

Stanisław Olejnik

Problem wewnętrznej jedności struktury katolickiej etyki teologicznej

Collectanea Theologica 31/1-4, 33-57

1960

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.

PROBLEM WEWNĘTRZNEJ JEDNOŚCI STRUKTURY
KATOLICKIEJ ETYKI TEOLOGICZNEJ

Katolicka etyka teologiczna stanowi część teologii i jako taka nazywana jest teologią moralną. W obecnym stanie swego rozwoju rości sobie ona prawo do stanowiska odrębnej dyscypliny naukowej. Stanowi pewną specjalizację badań i wykładu, której adepci świadomi są odmienności zadań i problemów stawianych w ramach tej specjalizacji, a jednocześnie konieczności odwoływania się bez gruntowniejszych wywodów uzasadniających, do prawd rozwijanych i uzasadnionych w ramach innych dyscyplin teologicznych, zwł. zaś teologii dogmatycznej. Mając więc przed sobą, jako teren pracy badawczej, specjalistycznej, pewną dziedzinę wiedzy, zdają sobie sprawę z najściślejszego powiązania tej dziedziny z innymi w ramach jednej, zwartej i o swoistym przedmiocie nauki, zwanej teologią¹⁾.

Więź, jaka istnieje między poszczególnymi dyscyplinami teologicznymi jest tak wyraźna i bliska, że pod znakiem zapy-

¹⁾ Por. K. Adam, Was ist katholische Theologie, Wissenschaft und Weisheit, 1943, 1—22; B. Bauer, Um Wesen und Weisen der Theologie, Benediktin. Monatschrift 9 (1927), 187 nss.; M. Cheny O.P., Position de la Théologie, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 24 (1935), 232—257; Einführung in das Studium der katholischen Theologie, München 1921; T. Pégués O.P., Propedeutica thomistica ad sacram theologiam, Augustae Taurinorum 1930; E. Peterson, Was ist Theologie, Bonn 1926; G. Rabeau, Introduction à l'étude de la Théologie, Paris 1926; T. Soiron O.F.M., Heilige Theologie. Grundsätzliche Darlegungen, Regensburg 1935; A. Stolz O.S.B., Introductio in Sacram Theologiam, Friburgi Brisg. 1941; S. Szydelski, Prolegomena in theologiam sacram, Leopoli 1920.

tania stawia ich całkowitą samodzielność i istotną odrębność.

Jest to więc naprzód genetyczna. Nie tylko w średniowieczu, ale jeszcze w początkach czasów nowożytnych nie było w ogóle mowy o jakichś odrębnych naukach teologicznych. Dopiero pod koniec w. XVI zaczyna się proces atomizacji, który w w. XVII doprowadził do zupełnego oddzielenia teologii moralnej od dogmatycznej, w późniejszych zaś czasach do wyodrębnienia się innych dyscyplin teologicznych. Proces ten zresztą jeszcze się nie skończył. Konieczność pewnej specjalizacji usprawiedliwiona narastaniem ciągle nowych problemów i rozwojem aparatury krytycznej badań — analogicznie zresztą do coraz dalej idącej specjalizacji w innych, pozateologicznych naukach — rodzi ciągle potrzebę nowego wydzielania. Jesteśmy i dziś świadkami powstawania nowych gałęzi specjalistycznych w teologii, jak choćby tzw. teologii biblijnej. Patrząc na ten proces dezintegracyjny świadomi jednak jesteśmy — może bardziej niż teologowie XVIII—XIX w. — więzi jaka mimo specjalizacji łączy w jedno wszystkie gałęzie teologii, a przynajmniej składające się na tzw. teologię systematyczną.

Jest to bowiem więc nie tylko o charakterze genetycznym. Mamy tu do czynienia z powiązaniem istotnym i wewnętrznym, sprawiającym że różne dyscypliny teologiczne, mimo pewnej odrębności swego przedmiotu, stanowią wraz z teologią moralną właściwie jedną naukę²⁾. Wszystko, niezależnie od dziedzin i spraw omawianych przez nie, ujmowane jest, jako w oświeceniu zasadniczym, pod kątem objawienia³⁾.

To ściśle powiązanie z innymi dyscyplinami w ramach teologii nie stanowi wcale czegoś, co miałyby być uznane za skrupowanie dla etyki teologicznej. Przeciwnie, w nich znajduje oparcie i konieczne uzupełnienie. Nie potrzebuje więc budować od fundamentów całego poglądu na świat, na którym

²⁾ Por. ks. A. Żychliński, *Teologia, jej istota, przymioty i rozwój według zasad św. Tomasza z Akwinu*, Poznań—Warszawa—Wilno—Lublin (1924), 81 nss.

³⁾ „Cum omnia considerata in sacra doctrina, sub una formali ratione divinae revelationis considerentur, eam unam scientiam esse sentendum est”. S. Thomas Aquin., *Summa theol.* 1, q. 1, a. 3, c.

musi się siłą rzeczy oprzeć, bo fundament ten przygotowuje jej teologia dogmatyczna ⁴⁾. W ramach jej zainteresowań i wykładu nie potrzebuje również, z drugiej strony, rozbudowywać wiedzy o sposobach przekazywania ludziom zasad życia chrześcijańskiego, bo tym zajęły się, doskonale już dziś wyspecjalizowane inne gałęzie teologii, takie jak np. pastorologia ⁵⁾ czy katechetyka ⁶⁾.

Wydzielenie pewnego wycinka ogólnie ujętej teologii na rzecz dyscypliny zwanej etyką teologiczną dokonało się raczej ze względów praktycznych, podyktowane było rozszerzającymi się coraz bardziej pracami badawczymi i koniecznością specjalizacji naukowej. W skład etyki teologicznej (teologii moralnej) weszły materiały teologiczne, charakteryzowane najogólniej jako „agenda”. Materiały te nie mogły być zachowane i przekazywane w jakimś bezładzie. Należało je uporządkować, scalić, skupić wokół pewnych idei naczelnych, nadać im pewną wewnętrzną jedność.

Próby takiej systematyzacji materiałów etycznych w obrębie teologii istniały jeszcze przed oddzieleniem się i pewnym usamodzielnieniem etyki teologicznej dokonanym w w. XVII. Co do całości tych materiałów, to próby takie widzimy już w średniowieczu, w zakresie zaś poszczególnych jej wycinków — nawet znacznie wcześniej. Dzięki znamiennej dla pracy Kościoła w ogóle, a teologii w szczególności, daleko idącej ciągłości pracy całych pokoleń, wysiłki te wychodząc z pozycji osiągniętych, posuwały naprzód dzieło wiązania wewnętrznego całości materiałów ciągle rozszerzanej i pogłębianej wiedzy. W ten sposób doszło, po wielu oczywiście etapach przejściowych, które nie zawsze były krokiem naprzód, do dzisiejszych

⁴⁾ Por. E. Krebs, *Dogma und Leben. Die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Geistesleben*, Paderborn 1921; M. J. Vieujean, *Dogmatique et Morale*, *Revue Ecclésiastique de Liège* 27 (1935—36), 333—338; J. Bilz, *Einführung in die Theologie. Theologische Enzyklopädie*, Freiburg i Br. 1935, 52—57.

⁵⁾ Por. A. Stonner, *Die Pastoraltheologie als theologische Disziplin*, *Anima* 13 (1958), 196 nss.

⁶⁾ Por. A. Berz, *Der Standort der Katechetik innerhalb der Theologie*, *Freib. Zeitschr. für Philosophie und Theologie* 4 (1959), 34—43.

zrębów wcale nie leżącej w bezładzie, ale uporządkowanej, przy całej złożoności zagadnień i rozczłonkowaniu materiałów, całości. W czasach dzisiejszych jednak, przy wielkim postępie metodologii nauk, wysuwa się natarczywie postulat bardziej zwartego, więcej niż systematycznego, organizowania materiałów obejmowanych przez naukę⁷⁾. Układ etyki teologicznej, jej konstrukcja jest oczywiście dziełem ludzkim i stanowi zasadniczy czynnik jej naukowości. Objawienie nie przekazało ludziom gotowego systemu etyki. System ten konstruują oni sami, w oparciu o całość przekazu Bożego, o tradycję myśli teologiczno-etycznej, o aktualny stan nauki w ogóle i potrzeby czasu. Przy świadomości wielkiej odpowiedzialności ale i dużej swobody pracy, podejmują moralisci w ciągu dziejów coraz to nowe próby ukazania w pewnej syntezie wewnętrznie spójnej całokształtu chrześcijańskiej doktryny moralnej.

Próby te czynione były początkowo w ramach całości teologii, z uwzględnieniem wewnętrznej struktury tej całości, po usamodzielnieniu się zaś — całkowicie już „na własną rękę”. Nie ogląda się w nich teolog moralista na to, czy układ w obre-

⁷⁾ Celowość i konieczność krytycznego podejścia do sprawy układu teologii moralnej — głównie w zakresie podręczników i wykładów w wyższych zakładach teologicznych — rozumiana jest powszechnie wśród współczesnych nam moralistów. Dają temu wyraz w swych publikacjach. Pomijając bardzo interesujące pod tym względem wstępy do wielu najnowszych podręczników oraz prace, o których będzie jeszcze niżej mowa, warto tu zacytować kilka, najnowszych i najpoważniejszych w tym przedmiocie, następ. monografii: A. Consiglio, *Il limite come principio della vita morale*, Sophia 1953, z. I; *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai—Paris 1954; Deman Th., *Sur l'organisation du savoir moral*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 1934, 258—269; G. Ermecke, *Besinnung — Verantwortung — Begegnung. Ein Kapitel zeitnaher Moraltheologie*, *Theologie u. Glaube*, (Paderborn) 1947/48, 27—42; Tenze, *Das Einheitsprinzip der christlichen Lebensgestaltung*, *Theol. u. Seelsorge* 1944, 157—168; G. Mc Gregor, *Les frontières de la morale et de la religion*, Paris 1952; J. Klein, *Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie*, Tübingen 1949; J. Leclercq, *Comment organiser la morale chrétienne en notre temps* (*Extrait des Collectanea Mechliniensia*, Nov. 1951), Louvain 1951; O. Lottin, *Pour une réorganisation du traité thomiste de la moralité*, *Scholastica* 1951, 307—351; P. Lumbreras, *Theologia moralis ad decalogum Angelicum* 20 (1943), s. 263—299; Pribilla, *Grenzmoral*, *Stimmen der Zeit*, 1947/48, 55—62; U. Rocco S. J., *La morale del Decalogo*, *La Civiltà Cattolica* 110, I (1959), 113—123.

bie jego pracy odpowiada strukturze np. dogmatyki. Takie ograniczenie perspektyw nie jest rzeczą najkorzystniejszą i można by sobie życzyć, aby pewien nurt prac teologicznych, przeznaczonych zwłaszcza dla przeciętnego, niewyspecjalizowanego odbiorcy, szedł ku tworzeniu wewnętrznie zwartych syntez całości wiedzy teologicznej. Takie zwarte syntezы całości są jednak sprawą dalszą, daleko trudniejszą, wymagającą w każdym razie jako podbudowy dobrych syntez częściowych, właściwego wewnętrznego powiązania treści poszczególnych dyscyplin teologicznych, wśród nich zaś i teologii moralnej.

Zmierza ku temu kilka prób ujęcia całości materiału tej dyscypliny. Próbom tym trzeba się oddzielnie przyjrzeć, aby móc zająć krytyczne stanowisko.

Ujęcie celowościowe

Św. Tomasz z Akwinu, choć nie traktował zagadnień etycznych w ramach oddzielnej nauki, wyodrębnił je jednak b. wyraźnie w swej Summie teologicznej, w drugiej i trzeciej jej części, a skupił je wokół sprawy najwyższego celu nadprzyrodzonego. Widać to wyraźnie zarówno z samej struktury wykładu jak i z wypowiedzi Doktora Anielskiego, co do charakteru i sposobu jego wykładu. Ujęcie to ma charakter teleologiczny czyli celowościowy. Ideą centralną ogniskującą wokół siebie i wiążącą z sobą bezpośrednio lub pośrednio wszystkie wątki jest tu najwyższy cel nadprzyrodzony.

Teleologiczny punkt wyjścia w układzie teologii moralnej stał się po św. Tomaszu udziałem szeregu późniejszych moralistów katolickich i wytknął na całe wieki drogę rozwiązań konstrukcyjnych w tej dziedzinie myśli teologicznej. Był wprawdzie okres, trwający nawet parę stuleci, w którym doszła do głosu i wysunęła się na miejsce naczelne inna idea, teonomiczna. Z odrodzeniem jednak myśli tomistycznej, której jesteśmy świadkami, a zainicjowanym już w drugiej połowie XIX w., dokonał się nawrót do struktury tomistycznej, scentralizował wokół idei najwyższego celu. Ona to obecnie

dominuje we współczesnych nam definicjach etyki teologicznej, zarówno w pracach monograficznych⁸⁾ jak i podręcznikach⁹⁾.

W tak wypracowanej strukturze wywodów etyki teologicznej na miejsce centralne wysuwa się najwyższy cel życia ludzkiego, mający być drogowskazem ostatecznym na wszystkie ludzkie zamysły, dążenia i działania. Cel ten ma charakter nadprzyrodzony, a więc nie da się wyprowadzić z samej natury ludzkiej, lecz nad nią góruje, jest znany z objawienia Bożego i jest boski w swej treści. Leży on u podłoża całego jednolitego systemu celów i środków, tworzącego strukturę etyki.

Ujęcie teonomiczne

W ujęciu tym wychodzi się, jako z zasadniczego założenia, z charakteru religijnego etyki teologicznej. Religia chrześcijańska podaje ludziom objawienie Boże i żąda od nich jego poznania i uznania, przyjęcia i zastosowania w życiu¹⁰⁾. Etyka chrześcijańska podaje słowo Boże w zastosowaniu do życia ludzkiego, żądając odpowiedzi ze strony człowieka. To słowo wyraża się w postaci autorytatywnych nakazów i zakazów, czyli prawa.

Prawo Boże jest w tym ujęciu naczelną ideą i centrum,

⁸⁾ Tak np. wybitny moralista dominikański J. M. Ramirez, w dwutomowym, poświęconym wyłącznie tej sprawie dziele *De hominis beatitudine. Tractatus theologicus*, Matriti 1942, podaje następującą definicję: „Scientia ordinis actuum humanorum in beatitudine spematuralem ex revelatione virtuali procedens” (61).

⁹⁾ Warto przytoczyć, tytułem przykładu, określenia zawarte w znanych podręcznikach: — „Nauka o moralnych czynach chrześcijanina, o ile one zmierzają do nadprzyrodzonego celu ostatecznego”. Ks. A. Borowski, *Teologia moralna* cz. I, Włocławek 1945, t. I, 9; — „Pars scientiae theologicae, quae diiudicat atque dirigit actus humanos in ordine ad finem supernaturalem iuxta principia revelata”. D. Prümmer O.P., *Manuale theologiae moralis secundum principia s. Thomae Aquinatis, Friburgi Brisgoviae*⁹ 1940, t. I, 2; — „Scientia activitatis humanae, prout ad Deum finem ultimum supernaturalem dirigitur”. H. Noldin S. J., *Summa theologiae moralis, Oeniponte*³¹ 1956, t. I, 1.

¹⁰⁾ Por. B. Strehler, *Der theonome und theozentrische Charakter des katholischen Sittlichkeitsideal*, Neisse 1907.

wokół którego skupiają się wszystkie nici rozważań, cała wewnętrzna struktura wywodów. Bóg, który jest Najwyższym Prawodawcą, zechciał człowiekowi objawić swą wolę, ukazać mu drogę życia, powinien więc znaleźć całkowity posłuch. Jego wola jest najwyższą normą działania i kryterium oceny moralnej¹¹⁾. Grzech, który w układzie teleologicznym jest przeszkodą w drodze do najwyższego celu człowieka, w tej strukturze staje się godzeniem w prawo Boże i obrazą Najwyższego Prawodawcy. W tamtym układzie, jako przeszkoda, nie zajmuje naczelnego miejsca, w tym — staje się sprawą najistotniejszą, wprost dominującą. Pytanie: czy wolno, czy nie będzie to grzechem, a jeśli tak — to jakim? musi przy tej orientacji nieustannie wracać, spychając na dalszy plan sprawę, o ile coś prowadzi do celu lub dojdzie doń utrudnia czy uniemożliwia.

Prawo Boże, podane z najwyższym autorytetem, stanowi jeden z trzonów objawienia Bożego Starego Testamentu. I prawo Mojżeszowe, i nauczanie Proroków, i wskazania ksiąg sapiencjalnych zawierają poważny zespół nakazów skierowanych do człowieka. Pewnym ich kodeksem, krótką syntezą, podaną człowiekowi w szczególnie uroczystej formie przez Boga na górze Synai, jest dekalog. Stąd też dekalog stał się podstawą systematyki całości wywodów szczegółowych, jak sprawa prawa Bożego — centrum wywodów ogólnointrodukcyjnych¹²⁾.

Był okres w rozwoju teologii moralnej, a trwał on z górą 2 wieki, w którym takie ujęcie dominowało w niej całkowicie. W podręcznikach znikł zupełnie traktat o najwyższym celu człowieka¹³⁾. A jeżeli pozostał, to umieszczony był jakoś na

¹¹⁾ Por. ks. W. Wicher, Czy teologia moralna ma szukać nowych dróg?, *Polonia Sacra* 5 (1952), 248.

¹²⁾ Por. tamże, 248 ns.

¹³⁾ Por. np. dawniej używany powszechnie podręcznik J. P. Gury S. J., *Compendium theologiae moralis*, Ratisbonae⁵ 1874; albo nowszy: J. Ubach S. J., *Compendium theologiae moralis*, Friburgi Brisgoviae, t. 2, 1926.

peryferiach, w traktatach ascetycznych. W teologii moralnej wysuwał się na czoło traktat o prawie.

Układ taki z wielu powodów okazał się jednak niekorzystny¹⁴⁾. Choć bowiem jest mało zawily i przejrzysty, daje więc niemałe udogodnienia natury dydaktycznej, przejawia b. poważne wady. Przykazania Boże, mimo ich wyjątkowo poważnego miejsca w całości chrześcijańskiej doktryny moralnej, nie wystarczają, ani jako ramy dla ujęcia tej doktryny ani jako kolumny, na których można oprzeć życie chrześcijańskie. Obejmują one bowiem tylko pewien wycinek tego życia, a mian. niektóre obowiązki względem Boga i niektóre względem bliźniego, pomijając zupełnie moralne obowiązki względem samego siebie. A co ważniejsze, ujęcie takie jest niepełne i jednostronne z tej także racji, że życia moralnego nie można ustawić wyłącznie w kategorii obowiązków, a etyka do tych ram ograniczona nosi na sobie szkodliwe cechy legalizmu i minimalizmu¹⁵⁾. To co jest zrozumiałe w wykładzie prawa kanonicznego, ustalającego konieczne dla społeczności kościelnej obowiązki, jest nieuzasadnione merytorycznie a praktycznie szkodliwe w wykładzie katolickiej doktryny moralnej. Ramy obowiązku, godziwości i grzechu narzucane etyce nie pozwalają, bez posłużenia się wielkimi, zewnętrznie tylko doczepionymi lub rozsadzającymi wewnętrzną jedność struktury, wypadami marginesowymi, na ukazanie całego bogactwa i wspaniałości etyki chrześcijańskiej. Cały zaś wysiłek myśli łatwo skierowują na bezdroża tak fatalnie zasłużonej dla prac teologów VII—XIX w. kazuistyki¹⁶⁾.

¹⁴⁾ Por. ks. S. Olejnik, O nowe drogi dla teologii moralnej, *Collectanea Theologica* 23 (1952), 588—591.

¹⁵⁾ Por. o. J. Woroniecki O.P., *Metoda i program nauczania teologii moralnej*, Lublin 1922, 49—54.

¹⁶⁾ Por. J. Mausbach, *Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben*, Köln 1901, 35—45; obszerniejsze wywody na ten temat znaleźć można w wyd. V tej pracy pod zmien. tyt.: *Die katholische Moral und ihre Gegner. Grundsätzliche und zeitgeschichtliche Betrachtungen*, Köln 1921; por. także F. X. von Linsenmann, *Über Richtungen und Ziele der heutigen Moralwissenschaft* (A. Miller, F. X. von Linsenmanns gesammelte Schriften, erste Folge), Kempten und München 1912, 183—188.

Omawiane tu ujęcie całokształtu etyki teologicznej nie zanikło w czasach dzisiejszych, choć oczyszczone zostało, niekiedy w stopniu 1b. dużym, z omawianych wyżej braków. Na czele podręczników nastawionych teonomicznie i zbudowanych wokół dekalogu jako centralnej osi wywodów, na ogół znajduje się traktat o celu. Ogólna zaś ich część, wprowadząca omawia często wiele spraw o charakterze już teologicznym, zestawia nawet nadprzyrodzone i przyrodzone środki prowadzące do celu najwyższego. Trudno się jednak tam dopatrzeć ścisłego, poza systematycznym, związku między poszczególnymi częściami i konsekwentnie utrzymanej podstawy jedności w całości wywodów. Względy dydaktyczno-duszpasterskie, ściśle mówiąc zewnętrzne i drugorzędne w organizowaniu materiałów etycznych, przeważają tu nad względami metodologicznymi, ze szkodą dla naukowości ujęcia.

Przy podtrzymywaniu tego ujęcia czyni się nawet poważne modyfikacje w kierunku odejścia od dawnej koncepcji scentralizowania całości wywodów wokół dekalogu, na rzecz takiego scentralizowania wokół prawa Nowego Testamentu, prawa Chrystusowego. Bardzo poważną próbą tego nowego podejścia jest podręcznikowa synteza teologii moralnej B. Häringa¹⁷⁾. Moralność chrześcijańska, jako moralność religijna, jest w jego ujęciu „moralnością odpowiedzialności w Chrystusie”, moralnością odpowiedzi na słowo Boże i w obliczu Boga, zajęciem stanowiska wobec Bożego prawa. Jest moralnością odpowiedzialności osobistej i społecznej, odpowiedzialności w królestwie Bożym i w obliczu Chrystusa, który ma być naśladowany w życiu ludzkim¹⁸⁾.

Takie przesunięcie akcentów każe jednak syntezę Häringa wiązać z innym już, chrystocentrycznym ujęciem całokształtu katolickiej etyki teologicznej.

¹⁷⁾ B. Häring, *Das Gesetz Christi*, w tłum. franc.: *La Loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs*, t. 3, (1956—57).

¹⁸⁾ Por. tamże, t. I, 33—46.

Ujęcie chrystocentryczne

Punktem wyjścia w tym ujęciu jest wspomniany już wyżej chrześcijański, Chrystusowy charakter etyki teologicznej, a ideą naczelną ogniskującą całość jej wywodów — naśladowanie Chrystusa¹⁹⁾.

Wysunięcie na miejsce naczelne i centralne osoby Jezusa Chrystusa płynie zarówno z racji merytorycznych, wewnętrznych dla teologii w ogóle a etyki teologicznej w szczególności, jak i dla racji zewnętrznych, pedagogicznych i dyktowanych potrzebami dzisiejszych czasów i dzisiejszego człowieka.

Jezus Chrystus jest niewątpliwie centralną Realnością chrześcijaństwa, a przez to samym sercem chrześcijańskiego poglądu na świat i życie, ośrodkiem ogniskującym całość teoretycznej i normatywnej doktryny chrześcijańskiej²⁰⁾. Jest on ogniskiem „świętej” historii ludzkości i słońcem, wokół którego obraca się życie każdego chrześcijanina. Ku niemu zwrócony był, przez figury i proroctwa, przez treści sakramentów i formy kultu, cały Stary Testament. Z jego przyjściem zaś rozpoczęła się nowa epoka w wymiarach ziemskich, a czasy eschatologiczne w wymiarach ponadziemskich, ostatni etap duchowego dojrzewania ludzkości do innego, wiecznego życia w Bogu. Przyniósł z sobą nie tylko pojednanie człowieka z Bogiem i podźwignięcie ontyczne upadłej natury ludzkiej, ale i wzniosłe, ponadludzkie wezwanie etyczne, a swym życiem i nauką ukazał drogę do wiernego pójścia za tym wezwaniem.

W chrześcijańskim porządku działania żyć moralnie dobrze to znaczy stać się podobnym do Chrystusa, naśladować go w działaniu. Chrystus jest najwyższym, ale dającym się naśladować wzorem osobowym. W nim wyraża się najpełniej doskonałość Ojca, mająca być przedmiotem naśladowania ze

¹⁹⁾ Por. H. Gerigk, *Alte und neue Aufgabe der Moral*, Paderborn 1910, t. I, 19, 72.

²⁰⁾ Por. G. Thils, *Tendances actuelles en Théologie Morale*, Gembloux 1940, 7—18.

strony człowieka (por. Mat. 5, 48). W nim jaśnieje pełna naturalna i nadprzyrodzona doskonałość człowiecza, pełnia cnót. On jest jedynie miarodajną i autentyczną, żywą, osobową wykładnią drogi życia człowieka według myśli Bożej.

Ideę naśladowania Chrystusa wysuwa się dziś w pewnych kołach moralistów jako myśl centralną, ogniskującą całość wywodów teologii moralnej²¹). Wychodząc z założenia, że sam Chrystus, jego osoba, życie i działanie jest „Drogą, Prawdą i Życiem” (Jan 14, 6), cały odłam dzisiejszych moralistów katolickich, idąc za przykładem Tillmanna, określa teologię moralną po prostu jako naukę o naśladowaniu Chrystusa²²).

W wysuwaniu takiej koncepcji kierują się przede wszystkim racją wewnętrzną, merytoryczną, płynącą z centralnego miejsca Chrystusa w boskiej ekonomii zbawienia i w nauce chrześcijańskiej o życiu ludzkim²³). Istnieje jednak ponadto pewna, racja o charakterze kerygmatyczno-pedagogicznym związana ze współczesnym nam personalistycznym traktowaniem wartości etycznych. Etyka mająca być przemawiającą do dzisiejszego człowieka, oddziałującą na niego i porywającą go do czynu, musi mieć charakter personalistyczny, jej sprawa centralna powinna być więc nie oderwaną normą ale żywą

²¹) Por. przede wszystkim F. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi* (Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. III, v. I), Düsseldorf 1936, 5 nss.; 45—50.

²²) Za Tillmanem, przy odwołaniu się do licznych tekstów Pisma św., wykazuje J. M. Ramirez O.P., że „tota moralitas supernaturalis, iuxta sacram Scripturam, reducitur ad imitationem Dei et Christi eius, maxime per opera caritatis; quod reducere moralitatem christianam ad imaginem operativam Dei in caritate”. dz. cyt. t. I, 69 ns.

²³) „...Chrystus P. od samego początku rozważania życia ludzkiego, ściślej życia chrześcijańskiego, ma być postawiony w centrum zainteresowań etycznych”. Ks. Sz. Sobalkowski, *Teologia moralna i jej stanowisko chrystocentryczne w całości nauk teologicznych*, *Ateneum Kapłańskie* 49 (1948), 315; por. także I. Hausherr, *L'imitation de Jésus*, w *Mélanges Cavallera* 1948, 231—259; A. Heitmann, *Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der ersten zwei Jahrhunderte*, Rom 1940; N. Krautwig, *Entfaltung der Herrlichkeit Christi. Eine Wesensbestimmung katholischer Moraltheologie, Wissenschaft und Weisheit* 1940, 73—99; G. Wunderle, *Die Nachfolge Christi als mystische Tatsache und als ethische Aufgabe in des Nicolaus Habasilas „Leben in Christus“*, *Philosoph. Jahrb.* 1940, 362—373.

osobą²⁴). Taka żywa, idealna osoba, daleko bardziej niż bezosobowa norma, posiada siłę oddziaływania, pociągnięcia, zachęty. Człowiek w ogóle, a człowiek współczesny w szczególności, niechętnie i nie całkowicie zadowala się teoretycznymi, czysto abstrakcyjnymi normami postępowania, ale chce je zobaczyć ucieleśnione, w życiu, chce odczytać wcielone w osobie. I tej właśnie głębokiej potrzebie ludzkiej odpowiada etyka ideału osobowego. A realizuje ją etyka oparta o ideę naśladowania Chrystusa²⁵).

Omówiony powyżej układ został uzasadniony teoretycznie przez F. Tillmanna i wcielony praktycznie w strukturę wydanej pod jego kierunkiem, a przy współautorstwie kilku innych specjalistów, wielotomowej syntezy katolickiej etyki teologicznej²⁶). Praca ta zdobyła ogromny rozgłos i stała się ważnym wydarzeniem w rozwoju teol. moralnej. Mimo swych niewątpliwych walorów i ciepłego, w niektórych zaś środowiskach wprost entuzjastycznego przyjęcia, nie wyznaczyła ona jednak wyraźnych kształtów nowoczesnego podręcznika etyki teologicznej. Co więcej, stało się jasne i wyraźne, że sama idea naśladowania Chrystusa nie potrafi stać się ośrodkiem jedności wywodów w tej dyscyplinie teologicznej.

Naśladowanie bowiem daje się pojąć tylko jako środek do czegoś innego, co ma być przez to naśladowanie realizo-

²⁴) Por. J. A. Jungmann S.J., *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung*, Freiburg i. Br. 1939; F. Tillmann, *Um eine katholische Sittenlehre*, w *Menschenkunde im Dienste der Seelsorge und Erziehung. Festschr. für Th. Müncker*, Trier 1948, 9—19; K. Peleger, *Die christozentrische Sehnsucht*, Kolmar 1944.

²⁵) Por. A. Schüler, *Verantwortung. Von Sein und Ethos der Person*, Krailling 1948; Th. Steinbüchel, *Die personalistische Grundhaltung des christlichen Ethos*, w *Religion und Moral*, Frankfurt a. M. 1951, 153—230.

²⁶) Por. *Handbuch der katholischen Sittenlehre*. W I wyd. (Düsseldorf, 1934/36) miało dzieło F. Tillmanna jeszcze dwóch współautorów, a mian. T. Steinbüchel opracował część pierwszą (w 2 tomach): *Die philosophische Grundlegung der kathol. Sittenlehre*, druga część natomiast: *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre* jest dziełem T. Münckera. W wyd. powojennym doszedł jeszcze tom w opracowaniu W. Schöllgena, *Die soziologischen Grundlagen der kathol. Sittenlehre*, Düsseldorf 1953.

wane. Nasuwa się więc jakiś logiczny postulat wysuwania czegoś, co już nie ma charakteru środka, ale celu, czegoś, czemu ten środek ma służyć, co nie ma charakteru wzoru, ale czegoś, co przez odwzorowywanie ma być osiągnięte. Tym celem implicite w ujęciu Tillmanna zawartym, choć nie dość wyraźnie uwypuklonym, jest jakaś szczególna, na wzór Chrystusa kształtowana doskonałość osobowa chrześcijanina.

Idea naśladowania Chrystusa nie jest wystarczająca do zbudowania samych fundamentów struktury etyki chrześcijańskiej. Chrystus bowiem wykonywał takie czyny, których nikt nigdy nie będzie mógł naśladować. Z drugiej zaś strony istnieje w życiu ludzi b. wiele sytuacji, w których nie mogliby znaleźć relacji do czynów Chrystusa jako bezpośrednich wzorów. Chrystus może i powinien być naśladowany, i to zarówno w wielu szczegółowych sytuacjach życiowych jak i w ogólnym nastawieniu swej woli w stosunku do życia, jego sensu, zadań i obowiązków. Ale to naśladowanie jako kryterium wartości samo nie wystarczy, musi być uzupełnione czymś, co już nie ma charakteru wzoru, ale wartości i celu.

A co ważniejsze, proponowana tu idea naśladowania nie może być ideą centralną, ponieważ centralizując przesuwalaby niewłaściwie punkty ciężkości chrześcijańskiego życia moralnego.

Sprowadzenie Chrystusa wyłącznie do roli wzoru osobowego, choćby najwyższego i jedynie autorytatywnego, w doktrynie moralnej chrześcijaństwa, byłoby zubożeniem tej doktryny, a przesunięciem na zewnątrz punktu ciężkości życia moralnego. Chrystus nie jest tylko idea exemplaris, zasadą zewnętrzną działania moralnego; jest tego działania nadprzyrodzoną zasadą wewnętrzną; jest przyczyną sprawczą, formalną i celową chrześcijańskiego porządku moralnego, jego „alfą” i „omegą”.

Etyka chrześcijańska nie może się więc ograniczyć do ukazania Chrystusa jako wzoru. Musi się doń odwołać jako do sprawiającego w nas doskonałość moralną od wewnątrz przez

połączenie nas z sobą, przez wszczęcie nas w siebie, uchryśtosowanie ontyczne i udoskonalenie etyczne²⁷⁾. Naśladowanie jest tu czymś wtórnym w stos. do upodobnienia ontycznego, do ubóstwienia człowieka, wprowadzenia go w wewnętrzny nurt życia i działania Bożego²⁸⁾.

Żywy wzór osobowy dla wskazanych wyżej racji powinien być poważnie uwypuklony w strukturze katolickiej etyki teologicznej. Może stać się nawet jednym z istotnych punktów centralizujących całość jej wywodów. Nie może być jednak ideą najwyższą i ostateczną w tych wysiłkach centralizacyjnych. Sam Chrystus zresztą pojmował swą misję na ziemi jako skierowanie ludzi do czegoś, o czym nieustannie nauczał, czego ludziom najbardziej życzył i do czego ich najsilniej zobowiązywał. Ideą, którą on sam najbardziej wysuwał jest idea Królestwa Bożego.

Ujęcie teokratyczne

Najwyższym sensem życia ludzkiego nie jest i nie może być sam człowiek. Jest nim Bóg, ostateczna przyczyna sprawcza i celowa wszystkiego co jest. Bóg nie może być pojmowany jako środek do czegokolwiek, nawet jako środek do szczęścia i doskonałości człowieka. W tym kontekście ostatecznym — oczywiście transcendentnym — sensem i zadaniem życia ludzkiego jest uznanie najwyższego władania Boga i podporządkowanie się jego rządóm.

Posługując się językiem biblijnym można powiedzieć, że najwyższym celem człowieka jest królestwo Boże — *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, czyli, posługując się semityzmem aramajskim, królestwo niebieskie — *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Idea tego królestwa jest centralną sprawą nauczania Jezusa Chrystusa. Bóg przesyła za jego pośrednictwem całej ludzkości i każdemu z osob-

²⁷⁾ Por. G. Thils, dz. cyt., 25—39; E. Mersch, *Morale et Corps Mystique*, Bruxelles³ 1949; G. Staffebach, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus*, Freiburg i. Br. 1932.

²⁸⁾ Por. J. Leclercq, *L'enseignement de la Morale Chrétienne*, Paris 1950, 40—46.

na człowiekowi zaproszenie i wezwanie do tego swojego nadziemskiego królestwa. Jest to wezwanie zaszczytne, ale i zobowiązujące. Nadaje ono szczególny sens i wartość ludzkiemu życiu.

Idea królestwa Bożego — malekut Jahwe — jest już centralną ideą Starego Testamentu. Bóg panuje nad narodem wybranym i żąda od niego całkowitego zaufania i posłuszeństwa, dając mu jednocześnie niezliczone, niekiedy cudowne, dowody swych królewskich rządów. Naród ten zdradza jednak Boga niejednokrotnie, odrzuca jego panowanie skazując siebie na utratę przywilejów szczególnego wybraństwa. Bóg zapowiada nowe królestwo swoje na ziemi. Zapowiedzi i oczekiwania spełniają się z nadejściem Chrystusa.

Jezus Chrystus rozpoczął publiczną swą działalność od stwierdzenia — które uprzedził już Jan Chrzciciel — że przybliżyło się królestwo Boże. Wbrew oczekiwaniom Żydów Chrystus nie głosi ani nie zakłada królestwa politycznego i nacjonalistycznego. Głosi i inicjuje królestwo duchowe i religijne.

Ma ono w sobie treść eschatologiczną. Urzeczywistnia się więc dopiero w wymiarach ostatecznych, tzn. w płaszczyźnie życia jednostek dopiero po śmierci, w płaszczyźnie zaś istnienia ludzkości — po skończeniu świata. Wizję tego królestwa pod metaforą miasta Bożego i nowego Jeruzalem maluje św. Jan w zakończeniu swego Objawienia (21, 2—24).

Nie można jednak idei królestwa Bożego przenieść wyłącznie na płaszczyznę eschatologiczną. Jest ono czymś, co już się staje, już jest i już działa. Królestwo Boże swój finał znajduje w wymiarach pozaziemskich i wiecznych, jego rozwój dokonuje się już tu na ziemi, w wymiarach przestrzeni i czasu. Nie jest to jednak królestwo ziemskie w sensie politycznym. Terenem jego są dusze ludzkie i ich religijne zjednoczenie z Bogiem. Królestwo Boże od przyjścia na ziemię Syna Bożego staje się królestwem Chrystusa, któremu Ojciec nieb. zwierza władzę na ludźmi. Chwała Boża urzeczywistnia

się tu w królestwie Chrystusowym, na drodze zjednoczenia ludzi z Jezusem Chrystusem przez miłość i posłuszeństwo. Włączenie się w nurt królestwa Chrystusowego jest jednocześnie przyjęciem odpowiedzialności za to królestwo.

Ontyczne uchrystusowanie człowieka staje się dlań źródłem nowego życia. Upodobnienie doń w bycie staje się zasadą nowego działania, włącza człowieka w dzieło zbawienia świata przez Jezusa Chrystusa, dając w nim obiektywny udział i otwierając jego perspektywę. Rodzi z tym wezwanie do czynu, czynu społecznego, apostołskiego, do współdziałania w budowaniu duchowego, powszechnego królestwa Bożego.

Zarysowana wyżej idea królestwa Bożego wysuwana jest przez pewnych teologów moralistów, jako naczelną w całości wywodów katolickiej etyki teologicznej, jako idea, która mogłaby scentralizować wszystkie wątki myśli danej dyscypliny teologicznej i nadać wewnętrzną jedność wykładowi całej treści tej nauki²⁹⁾. Bardzo ciekawą próbą zrealizowania tej myśli w syntezie podręcznikowej jest podręcznik J. Stelzenbergera³⁰⁾. Po tej linii poszedł też G. Ermecke przygotowując nowe, zmienione, ósme z kolei wydanie podręcznika teologii moralnej J. Mausbacha, dając w wyniku — przez ten właśnie swój wkład — być może najlepszy z istniejących dziś podręczników teologii moralnej³¹⁾. Wyznaczając strukturę te-

²⁹⁾ Na idei królestwa Bożego jako centralnej w układzie teologii moralnej oparł swój podręcznik już w XIX w. J. B. Hirscher, dając mu tytuł: *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*, t. 3, Tübingen 1835; ideę tę jako centralną dla całej teologii miał wysunąć jeszcze przed Hirscherem B. Galura, w dz. *Neue Theologie des Christentums...* t. 6, Augsburg 1800—1804; por. J. Scharl, *Freiheit und Gesetz. Begründung der christlichen Sittlichkeit in der Moraltheologie Johann Bapt. Hirschers*, München 1941; G. Wehrung, *Welt und Reich. Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Stuttgart 1952; H. Zwicker, *Reich Gottes. Nachfolge und Neuschöpfung*, Berne 1948.

³⁰⁾ Por. *Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes*, Paderborn 1953.

³¹⁾ Por. *Katholische Moraltheologie*, t. 3, achte, neubearbeitete Auflage von G. Ermecke, Münster Westfalen 1954.

go dzieła wyszedł on, jako z myśli zasadniczej i centralnej, od idei władztwa Bożego. Myśl tę obudował jednak pewnymi ideami uzupełniającymi, co ustawia samą koncepcję w jeszcze innych ramach konstrukcyjnych ³²⁾.

U w a g i s y n t e t y c z n e

Nadszedł moment zajęcia jakiejś postawy krytycznej wobec przedstawionych wyżej kierunków i koncepcji. W stosunku do poszczególnych z nich uwagi krytyczne poczynione zostały już przy ich omawianiu. Zastrzeżenia tam poczynione dotyczyły w szczególności ujęcia teonomicznego i chrystocentrycznego. Ujęcie teokratyczne, które wydaje się być blisko skojarzone z teleologicznym, zasługuje natomiast na uznanie i przyjęcie.

Uznanie to nie przekreśla jednak walorów tkwiących w innych rozwiązaniach konstrukcyjnych. Każde z nich ma swoje pozytywne strony i może być dla pewnych celów z powodzeniem stosowane. Ujęcie teonomiczne dzięki swemu najwybitniejszemu przedstawicielowi — św. Alfonsowi Liguori, największemu teologowi moralistcie i Doktorowi Kościoła, a także dzięki wkładowi wielu innych wybitnych moralistów późniejszych, uchodzi po dzień dzisiejszy, w swych szczególnych rozprawach, za takie, które posiada największe walory dydaktyczne, zwł. w zastosowaniu do pracy w konfesjonale. Idea chrystocentryczna zaś, zwłaszcza w ujęciu pełniejszym, po-tillmannowskim, najpełniej oddaje chrześcijański, Chrystusowy charakter katolickiej etyki teologicznej, najdoskonalej odpowiada potrzebom kerygmatycznym, kateche-

³²⁾ Widać to najwyraźniej w samej jego definicji teol. moralnej: „...kann die Moraltheologie bestimmt werden als die theologische Wissenschaft von den aus dem neuen Sein in Christus sich herleitenden sittlichen Normen für die Nachfolge Christi zur Gleichgestaltung mit Christus und zur Verherrlichung Gottes in der Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt”. dz. cyt., t. I, 22. Ujęcie to wysuwa autor jako podtytuł całego dzieła.

tyczno-homiletycznym i budzi najgłębszy oddźwięk w świecie współczesnym.

Są moralisci, którzy zbyt jaskrawo ujmują funkcję, rolę i górującą pozycję któregoś z omówionych wyżej kierunków³³⁾. Są oni nawet skłonni odmówić innym prawa do istnienia, do wyrażania teologicznej myśli etycznej. Już przed wojną wybitny moralista niemiecki O. Schilling skarżył się na ekskluzywizm pewnych kół teologów niemieckich zapatrzonych w „gwiazdę tillmannowską”³⁴⁾. Gdybyż to oni, ubolewał, przestali na stawianiu swej nowej koncepcji, obok dawnej, tradycyjnej. Ale im się wydaje, że tylko oni, reprezentujący „myśl postępową”, mają prawo do mówienia.

Unikając wszelkiej jaskrawości i jednostronności wolno jest jednak widzieć przewagę jednego ujęcia nad innym. Godzi się również czynić wysiłki nad udoskonaleniem wewnętrznej struktury wykładu, w którym to przedmiocie idea naczelną odgrywa, siłą rzeczy, rolę zasadniczą. A jeżeli się wybiera ujęcie bardziej nowoczesne, nie musi to być wyraz braku pietyzmu dla dorobku przeszłości.

Do zwartej wewnętrznie syntezy teologicznej myśli etycznej na poziomie wyższym, przy opracowaniu podręcznikowym i wykładzie kursorycznym, najbardziej, jak można sądzić, nadaje się ujęcie teleologiczne, ale w odmianie uniwersalistyczno-społecznej, a zarazem teonomicznej, czyli ujęcie nazwane wyżej teokratycznym. Cel najwyższy staje się tu najwyższym wezwaniem Bożym. W pełni uszczęśliwia i jednocześnie najbardziej zobowiązuje. Aspekt personalistyczny implikuje w tym ujęciu aspekt normatywny, stwarzając znakomite ramy zwartej wewnętrznie struktury.

Wysunięcie jednak samej idei centralnej nie rozwiązuje jeszcze problemu układu całości wywodów. Dla zogniskowa-

³³⁾ Por. np. P. Hadrossek, *Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie im Deutschland seit der Thomas-Renaissance*, München 1950; M. Pribilla, *Grenzmoral, Stimmen der Zeit* 141 (1948), 55—62; W. Schöllgen, *Grenzmoral, soziale Krisis und neuer Aufbau*, Düsseldorf 1946.

nia wokół niej w sposób wewnętrznie zwarty wszystkich wątków myśli potrzeba jeszcze pewnych idei uzupełniających. Tak dopiero „obudowana” idea centralna, przewijając się poprzez wszystkie części wywodów, nadaje wewnętrzną więź całości i wykreśla tory systematyczne wywodów analitycznych.

Za sprawę centralną teologii moralnej można więc uznać, w myśl wielowiekowej tradycji sięgającej ujęcia tomistycznego, a nawet dawniejszego, cel najwyższy. W ujęciu chrześcijańskim nie jest on głosem natury, ale szczególnym wezwaniem Bożym, ukazującym ludzkości, a w jej ramach każdemu człowiekowi, nadprzyrodzony sens i najwyższe zadanie życia ziemskiego. Celu tego nie można przy tym ujmować wyłącznie immanentnie w stos. do człowieka; trzeba go widzieć transcendentnie, w kontekście z celowością wszechświata i „teleologią” działania Boga, w szczególności w stosunku do człowieka.. Nie można go też ujmować indywidualistycznie; trzeba go widzieć społecznie, w kontekście z bytem i działaniem całej chrześcijańskiej, lub wezwanej do chrześcijaństwa, ludzkości. Nie można go wreszcie ujmować w oderwaniu od Chrystusa, najwyższego wzoru oraz przyczyny sprawczej, formalnej i celowej chrześcijańskiego porządku moralnego. Jest to więc wezwanie Boże szczególnego rodzaju, określone mian. ideą królestwa Bożego, przy jej właściwie i szeroko pojętej „obudowie” chrystologicznej.

Tę ideę centralną i nadającą zwartą jedność całości zagadnień teologii moralnej, wyznaczającą jej definicję realną, można już po wywodach powyższych wyrazić w następn. słowach: uwielbienie Boga przez budowanie jego królestwa w świecie, w ramach mistycznego Ciała Chrystusowego i dorastanie przez to do pełnej uszczęśliwiającej doskonałości osobowej, przy pomocy wierności właściwym drogowskazom życiowym, a zwłaszcza Jezusowi Chrystusowi, w naśladowaniu jego jako najwyższego wzoru życia na ziemi.

Wysunięta tu idea nie jest prosta, ale jest przejrzysta. Choć jest czymś złożonym, nie stanowi synkretycznego, czysto zewnętrznego powiązania różnych wątków myśli etycznej. Jest

zwartą syntezą kilku omówionych wyżej, wcale nie przeciwnych, idei. Wychodząc z pozycji tomistycznych rzuca pomost na tak gruntownie wypracowane, choć ciasniejsze w perspektywie, pozycje alfonsjańskie³⁵). Zgodnie z pragnieniem wielu moralistów jak choćby m. in. P. Delhaye'a wiąże w harmonijną jedność *nova et vetera*³⁶).

Układ części szczegółowej

Przyjęcie wskazanej i omów. wyżej zasady jedności wywodów nie wyznacza jeszcze wszystkich szczegółów systematyki, dopuszcza modyfikacje w układzie poszczególnych części³⁷). Co więcej: pozostawia pewną dowolność w ujęciu materiału części szczegółowej wywodów³⁸). Wyłącza wprawdzie jako mniej odpowiedni, bo legalistyczny i minimalistyczny, układ oparty o przykazania, pozostawia jednak możliwość swobodnego wyboru między dwoma gruntownie wypracowanymi typami układu: według cnót lub według kręgów odniesienia.

Wspomniane tu dwa rozwiązania układu treści szczegółowej części teologii moralnej można skrótowo oznaczyć jako: typ romański i typ germański. Pierwszy z nich, nazwany dlatego romańskim gdyż reprezentuje go wiele podręczników pisanych w językach romańskich (zwł. po łacinie i po francusku), trzyma się tomistycznej systematyki aretologicznej, skupiając całość wywodów wokół 3 cnót teologicznych i 4 kardynał-

³⁴) Por. Reform der Moraltheologie?, Theol.-prakt. Quartalschrift 1939, 451 ns.

³⁵) Por. B. Häring C.S.S.R.—L. Vereecke C.S.S.R., La Théologie Morale de S. Thomas d'Aquin à S. Alphonse de Liguori, Nouvelle Revue Théologique 77 (1955), 673—692.

³⁶) Por. La Théologie Morale d'hier et d'aujourd'hui, Revue des Sciences Religieuses 17 (1953), 111—120.

³⁷) Por. O. Lottin, Comment organiser la Théologie Morale Fondamentale? w Miscellanea Moralia A. Janssen, Louvain-Gembloux 1948, t. I, 153—168.

³⁸) Por. B. H. Merkelbach, Quelle place assigner au traité de conscience?, Revue des Sciences Phil. et Théol. 12 (1923), 170—183.

nych³⁹⁾. Drugi natomiast, widoczny w wielu podręcznikach pisanych w jęz. niemieckim, grupuje całość materiałów teologii moralnej szczegółowej w ramach kręgów, stosunków życia ludzkiego: religijnego, osobistego i społecznego⁴⁰⁾.

Bardzo przejrzysty, solidnie opracowany i najliczniej stosowany w praktyce, w układzie współczesnych podręczników, jest tradycyjny typ romański, ugruntowany przez Doktora An., a przyjęty przez wielu wybitnych moralistów z okresów najwspanialszej żywotności teologii moralnej. Posiada on oparcie zarówno w źródłach objawienia, jak i — w zakresie cnót pozateologicznych — w rozumie i tradycji myśli etycznej, chrześcijańskiej i przedchrześcijańskiej.

Nie jest on jednak całkowicie wolny od zastrzeżeń. Najważniejszym jest ten, że nie ujmuje w należyty sposób istotnej hierarchii wśród cnót, ich roli i znaczenia w życiu moralnym według myśli Chrystusa, przezierającej z Ewangelii, czego wyrazem ma być m. in. zepchnięcie na dalszy plan pewnych ważnych i specyficznie „chrześcijańskich” cnót takich jak religijność, pokora, miłosierdzie, posłuszeństwo i in.⁴¹⁾

Myśl o przeorganizowaniu układu cnót wysuwana jest już od lat przez licznych teologów moralistów. Proponuje się więc nową, „ewangeliczną” zasadę systematyki cnót. Już 20 lat temu zarysował ją Thils⁴²⁾; w swych wywodach rolę centralną przeznaczają on cnocie teologicznej miłości, która nie tylko nadaje nadprzyrodzoną wartość i ostateczną specyfikację, ale też wyznacza właściwą rolę w zespole cnót każdej z nich

³⁹⁾ Por. np. L. J. Fanfani O.P., *Manuale theoricopracticum theologiae moralis ad mentem D. Thomae*; ed. 2. paravit F. M. Cubelli O.P., Romae 1959—1960; B. H. Merkelbach O.P., *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad normam Juris novi* (bmv; 1954); D. M. Prümmer O.P., *Manuale theologiae moralis secundum principia s. Thomae Aquinatis*, ed. 10 paravit E. M. Münch. O.P., Barcelona 1945; J. B. Vittrant S. J., *Théologie morale*, Paris²⁵ 1953.

⁴⁰⁾ Por. np. J. Mausbach, *Katholische Moraltheologie*, dz. cyt.; O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie*, Stuttgart 1952—1957; J. Stelzenberg, dz. cyt.

⁴¹⁾ Por. O. Lottin, *Morale fondamentale*, Paris—Tournai—New York—Rome (1954), 15 ns.

⁴²⁾ Por. dz. cyt., 100—103.

z osobna. Do miłości prowadzą i w niej kulminują dwie inne cnoty teologiczne. Z niej zaś wyrastają 3 podstawowe cnoty, leżące w 3 kierunkach „widzenia” miłości: spojrzenie ku Bogu rodzi religijność, spojrzenie ku sobie — pokorę, spojrzenie w kierunku innych ludzi — miłość związaną ze sprawiedliwością. Do uporządkowanego w tych liniach „widzenia”, a więc cnotliwego działania, konieczne są w samym podmiocie pewne warunki. Jego władze wewnętrzne: inteligencja, wola i uczucia muszą być przez właściwe wyrobienie skierowane do Boga i w nim solidnie umocnione — a może do tego dojść tylko dzięki cnotom roztropności, męstwa i umiarkowania, opartym o inne spokrewnione z nimi dodatnie sprawności moralne. W sposób wyłożony powyżej wyobraża sobie układ szczegółowej części teol. moralnej G. Thils. Podobne propozycje, choć jeszcze bardziej ogólne, wysuwa również w swym zarysie metodologii teologicznej C. Berti.

Sprawa roli cnoty miłości w życiu moralnym i problem sementowania wokół niej całości wywodów aretologicznych niepokoi wielu współczesnych teologów moralistów⁴³). Najgruntowniej opracował ją G. Gilleman⁴⁴).

Z żarliwą apologią tego ujęcia wystąpił też niedawno J. Leclercq⁴⁵). Propozycje w tych pracach stawiane doprowadzą, być może, w przyszłości do zastosowań praktycznych, podręcznikowych.

Najbardziej uzasadniony i najrzetelniej wypracowany okazuje się w chwili obecnej układ tomistyczny cnót. Jego zastosowanie — bez wyłączenia zresztą a limine ewent. mo-

⁴³) Por. R. Carpentier S. J., *Vers une Morale de la charité*, *Gregorianum* 34 (1953), 53 ns; J. Fuchs, *Die Liebe als Aufbauprinzip*, *Scholastik* 1954, 79—87; G. Gilleman, *Théologie Morale et charité*, *Nouvelle Revue Théologique* 1952, 806—820; T. Goffi, *Carità ed ordine morale*, *Sapienza* 11 (1958), 303—311; O. Schilling, *Das Prinzip der Moral*, *Tüb. Theol. Quartalschrift* 1938, 419 nss.; N. Seelhammer, *Die Liebe als christliche Grundhaltung*, w *Festschr. für F. R. Bornwasser*, Trier 1941, 167—192; V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1951.

⁴⁴) Por. *Le primat de la charité en Théologie Morale*, Louvain-Paris 1952.

⁴⁵) Por. *L'enseignement de la Morale chrétienne*, (bmw), 1949.

dyfikacji wywołanej postulatem „uchrystusowania” czy „uewangelicznienia” albo też narzuconej przez wysunięcie w.w. 3 kręgów odniesienia — potrafi zapewnić wewnętrzną jedność układowi szczegółowej części teologii moralnej.

Summariu m

PROBLEMA UNITATIS INTRINSECAE STRUCTURAE THEOLOGIAE MORALIS

Theologia moralis format cum aliis disciplinis theologicis unam eandemque complexam in unitate sua scientiam. Uti disciplina scientifica sui iuris emancipavit se demum XVII saeculo. Que emancipatio facta est ratione potius practica, propter nimiam scilicet dilatationem scientifici laboris ac necessitatem specialisationis. Res theologicae, quae eam constituunt, signatae generatim tamquam „agenda”, ordinandae sunt, id est colligendae circa quasdam ideas principales in quandam unitatem.

Tentamina ordinandi rerum ethicarum theologicarum exstiterunt multum ante separationem theologiae moralis tamquam disciplinae sui iuris. Itareta conamina systematisationis ducta sunt ad statum hodiernum in materia de qua agitur. Sed res ista non est iam definita et reclusa. Structura theologiae moralis est opus humanum et efficit fundamentale elementum eius uti operis scientifici. Revelatio divina non dedit nobis systema ethicum. Hoc est obiectum tentaminis ac inventionis theologorum. Qui construunt id cum respectu ad doctrinam revelatam, ad traditionem theologico-moralem, actualem statum scientiae in genere, nec non indigentias temporum. Et ideo peragunt ii decursu temporum iterum atque iterum conamina efformandi doctrinam christianae moralitatis in synthesim intrinsece cohaerentem. Omnia ista possunt deduci ad aliquas species vel typos structurae.

Prima de specificatis in hac dissertatione speciebus est compositio teleologica, iam a D. Thoma confecta. Doctor Angelicus, etsi res morales non tractabat tamquam materiam disciplinae separatae, eas tamen in sua Summa theologica congregavit in unum circa finem ultimum supernaturalem. Haec ratio teleologica in structura theologiae moralis, facta est post S. Thoma communis et in quaedam distincta saecula modum constructionis in hac disciplina theologica assignavit.

In aliquo momento procedit tamen et primatum tenuit idea alia, theonomica. Primum locum habet hic iam non finis ultimus sed lex divina. Peccatum, quod in structura teleologica non tenet, tamquam obstaculum in via ad finem ultimum, positionem insignem, hic, uti aliquod contrarium legi divinae et Divino Legislatori opponens, fit non solum res dominans, sed directe operiens res alias, positivas. Cum autem quasi codex, brevis synthesis legis divinae maxime solemniter modo homini revelata sit decalogus, ille factus est basis systematisatio- nis in theologia morali speciali, sicut lex divina — centrum theologiae moralis fundamentalis.

Dispositio huiusmodi visa est — propter multas in hac disserta- tione allatas rationes — inconveniens. Denuis nonnullis his annis multi theologi coeperunt rursus uti ordine teleologico, vel saltem supplere ordinem theonomum aliquibus elementis teleologicis, destruendo hoc unitatem structurae.

Praeterea exorta est nova species structurae — christocentrica. Principalis eius idea est imitatio Christi. Ordo hic, probatus et intro- ductus a F. Tillmann, magnam genuit commotionem vel enthusiasmum multis in animis moralistarum, non delinivit tamen novam formam summarum theologiae moralis. Plus etiam: factum est clarum et aper- tum, ideam imitationis Christi non sufficere ad extruenda fundamenta structurae ethicae catholicae. Ipse Christus exposuit aliam rem tam- quem principalem in propria actione et in docendo homines, scilicet regnum Dei.

Quarta species structurae refert se ad Deum uti Regem et ad regnum eius. Potest itaque denominari tamquam ordo theocratica. Ideam regni Dei proponunt aliqui moralistae nostri temporis uti prin- cipalem, quae colligere potest in unum totam sententiam theologico- moralem et praebere ei intrinsecam unitatem.

Discussio critica super 4 allatas species structurae genuit persua- sionem, maximum valorem habere structuram theocraticam, cum spe- ciali tamen suppletionem, in qua usa sunt electa et praetiosa elementa aliarum structurarum compositionis; unaquaeque earum representat enim aliquos positivos valores et exponit elementa, quae in aliis non semper in clara luce explicatae sunt.

Exposita dissertatione critica auctor ausus est proponere tamquam principalem et centralem in structura theologiae moralis ideam, quam in formulam sequentem composuit: glorificatio Dei construendo eius regnum toto orbe terrarum in limitibus Mystici Corporis Christi et per hoc incrementum spirituale ad plenam personalem perfectionem beatificam mediante fidei observantia verae normae vitae gerendae, praesertim autem Christo in imitatione ipsius tamquam supremi vitae exempli.

Perscrutanda erat etiam quaestio de compositione specialis partis theologiae moralis, quam non solvit acceptatio ideae centralis superius allatae. A limine excluda est, tamquam legalistica et consequenter minimalistica, compositio secundum praecepta decalogi. Perscrutatio critica cuiuscumque de duabus speciebus compositionis: romanae (secundum virtutes) et germanicae (secundum circulos relationis) ostendit, et unam, et alteram habere graves rationes. Non sunt tamen istae directe ad invicem oppositae. Potest et hic assumi synthesis quaedam. Si tamen agitur de compositione secundum virtutes, maximum valorem ostendit nostris temporibus compositio aretologiae thomisticae. Haec est itaque commendanda — sine tamen reprobatione a limine eventualis modificationis eruendae ex allata superius postulatione christocentrismi et s.d. reevangelisationis ipsius materiae et structurae, nec non ideae promovendi circulos trium relationum: personalis, socialis et religiosae.