

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 40/1, 121-136

1970

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.

BIULETYN TEOLÓGICZNOMORALNY

Zawartość: I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Z zagadnień odnowy teologii moralnej. — 2. „Studia moralia” 6(1968). III. ŹRÓDŁA DO HISTORII TEOLOGII MORALNEJ. Moralia w Bibliotece Rękopisów dominikanów krakowskich. *

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE
(AAS 61, 1969, nr 1—2)

Kilka wypowiedzi wyjaśnia powołanie Kościoła i ludzkości. „Kościoł będzie mógł w pełni urzeczywistniać swoje posłannictwo światłości i uświęcenia wśród ludzi, o ile potrafi trwać w miłości do prawdy, zjednoczony i zespolony, w taki sposób, jak tego chce jego Boski Założyciel. Wtedy będzie zdolny ofiarować światu najcenniejszą współpracę w dziele pokoju, rozwoju i postępu, do czego zdaje się wzywać Kościół sama jego natura, jako wspólnoty miłości” (Przemówienie do kardynałów i kurii rzymskiej w odpowiedzi na życzenia świąteczne, 23.XII.68, *Agli auguri*, 32—46; tekst cytowany — s. 38). Podkreślając potrzebę wewnętrznej koncentracji Kościoła, w tym samym przemówieniu papież ujawnia pobudki, kierujące nim przy ogłoszeniu znanego *Credo*. Pogłębienie i krystalizacja moralna Kościoła jest tym bardziej potrzebna, że ludzkość, przechodząca okres gwałtownych i głębokich przemian, odczuwa niezmiernie żywo potrzebę wolności i jedności; uświadamiając sobie wszystkie wzajemne więzy i współzależności oraz coraz bardziej zdecydowanie buntując się przeciwko wszelkim formom krzywdy i dyskryminacji, przechodzi wyraźnie z postawy statycznej do dynamicznej i rozwojowej. W tej sytuacji nieodzowne jest, by Kościół zdobył bardziej wyraźną i głęboką świadomość siebie (s. 45).

Wewnętrzna krystalizacja Kościoła nie prowadzi bynajmniej do izolacji, lecz przeciwnie — do głębszego zespolenia z całą ludzkością. Należy koniecznie zlikwidować rozłam między Kościołem a ludzkością. Jest to idea przewodnia przemówienia do robotników, wygłoszonego z okazji uroczystej celebry 25 XII 68, jaka miała miejsce na terenie huty w Tarento (*Figli! Fratelli! Amici!*, s. 46—52). Papież sam interpretuje symbolicznie fakt, że Msza św. odprawia się w centrum huty: „... przyszliśmy wam powiedzieć, że rozdział, pomiędzy waszym światem, światem pracy, a światem religijnym, światem chrześcijańskim, nie istnieje, a raczej nie powinien istnieć” (s. 48). Przemówienie jest natchnione głęboką afirmacją wartości ludzkiej pracy i szczerem podziwem dla osiągnięć ludzkiego umysłu. Człowiek wnika w prawa przyrody, opanowuje ją i w ten sposób ujawnia i potwierdza swoją pozycję króla

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan Pryszyński, Warszawa.

stworzenia. Istotnym czynnikiem, któremu człowiek zawdzięcza tę wyjątkową pozycję, jest intelekt, rozum. Dzięki niemu człowiek odkrywa prawa ukryte w samym byciu. „Zaś prawa — czymże one są, jeśli nie myślami (*pensieri*)? — myślami ukrytymi w rzeczach, myślami-rozkazami, bo nie tylko określają rzeczy na sposób pojęć ogólnych, jak: żelazo, ogień, lub inaczej, lecz dają im własne, konkretne istnienie, to istnienie, co do którego jest jasne, że rzeczy nie mogą go sobie nadać; jest to istnienie otrzymane, istnienie, które nazywamy stworzonym” (s. 49—50). Dlatego też właśnie praca posiada charakter istotnie religijny i na jej płaszczyźnie spotkanie z Chrystusem i Bogiem jest nie tylko możliwe i łatwe, ale konieczne, nieuniknione (s. 50).

To wszystko, co jest optymistyczne i prawdziwe w samej istocie ludzkiej twórczości i aktywności, nie przestaje być prawdziwe, nawet jeśli dostrzegamy wszystkie braki i zagrożenia ludzkiej egzystencji. Człowiek żyje w istocie nadzieją, ale nadzieja oparta jedynie na ograniczonych możliwościach historycznego człowieka jest krucha. Mówi o tym papież w orędziu radiowym wygłoszonym do katolików i całego świata, w dniu 20 XII 68 (*Noi, Paolo, servo*, s. 53—58). Świat, jeśli ma być naprawdę ludzki, nie może być mierzony jedynie kryteriami widzialnymi. Dzisiejszy człowiek spostrzegł się, iż cała konstrukcja systemów gospodarczych i społecznych, którą z takim wysiłkiem wznosi, osiągając praktyczne rezultaty napawające dumą, ujawnia groźną możliwość stania się jego więzieniem, obdarcią go z osobowej godności, sprowadzenia go do roli narzędzia w ogromnej, maszynie produkcyjnej (s. 55). Tego rodzaju odczłowieczona koncepcja życia znajduje swą zewnętrzną wyraz zwłaszcza w podziale ludzkości na społeczność bogatych, zadowolonych i pysznych, lecz pozbawionych wyższych ideałów ludzkich, oraz społeczność żyjącą poniżej ludzkiego poziomu. Ten stan rzeczy prowadzi następnie do sceptycyzmu, cynizmu i buntu, zwłaszcza u młodych (s. 55). Dlatego można mówić o głębokim kryzysie, jeśli nie o zaniku prawdziwej moralnej kultury społecznej. „Może nigdy tak, jak w naszych czasach, literatura, teatr, sztuka i filozofia, nie były tak bezlitosnym świadectwem upadku człowieka, jego duchowego ośpienia, jego rozpanoszonej zmysłowości, jego moralnej hipokryzji, jego pochopności do zbrodni, okrucieństwa i nikczemności, jego głęboko zachwianej osobowości...” (s. 56) Jedynie Chrystus i Ewangelia niosą ludzkości prawdziwe oparcie dla jej nadziei (s. 57).

W przemówieniu radiowym wygłoszonym do wiernych w dzień Bożego Narodzenia 1968, papież ukazuje znaczenie Tajemnicy Wcielenia dla ludzkości (*Ecco il Natale*, s. 58—60). „W tym momencie nastąpiły doniosłe fakty. Odtąd, dzięki owemu Narodzeniu, została uratowana i wyniesiona godność natury ludzkiej. Ujawniła się potencjalna jedność rodzaju ludzkiego. Odtąd historia świata znalazła swój punkt ogniskowy. Odtąd została objawiona zasada powszechnego braterstwa. Odtąd wszelkie życie ludzkie stało się święte, godne wszelkiej troski i powszechnej czci...” (s. 58—9).

Na temat świętości życia ludzkiego wypowiedział się Paweł VI we wspomnianym już na początku przemówieniu do kardynałów (*Agli auguri*). Mianowicie nawiązując do najważniejszych wydarzeń minionego roku, przypomniał encyklikę *Humanae Vitae*. O wydaniu tego dokumentu decydowały te same motywy, które były natchnieniem jego *Credo*: chodziło o to, by Kościół (chrześcijaństwo) w całym swym życiu był zawsze wierny własnej prawdzie. „Z tych to powodów, oraz, by nie uczynić zawodu oczekiwaniu i potrzebie Ludu Bożego, musieliśmy, jako Pasterz całego Kościoła, dać odpowiedź na pytania, które postawił przed współczesnym człowiekiem i chrześcijaninem stary już problem odpowiedzialnego rodzicielstwa oraz uczciwej regulacji poczęć. Odpowiedź jest owocem długich rozmyślań, ponieważ chcieliśmy, aby zostały skrupulatnie rozważone nowe dowody i zarzuty wysuwane przeciwko ciągłej i powszechnej nauce Kościoła, która to nauka ukazała się nam w ten sposób na nowo w swej pewności surowej

lecz zarazem jasnej". W dalszym ciągu papież mówi o rozbieżnych reakcjach opinii poczem stwierdza: „Ufamy, że nasza nauka zostanie przyjęta w szczerym duchu wiary, przemyślana z głęboką i jasną refleksją, uznana za zgodną z obyczajem i zmysłem chrześcijańskim, zostanie przyjęta jako właściwa obrona szlachetności i godności miłości, zostanie rozumiana jako wprowadzenie w doskonałą moralność i prawdziwą duchowość (*spiritualità*) życia małżeńskiego, będzie realizowana jako umocnienie instytucji rodzinnej i społecznego zdrowia (moralnego) i będzie błogosławiona za te wartości, mocą których już obecne życie promieniuje cnotą i szczęściem, a także przygotowuje się szczęście życia wiecznego” (s. 38—39).

W tym samym przemówieniu (*Agli auguri*) powraca do zagadnienia pokoju. Mimo wielu faktów napawających pesymizmem, papież nie traci nadziei, że „... narody ostatecznie odnajdą niezniszczalne powołanie powszechne człowieka do pokoju, we wzajemnym szacunku, poprzez jedynie rozumną drogę wzajemnego poszanowania...” (s. 40). Jednak „nie każde, jakiegokolwiek pogodzenie się będzie w rzeczywistości zdolne położyć kres cierpieniom i ofiarom tak bardzo doświadczonych narodów. Jedynie wzajemne poszanowanie wszelkich słusznym dążeń, ochrona obywatelskiej wolności i podstawowych praw człowieka może przynieść prawdziwy ład i trwały pokój...” (s. 42).

Zasadę zależności pokoju od poszanowania praw człowieka wyłożył Paweł VI w liście do Emila Arenales Catalan, przewodniczącego 23-ciej Ogólnej Sesji ONZ, poświęconej 20-tej rocznicy Deklaracji Praw Człowieka. Pismo nosi datę 4 XII 1968 (*In 1948. The United Nations*, s. 60—61). Papież wskazuje na trudności panujące w świecie i kładzie nacisk na konieczność przewyciężenia niesprawiedliwości. „Istnieje bezpośredni związek pomiędzy prawami człowieka a pokojem. Jest niemożliwą rzeczą osiągnąć trwały i prawdziwy pokój, tam, gdzie prawa ludzkie się ignoruje, gwałci i depcze”. Wobec podobnych zjawisk Kościół nie może pozostawać obojętny. „Kościół jednak nie pragnie narzucać społeczności ziemskiej nowego ustroju lub norm prawnych, lecz kładzie nacisk jedynie na to, by takie normy były natchnione zasadą poszanowania praw człowieka, oraz popierania i obrony tychże praw” (s. 61).

Najważniejsze tezy teologii pokoju przypomina papież w przemówieniu wygłoszonym z okazji Dnia Pokoju, 1 stycznia 1969. (*Signori dell'Urbe!*, s. 80—84). Papież nawiązuje do definicji św. Augustyna, zastrzegając się równocześnie przed statyczną jej interpretacją. *Ordo* wiąże się logicznie z *iustitia*. (s. 81). Papież piętnuje wojnę (s. 81—2) i ukazuje złożony charakter pokoju: „... pokój jest konieczny, pokój jest trudny, pokój jest kruchy, pokój podlega rozwojowi, pokój jest dobrem wspólnym, pokój leży w interesie wszystkich, oraz ... pokój jest obowiązkiem (zadaniem moralnym)” (s. 82). Szczególną trudność stwarza to, że pokój jest zawsze *in fieri*, ma swoją historię. „Pokój i historia powinny się ostatecznie utożsamić”. Pokój wymaga wielu wysiłków a także nawrócenia człowieka. „Pokój nie jest kwiatem wyrastającym samorzutnie na naszej wyschłej ziemi, obdarzonej z miłości i zbroczonej krwią. Pokój jest owocem moralnej przemiany ludzkości” (s. 83). Pokój wymaga wszechstronnego przygotowania i oparcia. „Prawdziwego pokoju się nie improwizuje; nie utrzyma się pokój narzucony przemocą, strachem, niegodziwymi traktatami. Pokój powinien być ludzki, a zatem wolny, sprawiedliwy, szczęśliwy” (s. 83). Papież piętnuje naruszanie praw człowieka oraz podkreśla związek pokoju z prawdziwym postępem: „Rozwój narodów” jest „nowym imieniem pokoju” (s. 84).

Powyższe wypowiedzi pokazują, jak żywo obchodzi Paweł VI los człowieka i jak bardzo zależy papieżowi na tym, by prowadzić człowieka drogą prawdy.

Ks. Jerzy Bajda, Tarnów

II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Z zagadnień odnowy teologii moralnej

Sprawa odnowy teologii moralnej nadal nie traci na aktualności. Świadczą o tym coraz to nowsze publikacje, w których się ją omawia, oraz urządzane z myślą o niej specjalne zjazdy teologów. Z tych ostatnich warto tu wspomnieć międzynarodowy zjazd dominikańskich teologów-moralistów, jaki z inicjatywy generała zakonu odbył się w Walberbergu w dniach od 10 do 16 marca 1969 r. Całościowego sprawozdania z tego zjazdu, którego ogólnym tematem był związek między prawem a łaską, jeszcze nie opublikowano. Udostępniono natomiast wypowiedź o. Dominika Chenu OP (*La rénovation de la théologie morale. La loi nouvelle*, „Communio” 2, 1969, 111—121), w której stwierdził on, że ukazanie właściwej relacji między prawem a łaską posiada dla odnowy teologii moralnej zasadnicze znaczenie.

Wyraził też w tym przedmiocie swój punkt widzenia, a więc historyka teologii lub, jak sam siebie określił, historyka Ewangelii w Ludzie Bożym. Na wstępie zaznaczył on, że chociaż zagadnienie to nie zostało wyraźnie ukazane przez ostatni sobór, to jednak można je dostrzec w całościowej doktrynie tego soboru, a zwłaszcza w jego stwierdzeniach odnoszących się do wolności ewangelicznej w dzisiejszym świecie, praktykowania ubóstwa i oceniają moralności różnych sytuacji życiowych.

Zauważył też autor, że praktykowane dziś oddzielanie teologii moralnej od dogmatycznej nie pozwala widzieć wystarczająco wyraźnie prawdy, iż tzw. prawo wolności, nazwane przez św. Tomasa z Akwinu prawem nowym, ożywia wszystkie przykazania. Widzenie takie bowiem może zapewnić tylko całościowo wzięta teologia łaski i prawa.

Po tych uwagach wstępnych uzasadnił autor sugestywnie główną tezę, że cały rozwój Kościoła i ciągła jego żywotność zależy od ustawicznego przeżywania na nowo Ewangelii wraz z jej prawem wolności. Jest to według niego najbardziej charakterystyczna cecha całej historii zbawienia, w której powrót do Ewangelii jest zawsze zasadniczym warunkiem pełnego życia Kościoła i aktywnej obecności chrześcijan w poszczególnych okresach czasu. A zatem i dzisiaj powrót ten i życie Ewangelią jest dla Kościoła zadaniem pierwszoplanowym. Chodzi więc o to, by i dzisiaj Bóg przemawiał do ludzi poprzez swoją Ewangelię. Jest to tym bardziej konieczne, że tylko w świetle aktualnego przeżywania przez Kościół Ewangelii można odczytać właściwą treść nowego prawa i dostrzec ścisłą łączność łaski z prawem oraz wolności z posłuszeństwem.

Prawda ta w szczególny sposób znalazła swoje potwierdzenie u św. Tomasa, który dlatego opracował tak genialną teologię, że żył w okresie, gdy pod wpływem charyzmatów św. Franciszka i św. Dominika zakony żebrackie doprowadziły do swoistego „przebudzenia się Ewangelii” w Kościele. Zaslugą zaś Akwinaty było uchwycenie i właściwe odczytanie tej przebudzonej Ewangelii.

Tak więc przy poszczególnych powrotach do Ewangelii nie zachodziło wyłącznie dostosowywanie starego prawa lub jakiejś odwiecznej moralności do aktualnych zmian przypadłościowych, lecz miało miejsce charyzmatyczne odczytywanie Ewangelii na nowo w danych konkretnych sytuacjach historii zbawienia.

Takiego rozumienia rzeczy domaga się sam fakt Wcielenia. Dzięki niemu bowiem Słowo Boże stawszy się ciałem weszło w historię ludzkości i ożywiło ją swoją łaską. I odtąd ludzkość we wszystkich czasach może być rozumiana jedynie w łączności z Chrystusem. Nie ograniczył się On bowiem tylko do jednorazowego podania ludziom ogólnych i ponadczasowych praw

Boga, ale pozostaje z nimi w żywym kontakcie w ciągu całej historii zbawienia. Razem też z nimi dostosowują się do różnych przemian ekonomicznych, społecznych i politycznych. Nic więc dziwnego, że ewangeliczność poszczególnych okresów historii zbawienia bywa różna. I dlatego trzeba zwracać szczególną uwagę na „znaki czasu”, by ją w świetle wiary dobrze odczytać i zrozumieć.

Idąc jeszcze dalej w swoim rozumowaniu stwierdził autor, że ostatecznym uzasadnieniem przedstawionej rzeczywistości jest tajemnica Słowa Bożego stwarzającego i wcielonego. Bóg bowiem nie stworzył świata od razu w pełni gotowego, lecz zechciał, by w powolnym i ciągłym stwarzaniu tego świata współpracował z Nim człowiek i to człowiek wszystkich czasów, w które On wkroczył jako Jezus Chrystus. Na tej podstawie można każdemu człowiekowi przypisać stwierdzenie Apokalipsy: „Oto wszystko czynię nowym”. W łączności bowiem z Chrystusem dokonuje on w swoim życiu czegoś nowego, a mianowicie tylko sobie właściwego dalszego stwarzania świata w konkretnej sytuacji społeczno-kulturowej.

W świetle powyższych wywodów staje się jasne, że również przykazania moralnych, zwłaszcza tych, które są zawarte w Dekalogu i w Kazaniu na Górze, nie można pojmować jako zwyczajnych praw spisanych i przechowywanych od dawna w starożytnych tekstach. Z przykazaniami tymi bowiem zwraca się Bóg aktualnie do poszczególnego człowieka. Są to więc swoiste wewnętrzne poruszenia Ducha, które człowiek pod wpływem łaski przyjmuje i przyswaja sobie. I tym samym staje się w pewnym stopniu sam dla siebie prawem. Nie jest więc tylko posłuszny przykazaniom jako czemuś zewnętrznemu, ale z całą swobodą i zgodnie z wewnętrznym wezwaniem łaski realizuje zawarte w tych przykazaniach wymogi. Dlatego można mówić o stałej nowości prawa ewangelicznego w historii Ludu Bożego. Chodzi tylko o to, by zawsze odradzająca się teologia właściwie odczytywała tę nowość na poszczególnych etapach ciągłej żywej historii zbawienia.

Takie są najnowsze sugestie pod adresem teologii moralnej, wysunięte przez historyka teologii. Jak oceniają obecną sytuację sami moralisci? Odpowiedź na to pytanie można znaleźć w artykule o. Tomasza Larrañaga OFM. *De renovanda theologia morali*. „Antonianum” 44(1969)5—17. W trzech punktach tego artykułu omawia on współczesny kryzys teologii moralnej, następnie ukazuje sugerowaną przez siebie odnowę teologii, a wreszcie wysuwa własne propozycje w tym względzie.

Wspomniany kryzys teologii moralnej upatruje się w tym, że jest ona za mało teologiczną z powodu zbyt dużego oddzielenia jej od teologii dogmatycznej i nikłego przepojenia Pismem św. Nie zadawała współczesnych przytaczane w tej dyscyplinie niemal wyłącznie argumenty filozoficzne. Czerpie się z niej bowiem z filozofii scholastycznej, która nie odpowiada już współczesnej kulturze i mentalności ludzi. Pomija się zaś lub wprost odrzuca zawartość współczesnej filozofii. Poza tym niektóre traktaty teologii moralnej są za bardzo jurydyczne.

Przedmiot teologii moralnej charakteryzuje swoisty minimalizm, który można łatwo zauważyć w dokładnych dociekaniach nad ustaleniem minimum wymaganego do uniknięcia grzechu śmiertelnego, przy równoczesnym pominięciu tego, co należy do prawdziwego powołania chrześcijańskiego. Z tej to właśnie racji teologia moralna w zasadniczej swej części jest negatywna, bo ukazuje to, czego nie wolno czynić, a nie przedstawia pozytywnych aspektów życia moralnego, przepojonego miłością. Nie uwzględnia też ona wystarczająco przy ocenie czynów ludzkich współczesnego postępu wiedzy zwłaszcza z zakresu psychologii i socjologii.

Nie jest też wolna od zarzutów metoda teologii moralnej. Wciąż jeszcze bowiem jest zbyt kazuistyczna, gdy tymczasem ma podawać zasady ogólne, których konkretne stosowanie powinno się pozostawić właściwie urobinemu sumieniu poszczególnego człowieka. Czasem znowu, na odwrót, jest

ona zbyt abstrakcyjna i bezosobowa. I dlatego trudno jest ją stosować do konkretnych uwarunkowań poszczególnych osób. Nie jest również właściwe podporządkowanie wykładu teologii moralnej urabianiu przyszłych spowiedników, przy równoczesnym prawie całkowitemu przeoczeniu wartości kerymatycznej tej wiedzy.

Do tych już od dawna wysuwanych przez różnych autorów zarzutów przeciw teologii moralnej dołącza autor nowe. Stwierdza mianowicie, że wiedzę tę można nazwać zbyt klerykalną, a nawet mniszą. Można też ją w wielu przypadkach uznać za naturalistyczną.

Zarzutem tym przyznaje autor wiele słuszności, chociaż nie zgadza się ze wszystkimi w całej pełni. Sądzi przy tym, że, aby zaradzić brakom, czyli, aby odnowić teologię moralną i zażegnać panujący w niej kryzys, trzeba gruntownych i zasadniczych zmian. W tym celu musi się ją w większym stopniu oprzeć o źródła teologiczne i ściślej złączyć z innymi naukami teologicznymi, jak również z tymi naukami świeckimi, przy pomocy których można lepiej kierować czynami ludzkimi i oceniać je. Jest to tym bardziej konieczne, że w przeciwieństwie do teologii moralnej nauki te poczyniły ostatnio wielkie postępy i dlatego m. in. wywarły znaczny wpływ na Sobór Watykański II. Niedorozwój teologii moralnej sprawia, że jest ona niewyuczulona na współczesne problemy moralne i dlatego mało atrakcyjna. Duchowni zaś, którzy ją przestudiowali, nie są właściwie przygotowani do prowadzenia owocnej pracy duszpasterskiej wśród współczesnych ludzi.

W tym kontekście nieodzowne jest przystąpienie do odnowy teologii moralnej. Pierwszym krokiem w tym kierunku jest według autora zapoznanie się z wytycznymi soboru, dotyczącymi wszelkiej odnowy teologicznej. Jak już wiadomo, omówieniu tych wytycznych poświęcił autor drugi punkt swojego artykułu. Szczególną uwagę zwrócił na to, że sobór tchnął we współczesną teologię więcej ducha ewangelicznego, który nakazuje unikać dotychczasowego jurydyzmu i w większym stopniu uświadamiać potrzebę służenia ludziom. Dzięki też niemu na szczególnie podkreślenie zasługują takie wartości, jak powszechna miłość braterska, pokój i sprawiedliwość.

Wymaga również sobór, by w teologii ukazywać jaśniej tajemnice Chrystusa i Jego Kościoła w powiązaniu z historią zbawienia, w której powinno się dbać nie tyle o jasny i logiczny system teologiczny, co o wierne wyjaśnienie idei i faktów, jakie w niej miały miejsce. Ważne jest również według soboru nadanie teologii charakteru eklezyjalnego, który jednak jest czymś innym niż klerykalizm i apologetyka. Teologia bowiem o takim charakterze zwraca uwagę nie na walkę, lecz na konstruktywne i ekumeniczne otwarcie się na wszystkich ludzi i na każdą kulturę.

Teologia odnowiona w duchu soboru ma uwzględniać także charakter eschatologiczny Kościoła oraz jego solidarność ze światem. Wreszcie powinno się ją przystosować także do poziomu umysłowego współczesnych ludzi i wykładać nie tylko w sposób ściśle naukowy wąskiemu gronu, lecz także szerokim rzeszom ludzi.

W opinii autora postulaty Vaticanum II dotyczące odnowy teologii zostały dotychczas najmniej zrealizowane w teologii moralnej. Autor w trzeciej części podaje pewne własne sugestie w tym względzie. W oparciu o główne zasady odnowy podane przez sobór domaga się, by teologię moralną włączyć umiejętnie w całokształt historii zbawienia, a zwłaszcza w tajemnicę Chrystusa i Kościoła. To zaś wymaga, by wykładający ją profesorowie brali aktywny udział w życiu Kościoła. Moralności chrześcijańskiej nie da się dobrze pojąć w sposób czysto spekulatywny i oderwany od życia.

Teologia moralna ma być naprawdę karmiona nauką Pisma św., które jest jakby duszą całej teologii. Dlatego moraliści powinni znać teologię biblijną i Pismo św. Nie wystarczy przy tym tylko cytować teksty Pisma św.,

ale trzeba problemy życia moralnego naświetlać i rozwiązywać w świetle Bożego Objawienia.

Trzeba też, by teologia moralna pozostawała w najgłębszej łączności z teologią dogmatyczną jako swoim istotnym źródłem. Dlatego autor proponuje nawet, by w nauczaniu seminaryjnym nie traktować teologii moralnej jako dyscypliny samodzielnej, lecz włączyć ją w teologię dogmatyczną i w ten sposób zaznaczyć wewnętrzną spójność tych dyscyplin.

Warunki okoliczności życia człowieka ciągle się zmieniają, co nie może pozostawać bez znaczenia dla moralnej wartości czynów człowieka.

Postuluje też autor, by moralisci współpracowali z ludźmi, którzy wybierają się w innych naukach, bo to pozwoli im lepiej poznawać aktualną sytuację i kulturę dzisiejszych ludzi. Jeszcze większe znaczenie posiada współpraca z innymi moralistami. W szczególności ważne tu jest wspólne przedyskutowanie konkretnych problemów z zakresu teologii moralnej szczegółowej, których rozwiązywanie bywa rozbieżne.

Jeśli się tak podejździe do sprawy odnowy teologii moralnej, wtenczas przełamię się wreszcie stagnację tej dyscypliny teologicznej, w której tkwi ona od przeszło 50 lat, i zrówna się ją z nauką i kulturą, które wraz z samą mentalnością ludzi znacznie się w tym czasie rozwinęły i zmieniły.

Jak więc widać, chociaż zreferowane artykuły na temat odnowy teologii moralnej napisali dwaj różni teologowie i do tego z odmiennych punktów widzenia, jednak doszli do podobnych postulatów. Przede wszystkim zaś obaj domagają się, by we wspomnianej odnowie przyznać należne miejsce Ewangelii i dokonującej się w dzisiejszych czasach ekonomii zbawienia. Trzeba jednak stwierdzić, że mimo wszystko postulaty te są zbyt ogólne.

O. Jan Wichrowicz OP, Kraków

2. „Studia Moralia”, tom 6 (1968)

„Studia Moralia” w tomie VI nie dotyczą jednolitej tematyki. Spotykamy w nim studia z zakresu teologii moralnej biblijnej, z teologii moralnej szczegółowej, z tzw. problemów zbieżnych oraz z historii teologii moralnej.

1. R. Koch: *Vers une Morale de l'Alliance?* (s. 7—58). Autor zastanawia się, czy temat Przymierza nie jest zasadniczym we właściwym spojrzeniu na etykę Starego Testamentu. Wstęp daje krótki zarys historii badań biblijnych nad Starym Testamentem ze szczególnym uwzględnieniem poszukiwań na odcinku etyki Przymierza. Spotykamy tu cenny zestaw bibliograficzny studiów poświęconych temu właśnie problemowi (s. 14 nn.) oraz artykułów traktujących o zagadnieniach szczegółowych z moralności St. Testamentu (s. 22—25). W drugiej części mamy omówienie charakterystycznych cech etyki Przymierza. Dotychczas prowadzone studia uwydatniły następujące cechy: moralność Przymierza jest teocentryczna, personalistyczna, wspólnotowa i liturgiczna. W trzeciej części autor omawia ewolucję tego problemu. Etyka Przymierza, na której opiera się gmach moralności biblijnej St. Testamentu, dana jest nowowyzbranemu Ludowi Bożemu w formie prawa apodyktycznego, jako etyka imperatywu. Z biegiem czasu Boży partner Przymierza staje nie tylko w majestacie swojej świętości, nie tylko budząc lęk, lecz przychodzi jako Bóg pełen dobroci, sprawiedliwości, wierności i miłosierdzia, oczekując tej samej postawy religijno-moralnej od członków ludu Przymierza. Jest to etyka naśladowania (por. R. Koch: *L'imitation de Dieu dans la morale de L'Ancien Testament*, *Studia Moralia*, t. II, s. 73—88). Bóg Przymierza zbliża się coraz bardziej do człowieka. Ta nowa wizja Boga tworzy syntezę przykazania miłości Boga. Prawo nie jest już czymś obcym i oderwanym. Jest probierzem autentyczności miłowania Boga. Księga Ka-

pląska sprowadza przykazania drugiej tablicy do przykazania miłości bliźniego. Postawa wobec bliźniego ma być odbiciem postawy Boga względem Izraelitów. Przedstawiony przez Kocha zarys etyki Przymierza rzuca nowe światło na Dekalog, którego przykazania mogą być zrozumiane w kontekście Przymierza i historii zbawienia.

2. B. Häring w artykule *Ökumenische Ethik im Lichte der „sola fides“—Lehre* (s. 59—76) stawiając ogólny postulat, żeby również teologia moralna nastawiona była na dialog ekumeniczny, rozważa problem w świetle nauki o zbawieniu z wiary. Nauka św. Pawła o zbawieniu z wiary wspólna jest Kościołowi katolickiemu i wspólnotom protestanckim. Jej ujęcie w koncepcji M. Lutra tłumaczy kontekst historyczny (legalizm, rytualizm — z jednej i scholastyczny intelektualizm — z drugiej strony). W obecnej odnowie katolicka teologia moralna winna pokazać, że nie oddzielamy wiary od życia. Nie wolno stawiać etyki obok wiary, ale wykazywać jedność wiary i moralności chrześcijańskiej rozumianej jako odpowiadanie i odpowiedzialność. Teologią katolicką w najlepszym wydaniu nie jest ta, która nauce o *sola fides* i *sola gratia* przeciwstawia rozum i wiarę, łaskę i uczynki, stawiając je obok siebie. Moralność chrześcijańska jest owocem wiary mocą łaski Ducha św. w Chrystusie Jezusie. A więc *sola fides*, lecz nie w sensie wiary zamykającej się w formułach, ani w sensie samej troski o nasze zbawienie, ale w sensie spojrzenia, które obejmuje wszystko w Chrystusie. W żywej wierze ma swoje źródło moralność, którą charakteryzuje słuchanie i odpowiadanie. Wreszcie rozważając naturalne prawo moralne w świetle nauki *sola fides* autor podkreśla, że objawienie i zbawienie w Chrystusie nie eliminuje bogactwa ludzkiego doświadczenia i refleksji o istocie człowieka, o wartości i o postępowaniu ludzkim, lecz je wyzwała, oświeca i daje mu nowe impulsy.

3. G. Therrien, *Le discernement moral dans l'épître aux Romains* (s. 77—135). Artykuł jest fragmentem pracy doktorskiej autora przedstawionej na Akademii Alfonsjańskiej w r. 1968. Jest to egzegetyczno-teologiczne studium greckiego słowa *dokimadzein* w pismach św. Pawła. W artykule autor przedstawia analizę tego terminu w liście do Rzymian. Po przeprowadzeniu badań nad znaczeniem tego słowa w źródłach pozabiblijnych i biblijnych, autor w drugiej części analizuje niektóre teksty (Rz 1,28; 2,18; 12,2; 14,22—23). Wreszcie w trzeciej części w formie konkluzji teologicznej autor ustala najważniejsze elementy, które składają się na konkretny akt poznania moralnego według św. Pawła. To Pawłowe *dokimadzein* jest aktem jednym i złożonym, ludzkim i boskim, osobistym i eklezjalnym, „w sytuacji” i włączonym w jedyny plan zbawienia, skierowanym ku budowaniu braci i chwale Bożej, spełnianym w czasie, lecz uczestniczącym już w sądzie eschatologicznym. Niewątpliwie studium rzuca nowe zaczerpnięte z Pisma św. światło na problem poznania moralnego.

4. Artykuł: J. Endres, *Joseph Fletcher's Theorie von der Liebe als dem einzigen Masstab sittlich guten Handels* (s. 137—156), jest krytycznym studium teorii etycznej J. Fletchera, protestanta, profesora etyki społecznej w Episcopal Theological School w Cambridge. Teorię swoją, którą nazywa „chrześcijańską etyką sytuacyjną” Fletcher wyłożył w dziełach: *Situation Ethics*, London 1966 i *Moral Responsibility*, London 1967. Za jedyną i obowiązkową normę moralności uważa on miłość bliźniego. Żaden czyn nie jest sam z siebie ani dobry, ani zły, staje się dobry lub zły przez intencję, przy czym czyn wypływający z intencji miłości będzie dobry, nie pochodzący z miłości będzie zły.

Przeciwko tej teorii autor artykułu wykazuje, że czyn ludzki sam w sobie nie jest moralnie obojętny, że miłość bliźniego jako taka nie jest jeszcze czymś moralnie dobrym, lecz również domaga się normy, musi być przeżywaną prawdą. Wreszcie autor wykazuje, że miłość bliźniego moralnie dobra

nie jest ani fundamentalną, ani jedyną zasadą moralności, chociaż jest miarą miłości Boga.

5. Artykuł: Th. Fornoville, *L'Ateismo marxista di Roger Garaudy* (s. 157—173), odtwarza niezmienniony w niczym tekst konferencji wygłoszonej przez autora w ramach serii stałych wykładów popołudniowych na Akademii Alfonsjańskiej. Cykl tych wykładów w 1968 roku nosił nazwę *Theologia moralis: nova et vetera*. Jako temat wybrał autor ateizm marksistowski R. Garaudy, członka Biura politycznego KP Francji, najbardziej — zdaniem autora — autorytatywnego reprezentanta elity intelektualnej komunizmu zachodniego. Autor w artykułach swoich prowadzi nieustanny dialog z marksistami (por. *Studia Moralia*, t. II, s. 293—326; t. III, s. 269—282; t. IV, s. 263—290). Chociaż Garaudy wyznaje podstawową tezę marksizmu, według której religia jest alienacją ludzkiej egzystencji, to jednak „krytyka alienacji religijnej” u Garaudy jest bardziej złożona. Uznaje ona pozytywny wkład chrystianizmu i domaga się jego integracji w ramy humanizmu, „żeby nie stracić nic z bogactwa osiągnięć ludzkich, zdobytych przez doświadczenie religijne ludzkości”. Humanizm marksistowski, według Garaudy, jeżeli chce być integralny musi przyjąć wartości chrześcijańskie jak uznanie godności osoby ludzkiej, egzystencji indywidualnej i prawo miłości — fundament ludzkiej wspólnoty, chociaż winien kategorycznie odrzucić stosunek tych wartości do innego świata. Garaudy nie chce zrozumieć analogicznego sposobu myślenia teologii chrześcijańskiej, ponieważ egzystencja ziemską, doczesną — „padół leż” dla niektórych chrześcijan, dla marksisty „zalienowana prehistoria”, nie może — zdaniem autora — zagwarantować własnymi siłami realistycznej wizji przyszłości radykalnie przemienionej tj. egzystencji pojedynczej z sobą i niezalienowanej. Dla marksisty, jak Garaudy, jak i dla chrześcijanina chodzi o pewną nadzieję eschatologiczną. To prowadzi do paruzji niezależnie od tego czy się ją nazwie królestwem niebieskim, czy społecznością bezklasową, wolną od wszelkiej alienacji. Istnieją jednakże alienacje nierozłącznie związane z naszą sytuacją ziemską np. choroby nieuleczalne, starość, bliskość śmierci. Nie są to alienacje w sensie marksistowskim, są to konkretne formy naszego ontologicznego ograniczenia, które wymykają się wszelkiemu przedsięwzięciu ludzkiemu. Trzeba powiedzieć, że te uwagi autora nie wyczerpują problemu, ani nie zamykają dyskusji, jak zresztą sam autor zauważa.

6. H. Boelaars w artykule pt. *Riflessioni sul giuramento* (s. 175—205) zastanawia się nad znaczeniem przysięgi w dzisiejszym świecie. Zamiast definicji autor daje opis aktu przysięgi, jej rodzaje, kreśląc równocześnie zarys historyczny pojęcia przysięgi. Zdaniem autora nie tylko wśród protestantów, lecz i u katolików coraz powszechniejszy jest pogląd, że przysięga jest nie tyle wezwaniem Boga na świadka, ile raczej powołaniem się na wszechwiedzę Boga. Bóg znając nasze myśli mógłby potwierdzić naszą prawdę. Jest to raczej wyznanie wiary we wszechwiedzę Bożą. Przyjęcie takiego pojęcia przysięgi usprawiedliwia miejsce, jakie przysięga zajmuje w społeczności i sposób postępowania św. Pawła (np. Gal 1,20). Przysięga jest aktem religijnym, jednakże dziś ten charakter religijny coraz bardziej zanika. Przysięga spełnia tylko pewną funkcję we współżyciu ludzkim. Dlatego w konkluzji autor wyraża pogląd, że w dzisiejszym coraz bardziej zlaicyzowanym świecie, władza świecka nie powinna żądać przysięgi, względnie pozostawić to dowolnemu uznaniu poszczególnych jednostek w zależności od tego czy zechcą wiązać się aktem religijnym czy nie. Takie ustawienie zagadnienia domaga się jednak odpowiedniego ludzkiego i chrześcijańskiego wychowania Ludu Bożego, w którym wskaże się, że prawdomówność jest obowiązkiem naszego honoru, naszej ludzkiej godności.

7. Artykuł A. Regan, *The Worth of Human Life* (s. 207—277), jest próbą pozytywnego ujęcia i przedstawiania problematyki piątego przykazania.

Autor kładzie akcent na godność lub wartość ludzkiego życia. Punktem wyjścia dla autora jest nauka Vaticanum II w *Konstytucji pastoralnej*. Sobór tradycyjną naukę przystosował do warunków współczesnego świata, podkreślając godność człowieka jako obrazu Bożego, wartość życia, potępiając wszelkie zbrodnie przeciwko życiu ludzkiemu. Przykazanie „nie zabijaj” rozważa autor w kontekście specyficznie chrześcijańskim oraz w relacji do nakazu prawa naturalnego i prawa mojżeszowego. W Ewangelii podstawą tego przykazania jest prawo powszechnej miłości. Drugiego człowieka należy miłować nie tylko ze względu na udział w tym samym człowieczeństwie, lecz ze względu na udział w tym samym życiu Chrystusa, obrazie Boga niewidzialnego. Mamy więc chrystocentryczne ujęcie tego problemu teologii moralnej.

Autor zauważa, że chociaż pod wpływem doświadczenia i refleksji wprowadzono różnice między *occisio directa* i *indirecta, secundum* i *praeter intentionem* — to jednak nie po to, aby osłabić moc niezmiennego przykazania Bożego, lecz żeby przystosować do warunków dzisiejszych życia, porządku społecznego i jurydycznego. Autor postuluje rozwiązanie problemu według prawa miłości ewangelicznej, z którego zawsze wynika uznanie godności i wartości życia ludzkiego i dlatego domaga się zniesienia kary śmierci, usunięcia warunków życia przeciwnych godności ludzkiej, oraz unikania wojny. Problem piątego przykazania jest problemem odwiecznym każdej społeczności, jednakże zadaniem chrześcijan przy współpracy wszystkich jest szukanie rozwiązania go w świetle ewangelicznego prawa miłości i usuwanie tego co jest przeciwne miłości w Chrystusie. To chrystocentryczne ujęcie zagadnienia przez autora zasługuje na szczególną uwagę.

8. Artykuł: A. Hortelano, *Hacia un sacerdocio pluralistico* (s. 279—193) dotyczy aktualnej problematyki pozycji kapłana w ramach Ludu Bożego naszych czasów. Biorąc jako punkt wyjścia słowa Pisma św. (Hebr 5,1) i wypowiedź św. Augustyna o tym, że kapłan wzięty z ludu i dla niego ustanowiony jest najpierw członkiem tegoż ludu, dla którego posługi jest powołany w kapłaństwie, autor zauważa, że społeczne oblicze tegoż ludu jest jak najbardziej pluralistyczne pod wieloma aspektami. Pluralistyczny charakter ludu Bożego domaga się pluralistycznego kapłaństwa w ramach istotnej misji. Pluralizm jest warunkiem prawdziwej inkarnacji Kościoła we współczesny świat. Tak np. pluralizm kapłaństwa w stosunku do kwestii rasowej wymaga koniecznej formacji kleru tubylczego w krajach afro-azjatyckich. W stosunku do pracy zawodowej i wobec promocji proletariatu, pluralizm domaga się pewnego otwarcia na pracę fizyczną, co zresztą sobór już uwzględnił (por. DK nr 8). Wreszcie autor wskazuje na potrzebę otwarcia się na pluralizm kultur. W drugiej części, rozważając pluralistyczny charakter kapłaństwa w relacji do małżeństwa i rodziny, autor wyraża pogląd, że cały szereg racji domaga się, aby w niektórych środowiskach byli kapłani żonaci. Brak kapłanów jest tylko jednym z powodów, a postulowane przez sobór sprawiedliwe rozmieszczenie kapłanów (DK nr 10) nie rozwiązuje problemu, albowiem bez rodzimego duchowieństwa nie może być mowy zdaniem autora o pełnej inkarnacji Kościoła na danym terytorium. Jako na konkretny postulat wskazuje autor na rozwinięty w Ameryce Łacińskiej „Ruch Rodzin chrześcijańskich”, z którego członków można by wybrać mężów i powierzyć im urząd kapłański. Za wzór może, zdaniem autora, posłużyć instytucja stałego stopnia diakonatu. Autor zaznacza, że jego uwagi wcale nie zmiierzają do podważenia wniosłej roli celibatu, którego konieczność zresztą uzasadnia, i uważa że kapłani, którzy dobrowolnie przyjęli celibat nie mogą zawierać związku małżeńskiego i potem nadal spełniać funkcje kapłańskie. Tego nie dopuszcza nawet Kościół Wschodni. Nad wieloma poglądami autora można dyskutować. Odzwierciedlają one niewątpliwie problematykę ka-

pląstwa taką, jak ona się pojawia na terenie Ameryki Łacińskiej, z której środowiska autor pochodzi.

9. Następnie mamy trzy studia historyczne dotyczące zagadnień moralnych:

Van Balen w artykule pt. *Das Sakrament der Beichte um die Wende des 13. Jahrhunderts* (s. 295—350) bada źródła kan. 21 IV Soboru Laterańskiego nakładającego obowiązek spowiedzi przynajmniej raz w roku wiernym obojga płci. Ten przepis obowiązuje do chwili obecnej. Na treść jego wpłynęły *Liber poenitentialis* A'La'ina z Lille oraz *Summa Confessoriorum* Tomasa z Chogham. Autor analizuje i porównuje samą treść przepisu spowiedzi, jego przedmiot tj. grzechy i okoliczności, o które winien pytać spowiednik.

Natomiast L. Vereecke w artykule pt. *La morale de François Rabelais* (s. 351—375) przeprowadza studium etycznych poglądów Fr. Rabelais (1494—1553). Studium jest o tyle ciekawe, że dzieła słynnego humanisty uważano za gorszące i pozbawione podstaw etycznych.

Wreszcie R. Roy w artykule pt. *La cooperation selon saint Alphonse de Liguori* (s. 377—435), rozważa dotąd jeszcze trudny problem współdziałania w grzechach drugiego w świetle nauki św. Alfonsa Liguori. Autor przeprowadza najpierw studium pojęcia współdziałania w nauce Tomasa Sanchez, która była pierwszorzędnym źródłem dla św. Alfonsa. Podjmując następnie metodyczną analizę tekstów św. Alfonsa, autor pragnie podkreślić to, co było oryginalne i co było jego osobistym wkładem w wyjaśnieniu trudnej kwestii współdziałania.

Na koniec A. Sampers, sekretarz Akademii Alfonsjańskiej, podaje niektóre dane z życia i pracy akademii. Profesorem akademii został długoletni profesor Uniwersytetu Laterańskiego P. Paven, który nie jest członkiem zgromadzenia redemptorystów.

Ks. Jan Nowak, Gniezno

III. ŹRÓDŁA DO HISTORII TEOLOGII MORALNEJ

Moralia w bibliotece rękopisów dominikanów krakowskich

Biblioteka Rękopisów dominikanów krakowskich kryje w sobie z różnych powodów wciąż jeszcze nie znane szerszemu ogółowi skarby polskiego piśmiennictwa teologicznego. W dokonanej ostatnio pracy nad skatalogowaniem tego piśmiennictwa naliczono aż 641 odrębnych klocków.

Jako cel niniejszej publikacji postawiono bliższe zapoznanie czytelników z zabytkami z zakresu teologii moralnej. O wyborze tego właśnie celu zdecydowało po prostu zainteresowanie autora tą dziedziną wiedzy teologicznej. Niemniej jednak zaważyło tu również to, że prace z obranej dziedziny są szczególnie oryginalne i w dodatku dość liczne. Stanowią bowiem aż 104 odrębne pozycje.

Rzecz jasna, że w niniejszej publikacji nie było można podać dokładnego i wyczerpującego opisu wszystkich rękopisów teologicznomoralnych znajdujących się w krakowskiej Bibliotece dominikańskiej. Dzieła tego są w stanie dokonać specjaliści, a więc historycy polskiej myśli teologicznej, i to po długiej i solidnej pracy nad poszczególnymi rękopisami. W niniejszym, niejako wstępnym, opracowaniu chodzi jedynie o podanie ogólnej charakterystyki mało dotychczas wykorzystanego zbioru i zachęcenie specjalistów do podejmowania monograficznych studiów nad wybranymi przez siebie autorami.

W realizowaniu dopiero co przedstawionego, wstępnego, zadania należało

w pierwszym rzędzie wyszukać w całości zbioru wszystkie moralia. Nie każdy bowiem klocek zawiera prace o treści wyłącznie teologicznomoralnej. W wielu przypadkach mamy do czynienia z klockami, w których współopracowano z rękopisami teologicznomoralnymi rękopisy z innych gałęzi wiedzy teologicznej. W takich przypadkach, stosownie do wymogów obowiązujących reguł katalogowania, obok numeru dzieła podano strony, na których mieszczą się prace z zakresu teologii moralnej.

Język tych prac jest przeważnie łaciński. Jedynie bowiem cztery z nich napisano po polsku, a jedną po włosku.

Wiek, w którym te prace napisano, przedstawia się następująco: najstarszy rękopis pochodzi z 1557 roku. Jest to zresztą jedyny z XVI wieku. Z XVII wieku jest trzynaście rękopisów, z XVIII aż 55, z XIX natomiast 11. Nie ustalono dotychczas czasu powstania aż 25 rękopisów z omawianej dziedziny teologii.

Oprawę skórzaną posiada 28 klocków, półskórzaną 25, skórzano-tekturną — 16, tekturną — 5, papierową — 18, płócienną — 1 i płóciennie-tekturną 2 klocki. Bez oprawy jest 6 klocków. Są to w większości oprawy dość zniszczone zarówno przez korniki, jak i z powodu różnych przewrotek tychże rękopisów. Nie ma opraw bogatych, zdobnych, z okuciami, klamrami itp.

Odnosnie do treści omawianych rękopisów można śmiało powiedzieć, że są tam prace obejmujące cały zakres teologii moralnej łącznie z nauką o sakramentach, o łasce i grzechu pierworodnym. Ponieważ jednak obecnie sakramenty są przedmiotem odrębnej gałęzi teologicznej — sakramentologii, a naukę o łasce i grzechu pierworodnym omawia się przeważnie w ramach teologii dogmatycznej, dlatego prace z tego zakresu w niniejszym studium pominięto.

Rękopisy ściśle teologicznomoralne stanowią najczęściej komentarze do *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, z których jedne są obszerne, a inne krótkie. W wielu przypadkach są to notatki profesorów, którymi posługiwali się w swoich wykładach (np. rękopis nr 502 — *Tractatus theologicus de virtutibus et donis* A. Derjakułowicza). Czasem są to także notatki studentów z wykładów (np. rękopis nr 266 — *Tractatus de religione et vitis oppositis*; są to notatki J. N. Choynickiego z wykładów M. Buczyńskiego). Wreszcie znajdują się też prace monograficzne (np. rękopis nr 147 — *De conditionibus boni superioris*). Zasadniczo wszystkie te rodzaje rękopisów mają charakter ściśle naukowy. Jedynie w kilku z nich naukę moralną ujęto w formie rozmyślań lub wskazań ascetycznych.

Jeżeli się zwróci uwagę na treść interesujących nas rękopisów, wtenczas można wśród nich wyróżnić 3 grupy:

I. Prace o charakterze opracowań całości, czyli podręczniki:

1. *Alphabetum morale pro confesariis et paenitentibus in duos libros divisum* (nr 209),
2. *Additamenta ad theologiam moralem*. T. 1: *Theologia moralis*. T. 2: *Aretologia specialis* (nr 605 i 606),
3. *De rebus moralibus* (nr 30),
4. *Luźne notatki z teologii moralnej* (nr 212),
5. *Praelectiones e theologia morali* (nr 424 i 471),
6. *Teologia pastoralna* (nr 451 i 466),
7. *Theologia moralis* (nr 125, 194 i 434),
8. *Theologia moralis seu practica* (nr 179),
9. *Theologia moralis seu ethica christiana* (nr 486),
10. *Tractatus in 1—2ae Thomae Aquinatis* (nr 575).

II. Komentarze do I—II *Sumy teologicznej* św. Tomasza:

1. *de ultimo fine hominis eiusque beatitudine*: nr 95, 100(p. 625—1603),

- 147, 148, 197, 205, 225, 233, 287, 298(p. 1—186), 325, 419(p. 1185—1218), 480(p. 563—698), 505(p. 1—63), 512(p. 313—377), 514(p. 155—226), 515(p. 391—540),
 2. *de actibus humanis*: nr 70, 95, 148, 191, 205, 207, 233, 243, 268, 287, 289(p. 187—310), 325, 450, 514(p. 227—349), 559(p. 540—558),
 3. *de conscientia*: nr 95, 148, 149, 515(p. 189—230),
 4. *de legibus*: nr 71, 169(p. 1—117), 207(p. 309—323), 245, 285(p. 1231—1366), 316(p. 325—355), 449, 505(p. 110—123), 506(p. 154—176), 557(p. 153—198), 567(p. 93—124),
 5. *de habitibus*: nr 263,
 6. *de virtutibus et donis*: nr 3, 21, 207, 213, 263, 275(p. 701—724), 287, 316(p. 139—200), 502, 505(p. 67—110), 506(p. 1—43), 527, 555, 559(p. 559—645), 571(p. 95—118), 573(p. 1—216), 580(p. 1—32), 595, 596,
 7. *de vitiis et peccatis*: nr 3, 21, 71, 111(p. 1—474), 152(p. 565—777), 207(p. 228—309), 263, 275(p. 645—700), 537, 559(p. 140—225), 567(p. 1—90), 571(p. 119—217), 580(p. 33—102), 595, 596,

III. Komentarze do II—II *Sumy teologicznej* św. Tomasza:

1. *de virtutibus theologicis*: nr 53, 104, 114(p. 215—419), 116, 126(p. 1—109), 130(p. 296—354), 200(p. 197—552), 205(p. 1—375), 318, 476(p. 275—445), 488(p. 255—424), 505(p. 221—311), 507, 511, 556(p. 97—187), 557(p. 493—626),
2. *de fide*: nr 53, 96(p. 1—254), 176(p. 125—248), 215(p. 198—330), 263, 293, 312(p. 21—212), 333(p. 411—708), 405, 453, 525(p. 155—250),
3. *de spe*: nr 53, 96(p. 255—443), 176(p. 248—266), 215(p. 330—348), 263, 293, 312(p. 213—234), 33(p. 709—806), 405, 525(p. 250—301), 596,
4. *de caritate*: nr 53, 96(p. 44—616), 132(p. 1—241), 215(p. 349—377), 240(p. 349—377), 240(p. 1—68), 263, 293, 312(p. 235—274), 405, 470(p. 1—139), 596,
5. *de iustitia et de iure*: nr 70, 84, 87, 114(p. 419—555), 126, 132(p. 264—818), 161, 162(p. 359—626), 197, 205(p. 379—780), 215(p. 379—643), 240, 285(p. 1139—1228), 293, 307, 325, 337, 419, 454, 470(p. 434—441), 505(p. 313—385), 512(p. 1—191), 512(p. 379—403), 528, 531(p. 107—177), 537(p. 135—264), 544, 562(p. 197—296), 563,
6. *de iustitia et ceteris virtutibus cardinalibus*: nr 70, 126(p. 109—333), 132, 470(p. 41—433),
7. *de religione*: nr 54, 126, 132(p. 242—363), 197, 240, 296(p. 1—276), 449, 505(p. 391—443), 512(p. 193—310), 515(p. 5—92), 529(p. 1—81), 533(p. 255—401), 537(p. 265—346),
8. *de misericordia* — nr 70,
9. *de prudentia* — nr 132(p. 242—363),
10. *de usura* — nr 87,
11. *o lichwie* — nr 512 (w języku polskim),
12. *de bello* — nr 132(p. 835—875).
13. *de virtute paenitentiae* — nr 152(p. 129—340).

Udało się ustalić nazwiska autorów tylko 58 omawianych rękopisów. Ponieważ jednak niektórzy z nich są autorami kilku prac, dlatego lista obejmuje 44 nazwiska. Są to przeważnie dominikanie. Można jednak dostrzec wśród nich także jezuitów, franciszkanów, jak i księży diecezjalnych. A oto lista ich nazwisk:

1. Beer Antoninus OP — nr 116: *Tractatus theologicus ex D. Thomae Aquinatis I. De paenitentia supra q. 4.* — II. *De virtutibus theologicis ex II—II*,
2. Buczyński Michael OP — nr 148: *Tractatus theologicus in I—II Divi Thomae: De ultimo fine hominis. De actibus hominis. De conscientia*, nr 296(p. 1—276); *Tractatus de religione et vitiis oppositis*, nr 512: *Tractatus theologicus de iure et iustitia. De religione. De ultimo fine*, nr 556: *De paenitentia. De virtutibus theologicis*,
3. Choynicki Joannes Nepomucenus OP — nr 507: *De virtutibus theologicis*,

4. Choynicki Josephus OP — nr 505: *De ultimo fine hominis in communi. De virtutibus in communi. De legibus. De virtutibus theologicis in specie. De iude et iustitia. De religione,*
5. Ciurski — nr 162: *Tractatus theologicus de iure et iustitia,*
6. Czergowski Albinus OP — nr 197: *De iure et iustitia. De religione. De ultimo fine iusque beatitudine,* nr 525: *De paenitentia. De fide theol. De spe,*
7. Dębski — nr 126: *De virtutibus theologicis. De iustitia et ceteris virtutibus cardinalibus,*
8. Derjakubowicz Antoninus OP — nr 502: *Tractatus theologicus de virtutibus et donis,* nr 529: *Tractatus de religione in 2—2 D. Thomae Aq.,*
9. Filarski Albertus OP — nr 424: *Praelectiones e theologia morali: Theologiae moralis definitio et particio. De supremo hominis fine. De lege. De conscientia. De libero arbitrio. De actibus humanis. De virtutibus in genere. De peccatis. De virtutibus theologicis in specie,*
10. Filipowicz Augustinus — nr 506: *De virtutibus in 1—2. De donis S. Sancti. De vitiis et peccatis in 1—2 Th. Aq. De legibus,*
11. Francelin B. — nr 453: *De principiis subiectivis cognitionis fidei, analysis actus fidei,*
12. Golian ks. — nr 453 j.w. (na razie nie zostało ustalone, czy jest to praca B. Francelina czy ks. Goliańska),
13. Hadziewicz Nicephorus OP — nr 573: *Tractatus de virtutibus et donis,*
14. Janowski Nicephorus OFMConv. — nr 486: *Theologia moralis seu ethica christiana,*
15. Kędzierzawski Michael OP — nr 514: *De ultimo fine ex 1—2 D. Thomae. De actibus humanis. De moralitate actuum humanorum,*
16. Kobus Gregorius OP — nr 225: *Tractatus de ultimo fine hominis eiusque beatitudine,*
17. Kozicki Josephus — nr 515: *De religione. De beatitudine. De conscientia probabilis seu de usu opinionum probabilium,*
18. Kruszewski Thomas OP — nr 511: *De virtutibus theologicis,*
19. Lancicius Nicolaus (Łęczycycki Mikołaj SJ) — nr 147: *De conditionibus boni superioris,*
20. Lignau Hyacinthus — nr 596: *Tractatus ex 1—2 D. Thomae Aq.: de virtutibus, donis, vitiis, peccatis et legibus,*
21. Lilla Herubinus — nr 111: *De vitiis et peccatis,*
22. Łopacki Vincentius OP — nr 559: *De ultimo fine hominis eiusque beatitudine. De bonitate et malitia actuum humanorum,*
23. Markiewicz Dominicus — nr 449: *Admonitiones domesticae ex theologia morali. t. 1: de legibus, de conscientia, de peccatis, de religione,* nr 454: *Theologia moralis. Peccata contra iustitiam* (na grzbiecie okładki znajduje się tytuł: *Admonitiones domesticae ex theologia morali*),
24. Montaner Eduardus de OP — nr 71: *De vitiis et peccatis. De legibus,* nr 215: *De fide. De spe. De charitate. De iustitia,*
25. Müller — nr 605 i 606: *Additamenta ad theologiam moralem. T. 1. Theologia moralis. T. 2. Aretologia specialis,*
26. Nuszczyński Dominicus OP — nr 318: *De virtutibus theologicis in 2—2 D. Th. Aq. De vitiis et peccatis fidei oppositis,*
27. Palombi Raymundus OP — nr 480: *De ultimo fine hominis,*
28. Patryłowicz Michael OP — nr 100: *De ultimo fine. De beatitudine,*
29. Pipia Augustinus OP — nr 476: *Tractatus de virtutibus theologicis,*
30. Płochacki Michael — nr 470: *De caritate (erga nosmetipsos et proximum). Tractatus de virtutibus cardinalibus et de iis adnexis virtutibus moralibus. Additamentum: De praeceptis Ecclesiae (IV^o et V^o), de virtutibus*

quatenus pertinent ad peculiare hominum status (de obligationibus eorum, qui in statu perfectionis versantur ac obligationibus eorum qui in statu vitae communi versantur),

31. Polikowski Angelus OP — nr 200: *De virtutibus theologis,* nr 488: *Tractatus ex 2—2 D. Th. Aq. de virtutibus theologalibus,* nr 563: *De iure et iustitia,*

32. Poninski Symphorianus OP — nr 114: *De virtutibus theologis. De iustitia. De iudicio,*

33. Ruta Lactantius OP — nr 100: *De ultimo fine. De beatitudine,*

31. Secundianus Thomas OP — nr 476: *Tractatus de virtutibus theologis,*

35. Siekiertyński Dominicus OP — nr 533: *De religione,*

36. Śmiglecki Marcin SJ — nr 512: *O lichwie,*

37. Svedyk Thomas — nr 537: *De virtutibus ex 1—2 D.Th.,*

38. Swirczyński Antoni SJ — nr 152: *De beatitudine et actibus humanis in I-am part. D. Th. qu. 50—65 et in 1—2ae qu. 1—12,*

39. Vitelius Georgius OP — nr 205: *Tractatus de virtutibus theologis (de fide et spe). Tractatus in I—II D. Thomae Aquinatis (de ultimo fine hominis, de beatitudine obiectiva hominis, dotes animae, de voluntario, de bonitate et malitia humanorum actuum),* nr 215: *De fide. De spe. De charitate. De iustitia* (nie zostało dotychczas ustalone, która z tych prac jest Viteliusa, a która E. de Montanen),

40. Wadowicz Georgius —nr 571: *De virtutibus in communi supra II—II,*

41. Waxmański Michael OP — nr 53: *Compendium tractatus de virtutibus theologis scil. de fide et charitate ex 2—2 Thomae Aq.,* nr 54: *Compendium tractatus de religione ex 2—2 Thomae Aq.,*

42. Węgrzynowski Rochus OP — nr 531: *Tractatus de iure, iustitia et dominio rerum,* nr 537: *De vitiis et peccatis ex 1—2 D. Th. Aq.,*

43. Weyen Joannes — nr 179: *Theologia moralis seu practica,*

44. Załuski Eduardus OP — nr 312: *Tractatus de fide iuxta mentem S. Thomae Aq. De spe. De caritate,* nr 316: *De virtutibus in communi. De vitiis et peccatis. De legibus.*

Skrypcy uwiecznili swoje nazwiska tylko na 22 pracach. Są to przeważnie studenci teologii. Tylko w dwóch przypadkach jest wyraźnie zaznaczone, że autor jest zarazem skrypcem swojej pracy. Lista znanych skrypców obejmuje 17 nazwisk, gdyż niektórzy z nich pisali kilka prac. A oto lista znanych skrypców:

1. Joannes Augustynowicz pisał pracę M. Buczyńskiego,

2. Joannes Nepomenus Choynicki — pracę M. Buczyńskiego,

3. Josephus Choynicki — pracę M. Buczyńskiego,

4. Paulus Duniecki — pracę K. Zacharowicza i A. Czergowskiego,

5. Petrus Depistał — pisał pracę E. Załuskiego i G. Wadowicza,

6. Marian Fabrzycki — pisał pracę M. Patryśłowicza i L. Ruty,

7. Fr. Ignatius podpisany jest pod pracą nieznanego autora *De virtutibus theologis et vitiis oppositis,* pochodzącą z 1676 roku,

8. Janowski Joannes Nep. pisał dwie prace D. Markiewicza oraz podpisał się także pod własną pracą,

9. Venceslaus Germanus Kock pisał pracę nieznanego autora pt. *Alpha-betum morale pro confesariis et paenitentibus in duos libros divisum,*

10. Aleksander Koziarowicz — pracę R. Węgrzynowicza,

11. Adam Kwiatkowski jako słuchacz teologii na Uniwersytecie

Jagiellońskim zostawił notatki z wykładów nieznanego profesora, które za-tytułował *Teologia pastoralna (akademicka i seminaryjna)*,

12. Petronius Perliński — pracę Derjakubowicza,

13. Angelus Polikowski pisał aż trzy prace: G. Vitelio i E. de Montanena, G. Kobusa, A. Polikowskiego (tj. własną),

14. Hyacinthus Snopkowski pisał prace: A. Pipia i T. Secon-dianusa. M. Garnuchowskiego i T. Kruszyńskiego,

15. Augustinus Swanowski — pracę pt. *De virtutibus theologicis* A. Beera,

16. Matheus Wolski — pracę S. Ponińskiego,

17. Eduardus Załuski wyraźnie zaznaczył, że własnoręcznie spisywał notatki do wykładów na temat cnót teologicznych.

Miejsce powstania rękopisów jest wymienione tylko w 55 przypadkach. Niemniej jednak i inne, zwłaszcza te, których autorzy czy skryp-torzy są znani, pozwolą przy szczegółowszym opracowywaniu poszczególnych rękopisów na zidentyfikowanie miejsca, a może i czasu powstania. Znajomość tego pozwoli między innymi także zorientować się w charakterze myśli teologicznej i metod nauczania pewnych ośrodków, zwłaszcza, gdy da się ustalić kilka prac jako pochodzących z jednego ośrodka. Pozwoli to także na pewne studia porównawcze odnośnie do układu materiału teologii moralnej czy sposobu rozwiązywania pewnych trudnych zagadnień np. na dominikańskim Studium Generalnym we Lwowie i lwowskim kole-gium Towarzystwa Jezusowego.

Już ustalonymi miejscami powstania rękopisów są: Kołomyja, Konstan-tynow, Lwów, Nowogród, Pińsk, Podkamień, Szklów, Warszawa, Żółkiew.

Na zakończenie warto jeszcze poświęcić kilka zdań proveniencji interesujących nas rękopisów. Otóż dwie prace zostały przywiezione z Hisz-panii, jedna z Neapolu, jedna z Pragi i trzy z Rzymu nieraz wprost, częściej pośrednio, do Krakowa i tutaj objęte sygnaturą biblioteki konwenckiej. Jest też szereg rękopisów przewiezionych w latach 1896—98 z biblioteki konwentu św. Jacka w Warszawie po kasacie tegoż klasztoru. Większość pochodzi z prywatnych zbiorów zmarłych ojców i braci czy innych osób duchow-nych lub świeckich, przekazywanych różnym klasztorom dominikańskim czy poddominikańskim. W większości na początku XX wieku zostały prze-wiezione do konwentu lwowskiego i włączone do biblioteki naszego Stu-dium Generalnego. Stąd w latach 1945—46 zostały przewiezione do Kra-kowa i włączone początkowo do biblioteki konwenckiej. Później, w latach 50-tych, przy przekatalogowaniu i porządkowaniu wspomnianej biblioteki stworzono osobny dział rękopisów, do którego włączono również omówione moralia.

Istnieje dziś wielka potrzeba szczegółowego opracowania tych interesu-jących i wartościowych materiałów. Są one ważne nie tylko z punktu wi-dzenia historii myśli teologicznej, ale także z tej racji, że zawierają wiele ciekawych i wcale nie przestarzałych rozwiązań trudnych problemów mo-ralnych oraz znakomicie naświetlają mało znane drogi polskiej teologii moralnej.

O. Pius Czesław Bosak OP, Kraków