

KS. ANDRZEJ F. DZIUBA

## TEOLOGIA MORALNA ZACHODNIA NA PRZEŁOMIE XVI I XVII WIEKU

(Zarys problematyki historyczno-metodologicznej)

Problematyka teologiczno-moralna charakterystyczna dla danego okresu dziejów tej dyscypliny, podobnie jak to ma miejsce i na terenie innych nauk, ma swe podłoże i korzenie w okresach poprzednich. Należy zatem rozpatrywać ją w bardzo szerokim kontekście dziejowym. Przełom XVI i XVII wieku szczególnie wymaga takiego podejścia. Usamodzielnie się teologii moralnej jako oddzielnej dyscypliny w ramach teologii, jest długotrwałym procesem dokonywującym się na wielu płaszczyznach zjawiskowych historii.

### ZARYS TŁA EPOKI

W XIV i XV wieku Europa przeżyła bardzo poważny kryzys, w którym nastąpił podział między „sacerdotium” i „imperium”. Zrodziły się nowe koncepcje polityczne, społeczne, ekonomiczne i mistyczne<sup>1</sup>. W wyniku tych tendencji w wieku XVI powstały nowe państwa różniące się szczególnie zasobnością gospodarczą i mentalnością obywateli. Wyjątkowy rozkwit przeżyła Hiszpania, która pod rządami Karola V (1500—1558) i Filipa II (1556—1598) stała się potężnym mocarstwem o dużej prężności kulturalnej, co w konsekwencji przyczyniło się m.in. do wspa-

<sup>1</sup> Por. K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926, 37—40; M. Rechowicz, *Św. Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej w XV w.*, Lublin 1958, 56—63.

niałego rozkwitu tamtejszych uniwersytetów. Polityka zewnętrzna uprawiana przez dyplomację czy działania wojenne zrodziła zapotrzebowanie na opracowanie zagadnień prawa międzynarodowego połączonych z moralnością<sup>2</sup>.

Pod wpływem wielkich odkryć geograficznych następuje znaczny wpływ złota powodujący perturbacje ekonomiczne w zastarzałej gospodarce europejskiej. Portugalia i Hiszpania pod wpływem eksplozji demograficznej, wykorzystując nowe możliwości komunikacyjne, stają się czołowymi potęgami Europy. Na tle ekspansji geograficznej rodzą się nowe problemy moralne, jak np. wartość religii naturalnych, nawracanie ludów tubylczych czy problem ich zbawienia. Pod wpływem nawiązania żywych kontaktów handlowych z Turcją i Dalekim Wschodem powstaje konieczność opracowania etyki kupieckiej. To pociąga za sobą problemy transportowe, problem rozwoju portów, które dzięki kontaktom zamorskim oraz wewnętrznemu rozwojowi stawały się w pewnym sensie ośrodkami oddziaływania różnych kultur i prądów. Z procesem szybkiego rozwoju miast, oraz powstania dogodnych warunków rozwoju handlu (rola banków) zrodziła się konieczność omawiania i rozwiązywania problemów związanych z pobieraniem procentów, lichwy itp.

Istotnym czynnikiem natury ekonomicznej jest także przejście Europy od gospodarki miejskiej do gospodarki narodowej. Na tym tle następuje zmiana warunków socjalnych, przejawiająca się szczególnie we wzroście wartości pieniądza. Wytwarza się kapitalizm kupiecki i komercyjny. Pojawiają się nowe zagadnienia moralne, jak słuszna zapłata za wykonaną pracę, wartość ubóstwa, miłość bliźniego i inne.

Te przemiany miały zasadniczy wpływ na kształtowanie się umysłowości wielkich grup społecznych i pojedynczego człowieka. Przemiany kulturalne były ścisłym odzwierciedleniem przemian politycznych, geograficznych, ekonomicznych i socjalnych<sup>3</sup>. Taki stan rzeczy spowodował wytworzenie się nowego stylu życia, a także nowych, dotychczas nieznanych lub niedostrzeganych problemów moralnych. One skłaniały teologię do zajęcia odpowiedniego stanowiska wobec nowych sytuacji w świecie, wobec nowych problemów, które w gruncie rzeczy wymagały konkretnych rozstrzygnięć.

---

<sup>2</sup> Pojawia się stała tendencja do odłączania polityki od moralności: wyrazem takiego stanowiska jest np. dzieło Machiavelego „Il Principe”, gloryfikujące kult męstwa i odwagi w znaczeniu wręcz pogańskim.

<sup>3</sup> Por. L. Vereecke, *Historia theologiae moralis modernae*, pars I. *Theologia moralis saeculis XIV—XVI*, Roma 1968, 74—75, pars II. *Theologia moralis in Hispania saeculo XVI*, Roma 1970, 1—8; J.M. Todd, *Reformacja*, Warszawa 1974, 8—78.

## HUMANIZM

Specyficzne problemy moralne rodzi dochodzący wówczas zupełnie do głosu humanizm, który jest nie tylko ruchem umysłowym, lecz także swoistą formą życia i obyczajów. Nawet tak zwany humanizm literacki obecnie nie polega tylko na dążeniu do wytwornego sposobu wypowiedania się, ale łączy w sobie także elementy filozoficzne. Poprzez dzieła literackie uczy on optymistycznego sensu życia, zwraca uwagę na człowieka, podkreśla znaczenie tolerancji i sprzeciwia się przemocy zwłaszcza w dziedzinie religijnej i kulturalnej<sup>4</sup>. Zwrot ku starożytności pobudzał umysły ludzkie do głębszego poznania i zrozumienia człowieka oraz tego wszystkiego co z nim jest związane, a co w średniowieczu bardzo często było całkowicie zapoznane. Religijność humanistyczna jest praktyczna i nastawiona głównie na wartości etyczne. Stąd, wspomniane wyżej, podkreślanie wartości każdej jednostki ludzkiej oraz dążenie do wglądu w naturę każdego człowieka jako odrębnej osoby.

W dziedzinie teologii humanizm głosi konieczność powrotu do źródeł, przez które rozumie głównie Pismo św. a w pewnej mierze także pisma wczesnochrześcijańskie. Zastanawiając się nad wpływem humanizmu na teologię, M. Rechowicz zauważa, że „podstawowe znaczenie posiadały dwa nurty. Pierwszy z nich, bardziej świecki i radykalny, wiązał się z erazmianizmem, drugi zlokalizował się w Hiszpanii, a szczególnie w Salamance”<sup>5</sup>. Ostre ataki na teologię średniowieczną, mało biblijną, stały się natchnieniem do prac nad tłumaczeniami, i to z tekstów oryginalnych<sup>6</sup>. Erazm z Rotterdamu (+1536) daje nowe, rewelacyjne na owe czasy, tłumaczenie Nowego Testamentu z pomocą tekstu greckiego i języka hebrajskiego (1516). W Hiszpanii ukazuje się różnojęzyczna Biblia (Poliglotta) opracowana przez teologów kard. Franciszka Ximenesa (1436—1517)<sup>7</sup>. Szczytowym osiągnięciem w tym zakresie było wydanie tzw. „Biblii klementyńskiej” (1592); krytycznego opracowania dokonanego przez teologów rzymskich. Podobnie też i w zakresie wydawnictw patryst-

---

<sup>4</sup> „Sed doctrina humanistica, non est solummodo doctrina litteraria, implicat quoque modum vivendi et quamdam ethicam. Docet sensum optimisticum vitae humanae (...). Humanistae tamen ad pacem et tolerantiam inclinantur et violentiae et schismati oppontur”. L. Vereecke, dz. cyt., p. II, 4—5; por. Y. Congar, Wiara i teologia, w: Tajemnica Boga, Poznań 1967, 199.

<sup>5</sup> M. Rechowicz, Jedność teologii i jej podział w epoce Renesansu i Baroku. Zarys problemu, w: W. Granat, Dogmatyka katolicka. Tom wstępny, Lublin 1965, 57.

<sup>6</sup> Należy pamiętać, że chodzi tu szczególnie o nieuwzględnianie sensu ścisłego.

<sup>7</sup> Por. H. Barycz, Wstęp, w: Erazm z Rotterdamu, Pochwała głupoty, Wrocław 1953, XXXVII, XLVI—XLVII; M. Rechowicz, Jedność teologii, 58; J.M. Todd, dz. cyt., 10.

tycznych daje się zauważyć rozwijający się ruch wydawniczy i naukowy<sup>8</sup>.

Prace nad Pismem św. i tradycją były bezpośrednim przygotowaniem do wspaniałego ruchu teologicznego na terenie Hiszpanii. Humanizm szerzący się na tamtejszych uczelniach zainteresowany był także reformą Kościoła. Dzięki wpływom humanizmu włoskiego i francuskiego „w humanizmie hiszpańskim różne elementy utworzyły wspaniałą amalgamat, którego wynikiem był nowy nurt humanistyczno-teologiczny”<sup>9</sup>.

Tendencje reformistyczne chrześcijańskiego humanizmu należy rozumieć w sensie jak najbardziej pozytywnym, ponieważ niejednokrotnie wyrastały one ze zdrowej woli naprawy zła tkwiącego w Kościele. Nawrót do Pisma św. i tradycji był między innymi szukaniem wzorów, na których należało oprzeć myśl reformistyczną. Oczywiście w zakresie konkretnych wymogów każdy kraj posiadał wiele specyficznych uwarunkowań. Na linii tych tendencji należy także umieścić wystąpienie Marcina Lutra (+1546), który był głęboko przekonany o swoim posłannictwie, jako reformatora Kościoła i chrześcijaństwa. Wystąpienia teologów katolickich w dyskusjach z reformatorami bardzo często nie dorastały poziomem do argumentacji opartej szczególnie na Biblii, oraz były prowadzone na zupełnie innych płaszczyznach, bez nadziei nie tylko porozumienia się, ale w ogóle wzajemnego zrozumienia. Dopiero humaniści katolicy mogli podjąć próbę wzajemnego dialogu i dostrzeżenia słusznych potrzeb reformy<sup>10</sup>. Tak dostrzeżoną konieczność starano się w sposób oficjalny przeprowadzić na Soborze Trydenckim (1545—1563)<sup>11</sup>. Na odcinku teologicznym niezaprzeczalnymi osiągnięciami Soboru było połączenie nauczania z wychowaniem oraz rozróżnienie tego, co w nauce katolickiej jest prawdziwe, a co fałszywe. W zakresie teologii moralnej, przeciwstawienie nauki o grzechu pierwotnym i zbawieniu oraz uświęceniu człowieka koncepcjom teologii protestanckiej. Wymaganie dotyczące spowiadania się z grzechów z podaniem ich rodzaju, liczby i okoliczności nastawiło moralistów na dobre przygotowanie do sprawowania sakramentu pokuty. Na szerszej płaszczyźnie rodzi się także problem apostołstwa indywidualnego przez kierownictwo duchowe. Należy jednak pamiętać, że reformatorzy podważają w zasadzie nie tyle podstawy moralności chrześcijańskiej, co prawdy dogmatyczne.

<sup>8</sup> Por. K. Górski, *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej w XVI w.*, Kraków 1949, 10; M. Rechowicz, *Uwagi wstępne*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 1, Lublin 1975, 22.

<sup>9</sup> M. Rechowicz, *Jedność teologii*, 59.

<sup>10</sup> Por. J. Lortz, *Wert und Grenzen der katholischen Kontroverstheologie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, w: *Um Reform und Reformation*, Münster 1968, 18—26.

<sup>11</sup> Por. tamże, 31.

Akceptacja trwałych wartości humanizmu oraz ich praktyczna aplikacja w realizacji reform Kościoła, a więc i jego nauczania znalazła także swój oddźwięk w teologii. Ta ostatnia m.in. pod wpływem wspomnianych uwarunkowań przechodzi specyficzne przeobrażenia. Istotnym momentem dla teologii moralnej XIV-XVI wieku było zagadnienie stosunku tej dyscypliny do teologii w ogóle oraz bardzo dyskutowany w tym okresie problem poznania rzeczywistości<sup>12</sup>.

## POSZUKIWANIA SYSTEMU REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ

Nauczanie teologii w wiekach poprzedzających omawiany okres oparte było zasadniczo na augustyniźmie, bądź to w postaci tradycyjnej nauki św. Bonawentury (+1275), lub też w formie systemów Jana Dunsza Szkota (+1308) i Wilhelma Ockhama (+1349). Szkot przeprowadzając krytykę poznania rozumnego oddzielił je od poznania teologicznego. W zakresie stosowanej metody jest on subtelnym dialektykiem. Reprezentuje bardzo słabe wykorzystanie Pisma św. jako podstawowego źródła komentarza tak charakterystycznego dla wielkich scholastyków. System Szkota przedstawia pewne braki w zakresie jedności organicznej, czyli powiązania części z całością<sup>13</sup>. Zbliżone poglądy reprezentuje wspomniany W. Ockham. Głosi on woluntaryzm w pojmowaniu Boga oraz zręcznie ujętą dialektykę. Od Szkota różni się bardzo radykalnym nominalizmem, którego jest zresztą twórcą. Rzeczywistość religijna pozytywna — zdaniem Ockhama — jest obok, względnie naprzeciw ludzkiej wiedzy krytycznej. Tym stwierdzeniem burzy on wysiłek średniowiecznej syntezy stwierdzającej zgodność rozumu z wiarą. Swoisty sceptycyzm zostaje złagodzony fideizmem, kładącym nacisk na dane czysto pozytywne, zarówno Pisma św. jak i orzeczeń Kościoła. Te wnioski pociągają za sobą wprowadzenie do teologii pozytywizmu oraz prawniczego sposobu rozumowania. Pomniejszenie roli rozumu w sprawach religijnych nie przeszkadza bynajmniej Ockhamowi w ustawicznym rozumowaniu<sup>14</sup>.

Założenia natury ogólnej mają ściśle reperkusje na terenie głoszonej doktryny moralnej, która najkrócej mówiąc, w tych systemach sprowadza się do etyki pozytywnej, pozbawionej jednak głębszych uzasadnień filozoficznych i teologicznych. Pozytywizm teologiczny na płaszczyźnie moralnej przedstawia się jako swoście pojęta koncepcja dobra

<sup>12</sup> L. Vereecke, dz. cyt., p. I, 98.

<sup>13</sup> Por. Y. Congar, dz. cyt., 195.

<sup>14</sup> Por. tamże, 196—197; L. Vereecke, Préface à l'histoire de la theologie morale moderne, *Studia moralia* 1(1962), 94.

moralnego zależnego tylko od woli Bożej<sup>15</sup>. Cała zaś etyka, jest etyką grzechów, nakazów i zakazów, daleką od Pisma św., teologii, a nawet metafizyki. Konsekwencją głównego założenia (wola Boża) jest duże zainteresowanie problematyką sumienia<sup>16</sup>. Mogą istnieć w człowieku pewne stałe dyspozycje do dobra lub zła, ale akt moralny i wolny przekracza te dyspozycje i wymyka się spod ich kontroli. Życie moralne jawi się wtedy jako pewien ciąg aktów decyzyjnych<sup>17</sup>.

Podważanie podstaw metafizycznych teologii moralnej było prostym następstwem stwierdzenia, że filozofia arystotelesowska nie nadaje się do połączenia z teologią. Odchodząc jednak od filozofii, pozbawiając teologię podstaw metafizycznych uczyniono z niej pewien system etyczny, w wypadku nominalistów bardzo naturalistyczny i legalistyczny<sup>18</sup>. Należy podkreślić szczególne znaczenie szkotyizmu i ockhamizmu na płaszczyźnie metodologicznej. Mimo, że wpływ nominalizmu na moralność należy ocenić negatywnie, to jednak oba systemy przyczyniły się do lepszego poznania aktu moralnego, tak w jego subiektywności i obiektywności. Pod wpływem nominalizmu powstało także wiele cennych opracowań traktatu „De iustitia”<sup>19</sup>.

Taki stan rzeczy spowodował oczywiście oderwanie od podstawowych źródeł wiedzy teologicznej i zagadnień życia wewnętrznego. Stąd słuszna jest ocena Erazma z Rotterdamu, który twierdzi, że teologia tego okresu była niebiblijna, racjonalna, niereligijna, niepastoralna, oderwana od życia oraz problemów, jakie stawiał jej świat ówczesny<sup>20</sup>. Zachodziła zatem nagląca potrzeba zmiany zastanej sytuacji. Odnowa tomistyczna tego wieku zmierza najpierw do ponownego odbudowania podstaw metafizycznych teologii. Tomizm jako system budził najmniej sprzeciwu wśród humanistów, między innymi ze względu na założenia godzące rozum i wiarę. W odróżnieniu od szkotyizmu i ockhamizmu korzystał zarówno z dedukcji, jak i indukcji, i to o zabarwieniu metafizycznym<sup>21</sup>. Innym atutem przemawiającym za tomizmem było nawiązanie do myśli starożytnej, szczególnie do Arystotelesa (+322 prz. Ch.), który był bardzo bliski humanistom ogromnie wrażliwym na antyk. W tomizmie wykład prosty i jasny korzystnie odbijał od zawrotnej spekulacji dziwacznych problemów scholastyki XIV wiecznej. Tak więc zarówno wartości treś-

<sup>15</sup> M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Darmstadt 1961, 110—111.

<sup>16</sup> Por. L. Vereecke, *Historia*, p. I, 98; R. Hofmann, *Moraltheologische Erkenntnis und Methodenlehre*, München 1963, 40—46.

<sup>17</sup> B. Häring — L. Vereecke, *La théologie morale de s. Thomas d'Aquin á s. Alphonse de Liguori. Esquisse historique*, *Nouvelle revue théologique* 77(1965), 680.

<sup>18</sup> Por. L. Vereecke, *Historia*, p. I, 24—98.

<sup>19</sup> Por. L. Vereecke, *Preface*, 96; B. Häring — L. Vereecke, *dz. cyt.*, 681.

<sup>20</sup> Por. L. Vereecke, *Historia*, p. I, 75.

<sup>21</sup> M. Rechowicz, *Jedność teologii*, 61.

ciowe, jak i formalne dzieł św. Tomasza zaważyły w jakimś sensie na recepcji tomizmu, który zdaniem jednego ze współczesnych historyków teologii, zaważył niekoniecznie pozytywnie, na teologii w ogóle, w tym także na teologii moralnej<sup>22</sup>.

Pierwsze próby recepcji tomizmu miały miejsce na uniwersytecie w Kolonii. Tu właśnie pod silnym wpływem tendencji zmierzających do przebudowy teologii powstały pierwsze komentarze do Sumy św. Tomasza z Akwinu. Przedsięwzięcia te zmierzały do głębszego ustalenia podstaw metafizycznych, w których widziano jedną z szans odnowy<sup>23</sup>. W procesach tych ważną rolę odegrało środowisko paryskie zgrupowane przy kolegium św. Jakuba, znajdujące się pod silnymi wpływami humanizmu lowańskiego. Idee tam głoszone rozprzestrzeniły się w całej niemal Europie. Była to zasługa bardzo wielu uczniów i słuchaczy tamtejszego kolegium. Istotnym wreszcie wydarzeniem w procesie recepcji tomizmu było wycofanie z nauczania dialektycznych „Sentencji” (1150—1152) Piotra Lombarda (+1160) i wprowadzenie na ich miejsce Sumy św. Tomasza z Akwinu. Choć zdumiewające jest, że mimo olbrzymiego autorytetu Doktora Anielskiego i innych wielkich scholastyków. Suma ta późno znalazła szersze uznanie. Pierwszym, który wykładał teologię i zagadnienia moralne według dzieła Akwinaty był dominikan Piotr Crockaert z Brukseli (+1514)<sup>24</sup>.

Uniwersytety tego okresu, które kiedyś uprawiały teologię uniwersalną, wymagają zasadniczych zmian i reform. Ich charakter ściśle narodowy był czynnikiem wpływającym negatywnie na rozwój nauki. Dochodzi do pewnej hermetyczności, tak w sensie otwartości na nowe prądy, jak i uniwersalności uprawianej nauki. W okresie tym daje się dostrzec odrywanie się zakonów od uniwersytetów lub też opanowywanie całego nauczania teologicznego przez przedstawicieli jednego zakonu. Prowadzi to w konsekwencji do tworzenia się pewnych naukowych tradycji zakonnych<sup>25</sup>. Problem relacji uniwersytetów do zakonów był istotnym czyn-

<sup>22</sup> Por. L. Vereecke, Preface, 119; J.G. Ziegler, *Geschichte der Moralthologie*, w: LThK, t. VII, 621.

<sup>23</sup> Por. B. Häring — L. Vereecke, dz. cyt., 681—682.

<sup>24</sup> „Mais son mérite principal et son grand titre de gloire à lui l'ancien nominaliste margué par l'esprit de son prestigieux maître J. Mair, il le gagnera en adoptant pour la première fois la Summe théologique comme manuel dans l'enseignement universitaire, c'est chez lui en effet que l'on trouve la première attestation certaine de l'emploi régulier de la Somme comme livre de texte scolaire, à la place du livre des Sentences”. T. Tshibugn, M. Cano et théologie positive, *Ephemerides theologicae lovanienses* 40(1964), 320, por. F. Cayré, *Les dominicains espagnols*, w: *Patrologie et histoire de la théologie*, t. 2, Desclée et Cie 1945, 739—743; B. Häring — L. Vereecke, dz. cyt., 681—682; L. Vereecke, *Historia*, p. II, 11—14.

<sup>25</sup> Por. F. Greniuk, *Autonomizacja teologii moralnej w XVII wieku*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 19(1972) z. 3, 32.

nikiem wpływającym na bardziej wszechstronny rozwój teologii moralnej, i to zarówno w znaczeniu przestrzennym jak i przyczynowym. Należy pamiętać, że omawiany etap rozwoju teologii moralnej dokonywał się szczególnie poprzez teologiczne szkoły zakonne: dominikanów, jezuitów, franciszkanów, augustianów czy karmelitów.

## SZKOŁA DOMINIKAŃSKA

Dojście do głosu tomizmu nie oznaczało ani odrzucenia arystotelizmu, ani powrotu do średniowiecza. Było po prostu sięgnięciem po najbardziej bezpieczną doktrynę. Już od roku 1483 można zauważyć u dominikanów postanowienia zalecające studium dzieł św. Tomasza. Pomijając poszczególne etapy rozwoju, w 1551 roku kapituła generalna w Salamance, a następnie w 1571 roku w Rzymie, nakazały całkowicie wycofać z nauczania teologii „Sentencje” Piotra Lombarda, a wykład oprzeć na Sumie Akwinaty. Te same kapituły wymieniają 27 uniwersytetów, w których dominikanie mogli studiować, zapewne z racji wykładanej tam doktryny tomistycznej<sup>26</sup>. Dominikanie jako pierwsi dokonali podziału teologii na spekulatywną i moralną. Właściwie zagadnienia teologii moralnej ogólnej były omawiane w ramach teologii spekulatywnej, natomiast szczegółowe omawiano w kazusach sumienia. Po reformie, z roku 1585 zarządzającej zatrudnienie oddzielnego profesora dla teologii spekulatywnej i moralnej, jedynym podręcznikiem była Suma św. Tomasza. Wykłady z zakresu teologii moralnej obejmowały całą część drugą, ale już z pominięciem czwartej księgi „Sentencji” Piotra Lombarda. Opierając się na wspomnianym dziele Akwinaty, dominikanie nie odczuwali potrzeby odrębnego podręcznika, jak to miało miejsce u jezuitów<sup>27</sup>.

Teologia na uniwersytetach hiszpańskich i portugalskich (Salamanka, Alkali, Evore, Coimbra) potrafiła znaleźć wspólny język z humanistami, z wielką dla siebie korzyścią. Dzięki takiej postawie uniwersytety hiszpańskie, a zwłaszcza uniwersytet w Salamance, odegrały wielką rolę w odrodzeniu teologii w całej Europie<sup>28</sup>. Największą rolę w historii tego ostatniego odegrał twórca tamtejszej szkoły dominikańskiej Franciszek de Vittoria (+1546), uczeń kolegium św. Jakuba w Paryżu. Tam właśnie zdobywał formację intelektualną u Jakuba Lefèvre d'Étaples (+1546)

<sup>26</sup> Por. F. Cayré, dz. cyt., 733—738, 742—743; P. Mandonnet, *Renaissance Thomiste*, w: *DThC*, t. VI, kol. 906.

<sup>27</sup> Por. J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970, 328—338.

<sup>28</sup> „C'est en Espagne surtout, que l'humanisme et le scolastique se rencontrèrent. De leur union nequit la théologie moderne”. L. Willaert, *Après le Concile de Trente-La Restauration catholique 1563—1648*, Saint-Dizier 1960, 235.



i Wilhelma Bude (+1540)<sup>29</sup>. Dzięki wielkiej indywidualności Vittorii uniwersytet w Salamance, współzawodnicząc z Alkalą o pierwszeństwo w studiach humanistycznych i teologicznych, wysunął się na czoło całego ruchu umysłowego ówczesnej Europy. F. de Vittoria jako jeden z pierwszych posłużył się w wykładach tekstem Sumy św. Tomasza z Akwinu, z tym, że usunął pewne tezy, „które mogły tomizm w oczach współczesnych skompromitować”<sup>30</sup>. Wazkim novum wprowadzonym przez Franciszka de Vittorię było dyktowanie istotnych elementów zagadnienia z równoczesnym tłumaczeniem trudniejszych miejsc oraz krótkim repetytorium na końcu wykładu. Y. Congar ocenia Vittorię jako wielkiego, jasnego i odważnego moralistę, przyjmującego na terenie teologii moralnej myślenie pozytywne<sup>31</sup>. Zdobywcze F. de Vittorii oraz uniwersytetu w Salamance szerzyli między innymi: Franciszek z Toledo (+1596) w Rzymie, Grzegorz z Walencji (+1603) w Ingolstadzie czy Rodriquez Arriaga (+1613) w Pradze. W latach 1613—1704 powstają w Salamance głośne karmelitańskie komentarze do całej Sumy, a zwłaszcza do jej części moralnej, tzw. Salmaticenses. Tu także wykształcili się najwybitniejsi przedstawiciele mistycyzmu hiszpańskiego Piotr z Alkantary (+1562), bł. Jan z Avili (+1569), Alfons z Orozce (+1591) i św. Jan od Krzyża (+1591)<sup>32</sup>.

Wiernym kontynuatorem odnowy teologii zgodnie z myślą Franciszka de Vittorii był jego uczeń Melchior Cano (+1560), profesor z Alkala, teolog Soboru Trydenckiego i przez pewien czas biskup Kanar. Dziełem, które odegrało wyjątkową rolę w dalszym rozwoju teologii, były jego „De locis theologicis”, wydane po raz pierwszy w 1563 roku w Salamance. Łamiąc metodologiczne kanony scholastyki dał istotny impuls do podziału i wyodrębniania się nowych dyscyplin teologicznych. Cano polecał „zaczynać od definicji i wyjaśnienia przedmiotu, o którym mowa, i następnie dowodzić argumentami pozytywnymi z autorytetu i rozumu albo też stawiać tezę przeciwnika i jego argumenty, aby następnie na nie wszystkie odpowiedzieć”<sup>33</sup>. Omawiając źródła, autor „De locis theologicis” zalicza do nich przede wszystkim Pismo św., Tradycję, Kościół katolicki, sobory, Ojców Kościoła, filozofię, historię. Po raz pierwszy,

<sup>29</sup> Por. F. Cayré, dz. cyt., 739—743; L. Vereecke, Historia, p. II, 11—26.

<sup>30</sup> M. Rechowicz, Jedność teologii, 61.

<sup>31</sup> Y. Congar, dz. cyt., 203.

<sup>32</sup> Por. F. Cayré, dz. cyt., 733—738, 742—743; L. Bouyer, La Spiritualite du moyen âge, t. 2, Aubier 1961, 632—644; S. Ciesielska-Borkowska, Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim, Kraków 1939, 25.

<sup>33</sup> Por. L. Vereecke, Historia, p. I, 26—32; Y. Congar, Theologie, w: DThC, t. XV, kol. 421—423. „Omnem institutionem que de re quacumque suscipitur, debere a definitione proficisci, ut intelligatur, quid sit id quo disseritur”. M. Cano, De locis theologicis, w: M. Cani opera illustrata a P. Hyacinthe Serry, Venetiis 1759, 4.

w sposób wyraźny, została zauważona rola historyzmu w teologii. W badaniach teologicznych indukcja staje obok dedukcji. Wspomniana praca była w znaczeniu ściślejszym metodologią, stanowiącą systematyczną próbę, i przez wieki następne szczyt osiągnięcia w tej dziedzinie<sup>34</sup>.

Hiszpańskie środowisko dominikańskie tego okresu wydało wielu wybitnych teologów, którzy odegrali istotną rolę w procesie rozwoju myśli teologiczno-moralnej. Oprócz Franciszka de Vittorii i Melchiora Cano są to: Dominik Soto (+1560)<sup>35</sup>, Bartłomiej Medina (+1580)<sup>36</sup> i Dominik Banez (+1604)<sup>37</sup>. Szkoła dominikańska, zgodnie z ogólnymi zarządzeniami wewnątrzzakonnymi, była w wykładzie teologii moralnej mocno oparta na Sumie św. Tomasza z Akwinu. Skutkiem tego nie nastąpiło daleko idące oddzielenie zagadnień teoretycznych od moralnych. Treść wykładu wzorem Akwinaty, miała układ cnót teologicznych i kardynalnych, choć pod względem innych wymagań otwarta była na ówczesne problemy i nurty myśli teologiczno-moralnej. Przejawiano dość duże zainteresowanie w zakresie moralnych aspektów życia ekonomicznego czy nawet politycznego oraz dostosowywano tematykę wykładów do potrzeb chwili<sup>38</sup>. Jako pewne negatywy trzeba wymienić dość często spotykany nominalizm z daleko posuniętymi spekulacjami oraz korzystaniem z komentarzy bez ich krytycznej oceny<sup>39</sup>.

Ogólnie szkoła dominikańska stanowiła istotny wkład w proces usamodzielniania się teologii moralnej jako oddzielnej dyscypliny teologicznej. Powiązanie tomizmu z pewnymi elementami humanizmu jest trwałym wkładem w rozwój myśli teologicznej. Przez odpowiednie zestawienie elementu spekulatywnego i moralnego, teologia moralna zachowuje bardziej charakter naukowy niż to było u jezuitów. Trafność wielu założeń szkoły dominikańskiej była m. in. przyczyną bardzo dużego rozpowszechnienia się jej w ówczesnym nauczaniu.

## PAULINI, KANONICY REGULARNI, CYSTERSI, BENEDYKTYNI I SZKOŁA KARMEŁITAŃSKA

W szkole paulińskiej w wykładach należało trzymać się zasad św. Tomasza z Akwinu. Stawiano jednak pewne zastrzeżenie; musi być pewność

<sup>34</sup> Por. M. Rehowicz, Uwagi wstępne, 23.

<sup>35</sup> L. Vereecke, Historia, p. I, 32—42.

<sup>36</sup> tamże, 44—49.

<sup>37</sup> tamże, 50—54.

<sup>38</sup> Por. B. Häring — L. Vereecke, dz. cyt., 682; J.A. Fernández-Santamaria, Hiszpańska myśl polityczna epoki renesansu, Odrodzenie i Reformacja w Polsce 20 (1975), 5—19.

<sup>39</sup> Por. B. Häring — L. Vereecke, dz. cyt., 682; J. Bajda, Teologia moralna (kazauistyczna) w XVII-XVIII wieku, w: Dzieje teologii katolickiej w Polsce, t. 2, cz. 1, Lublin 1975, 271.

co do autentyczności jego myśli i nauki. W wykładach zaś samej teologii moralnej, w zagadnieniach sumienia należało podawać tylko ogólne zasady moralne, kazauista miał przeprowadzać bardziej szczegółowe i dokładniejsze analizy. Zalecano jednak unikać całego aparatu scholastycznego, z położeniem większego akcentu na krótkość i jasność rozwiązań<sup>40</sup>.

Kanonicy regularni trzymali się tomizmu i scholastycznego porządku wykładu teologii, opartego na Sumie św. Tomasza, lecz z pewnymi elementami wniesionymi przez jezuitów. Wierność nauce Doktora Anielskiego, a także i jej układowi metodologicznemu była nakazem konstytucji zakonnych. Konieczność nauki teologii moralnej podkreśla bardzo mocno III Kapituła Generalna z 1635 roku. W nauczaniu teologii stosowano dwie metody: kazuistyczną i scholastyczną. Kazuistyka, usystematyzowana w traktaty, była uzupełniana partiami teoretycznymi ze scholastycznego komentarza do części moralnej Sumy św. Tomasza. Drugi typ wykładu teologii moralnej był mniej praktyczny niż pierwszy. Miał on prawdopodobnie swoje uzasadnienie w intencji zachowania jedności nauki teologicznej. Wykładający komentarz do części moralej Sumy, przede wszystkim do kwestii o czynach ludzkich, prawie, sprawiedliwości, grzechach i sakramentach, uzupełniano dodatkami praktycznymi. Układ taki uzasadniano przekonaniem, że praktyczne stosowanie nauki chrześcijańskiej musi być podbudowane teologią spekulatywną<sup>41</sup>.

Podobny tomizm uprawiany był w szkolnictwie cystersów. Całość zagadnień teologicznych dzielono na traktaty, a przy dowodzeniu słuszności poszczególnych tez posługiwano się metodą pozytywną. Bardziej zamknięci okazali się benedyktyni, którzy w obawie przed błędami trzymali się blisko nauki św. Tomasza, czego zresztą wymagały Konstytucje zakonne. Doktryna i wykład św. Tomasza obowiązywał profesorów w sumieniu. Można powiedzieć, że na terenie teologii z sympatią odnosili się do przeszłości, natomiast z ogromną rezerwą wobec aktualności.

W omawianym okresie istniały zasadniczo dwie różne szkoły karmelitańskie. Pierwsza, tzw. stara, nawiązywała do syntezy teologicznej Jana z Baconthorpe (Bacon, +1348) czerpiąc jednocześnie tak ze szkoły dominikańskiej jak i franciszkańskiej. Przedstawiciele tej szkoły byli w zasadzie eklektykami, nie tworzącymi własnego systemu filozoficzno-teologicznego<sup>42</sup>. Szli oni zresztą za przykładem wspomnianego Jana z Ba-

<sup>40</sup> Por. H. Czerwień, Szkoła paulińska, w: tamże, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, 527—539.

<sup>41</sup> Por. H.D. Wojtyśka, Nauka i nauczanie u kanoników regularnych. (Na przykładzie Kongregacji Bożego Ciała), w: tamże, 459, 461—464, 493, 499—500.

<sup>42</sup> Por. J. Filek, Nauka i nauczanie w zakonach karmelitańskich, w: tamże, 375—377, 387—389; B.M. Xiberta, De institutis Ordinis Carmelitarum quae ad doctrinas philosophorum et theologorum sequendas, *Analecta Ordinis Carmelitarum* 5(1929) 337—379; tenże, *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitano*, Lovanium 1931, 123—147.

conthrope, który krytykując wszystko sam nie stworzył własnego nowego systemu. Eklektyzm Bacona był obowiązujący nakazami kapituły generalnej i konstytucji zakonnych z 1586, 1625 i 1680 r. Nie uchroniło to jednak od częstego zastępowania trudnych partii tekstu bardziej zrozumiałymi treściami, zaczerpniętymi z komentarzy szkotystycznych czy tomistycznych<sup>43</sup>.

Druga szkoła karmelitańska była ściśle związana z karmelitami borysi usamodzielnionymi w 1593 roku. Od samego początku prawnie obowiązującym systemem był tomizm. Konstytucja z roku 1605 nakazywała, aby tak w filozofii jak i teologii trzymać się nauki św. Tomasza. Wokół jego postaci wytworzyła się atmosfera uwielbienia jego świętości i wiedzy. Pisma Akwinaty, zdaniem karmelitów, były najmocniejszymi zrębami nauki Kościoła. Treść i forma wykładu teologii moralnej opierały się, zgodnie z zarządzeniami władz zakonnych, na czytaniu i komentowaniu Sumy św. Tomasza z Akwinu. Należy jednak pamiętać, że karmelitański tomizm w początkowej fazie był mocno przesiąknięty augustynizmem, co częściowo da się wytłumaczyć orientacją ascetyczno-mistyczną całego zakonu. Ostatecznie karmelici opierając się na tomizmie typu scholastycznego tworzyli wraz z innymi, szkołę tomistyczną o odcieniu dominikańskim<sup>44</sup>. Tomizm bardzo mocno oddziaływał także na specyficzną duchowość karmelitańską, która miała bardzo głęboką podbudowę naukową. Szkoła karmelitańska, zgodnie z duchem mistrzów jakimi byli św. Teresa z Avila (+1582) i św. Jan od Krzyża (+1591), zawsze kładła nacisk na zagadnienia teologii duchowości i doskonałości chrześcijańskiej.

### SZKOŁA FRANCISZKAŃSKA

Omawiany okres dziejów myśli teologicznej w zakonach franciszkańskich cechuje recepcja szkotyizmu, który w szkole franciszkańskiej zawsze był podstawowym kierunkiem w nauczaniu teologii i filozofii. Natomiast w zakresie formacji życia wewnętrznego więcej czerpano z doktryny św. Bonawentury. Pominąwszy względy ambicjonalne, by w nauczaniu teologii i filozofii nie trzymać się obcego teologa, np. św. Tomasza z Akwinu, szukano mistrza, który by w sposób syntetyczny, a zarazem zgodny z duchem franciszkańskim proponował całość poglądów filozoficznych i teologicznych. Do spełnienia tej roli najbardziej nadawała się doktryna Jana Duns Szkota<sup>45</sup>. Przyjęcie dzieł Szkota, mimo krytyki humanizmu, jako podstawy nauczania było mimo wszystko uzasadnione,

<sup>43</sup> Por. B.M. Xiberta, *De scriptoribus*, 167—240; tenże, *De Magistro Joanne Baconthrop*, *Analecta Ordinis Carmelitarum* 4(1927), 3—128.

<sup>44</sup> Por. J. Filek, dz. cyt., 375—389.

<sup>45</sup> Por. E. Longpré, *La philosophie du b. Duns Scot*, Paris 1924, 1—51, 229.

zwłaszcza że odrodzenie szkotyizmu, podobnie jak to miało miejsce i z to-  
mizmem, szło już inną drogą. Nastąpiła pewna symbioza ze zdobycami  
humanizmu, głównie co do metody i języka wykładów, które w wielu  
wypadkach zostały dostosowane do wymogów krytycznych, historycznych  
i literackich epoki odrodzenia <sup>46</sup>. Głównymi centrami szkotyizmu był Ne-  
apol i Rzym oraz uniwersytet w Douai, a następnie Francja i kraje nie-  
mieckie <sup>47</sup>.

Dekret inkwizycji rzymskiej z 1620 roku ogłosił zupełną ortodoksję  
pism Szkota, co ostatecznie usunęło wszelkie dawniej podnoszone obawy  
przed błędami. Szkotyizm uznano jako naukę pewną, niezbitą i zatwier-  
dzoną <sup>48</sup>. Zasadniczą jednak przyczyną trzymania się jego systemu, przy-  
najmniej dla bernardynów i reformatów, był stanowczy nakaz kapituły  
generalnej Zakonu Braci Mniejszych w Toledo z r. 1633, nakazujący bez-  
względne trzymanie się doktryny Szkota, a nie żadnego innego autory-  
tetu <sup>49</sup>.

Wielkie sytezy średniowieczne cechowała zależność filozofii i teologii,  
która także ma swoją kontynuację we wszystkich kierunkach scholasty-  
cznych <sup>50</sup>. W zakresie filozofii już kapituła generalna Zakonu Braci Mniej-  
szych w Valladolid z r. 1593 poleciła w wykładach trzymać się komen-  
tarza Szkota do poszczególnych ksiąg Arystotelesa <sup>51</sup>. Wykłady Doktora  
Subtelnego cechowała jednak ogromna rozwlekłość oraz brak przejrzys-  
tości. Stąd zapewne kapituła rzymska w 1651 r. stwierdza, że nie należy  
posługiwać się bezpośrednio tekstem Szkota, lecz prowadzić wykłady  
z własnych skryptów albo podręczników autorów godnych zaufania, któ-  
rzy doktrynę Szkota opracowali w nowoczesny sposób <sup>52</sup>.

Zgodnie z zarządzeniami kapituły generalnej Zakonu Braci Mniejszych  
w Valladolid w 1593 r. i w Rzymie w 1639 r. wykłady z teologii miały  
łączyć dwa elementy: Bezwzględną wierność szkotyizmowi oraz szeroką  
konfrontację tej doktryny z innymi szkołami teologicznymi. Czteroletni  
cykl wykładów opierał się na komentarzu Szkota do czterech ksiąg „Sen-  
tencji” Piotra Lombarda, z późniejszym zastrzeżeniem, aby wykładać  
tylko jego naukę co do treści i istoty <sup>53</sup>.

Przy konfrontacji poszczególnych tez szkotyizmu z nauką innych

<sup>46</sup> Por. F. Cayré, dz. cyt., 734—743; A. Bertoni, *Le bienheureux Jean Duns Scot*, Levanto 1917, 464—531.

<sup>47</sup> D. Scaramuzzi, *Il pensiero di Giovanni Duns Scot*, Roma 1927, III; por. M. Grabmann, dz. cyt., 165.

<sup>48</sup> Por. W. Lampen, *Le Saint-Siège et le Bienheureux Jean Duns Scot*, La France franciscaine 1924, 47—49.

<sup>49</sup> D. Scaramuzzi, dz. cyt., 139.

<sup>50</sup> Por. B. Jansen, *Zur philosophie der Scotisten des 17. Jahrhunderts*, Franziskanische Studien 1936, 28—59, 150—175.

<sup>51</sup> *Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis*, t. 1, Neapoli 1650, 401.

<sup>52</sup> tamże, t. 2, p. 2, 77.

<sup>53</sup> Por. tamże, t. 1, 401, t. 2, p. 2, 42, 77.

szkół, wymienia się przede wszystkim tych teologów, z którymi polemizował czy na których opierał swoją naukę. Najczęściej występują nazwiska: Henryka z Gandawy (+1293), Gotfryda z Fontaines (+1303) oraz Ryszarda (+1173) i Hugona (+1141) od św. Wiktora. Spośród przedstawicieli starej szkoły franciszkańskiej cytowany jest Aleksander z Hales (+1245), św. Bonawentura (+1275) i Ryszard z Media-villa (+1307). Wyjątkowo można spotkać powoływanie się na Wilhelma Ockhama. Głównym jednak ideowym antagonistą pozostał św. Tomasz z Akwinu.

Szkoła franciszkańska, w niektórych wypadkach prowadziła dwa różne sposoby nauczania teologii moralnej. W pierwszym układzie wykładano tylko jeden traktat, zawierający studium naukowe o czynach ludzkich, o grzechu, o cnotach moralnych i o sumieniu. Treści te wykładano przy końcu drugiej księgi „Sentencji”, po wyczerpaniu materiału dogmatycznego związanego z problematyką aktów zasługujących. Część praktyczną tych zagadnień omawiano na końcu studiów teologicznych. Na drugim, skróconym kursie teologii, wykłady łączyły traktaty teoretyczne z praktycznymi rozwiązaniami problemów sumienia. Program ten obejmował traktat o celu ostatecznym, o Bogu, o sakramentach, o Chrystusie, o moralności aktów ludzkich, o prawie naturalnym i pozytywnym (Dekalog, przykazania kościelne), wreszcie traktat o sankcjach prawa kościelnego<sup>54</sup>.

W zakresie obowiązujących systemów moralnych władze generalne zakonów franciszkańskich dawały całkowitą swobodę. Stąd też obok probabilistów znajdujemy zdecydowanych jego przeciwników, jak Antoni z Kordoby (+1574), który walczył bardzo otwarcie z probabilizmem, i Franciszek Henno (+1714). Przy wzroście oporu przeciw temu systemowi, począwszy od 1656 roku występują przeciw niemu także władze zakonne, wymagając „aby zasady bardziej prawdopodobne i pewniejsze zawsze głosili” misjonarze Zakonu Braci Mniejszych<sup>55</sup>.

Przyjęty przez szkołę franciszkańską szkotyzm jako system obowiązujący, nie oznaczał stagnacji, czy zamknięcia się na prądy ówczesnej epoki. Szkotyzm został potraktowany w sposób twórczy. Zgodnie z postulatami odrodzenia wykorzystano bardziej uproszczoną metodę wykładu, szczególnie przez odejście od komentarzy do Arystotelesa czy Szkota, na korzyść prowadzenia samodzielnych wykładów. Dzięki otwartości na wartości tkwiące w szkole dominikańskiej czy jezuickiej, szkoła franciszkańska była także istotnym przejawem nowych tendencji myśli teologicznej XVI i XVII wieku<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Por. tamże, t. 1, 362.

<sup>55</sup> H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Freiburg 1909, 525.

<sup>56</sup> Por. H. Białkiewicz, *Szkoła franciszkańska*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, 358—359; J. Theiner, dz. cyt., 343.

## SZKOŁA JEZUICKA

Ważną rolę w dziejach myśli teologiczno-moralnej odegrał zakon jezuitów. Specyficzna recepcja tomizmu w tym zakonie ma podłoże m. in. w formacji św. Ignacego Loyoli (+1556), który był pod silnym wpływem Franciszka de Vittorii oraz ówczesnych tendencji humanistycznych<sup>57</sup>. Kładąc duży nacisk na sprawy duszpasterskie, głównie zaś na głoszenie słowa Bożego i sprawowanie sakramentu pokuty, św. Ignacy określił także wymagania w zakresie formacji teologicznej<sup>58</sup>. Podstawę do studium teologii stanowiło gruntowne wykształcenie filozoficzne oraz opanowanie języków, szczególnie łacińskiego, greckiego i hebrajskiego, jako koniecznych do studium Pisma św., Ojców Kościoła i dokumentów soborowych. Czteroletni kurs teologii obejmował wykłady teologii scholastycznej, Pisma św. i teologii pozytywnej (Concilia, Decreta, Doctores sancti, res morales). Podstawą w wykładach były dzieła św. Tomasza z Akwinu, ale nie zabraniano także korzystania z Piotra Lombarda. Św. Ignacy wyrażał nadzieję, że z czasem sami jezuiti przygotują podręcznik teologii bardziej dostosowany do aktualnych potrzeb Kościoła<sup>59</sup>. Szkoła jezuicka przejęła zatem tomizm jako doktrynę podstawową, dostosowując treść i metodę do wymogów współczesnych<sup>60</sup>. Przyjmowano całą gamę możliwości i sposobów korzystania z św. Tomasza, tak że nawet uważano niekiedy jezuitów za przeciwników tomizmu<sup>61</sup>.

Duża swoboda w traktowaniu Sumy św. Tomasza, jako pomocy w wykładach, była już znana w środowisku hiszpańskim. Ze szkoły Franciszka de Vittorii wyszli m. in. Grzegorz z Walencji (+1603), działający w Ingolstadtzie, Rodriguez Arriaga (+1613), wybitny profesor w Pradze, czy Franciszek z Toledo (+1596). Pod ich wpływem idee tomistyczne zostały przeszczepione na grunt innych uniwersytetów. Podstawowym ośrodkiem kształcenia jezuitów było Kolegium Rzymskie stanowiące swoiste „Seminarium Universale”. Najwybitniejszymi profesorami wspomnianego kolegium, przemianowanego później na Gregorianum, byli Hiszpanie: F. z Toledo, F. Suarez, J. Azor, G. Vasquez, B. Pereira i J. Ledesma. Formację teologiczną zdobywali oni na uniwersytetach Paryża, Salamanki, Alkali, Lowanium. Obowiązujący tam tomizm humanistyczny był za ich pośrednictwem dość chętnie przyjmowany na innych uniwersytetach<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> Por. M. Rechowicz, *Jedność teologii*, 61; L. Vereecke, *Historia*, p. II, 59–60.

<sup>58</sup> Por. L. Willaert, dz. cyt., 280, 283; L. Piechnik, *Akademie i uczelnie jezuickie*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, 57.

<sup>59</sup> *Institutum Societatis Iesu*, t. 2, Florentiae 1893, 76–80.

<sup>60</sup> „La Compagnie n'a pas de doctrine propre; mais elle s'attache á celle de saint Thomas comme théorie de base.” L. Willaert, dz. cyt., 283.

<sup>61</sup> Por. E. Dublanchy, *Dogmatique*, w: *DThC*, t. IV, kol. 1543; X. Le Bachelet, *Immaculée conception*, w: *DThC*, t. VII, kol. 1045.

<sup>62</sup> Por. L. Piechnik, dz. cyt., 55; B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia*

Szkoła jezuicka w pierwszym okresie istnienia wydała wielu wybitnych teologów, którzy stosowali się do układu Sumy św. Tomasza, zachowując jednocześnie dużą swobodę własnych zapatrywań, zarówno w problemach filozoficznych jak i teologicznych. Franciszek z Toledo (+1596) zasłynął jako komentator prac egzegetyczno-literackich. Przyczynił się także w bardzo znacznym stopniu do odrodzenia teologii we Włoszech<sup>63</sup>. Doskonały podręcznik pt. *Commentarii theologici*, w 4 częściach wydany w latach 1591—1597, który w układzie zastępuje dawne sumy i sentencje, opracował Grzegorz z Walencji (+1603). Autor ten określany jest często jako teologiczna twierdza kontrreformacji. Pozostawił on także słynny dla tego okresu traktat „*De analysi fidei*”<sup>64</sup>. Wybitnym przedstawicielem szkoły jezuickiej tego okresu jest Gabriel Vasquez (+1604), który zdaniem M. Scheebena spełnił wobec Suareza rolę jaką odegrał Szkot wobec św. Tomasza<sup>65</sup>. Najwybitniejszym jednak komentatorem okazał się wspomniany Franciszek Suarez (+1617), który w dziełach swoich wykazał największą samodzielność. Jego traktat „*De legibus*”, obok treści teologicznych zawiera wiele elementów z filozofii prawa i państwa, a także z filozofii moralnej<sup>66</sup>. Najwięcej zainteresowania moralności prawa poświęcili jednak Ludwik Molina (+1600) i kardynał Jan de Lugo (+1660)<sup>67</sup>.

Renesans tomizmu przełomu XVI i XVII wieku nie uchronił się od wpływu nominalizmu. W pismach moralistów tego okresu bardzo jasno ujawnia się nominalizm i legalizm, przesiąknięte jednak bardzo często ideami humanizmu. Stosując w argumentacji teologicznej postulaty metodologiczne Melchiora Cano, jezuici „bili (...) na głowę wszystkie inne ośrodki uprawiające nadal scholastykę”<sup>68</sup>.

Nieco inna forma recepcji tomizmu nastąpiła w zakonie pod wpływem nowej organizacji szkolnictwa teologicznego. W 1599 roku, po 15 latach dyskusji, kapituła generalna w Rzymie zatwierdziła nowe „*Ratio et institutio studiorum*” w miejsce tymczasowego z 1568 i 1591 roku<sup>69</sup>. Postanowienia władz generalnych nie były jednak wszędzie w sposób

---

pozytywno-kontrowersyjna w XVII i XVIII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, 91—93.

<sup>63</sup> Por. J. Theiner, dz. cyt., 89—92; Y. Congar, *Wiara i teologia*, 201.

<sup>64</sup> Por. M. Rechowicz, *Uwagi wstępne*, 26.

<sup>65</sup> M. Scheeben, *Handbuch der katholische Dogmatik*, t. 1, Freiburg 1873, 702—703; L. Verecke, *Historia*, p. II, 60—64.

<sup>66</sup> Por. J. Theiner, dz. cyt., 308.

<sup>67</sup> Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. I, *Zasadnicza postać chrześcijańskiego życia*, Poznań 1962, 48.

<sup>68</sup> M. Rechowicz, *Jedność teologii*, 62; por. tenże, *Uwagi wstępne*, 24; J. Bajda, dz. cyt., 272.

<sup>69</sup> J. Theiner, dz. cyt., 233.



pełny i natychmiastowy realizowane. Można było nawet dostrzec pewien opór przed wprowadzeniem nowych zarządzeń<sup>70</sup>.

Wspomniany wyżej program studiów podtrzymywał zarządzenie św. Ignacego wymagające czteroletniego kursu teologii. Wprowadził jednak także pewne novum, wydzielił dwa kursy teologii: niższy i wyższy. Pozwalało to na uprawianie teologii, w ramach kursu wyższego, w sposób bardziej naukowy, wszechstronny z zastosowaniem najnowszej problematyki oraz metody badawczej. Następnie umożliwiło to rozdzielenie zagadnień moralnych od innych kwestii teologicznych wykładanych w ramach teologii scholastycznej<sup>71</sup>. Kurs niższy posiadał dwóch profesorów, z których jeden wykładał zagadnienia moralne, a drugi dogmatyczne. W ramach kursu wyższego, o ile to było możliwe, wykłady prowadziło trzech profesorów. Jeden z nich wykładał teologię moralną, gdzie w miarę wszechstronnie objaśniał zagadnienia moralne, które z obowiązku były przez innych profesorów opuszczane, lub też najogólniej tylko sygnalizowane. Oprócz systematycznego wykładu, każdego tygodnia w ramach specjalnej konferencji rozwiązywano kazusy sumienia<sup>72</sup>. Tak prowadzono przez dwa lata wykłady z Pisma św.

Na bazie tych wymogów pojawiała się praktyka powoływania odrębnej katedry teologii moralnej. Obowiązkiem profesora tej katedry było wykładanie zagadnień moralnych, dokładniej mówiąc kazusów sumienia, które powinny być połączone z subtelną i drobiazgową ich interpretacją<sup>73</sup>. Nowe Rati jezuickie postawiło jeszcze jedno nowe wymaganie formalne. Wyodrębnienie się teologii moralnej jako oddzielnej dyscypliny teologicznej oraz zlecenie jej wykładów oddzielnemu profesorowi zrodziło potrzebę odpowiedniej pomocy w postaci podręczników. Sposób prowadzenia wykładów — zdaniem J. Theinera — koniecznie wymagał takiej pomocy<sup>74</sup>. Stopniowo więc zaczynają ukazywać się podręczniki teologii moralnej jako dyscypliny już samodzielnej.

Charakterystyczną formą opracowań teologiczno-moralnych stają się od tej pory *institutiones morales*. Taki tytuł nadał J. Azor teologii moralnej wydanej w Rzymie w latach 1600—1611. Dziełem tym dał on początek swoistemu sposobowi uprawiania teologii moralnej, który stał się typowy dla tego okresu, a nawet służy jako nazwa dla tego etapu rozwoju teologii moralnej<sup>75</sup>. *Institutiones* są to książki profesyjne, przeznaczone dla spowiedników, aby ułatwić sprawowanie sakramentu pokuty.

<sup>70</sup> Por. tamże, 159; M. Rechowicz, *Jedność teologii*, 61—62; B. Natoński, dz. cyt., 100—105.

<sup>71</sup> Por. F. Greniuk, *Teologia moralna Tomasza Młodzianowskiego TJ na tle epoki*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 20(1973) z. 3, 7.

<sup>72</sup> Por. J. Theiner, dz. cyt., 234; F. Graniuk, *Autonomizacja*, 40—41.

<sup>73</sup> Por. tamże, 41; J. Theiner, dz. cyt., 234.

<sup>74</sup> Tamże, 241—242.

<sup>75</sup> Por. B. Häring — L. Vereecke, dz. cyt., 673—692.

Poszczególne zagadnienia moralne ujęte są w aspekcie legalistycznym i kazuistycznym. Każdy czyn określony jest poprzez granice dozwoloności. Jest to raczej teologia grzechu i prawa, niż teologia miłości chrześcijańskiej. W dziełach tego typu występuje także dość wyraźne odcięcie się od teologii ascetycznej, która nawet nie mieści się w tak pojętych ramach życia chrześcijańskiego<sup>76</sup>. Warto tu jeszcze dodać, że teologia moralna okresu *institutiones morales* uzyskuje autonomię w zakresie przedmiotu, metodologii i źródeł<sup>77</sup>.

Do szeregu teologów, których dzieła okazały się pionierskie, i przyczyniły się do upowszechnienia tego typu opracowań teologii moralnej, zalicza się Portugalczyka Henryka Henriqueza (+1608), Włocha Wincen- tego Figliuciego (+1622), Hiszpanów Jana Azora (+1603) i Tomasza Sancheza (+1610) oraz Tyrolczyka Pawła Laymana (+1633). Mniejszą rolę odegrali Ferdynand z Castropalao (+1633) i Henryk Busenbaum (+1668). Wystąpienia tych teologów i ich dzieła stanowią same w sobie okres klasyczny w dziejach nowożytnej teologii moralnej, ponieważ wypracowany przez nich typ podręcznika był wzorem dla następnych pokoleń<sup>78</sup>.

Jezuicki teologowie moralisci próbowali być otwarci na aktualne problemy świata i człowieka. Mieli świadomość rozdziału teologii moralnej na ogólną i szczegółową, choć w praktyce obie te części są jeszcze bardzo różnie traktowane. W wielu wypadkach istnieje pewne przeakcentowanie jednego zagadnienia na niekorzyść drugiego. Często mocno akcentowana jest problematyka sakramentalna z pominięciem lub minimalnym omówieniem zagadnień celu ostatecznego człowieka czy łaski. U wszystkich autorów wiele miejsca zajmują zagadnienia moralności prawa. Ta częsta różnorodność akcentów świadczy niewątpliwie o samodzielności poszukiwań poszczególnych autorów. Generalnie przedstawiciele szkoły jezuickiej mają bardzo ostrą świadomość autonomiczności teologii moralnej w ramach całości myślenia i refleksji teologicznej. Godne uwagi są także osiągnięcia Henriqueza i Laymana na polu metodologii teologii moralnej. Zdaniem tego pierwszego, teologia praktyczna czyli moralna traktuje o Bogu jako najwyższym dobru i celu człowieka oraz o środkach do jego osiągnięcia, stąd też wynika odrębność i odmiennosc jej od teologii zwanej wówczas spekulatywną.

Proces rozwoju teologii moralnej w jednym zakonie był zawsze wieloaspektowy, wzajemnie uwarunkowany od innych szkół zakonnych, ro-

---

<sup>76</sup> F. Graniuk, *Zarys dziejów polskiej teologii moralnej*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 22(1975) z. 3, 11.

<sup>77</sup> Por. tenże, *Tomasz Młodzianowski teolog-moralista*, Lublin 1974, 103—104.

<sup>78</sup> Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 1, 48; J. Bajda, dz. cyt., 274; J. Theiner, dz. cyt., 252.

zumianych w sensie zespołu poglądów i postaw w zakresie rozwiązywania podstawowych problemów określonej dyscypliny teologicznej. Bardzo istotne są tu wzajemne inspiracje i związki, które w efekcie dają oglądany wynik na terenie rozwoju myśli teologiczno-moralnej tego okresu. Faktem jest, że najistotniejszą rolę w procesie usamodzielniania się teologii moralnej odegrali jezuita. Oni nadali jej charakter bardziej praktyczny i autonomiczny. Wynik osiągnięty przez jezuitów ma jednak pewne podłoże także w innych szkołach zakonnych, a szczególnie w całym ruchu humanistycznym. Stan teologii moralnej na przełomie XVI i XVII wieku jest owocem długich procesów przekształcania się całej teologii, w wyniku wielorakich i złożonych przemian umysłowości europejskiej na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych. Sama koncepcja teologii moralnej bardzo długo była niejasna i stanowiła przedmiot poszukiwań.

Bardzo krótka próba uchwycenia podstawowych procesów dokonujących się w ramach teologii moralnej przełomu XVI i XVII wieku jest konieczna dla badań i zrozumienia dziejów polskiej teologii moralnej tego okresu. Wyrasta to m. in. na płaszczyźnie bardzo widocznych zależności i powiązań polskiej myśli teologiczno-moralnej z myślą zachodnią. Z pewnością ta prezentacja wymaga dalszych szczegółowych badań, aby jeszcze głębiej i bardziej całościowo móc ocenić myśl moralną tego okresu. Wydaje się jednak, że ta jedna z możliwych metod ukazania tego etapu rozwoju teologii moralnej zachodniej, pozwoli podjąć próbę podobnego opracowania dla teologii polskiej przełomu XVI i XVII wieku.

## WESTLICHE MORALTHEOLOGIE IM DURCHBRUCH DES XVI. UND XVII. JAHRHUNDERTS

(Entwurf der geschichtlichen Problematik)

### Zusammenfassung

Einen wesentlichen Durchbruch erlebte die Moraltheologie im XVI. und XVII. Jahrhundert. Diese Erscheinung hat eine breite und belegte Ursache. Am Ende des XIV. Jahrhunderts ist Europa das Blickfeld der damaligen Lebensverhältnisse. Verwandlungen vollziehen sich auf der politischen, gesellschaftlichen, ökonomischen, kulturellen und religiösen Ebene. Die Hauptrolle hierbei fällt dem sich nähernden Humanismus zu. Diese Tendenz im Bereich des religiösen Lebens hinterließ bei der wissenschaftlichen Betrachtung der Theologie positive Spuren. Der wesentliche Moment der Moraltheologie dieser Zeit war die Aufgabe des Verhältnisses zur Theologie allgemein, und die Diskussion zur Erkennung der Wirk-

lichkeit. Am Ende blieb die Bestätigung des Thomismus, der sich durchaus nicht immer positiv auf die Moraltheologie auswirkte.

Im ganzen spielten für die Erscheinung der Moraltheologie der damaligen Zeit die Ordensschulen eine ausschlaggebende Rolle. Thomismus, verbunden mit bestimmten Elementen des Humanismus waren die Grundlage für die Entwicklung der Moraltheologie. Die Dominikanische Schule verstand es entsprechend die spekulativen und moralischen Elemente zusammenzustellen, was im Effekt der Moraltheologie den Charakter einer Wissenschaft gab, die man in anderen Ordensschulen nicht kannte. Die Grundlinie in Richtung des Thomismus praktizierten die Pauliner, Zisterzienser, Benediktiner und die sogenannte zweite Schule der Karmeliter. Im Gegensatz zur zweiten Schule der Karmeliter, hielt sich die erste Schule des Ordens an die theologische Zusammensetzung von Johann Bacontrape. Die Schule der Franziskaner schloss sich im XVI.—XVII. Jahrhundert an die Lehre des Johann Duns Scot an. Die von den Franziskanern übernommene Lehre des Scot wurde als schöpferisch betrachtet unter Ausnutzung vieler Elemente der Dominikaner und Jesuiten. Die wichtigste Rolle in der Geschichte der Moraltheologie spielten zu dieser Zeit die Jesuiten. Auf Empfehlung des hl. Ignatz Loyola, erwarben die Jesuiten viele humanistische Elemente, die auf der Doktrin des hl. Thomas von Aquin bestanden. Aus den Reihen der Jesuiten sind viele hervorragende Repräsentanten der Moraltheologie hervorgegangen. Besondere Pionierarbeit auf dem Gebiet der Moraltheologie hinterliessen in ihren Werken: H. Henriquez, W. Figliuci, J. Azor, T. Sanchez und P. Layman. Die erwähnten Autoren trugen dazu bei, dass die Moraltheologie eine selbstständige Disziplin innerhalb der Theologie wurde.