

# Jan Pryszynt

---

## Z dziejów myśli moralnej w średniowieczu

---

Studia Theologica Varsaviensia 20/1, 267-299

---

1982

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAN PRYSZMONT

## Z DZIEJÓW MYŚLI MORALNEJ W ŚREDNIOWIECZU

**Treść:** Wstęp; I. Wczesne średniowiecze. 1. Św. Izydor. 2. Inni pisarze wczesnego średniowiecza. 3. Księgi pokutne. II. Okres wczesnej scholastyki. 1. Charakterystyka okresu. 2. Św. Anzelm z Canterbury. 3. Piotr Abelard. 4. Piotr Lombard. III. Okres klasycznej scholastyki. 1. Szkoła franciszkańska. Aleksander z Hales. Św. Bonawentura. Duns Szkot. 2. Szkoła dominikańska. Św. Albert Wielki. Św. Tomasz z Akwinu. Zakończenie.

### WSTĘP

Próba syntetycznego przedstawienia rozwoju myśli moralnej w średniowieczu nasuwa znacznie więcej trudności, aniżeli analogiczna próba w odniesieniu do okresu starożytności. Zarówno bowiem długość tej epoki, wielość pisarzy, różnorodność tendencji, jak i dynamiczny rozwój wiedzy teologicznej niełatwo jest ująć w ramy zwięzłego zarysu. Z konieczności, stosując pewne ograniczenia, wypadnie skoncentrować się głównie na teologach których wkład w dzieje nauki moralności był szczególnie znaczący wskazując jednocześnie na czynniki, jakie wywarły wpływ na kształtowanie się doktryny moralnej.

Podobnie, jak w artykule poprzednim, oprzemy się głównie na opracowaniach, zaznaczając z zasady, skąd zostały zaczerpnięte odpowiednie poglądy naukowe. Będzie to nie tylko udokumentowaniem wywodów i ujawnieniem wykorzystanego aparatu naukowego, lecz także ułatwi czytelnikowi sięgnięcie do literatury przedmiotu dla pogłębienia omawianej problematyki. Przy czym uważamy za celowe podać przynajmniej najważniejsze dzieła omawianych teologów, dotyczące nauki moralności, ze względu na przydatność tego rodzaju danych dla studiujących.

W artykule przedstawimy kolejno dzieje myśli moralnej w okresie pierwszych wieków średniowiecza, następnie wczesnej scholastyki, by następnie zatrzymać się dłużej nad epoką klasycznej scholastyki, zwłaszcza nad wkładem św. Tomasza.

## I. WCZESNE ŚREDNIOWIECZE

Wczesne średniowiecze było okresem dość ubogim w dziedzinie myśli moralnej. Wysilek Kościoła kierował się ku ewangelizacji narodów północnych, które nie posiadały rozwiniętej kultury na poziomie Greków czy Rzymian. Należało im więc głosić Ewangelię w sposób prosty i zrozumiały. Zresztą po Augustynie i Grzegorzu zanikł na Zachodzie duch samodzielnego uprawiania teologii. Zajmowanie się zagadnieniami moralnymi ograniczało się zwykle do obszernego podawania zasad postępowania chrześcijańskiego lub encyklopedycznego zebrań i zestawienia opinii i sentencji zapożyczonych z dzieł rozmaitych pisarzy chrześcijańskich, zwłaszcza z Augustyna i Grzegorza, lecz również i pogańskich. Znane np. były zestawy budujących nauk przypisywane Boecjuszowi. Najlepszym jednak systematykiem dotychczasowego dorobku był św. Izydor.

## 1. Św. Izydor z Sewilli (ok. 560—636)

Św. Izydor wychowany przez starszego brata Leandra, po nim też ok. r. 600 objął arcybiskupstwo. Oddał się gorliwie duszpasterstwu, prowadzonemu z dalekowzroczną wizją, a wiele pism jego zostało poświęconych tym właśnie zagadnieniom, zwłaszcza formacji kleru. Określany często jako ostatni z zachodnich Ojców Kościoła, był on obok Boecjusza i Kasjodora, najbardziej poczytnym i popularnym nauczycielem i w wiekach następnych wywarł znaczny wpływ na rozwój kulturalny. Tłumaczy się to również przystępnym i jasnym stylem jego dzieł, które zresztą w znacznym stopniu mają charakter kompilacyjny i są zestawem wyjątków z pism wcześniejszych autorów. W ten sposób dzięki Izydorowi zostało uratowanych wiele cennych skarbów myśli antycznej<sup>1</sup>.

Najbardziej znane spośród dzieł Izydora są „*Etymologiae*” czyli „*Orygenes*”, które w opracowaniu jego przyjaciela bpa Braulio już po śmierci Izydora liczyły 20 ksiąg. Najważniejszym jednak jego dziełem jest „*Sententiarum libri III*”, w którym pierwsza księga traktowała o Bogu, a następne omawiają zagadnienia moralne. W ich wykładzie trzymał się arcybiskup

---

<sup>1</sup> Por. B. Altaner — A. Stuiber, *Patrologie*, Freiburg i. Br. 1966<sup>7</sup>, 494.

z Sewilii na ogół idei św. Grzegorza oraz Ambrożego, Augustyna i Hieronima<sup>2</sup>.

Nauka Izydora jest w zasadzie biblijna i ma u podstaw historię zbawienia. Dzieło zbawcze Chrystusa uwolniło człowieka z niewoli, w której trzymał ją grzech. Przedstawienie stanu tej niewoli i siły zła przez Izydora odpowiada wiernie nauce Pawłowej z listu do Rzymian. Przez chrzest człowiek został usprawiedliwiony, a potęga zła zniszczona. Pozostały w nim jednak złe skłonności, które należycie nie ujarzmione mogą doprowadzić do poddania go znowu pod władzę szatana<sup>3</sup>.

## 2. Inni pisarze wczesnego średniowiecza

W wiekach następnych, mimo słabego życia teologicznego, należy odnotować pewnych autorów. Na ogół nie byli to pisarze oryginalni; wielu z nich pozostawiło dość liczne pisma, które cieszyły się uznaniem i dużą poczytnością. Niektórzy poruszali problematykę moralną<sup>4</sup>. Warto tutaj wymienić kilku autorów z zakonu benedyktynów.

Do nich należy przede wszystkim znany Alkuin († 804) (nie jest rzeczą zupełnie pewną, czy był benedyktynem). Jest on na ogół kompilatorem. Pisma jego odegrały niemałą rolę w ustaleniu się modelu kształcenia w szkołach w wiekach następnych. Problemy w nich poruszane dotyczą bardzo różnej tematyki, niektóre mają charakter budująco-moralny. Takim jest przede wszystkim dziełko *De virtutibus et vitiis*. Zawiera ono sumaryczny wykład przykazań Bożych i podaje zasadnicze linie moralności chrześcijańskiej. W średniowieczu było używane jako podręcznik etyki chrześcijańskiej<sup>5</sup>.

Również znanym i nieoryginalnym teologiem był Hraban Maur († 865), „primus praeceptor Germaniae”. W jego bogatej spuściźnie pisarskiej znajdują się także dzieła o treści ascetyczno-moralnej, jak *De puritate cordis et modo paenitentiae, De vitiis et virtutibus et peccatorum satisfactione*<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Por. tamże, 495 nn.

<sup>3</sup> Por. F. J. Lozano Sebastian, *San Isidore de Sevilla. Teologia del pecado y la conversion*, Burgos 1976, 109—113, 159—165, 227 n.

<sup>4</sup> Por. G. Angelini — A. Valsecchi, *Disegno storico della teologia morale*, Bologna 1972, 109.

<sup>5</sup> Por. G. Ellard, *Alkuin*, LThK, t. 1, kol. 340 n.

<sup>6</sup> Por. M. Bernards, *Hrabanus*, LThK, t. 5, kol. 499 n.

Bardziej oryginalnym był Paskazjusz Ratbertus († 859), którego autorstwa są m. i. dziełka o charakterze budującym *Summula de fide, spe et caritate* oraz *Expositio in Psalmum XLIV*.

Do grona autorów, którzy cieszyli się uznaniem w tym okresie, należy także Rateriusz, biskup Werony († 974), który napisał m. i. *Praeloquiorum libri sex*. Omawia tam rozmaite stany życia ludzkiego oraz spotykane w nich wykroczenia podając na nie zarazem środki zaradcze wysnute z Ewangelii. Opierał się przy tym na *Moraliach* św. Grzegorza, skąd też zaczerpnął założenia psychologiczne, charakterystyczne dla jego wywodów. Liczy się zwłaszcza jego pogłębienie od strony psychologicznej zagadnienia ascezy<sup>7</sup>.

Najbardziej jednak godna uwagi jest działalność pisarska wielkiego rzecznika reformy Kościoła św. Piotra Damiana († 1072). W jego licznych pismach poruszane były wszystkie zagadnienia wówczas aktualne, m. i. problematyka moralna. Charakterystyczne jest zwłaszcza dziełko pt. *Liber Gomorrhianus*, w którym ostro piętnował wykroczenia kleru. Domagał się zdecydowanie naprawy obyczajów i odnowy życia chrześcijańskiego. Wpływ tego pisarza zaznaczył się wydatnie w następnej epoce, zwłaszcza dużą popularnością w wieku XIV i XV cieszyły się jego pisma o reformie<sup>8</sup>.

### 3. Księgi pokutne

W dziejach zachodniej myśli moralnej odegrały pewną rolę tzw. księgi pokutne. Pojawienie się ich i posługiwanie się nimi było związane z praktyką pokutną Kościoła. Pokuta była sprawą istotną w życiu chrześcijańskim od pierwszych wieków. Świadczą o tym między innymi kontrowersje na jej temat, np. spór z montanistami, czy kwestia pojednania apostatów z doby prześladowań. Potwierdzają to liczne wypowiedzi dotyczące praktyk istoty pokuty już w II i III w., jak np. w *Pasterzu* Hermasa, czy też w dziełkach Tertuliana i św. Cypriana<sup>9</sup>. Chrześcijańska pokuta miała w swych początkach formę publiczną i eklezjalną. Zazwyczaj była ona jednorazowa i talk surowa, że nawet po jej odbyciu i dopuszczeniu do Eucharystii grzesznik niekiedy musiał ponosić skutki w ży-

<sup>7</sup> Por. H. M. Klinkenberg, *Ratherius*, LThK, t. 8, kol. 1000 n.

<sup>8</sup> Por. K. Reindel, *Petrus Damiani*, LThK, t. 8, kol. 358 nn.

<sup>9</sup> Por. C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, Paris 1966, 16—26.

ciu publicznym, społecznym i małżeńskim aż do śmierci. Stąd zazwyczaj młodych odwożono od podejmowania pokuty ze względu na obawę powtórnego upadku. Można nawet powiedzieć, że grzesznicy odsuwali pokutę i pojednanie na koniec życia. Dlatego absolucja na łożu śmierci przez wiele wieków faktycznie była sakramentem umierających<sup>10</sup>.

Zmiana nastąpiła z chwilą wprowadzenia nowej praktyki pokuty prywatnej. Powstała ona na Wyspach Brytyjskich, gdzie prawdopodobnie nie znano pokuty publicznej. Ukształtowała się pod wpływem zwyczajów życia klasztornego, a w jakiejś mierze i praktyk z życia państwowego, jak np. nakładanie kar pieniężnych za niektóre przekroczenie prawa.

W pokucie iro-szkockiej, w odróżnieniu od publicznej, proces pojednania odbywał się prywatnie, poufnie. Każdy grzesznik (zarówno laik jak i duchowny) mógł się zwrócić do kapłana (nie tylko więc do biskupa), ilekroć zgrzeszył.

Po odprawieniu wyznaczonej pokuty, mógł otrzymać rozgrzeszenie — absolucję (przyjął się wtedy zwyczaj posługiwania się terminem „absolucja”). Zaniechano przy tym także całej zewnętrznej formy i ceremoniału pokuty starożytnej<sup>11</sup>.

Praktyka tej pokuty zaczęła powoli przyszczeplać się na kontynent. Początkowo napotykała na ostre sprzeciwy, jak o tym świadczy Synod w Toledo z 595 r. Powoli jednak została przyjęta; zaakceptowali ją np. biskupi galijscy na Synodzie w Chalons-sur-Saône w latach 644—656<sup>12</sup>.

Zmiany te miały ogromne znaczenie dla życia chrześcijańskiego, dla kształtowania się także jego profilu i duchowości<sup>13</sup>. Dla dziejów myśli moralnej bezpośrednie znaczenie miały księgi, powstałe także na wyspach, pomagające spowiednikom nakładać odpowiednią pokutę. Nazywano je księgami peniten-

<sup>10</sup> Por. C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au moyen-âge*, Paris 1969, 17 n; H. Vorgrimler, *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. IV, z. 3, 69—86.

<sup>11</sup> Por. C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au moyen-âge*, dz. cyt., 18.

<sup>12</sup> Por. tamże, 15 n; S. Czerwik, *Wprowadzenie do odnowionej liturgii pokuty i pojednania*, w: *Sakrament pokuty*, pr. zb., Katowice 1980, s. 165 n.

<sup>13</sup> „Il n'est pas exagéré de dire que la pénitence tarifée opéra une rupture radicale avec l'antiquité et avec la manière de concevoir, dans la vie quotidienne, les rapports entre Dieu et le pécheur et l'Eglise. Le nouveau système par la a contribué grandement à forger une spiritualité nouvelle, qui se survit encore de nos jours.” C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au moyen-âge*, dz. cyt. 16 n.

cyjnymi, penitencjarzami lub księgami pokutnymi<sup>14</sup>. Rysem oryginalnym tych ksiąg było to, że określały dokładnie, jaką należy wyznaczyć pokutę za dane wykroczenie.

W księgach tych na ogół brak jest przemyślanej systematyzacji. Obok ciężkich wykroczeń, można spotkać uchybienia dotyczące spożywania pokarmów, czy naruszenia przepisów o charakterze higienicznym. Już w starych księgach pokutnych wiele uwagi poświęca się sprawie pożycia seksualnego, obok takich wykroczeń, jak zranienie człowieka, zabójstwo czy morderstwo, jak również kradzież, przede wszystkim własności kościelnej. Katalogi te w znacznym stopniu odchodziły od ujęć św. Pawła, czy Nowego Testamentu w ogóle, które podawały tylko wykroczenia najcięższe.

Można zauważyć dużą różnorodność w nakładaniu czynów pokutnych w poszczególnych księgach penitencjalnych. Najczęściej zalecanym umartwieniem jest post, tak że nierzadko pokutować znaczyło tyle, co pościć. Post miał też rozmaite stopnie. Najsurowszy był post o chlebie i wodzie, ale zalecano także powstrzymanie się np. od piwa i wina, lub tłuszczów czy mięsa. Okres postu był określany rozmaicie, od kilku tygodni lub 40 dni, rozciągany na lata, nawet do 15 i więcej. Wśród dalszych sposobów pokuty znajdujemy między innymi czuwanie, odmawianie modlitw, zwłaszcza psalmów, powstrzymanie się od pożycia małżeńskiego, dawanie jałmużny itp. Dopuszczano też, z czasem coraz częściej, do zamiany czynów pokutnych na jałmużny pieniężne, ofiary na kościół lub klasztor.

Również w określaniu wysokości pokuty nie było jednolitości. Za takie same grzechy nakładano niekiedy różne czyny pokutne i stosowano różny ich wymiar. Zazwyczaj pokuty te były surowe, trwające także całe lata. W niektórych księgach pokutnych zauważa się większą pobłażliwość, a nawet można mówić o przejawach pewnego laksyzmu, jak np. w penitencjarzu zwanym Teodoriańskim<sup>15</sup>.

Księgi pokutne z czasem z Wysp Brytyjskich zostały przeniesione do Europy Zachodniej. Zwłaszcza od wieku VIII były tam w powszechnym użyciu i występowały w wielu wersjach.

<sup>14</sup> Por. C. Vogel, *Bussbücher*, LThK, t. 2, kol. 802—805; H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 95 n.

<sup>15</sup> Por. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 97 nn; C. Voger, *Bussbücher*, art. cyt.; tenże, *Le pécheur et la pénitence au moyen-âge*, dz. cyt., 19 n.

Księgi te z czasem były uzupełniane i poszerzane przez elementy użyteczne dla spowiedników. Ich kontynuację stanowią tzw. sumy dla spowiedników (*Summae confessoriorum*), które przetrwały aż do końca XVIII wieku. W księgach pokutnych można w jakiejś mierze dopatrywać się zaczątków późniejszych podręczników teologii moralnej.

Penitencjarze nastawione na praktykę spowiedniczą zajmowały się grzechem jako faktem zewnętrznym. Takie podejście do pokuty wpłynęło także na ujmowanie egzystencji chrześcijańskiej w oderwaniu od głębi życia sakramentalnego i na zapoznanie psychiczno-personalnej strony w moralnym działaniu człowieka. Można zatem w księgach pokutnych upatrywać załączki jurydycznego podejścia w teorii i praktyce pokuty.

## II. OKRES WCZESNEJ SCHOLASTYKI

### 1. Charakterystyka okresu

Wiek XI jest okresem rozpoczynającego się rozkwitu oraz budzących się nowych i śmiałych inicjatyw. Znamienny jest wzrost zainteresowań prawem kościelnym, a także rzymskim. Kanoniści, dekretyści i dekretaliści, zwłaszcza od dekretu Gracjana (1140) na kanwie swoich rozważań i w związku z problematyką prawną poruszają szereg zagadnień moralnych takich, jak zagadnienie sprawiedliwości, grzechu, małżeństwa. Uczestniczą oni w przygotowywaniu ksiąg penitencjalnych i sum spowiedniczych, przyczyniają się do rozwoju teologii sakramentu pokuty. Jednak udział prawników w tego rodzaju pracach mieścił w sobie pewne niebezpieczeństwa dla profilu i sposobu uprawiania teologii moralnej.

Poważnie też zaważył na rozwoju moralistyki zwrot ku kulturze antycznej, zwłaszcza zainteresowania i studia nad filozofią starożytną. Początkowo była ona poznawana w przekładzie Cyserona i Seneki. Wielkim wydarzeniem było zaznajomienie się z *Etyką Nikomachejską* Arystotelesa. Stała się ona odtąd przedmiotem komentarzy przez dłuższy okres. Ważne to było z tego względu, że brak było dotąd prób oddzielnego opracowywania chrześcijańskiej etyki. Łączyło się to zresztą ze spotykanym wówczas poglądem, że nauka moralności, zajmująca się obyczajami człowieka, należy przede wszystkim do filozofii. Była to znacząca opinia, która w jakiejś mierze wywrze swój wpływ na koncepcję teologii moralnej w przyszłości.



## 2. Św. Anzelm z Canterbury (1033—1109)

Powszechnie uważa się, że św. Anzelm zapoczątkował żywy ruch umysłowy w średniowieczu i przyczynił się w dużej mierze do rozwoju teologii. Był on założycielem szkoły w Laon, a od roku 1093 arcybiskupem w Canterbury. Nazywany jest „ojcem scholastyki”, „drugim Augustynem”, magister divinitatis, doctor magnificus. W obfitej jego twórczości można wyróżnić pisma o charakterze budująco-ascetycznym, zwłaszcza z okresu sprawowania urzędu biskupiego, jak np. *Exhortatio ad contemptum temporalium et desiderium aeternorum*, *Liber meditationum et exhortationum*, *Liber asceticus*.

Anzelm jest wierny w zasadzie myśli św. Augustyna. Wprawdzie nie przedstawił w formie gotowej systemu filozoficzno-teologicznego, ale w jego pismach można odnaleźć główne linie struktury takiego systemu. Zajmuje się on m. i. rolą rozumu w teologii, zmierzając w kierunku spekulatywnego pogłębienia wiary (*fides quaerens intellectum*), racjonalizacji wiary i idei Boga, tworzenia teocentrycznej metafizyki średniowiecza w duchu dualizmu św. Augustyna<sup>16</sup>.

Założenia Anzelma, choć przyjmowane nie bez oporów, znacznie zaważyły na dalszym uprawianiu filozofii i teologii w średniowieczu. Dotyczyło to także metody. Tak np. Anzelm ze swoją szkołą, obok szkoły Wilhelma z Champeaux, przyczynił się do przyjęcia nowej formy wykładu naukowego, a mianowicie sentencji. Podawały one naukę Pisma Świętego i zawierały wypowiedzi Ojców Kościoła na dany temat. Powszechnie sentencje były z czasem gromadzone i układane w tematyczną całość. One to w dalszej perspektywie przygotowały grunt dla sum teologicznych. Sentencje układane były zazwyczaj według jednego schematu: Bóg, stworzenie, upadek, odkupienie przez Chrystusa i sakramenty. Niektóre sentencje były poświęcone także problematyce moralnej<sup>17</sup>. Tak np. wśród sentencji Anzelma znajdujemy: rozdziały o grzechu, prawie, cnotach, dekalogu, małżeństwie<sup>18</sup>.

Znany jest też wpływ Anzelma na dalszy rozwój soteriologii zachodniej. Wyłożona w dziele *Cur Deus homo* koncepcja odkupienia akcentowała w dziele zbawczym Chrystu-

<sup>16</sup> Por. M. Ziółkowski, *Anzelm z Canterbury*, Encykl. Kat., t. 1., kol. 733 nn.

<sup>17</sup> Por. L. Hödl, *Sentenzen*, LThK, t. IX, kol. 670 nn.

<sup>18</sup> Por. G. Angelini — A. Valsecchi, dz. cyt., s. 86 n.

sa zadośćuczynienie — satysfakcję Bogu za grzechy. Teoria ta, mająca u źródeł ideę przesadnego posłuszeństwa i średniowieczne skoncentrowanie się na problematyce grzechu, zaważyła na dalszym kształtowaniu się teologii grzechu i sakramentu pokuty także w duchu juredycznego ich ujmowania. Jest też jedną z przyczyn przyjęcia się rozumienia życia chrześcijańskiego jako gromadzenia zasług na życie wieczne.

### 3. Piotr Abelard (ok. 1079—1142)

W dziejach moralnej myśli średniowiecza nie można pominąć Abelarda, ucznia Anzelma, postaci kontrowersyjnej, otoczonej nimbem sławy i romantyzmu. Jego poglądy w znacznej mierze dotyczą nauki moralności, a nawet pojmowania jej istoty. Miały też znaczenie dla dalszego kształtowania się profilu moralistyki zachodniej.

Głównymi dziełami Abelarda z zakresu etyki są *Ethica sive scito tepisum* oraz *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*.

Twierdzenia Abelarda w niejednym punkcie odbiegają od przyjętych poglądów w dotychczasowej tradycji i to w zagadnieniach istotnych. Przynajmniej na niektóre z nich należy wskazać. Podobnie, jak większość jego poprzedników, uważa on wolę Bożą za najwyższą normę moralności oraz kryterium dobra i zła<sup>19</sup>. W przeciwieństwie jednak do nich, mocno podkreśla, że rozróżnienie między dobrem i złem ma podstawę w zarządzeniu Boga. W jego opinii nie można jeszcze znaleźć powodu do pomówienia go o pozytywizm moralny, gdyż fundament ostateczny dla tych zarządzeń upatruje w rozumie i mądrości Boga, a więc i rację słuszności dla działania Bożego i Jego przykazań.

Wola Boża jest zawarta w prawie naturalnym i objawionym. Prawo naturalne nie tylko jest poznawane przez rozum, ale na nim polega<sup>20</sup>. Dla jednostki poznającej prawo to stanowi kryterium moralnego działania. Jednak prawo objawione jest drogowskazem bardziej pewnym niż rozum, który może się mylić. Uczy ono tego samego, co prawo naturalne, szczególnie prawo Nowego Testamentu jest doskonałym gło-

<sup>19</sup> *Expositio in Epistolam ad Romanos*, II, 241; por. także, F. Wagner, *Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes in der christlichen Ethik des Mittelalters*, Münster i. W. 1936, 40 n.

<sup>20</sup> „In ratione consistit”. *Introductio ad Theologiam*, III, 1.

szeniem prawa naturalnego. Tak np. przykazanie Chrystusa o czynnej miłości bliźniego jest właściwie zawarte w prawie naturalnym, a Jego słowa: „wszystko co chcecie, aby wam ludzie czynili, wy im czyńcie” są niczym innym, jak treścią wskazania: „czego ty nie chcesz, aby się tobie przydarzyło, nie czyń innemu”<sup>21</sup>.

Założenia te byłyby możliwe do przyjęcia, gdyby autor nie wyciągnął z nich zbyt daleko idących wniosków. Nie uznając bowiem praktycznie skutków grzechu pierworodnego, przypisywał Abelard człowiekowi zbyt wiele możliwości w działaniu moralnym.

Według niego, wola ludzka zachowała pełną wolność do pełnienia dobra<sup>22</sup>. Innym jego wnioskiem jest nauka o powinności, by zawsze iść za sumieniem, nawet wtedy, gdy ono błądzi, a nawet kiedy taki czyn byłby faktycznie zaprzeczeniem prawa. Jedynym warunkiem dopuszczającym taki czyn jest, by pochodził z wewnętrznego przekonania. Abelard zatem twierdzi, że o wartości czynu decyduje intencja, nastawienie, dobry zamiar, które czynowi nadają moralną wartość. Według niego nie ma czynów dobrych lub złych z racji przedmiotu. Podkreślenie wagi intencji jest niczym nowym w teologii. Przesadne natomiast jest akcentowanie, iż intencja jest jedynym kryterium moralności czynu, bez względu na jego obiektywną stronę. W takim ujęciu przedmiot działania staje się niemal czymś obojętnym. Nauka ta kryła w sobie poważne niebezpieczeństwo subiektywizmu<sup>23</sup>.

Podobnie był Abelard radykalny w uznawaniu miłości za główny i jedyny motyw etycznie dobrego działania. Miłość zresztą uznawał on za jedyną cnotę. Teza Abelarda, domagająca się rygorystycznie miłości czystej, wolnej całkowicie od pobudek miłości własnej i motywu zapłaty jest jaskrawo rażąca i niezgodna z duchem Ewangelii<sup>24</sup>.

Można spotkać opinię, że Abelard jest prekursorem nowoczesnych poglądów w zakresie etyki. Miał on bowiem przenieść na jej grunt radykalne tendencje racjonalistyczne, podejmując w ten sposób „próbę laicyzacji moralności”<sup>25</sup>. Można jednak chyba przyznać słuszość historykowi teologii mo-

<sup>21</sup> Por. F. Wagner, dz. cyt., s. 41 n.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 42 n; Wójcik K., *Abelard*, Encykl. Kat., t. I, kol. 11.

<sup>23</sup> Por. F. Wagner, dz. cyt., s. 44 nn.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 46 nn.

<sup>25</sup> Por. Abelard, w: *Encyklopedia Powszechna*, t. 1, 5 n.

ralnej, F. Wagnerowi, że Abelard jest także prekursorem w odniesieniu do późniejszych, także nowoczesnych, błędów w zakresie ujmowania etyki<sup>26</sup>.

### 3. Piotr Lombard (ok. 1095—1160)

Do postaci, które wywarły zasadniczy wpływ na rozwój teologii i filozofii w średniowieczu, należy bezspornie Piotr Lombard, magister sententiarum. Ten znany mistrz paryskiego uniwersytetu, wybrany także na biskupa Paryża, zasłynął swoim systematycznym dziełem *Sententiarum Libri quatuor*. Służyło ono jako podręcznik teologii przez cztery wieki. Układ jego był następujący: pierwsza księga traktowała o tajemnicy Trójcy św.; druga — o Bogu Stworzycielu i o łasce; trzecia — o wcieleniu Syna Bożego i dziele zbawczym Chrystusa; ostatnia zaś — o znakach odkupienia Chrystusa, czyli można powiedzieć, o sakramentach. Dodatek był poświęcony rzeczom ostatecznym.

Uznanie i powodzenie zawdzięczał Lombard jasności wykładu oraz walorom systematyzacji. Wprowadzie początkowo napotkał na ostre sprzeciwy, wkrótce jednak stał się ogólnie przyjętym podręcznikiem, a wykład teologii na uniwersytetach sprowadzał się do komentowania jego dzieła aż do XVI w., kiedy go zastąpiono *Sumą teologiczną* św. Tomasa.

Główne linie nauki moralnej Lombarda znajdujemy w *Sentenciach*. Wykład tam zawarty w znacznym stopniu nosi charakter doktrynalny. Używając języka dzisiejszego można powiedzieć, że dogmat i nauka moralności u niego są jak najściślej ze sobą związane. Wynika to nie tylko z samego układu jego *Sentencji*, w których przechodzi od prawd wiary do wskazań moralnych, lecz także z wyraźnie ujawnionego poglądu autora, iż moralność winna być konsekwencją dogmatu. Przekonany był bowiem o ścisłej łączności między bytem chrześcijanina, a jego działaniem. Moralność zatem jest „logiczną implikacją egzystencji chrześcijańskiej”<sup>27</sup>.

Zgodnie z tymi założeniami, wychodzi mistrz *Sentencji* od godności osoby ludzkiej, którą widzi przede wszystkim w tym, iż człowiek jest obrazem Boga i mieszkaniem Ducha Świętego. Godność tę otrzymuje się wraz z łaską uświęcają-

<sup>26</sup> Por. F. Wagner, dz. cyt., s. 48.

<sup>27</sup> Por. Ph. Delhaye, *Pierre Lombard. Sa vie, ses oeuvres, sa morale*, Paris 1961, 102.

cą. Łaska jest udzielana przez Ducha Świętego, którego wpływ na życie moralne — według Lombarda — ma zasadnicze znaczenie. Postępowanie chrześcijanina ma być konsekwencją działania Ducha Świętego, wyrazem wierności i posłuszeństwa wobec Jego natchnień<sup>28</sup>. Szczególną rolę Ducha Świętego w życiu chrześcijanina akcentuje Lombard, kiedy mówi o dwukrotnym Jego udzieleniu człowiekowi ze względu na dwa przykazania miłości<sup>29</sup>.

Utożsamiając Ducha Świętego z miłością, Lombard przypisuje tej ostatniej kluczową rolę w życiu moralnym. Miłość bowiem oświecona wiarą ma tym życiem kierować w taki sposób, by urzeczywistniała się prawda o obrazie Boga w człowieku. Prawdziwym obrazem Boga był Chrystus, lecz możliwe jest naśladownictwo częściowe i stawanie się obrazem Boga w niedoskonałym bodaj stopniu<sup>30</sup>. Dąży się do podobieństwa Bożego nie tylko przez poznawanie Stwórcy, lecz przede wszystkim przez życie nieskazitelne, umiłowanie prawdy i cnót, zwłaszcza przez praktykowanie cnoty sprawiedliwości<sup>31</sup>.

W pismach Lombarda można odnaleźć między innymi myśli o dynamizmie cnót teologicznych, o znaczeniu intencji religijnej w życiu moralnym, a także o tym, iż postępowanie chrześcijanina powinno być w szczególniejszy sposób naśladowaniem Chrystusa<sup>32</sup>.

Można więc powiedzieć, że wykład nauki moralnej u Lombarda ma charakter pozytywny. Nauka o grzechu natomiast zajmuje niewiele miejsca w *Sentencjach*. Traktat o grzechu uczynkowym jest bardzo zwięzły. Wyliczenie grzechów jest sprowadzone do minimum. Wykaz grzechów głównych jest krótko przytoczony i wcale nie jest komentowany. Wskazania St. Testamentu, które często miały formę zakazu, są wyłożone w świetle i perspektywie miłości. W określeniu zaś grzechu, rozumianym za św. Augustynem przede wszystkim jako nieposłuszeństwo, uwydatnia on oddalenie się od Boga. Grzech w jego ujęciu godzi w podobieństwo Boże w człowieku, jest raną. W sposobie przedstawiania grzechu dostrzega-

<sup>28</sup> Por. tamże, 30 n.

<sup>29</sup> Por. *Collectanea in Epistolas S. Pauli*, PL, t. 191, kol. 1381.

<sup>30</sup> „Homo est imago Dei imitando”. Tamże, PL t. 192, kol. 192, 263. Por. także t. 191, kol. 1631 n.; t. 192, kol. 34 n, Por. Ph. Delhaye, dz. cyt., 29.

<sup>31</sup> Por. Ph. Delhaye, dz. cyt., 29 n.

<sup>32</sup> Por. tamże, 104.

my u Lombarda raczej aspekt egzystencjalny i ontologiczny, aniżeli moralny czy prawny<sup>33</sup>.

W swoich wywodach mistrz sentencji idzie bardziej za myślą św. Augustyna, aniżeli św. Grzegorza. Ten ostatni zajmuje raczej skromne miejsce w jego pismach. Zasluguje to na podkreślenie ze względu na odmienność stanowiska w stosunku do ogółu teologów jemu współczesnych. U innych bowiem moralistów tego okresu, a nawet w epoce rozkwitu teologii w średniowieczu, św. Grzegorz cieszył się szczególnie wielkim autorytetem. Dla przykładu można powiedzieć, że w *Sumie* Tomasza św. Grzegorz jest równie często cytowany, jak i Arystoteles<sup>34</sup>.

Znaczenie P. Lombarda dla rozwoju nauki moralności jest ważne, choćby z tego względu, iż po prostu jego idee były inspiracją i legły u podstaw myśli moralnej najwybitniejszych teologów średniowiecza. Warto szczególnie wziąć pod uwagę twierdzenie Ph. Delhaye'a, że dla doskonałego zrozumienia nauki św. Tomasza jest niezwykle pożyteczna znajomość P. Lombarda<sup>35</sup>.

### III. OKRES KLASYCZNEJ SCHOLASTYKI

#### 1. Szkoła franciszkańska

Aleksander z Hales (ok. 1180—1245)

Blżej problematyką moralną zajmował się Aleksander z Hales — doctor irrefragibilis. Był on pierwszym franciszkaninem, który otrzymał katedrę uniwersytecką. Jest uznawany za współtwórcę metody scholastycznej, co więcej — za inicjatora wielkiej scholastyki arystotelesowskiej i za głowę franciszkańskiej szkoły. On pierwszy wprowadził *Sentencje* Lombarda jako tekst podstawowy w wykładach uniwersyteckich. Pierwszy też nadał tzw. kwestiom dysputowanym (quaestio disputata) formę traktatu. Sięgnął też w stopniu daleko większym niż ktokolwiek przedtem do myśli Arystotelesa, mimo wyraźnego zakazu kościelnego z lat 1210 i 1215, torując drogę do dalszego korzystania z jego myśli. Nowatorstwo Aleksandra wyraziło się także na innych polach, m. i. we wprowadzeniu do wykładu nowych zagadnień, nowej ter-

<sup>33</sup> Por. tamże, 103 n.

<sup>34</sup> Por. tamże, 103.

<sup>35</sup> Por. tamże, 105.

minologii i pojęć, a także w posługiwaniu się metodą dialektyczną Abelarda <sup>36</sup>.

Głównym dziełem franciszkańskiego teologa jest *Summa theologica fratris Alexandri*, w której znajdują się główne założenia jego nauki moralnej. Dzieło to cieszyło się dużym uznaniem i powagą, a papież Aleksander IV polecił ją jako podręcznik dla studiujących teologię. Wpływ tej sumy na dalszy rozwój teologii był znaczny.

Z czterech ksiąg pierwsza traktowała o Bogu Jedynym i Troistym. Problematykę moralną znajdujemy w księdze drugiej, gdzie jest mowa o upadku człowieka i o grzechu oraz w trzeciej, traktującej o zbawieniu, łasce, a także o cnotach i prawie. Czwarta księga nie została ukończona, a jej przedmiotem są sakramenty. *Summa theologica fratris Alexandri* to ogromne dzieło, głównie o charakterze kompilatorskim, w którego skład wchodzi też materiały współpracowników Aleksandra, ułożona jest jednak według jego własnego planu.

Wprawdzie znaczną część swoich wywodów poświęcił Aleksander zagadnieniom moralnym, nie znajdziemy jednak w jego poglądach idei nowych dotyczących podstaw moralności chrześcijańskiej. W zasadzie idzie on za poglądami swoich poprzedników, głównie Piotra Lombarda, którzy istotę życia moralnego widzieli w miłości <sup>36a</sup>.

Tak więc np. w nauce o celu człowieka idzie również za Lombardem rozwijając myśl św. Augustyna, że wola ludzka powinna mieć jeden cel, mianowicie Boga, Jego Królestwo i sprawiedliwość. Temu celowi winny być podporządkowane inne cele jako środki prowadzące do celu najwyższego <sup>37</sup>. Tylko Bóg może być przedmiotem napawania się, a stworzenia mogą jedynie stanowić przedmiot używania. Istotą dobrej woli i dobra moralnego stanowi dążenie do szczęśliwości w Bogu <sup>38</sup>

Natomiast liczy się wkład doktora niezłomnego w wielu kwestiach szczegółowych. I tak interesująca jest jego teoria sumienia, do której wprowadził pojęcie „synderezy”, podłoża habitualnego sumienia w odróżnieniu od poszczególnych aktów orzekających o godziwości danego czynu. Różnił przez nią naturalną skłonność duszy człowieka do dobra. Po-

<sup>36</sup> Por. J. Wawro, *Aleksander z Hales*, Encykl. Kat., t. 1, kol. 335, 339.

<sup>36a</sup> Por. F. Wagner, dz. cyt. 67.

<sup>37</sup> Por. *Summa theol.*, III, q. 1. Wprow.

<sup>38</sup> Por. F. Wagner, dz. cyt., 67 n.

lega ona na wrodzonym świetle poznawczym, które ukazuje podstawowe zasady prawa naturalnego. W synderezie więc dochodzi do świadomości człowieka prawo naturalne, skłaniając do dobra i ostrzegając przed złem. To nowe pojęcie „synderезы” zyskało powszechne uznanie w scholastyce i u późniejszych teologów<sup>39</sup>.

Niektóre tematy interesująco przedstawione przez Aleksandra, głównie o charakterze praktycznym, zostały podjęte przez późniejszą teologię, ujawniając jego inspirujący wpływ. Dotyczą one takich zagadnień, jak: *contritio* i *attritio* (szeroko dyskutowane w teologii sakramentu pokuty) i rodzajów zasług (*meritum de condigno* i *meritum de congruo*), czy też zagadnienia *timor servilis* i *timor filialis*<sup>40</sup>.

#### Św. Bonawentura (1221—1274)

Św. Bonawentura należy do postaci, które zajmują wyjątkowe miejsce w teologii średniowiecznej. Cieszył się on ogromnym autorytetem, a bywał nierzadko stawiany obok św. Tomasza z Akwinu jako najwybitniejszy teolog średniowiecza. Był on znany jako *doctor devotus*, a od w. XV powszechnie jako *doctor seraphicus*.

Jako uczeń Aleksandra z Hales był kontynuatorem jego myśli, a także Lombarda, jednak korzeniami swymi tkwi przede wszystkim w myśli św. Augustyna, którą twórczo rozwijał dostosowując do potrzeb swoich czasów. Korzystał także z nauki Arystotelesa, którego znał, pozostając jednak krytycznym wobec wielu jego twierdzeń<sup>41</sup>.

Doktor seraficki był duchowym synem św. Franciszka. Gorliwie zaangażowany w życie zakonu, jako generał wielce przyczynił się do jego rozwoju i stąd często bywa nazywany „drugim założycielem”<sup>42</sup>. W twórczości Bonawentury znalazł odbicie duch franciszkański, którego rysy charakterystyczne (np. prostota ducha, umiłowanie ubóstwa, wierność Ewangelii w rozumieniu dosłownym, nabożeństwo do Dzieciątka

<sup>39</sup> Por. tamże, 67.

<sup>40</sup> Por. tamże, 68 n.

<sup>41</sup> W sprawie sporu o wpływ Arystotelesa na Bonawenturę por. artykuł F. Steerberghena *Arystotelizm i augustynizm w filozofii św. Bonawentury*, W: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, pr. zbior. red. S. C. Napiórkowski i E. I. Zieliński, Niepokalanów — Warszawa 1976, 97—108.

<sup>42</sup> Por. A. Zynel, *Św. Bonawentura — „drugi założyciel” zakonu franciszkańskiego*, W: *Św. Bonawentura*, dz. cyt., 49—69.



Jezus, cześć do Chrystusa Ukrzyżowanego) wyraził w języku teologicznym<sup>43</sup>.

Najważniejszym dziełem Bonawentury są *Commentarii in IV libros Sententiarum P. Lombardi* napisane w latach 1248—1255. Znany historyk teologii średniowiecza Grabmann uważa je za najznakomitszy komentarz do Sentencji z okresu scholastyki klasycznej. Bardzo znane jest dziełko Bonawentury pt. *Breviloquium* — określone przez Scheebena jako „prawdziwy skarbczyk”. Zawiera krótki zarys teologii w siedmiu rozdziałach. Podobnie ważne jest *Itinerarium mentis ad Deum*, które zawiera poglądy z zakresu duchowości i mistyki. Te dwa ostatnie dziełka, jak i pisma ascetyczne św. Bonawentury cieszyły się największą popularnością wśród potomnych<sup>44</sup>.

Bonawentura jest przede wszystkim teologiem i stworzył oryginalny system teologiczny. W swoich pismach główny nacisk kładzie też na stronę teologiczną. Teologii hierarchicznie podporządkowane są inne gałęzie wiedzy<sup>45</sup>, ona zaś ma służyć przede wszystkim miłości Boga i do Niego prowadzić<sup>46</sup>.

W myśli teologicznej Bonawentury centralne miejsce zajmuje idea Boga. Bóg jest bowiem przyczyną sprawczą nadając bytom stworzonym sposób istnienia, wzorczą (dzieła Boże są bowiem ukształtowane według Jego wzoru) i celową (Bóg jest celem, określając dla wszystkich istot kierunek dążenia)<sup>47</sup>. W innym zaś aspekcie Bóg jest princi-

<sup>43</sup> Por. J. G. Bougerol, *St. Bonaventure et la sagesse chrétienne*, Paris 1963, 109—125; A. Auer, *Bonaventura*, W: *Reformation aus dem Ewigen*, Salzburg 1955, 112—118.

<sup>44</sup> Interesujących się bliżej pismami św. Bonawentury odsyłamy do starszej, ale obszernej monografii w języku polskim o jego dziełach: E. Starecki, *Zywoť i pisma doktora serafickiego św. Bonawentury*, Poznań 1915, 145—210. Natomiast obszerną bibliografię bonawenturiańską można znaleźć w cytowanej wyżej pracy: *Św. Bonawentura*, 576—603. Dzieło to jest ważnym i cennym przyczynkiem do poznania także myśli wielkiego franciszkanina.

<sup>45</sup> Bonawentura daje temu wyraz w niewielkim dziełku „*De reductione artium ad theologiam*”. Por. S. C. Napiórkowski, *Św. Bonawentura teoria teologii*, W: *Św. Bonawentura*, dz. cyt., 215—219.

<sup>46</sup> „*Scientia theologica est habitus affectivus et medium inter speculativum et practicum et pro fine habet tum contemplationem, tum ut boni fiamus, et quidem principalius ut boni fiamus*”. I Sent., proëm.

<sup>47</sup> *Necesse est, omnem creaturam secundum triplicem habitudinem comparari ad causam primam. Omnis enim creatura constituitur in esse ab efficiente, conformatur ad exemplar et ordinatur ad finem*”.

pium movens, regula dirigens, finis quietans<sup>48</sup>. Łączy się ona najściślej z jego teorią poznania i koncepcją mądrości. Ta ostatnia ma kilka stopni poczynając od wiedzy ogólnej o sprawach Boskich i ludzkich — filozofii. Dalszym stopniem jest poznanie rzeczy wiecznych w odróżnieniu od nauki zajmującej się tylko rzeczami stworzonymi. Wyższym stopniem jest poznanie Boga poprzez cześć opartą na wierze, nadziei i miłości. Prawdziwą zaś mądrość stanowi mistyczne poznanie Boga mające u podstaw doświadczenie Jego (cognitio Dei experimentalis), napawanie się słodyczą Boga. Prawdziwa mądrość płynie więc z bezpośredniego obcowania z Bogiem — „dotknięcia” Boga<sup>49</sup>.

Ogólne założenia nauki Bonawentury znajdują również swój wyraz w jego doktrynie moralnej. Główne jej linie przedstawia on w komentarzu do *Sentencji* Lombarda, od którego przejmuje główne tezy. Istota jego nauki moralnej sprowadza się do „zaangażowanego opisu powrotu człowieka do Boga”<sup>50</sup>. Odniesienie do Boga jako celu ostatecznego stanowi kryterium całego postępowania moralnego, ponieważ stosunek do Boga jest miarą i normą dobra moralnego. W nauce o dobru Bonawentura odróżnia dobro natury („bonum naturae”) jako dobro samo w sobie oraz „bonum commodi” — dobro ze względu na określony użytek<sup>51</sup>. Dobro moralne ma ścisłe odniesienie do Boga, co znajduje wyraz w interesujących sformułowaniach Bonawentury: agere a Deo — postępować przy współdziałaniu Boga; agere secundum Deum — tzn. działać dla dobra moralnego, co sprowadza się do działania według natury, czyli stosownie do normy w naszej naturze zakodowanej; agere ad Deum — tzn. czyn staje się dobry przez skierowanie do Boga<sup>52</sup>.

W nauce moralnej Bonawentury ujawnia się bardzo dobitnie chrystocentryzm<sup>53</sup>. Chrystus zajmuje miejsce centralne

*Breviloquium*, p. II, s. 1. Por. także Ch. Nölkensmeier, *Ethische Grundfragen bei Bonaventura*, Leipzig 1932, 5—11.

<sup>48</sup> Por. Ch. Nölkensmeier, dz. cyt., 11—115.

<sup>49</sup> Por. Ph. Böhmer, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, przeł. S. Stomma, Warszawa 1962, 464 n.; H. L. Rawalski, *Mądrość według Bonawentury*, W: *Św. Bonawentura*, dz. cyt. 221—229.

<sup>50</sup> E. Zieliński, *Bonawentura*, Encykl. Kat., t. 2, kol. 783.

<sup>51</sup> Por. Ch. Nölkensmeier, dz. cyt., 16—21.

<sup>52</sup> Por. tamże, 22—36.

<sup>53</sup> Obszerną bibliografię na temat chrystocentryzmu Bonawentury można znaleźć w artykule S. C. Napiórkowskiego pt. *Chrysto-*

w całej teologii św. Bonawentury<sup>54</sup>, zwłaszcza w nauce o stworzeniu oraz w teorii poznania naturalnego, lecz przede wszystkim nadprzyrodzonego<sup>55</sup>. Dla jego teorii życia chrześcijańskiego ważne są szczególnie twierdzenia o roli Chrystusa w dziele naprawy. Naprawa ta dotyczy skutków grzechu pierwszych rodziców, któremu Bonawentura przypisuje wielką siłę niszczącą. Dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa, dusza została jakby powtórnie stworzona i mocą Jego łaski oraz wyposażenia w cnoty i ubogacenia darami Ducha Świętego może realizować doskonałość<sup>56</sup>. Stanowi to bowiem punkt wyjścia i podstawę do realizacji powrotu człowieka do Boga na drodze oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. O ile pierwsza wyraża się w uwolnieniu się od grzechu, a ostatnia na przyjęciu Ducha św., to druga polega na naśladowaniu Chrystusa. Ta ostatnia idea zajmuje kluczowe miejsce w myśli bonawenturiańskiej nadając również szczególny rys całej jego teologii, którą K. Hemmerle proponuje określić jako teologię naśladowania. Uważa on bowiem, że teologia w ujęciu Bonawentury czerpie swój sens, metodę i przejrzystość z idei naśladowania Chrystusa. W jego teologii idea naśladowania służyła nie tylko do zrozumienia wiary, lecz także do jej wdrożenia w praktycznym życiu<sup>57</sup>.

Nie można pominąć nauki Bonawentury o sumieniu ze względu na jej oryginalność oraz miejsce w historii teologii sumienia. Nauka ta jest uważana za reprezentatywną dla szkoły franciszkańskiej<sup>58</sup>. W niektórych punktach różni się ona od koncepcji św. Tomasza. Bonawentura bowiem przede wszystkim uważa sumienie w ścisłym znaczeniu za sprawność — zdolność rozumu praktycznego (u św. Tomasza — jest aktem takiej sprawności, rozumu praktycznego). Jest to sprawność, po części wrodzona, którą stanowi naturalna zdolność wydawania sądów — poznania pierwszych zasad moralnych. U źródeł sumienia jest Bóg i Jego oświecenie. Po

centryzm myśli św. Bonawentury, „Roczn. Teol. Kan.,” 21 (1974) z. 2, 6.

<sup>54</sup> „Ipsē enim (Christus) ... est, tenens medium in omnibus...” In *Hexaēmer.*, coll. 1, nr 19.

<sup>55</sup> Por. S. C. Napiórkowski, *Chrystocentryzm* art. cyt., 6—24.

<sup>56</sup> Por. tamże, 25—39.

<sup>57</sup> Por. K. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge. Bonawentura — ein Weg für heute*, Freiburg i. Br. 1975, 6, 32—35, 176 nn.

<sup>58</sup> Syntetyczny wykład nauki Bonawentury o sumieniu można znaleźć w artykule P. M. Lisowskiego *Sumienie według św. Bonawentury*, W: *Św. Bonawentura*, dz. cyt., 154—168.

części zaś jest to sprawność nabyta dzięki doświadczeniu<sup>59</sup>. Natomiast syndereza jest nie tylko sprawnością woli, lecz jest samą wolą, gdyż Bonawentura ją niejako z wolą utożsamia. Jest to sprawność wrodzona jako naturalne ciążenie woli ku dobru. Syndereza dynamizuje sumienie i skłania do dobra<sup>60</sup>. Jest ona też podłożem i siedliskiem cnót, które doskonala władze poządawcze, a więc cnót nabytych, moralnych<sup>61</sup>.

Nauka Bonawentury o synderezie posiada duże znaczenie w całym jego systemie. Założenia jej wchodzą bowiem w jego koncepcję formacji chrześcijanina, która polega na doskonaleniu się w drodze do zjednoczenia z Bogiem. Odnosi się to zarówno do wyposażenia nadprzyrodzonego przez łaskę, jak i wysiłku człowieka w pracy nad sobą<sup>62</sup>.

Szczególną rolę w nauce moralnej wyznacza Bonawentura miłości — caritas<sup>63</sup>. W jej ujmowaniu idzie za definicją P. Lombarda, z którym dzieli pogląd, że miłość Boga jest celem ostatecznym człowieka<sup>64</sup>. Caritas — według doktora serafickiego — podobnie jak u wcześniejszych teologów, jest przede wszystkim miłością do Boga: lecz rozciąga się ona jednocześnie i na ludzi. Miłość bliźniego jest więc w rzeczy samej nie drugą cnotą, obok miłości Boga, lecz raczej jej konsekwencją<sup>65</sup>. Według Bonawentury — ten sam akt miłości może obejmować Boga i bliźniego, jeśli mianowicie kieruje się do Boga, jako do celu ostatecznego, a do bliźniego jako przedmiotu działania. Caritas w jego ujęciu jest uosobieniem cnoty i dobra moralnego w ogóle i dlatego chrześcijańska doskonałość ma polegać na doskonałej miłości<sup>66</sup>.

Cechą charakterystyczną nauki moralnej Bonawentury jest jego woluntaryzm. Występuje on już w teorii poznania, gdy Bonawentura podkreśla wagę czystości moralnej władz poznawczych w dążeniu do zdobycia prawdziwej mądrości i roz-

<sup>59</sup> Por. tamże, 156—161.

<sup>60</sup> „Synderesis dicit illud quod stimulat ad bonum”. II Sent. 39, 2, 1, fund. 4.

<sup>61</sup> Por. P. M. Lisowski, art. cyt., 163—166.

<sup>62</sup> Por. tamże, 167 nn.

<sup>63</sup> J. Kaup, *Die Theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonawentura*, Münster i. W. 1927, 24—38.

<sup>64</sup> Por. F. Wagner, dz. cyt., 77 nn.

<sup>65</sup> Por. tamże, 84 nn.

<sup>66</sup> „A parte essentiae, quia caritas est bonitas creaturae rationalis, ipsam perficiens et distinguens et ordinans et disponens ad vitam aeternam: ergo necesse est, quod sit eius formalis perfectio”. I sent. d. 17p. 1a. 1 q. 1.

trotności. Jeszcze wyraźniej zaznacza się on w ujęciu działania człowieka w dążeniu religijno-moralnym do osiągnięcia wiecznego celu<sup>67</sup>.

Bonawentura należy do postaci szczególnie pociągających, a jego nauka znalazła niemało kontynuatorów, szczególnie wśród franciszkanów. Poważny wpływ wywarła jego mistyka na J. Gersona, devotio moderna i św. Franciszka Salezego. Można odnotować nawroty do myśli św. Bonawentury. Pierwszy po wydaniu wszystkich jego dzieł w latach 1588—99 przez świeżo założone kolegium św. Bonawentury w Rzymie. Drugi po wydaniu dzieł przez Collegium Sancti Bonaventurae w Quaracchi (1882—1902). Ten ostatni przyczynił się do odrodzenia scholastyki<sup>68</sup>. Obecnie zaś nierządnie są głosy, które podkreślają wieloraką aktualność myśli bonawenturiańskiej i dzisiaj<sup>69</sup>.

#### Duns Szkot (przed 1270—1308)

Wybitnym przedstawicielem szkoły franciszkańskiej był Duns Szkot — doctor subtilissimus. Dał on początek szkole szkotystycznej.

Z dzieł jego należy wymienić przede wszystkim komentarz do *Sentencji* P. Lombarda, napisany w Oxfordzie, tzw. *Opus Oxoniense* lub *Ordinatio* z rozmaitymi aneksami i drugi krótszy tzw. *Opus Parisiense* lub *Reportata Parisiensia*. Naukę moralną zawierającą głównie te komentarze w partiach poświęconych etyce oraz traktaty etyczne z *Quaestiones Quodlibetales*.

Aczkolwiek Duns Szkot, podobnie jak i Tomasz, za punkt wyjścia miał tradycję uprzednich wieków i z Tomaszem ma wiele założeń wspólnych (np. koncepcja Boga, stworzenia), to jednak zachodzą między nimi istotne różnice. Dotyczą one zarówno podstawowych założeń ich nauki, jak i sposobu rozwiązywania poszczególnych zagadnień — metody naukowej.

Zasadniczą inspirację zaczerpnął doktor subtelny zdaniem najlepszego jego znawcy, Mauritiusa, od Awicenny (wyjąwszy to, co było sprzeczne z prawami wiary), od Platona, Au-

<sup>67</sup> Por. Ch. Nölkensmeier, dz. cyt., 91 n.

<sup>68</sup> Por. S. F. Piętka, *Z historii bonawenturianizmu*, W: *Św. Bonawentura*, dz. cyt., 419—431.

<sup>69</sup> Por. K. Hemmerle, dz. cyt., 168—179.

gustyna, św. Pawła i św. Jana Ewangelisty<sup>70</sup>. Na jego metodzie naukowej zaważyła szkoła angielska, z której wyszedł, nastawiona głównie na logikę i to terministyczną. W wywodach swoich przejawiał duży zmysł krytyczny, poprawność we wnioskowaniu, precyzyjność w rozumowaniu, brał pod uwagę każdą próbę dojścia do prawdy.<sup>71</sup>

Dla rozumienia myśli moralnej doktora subtelnego ważne są założenia ogólne jego doktryny, które zarazem pozwalają poznać specyfikę. Duns Szkot głosił przede wszystkim przewagę wiary nad rozumem. Według niego — wiele prawd jest niedostępnych dla rozumu, który nie jest w stanie udowodnić szeregu istotnych tez teologicznych. Pewność natomiast, i to daleko większą, otrzymują one od wiary. Opoowiadał się za przewagą jednostki nad ogółem, torując w ten sposób drogę indywidualizmowi. Był też rzecznikiem przewagi intuicji nad abstrakcją. Podobnie jak Augustyn doceniał postawę introwersyjną i znaczenie doświadczeń wewnętrznych dla poznania<sup>71</sup>.

Największe znaczenie dla nauki o moralności Dunsza Szkota miało twierdzenie o wyższości woli nad rozumem<sup>72</sup>. O ile Tomasz stał na stanowisku, że rozum kieruje wolą, to Duns poddawał władzę dyskursywną woli. Rozum nie może kierować wolą, podczas gdy wola rozumem może. Poznanie jest procesem biernym, wola natomiast zawiera element aktywności. Najistotniejszą cechą woli jest jednak wolność. Wola z natury swojej jest wolna, jest *movens per se*. Wola reprezentuje w człowieku samodzielność i jest najwyższą instancją. Nie jest ona zdeterminowana przez żadną inną przyczynę, lecz wyłącznie przez siebie<sup>73</sup>. Intelpekt wobec woli zajmuje tylko postawę służebną<sup>74</sup>. Wpływ woli jest czynnikiem decydującym w życiu moralnym. W niej należy szukać przyczyn nieładu w życiu człowieka, a nie w intelekcie<sup>75</sup>. Nauka

<sup>70</sup> Por. P. h. Böhmer, E. Gilson, dz. cyt., 561 n.

<sup>71</sup> Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1958, 382 nn.

<sup>72</sup> Por. C. Markoč, *Primatus voluntatis iuxta mentem Duns Scoti*, W: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotisti Internationalis 1966, t. I, Roma 1968, 605—912.

<sup>73</sup> „Nihil aliud a voluntate est causa volitionis in voluntate”. Oxon., II, d. 25, q. un., n. 22.

<sup>74</sup> „Intellectus autem, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati”. Oxon., IV, d. 49, q. ex latere, n. 16.

<sup>75</sup> „illa potentia ... ad cuius deordinationem tota anima ordinatur, illa sola est voluntas quia sicut ipsa ordinat alias, ita deordinata deordinat”. Oxon. II, d. 30, q. 2, n. 3.

ta, obca myśli antycznej, zainicjowana przez Augustyna — potem porzucona, została przez Dunsza Szkota podjęta na nowo. Ma ona daleko idące implikacje dla ujmowania zagadnień moralnych <sup>76</sup>.

Na polu etyki wkład Szkota jest szczególnie charakterystyczny w odniesieniu do takich zagadnień, jak nauka o celu ostatecznym i szczęśliwości oraz o miłości. Myśl jego w tych zagadnieniach przyczyniła się do rozwinięcia; udoskonalenia i sprecyzowania nauki chrześcijańskiej <sup>77</sup>.

O ile u Tomasza ostateczny cel stanowi wizja uszczęśliwiająca, której istotą jest poznanie Boga, to u doktora subtelnego, zgodnie z jego nauką o prymacie woli, istotą tej wizji jest miłość Boga. Napawanie się Bogiem, według Dunsza, jest w swojej istocie aktem woli, dokładniej aktem miłości do Boga jako nieskończonego i najwyższego dobra, miłości dla niego samego. Miłość po prostu od wizji się zapala. Z aktem tym łączy się w sposób konieczny najwyższa radość i szczęście <sup>78</sup>.

Miłość w nauce Dunsza Szkota jest zwornikiem całej jego doktryny. Stanowi ona najwyższy cel etyczny. Caritas jako cnota teologiczna uzdalnia nas do kochania Boga ponad wszystko Istoty absolutnie doskonałej <sup>79</sup>.

Duns Scott rozróżnia dwojaką wartość: bonum honesti — które posiada wartość w sobie, oraz bonum commodi (delectabile), to, co zapewnia podmiotowi radość i zadowolenie. (Arystotelesowskie „bonum utile” mieści się w tych dwóch kategoriach i własnej klasy nie tworzy).

W umiłowaniu najwyższej wartości — Boga i w całkowitym oddaniu się Jemu — zawiera się prawdziwa mądrość. Stąd dla Szkota miłość i mądrość stanowi jedno <sup>80</sup>.

Znamienną dla myśli D. Szkota jest jego nauka o woli Bożej jako najwyższej normie moralności. Przy tym jest znamienne, że D. Szkot przypisał Bogu wolność w stopniu najwyższym, tj. nieograniczoną. Ostateczną — według niego — podstawą bytu nie jest konieczność, lecz wolność i Boga nale-

<sup>76</sup> Por. E. Gilson, *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*, Düsseldorf 1952, 624—645. Pogłębienie wielu implikacji nauki Szkota z tego zakresu można znaleźć w monografii: W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München 1962.

<sup>77</sup> Por. F. Wagner, 151.

<sup>78</sup> Por. tamże 160 n.; Ph. Böhmmer, E. Gilson, dz. cyt., 562.

<sup>79</sup> Por. F. Wagner, 171—188.

<sup>80</sup> Por. Ph. Böhmmer, E. Gilson, dz. cyt., 560 n.

ży pojmować jako wolę. Stąd charakterystyczne jest w tym twierdzenie, iż nie dlatego Bóg chce rzeczy, iż są one dobre, ale dlatego są dobre, że Bóg je chce i je miłuje<sup>81</sup>. Nauka ta w ujęciu D. Szkota jeszcze nie była tak skrajna, gdyż — według niego — wola Boża jest określana przez zasady logiczne, zwłaszcza jednak przez poznanie istoty Bożej. Twierdzenia te wywarły jednak niemały wpływ na niektórych późniejszych myślicieli i w ich rozwinięciu przybrały formę bardziej radykalną. Wola Boża jako norma moralności ujawnia się w synderezie, w prawie naturalnym i w dekalogu<sup>82</sup>.

Teologia w ujęciu Dunska Szkota jest nauką wybitnie praktyczną, ma służyć poznaniu Boga jako celu najwyższego. W doktrynie moralnej doktora subtelnego są ważne ujęcia niektórych szczegółowych zagadnień w sposób charakterystyczny dla niego: rygorystyczne pojmowanie prawa naturalnego (według niego obejmuje ono w sposób adekwatny tylko trzy pierwsze przykazania dekalogu); struktura czynu moralnego (z przedmiotu moralnego czerpie ona tylko moralność ogólną, rodzajową — generica, a od okoliczności moralność gatunkową — specifica); dobroć czynu (o niej decyduje motyw miłości); wystarczalność, nawet w porządku łaski — cnót moralnych nabytych w czynach moralnie obojętnych<sup>83</sup>; zasadnicze znaczenie zewnętrznego wykonania czynu (w odróżnieniu od Tomasza, który kładł nacisk szczególnie na wagę decyzji wewnętrznej) i inne.

Nauka subtelnego doktora znalazła wielu kontynuatorów, ale wpływ jej zaznaczył się już u teologów jemu współczesnych. W okresie późniejszym szkoła skotystyczna przeciwstawiała się tomizmowi i te różnice w podejściu znalazły wyraz w określeniach *ad mentem s. Thomae*, *ad mentem Scoti*.

## 2. Szkoła dominikańska

### Św. Albert Wielki (1207—1280)

Św. Albert — *doctor universalis* jest przede wszystkim znany jako mistrz św. Tomasza z Akwinu i założyciel szkoły dominikańskiej. Sława ucznia przyćmiła wielkość nauczycie-

<sup>81</sup> „*omne aliud a Deo est bonum, quia a Deo volitum est, et non e converso*”. Oxon., III, d. 19, q. un., n. 7.

<sup>82</sup> Por. F. Wagner, dz. cyt., 162 nn.

<sup>83</sup> Por. G. Angelini, A. Valsecchi, dz. cyt., 107 n.



la tak, że mniej interesowano się jego doktryną. Tymczasem wkład Alberta w rozwój scholastyki był ogromny. Potwierdzają to nowsze badania, które ożywiły się w związku z kołońskim wydaniem wszystkich dzieł św. Alberta, zamierzonym na czterdzieści tomów. Istnieją obiektywne przesłanki dla wysokiej oceny znaczenia jego twórczości, także w zakresie nauki moralności.

Wybitnie uzdolniony i niesłychanie pracowity zdobył wśród współczesnych olbrzymi autorytet, również dzięki bardzo wszechstronnej wiedzy obejmującej m. i. nauki przyrodnicze. Przejawiał też niezwykle intensywną działalność w życiu Kościoła. Łączyła go serdeczna przyjaźń ze św. Tomaszem do śmierci<sup>84</sup>.

Ze wszystkich dzieł najlepszym, gdy chodzi o naukową stronę wykładu i zawierającym podstawowe idee doktryny Alberta, jest komentarz do *Sentencji* P. Lombarda. Od tego ostatniego zaczął zewnętrzną szatę, tzn. porządek w podziałach, ale w treści jest już oryginalny. Istotna jest w tym próba posłużenia się arystotelesowskimi założeniami w budowaniu nowego systemu teologicznego. Nowy natomiast układ wprowadził św. Albert w *Sumie teologicznej*, przeznaczonej dla braci i dla nauczających. Podziały w *Sumie* są bardzo skomplikowane i utrudniają przejrzystość układu. Z innych dzieł wymienić jeszcze należy: *Summa de creaturis* (mówi w nim także o człowieku i jego postępowaniu); komentarze do Arystotelesa, zwłaszcza do *Etyki Nikomachejskiej*; komentarze do Pseudodionizego<sup>85</sup>.

Największe znaczenie dla moralistyki posiada wprowadzenie przez św. Alberta *Etyki Nikomachejskiej* jako podstawy w ujmowaniu problematyki moralnej. Pisma Arystotelesa poznano w Europie, dzięki Arabom i Żydom, ale i z ich interpretacją, często dość daleko odbiegającą od ducha myśli Stagiryty. Albert nie tylko oczyścił je z błędów komentatorów, lecz także dostosował je do idei chrześcijańskich. W ten sposób dokonał on olbrzymiego dzieła przygotowując pole dla naukowej twórczości Tomasza. Św. Albert znał również dobrze pisma platońskie i neoplatońskie<sup>86</sup>. W zasadzie jednak opierał się na nauce św. Augustyna, który był dla niego najwyż-

<sup>84</sup> H. Wilms, *Albert der Grosse*, München 1930, 13—36.

<sup>85</sup> Por. H. Lauer, *Die Moraltheologie Alberts der Grossen*, Freiburg i. Br. 1911, 20 nn.; A. Kurdziałek, *Albert Wielki*, Encykl. Kat., t. I, kol. 301 n.

<sup>86</sup> Por. H. Wilms, dz. cyt., 89—104.

szym autorytetem w sprawach wiary i moralności<sup>87</sup>. Idee jego jednak w znacznym stopniu pogłębił i rozwinął w duchu swojej epoki.

W nauce moralnej św. Alberta miejsce centralne zajmuje Chrystus, który według jego słów jest „drzwiami do życia wiecznego”. Postępowanie chrześcijanina ma być urzeczywistnieniem „nowego życia”, które całą swą treść czerpie z naśladowania Chrystusa i to przede wszystkim ukrzyżowanego. Chrystus przyświeca całemu życiu człowieka będąc dla niego najwyższym wzorem i źródłem wszelkiej siły. Przy tym uwydatnia św. Albert rolę Trzeciej Osoby Bożej w życiu moralnym, mówiąc o odniesieniu w miłości do Ducha Świętego<sup>88</sup>.

Znaczny jest też wkład św. Alberta w rozwój teologii poszczególnych zagadnień moralnych. Tak np. przyczynił się on do pogłębienia nauki o synderezie. Bliżej sprecyzował to pojęcie, ukazał jej rolę jako naturalnego, wrodzonego podłoża i habitualnej zdolności duszy — iskry sumienia. Syndereza — według niego — ma podstawę w rozumie praktycznym<sup>89</sup>.

Szczęśliwość w poglądach Alberta polega bardziej na miłości, aniżeli na poznaniu Boga. Bóg ma być przedmiotem naszego napawania się (frui), natomiast rzeczami stworzonymi mamy posługiwać się, ich używać (uti), aby osiągnąć Boga jako cel ostateczny. Pogłębił też znacznie naukę o cnotach, które są środkiem do zdobycia dobra najwyższego. W definicji cnoty opiera się głównie na św. Augustynie. Pojmuje ją jako przysposobienie do czynienia dobra i to dobra doskonałego<sup>90</sup>. Definicja ta, która jest raczej określeniem cnoty wszczepionej, weszła na stałe do teologii zachodniej<sup>91</sup>.

Dobroć moralna — według św. Alberta — polega na zgodności woli ludzkiej z wolą Bożą, która od czasów Tertuliana u większości teologów stanowiła ostateczną normę postępowania. Nie jest ona samowolą, gdyż będąc mądrością Bożą, ma rację słuszności w sobie samej. Źródłem jej poznania jest syndereza. Poznaje ją człowiek również poprzez prawo na-

<sup>87</sup> „Cui contradicere impium est, in his, quae tangunt fidem et mores”. II Summa theol., tr. 14, q. 84 ad q. 3.

<sup>88</sup> Por. H. Lauer, dz. cyt., 365 n.

<sup>89</sup> Por. F. Wagner, dz. cyt., 89 n.

<sup>90</sup> „Bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam solus Deus in homine operatur”. In sent. 2, d. 27, a. unic.

<sup>91</sup> Por. H. Lauer, dz. cyt., 86 n.

turalne, które jest niezmiennie, a którego określenie u św. Alberta bardziej odpowiada augustyńskiej definicji prawa wiecznego. Wolę Bożą oczywiście podaje nam przekaz objawienia Bożego<sup>92</sup>.

Rozwinął też św. Albert naukę o miłości Boga i bliźniego jako o najwyższej cnocie. Do jego osiągnięć należy: większa dokładność rozróżnienia grzechu śmiertelnego i powszedniego; wprowadzenie pojęcia ślubów uroczystych i prostych; podanie zasad posługiwania się epikeią; interesujące są myśli św. Alberta o lichwie, zgorszeniu i dawaniu jałmużny; podkreślił też wagę podmiotu w działaniu moralnym między innymi akcentując znaczenie intencji.

Do słabych stron nauki św. Alberta należy: brak ostrości i niejednoznaczność pojęć; brak systematyzacji doktryny; niejednokrotnie niedostatecznie przekonywające uzasadnienie swych twierdzeń; pewna niestałość w poglądach.

Słabości te przewycięży dopiero św. Tomasz. Wielkopomną jednak zasługą i znaczeniem jego mistrza jest to, że zdecydowanie przygotował pole swemu wielkiemu uczniowi. Można by zaryzykować twierdzenie, że bez wkładu św. Alberta nie byłoby św. Tomasza, a przynajmniej takiej dojrzałości i wykończenia jego nauki.

#### Św. Tomasz z Akwinu (1215—1274)

Istotną, nawet wręcz przełomową rolę w dziejach myśli moralnej odegrał św. Tomasz z Akwinu. Dlatego też jego twórczości należy poświęcić szczególną uwagę. Jednak i w tym wypadku, zmuszeni do zwięzłości, ograniczymy się do przedstawienia zasadniczych rysów jego nauki, uwypuklając to, co u doktora anielskiego jest oryginalne, co wywarło tak decydujący wpływ na dalszy rozwój teologii moralnej. Zwięzłość i schematyczność tego przeglądu łagodzi fakt stosunkowo dużej znajomości św. Tomasza i jego doktryny, do niedawna wykładanej powszechnie, oraz liczne publikacje z dziedziny tomizmu łatwo dostępne (także w języku polskim).

Twórczość św. Tomasza, zawarta w 18 tomach (I wydanie), a następnie w 28 tomach (II wydanie), obejmuje 86 tytułów. Do najważniejszych dzieł należy komentarz do „Sentencji” P. Lombarda, w którym św. Tomasz zachował układ mistrza sentencji. Drugim jest „Summa contra gentiles” czyli suma

<sup>92</sup> Por. F. Wagner, dz. cyt., 97 nn.

filozoficzna, ukończona w Rzymie w 1264 roku. Jednak głównym dziełem św. Tomasza, czy lepiej arcydziełem, jest *Summa theologica*, dzieło nie dokończone, które obejmuje 651 kwestii, ok. 3 tys. artykułów i 10 tys. odpowiedzi na zarzuty. Pracował nad nią od roku 1266 do 1273.~

Dziejowe znaczenie Akwinaty, któremu potomność nadała tytuły doktora powszechnego (*doctor communis*) i anielskiego (*doctor angelicus*) jest wynikiem wielu jego zalet. Zdumiewa przede wszystkim rozległość wiedzy św. Tomasza, który poza dokładną znajomością Pisma św., Ojców Kościoła (zwłaszcza św. Augustyna), prawa, nauk humanistycznych, doskonale znał filozofię, w tym platonizm, neoplatonizm i naukę Arystotelesa. Całe życie poświęcił wyłącznie nauce nie zajmując się inną działalnością (w odróżnieniu np. od św. Alberta Wielkiego czy św. Bonawentury). Cechowało go umiłowanie prawdy w najwyższym stopniu. Wyrażało się to w ogromnej bezstronności i obiektywizmie, co szczególnie widoczne jest przy referowaniu cudzych poglądów, które przedstawiał ze skrupulatną dokładnością i wnikliwą analizą oraz umiejętnością zadziwiająco trafnej syntezy. W przedstawianiu zasad obserwuje się ogromną głębię i jasność. Wykazywał przy tym śmiałość w głoszeniu poglądów. O dojrzałości jego poglądów, zresztą niezwykle klarownie zarysowanych, świadczyć może m. i. fakt, że wobec wyraźnego intelektualizmu, który głosił przypisując rozumowi rolę naczelną, zdecydowanie wypowiadał się przeciwko sokratesowsko-platońskiej idei o wystarczalności poznania dla postępowania moralnego<sup>93</sup>.

Teologia w ujęciu św. Tomasza przybrała charakter ściśle naukowego wykładu. O ile poprzednicy, np. św. Albert i Bonawentura kładli nacisk na praktyczny aspekt teologii, na jej użyteczność w dążeniu do Boga, to św. Tomasz uwydatnił głównie jej charakter spekulatywny. Doktor anielski uzasadnia to rolą, jaką odgrywa poznanie w wizji uszczęśliwiającej<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> Dla zapoznania się z postacią św. Tomasza i duchem jego twórczości i nauki można polecić m. i. M. Grabmann, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, München 1935; J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, przeł. Z. Włodkowa, Kraków 1966; M.-D. Chen u, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1974.

<sup>94</sup> „Sed quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, finis autem ultimus istius doctrinae est contemplatio primae veritatis in patris, ideo principaliter speculativa est”. In I Sent., prolog., a. 3.

Nowatorstwo Tomasza sięga znacznie dalej. Odszedł on od dominującej dotychczas myśli augustyńskiej, opartej przede wszystkim na platonizmie i neoplatonizmie i opracował wiedzę teologiczną w nowych kategoriach zapożyczonych z filozofii Arystotelesa. Radykalność tej innowacji ujawnia się w świetle wyraźnych potępień kościelnych arystotelizmu, jak i sprzeciwu wielu teologów, zwłaszcza ze szkoły franciszkańskiej. Przy tym zaznaczyć należy, że Tomasz nie tylko znał tradycję augustyńsko-platońską, ale też wiele idei z niej przejął.

Dominującą cechą doktryny Tomasza, pomimo wprowadzenia założeń filozoficznych, jest jej ściśle teologiczny charakter. Nauka doktora anielskiego jest wysnuta z Objawienia, które dla niego jest głównym źródłem poznania obok rozumu. Jak żadnemu z myślicieli chrześcijańskich, dotąd udało mu się doskonale zharmonizować założenia filozofii z nauką ewangeliczną, przesłanki rozumowe z prawdami wiary<sup>95</sup>.

Szczególną zasługą Tomasza w nauce moralności jest to, że nadał jej charakter wiedzy teologicznej. Dotąd panowało niemal powszechnie przekonanie, że dziedzinę postępowania praktycznego stanowi przedmiot filozofii, a więc wiedzy ludzkiej, wysnutej z zasad czysto rozumowych. Problem relacji etyki do teologii ujawnił się wyraźnie u Augustyna, którego nie udało się doktorowi łaski rozwiązać do końca. Natomiast u progu wczesnej scholastyki pogląd o przynależności nauki moralnej do filozofii był głoszony przez wielu pisarzy. Stąd też etyka z reguły była niemal nieobecna w pismach teologów, a nawet w nauczaniu soborowym. Moralność była zwykle przedmiotem pouczeń duszpasterskich. Skutki tego rozdziału dostrzegamy jeszcze u Lombarda. Św. Tomasz umieszczając swoją naukę moralności w *Summie teologicznej* dokonał istotnego przełomu, nadając jej znamię teologiczne<sup>96</sup>.

Tomaszowe opracowanie nauki moralności, zawarte w drugiej części *Sumy teologicznej*, jest pierwszym pełnym i ca-

---

<sup>95</sup> Por. Th. Deman, *Aux origines de la théologie morale*, Montreal—Paris 1951, 100—112.

<sup>96</sup> O poglądach na temat nauki obyczajów jako wiedzy filozoficznej szerzej por. u Th. Demana, dz. cyt., 50—70. Por. także M. D. Chenu, *Oryginalność nauki moralnej św. Tomasza*, W: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, pr. zb., Teologia moralna, Poznań 1967, 3.

łościowym ujęciem teorii życia chrześcijańskiego<sup>97</sup>. Dało to początek kompleksowemu ujmowaniu zagadnień moralnych, a w przyszłości podstawę do wyodrębnienia teologii moralnej jako samodzielnej dyscypliny.

Na największą uwagę zasługuje dokonana przez Tomasza systematyzacja teologii moralnej (nazywa ją jeszcze „moralis consideratio”<sup>98</sup>). Zadziwia ona swoją zwartością i oryginalnością i w swojej doskonałej formie jest do dzisiaj nieprześcigniona<sup>99</sup>. *Prima Secundae Sumy* zajmuje się podstawowymi zagadnieniami wiedzy moralnej wychodząc od idei celu. Traktuje Tomasz o czynnościach ludzkich naświetlając je od strony psychologii i orzekania moralności. Dalej, traktuje o stałych sposobach postępowania, tj. o cnotach w ogólności, o grzechu, o prawie i o łasce. Zagadnienia te w zasadzie będą stanowić odtąd trzon działu teologii moralnej ogólnej, która zajmuje się podstawami tej nauki (de principiis). Takie ujęcie teologii moralnej ogólnej w dużej mierze przetrwało do czasów obecnych. Natomiast teologią moralną szczegółową można nazwać drugą część drugiej części (*Secunda Secundae*) *Sumy*. Cały zakres życia moralnego skupia doktor anielski wokół trzech cnót teologicznych i chót moralnych. Układ tych ostatnich obejmuje cnoty kardynalne i im pokrewne.

A oto kilka istotnych idei oraz rysów Tomaszowej nauki moralnej. U podstaw jego nauki leży pojęcie celu, jako kategoria zasadnicza i kluczowa dla jego myśli moralnej. Wychodząc z arystotelesowskiej koncepcji o wrodzonym człowiekowi dążeniu do szczęścia, św. Tomasz ukazał Boga jako cel ostateczny i nadprzyrodzony, który jedynie jest w stanie zaspokoić wszystkie aspiracje ludzkie i stanowi prawdziwą szczęśliwość. Tak pojęty najwyższy cel stoi u szczytu hierarchii wszystkich celów, a jako idea naczelną skupia główne

<sup>97</sup> Deman uważa, iż druga część *Sumy* teologicznej stanowi największy tytuł do chwały Tomasza, Dz. cyt., 100.

<sup>98</sup> S. th., 1—2, q. 6, prol.

<sup>99</sup> Strukturę „*Sumy* teologicznej”, a zarazem miejsce teologii moralnej w niej, dobrze ukazuje następujący tekst: „Quia principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae: ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo, secundo de motu rationalis creaturae in Deum; tertio de Christo, qui secundum quod est homo, via est nobis tendendi in Deum”. S. th., I, q. 2, prol.

linie jego nauki moralnej i jest czynnikiem, który organizuje wewnętrzną strukturę układu. Stąd układ ten nosi miano celowościowego, teleologicznego<sup>100</sup>.

Idea celu nabiera szczególnego wyrazu w połączeniu z myślą, istotną w nauce Tomasza, że człowiek wyszedł od Boga i do Boga powraca. W tej perspektywie życie moralne znajduje pełny sens i głębię w poznawaniu i realizacji dzieła zbawienia. Łączy się to z inną ideą uwydatnioną przez Tomasza — o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże<sup>101</sup>. Upodabnianie się do Boga stanowi więc istotne zadanie człowieka, który będąc obrazem Bożym, jako taki jest władny sobą (per se potestativum) i w sposób wolny może urzeczywistnić to wewnętrzne nastawienie ku Bogu i osiągnąć swój cel<sup>102</sup>.

Inną zasadniczą, a zarazem nową ideą i wnoszącą oryginalne elementy jest uczestnictwo — partycypacja<sup>103</sup>. Uczestnictwo to realizuje człowiek w dwojakiej formie. W pierwszym rzędzie uczestniczy człowiek w prawie wiecznym, partycypując w nim w sposób nie tylko świadomy, lecz i wolny. To uczestnictwo pochodzi z wewnętrznego, właściwego nastawienia ku dobru, a więc z prawa naturalnego, które jest znakiem obecności Boga w człowieku. Drugim sposobem, doskonalszym i mającym podstawę w porządku zbawienia, jest uczestnictwo w Duchu Św. Łaska Ducha Św. stanowi decydujący element życia chrześcijańskiego. Jest ona istotą nowego prawa, jego elementem wewnętrznym i cechą specyficzną<sup>104</sup>. Przykazania natomiast są elementem zewnętrznym, drogowskazem orientującym w sprawach religijno-moralnych, który ma chrześcijaninowi ukazywać właściwą drogę postępowania i do kroczenia nią skłaniać<sup>105</sup>.

Wyraźnie też się ujawnia chrystocentryzm nauki doktora.

<sup>100</sup> Por. np. E. Gilson, *Saint Thomas moraliste*, Paris 1974, 23—32.

<sup>101</sup> Por. S. th. 1—2, prol.

<sup>102</sup> Por. Th. Deman, dz. cyt., 100 nn.

<sup>103</sup> Por. C. Caffarra, *Storia della teologia morale, Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1973<sup>2</sup>, 1004 n. Por. także monografię L. Szafrąńskiego, *Partycypacja. Geneza i rola pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1973.

<sup>105</sup> „Id autem quod potissimum in lege novi Testamenti, et in quo tota virtus eius consisiit, est gratia Spiritus sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo pricipaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus”. S. th. 1—2, q. 106, a. 1.

<sup>105</sup> O elemencie zewnętrznym w prawie por. E. Kaczyński, *La legge nuova. L'elemento esterno della legge nuova secondo san Tomaso*, Roma—Venezia 1974.

anielskiego. Ekonomia zbawienia bowiem nadaje zasadniczą perspektywę jego wywodom na temat życia chrześcijańskiego. Głębokie rozwinięcie znalazła też w jego nauce idea naśladowania Chrystusa<sup>106</sup>.

Nie sposób pominąć rozważań św. Tomasza na temat miłości. Uwydatnia ona, że Bóg objawiający się człowiekowi i zbawiający człowieka jest przede wszystkim Bogiem miłości. Ponieważ objawia się on w ludzkiej naturze i jest celem człowieka, stąd św. Tomasz konkluduje, że ludzki byt osobowy w sposób najgłębszy i ostateczny może być określony jako „zdolność do miłości”. W płaszczyźnie miłości winien człowiek widzieć sens swego odniesienia do świata, który został stworzony z miłości Boga do człowieka. Miłość ma się stać też podstawą stosunków międzyludzkich. Ponieważ celem wszystkich jest zjednoczenie w wiecznej miłości Bożej. Miłość również uzdalnia człowieka do otwarcia się na innego człowieka oraz do wyrzeczeń na rzecz bliźniego<sup>107</sup>.

Nauka moralna Tomasza jest pozytywną, gdyż głównym przedmiotem rozważań są cnoty, a nie grzechy. W centrum zainteresowań umieszcza on też postawy, stałe nastawienia, czyli sprawności, a nie poszczególne akty w działaniu<sup>108</sup>.

Powyższe, dość skromne refleksje na temat teologii moralnej św. Tomasza niewątpliwie nie oddają całego bogactwa jego nauki, ani też nie ukazują w pełni wkładu w rozwój teologii moralnej. Mogą budzić niedosyt, ale i być zachętą do sięgnięcia bezpośrednio do pisma św. Tomasza oraz do licznych opracowań jego doktryny. Bo chociaż w wiekach późniejszych odczytywano niejednokrotnie niezbyt wiernie myśl doktora anielskiego, czy zbyt niewolniczo, a dzisiaj nauka jego nie we wszystkim jest już aktualna, to jednak św. Tomasz pozostaje w dalszym ciągu dla nas wzorem opracowywania teologii moralnej w języku i kategoriach określonej epoki i ujęcia jej zgodnie z wymogami człowieka żyjącego w określonych warunkach i czasie.

<sup>106</sup> Por. C. G. 1, IV, c. 54, 6. por. także L. B. Gillon, *L'imitation du Christ et la Morale de Saint Thomas*, „Angelicum”, 36 (1957) 270, 275, 285.

<sup>107</sup> Por. A. Ilien, *Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1975, 221 n, a także V. Urmanowicz, *De formatione virtutum a caritate secundum doctrinam S. Thomae*, Vilnae 1931.

<sup>108</sup> Por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasa z Akwinu*, przeł. J. Rybalt, Warszawa 1960, 357—361.



## ZAKOŃCZENIE \*

Nawet takie skrótowe i ograniczone do nielicznego grona teologów prześledzenie dziejów myśli moralnej pozwala na poczynienie kilku uwag. Omówiona epoka ma istotne znaczenie dla rozwoju teologii moralnej. Dokładniej mówiąc jest to okres powstania zrębów teologii moralnej ujętej całościowo. Kształt, jaki został jej nadany jest wynikiem stopniowej ewolucji w jej opracowywaniu. U podstaw znalazła się nauka objawiona. Z Pisma św. zostały wysnute jej główne idee przewodnie. W wielu wypadkach jest ona kontynuacją i pogłębieniem myśli spotykanych u Ojców Kościoła.

Można dostrzec u wielu teologów tego okresu zbieżność w podejmowaniu pewnych zagadnień i sposobie ich rozwiązywania. Tak np. cel ostateczny był zagadnieniem, które szczególnie absorbowało umysły teologów. Wyraźnie ujawnia się chrystocentryzm w ujmowaniu nauki moralnej, w podkreślaniu istotnej roli Chrystusa w życiu chrześcijanina. Nastąpiło też wyczulenie na problematykę grzechu, a zagadnienie cnoty stało się przedmiotem wnikliwych i wszechstronnych studiów.

Niewątpliwie pominięto cały szereg wątków i postaci w tym zarysie i to o niemałym znaczeniu dla kształtowania się nauki o życiu chrześcijańskim. Takim np. jest duchowość monastyczna, czy mistyka średniowieczna (zwłaszcza nauka św. Bernarda). Ramy zarysu nie pozwoliły na ich uwzględnienie. ~~Z Odkrycia~~

Ockham i zapoczątkowany przez niego nominalizm wydają się być bliższe duchem swej doktryny innemu okresu dziejów myśli moralnej, dlatego zdecydowaliśmy się na przesunięcie go do następnego odcinka zarysu.

Niechybnie opracowanie niniejsze zawiera w sobie wiele niedociągnięć. W swych uogólnieniach życzyć by można było dalszego udoskonalenia. Nie tracimy jednak nadziei, że i w tej formie zapewni jakąś orientację i służyć będzie wstępną pomocą, zwłaszcza dla studiujących.

## Zur Geschichte der mittelalterlichen Moral

## Zusammenfassung

In vorliegendem Artikel sollen die Hauptentwicklungslinien der mittelalterlichen Moral dargelegt werden. Das ist eine wichtige Etap-

pe in ihrer Geschichte, denn es zeichnete sich ein bedeutender Fortschritt bei der Herausbildung der Grundlagen der Moraltheologie ab. In dem Artikel werden die Gedanken der Theologen dargestellt, deren Beitrag besonders bedeutend war.

Die ersten Jahrhunderte des Mittelalters sind arm an selbständigem theologischem Schaffen. In jener Epoche entstanden meist Zusammenstellungen von moralischen Weisungen früherer Schriftstellern. Der hervorragendste Verfasser solcher Kompilationen war der hl. Isidor von Sevilla.

Eine gewisse Bedeutung für die Entwicklung der Moral hatten die Bussbücher, die das Verständnis der Sünde und Busse und was damit einhergeht, der Morallehre, beeinflussten. Ein anderer Faktor auf diesem Gebiet war die Hinwendung zu Studien des römischen und kirchlichen Rechts und der antiken Philosophie (insbesondere das Interesse für die Nikomachische Ethik).

Die Ideen der Hauptinitiatoren der Scholastik, Anselm von Canterbury und Peter Abelard waren auch für die Entwicklung der Moraltheologie von Bedeutung. „Die Sentenzen“ von Peter Lombard waren als Handbuch der Theologie fast vier Jahrhunderte lang die Grundlage für das Studium der christlichen Moral und inspirierten die späteren mittelalterlichen Theologen.

Einen wichtigen Platz in der Hochscholastik nahm die Franziskanerschule ein, die von Alexander von Hales gegründet und von J. Duns Scotus fortgesetzt wurde. An der Spitze dieser Schule stand der hl. Bonaventura. Sie entwickelte hauptsächlich die Idee von Augustinus weiter.

In der Geschichte der westlichen Morallehre hatte jedoch die Dominikanerschule grössere Bedeutung. Ihr liegt das Schaffen des hl. Albertus Magnus zugrunde, der den Grund bereitet hat, die Kategorien Aristoteles, in die Theologie des Westens einzuführen. Der Schöpfer der wissenschaftlichen Auffassung der Moraltheologie ist der hl. Thomas von Aquino. Der zweite Teil seiner „Summa theologica“ bildet eine erste ganzheitliche Fassung der christlichen Moral. Von der Genialität und Grösse seiner Auffassung zeugen u.a. die vollkommene und originelle Systematisierung, der theologische und biblische Charakter der Doktrin, die geschickte Verbindung der philosophischen Prämissen mit den Glaubenswahrheiten und die positive Darlegung der Morallehre.