

Stanisław Witek

Zagadnienie źródeł w teologii moralnej

Collectanea Theologica 39/1, 17-34

1969

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.

KS. STANISŁAW WITEK, LUBLIN

ZAGADNIENIE ŹRÓDEŁ W TEOLOGII MORALNEJ

Dotychczasowe podręczniki teologii moralnej z reguły podawały osiągnięcia rozumu ludzkiego (*ratio humana*) jako drugie po objawieniu źródło dla formowania doktryny katolickiej w zakresie życia moralnego. Zazwyczaj poprzestawały one jednak tylko na ogólnikowej wzmiance¹. Obecnie na to zagadnienie zwraca się baczniejszą uwagę². Jeżeli źródła specyficzne dla naszej dyscypliny tzw. *loci theologici* opisują głównie nadprzyrodzoną rzeczywistość chrześcijaństwa i wypływające z niej normy postępowania, to źródła czysto rozumowe mówią nam przede wszystkim o rzeczywistości stworzonej, która ma być uwznioślona życiem łaski w myśl znanego adagium: *gratia perficit naturam*. Traktują one o faktach empirycznych i danych psychologicznych czy zjawiskach socjologicznych, które podlegają ocenie i normowaniu, oraz o formach myślowych czy słownych, w których powyższe treści ujmujemy w sposób naukowy, i przekazujemy drugim w postaci informacji. Chodzi tu więc zarówno o kategorie myślowe, jak i o osiągnięcia poznawcze człowieka, zdobyte w historycznym procesie rozwoju kultury³. Analogicznie do nazwy *loci theologici*, przyjętej dla pierwszego rodzaju źródeł, drugą ich grupę, omawianą w tym

¹ Por. A. Koch, *Lehrbuch der Moraltheologie*, Freiburg i.Br. 1910³, 13; D. M. Prümmer, OP, *Manuale theologiae moralis...*, Barcinone-Friburgi Br.-Romae 1961¹⁵, t. I, 8—9; B. H. Merkelbach OP, *Summa theologiae moralis...*, Brugis (1962)¹¹, 16; J. B. Vittrant SJ, *Théologie morale*, Paris 1953²⁵, 4; Ks. A. Borowski, *Teologia moralna*, cz. I, Lublin 1960, 11 i in.

² Por. J. Stelzenberger, *Précis de morale chrétienne*, trad. A. Liefooghe et J. Alzin, Tournai 1960, 16—17; J. Mausbach — G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Bd I, Münster/W. 1954⁸, 48; H. Fries, *Theologie*, w: *Handbuch theol. Grundbegriffe*, München 1963, 647—648.

³ Por. A. Lang, *Loci theologici*, w: Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte, München 1925, 85.

artykule, określam — z braku odpowiednika w języku polskim — umownym mianem *loci communes*⁴. Określenie to razem z opisem dotychczasowego znaczenia spotykamy u C y c e r o n a⁵. Samo jednak zagadnienie, mające w starożytności charakter retoryczny, jest o wiele starsze. Teoretyk wymowy rzymskiej, K w i n t y l i a n, mówi o wykorzystywaniu tych „miejsz” już przez P r o t a g o r a s a i G o r g i a s z a⁶. Systematyczne opracowanie tej kwestii znajdujemy po raz pierwszy u A r y s t o t e l e s a⁷. W późniejszych czasach podejmują je A. M. S. B o e c j u s z⁸ i K a s j o d o r⁹. Wyraźnie omawia je św. T o m a s z z A k w i n u. Obok dowodów czerpanych z Pisma św. i Tradycji wyróżnia on *argumenta extranea et probabilia*, do których zalicza powagę rozumu ludzkiego i autorytet filozofów¹⁰. Chodzi tu więc o dowodzenie o charakterze prawdopodobnym, które najczęściej z braku przesłanek ściśle teologicznych czerpiemy z ogólnego przekonania ludzi czy też wypowiedzi wybitnych myślicieli. Siła argumentacji nie wynika tu z wewnętrznej oczywistości twierdzeń, ale z faktu społecznej ich akceptacji czy powagi uznanych koryfeuszów myśli ludzkiej. Zwykle mamy do czynienia w tym wypadku ze zdaniem o treści empirycznej, opartym na p o w s z e c h n y m doświadczeniu ludzkim i znamionującym się powszechną mocą przekonywania. Dzięki temu mogą one służyć jako *auctoritates* w formowaniu przesłanek dla sylogizmów naukowych¹¹. W czasach nowożytnych, za E r a z m e m z R o t t e r d a m u, M e l a n c h t o n e m i R u d o l f e m A g r i k o l ą, podejmuje to zagadnienie Melchior C a n o, ojciec metodologii teologicznej. Wymienia on dziesięć rodzajów *loci theologici*. Z tych siedem pierwszych uważa za właściwe dla teologa i stanowiące argumenty *ex auctoritate*. Trzy ostatnie (osiągnięcia nauk świeckich, autorytet filozofów i prawników, powaga historii spisanej przez autorów wiarogodnych albo podanej na sposób tradycji ustnej) uważa za możliwe do wykorzystania zarówno obok źródeł właściwych, jak zwłaszcza w tych przypadkach, gdy brakuje źródeł

⁴ Wbrew zdaniu Gardeil'a, który łączy pojęcie *loci communes* z *loci theologici*. Por. *Lieux théologiques*, DThC IX/I, kol. 745.

⁵ *De inventione rhetorica*, lib. II, s. 15, 48—16, 51.

⁶ *Institutiones oratoriae*, lib. III, c. 1, 12.

⁷ Por. Diogenis Laertii *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*, lib. V, c. 1, 13, 29; Aristot., *Metaph.*, lib. II, s. 2, 12; *De arte rhetorica*, lib. I, c. 2, 22; (Ps.-Arist.) *Anaximenes Rhetorica ad Alexandrum*, c. 2, 1.

⁸ *De differentiis topicis*, I, PL 64, 1174.

⁹ *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, PL 70, 1190.

¹⁰ S. t. I, q. 1, a. 8, ad 2. Por. Thoma de Vio Caietanus OP, *Comment. ad Summam Theol.* p. I, q. 1, a. 8, 6 w: S. Thomae Aquinatis ... *Opera omnia*... t. IV, Romae 1888, s. 23.

¹¹ Por. A. L a n g, *op. cit.*, s. 56—57.

ściśle teologicznych¹². Podkreśla on zarazem ich wartość i konieczność dla teologa, jakkolwiek przestrzega przed znaturalizowaniem teologii przez położenie głównego nacisku na tych jedynie źródłach. Z drugiej strony uważa za niewłaściwą chęć do korzystania wyłącznie ze źródeł objawionych¹³. Wydaje się, że wskazania metodologiczne Melchiora C a n o są dziś szczególnie aktualne, i że źródła o proveniencji racjonalnej domagają się obecnie dowartościowania. Zwrócenie na nie uwagi teologa będzie koniecznym uzupełnieniem dla rozwijających się tendencji przebudowania teologii moralnej w duchu większej łączności z źródłami Objawienia. Odpowiednio do tej potrzeby, obecny artykuł będzie poświęcony analizie dwóch głównych aspektów tego zagadnienia. Pierwszym z nich to kwestia uzasadnienia w ogólności, i w odniesieniu do poszczególnych ważniejszych rodzajów źródeł rozumowych, dlaczego w dobie obecnej należy zwrócić na nie baczniejszą uwagę. Drugim z kolei aspektem tej sprawy jest pytanie o zakres i sposób, w jaki możemy to przeprowadzić, przy uwzględnieniu metodologicznych wymogów naszej dyscypliny.

I. Zasadność wykorzystywania „loci communes”

A. Uzasadnienie g e n e r y c z n e, jakie mamy tu przedłożyć, dotyczy zarówno prawa do stosowania takich źródeł, jak i faktu ich wykorzystywania, oraz potrzeb, które takie nasze podejście postuluja na przyszłość.

1. Prawo do użytkowania dla celów naszej dyscypliny, obok źródeł właściwych, również materiałów pozateologicznych, wspólnych wszystkim ludziom, wynika z następujących założeń, które wydają się bezsporne:

a. W s p ó l n o t a rozumnej natury ludzkiej oraz związanego z nią prawa n a t u r a l n e g o. Na tej podstawie istnieje możliwość osiągnięcia ogólnie obowiązujących wartości poznawczych także poza naszym kręgiem myślowym, a zarazem możliwość uważania ich za wspólny dorobek rodziny ludzkiej¹⁴.

b. F a k t objawienia pierwotnego o mniejszym czy większym zakresie, które przechowywane drogą tradycji ustnej i spisanej, leży u podstaw mądrości ludzkiej w najszerszym jej znaczeniu. Uwidocznia się to zwłaszcza, gdy chodzi o zrozumienie sensu świata, uchwycenie finalizmu życia ludzkiego i podobne zagadnienia fundamentalne dla człowieka. Przy ich rozstrzygnięciu

¹² *De locis theologicis* (Opera.. ed. P. H. Serry, Venetiis 1759, 1—364), lib. I, c. 3. Por. Jo a n n i s a S. Thoma, *Cursus Theol.* I, q. 1 Primae Partis, disp. 2, a. 12, n. 7—10.

¹³ *Op. cit.*, lib. IX, c. 4; lib. X, s. 1—2.

¹⁴ Por. Rzym 2, 14—15.

możliwe było zawsze i nadal jest prawdopodobne działanie łaski ze strony Boga w ramach powszechnej woli zbawczej. Niewykluczone jest również specjalne objawienie dla pogan (por. np. Balaam, Niniwici, Magowie)¹⁵.

c. Mniej lub więcej widoczny, ale zawsze przypuszczalny w pływ objawienia żydowsko-chrześcijańskiego zwłaszcza na krąg myśli europejskiej, której stanowi ono trwały komponent, oraz w świecie kultury muzułmańskiej, rozwijającej się na bazie pewnych jego elementów i w stałej historycznej emulacji z blokiem cywilizacji chrześcijańskiej. Z racji wzajemnych powiązań ideologicznych i wspólnoty duchowej Zachodu, pod wpływem idei chrześcijańskich znajdują się w jakiś sposób również nowoczesne systemy filozoficzne, nawet gdy świadomie przeciwstawiają się myśli objawionej. Są one zatem pewnym przedłużeniem problematyki chrześcijańskiej (choćby *per negationem* czy *per contradictionem*), i stanowią wyraz wspólnej walki o te same zasadnicze sprawy.

2. Co do faktu stosowania *loci communes*, decydującym argumentem jest stwierdzenie, że taką metodę spotykamy w działalności nauczycielskiej Chrystusa Pana. Powołuje się On na fakty empiryczne, znane skądinąd Jego słuchaczom (np. o znakach pogody, trawie koszonej na opał, szukaniu pieniądza zgubionego przez kobietę itd.), cytuje popularne przysłowia ludowe (np. Łk 4, 23); opiera się na zdarzeniach historycznych i aktualnościach dnia (np. zawalenie się wieży w Siloe, wymordowanie Galilejczyków przez Piłata, wyruszenie króla po zatwierdzenie władzy do Rzymu); przytacza znane wszystkim zjawiska psychologiczne i społeczne (np. niesprawiedliwy zarządca majątku, dawanie bankierom pieniędzy na procent, urządzenie uczt i zachowanie się zaproszonych, żądanie jednego z synów aby podzielić majątek i jego wyjazd za granicę). W oparciu o ten materiał poglądowy, przemawiający swoją bezpośredniością i zakorzeniem w codziennym życiu, Chrystus uzmysławia czy udowadnia słuchaczom, wywodzącym się z różnych środowisk społecznych, głoszone prawdy religijno-moralne na zasadzie tkwiącej w tym wszystkim analogii.

3. Merytorycznie rzecz biorąc, za stosowaniem *loci communes* przemawia obecnie potrzeba nawiązania dialogu ze światem współczesnym. Zwłaszcza w środowiskach zlaicyzowanych, które akcentują treści humanistyczne i uważają je za własną legitymację ideową, ta domena doświadczeń ludzkich jest właściwie jedyną płaszczyzną styku zainteresowań danych osób z problematyką religijno-moralną. Gdy wkraczamy na inne płaszczyzny myśli, np. przy analizie prawa naturalnego, to mówiąc tymi samymi słowami

¹⁵ Por. J. Heisbetz, *Uroffenbarung*, LThK², Bd X, 565—567.

wami co one, mamy ostatecznie co innego na względzie, a to utrudnia a nawet uniemożliwia wzajemne porozumienie. Zwracając większą uwagę na źródła pozateologiczne spełniamy zatem wymogi naszej doby, rozwijamy wspólne poszukiwanie prawdy, akceptujemy lojalnie wszystko, co ludność wypracowała w długim trudzie; oczyszczamy to tylko z pewnych naleciałości, umacniamy istotne treści i podnosimy je do rzędu wartości chrześcijańskich¹⁶. Jest to w duchu Soboru Watykańskiego II, który stwierdza wyraźnie: „Kościół strzegący depozytu słowa Bożego, z którego bierze zasady porządku religijnego i moralnego, nie zawsze mając na oczekaniu odpowiedź na poszczególne zagadnienia, pragnie światło Objawienia łączyć z doświadczeniem wszystkich ludzi, aby naświetlać drogę, na którą świeżo wstąpiła ludzkość”¹⁷.

4. Wykorzystywanie *loci communes* domaga się również współczesny nam ekumenizm, obejmujący nie tylko wyznania chrześcijańskie ale wszystkich ludzi wierzących w Boga. Dzisiaj jest rzeczą oczywistą, że teologia katolicka, a więc i teologia moralna, przy zachowaniu swojej specyficzności, powinna być również teologią ekumeniczną. Chodzi nie tylko o zmianę języka kerygmatyki, czyli głoszenie Ewangelii w sposób odpowiedni dla nowoczesnego odbiorcy. Ważne jest przede wszystkim uwzględnienie słuszných dążeń współczesnych ludzi, i osiągniętych przez nich rezultatów pełnej prawdy; będzie to uznanie całego dorobku poznawczego, który wielowiekowym nieraz wysiłkiem osiągnęli oni w poszukiwaniu Boga i zasad życia moralnego¹⁸. Wymaga tego deklaracja Soboru o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Głosi ona: „Kościół katolicki nie odrzuca niczego z tego, co w tych religiach jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się on do owych sposobów życia i działania, do owych nakazów i doktryn, które choć we wielu wypadkach różnią się od zasad wyznawanych i głoszonych przez niego, to jednak nierzadko mają w sobie promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. (...) Przeto wzywa swoich synów, aby... dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, przechowywali i popierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują”¹⁹.

5. Z punktu widzenia potrzeb samej teologii moralnej, szersze wprowadzenie *loci communes* wiąże się z trzema głównymi formami jej uprawiania, a mianowicie z etapem źródłozawczym, syste-

¹⁶ Por. Vatic. II, Const. *Lumen gentium*, nr 13; *Declar. de libertate relig.* nr 2—3; Const. *Gaudium et spes*, nr 21.

¹⁷ Const. *Gaudium et spes*, nr 33.

¹⁸ Por. O. Müller, *Die Theologie nach der ersten Konzilperiode*, w: *Vaticanum II*, Bd I, hrg. O. Müller, Leipzig 1963, 453—454.

¹⁹ Nr 3.

matycznym i kerygmatycznym. Ważny jest etap pierwszy, bo na nim opiera się jej rozwój jako nauki; eksploatuje ona mianowicie niewykorzystane dotąd materiały, zdobywa nowe punkty widzenia własnych zagadnień oraz rozciąga na inne dziedziny życia właściwe dla siebie spojrzenie na rzeczywistość²⁰. Na etapie drugim, w zakresie analizy i systematyki, jak wiemy dobrze, teologia moralna ujmuje i normuje przede wszystkim stosunek człowieka do ostatecznego celu życia. Ma więc ona charakter sapiencjalny, opiera się na mądrości i w jakiś sposób ją wyraża. Otóż teologia moralna właśnie w dziedzinie mądrościowej (przy należyтым ustawianiu sensu życia), która jest dla niej właściwa i stanowi jakby jej przedmiot specyfikujący, spotyka się z treściami, które nazywamy *loci communes*. One to właśnie ze strony rozumu i doświadczenia ludzkiego stanowią próbę zaspokojenia potrzeby znalezienia sensu życia. Dokonuje się to na sposób empiryczno-opisowy (historiografia, dokumenty obrazujące przeżycia religijne i moralne, badania psychologiczne i socjologiczne), refleksyjny i systematyzujący (filozofia, księgi święte różnych religii), albo intuicyjno-artystyczny (wielka literatura światowa). Licząc się z niepełnością tych źródeł, ale respektując osiągnięte w nich prawdy o życiu, niezależnie od sposobu ich wyrażenia, teolog moralista może z nich zaczerpnąć wiele cennego materiału i anektować go dla własnych celów. W gruncie rzeczy mamy tu przecież wyraz prawa naturalnego i długiego doświadczenia ludzkości, oczywiście pod domyślnym warunkiem, że treści te nie kolidują z wyraźnymi danymi Objawienia, które jest kryterium negatywnym ich prawdziwości. Tylko więc w przypadku jawnej niezgodności z tezami objawionymi, które muszą przeważać na zasadzie wyższego źródła pochodzenia, mamy tytuł i obowiązek pominąć je w naszych badaniach. W tej perspektywie, ponieważ chodzi o specjalny punkt widzenia, nie będą nas interesować te warstwy znaczeniowe *loci communes*, które nie są ściśle związane z ważną dla nas treścią sapiencjalną, jak czyste fakty historyczne, geneza i tło ich powstania, fikcyjne postaci i sytuacje literackie, poglądy myślicieli nie zweryfikowane ogólnym doświadczeniem, albo jawnie od niego odbiegające. Trzeci etap uprawiania teologii moralnej to właściwie pojęta kerygmatyka, czyli sposób podawania innym zdobytej prawdy. I tutaj *loci communes* mogą nam oddać walną przysługę. W myśl przypowieści Chrystusowej nie wystarczy siać dobre ziarno. Owocność pracy i wysokość plonów zależy w dużej mierze od jakości danej gleby (por. Mt 13, 1—8). *Loci communes* przez ukazywanie zmiennego konkretnego życia są dla nas w tej dziedzinie źródłem cennych i nie-

²⁰ Jest to sytuacja analogiczna do rozwoju sztuki. Por. P. Beylin, *Ideał i praktyka*, Warszawa 1966, 81.

zastąpionych informacji. Pozwalają nam one rozumieć duchową atmosferę czasu, uchwycić znaki *kairós*, i z ewangelicznego skarbcza rzeczy starych i nowych wybierać to, czego aktualnie najbardziej potrzeba, co odpowiada istniejącej sytuacji kulturowej, a zatem spełnia duchowe „zamówienie” naszego pokolenia dla rozwiązania nękających je problemów. Bez gruntownej znajomości tych faktów i respektowania płynnej rzeczywistości, nauczanie zasad moralności staje się ahistoryczne, a więc niezyciowe i abstrakcyjne. Operując danymi empirycznymi z ubiegłych epok (np. z zakresu ekonomii, fizjologii, psychologii itd.) kieruje się ono do człowieka *in genere*, formuluje normy zbyt ogólnikowe, nawet jeżeli w zasadzie nie są one fałszywe, i dlatego może osiągnąć tylko wątpliwe rezultaty. Sobór Watykański II, zalecając moralistom „ukazywanie wzniosłości powołania wiernych w Chrystusie, oraz ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości dla życia świata”²¹, z pewnością nie miał na myśli ludzi traktowanych *in abstracto*, i wymagał dokładnego zrozumienia ich psychiki, jak również wszystkich dręczących ich potrzeb.

B. Uzasadnienie *in specie*, po przedstawieniu racji ogólnych, obejmuje rozmaite rodzaje źródeł pozateologicznych, a mianowicie nauki empiryczne, filozofię, religioznawstwo (łącznie z etnologią), historiografię i literaturę w różnych jej gatunkach.

1. Najpierw trzeba stwierdzić, że teologia moralna, bardziej niż jakakolwiek inna dyscyplina teologiczna, musi utrzymywać stały kontakt i rozwijać ciągły dialog z rozmaitymi gałęziami nauki ludzkiej. Domaga się tego jej zadanie odczytywania ciągle na nowo, w każdorazowej epoce historycznej i zmieniających się warunkach egzystencji jednostkowej, znaków woli Bożej stawiającej człowiekowi określone wymagania etyczne. Chodzi tu przede wszystkim o poważne zainteresowanie się moralistów wynikami badań nauk medycznych, fizjologii, biologii, bio-chemii, antropologii, psychologii, nauk prawnych i społeczno-politycznych²². O wyczuwaniu od dawna uzupełnienia taką problematyką tradycyjnych ujęć teologii moralnej świadczy pojawianie się w literaturze niemieckiej rozmaitych „wprowadzeń” psychologicznych, socjologicznych i etnologicznych do obszerniejszych opracowań podręcznikowych naszej dyscypliny²³.

²¹ Decr. *Optatam totius*, nr 16.

²² R. Hofmann, *Moraltheologische Erkenntnis— und Methodenlehre*, München 1963 (*Handbuch der Moraltheologie*, hrg. M. Reding, Bd VII), 175—183; J. Gründel, *Moraltheologie*, w: *Was ist Theologie?*, hrg. E. Neuhäusler — E. Gössmann, München 1966, 230. Por. J. Leclercq, *Neue Gesichtspunkte in der Erforschung der Moral*, w: *Moralprobleme im Umbruch der Zeit*, hrg. P. V. Redlich OSB, München 1957, 11—12.

²³ Por. R. Hofmann, *op. cit.*, 157—168; dzieła zbior. pod red. F. Tillmanna i M. Redinga.

2. Wiadomą jest również rzeczą, że teologia nie może się obejść bez podbudowy filozoficznej, a więc pewnej teorii poznania, ontologii, metodologii, aparatury pojęciowej²⁴. Widać to w całym jej rozwoju, począwszy od K l e m e n s a Aleksandryjskiego, aż do jej apogeum w scholastyce św. T o m a s z a z Akwinu. Konieczność materiałów filozoficznych dla kształtowania teologii podkreśla już św. A u g u s t y n w dziełku *De doctrina christiana*, będącym pierwszą wyraźną próbą metodologii nauczania religijnego²⁵. O roli filozofii w naukach teologicznych, o jej wpływie na charakter ich naukowości, mówi z naciskiem L e o n XIII, odnowiciel myśli tomistycznej²⁶. Obecnie nasuwa się pytanie, czy mamy zatrzymać się na przeszłości, i w osiągnięciach dawnych mistrzów upatrywać szczyt ludzkich możliwości poznawczych, czy też za ich przykładem chłonąć nowe zdobycze ducha ludzkiego i adaptować do teologii moralnej to wszystko, co jest wartościowe w rozwijających się bujnie kierunkach współczesnej refleksji filozoficznej. Odpowiedź nie wzbudza żadnej wątpliwości. Wyraźnym tego przykładem jest możliwość i potrzeba wykorzystania dla naszych celów zdobyczy teoretycznych fenomenologii, aksjologii, personalizmu, egzystencjalizmu chrześcijańskiego i teilhardyzmu.

3. Jeszcze bardziej dla nas atrakcyjna, chociaż nie tak nagląco konieczna, jest kwestia sięgnięcia do treści religijnych ksiąg pozachrześcijańskich. Sobór Watykański II powiedział o ludziach z tamtego kręgu kulturowego: „Cokolwiek... znajduje się w nich dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który oświeca każdego człowieka, aby ostatecznie posiadał życie”²⁷. W wielu pismach religijnych i moralnych, zwłaszcza bliższego i dalszego Wschodu, posiadamy obfitość treści, pozwalających nam lepiej zrozumieć prawo natury i drogę ludzku „nieznanemu Bogu”²⁸. Już św. P a w e ł mówi o tych, którzy nie posiadają prawdziwej wiary: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że

²⁴ Por. *ibidem*, 157—168, 170—175.

²⁵ Lib. I, c. 40, nr 60, PL 34, 63.

²⁶ Epistola Encyclica De philosophia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda, *Aeterni Patris*, 4, VIII, 1879.

²⁷ Constit. *Lumen gentium*, nr 16.

²⁸ Wystarczy wymienić Koran, perską Awestę, indyjskie Wedy, Upaniszady, słynną *Bhagawad Gita*, buddyjskie *Dhammapadam* (*Ścieżka prawdy*), Orędzia króla Asioki, starochińskie księgi konfucjańskie i taoistyczne jak: *I King* (*Księga przemian*), *Yin Fu King* (*Księga tajemnych uzupełnień*), *Szi-King* (*Księga pieśni*), *Li Ki* (*Księga obyczajów*), *Lun- Yü* (*Dialogi*), *Ta -Hio* (*Wielka nauka*), *Tao-Te-King* (*Księga o drodze i cnotcie*), pisma Meng - T s y, C z u a n g - T s y, L i e - T s y i in.

treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy zarazem ich sumienie staje jako świadek” (Rzym 2, 14—15). Równocześnie, przez pryzmat dokumentów ich wiary i moralności lepiej możemy poznać specyficzność wymagań objawienia żydowsko-chrześcijańskiego. W tej perspektywie fakt, że Ojciec św. Paweł VI, w czasie swego przemówienia w Bombaju, zacytował święty dla Hinduśców tekst z *Upaniszady Mundaka*²⁹, stanowi znamieny krok naprzód, ośmielający również teologów, i jest czymś więcej, niż tylko objawem kurtuazji wobec gospodarza kraju.

4. Następną sprawą to kwestia historii, o której Ciceron powiada, że jest „świadkiem czasów, światłością prawdy, życiem pamięci, nauczycielką życia, zwiastunką starożytności”³⁰. Wielkie jej znaczenie dla zrozumienia myśli Bożej ujawniającej się w świecie oraz należytego pojmowania tekstów Pisma św., również gdy chodzi o dzieła historiografii niechrześcijańskiej, podkreślał już św. Augustyn³¹. Papież Jan XXIII przypomniał nam adagium: *vox temporis vox Dei est*³², a obecny Ojciec św. Paweł VI uważa historię za szkołę szlachetną i mądrą, zaś świadomość historyczną traktuje jako cenną pomoc dla formowania ludzi³³. Już dla twórcy nowożytnej metodologii teologicznej Melchiora Cano, użyteczność i konieczność znajomości historii dla teologa jest tak oczywista, że nie widzi w tej kwestii jakichś przeciwników, ani nie dostrzega żadnych kontrargumentów. Co więcej, teologa, któryby nie znał historii, uważa nie tylko za niegodnego swego miana, ale wręcz za człowieka niewykształconego i prostaka³⁴. Doświadczenie historyczne i pamięć na wypadki przeszłości, mieszczące się w tomistycznym pojęciu „memoria” jako cnotie związanej z kardynalną cnotą roztropności, są ważne zarówno dla teorii życia moralnego, jak i dla praktycznego formowania decyzji na przyszłość, które podejmujemy w oparciu o empiryczne doświadczenia przeszłości³⁵. Takie pojmowanie historii powinno jakoś zaważyć zwłaszcza na traktowaniu kazuistyki moralnej, która nie może być podejmowana w oderwaniu od uwarunkowań danej epoki.

5. Mówiąc o wykorzystaniu literatury dla rozbudowania problematyki moralnej, mamy na myśli wszystkie główne jej rodzaje: publicystykę zwłaszcza obyczajową, eseistykę, powieść współczesną, szczególnie psychologiczno-społeczną, epikę, dramaturgię, lirykę głównie refleksyjno-filozoficzną i religijną, twórczość dydaktyczną i sapiencjalną, epistolografię i pamiętniki, jako

²⁹ Alloc. *Let Us*, 2. XII. 1964, AAS 57 (1965) 123.

³⁰ *De oratore*, lib. II, s. 9, 36.

³¹ *De doctrina christiana*, lib. I, c. 28, 42, 44, PL 34, 55—56.

³² Ep. Apost. *Magnifici eventus*, 11. V. 1963, AAS 55 (1963) 437.

³³ Alloc. *Chi siete Voi*, 15. V. 1966, AAS 58 (1966) 485.

³⁴ *Op. cit.*, lib. XI, c. 2.

³⁵ Por. Plutarch, *De educatione puer*. 13.

cenne dokumenty ducha epoki i wyrazy najbardziej bezpośrednio jej etosu³⁶. W rozmaitych swoich przejawach ta dziedzina jest bowiem uchwyconym intuicyjnie, i artystycznie wyrażonym doświadczeniem człowieka, oraz jego świadectwem o sobie i innych ludziach. W tym charakterze ma ona dla moralisty wielką wartość, zwłaszcza że jest to codzienny nieomal pokarm intelektualny i emocjonalny, oraz czynnik inspiracji szerokich warstw każdego narodu, dzięki różnym środkom masowego przekazu myśli. W literaturze też najszybciej i bardzo wyraziście uwidoczniają się „znaki czasu”, przejawiają się aktualne prądy ideowe, sumują się pozanaukowe doświadczenia ludzkie, sięgające aż do głębi wspólnej podświadomości (*archetypy* Junga). Na tym terenie wyrażają się też utajone tęsknoty i obawy każdego pokolenia, oraz sygnalizują różne „odkrycia” moralne, które uprzedzają często analizy ściśle naukowe. Znana jest rola np. Dostojewskiego w naświetlaniu zakamarków duszy współczesnego człowieka oraz jego prekursorstwo w stosunku do pewnych szkół psychologicznych. Ustami bohatera jednej ze swych powieści mówi on: „Literatura — to obraz i zwierciadło; wyraz namiętności, subtelna krytyka, budujące nauki i dokument”³⁷. Do sięgnięcia po zdobycze moralne literatury upoważnia nas przede wszystkim fakt, że między tą dziedziną twórczości ludzkiej a religijnością, istnieją od początku rozliczne związki. Podobnie jak cała dziedzina sztuki, również literatura w znacznej mierze zawdzięcza swój rozwój potrzebom religijnym człowieka, inspirowane się wielokrotnie treściami religijnymi, i przez reprezentantów religii zostaje wciągnięta do oświetlenia kultu Bożego. Ten alians widać już u pierwszych znanych nam mistrzów pióra i pieśni, Homera, Hezjoda i mitycznego Orfeusza, których starożytni nazywali wręcz „teologami”³⁸. Największe też utwory poetyckie świata, dzieła Ajschylosa, Sofoklesa, Eurypidesa, Dantego, Tassa, Milтона, Klopstocka, Goethego, perska epopeja *Szach-Name*, indyjskie arcydzieła *Maha-Bharata* i *Ramajana*, łączą się nierozzerwalnie z problematyką religijną. Szereg ksiąg Starego Testamentu ma formę poetycką (*Psalmy*, *Pieśń nad Pieśniami*, księga Hioba, wiele tekstów ksiąg prorockich). W tej również postaci spotykamy najpiękniejsze modlitwy Nowego Testamentu (*Magnificat*, *Benedictus*, *Nunc dimittis*). Chrystus Pan używa literackich form współczesnych w przypowieściach i afory-

³⁶ Por. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Zarys teorii literatury*. Warszawa 1967², 309—439.

³⁷ *Biedni ludzie*, tłum. A. Stawar, Warszawa 1955, 51.

³⁸ Aristot., *Metaph.* lib. II, c. 4, 12, 13; Thom. Aq., *In Meteor.* lib. II, c. 1, lect. 1, 3; *Physic.*, lib. IV, c. 1, lect. 1, 9; *De Caelo et mundo*, lib. I, c. 10, lect. 22, 7. Por. Diog. Laert., *op. cit.*, lib. VII, s. 1, 41, 60.

zmach, co uwydatnia się szczególnie wyraźnie w artystycznie zbudowanych ośmiu Błogosławieństwach. Podobnie postępuje św. Paweł w swoich Listach (np. hymn o miłości, 1 Kor 13, 1—13). Co jest dla nas ważnym wskaźnikiem, korzysta on nawet z ówczesnych *loci communes*, cytując na Areopagu tekst z hymnu Kleantesa do Zeusa i poematu Aratosa z Soloi w Cylicji³⁹. Kiedy indziej wykorzystuje słowa poematu Epimenesa z Knossos na Krecie⁴⁰, jak również wypowiedź Menandra, pisarza z średniego okresu komedii attyckiej⁴¹. W ten sposób teksty literackie zostały szczególnie nobilitowane, bo weszły w treść ksiąg natchnionych przez Boga. Kształtowana w takim duchu liturgia Kościoła od pierwszych już wieków składa się w wielkiej części z utworów poetyckich, jak antyfony, responsoria, psalmy, hymny, zarówno biblijne jak i pozabiblijne. Wielcy Ojcowie Kościoła, jak św. Grzegorz z Nazjanzu, bywali równocześnie poetami. Tendencję do wyrażania przeżyć religijnych w formie poetyckiej wykazują mistycy późniejszych wieków (np. św. Teresa z Awila, św. Jan od Krzyża)⁴². Pewne analogie między teologią a poetyką wykazywał zresztą już św. Tomasz z Akwinu, doceniający zatem to zagadnienie z punktu widzenia systematyka, nawet jeżeli przypisywane mu hymny są nieautentyczne⁴³. Z najnowszych świadectw określających stanowisko Kościoła w tej kwestii, możemy się powołać na wypowiedź papieża Jana XXIII. „Język poety, literata — mówi On — ... ma całkiem szczególną skuteczność w odsłanianiu ukrytych sekretów dusz, tłumaczeniu ich aspiracji, osłabianiu ich cierpień; może on kierować serca ku wzniosłym celom, prostować błędy, oczyszczać namiętności, powstrzymując je w dążeniu ku przepaści, i podnosząc w ich szlachetnym porywie ku prawdziwemu dobru”⁴⁴. Podobnie Ojciec św. Paweł VI, w specjalnym liście apostolskim poświęconym pamięci Dantego⁴⁵, wskazuje na oczyszczającą i sublimującą funkcję prawdziwej poezji⁴⁶. Może być ona użyteczna w formowaniu religijności, nawet gdy nie dotyczy wprost jej problematyki⁴⁷.

³⁹ Dz. Ap. 17, 28.

⁴⁰ Tyt. 1, 12.

⁴¹ 1 Kor. 15, 33.

⁴² A. Mayer — Pfannholz, *Dichtung (christlich-religiöse)*, LThK² Bd III, kol. 292.

⁴³ In I Sent. Prol. q. 1, a. 5, ad 3; S. th., q. 1, a. 9, ad 1; I—II, q. 101 a. 2, ad 2.

⁴⁴ Alloc. *Nous remerçons*, 22. VI. 1962, AAS 54 (1962) 519.

⁴⁵ Litt. Apost. *Altissimi cantus*, 7. XII. 1965, AAS 58 (1966) 22—37.

⁴⁶ „Quaelibet enim poema, huiusmodi nomine dignum, virtute quantum cathetersim vocant, verae artis veraeque poesis propriam, erigit extollitque animos ad nova et fortia cogitanda et sentienda” (*ibid.*, s. 25).

⁴⁷ Por. O. Betz, *Katechetik*, w: *Was ist Theologie?*, 366.

II. Sposób wykorzystania „loci communes”

Na to zagadnienie spojrzymy od strony postulatów ogólnych, i z punktu widzenia metod teologii moralnej.

A. Jeżeli chodzi o postulaty ogólne, nasuwają się tutaj trzy główne aspekty sprawy.

1. *Loci communes* stosować należy integralnie, w całej rozciągłości i bogactwie treściowym, w tak szerokich granicach, jak to jest możliwe w ramach naszej dyscypliny. „Czytać należy... poetów, poznawać dzieje, wybierać i wertować uczonych i pisarzy wszystkich rodzajów sztuki, ... i wybierać to, cokolwiek gdzieś się znajdzie, co mogłoby być do przyjęcia”⁴⁸. W tej kwerendzie nie może nas paraliżować myśl o ich heterogeniczności, bo przecież mamy do czynienia z osiągnięciami umysłu ludzkiego, gdzie nie brakło w działaniu pomocy Bożej. Już św. Augustyn, który podkreślił ten fakt⁴⁹, przestrzega nas przed takimi oporami psychicznymi w imię rzekomej czystości doktrynalnej chrześcijaństwa⁵⁰. W całej pełni realizował tę dyrektywę św. Tomasz z Akwinu⁵¹. Pozostawił on teologom przykład postawy otwartej i chłonnej w odniesieniu do wszystkiego, co w myśli ludzkiej jest trwałą zdobyczą.

2. Wykorzystać należy *loci communes* w ich zawartości merytorycznej, a nie w kontekście historyczno-genetycznym, czy w wyrazie specyficznie artystycznym. Chodzi nam więc tylko o to, co w danym „miejscu” jest wartościowe dla moralisty, co uważamy za osiągniętą prawdę etyczną, abstrahując od jej pochodzenia, a częściowo nawet od formy, w jakiej została ona wypowiedziana. Interpretacja filologiczna będzie czasem niezbędna, aby zrozumieć w pełni daną zawartość treści, ale nie ona będzie dla nas celem zabiegów poznawczych. Pozostaje tylko etapem do wykorzystania tekstu na zupełnie innym poziomie. Zasadą kierującą nami przy tym korzystaniu, jest zgodność odnośnych treści z kryterium teologicznym pozytywnym i negatywnym. Kryterium pierw-

⁴⁸ Cicero, *De oratore*, lib. I, c. 34, 158.

⁴⁹ *De civitate Dei*, lib. II, c. 7, PL 41, 52.

⁵⁰ *De doctrina christiana*, lib. I, c. 18, 28, PL 34, 49.

⁵¹ W samej tylko *Summie Teol.* wykorzystuje wyraźnie m.in. filozofów: Pitagorasa, Heraklita, Empedoklesa, Leucyppa, Demokryta, Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Epikura, Plotyna, Porfirusza, Boëcjusza, Awerroesa, Awicennę, Awicebrona; z mówców Senekę, Waleriusza Maksimusa; polihistora Warrona; znawcę wojskowości Wegecjusza; prawnika Kajusza; z historyków Liwiusza, Cezara, Salustiusza; z poetów Arystofanesa, Owidiusza, Horacego, Terencjusza itd. Por. S. Thomae Aquinatis... *Summa Theologica*... t. VI (*Indices et Lexicon*), Taurini (Marietti) 1926¹⁸, 430.

szego rodzaju jest wiarogodność wewnętrzna (oczywistości lub prawdopodobieństwa znacznego stopnia), wiarogodność zewnętrzna (autorytetu), analogia teologiczna i odpowiedniość dla tzw. *sensus theologicus*. Kryterium zaś negatywnym jest znajdowanie się w stosunku bezkonfliktowości (rzeczywistej) z źródłami Objawienia czyli *loci theologici*. W wielu wypadkach pomocne będzie posłużenie się zasadą akceptacji społecznej, analogiczną do *communis consensus fidelium* z dziedziny teologii dogmatycznej. Szczególną uwagę zwrócimy zatem na wszelkie dzieła klasyczne oraz twórczość całościową poszczególnych autorów, którym towarzyszy ogólne uznanie ze strony ludzi wykształconych, zwłaszcza gdy przejawia się ono na dłuższym odcinku czasu. Posiadamy wtedy niewątpliwy wskaźnik, że chodzi o trwałe pomniki kultury. Chodzi tu oczywiście nie tylko o klasykę w wąskim słowa rozumieniu, a więc o dorobek literacki starożytnych, choć jest on dla nas bardzo ważny jako duchowe dziedzictwo Europy, ale o najwyższej klasy dzieła całej ludzkości, pochodzące z różnych czasów i kręgów kulturowych, zwłaszcza o literaturę arabską, perską, hinduską i chińską, oraz współczesną literaturę europejsko-amerykańską.

3. Wreszcie omawiane *loci communes* wykorzystać trzeba konstruktywnie, a nie polemicznie i kontrowersyjnie. Nie chodzi o to, by w czymkolwiek wykazywać naszą wyższość, i uprawiać w ten sposób ciasną apologetykę, czy w naszych tezach mnożyć tzw. *odversarii*, albo wręcz popisywać się czczą erudycją. We wszystkich materiałach pozateologicznych, do których podchodzimy z dużym szacunkiem, chcemy znaleźć treść ideową dla rozbudowy i pogłębienia ujęć teologiczno-moralnych w zakresie zagadnień dotyczących istotnie wszystkich ludzi. Przy odpowiednim ich zrozumieniu, autorzy danych tekstów, poszukujący prawdy w ramach swoich możliwości i w duchu własnej kultury, są w większości przypadków poprzednikami albo potencjalnymi zwolennikami naszych uzasadnionych twierdzeń. Jeżeli nawet od nas w czymś zasadniczo się różnią, zrozumienie rzetelne ich stanowiska i racji pozwoli nam lepiej uchwycić specyficzność naszych tez, wy badać nieścisłości naszej argumentacji, szukać odtąd bardziej przekonującego uzasadnienia. Nawet uczciwe zestawienie różnych punktów widzenia jest przydatne dla lepszego zrozumienia danej kwestii, i ukazania prawdy tam, gdzie ona faktycznie się znajduje. Taką metodę stosował już P l u t a r c h. „Wypada ... — pisze on — po krótko przebiec wypowiedzi innych, nie tyle dla ich skonstatowania, jak w tym celu, aby naprzód je wyłożywszy, nasze nabrały więcej oczywistości i mocy”⁵². Ewentualna rozbieżność spotykanych twierdzeń nie jest więc absolutnym przeciwwskazaniem do

⁵² *De virtute morali*, 1.

ich uwzględnienia, skoro tylko istnieje wystarczająca ilość elementów, które przy ich okazji mogą być dla nas użyteczne. św. Bazyle Wielki w mowie instruktazowej o sposobie korzystania z ksiąg pogańskich, zestawiając je z Pismem św. mówi: „Jeżeli jest zgodność między jednymi a drugimi pismami, poznanie może być dla nas korzystne; jeśli jej nie ma, to przynajmniej zestawienie ich obok siebie i poznanie różnicy nie mało przyczyni się do umocnienia tego, co lepsze (...) Zupełnie na podobieństwo pszczół powinniście korzystać z tych ksiązek... Weźmiemy z nich to, co nam odpowiada i pokrewne jest prawdzie, a resztę pominiemy. I jak zrywając kwiat z róży unikniemy cierni, tak samo w takich mowach to, co pożyteczne, zerwiemy, a tego, co szkodliwe, będziemy się strzegli. Zaraz więc od początku należy przypatrzeć się każdej nauce i dostosować ją do celu”⁵³.

B. Obecnie rozpatrzmy sprawę użytkowania „loci communes” w ramach poszczególnych metod teologii moralnej.

1. Przy pracy metodą pozytywną możliwe jest dostrzeżenie w omawianych źródłach pozateologicznych pewnego rodzaju prolegomenów. Ich przeanalizowanie pozwoli nam lepiej zrozumieć treść objawioną, podobnie jak odkrycia archeologiczne otworzyły biblistom oczy na wiele zagadnień Pisma św. Wolno nam je potraktować również jako historycznie i kulturowo ukonstytuowany wyraz prawa naturalnego, które w najgłębszych swoich podstawach, ze względu na jedność obiektywnej prawdy, harmonizuje z myślą biblijną. Tutaj byłoby miejsce na szersze niż dotąd rozwinięcie badań nad systemami etycznymi ludzkości, jako pewnymi koncepcjami i zespołami idei moralnych, oraz swoistymi propozycjami rozwiązań interesujących nas problemów. Nawet jeżeli są one, w całości biorąc, niesłuszne, to i tak mogą być one dla nas przydatne jako ogniwa poszukiwania wyników metodą prób i błędów, w ramach ogólnego rozwoju myśli ludzkiej. Wytwardym i godnym respektu wysiłkiem, przy pomocy łaski uczynkowej, myśl ta docierać może ostatecznie do aktu wiary w Objawienie nadprzyrodzone, i do wytyczania w jego świetle obowiązujących nas norm postępowania moralnego⁵⁴.

2. Gdy chodzi następnie o metodę systematyczną, trzeba wziąć pod uwagę, że obok zdań objawionych (*revelata*), posługujemy się w niej zdaniem o charakterze czysto naturalnym, które jednak w zasadzie mogły być objawione (*revelabilia*)⁵⁵. Jedne i drugie zdania są konieczne, jeżeli mamy stworzyć naukę teolo-

⁵³ Por. *Wybór homilii i kazań*, tłum... T. Sinko, Kraków 1947, s. 215, 217.

⁵⁴ Por. M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris 1957, 16—17.

⁵⁵ Por. A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Juvisy (1932)², 224—225.

giczną, i dać jej konkretną postać w systemach teologicznych⁵⁶. Zdania rozumowe stosowane w teologii bywają dwojakiego rodzaju. Jedne z nich, niezależnie od sformułowania słownego, mają charakter pewny i ponadczasowy. Chodzi tu najpierw o prawdy płynące z doświadczenia ogólnego, albo ze zdrowego realizmu poznawczego wszystkich ludzi, z drugiej zaś strony o pojęcia i zasady, które w filozofii mają cechę oczywistości. Wykazują one wprawdzie mniejszy stopień pewności niż pewność płynąca z wiary (*certitudo fidei*), ale są wystarczającym materiałem do budowania wniosków teologicznych. Przed wykorzystaniem zostają one przez teologa poddane sprawdzaniu z punktu widzenia zgodności z wiarą i danymi objawionymi. Po ocenieniu, poprawieniu i zaakceptowaniu, jakkolwiek genetycznie są one danymi eksperymentalnymi lub filozoficznymi, stają się możliwe do użytkowania jako faktory teologiczne⁵⁷.

Drugi rodzaj zdań rozumowych, jakie grają ważną rolę w sylogizmach teologicznych, to zdania o charakterze probabilistycznym. Zwłaszcza w teologii moralnej, przy analizie i normowaniu zmiennej rzeczywistości, przyznać im należy, jak się wydaje, o wiele większe znaczenie, aniżeli to było dotychczas. W zasadzie nie mogą one stanowić elementu strukturalnego i stabilnego wiedzy teologicznej. Z wielkim pożytkiem jednak możemy je dołączyć do rozumowań o większym stopniu pewności. Dzięki temu zabiegowi będziemy zdolni rozszerzyć zakres problemów obejmowanych przez naszą dyscyplinę, i chwycić oraz rozwiązywać nowe zagadnienia, które przy stosowaniu pierwszego tylko rodzaju zdań byłyby nierozstrzygalne i przekraczały nasze kompetencje. Zwłaszcza gdy chodzi o aplikację ogólniejszych zasad do kwestii czysto praktycznych i uwarunkowanych niepowtarzalnymi okolicznościami, wydają się one niezastąpione, oraz pozwalają na zapobieżenie trudnościom, wysuwanych przez „etykę sytuacji”. Również przy czysto teoretycznym (ćwiczebnym) rozważaniu „kazuśów” moralnych, gdy analiza wkracza na niepewny grunt rozmaitych możliwości w złożonym akcie ludzkim, zasady ogólne i pewne, mający walor powszechny, są już zbyt wielkim i nieprecyzyjnym narzędziem pracy. Oczywiście, rozstrzygnięcia przy pomocy takich zdań probabilistycznych nie pozwalają na formułowanie tez systemu teologicznego, ale mogą być przyjęte jako cenne ich uzupełnienie⁵⁸. W jednym i drugim przypadku, to jest przy obu wymienionych rodzajach pewności, zdania te stanowią przesłanki w sylogizmie teologiczno-moralnym, rozumianym w sensie najszerszym. Może to być albo przesłanka

⁵⁶ Por. *ibid.*, 224—244. 253—273.

⁵⁷ Por. *ibid.*, 229—230. 234—235.

⁵⁸ Por. *ibid.*, 230—231.

większa (przy rozumowaniu redukcyjnym), albo przesłanka mniejsza (przy rozumowaniu dedukcyjnym). Ponieważ w tej sytuacji jedna z przesłanek, pozostała w tym rozumowaniu, zaczerpnięta jest zawsze z Objawienia, czyli mieści się w *loci theologici*, mamy tu niewątpliwie rozumowanie teologiczne. Wprowadzenie drugiej przesłanki, zawierającej się w *loci communes* sprawia, że wniosek ma charakter teologiczno-moralny. Nie jest to więc analiza objawienia bez wyraźnego związku z aktualnym życiem człowieka, jak to może mieć miejsce w teologii biblijnej czy patrystycznej, ale badanie treści objawionej, która ma wartość eksplikatywną albo normatywną w układzie całej rzeczywistości bytu ludzkiego. Niezależnie od użyteczności poznawczej, teksty z *loci communes*, ze względu na swoją intersubiektywność, mogą być cennym materiałem dowodowym lub ilustracyjnym w syntezach podręcznikowych, czyli w kompendiach teologii systematycznej⁵⁹.

3. Ostatnim z kolei sposobem uprawiania teologii moralnej jest metoda *ker y g m a t y c z n a* i *h o d e g e t y c z n a*, w skład których wchodzi wszystkie zabiegi umysłowe dotyczące *modus exponendi*. Pierwsza z tych metod służy moralście jako głosicielowi norm postępowania w stosunku do ogółu ludzi, zwłaszcza katolików; druga natomiast jest stosowana przy formowaniu poszczególnych sumień w sprawowaniu sakramentu Pokuty, a zwłaszcza w stałym kierownictwie duchowym. W obecnym stanie rzeczy, po Soborze Watykańskim II, przy duszpasterskim nastawieniu Kościoła, obie te metody, będące zresztą pewną całością, nabierają szczególniejszego znaczenia⁶⁰. Wykorzystywanie *loci communes* spełniać tu może zadanie pomocnicze, jako tworzenie płaszczyzny porozumienia, wspólnej bazy wyobraźniowej, pojęciowej, a nawet emocjonalnej, która ułatwia przekazywanie właściwej treści. Występować to będzie głównie w dwóch postaciach: a) jako argument z autorytetu, b) jako argument z analogii.

a) W stosunku do samej rzeczy, o którą nam chodzi, argument z autorytetu jest czymś wewnętrznym w tym znaczeniu, że zamyka się zasadniczo w samej treści wypowiedzi (*sententia*). Może to być najpierw popularnie sformułowana prawda doświadczalna, zgodna z ogólnym przekonaniem intuicyjnym. Wów-

⁵⁹ Por. Ks. A. Borowski, *op. cit.*, 134. 169. 170.

⁶⁰ W Dekrecie *Optatam totius* odnośnie teologii w ogóle, i teologii moralnej w szczególności, jest mowa głównie o tej metodzie: „Disciplinae theologicae ... ita tradantur, ut alumni doctrinam catholicam ex divina Revelatione accurate hauriant, profunde penetrent, propriae vitae spiritualis reddant alimentum eamque in ministerio sacerdotali annuntiare, exponere atque tueri valeant”. (nr 16); „Specialis cura impendatur Theologiae morali perficiendae, cuius scientifica expositio, doctrina S. Scripturae magis nutrita, celsitudinem vocationis fidelium in Christo illustret eorumque obligationem in caritate pro mundi vita fructum ferendi.” (*ibidem*).

czas wystarczy samo przytoczenie takiego powiedzenia, bez podawania dodatkowych racji uwierzytelniających; zazwyczaj chodzi bowiem o rzecz skądinąd znaną, albo na skutek swojej oczywistości przyjmowaną bez oporu. Jeżeli natomiast jakaś wypowiedź dotyczy spraw, które szerszemu ogółowi są mniej znane, albo z uwagi na swoją treść może ona u kogoś wywołać dezaprobatę, zwłaszcza gdy z jednej lub drugiej strony — podającego czy przyjmującego — obciążona jest kontekstem emocjonalnym, korzystamy wtedy z powagi wielkich nazwisk. W pewnych przypadkach popieramy więc dane twierdzenie autorytetem jego twórcy lub zwolennika. Wchodzą tu w grę ludzie znani z mądrości życiowej, synowie ojczyzny sławni ze swoich czynów i będący powszechnym wzorem do naśladowania, często wybitni poeci i ogólnie znani pisarze⁶¹. W służbie dobra i prawdy korzystamy tu z prawa irradacji uczuć. Już starożytna praktyka retorów wykazuje owocność takiego postępowania i psychologiczną jego stosowność⁶². W naszych warunkach ilustracją tego twierdzenia będzie choćby społeczny autorytet Sienkiewicza albo Trzech Wieszców, o wiele nieraz silniejszy niż powaga wielkich myślicieli i twórców dzieł naukowych.

b) Drugim rodzajem argumentu na głoszoną tezę teologiczno-moralną, a czasem choćby uplastycznieniem jej wykładu, a więc psychologicznym jej uprzystępnieniem dla ludzi myślących w sposób obrazowy, jest przytoczenie analogicznych faktów czy wzmianka o losach pewnych historycznych osób. Siła dowodowa takiego faktu pochodzi z prawdopodobieństwa powtarzania się zdarzeń w wyniku podobnego w pewnych elementach łańcucha przyczyn i skutków. Przede wszystkim chodzi tu o przykład (*exemplum*), stosowany szeroko już w starożytności⁶³. Zdaniem teoretyka wymowy rzymskiej, Kwintyliana, warto dla skutecznego głoszenia pewnych twierdzeń korzystać z licznych przykładów aktualnych i dawniejszych, spisanych przez kogoś lub podawanych z ust do ust, nie pomijając nawet fikcji poetyckich. We wszystkich tych przypadkach powołujemy na dowód świadectwo czasów minionych, tego co się faktycznie stało, albo też przekonanie, że w przytoczonym tworze wyobraźni literackiej chodzi o konstrukcje myślowe ludzi wielkich, zestawione jako nauka dla następnych pokoleń⁶⁴. Jeżeli wartość dowodowa autentycznego faktu jest znaczna, to na-

⁶¹ (Ps.-Arist.) *Anaximenis Rhetorica ad Alexandrum*, c. 11, 1; M. Fab. Quint., *Instit. orat.* lib. V, c. 11, 36—42.

⁶² M. Fab. Quint., *op. cit.*, lib. XII, c. 10, 40: „Ceterum hoc, quod vulgo sententias vocamus,... quis utile neget? Feriunt animum et uno ictu frequenter impellunt et ipsa brevitate magis haerent et delectatione persuadent.”

⁶³ Por. M. Fab. Quint., *op. cit.*, lib. V, c. 11, 6.

⁶⁴ Por. *ibid.*, nr 1—23; lib. XII, s. 4, 1—2.

wet fikcyjny charakter zdarzeń opisywanych przez artystę słowa czy przedstawionych współczesnymi środkami masowego przekazu (radio, film, telewizja, prasa ilustrowana) nie przeszkadza w ekspozowaniu prawdy moralnej, która zresztą jest w nich nieraz świadomie zawarta przez twórców, a przy tym podana środkami bardzo sugestywnymi. Oczywiście zawsze obowiązuje wierność relacji, i nie zacieranie granic autentyzmu.

W świetle powyższych analiz, wydaje się jasne, że sprawa *loci communes*, jako drugorzędnego ale nieodzownego źródła teologii moralnej, nie powinna już dzisiaj wzbudzać wątpliwości.

LA QUESTION DES „LIEUX COMMUNS” EN THÉOLOGIE MORALE

L'article présenté ci-dessus concerne la question des sources non-spécifiques pour la théologie morale, qui étaient jusqu'ici confusément comprises sous la notion de „ratio humana”; c'est un groupe des „lieux communs”, qui suivent immédiatement les „lieux théologiques”. Ayant présenté dans l'introduction de l'article la genèse et l'histoire de cette notion, l'auteur consacre la première partie de son exposé à une analyse des raisons justifiant suffisamment le besoin et le droit d'utiliser les matériaux doctrinaux de cette espèce dans la formation des propositions théologiques. Ce sont principalement: la possession commune des acquisitions humaines dans le domaine de la pensée, l'existence de la Révélation primitive qui fut une des sources les plus importantes de la sagesse antique, répandue partout en philosophie, l'exemple du Christ lui-même dans sa prédication, le dialogue bien fondé avec le monde contemporain, les courants oecuméniques de nos jours, la possibilité d'approfondir les problèmes de notre science, et le profit remarquable qui en résulte pour la systématisation plus moderne de la théologie morale. Ceci s'applique en détail à divers domaines des sciences humaines, surtout de la biologie, de la psychologie, de la sociologie, de la philosophie, de l'histoire, de l'éthnologie, des sciences des religions comme aussi aux oeuvres littéraires.

Dans la deuxième partie de l'article l'auteur présente l'analyse du mode de l'utilisation pratique des sources traitées ci-devant. Selon son avis on doit le faire: intégralement et non arbitrairement; pour résoudre des questions urgentes, et non pour faire étalage d'une érudition stérile; pour acquérir de nouveaux points de vue, et non pour susciter de vieilles controverses. Ensuite les „lieux communs” sont posés dans le cadre des méthodes théologiques, utilisées d'ordinaire jusqu'à ce jour; il s'agit de la méthode positive, systématique et kerygmatische. En tous ces cas on peut, sans aucune difficulté, prouver leur grande utilité pour la formation de la théologie morale contemporaine, qui soit adaptée aux exigences du renouveau de l'Église, et pour atteindre le perfectionnement de cette science, qui fut postulé au II^e Concile du Vatican.