

**Ks. Józef Turkiel**

**BIBLIA JAKO ŹRÓDŁO ARGUMENTACJI W POLSKIEJ TEOLOGII  
MORALNEJ XVII WIEKU NA TLE TEOLOGII  
ZACHODNIOEUROPEJSKIEJ**

**WSTĘP**

*Nulli satis eruditi videntur quibus res olim gestae inotae sunt* – ta myśl szesnastowiecznego teologa hiszpańskiego Melchiora Cano (*De locis theologicis*, 1560) wymownie uzasadnia celowość podejmowania badań historycznych, także w zakresie teologii moralnej. O wiele bliższa jeszcze jest nam zachęta, którą w dniu 4 października 1966 roku, podczas inauguracji roku akademickiego w ATK, wypowiedział Kardynał Stefan Wyszyński „Zamiast pisać bez końca monografie i historyczne rozprawy o Hiszpanach, Francuzach czy Niemcach, zacznijcie, drodzy Akademicy, pisać o Polakach, którzy dotychczas pochowani w archiwach nie mogą ujrzeć światła dziennego” (STV 5, 1967, nr 1, s. 8). Sięgnięcie do skarbnicy polskiej myśli teologicznomoralnej i próba naświetlenia problemu zastosowania Biblii jako źródła inspiracji w polskiej teologii moralnej XVII w. jest podjęciem tego apelu.

Typowy dla Vaticanum II akcent spoczywający na Piśmie świętym, a w szczególności na jego idei centralnej, tj. zbawczym planie Boga, wyraził się w sposób jednoznaczny w „Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym”. W dokumencie tym stwierdzono, że całe nauczanie Kościoła powinno się żywić i kierować Pismem św. oraz, że teologia „w nim znajduje najgruntowniejsze umocnienie i stale się odmładza, badając w świetle wiary wszelką prawdę ukrytą w misterium Chrystusa”<sup>1</sup>.

Powołując się na słowa św. Hieronima, iż „Nieznajomość Pisma św. jest nieznajomością Chrystusa”, ojcowie soborowi stwierdzają, że studiowanie Starego i Nowego Testamentu winno być „duszą teologii”, jej sednem i źródłem. Problem ten w odniesieniu do teologii moralnej został mocno zaakcentowany w „Dekrecie o formacji kapłańskiej” w słowach: „Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowej wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma św. niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata”<sup>2</sup>. Głębokie zakorzenienie teologii moralnej w Piśmie św. winno wyrażać się nie tylko w formie argumentów zaczerpniętych z Biblii na poparcie poszczególnych zasad i norm moralnych, ale w nadaniu biblijnej orientacji przemyśleniom i wywodom natury teologicznomoralnej.

Wskazania Soboru Watykańskiego, dotyczące odnowy moralnej, owocują szeregiem przedsięwzięć oraz ciekawych prac naukowych, podejmujących problematykę powołania wiernych w Chrystusie w świecie współczesnym. Na pierwszy plan wysuwa się koncepcja biblijnego ujmowania moralności, zachowania pierwszeństwa ewangelicznego spojrzenia na sprawę Bożego powołania. Stwierdzenie kard. F. Königa, że „wiosna biblijna w Kościele katolickim jest już faktem”, można bez wątpienia odnieść do całokształtu poczynań w obrębie teologii moralnej.

Dla pełnego zrozumienia dzisiejszego stanu teologii oraz sposobu jej uprawiania niezbędna jest znajomość ujęć dotychczasowych, a więc dogłębne poznanie historii teologii moralnej. Analiza pojęć, rodzenia się idei, kształtowania różnorodnych poglądów i koncepcji oraz ich wzajemna zależność i przenikanie na tle długotrwałego procesu historycznego pozwala dostrzec to, co ma wartość niezmienną. Jest też pomocą w zrozumieniu problemów współczesnych, pomaga ustrzec się błędów oraz wpływa na poszukiwanie dojrzszych rozwiązań. Uwypukla tę kwestię B. Häring pisząc, że nieustającą potrzebą przy uprawianiu teologii moralnej jest weryfikowanie dawniejszych ujęć i znajomość przemian, jakie zachodziły na przestrzeni wieków<sup>3</sup>. Podobny pogląd wyraża F. Greniuk pisząc, że wymiar aktualny teologii moralnej „uwarunkowany jest całą jej przeszłością, wszystkim tym, co miało miejsce w jej dziejach”<sup>4</sup>. Ponieważ podstawę refleksji dla współczesnych teologów moralistów stanowi przede wszystkim Pismo św., dlatego i w badaniach historyków teologii moralnej ten problem jest bardzo istotny. Aby pokusić się o ujęcie syntetyczne, trzeba przyrzeć się poszczególnym etapom w całokształcie rozwoju, uwzględniając zakres i sposoby sięgania do biblijnych źródeł w różnych okresach chrześcijaństwa. Końcowe lata XVI w. i pierwsza połowa wieku XVII stanowią w tym względzie etap szczególny. Pod presją luterkańskiego hasła *sola Scriptura* Sobór Trydencki był zmuszony dowartościować znaczenie ustnej Tradycji, przy czym pojawiła się dążność do przyjmowania prawd wyłącznie przekazanych przez Tradycję, a nie zawartych w Piśmie św. Równocześnie z wyodrębnieniem się teologii moralnej nastąpiło oderwanie jej od podstaw teologicznych i metafizycznych a zbliżenie do dziedziny prawa i sprowadzenia do rozwiązywania kazuów sumienia. Wszystko to sprawiło, że powszechnie obowiązującymi podręcznikami stały się w krajach europejskich *Institutiones morales*, ujmujące sprawę chrześcijańskiej moralności w aspekcie obowiązków i przykazań, nie zaś w perspektywie biblijnej<sup>5</sup>. W XVII wieku niemal powszechnie zrezygnowano z Pisma św. jako źródła moralnych treści, co sto lat wcześniej postulował z całą żarliwością Erazm z Rotterdamu (+ 1536).

Polscy historycy teologii moralnej, których badania ożywiły się znacznie w związku z Soborową odnową, stwierdzają podobne tendencje oderwania się naszych teologów moralistów XVII wieku od argumentacji skrypturystycznej. Stwierdzenia takie znaleźć można zarówno w ujęciach podręcznikowych<sup>6</sup> jak i w pracach monograficznych. Np F. Greniuk w obszernej rozprawie poświęconej Tomaszowi Młodzianowskiemu jako teologowi moralistcie stwierdza: „Pismo św.

w argumentacji teologicznej Młodzianowskiego pełni rolę zdecydowanie podrzędną. Nie stanowi rzeczywistego źródła poglądów i inspiracji, lecz jedynie - jako to co się określa obecnie - *dicta probantia*"<sup>7</sup>. Podobny sąd wydaje Andrzej Dziuba odnośnie twórczości teologicznomoralnej Mikołaja z Mościsk. Pisze on, że „dominikanin krakowski nie korzysta z tekstów biblijnych jako argumentów teologicznych *sensu stricto*"<sup>8</sup>.

Natomiast powszechne jest przekonanie, że pozytywnym wyjątkiem w zakresie szerokiego i pogłębionego uwzględnienia depozytu moralnego zawartego w Biblii jest Szymon Stanisław Makowski (+ 1683). Autor monografii o tym moralistcie, W. Wicher, twierdzi np., że Makowski „opiera całą argumentację i wyjaśnienia o Pismo św. i patrystykę”<sup>9</sup>. Podobne sądy znaleźć można w późniejszych pracach współczesnych badaczy przedmiotu<sup>10</sup>.

## 1. TEOLOGIA MORALNA NA ZACHODZIE EUROPY W XVII WIEKU

Wiek XVII zapisał się w rozwoju europejskiej myśli teologicznej ostatecznym wyodrębnieniem się teologii moralnej jako dyscypliny samodzielnej. Problem ten narastał powoli, a jego podstawy znajdują się już w „Summie teologicznej” św. Tomasza, który drugą część swego dzieła poświęcił całościowemu ujęciu teorii życia chrześcijańskiego, co zapoczątkowało kompleksowe ujmowanie zagadnień moralnych<sup>11</sup>.

Ważnym etapem na drodze do usamodzielnienia się teologii moralnej był przede wszystkim nominalizm Ockhama, który podkreślał potrzebę zajęcia się konkretnymi czynami człowieka. Skierował uwagę moralistów na zagadnienia życiowe, praktyczne i dał podstawę etyki powinności<sup>12</sup>. Wzmożenie zainteresowania sprawami bliskimi życiu, naturą człowieka i historią w epoce odrodzenia prowadziło do intensywnych rozważań problematyki moralnej w wieku XVI i stało się ważnym etapem na drodze ku wyodrębnieniu się teologii moralnej jako dyscypliny samodzielnej. Przemiany gospodarcze i polityczne, tworzenie się społeczeństwa nowożytnego oraz ruchy reformacyjne spowodowały wielkie ożywienie intelektualne w całej Europie, równocześnie zaś przyniosły różnorodność stanowisk w traktowaniu kwestii moralnych. Na szczególną uwagę zasługuje nawoływanie do powrotu do źródeł, zapoczątkowane przez Erazma z Rotterdamu, który nie tylko przez wydanie oryginalnego tekstu Nowego Testamentu oraz pism Ojców Kościoła (w szczególności św. Hieronima) ale także przez liczne wypowiedzi zainicjował odnowę chrześcijaństwa i stworzył teologię, określaną później mianem „erazmiańskiej”. Niechęć autora *Pochwały głupoty* do teologii późnoscholastycznej, przy równoczesnym zachowaniu inspiracji klasycznej scholastyki, a zwłaszcza tomizmu, wyrażała się w ostrych słowach wobec tych, którzy zanurzali się w jałowe spekulacje, odchodząc od życiodajnych źródeł Słowa Bożego. W „Paraklezie, to jest zachęcie do uprawiania filozofii chrześcijańskiej” pisał, że chrześcijaństwo powinno być „bardziej życiem niż dysputą, natchnieniem raczej niż uczonością, przemianą wewnętrzną niż rozumowa-

niem”<sup>13</sup>. W *Metodzie teologii* oburzał się na tych teologów spekulatywnych, którzy posługiwali się Pismem świętym wyłącznie dla udowodnienia własnych koncepcji. Pisał np: „Niekktórzy występują z własnymi przekonaniem i zarażeni popolicie panującymi poglądami, wrzęgają w ich służbę Pismo święte, zamiast w nim raczej szukać źródła dla tych osobistych przekonania”<sup>14</sup>. Jakkolwiek Sobór Trydencki, aby przeciwstawić się protestantom, nie dowartościował roli Pisma świętego w teologii, to jednak dzieła Erazma były zaczynem, który przygotował ruch teologiczny w Hiszpanii<sup>15</sup>. Ruch ten w XVI wieku był bardzo prężny i jego owocem było przede wszystkim wyodrębnienie się z całości teologii jej części w postaci teologii fundamentalnej oraz narodziny teologii ascetycznej i mistycznej. Ogromną rolę odegrało w tym względzie dzieło Melchiora Cano *De locis theologicis*. Było to pierwsze całościowe ujęcie metodologii teologii. Akcentowało rolę źródeł teologicznego poznania. Sama reformacja wpłynęła również pośrednio na wyodrębnienie się teologii moralnej. Atakowano bowiem głównie dogmaty, a nie zasady chrześcijańskiej moralności i przez to utrwalało się przekonanie o konieczności oddzielenia tych dwóch dziedzin teologii. Przygotowaniem do ostatecznego usamodzielnienia się były także reformy organizacyjne nauczania teologii, przyjęte od połowy XVI wieku przez najbardziej aktywne wówczas zakony, tj. dominikanów i jezuitów.

Wyodrębnienie jednak kazuistyki i powierzanie jej oddzielnemu profesorowi zrodziło potrzebę odpowiednich podręczników<sup>16</sup>. Zapoczątkowała je praca hiszpańskiego teologa jezuitskiego, Jana Azora, wydana w Rzymie w latach 1600 - 1611 *Institutiones morales*. Jej ukazanie się uważane jest przez badaczy przedmiotu za początek całkowitego usamodzielnienia się metodologicznego teologii moralnej<sup>17</sup>. Podręcznik J. Azora odegrał ogromne znaczenie w dziejach europejskiej moralistyki. Nastawienie prawnokanoniczne, które w nim dominuje, rzutowało w zasadniczy sposób na dalsze dzieła tego typu. Sprowadzały się one przede wszystkim „do ustalania granic między tym, co jest grzechem, a tym, co jeszcze nim nie jest”<sup>18</sup> i w sposób encyklopedyczny ujmowały problemy moralne, z którymi stykano się w pracy duszpasterskiej.

W ten sposób stały się praktycznymi podręcznikami dla spowiedników. Tak było w wypadku książki *Opus morale in praecepta Decalogi* Tomasza Sáncheza (+1610) oraz dzieł Wincentego Figliucciego (+1622) *Morales quaestiones de christianis officiis et casibus conscientiae*. W obydwu podręcznikach (nie ukończonych z powodu śmierci autorów) na pierwszy plan wysuwa się pojęcie grzechu, prawa i sumienia. Nie ujmują one całości problematyki, a przedstawiane zagadnienia traktują w aspekcie powinności i przykazań, nie zaś w perspektywie biblijnej<sup>19</sup>. Tą samą drogą poszedł Paweł Laymann (+1635) w swym dziele *Theologia moralis*. Laymann zadbał też o duszpasterzy, dając im materiał do zwalczania przeciwników w postaci licznych kanonów, wypowiedzi Ojców Kościoła oraz cytatów z Pisma św. Były to jednak tylko „dodatki”, nie zapewniające dziełu specyfiki biblijnej i personalnego charakteru ujmowanych problemów moralnych.

Praktyczny, duszpasterski charakter siedemnastowiecznych dzieł moralistycznych zaciążył poważnie na ujmowaniu tematów i sprowadził je - w miarę upływu czasu - wyłącznie do analizy poszczególnych „przypadków”. Oznaczało to wyraźny kryzys katolickiej moralistyki, która wprawdzie uzyskała samodzielność, ale zawężiła swą rolę do kwestii cząstkowych i skupiła się na niesłuchanie drobiazgowych polemikach wokół zagadnień niezwykle szczegółowych. Wpływało to niewątpliwie z potrzeb, które zrodziło ówczesne życie i radykalnie zmieniające się warunki gospodarcze i społeczne na przełomie XVI i XVII wieku. Kształtujące się burżuazyjno - mieszczańskie społeczeństwo potrzebowało od Kościoła pomocy w rozwiązywaniu zupełnie nowych kwestii moralnych, innych niż te, które przez długie wieki utrwaliły się w społeczeństwie feudalnym. Spowiednicy, wychodząc tym potrzebom naprzeciw<sup>20</sup>, musieli mniej rygorystycznie rozstrząsać szczegółowe przypadki, głównie w konfesjonale. Teologia moralna, która stała się w pewnym sensie służebna wobec tych trudnych problemów, sprowadziła się w XVII wieku do rozstrzygania kwestii spornych, do ustalania granicy grzechu i „ograniczania perspektyw życia chrześcijańskiego do tego, co jest ścisłym obowiązkiem”<sup>21</sup>. Stąd zdecydowana dominacja metody kazuistycznej, która w ciągu wieku była coraz częściej stosowana jako wyłączna, co w negatywny sposób zaciążyło na kształcie ówczesnej moralistyki.

Drobiazgowa analiza wszystkich możliwych sytuacji przekroczenia prawa naturalnego sprowadziła teologię moralną do rozpatrywania ogromnej liczby kazuś, czego przykładem może być wielotomowe dzieło Antoniego Diana (+ 1663) *Resolutiones morales* rozstrząsające w sposób niezwykle drobiazgowy aż 20 tysięcy różnych przypadków na tle najrozmaitszych okoliczności danego czynu<sup>22</sup>. Sprowadzając teologię moralną do celów pastoralnych autorzy siedemnastowiecznych podręczników traktowali bardzo pobieżnie problematykę ogólną tak, że w zasadzie oderwała się ona od dogmatyki i odeszła daleko od „Summy” św. Tomasza, w której wskazania moralne były ściśle powiązane z całością teologii. Miało to zdecydowane ujemne konsekwencje. Przede wszystkim pozbawiło teologię moralną perspektywy biblijnej chrystocentrycznej, natomiast mocno powiązało ją z dziedziną prawa. Ekspozowanie nastawienia jurydycznego miało swe początki wcześniej i było związane z ogólną popularnością problemów prawnych od późnego średniowiecza począwszy, poprzez fascynację prawem rzymskim w czasach humanizmu oraz koniecznością znajomości zagadnień prawnych w nowych warunkach społeczno-politycznych państw nowożytnych. Jednak najistotniejszym czynnikiem było potraktowanie Sakramentu Pokuty jako aktu sądowiczego przez Sobór Trydencki. Od jego uchwał coraz szerzej rozpowszechnia się pojmowanie grzechu jako przekroczenia przykazań i tak jest ta sprawa przedstawiana przez autorów *Institotiones* od J. Azora począwszy. Tak pojęta teologia moralna polegała nie tyle na badaniu postępowania dyktowanego wiarą, życiem chrześcijańskim i zobowiązaniami Przymierza, ile przede wszystkim na kazuistycznym poszukiwaniu właściwego wyjścia z sytuacji, zgodnego z przepisami prawnymi<sup>23</sup>.

## 2. TEOLOGIA MORALNA NA TERENIE POLSKI W XVII WIEKU

Polska myśl teologicznomoralna była od swych początków ściśle powiązana z teologią zachodnią i miała charakter raczej odtwórczy niż nowatorski. Zdecydowana większość naszych profesorów i autorów kształciła się za granicą i była doskonale zorientowana w ówczesnych tendencjach, dysputach, trendach. Np. Mikołaj z Mościsk (+ 1632) studiował w Bolonii, Adam z Opatowa (+ 1647) zdobył doktorat teologii w rzymskiej Sapienzy, Jan Morawski (+ 1700) odbył studia teologiczne w Collegium Romanum, zaś Wojciech Tylkowski (+ 1695) uważany był za „najuczeńszego scholastyka XVII wieku”. Funkcje wykładowców w Akademii Krakowskiej (Szymon Stanisław Makowski), Adam z Opatowa), w Akademii Wileńskiej (Wojciech Tylkowski), w Krakowskim Studium Dominikańskim (Mikołaj z Mościsk) czy w Collegium Poznańskim (Tomasz Młodzianowski + 1686) zobowiązywały do dogłębnej znajomości przedmiotu, języków obcych, bibliistyki itp. Mimo to twórczość moralistów XVII wieku nie wyróżnia się oryginalnością.

W XVI wieku wyodrębnia się kilka ośrodków, których atmosfera kształtuje osobowość i poglądy moralistów. Są to: szkoła krakowska, szkoła dominikańska i szkoła jezuicka.

### 2. 1. Szkoła krakowska

Po okresie humanistycznego ożywienia, które miało miejsce w I połowie XVI wieku, głównie dzięki przyjmowaniu idei erazmiańskich, już w drugiej połowie tegoż wieku obserwuje się stopniowy regres ogólnego poziomu Krakowskiej Almae Matris. W dziedzinie teologii widoczne jest odchodzenie od metody dedukcyjnej i od szukania źródeł w Objawieniu.

Jakkolwiek tradycje „złotego wieku” polskiej bibliistyki przetrwały w Akademii Krakowskiej, to jednak poziom studiów biblijnych był bez porównania niższy. Ks. Wł. Smereka stwierdza wręcz, iż w XVII w. w uczelni krakowskiej „bibliistyka traktowana była po macoszemu”<sup>24</sup>. W latach 1612 - 1615 powstała wprawdzie katedra grecożytyki i odbywały się wykłady z języka hebrajskiego, jednak badania skrypturystyczne nie były już tak żywe i twórcze. W swych pracach teologicznomoralnych profesorowie Almae Matris wykazują na ogół małą oryginalność. Próby własnych przemyśleń widoczne są jedynie w rozwiązaniach szczegółowych. Przykładem są prace dwóch najwybitniejszych przedstawicieli „szkoły krakowskiej”, profesorów i - okresowo rektorów uczelni: Adama z Opatowa oraz Szymona Stanisława Makowskiego.

Pierwszy stosował np. własny schemat wykładu, ale w metodologii nie wyróżniał teologii moralnej jako samodzielnej dyscypliny. W dziełach *Tractatus de sacramentis* oraz *Tractatus theologici* w oparciu o „Summę teologiczną” św. Tomasza dał dość szeroką syntezę zagadnień teologicznomoralnych. Uczeń Opatowczyka, Szymon Stanisław Makowski, uważany jest za najwybitniejszego polskiego moralistę XVII wieku. Na tle „plejady akademików wartości prze-

cięższej lub nawet mniej”, wyróżnia się zdecydowanie, jak stwierdza ksiądz Władysław Wicher<sup>25</sup> pisząc, że „nie jest to umysł o europejskim znaczeniu jako filozof, ale jako teolog nie mniejszy od szeregu pisarzy zagranicznych, których imiona są znane, a dzieła cytowane”. Główne dzieło Makowskiego *Explanatio Decalogi* jest komentarzem „Summy” Akwinanty, przeprowadzonym pod wyraźnym wpływem moralistów hiszpańskich.

## 2.2. Szkoła dominikańska

Liczne w Polsce szkoły dominikańskie ze Studium Generalnym w Krakowie na czele skupiały wokół siebie teologów przejmujących wzory stworzone przez mistrzów hiszpańskich. Wywierały też w XVII wieku spory wpływ na środowisko akademickie, które - pozostając w sporze z jezuitami i przeżywając intelektualny regres - przyjmowało zyczliwie myśli teologiczne, ukształtowane przez dominikanów. W polskiej szkole dominikańskiej kazuistyka łączyła się ściśle z pozytywnym wykładem moralności. Znalazło wyraz w pracach najwybitniejszego, teologa dominikańskiego Mikołaja z Mościsk. Jego główne dzieło to *Theologia moralis*, które wydał w 1683 roku F. Ohm - Januszowski (+ 1712), jako pomoc dla spowiedników.

Zespolecie się tendencji kazuistycznych z ascetycznomistycznymi widoczne jest także u drugiego znaczącego teologa dominikańskiego tych czasów - Samuela z Lublina. Jego obszerne dwutomowe dzieło *Summula casuum...* ma układ treści według cnót i wad.

## 2.3. Szkoła jezuicka

Środowisko jezuitów wykazuje w omawianym okresie znaczną prężność na polu teologii moralnej. Zakon ten, realizujący konsekwentnie dekryty Soboru Trydenckiego i prowadzący aktywnie polemikę z odłamami reformacji, przywiązywał ogromną rolę do wykładania Pisma świętego jako oddzielnego przedmiotu w swych szkołach. Jednak gruntowną znajomość skrypturystryki wykorzystywano głównie dla polemicznej obrony wiary. Natomiast teologia moralna w ośrodkach kierowanych przez jezuitów nie znajduje oparcia w biblistyce i patrystyce. Przybiera ona, zgodnie z tendencjami ogólnoeuropejskimi, formę praktyczno - kazuistyczną. Na uwagę zasługuje fakt, iż w trakcie toczących się długich dyskusji nad projektem *Ratio Studiorum* polscy jezuici krytykowali podział na teologię scholastyczną i polemiczną oraz postulowali ubiblijnienie teologii moralnej, co - niestety - nie zostało uwzględnione przez kapitułę generalną w Rzymie<sup>26</sup>. Polskie środowisko jezuickie, jakkolwiek mocno uzależnione od narzuconego kierunku w pracach badawczych, wydało kilku moralistów o znaczącym dorobku. Są to: Tomasz Młodzianowski, Marcin Śmiglecki (+ 1618), Wojciech Tytkowski i Jan Morawski.

Pierwszy z wymienionych jest niewątpliwie najwybitniejszą indywidualnością, autorem wielu dzieł, które - zdaniem ks. F. Greniuka - można uznać za jedyne rodzime prawie całościowe ujęcie teologii moralnej<sup>27</sup>.

Inni moralisci z kręgu jezuickiego są autorami prac monograficznych, ujmujących problemy cząstkowe. Marcin Śmiglecki skupił się na sprawie lichwy i dziesięciny. Jego dzieła są oceniane wysoko i były znane w Europie Zachodniej ze względu na wnikliwość badacza. Jan Morawski jest autorem komentarza do moralnej części „Summy”. W dziełku *Duchowa teologia albo Kościół Ducha Św., to jest człowiek doskonały z nauki Pisma Św. i Ojców S. S. opisany* zajął się czynami ludzkimi oraz sakramentologią, podkreślając w interesujący sposób rolę Biblii i patrystyki w teologii moralnej. Wojciech Tylkowski, uprawiający teologię moralną łącznie z elementami ascetyki, jest autorem ciekawych rozważań o grzechu i o spowiedzi, przy czym nie poprzestaje na samej technice działania „trybunału sprawiedliwości”. Daje próbę roli duchownego kierownictwa i traktuje grzech nie w sposób obiegowy jako przekroczenie prawa, lecz jako wyraz niewierności względem Boga.

## ZAKOŃCZENIE

Reasumując skrótowy obraz polskiej myśli teologicznomoralnej trzeba stwierdzić, że jest ona na ogół odtwórcza i nawiązuje do teologii zachodniej Kościoła łacińskiego.

Uderzającą cechą polskiej teologii moralnej XVII wieku jest zbyt małe i splotone wykorzystywanie w argumentacji źródeł biblijnych i patrystycznych. Mimo znajomości dzieł mistrzów z Salamanki, szczególnie zaś Melchiora Cano, który w swojej *De locis theologicis* na naczelnym miejscu jako źródło argumentacji postawił Pismo święte, nasi pisarze moralisci w niewielkim stopniu czerpali uzasadnienia dla swych wywodów ze Starego i Nowego Testamentu. Potwierdzają to badania najwybitniejszych dzieł.

Analiza dzieł wspomnianych tu polskich teologów moralistów XVII wieku pod kątem argumentacji biblijnej potwierdza powszechne przekonanie, że Pismo św. nie stanowiło dla nich twórczych, inspiracyjnych impulsów dla całości wykładu treści moralnych. Jakkolwiek w swoich dziełach Makowski bardzo często odwołuje się do postaci, zdarzeń i wypowiedzi biblijnych, to jednak rzadko są one potraktowane jako źródło treści moralnych. Uderzająca jest obfitość przytaczania Pisma św. przez tego autora w stosunku do sporadycznego nawiązywania do Biblii w dziełach innych pisarzy. Na łączną ogólną liczbę 4121 miejsc 2886, czyli sporo ponad połowę, przypada na prace Makowskiego, podczas gdy np. Młodzianowski wykorzystuje Pismo św. tylko 120 razy a Mikołaj z Mościsk zaledwie 70 razy. Ten fakt bardzo częstego w *Explanatio Decalogi* powoływania się na Księgi święte doprowadził Wł. Wichra do niezwykle pochlebnych ocen, powtarzanych przez późniejszych historyków, którzy nie dysponowali badaniami szczegółowymi tekstów. Tymczasem uważne ich prześledzenie wskazuje na potrzebę zweryfikowania sądów, jakoby teolog ten zawarł w swym dziele „głęboko biblijną wizję życia chrześcijańskiego”<sup>28</sup>, a jego twórczość teologiczno - moralna była „mocno oparta na Piśmie św. i czerpała z niego argumentację ze szczególnym upodobaniem”<sup>29</sup>.



Fakt, że niemal na każdej stronie dzieła Makowskiego znajdujemy nawiązanie do Starego lub Nowego Testamentu, wydaje się tylko pozornym (a w najlepszym razie - częściowym) argumentem przemawiającym na jego korzyść. W istocie bowiem Pismo św. jest w małym stopniu podstawą dla rozważań moralnych tego autora, podobnie jak ma to miejsce u wszystkich pozostałych. Duża częstotliwość posługiwania się zdarzeniami, postaciami i wypowiedziami biblijnymi przez Makowskiego a także - choć w mniejszym stopniu - u Adama z Opatowa i Samuela z Lublina nie wynikała z koncepcji świadomego uwzględniania depozytu moralnego zawartego w Piśmie św., ale raczej z powszechnego w XVII wieku zwyczaju powoływania się na nie dla wykazania własnej erudycji. Sposób ten był przede wszystkim typowy dla ówczesnego kaznodziejstwa, pisarstwa homilijowego - ascetycznego i duszpasterstwa, co podkreśla np. M. Brzozowski<sup>30</sup>. W dziedzinach tych Biblia traktowana była jako zbiór budujących przykładów moralnego postępowania, a nie przekaz autentycznego orędzia Bożego. Taka tendencja widoczna jest również w pracach polskich siedemnastowiecznych teologów moralistów. Stary i Nowy Testament jest dla nich ilustracją analizowanych kwestii, nie zaś podstawowym źródłem argumentacji. Marginalne i powierzchowne korzystanie z materiału skrypturowego wobec mocnego opierania się na autorytetach teologicznych dziwi szczególnie u teologów dominikańskich - Samuela z Lublina i Mikołaja z Mościsk, choć jeśli się zważy, że polscy jezuita postulowali ubiblijnienie teologii moralnej, gdy ustalano *Ratio Studiorum* - można by oczekiwać głębszego sięgania do Pisma św. także w kręgu jezuitów. Trudno sądzić, by wybitni profesorowie uniwersytetu, wykształceni najczęściej za granicą, nie czytali dzieła Melchiora Cano, jednak brak jest dotąd szczegółowych badań nad percepcją jego pracy na naszym terenie. Postulaty dowartościowania Biblii w płaszczyźnie inspiracji moralnej nie mogły być im obce, jednak kierowali się w swych pracach tendencją charakterystyczną dla *Institutiones morales*, gdzie nastąpił wyraźny rozbrat między dogmatem a moralnością. Np. Mikołaj z Mościsk, który w bardzo małym stopniu odwoływał się w dziełach teologicznomoralnych do Pisma św., „potrafił wykorzystywać je w twórczy sposób w pracach ascetycznomistycznych”<sup>31</sup>. Musiało więc być głęboko zakorzenione przekonanie, że wywody teologicznomoralne powinny iść inną drogą, skoro mając poważne doświadczenia warsztatowe - nie spożytkował ich w swoich publikacjach. Postawa Mikołaja z Mościsk wskazuje na panujące w XVII wieku przekonanie o braku powiązań między warstwą moralno - normatywną a biblijno - dogmatyczną i mistyczną. Była to cena, którą płacono za usamodzielnienie się teologii moralnej, a która wpłynęła na fakt, że mimo dobrej znajomości Biblii teologowie moralisci wykorzystywali ją w sposób ilustracyjny, a nie inspirujący do przeprowadzanych wywodów. Tendencje te są powszechne w ówczesnej Europie zachodniej. Jakkolwiek bowiem w popularnych wtedy podręcznikach, np. w dziele Pawła Laymanna, pojawiają się cytaty z Pisma świętego, to jednak ujęcie problematyki nie ma biblijnej specyfiki a sposób interpretacji kwestii moralnych jest od niej daleki. W powszechnej praktyce dzieła teologów moralistów były wręcz

pozbawione argumentacji biblijnej, podczas gdy w pracach o charakterze dogmatycznym była ona stosowana szeroko<sup>32</sup>.

Różnorodność zapisów tytułów poszczególnych Ksiąg, skrótów czy oznaczania miejsc cytatów, tak uderzająca w pracach omawianych teologów moralistów, potwierdza przypuszczenie, że w posługiwaniu się Starym i Nowym Testamentem stosowano memoryzację. Jest to uzasadnione faktem, że chodzi o profesorów seminariów lub uniwersytetów oraz o kaznodziejów. Świadczy to jednak o nieco mechanicznym kojarzeniu przykładów z przedstawianymi kwestiami moralnymi, nie zaś o naukowej analizie, w której zdarzenia, postacie czy wypowiedzi biblijne byłyby impulsem lub sensem wywodów. Chociaż bowiem cytaty są na ogół dobierane trafnie do danego zagadnienia, nie mają one właściwie wpływu na jego rozwiązanie. Szczegółowe prześledzenie tekstów wykazuje, że częste są przykłady zbyt szerokiej interpretacji Pisma św. lub jego akomodacji, nie brak też wypadków całkowicie błędnego wykorzystania materiału skryptyrystycznego. Można przypuszczać, że stan ten jest związany w dużej mierze ze specyfiką stylu barokowego, charakterystycznego dla różnych form twórczości tamtych czasów. Zwyczaj alegoryzacji Pisma św. i jego swobodnego wykorzystywania w celu pobudzenia wyobraźni był wówczas bardzo rozpowszechniony. M. Brzozowski pisze, że „w duchu alegorycznym prowadzono wykład treści biblijnych”<sup>33</sup> i stwierdza, że wybitni kaznodzieje „rzadko brali za treść nauki teksty przypadającej perykopy, woleli raczej czerpać z Pisma św. luźne oderwane od kontekstu zdania, a nawet poszczególne słowa. Przyjmując je jedynie jako motto można było rozwijać różne, najbardziej śmiałe pomysły i koncepcje”<sup>34</sup>. Równocześnie M. Brzozowski stwierdza, że znani kaznodzieje epoki, np. Makowski, posługiwali się na ambonie wywodami scholastycznymi i budowali kunsztowne sylogizmy. Jeśli tak, to można przypuszczać, że było i odwrotnie, tzn. że do dzieł teologicznomoralnych przenoszono w sposób mechaniczny pewną dowolność interpretacji, przykładów czy wypowiedzi biblijnych, charakterystyczną dla barokowej twórczości kaznodziejskiej.

Zdarzają się wypadki wykorzystywania w wywodach naszych teologów postaci i sytuacji całkowicie wymyślonych, zrodzonych z wyobraźni. Powszechnie uprawiany barokowy styl wypowiedzi spowodował zapewne skłonność do hiperbolizacji a nawet wciągania w poczet postaci biblijnych osób spoza tego kręgu. Zauważa się również preferowanie przede wszystkim Ksiąg historycznych zarówno Starego jak i Nowego Testamentu, które bardziej oddziałują na wyobraźnię niż np. Księgi prorockie czy Listy apostołskie.

Analiza dzieł wybitniejszych siedemnastowiecznych polskich teologów moralistów wykazuje, że zawarte w nich przemyślenia na ogół nie były inspirowane Biblią. Być może, że bardziej wnikliwe przebadanie rękopisów źródłowych może wnieść pewne modyfikacje do otrzymanego obrazu, nie wydaje się jednak, by w sposób zasadniczy zmieniło poglądy zaprezentowane w niniejszym artykule.

- <sup>1</sup> *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym. Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje.*, Poznań 1968, s. 361.
- <sup>2</sup> *Dekret o formacji kapłańskiej. Sobór Watykański II*, dz. cyt., s. 297.
- <sup>3</sup> B. Häring, *Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moraltheologie*, „*Studia Moralia*” 1962, 1, s. 21.
- <sup>4</sup> F. Greniuk, *W poszukiwaniu tożsamości polskiej teologii moralnej. Szkice o teologii polskiej*, Poznań 1988, s. 32.
- <sup>5</sup> J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur selbständigen Disziplin*, Regensburg 1970, s. 280 - 289.
- <sup>6</sup> Por. J. Pryszmont, *Historia teologii moralnej*. Warszawa 1987, s. 337.
- <sup>7</sup> F. Greniuk, *Tomasz Młodzianowski teolog - moralista*, Lublin 1974, s. 119 - 126.
- <sup>8</sup> A. Dziuba, *Pismo święte w twórczości teologicznomoralnej Mikołaja z Mościsk (1559 - 1632)*. „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 1983, s. 403.
- <sup>9</sup> Wł. Wicher, *Ks. Szymon Stanisław Makowski, teolog polski z XVII wieku*, Poznań 1925, s. 4.
- <sup>10</sup> Por. A. Dziuba, dz. cyt., s. 402.
- <sup>11</sup> Por. J. Pryszmont, dz. cyt., s. 95.
- <sup>12</sup> Por. J. Bajda, *Teologia moralna (kazuistyczna) w XVII - XVIII wieku*. [w:] M. Rechowicz (red.) *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, Lublin 1975, s. 272.
- <sup>13</sup> Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, Warszawa 1960, s. 52.
- <sup>14</sup> Tamże, s. 252.
- <sup>15</sup> F. Greniuk, *Usamodzielnienie się teologii moralnej*, „*Roczniki Teologiczno - Kanoniczne*” 1980, 27, z. 3, s. 39.
- <sup>16</sup> J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970, s. 241 - 242.
- <sup>17</sup> Por. L. Vereecke, *Préface à l'histoire la Théologie morale moderne*. „*Studia Moralia*” 1962, 1, s. 89 - 90.
- <sup>18</sup> Por. F. Greniuk, *Tomasz Młodzianowski*, s. 122.
- <sup>19</sup> Por. J. Theiner, dz. cyt., s. 280 - 289.
- <sup>20</sup> Por. J. Pryszmont, dz. cyt., s. 128.
- <sup>21</sup> St. Olejnik, *Teologia moralna*, t. I, Warszawa 1988, s. 93.
- <sup>22</sup> Por. J. Pryszmont, dz. cyt., s. 129.
- <sup>23</sup> J. Bajda, dz. cyt., s. 273.
- <sup>24</sup> Wł. Smereka, *Biblijstyka polska (wiek XVI - XVIII)*. [w:] M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii ...*, dz. cyt., s. 262.
- <sup>25</sup> Wł. Wicher, dz. cyt., s. 4.
- <sup>26</sup> Por. F. Greniuk, *Tomasz Młodzianowski*, s. 114 - 115.
- <sup>27</sup> F. Greniuk, *Tomasz Młodzianowski*, s. 136.
- <sup>28</sup> J. Pryszmont, dz. cyt., s. 337.
- <sup>29</sup> A. Dziuba, dz. cyt., s. 402.
- <sup>30</sup> M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa (w. XVI - XVII)*. [w:] M. Rechowicz (red.), *Dzieje teologii ...*, dz. cyt., s. 401.
- <sup>31</sup> A. Dziuba, dz. cyt., s. 405.
- <sup>32</sup> Por. E. Hamel, *L'usage de l'Écriture sainte en théologie morale*. „*Studia Moralia*” 1962, 1, s. 11 - 48.
- <sup>33</sup> M. Brzozowski, dz. cyt., s. 399.
- <sup>34</sup> Tamże, s. 403.