wychodzi się tu więc od Boga jako przyczyny sprawczej świata i natury ludzkiej, od Boga — ostatecznej przyczyny celowej i wzorczej dla całej działalności człowieka, a wreszcie — jako Opatrzności, obwarowującej sankcją zachowanie ustalonego przez siebie porządku moralnego. Niezależnie jednak od tego, do czego dochodziło się w tych próbach na drodze pozalogicznej, czy też nie należycie logicznie kontrolowanej, wydaje się, że możliwości są tu bardzo ograniczone i próby tego rodzaju doprowadzić mogą tylko do jakichś bardzo ogólnych konstrukcji, jakichś abstrakcyjnych schematów, nigdy zaś do konkretnych dyrektyw i ocen moralnych⁶⁸⁾. Dlatego też filozofowie-moralisci uświadamiają sobie coraz bardziej konieczność oparcia się o metodę indukcyjną, choć i ona budzi zastrzeżenia i nieufność.

U podłoża pewnej nieufności do metodycznego i szerokiego stosowania indukcji w etyce leży, jak można wywnioskować, świadomość charakteru wniosków, do jakich indukcja może prowadzić. Jako rozumowanie redukcyjne, oparte o przesłanki, stanowiące rację niepewną, nie ma ono charakteru konieczności wynikania, nie prowadzi więc do absolutnej pewności. W dziedzinie zaś etyki, wyraźniej chyba, niż gdzieindziej, nie wystarczy formułować opinie i hipotezy, lecz konieczna jest pewność. Sądzą jednak niektórzy, że i przy stosowaniu metody indukcyjnej można dojść do odkrycia ostatecznych, obiektywnych podstaw porządku moralnego. Można do tego mianowicie dojść posługując się tzw. indukcją metafizyczną, przy której, wznosząc się ponad stronę czysto formalną, szuka się ontologicznych, ostatecznych racji stwierdzonych zjawisk moralnych o charakterze zwłaszcza psychologicznym. Taką drogą poszedł w swych

⁶⁸⁾ Por. tamże 44.

rozważaniach etycznych L. du Roussau⁶⁹⁾, Wł. Sołowiew⁷⁰⁾, E. de Bruyne⁷¹⁾ i in.⁷²⁾. Stosując do zjawisk moralnych metodę fenomenologiczną, wychodząc z zaobserwowanych specyficznych faktów, w szczególności zaś podstawowych uczuć moralnych (W. Sołowiew), próbuje się drogą indukcji dojść od spontanicznych uczuć i sądów moralnych do najwyższej, powszechnej i obiektywnej normy moralności i ostatecznej podstawy moralnego obowiązku.

Teologia moralna, jako nauka teologiczna, różni się od etyki. Posiada odrębny przedmiot, inaczej też kształtują się jej metody. Normy moralne, które formułuje, nie są już wynikiem ludzkiego dociekania, ale czerpane są z Objawienia. Teologia moralna je wyszukuje, systematyzuje i we właściwy sobie sposób uzasadnia.

Już poprzednio próbowałem sformułować trzy zasadnicze zadania omawianej nauki teologicznej (zbudować systematycznie, pokierować działaniem, umożliwić właściwą ocenę). Właśnie w zależności od tych zadań kształtowały się metody teologii moralnej, tak że można wymienić trzy zasadnicze: spekulatywna, pozytywna i kazuistyczna.

Najbardziej praktyczną, ale o charakterze najmniej naukowym, jest metoda kazuistyczna. Przedstawia się tu pewne fikcyjne a szczegółowe przypadki (casus) sumienia, by przy pomocy zastosowania ogólnych zasad i dyrektyw moralnych dojść do oceny moralnej tych przypadków, do ustalenia, czy są moralnie dobre, czy złe, a dalej, czy te obiektywnie złe ściągają subiektywnie winę i jeżeli tak, to jak wielką. Był okres w rozwoju naszej dyscypliny, kiedy kazuistyka domino-

⁶⁹⁾ Por. *Ethique. Traité de philosophie morale*, Bruxelles, 1907.

⁷⁰⁾ Por. *La justification du bien. Essai de philosophie morale*, Paris 1939.

⁷¹⁾ Por. *Ethica, I: De structuur van het redelijk phenomeen*, Antwerpen 1934, także: *Réflexions sur les méthodes en Morale*, art. w *Revue Neosch. de Phil.* 38 (1935).

⁷²⁾ Metody tych autorów omawia obszerniej O. Lottin, dz. cyt. 49—51, skąd czerpałem te dane.

wała w niej, przytłaczając sobą inne metody i odbierając wprost teologii moralnej znamię prawdziwej nauki. Ale już pod koniec XIX w. zrodziła się na to silna, niekiedy gwałtowna w tonie, reakcja, która utraciła wyraźnie dominancję kazuistyki. Jest to bezsprzecznie zasługą J. Mausbacha, że w ogniu dyskusji polemicznej, choć bronił kazuistyki, doceniając jej potrzebę i znaczenie w całości kształcie wiedzy moralnej, potrafił określić jej jednak właściwe ramy i granice ⁷³). Dziś rozumie się już prawie powszechnie, że kazuistyka nie jest wcale metodą dochodzenia do prawd moralnych, lecz tylko praktyczną metodą dochodzenia do wprawy w formułowaniu ocen moralnych. Dostarcza poza tym materiału ilustracyjnego dla uplastycznienia wykładu materiału naukowego naszej dyscypliny, która nie jest i nie może być nauką wyłącznie teoretyczną i oderwaną od życia ⁷⁴).

Drugą metodą o charakterze już wyraźnie naukowym, jest metoda pozytywna. Jest to metoda polegająca na wyszukiwaniu, wyjaśnianiu i systematycznym układaniu dyrektyw i ocen moralnych ze źródeł Objawienia ⁷⁵). Stosowanie tej metody usprawiedliwione jest charakterem teologicznym naszej nauki. Jako teologia opiera się ona o źródła Objawienia i z nich czerpie prawa moralne. Nie zawsze to jednak czyniła w sposób należyty, a i obecnie, jak to próbowaliśmy wyżej sformułować, stawia się jej pod tym względem poważne zarzuty. Pozytywnie zaś postulując, należy domagać się poważnego uwzględnienia metody pozytywnej. Teologia moralna musi więcej, niż czyni to obecnie — nawiązując w tym do swoich wielkich tradycji, zwłaszcza okresu patrystycznego i potry-

⁷³) Por. Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze u. Aufgaben, dz. cyt., zwłaszcza 34—43 lub 156—158.

⁷⁴) Por. Woroniecki J., O. P., dz. cyt. wyż., 25—26; O teologii jako o wiedzy praktycznej mówi także Dr Anielski, por. Summa theol. I, q. 1, a. 5; i w i. miejsc; por. także Ramirez J. M., dz. cyt. t. 1, 79—80.

⁷⁵) Por. uwagi o metodzie pozytywnej w teologii w ogóle, a w szczególności w dogmatyce w pracy ks. I. Różyckiego, Dogmatyka, t. I, ks. I: Metodologia teologii dogmatycznej, Kraków 1947, 239—245.

denckiego — korzystać ze źródeł Objawienia ⁷⁶⁾. Musi zatem z bliżyć się znów do dogmatyki, z którą stanowi właściwie jedność. „Rozróżnienie między teologią moralną a teologią dogmatyczną dotyczy materii, którą dla pierwszej są *mores*, dla drugiej *fides*, nie dotyczy zaś źródeł i nawet częściowo metody. Teologia moralna jest teologią dogmatyczną życia chrześcijańskiego, opiera się ona, podobnie jak teologia dogmatyczna, na tych samych założeniach objawionych...“ ⁷⁷⁾.

Stosując metodę pozytywną musi współczesny teolog-moralista mieć na uwadze obecny stan krytyki historycznej w ogóle, a krytyki biblijnej i patrystycznej w szczególności, ażeby tę współczesną aparaturę naukową chcieć i umieć zastosować przy korzystaniu ze źródeł teologicznych dla ustalania zasad, norm i ocen moralnych. Wprawdzie metody egzegetycznej i metody historycznej nie można uznać za odrębne metody teologii moralnej, trzeba zaś je uważać tylko za metody pomocnicze, jednak są one w naszej dyscyplinie konieczne ⁷⁸⁾.

Pozostaje wreszcie 3-cia zasadnicza metoda w teologii moralnej, a mianowicie metoda spekulatywna. Ona to w sposób szczególny nadaje charakter naukowy rozważaniom o moralności katolickiej, gdyż teoretycznie opracowuje dane Objawienia i rozumu, odnoszące się do tej dziedziny. Posługując się rozumowaniem redukcyjnym tłumaczy pewne stwierdzone w życiu i w Objawieniu oceny i normy moralne oraz na

⁷⁶⁾ Por. J. Woroniecki, dz. cyt. wyż., 63.

⁷⁷⁾ Jak wyż.; tę jedność całej teologii wypukła św. Tomasz, np. *Summa theol.* I, q. 1, a. 3 concl.: „Cum omnia considerata in sacra doctrina, sub una formali ratione divinae revelationis considerentur, eam unam scientiam esse sentiendum est“. Na szkody, jakie wyrządziło oderwanie się moralnej od dogmatyki w ciągu kilku ub. wieków zwraca uwagę F. Tillmann, dz. cyt. wyż. 16.

⁷⁸⁾ Na konieczność poważnego uwzględnienia metody historycznej zwrócił już uwagę H. Gerigh, dz. cyt. I, 51—53, nie uchwycił on jednak właściwych proporcji i zależności między poszczególnymi metodami w teol. moralnej; zob. analogiczne uwagi odnośnie do teol. dogmatycznej w cyt. pracy L. Różyckiego, 244 ns.

drodze indukcji ustala pewne ogólne zasady; przy pomocy zaś rozumowania dedukcyjnego wyprowadza z objawionych i oczywistych zasad ogólnych bardziej szczegółowe prawdy moralne.

Już z powyższego widać, że pod nazwą metody spekulatywnej zamieściliśmy właściwie dwie odrębne metody, wyróżniane w metodologii ogólnej: redukcyjną i dedukcyjną. I jedna i druga ma — i musi mieć — zastosowanie w teologii moralnej. Możemy tu więc nawiązać do tego, co było poprzednio powiedziane o metodach w filozofii moralnej. W porównaniu jednak z tą ostatnią teologia moralna musi się zasadniczo bardziej oprzeć na metodzie dedukcyjnej. O ile bowiem droga dociekań filozofa biegnie w zasadzie od zjawisk do przyczyn i od stworzeń do Stwórcy, to rozumowanie teologa wychodzi od Boga, poznanego przez wiarę i nadanych przez Niego praw, schodząc ku ludziom i ich działaniu skierowanemu in ordine ad Deum. Ta właśnie ostatnia droga, przebiegająca zgodnie z kierunkiem wynikania — a więc typ rozumowania dedukcyjnego — jest najbardziej właściwą i zasadniczą metodą spekulacji teologiczno-moralnej⁷⁹). *S u p r e m a c j a m e t o d y d e d u k c y j n e j* przejawia się zarówno w odniesieniu do całości struktury teologii moralnej, jak i w ustalaniu szczegółowych praw moralnych. Nadprzyrodzony cel najwyższy staje jako naczelną przesłanką całej struktury, z niej dedukuje się o konieczności nadprzyrodzonych środków, o działaniu i skuteczności łaski, o roli sakramentów świętych itd. Rola dedukcji sięga jednak dalej; opiera się na niej dalsze, idące aż do szczegółowych wniosków o moralnym charakterze poszczególnych czynów, rozumowanie⁸⁰).

⁷⁹) C'est dire que la méthode du théologien est essentiellement déductive". O. Lottin, dz. cyt. wyż., t. I, 53; por. także J. M. Ramirez, dz. cyt., t. I, 73;

⁸⁰) Tak zw. *sumienie* (*dictamen constientiae*) uważa się powszechnie wśród moralistów kierunku tomistycznego za praktyczny sąd rozumu..., przy czym sąd ten ma być wnioskiem pewnego sylogizmu. Autor niniejszego ma nieco inny sąd o tym — nawiązując w tym do poglądu św. Bonawentury — czemu dał wyraz w cyt. art. *Sumienie*.

Rola zatem metody dedukcyjnej jest tu zasadnicza i olbrzymia. Ale konieczne jest także rozumowanie redukcyjne. W dowodzeniu bowiem teologicznym w ogólności, a zatem także na terenie omawianej nauki teologicznej, obok przesłanki większej, która jest najczęściej wzięta z depozytu Objawienia, jest więc „infallibiliter et absolute vera“, stoi przesłanka mniejsza, zaczerpnięta najczęściej z wiedzy czysto ludzkiej. W tej zaś dziedzinie niezbędne jest szerokie i gruntowne stosowanie redukcji, a więc rozumowania tłumaczącego i indukcji w ścisłym znaczeniu⁸¹⁾. Wymaga to od moralisty gruntownej znajomości człowieka i jego działania z punktu widzenia filozoficzno-etycznego, psychologicznego i socjologicznego. Nie wystarczy mu zatem — choć jest, jak widzieliśmy, bezwzględnie konieczne — samo poznanie, choćby jak najdoskonalsze, źródła Objawienia; tym bardziej nie wystarczy umiejętność rozstrzygania wątpliwości sumienia, zdobyta przez czytanie się w zbiorach kazuistycznie potraktowanych ocen moralnych. Konieczne jest tu oparcie o silne podstawy analityczne, które buduje się ze znajomości zarówno człowieka, jego psychologii oraz wpływających na jego postępowanie czynników socjologicznych, jak i natury norm, które go dotyczą.

Postulat ten, niejednokrotnie wysuwany przez tych, którym nie obca jest metodologia naszej dyscypliny, jest obok konieczności pogłębienia od strony pozytywno-teologicznej naszej doktryny moralnej postulatem naczelnym⁸²⁾. Dla jego zrealizowania należy w większej niż dotychczas mierze wykazać się z doświadczenia i wnioskami t. zw. nauki o moralności (czy etologii)⁸³⁾.

⁸¹⁾ Por. Summa theol. I, q. 1, a. 8 ad 2; por. J. M. Ramirez, dz. cyt., 1, 73—77.

⁸²⁾ Por. H. Gerigk, dz. cyt., 23—25; J. Woroniecki, dz. cyt. 24 nss.; O. Lottin, dz. cyt., 40nn.; Sz. Sobaykowski, art. cyt. 314. 320—323. 328.

⁸³⁾ Tak np. poważnego rozpatrzenia — i odprawy w wielu punktach — domaga się na naszym polskim terenie praca prof. M. Ossowskiej, Podstawy nauki o moralności, Warszawa 1947, IX + 380.

b) M e t o d y w y k ł a d u.

O ile przy omawianiu metod dochodzenia kierowaliśmy się głównie względem na naukową stronę omawianej dyscypliny, to tu weźmiemy pod uwagę względy raczej praktyczne, a nawet pedagogiczne. Wszelkie w tym punkcie postulaty można by sprowadzić do 5 naczelných żądań, a mian. cały materiał teologii moralnej winien być przedstawiony: 1) pozytywnie, 2) praktycznie, 3) jako całość organiczna, 4) jasno i precyzyjnie, 5) możliwie pięknie.

Przyjrzyjmy się po kolei tym wszystkim postulatam.

Wykład teologii moralnej winien z e r w a ć z e w z o r a m i w y k ł a d u p r a w a. Prawo cywilne, a nawet kanoniczne, z natury rzeczy posiada charakter zasadniczo zewnętrzny i raczej negatywny, gdyż ogranicza się do tego, co jest niezbędnie konieczne do utrzymania życia społecznego. Zakres natomiast teologii moralnej jest inny, dużo szerszy, cele jej są wyższe, dlatego też przedstawianie doktryny moralnej od strony głównie zakazów i grzechów należałoby uznać za zupełnie niepożądane⁸⁴⁾.

Żądanie p r a k t y c z n o ś c i w wykładzie teologii moralnej wydaje się pozornie sprzeciwiać temu, co było poprzednio powiedziane o konieczności spekulatywnego, analitycznego pogłębienia teologii moralnej. Ale ta niezgodność ustępuje przy bliższym rozpatrzeniu sprawy. Pogłębienie spekulatywne przez gruntowną analizę zasad oraz warunków psychologiczno-socjalnych odpowiedzialności moralnej wcale nie sprzeciwia się formułowaniu szczegółowych i praktycznych norm i wskazań. Moralista nigdy nie może zapoznawać praktycznego aspektu swej nauki, lecz musi mieć na uwadze, że jej zasadniczym celem jest pokierowanie działaniem ludzkim ku

⁸⁴⁾ Odrębność między nakazami prawa a moralności mocno, nawet zbyt jaskrawo podkreśla W. Sołowiew. Według niego norma etyczna wyraża doskonałość moralną, czyli maximum tego, co może być osiągnięte, norma prawna zaś — tylko minimum moralności, które m u s i być zrealizowane. Por. W. Biegański, dz. cyt., 349.

osiągnięciu ostatecznego celu⁸⁵). A pokierowanie to będzie możliwe wtedy, gdy wykład nie poprzestanie na teoretycznym roztrząsaniu zasad, ale sięgnie do praktycznych, szczegółowych praw, wskazań i ocen⁸⁶).

Że postulat praktycznego i życiowego wykładu materiału teologii moralnej jest b. aktualny i mocno odczuwany, świadczy szerzący się wśród teologów w pewnych krajach ruch pod nazwą „t e o l o g i i k e r y g m a t y c z n e j”⁸⁷). Jest to kierunek, który postawił sobie za cel ożywienie teologii przez jej zastosowanie, zbliżenie do życia. Kierunek ten zrywa z „abstrakcyjną” metodą spekulacji teologicznej — co go oczywiście wyłącza poza nawias nauki w ścisłym tego słowa znaczeniu — dąży natomiast do upogłodzenia doktryny teologicznej Kościoła, mając na uwadze jej bezpośrednie głoszenie wiernym⁸⁸). Ks. E. Kappler w krytyce tego modnego do niedawna kierunku w teologii, sprowadza tę tzw. „teologię kerygmatyczną” do właściwych ram metody wykładu. Dokładnie rozważając — stwierdza on — nie istnieje w ogóle problem teologii kerygmatycznej („Verkündigungstheologie”), lecz tylko problem wykładu naukowo-teologicznego i przystępnego, popularnego na-

⁸⁵) Św. Tomasz, który wykazuje, że teologia jest „scientia principaliter speculativa”, uwypukla jednak także jej charakter praktyczny. „quantum ad aliquid sit speculativa et quantum ad aliquid sit practica”. Por. Summa theol. I, q. 1, a. 4 et 5.

⁸⁶) „...Necesse est considerare singula in speciali (consideratione). Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt”. Summa theol., prol. in II—II; por. także In I Ethic. 1. 3, n. 30; II Ethic., 1. 2, n. 256 i i.; por. J. Mausbach, dz. cyt., 34—43; J. Woroniecki, dz. cyt. 25 n.

⁸⁷) Nazwę tę wprowadził jezuita J. A. Jungmann („Kerygmatische Theologie”) w książce pt. „Die Frohbotschaft u. unsere Glaubensverkündigung”, Regensburg 1936; pochodzi od greck. kerygma, używ. w N. Test. a oznaczającego „radosną nowinę”, naukę o Chrystusowym dziele zbawczym. Teologia kerygmatyczna — to teologia głoszenia „radosnej nowiny”.

⁸⁸) Por. B. Kurzawa, ks., Teologia kerygmatyczna, art. w At. Kapł. t. 53 (1950), 152—156.

uczania Prawdy Objawionej....⁸⁹⁾. Niezależnie od tego jak oceniamy ten kierunek, musimy stwierdzić, że szeroki oddźwięk, jaki znalazł wśród teologów współczesnych, usprawiedliwia wysunięcie postulatów jak najbardziej praktycznego i życiowego wykładu teologii moralnej.

Jako następny postulat metodologiczny w aspekcie wykładu kieruje się dziś w stronę teologii moralnej żądanie, ażeby przedstawienie doktryny moralnej zarówno w podręcznikach, jak i w ustnym wykładzie stanowiło całość organiczną, a nie tylko systematyczną. Każdy traktat musi stać na właściwym miejscu w całości struktury teorii życia moralnego. Oczywiście, jasną jest zupełnie sprawą, że struktura samego życia moralnego jest wielopłaszczyznowa (personalistyczna, społeczna, teocentryczna itd.), możliwe są więc różne ujęcia i układy. Muszą one jednak spełniać wysunięty właśnie postulat: dać organiczną całość⁹⁰⁾. Omawiając wyżej postulaty treściowe, ubocznie i jakby mimochodem, zarysowałem własną próbę takiej organicznej struktury teologii moralnej. Tu dodam jeszcze pewne uzupełnienia.

Po rozważaniach wstępnych, naświetlających teologię moralną jako naukę oraz ustalających pewne naczelną założenia, odnoszące się do człowieka i charakteru jego działania (człowiek jako istota rozumna i wolna, a więc odpowiedzialna moralnie — istota społeczna — nieśmiertelna — stworzona, a więc z natury religijna — odkupiona i podniesiona do poziomu nadprzyrodzonego) w pierwszym traktacie wysunąłbym cel najwyższy i ideały etyczne; w drugim drogowskazy (prawo moralne) dalej wzory osobowe, a zwłaszcza Chrystusa; następnie przeszkody (grzech pierworodny, obciążenia indywidualne i socjalne, grzechy uczynkowe, nałogi); z kolei środki naturalne i pomoce nadprzyrodzone; wreszcie sankcje. W przedostatnim ze wskazanych traktatów byłoby miejsce na ogólne omówienie cnót, a więc natu-

⁸⁹⁾ Por. według cyt. art.

⁹⁰⁾ Por. G. Thils, dz. cyt. wyż., 89.

ralnych i nadprzyrodzonych usprawnień osoby ludzkiej w moralnie dobrym działaniu oraz na omówienie sakramentów świętych, jako źródeł łaski. Dokładne omówienie poszczególnych cnót i obowiązków moralnych w płaszczyźnie różnych ustosunkowań stanowiłoby treść drugiej, szczegółowej części teologii moralnej. Tę drugą część można by usystematyzować w nast. sposób, w nast. działach: chrześcijańskie więzi człowieka z Bogiem, chrześcijańska osobowość, chrześcijańskie współżycie w płaszczyźnie stosunków jednostkowych, chrześcijańskie współżycie rodzinne, współżycie w grupach społecznych, obowiązki życia narodowego, wymogi i perspektywy współżycia międzynarodowego, nadprzyrodzona wspólnota w Kościele — Mistycznym Ciele Chrystusa.

Tak pomyślany układ teologii moralnej spełnia, jak mi się zdaje, postulat całości organicznej. Można jednak zbudować inne, być może lepsze struktury. Nie będę tu już rozważał, jak szczegółowo rozprowadzić poszczególne traktaty. Zatrzymam się jednak na dwóch sprawach, które żywiej interesują w dzisiejszym czasie niektórych teologów-moralistów i które znalazły swój wyraz w dyskusji i publikacjach. Chodzi mianowicie o systematykę sakramentów świętych i układ cnót.

Co do sakramentów świętych, to odzywają się głosy, by w ich wykładzie na terenie teologii moralnej porzucić tradycyjny, tylko systematyczny, porządek, w którym wszystkie one stają równo w jednym szeregu. Sposób ten jest w pełni uzasadniony w dogmatyce, gdzie się wykazuje pochodzenie ich wszystkich od Chrystusa, uzasadniony także w prawie kanonicznym i rubrysytyce, gdzie się troskliwie bada warunki ważności i godziwości ich szafowania oraz szczegółowe przepisy ceremonialne. Ale w teologii moralnej można by je jakoś związać więzami wewnętrznej zależności, prześledzić ich rolę w dziele moralnego podnoszenia człowieka, odsłonić ich organiczną jedność oraz elementy odrębności specyficznej. Korzyść z tego byłaby ogrom-

na, gdyż ujawniłaby się wtedy wyraziściej rola życia sakramentalnego w praktyce nadprzyrodzonej moralności chrześcijańskiej⁹¹⁾.

Druga sprawa, daleko ważniejsza i znacznie bardziej złożona, to s y s t e m a t y k a c n ó t. Mimo uporu pewnych moralistów, trzymających się legalistycznego układu w szczególowej części teologii moralnej, wydaje się już dzisiaj rzeczą prawie przesądzoną, że układ oparty o przykazania nie utrzyma się długo⁹²⁾. Choć bowiem daje pewne udogodnienia, przejawia jednak b. poważne, nie dające się zbagatelizować, wady. Przykazania bowiem, pomijając nawet ich negatywny przeważnie charakter nie obejmują całokształtu wskazań chrześcijańskiej moralności. Obejmują tylko niektóre obowiązki względem Boga i niektóre względem bliźniego, pomijają natomiast zupełnie moralne obowiązki względem samego siebie. A co ważniejsze, ujęcie takie jest z konieczności minimalistyczne, a przecież życie moralne nie może się ograniczać tylko do tego, co jest ściśle obowiązkowe. Dlatego też wykład moralności musi uwzględnić — i to w sposób nie marginesowy, ale zasadniczy — także i to, co jest ponadobowiązkowe, co jest moralnie dobre, ale nie jest objęte ścisłym nakazem⁹³⁾. Tak więc ze względów zasadniczych układ nomologiczny powinien ustąpić miejsce układowi aretologicznemu⁹⁴⁾.

Jaką tu jednak przyjąć systematykę wśród samych cnót? Czy wrócić do tradycyjnego, ugruntowanego przez Doktora Anielskiego, a nawiązującego do systematyki aretologicznej

⁹¹⁾ Por. jak wyżej, 104 ns.

⁹²⁾ Niestety, wywołujący poważne zastrzeżenia — choć, trzeba przyznać, przejrzysty i zwiezły — podręcznik Noldina jest w dalszym ciągu w użyciu w niektórych seminariach duchownych; w innych jednak używa się dużo lepszy podręcznik Prümmera.

⁹³⁾ Por. O. Lottin, dz. cyt. 1, 32 n.

⁹⁴⁾ Wydaje się to wskazane także ze względów praktycznych; nawet ksiądz w konfesjonale, spełniający wtedy funkcję sędziego, nie może zapominać o swym charakterze nauczyciela i lekarza.

pewnych pogańskich filozofów, podziału na 4 cnoty kardynalne, poprzedzone 3 cnotami teologicznymi? Układ ten jest bardzo przejrzysty, poważnie uzasadniony i ma za sobą autorytet wielu wybitnych teologów z okresu najwspanialszej żywotności teologii moralnej. Nie jest jednak wolny od braków. Pomijając już to, że z różnych stron wysuwa się poważne zastrzeżenia co do samej psychologicznej podstawy tego podziału cnót, co może budzić wątpliwości o jego charakterze naukowym⁹⁵), trzeba stwierdzić, że nie ujmuje on w sposób właściwy hierarchii cnót, ich roli i znaczenia w życiu moralnym według myśli Chrystusa Pana⁹⁶). Pewne cnoty, mające w całokształcie moralności chrześcijańskiej b. ważne znaczenie, w układzie tym zostają zepchnięte na daleki plan. Szczególnie więc uderza „daleko-planowe“ umieszczenie cnoty religijności, jako „pars annexa seu potentialis“ cnoty sprawiedliwości, a także przyćmienie cnót specyficznie chrześcijańskich, w źródłach Objawienia mocno podkreślonych i o wielkim znaczeniu życiowym, a mian. pokory, dobroci, miłosierdzia, posłuszeństwa i in.

Po stwierdzeniu tych i innych braków omawianego powyżej układu cnót⁹⁷), wysuwa się obecnie postulat innej sy stem a t y k i, w której by znalazła pełniejszy wyraz chrześcijańska, ewangeliczna hierarchia cnót. Zdajemy sobie jednak dobrze sprawę, że Ewangelie nie są systematycznym podręcznikiem chrześcijańskiej moralności, nie ma więc mowy o jakimś danym, gotowym systemie cnót ewangelicznych. Z drugiej znowu strony trudno by nam się było wyzbyć wspaniałych osiągnięć spekulacji tomistycznej w dziedzinie teologii moralnej. Dlatego też trzeba być bardzo ostrożnym

⁹⁵) Por. De virtutibus in genere documenta, ed. man., Malines 1939, 8, gdzie o tradyc. podziale na 4 cnoty kardynalne mówi się wprost: „divisio haec non est scientifica...“. Według G. Thilsa, 93.

⁹⁶) „Il faut, et avant tout, accuérir le sens de l'ordre de dignité que le Christ. lui-même a établi parmi les vertus...“ G. Thils, dz. cyt. 95.

⁹⁷) Por. O. Lottin, dz. cyt. 1, 35.

z rewizją tradycyjnego systemu w aretologii. Nie trzeba jednak obawiać się podejmowania prób zmierzających do oryginalnych ujęć w tej dziedzinie.

W jednej z takich oryginalnych prób proponuje się ułążyć wszystkie cnoty w całość organiczną, uzupełniając układ tomistyczny podkreśleniem „cnót ewangelicznych“ i zespalać je wszystkie cnotą teologiczną miłości, która jest „matką“ i formą cnót, która wszystkie cnoty z osobna udoskonala i razem zespala w harmonijną i hierarchiczną całość. Proponuje się przy tym nast. układ systematyczny: najpierw ma być omówiony stosunek chrześcijanina do Boga, gdzie obok cnót teologicznych wystąpiłaby cnota religijności oraz dwie cnoty, w których się ta religijność wyraża, a mian. pokora i posłuszeństwo wobec Boga, następnie, przy omawianiu stosunku chrześcijanina do siebie i do bliźnich można by się posłużyć systematyką tomistyczną, opromieniając jednak wszystko cnotą miłości, sprawiającej, że każde działanie chrześcijanina, w każdej płaszczyźnie jego stosunków może być odniesione ostatecznie do Boga, a więc przyjąć charakter teologiczny (w znac. aktu cnoty teologicznej).⁹⁸⁾

Przejdźmy wreszcie do dwóch ostatnich postulatów odnoszących się do wykładu teologii moralnej. Chodzi tu już o narzędzie tego wykładu, jakim jest język. Narzędzie to musi być precyzyjne. Słowa używane być winny możliwie jednoznaczne, definicje powinny być przejrzyste, język jasny i zrozumiały. Wszystko to jest wprost oczywiste, a jednak nie zawsze doceniane i realizowane.

Można by sobie wreszcie życzyć, ażeby język wykładu był w spólczeniu, a nawet — o ile to jest oczywiście możliwe na terenie nauki — piękny. Piękny nie krasą obrazów i poetyckich przenośni, ale jasnością, logiką, zwartością i precyzją wykładu.

⁹⁸⁾ Por. obszernie wywody G. Thiels'a, dz. cyt., 43 nss oraz 95—103.

ZAKOŃCZENIE.

W artykule powyższym próbowałem przedstawić c a ł o k s z t a ł t zagadnień, jakie są dyskutowane od 50-ciu lat przeszło na terenie teologii moralnej oraz sformułować zwięźle a systematycznie postulaty treściowe i metodyczne. Nie było zaś moim zadaniem w tym artykule szczegółowo uzasadniać każdy z tych postulatów. Uzasadnienie takie w stosunku do wielu z nich znaleźć można u autorów, omówionych w pierwszej części artykułu, do których się często odwołuję w swych wywodach. Próbowałem tu tylko ująć w zwartą całość i krótko zarysować to, co może się stać podstawą i punktem wyjścia do dalszych, bardziej szczegółowych rozważań, a może i dyskusji.

TENDANCES, PROBLEMES ET POSTULATS ACTUELS
EN THÉOLOGIE MORALE

(Résumé)

Dans la I-re partie de son article l'auteur présente divers essais concernant la réforme de la Théologie Morale et discussions autour des suggérées postulats du dernier cinquantenaire. Depuis Koch, Krawutzky, Mausbach, Gerigk, Breznay, la revue passe par les publications de Woroniecki, Tillman, Schilling, et elle finit par Thils, Lottin ainsi que les dernières publications d'après guerre.

Ensuite l'auteur tâche de réunir et de formuler précisément les objections et les remarques, en les rapportant à trois, buts de la Théologie Morale par lui présentés. Il accumule toutes les objections autour de l'objet et la méthode.

Dans la III-me partie de l'article l'auteur, ayant en vue toutes ces remarques et restrictions, toujours hélas actuelles et inquiétantes, tâche de présenter ses propres postulats en question.

L'auteur espère, que cette exposition de la totalité de problèmes et d'objections largement discutés, ainsi que la formulation de postulats, peut être comme base et point initial pour les considerations plus détaillés et, peut être, pour la suivante discussion.