

KS. WŁADYSŁAW POPLATEK

POGLĄDY ETYCZNE PIOTRA ABELARDA W ZESTAWIENIU
Z ETYKĄ SYTUACYJNĄ

Jesteśmy świadkami działania dość szeroko rozpowszechnionych poglądów o zabarwieniu i dążnościach moralnych wpływających z różnych poglądów filozoficznych. Jak dotąd nie posiadamy dla nich jednolitej nazwy. Papież Pius XII w przemówieniu z dnia 23 III 1952¹ dał im ogólną nazwę „nowej moralności”; w innym przemówieniu, z dnia 18 IV tego samego roku² nazywa je „aktualizmem etycznym”, „egzystencjalizmem etycznym”, „indywidualizmem” lub terminem niemieckim *Situationsethik*, uważa jednak nazwę „nowa moralność” za bardziej zrozumiałą, gdyż inne prowadzą raczej do jej źródeł. Nazwa ta pojawiła się też i w dekrecie św. Officium z dnia 2 II 1956³.

Wydałoby się, że nazwa ta ma za cel stwierdzenie świeżości, czy też współczesności pochodzenia tych poglądów moralnych. Myślę jednak, że termin „nowa moralność” oznacza raczej nowość co do zasięgu jej wpływów, co do metod jej

¹ *Nuntius radiofonicus: De conscientia christiana in iuvenibus recte efformanda*, AAS, XLIV (1952) 270—278.

Literatura wykorzystana w artykule:

H. Bittcher, *Über die Schriften, den philosophischen Standpunkt und die Ethik des Peter Abälardus*, „Zeitschrift für hist. Theologie”, 41 (1870) 1—90; Th. Ziegler, *Abälards Ethica*, W: *Strassburger Abh. zur Philosophie*, Strassburg 1884, s. 199—222; B. Hiller, *Abälard als Ethiker*, Erlangen 1900; R. Dahmen, *Darstellung der Abälardschen Ethik*, Münster i. W. 1906; J. Schiller, *Abälards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit*, München, 1906; O. Dittrich, *Geschichte der Ethik*, t. III, 67—74; C. Ottaviano, *Pietro Abelardo, la vita, le opere, il pensiero*, Roma 1931; J. G. Sickes, *Peter Abelard*, Cambridge 1932; T. Hürth SJ, *Annotationes in Instructionem S. S. Congregationis S. Officii: De ethica situationis*, „Periodica de re morali canonica liturgica”, (1956) 137—204.

² *Allocutio ad delegatos conventui internationali vulgo nuncupatae „Fédération Mondiale Des Jeunesses Féminines Catholiques” Romae habitae*, AAS, XLIV (1952) 413—419.

³ *Instructio Supremae Sacrae Congregationis S. Officii: De ethica situationis*, AAS, XLVIII (1956) 144—145.

rozszerzania, nasilenia i groźby, jaką przedstawia dla obyczajności publicznej. Choć bowiem najsilniejszy wpływ na jej powstanie wywarły poglądy filozoficzne ostatnich dziesięcioleci⁴, lecz główne myśli przewodnie dają się wykryć znacznie wcześniej.

Gdy się porówna poglądy głoszone przez zwolenników „nowej moralności” z pewnymi zasadami etycznymi, głoszonymi przez P. Abelarda, nasuwa się przypuszczenie, że jego poglądy są pokrewne w pewnym stopniu z zasadami „nowej moralności”.

Dla unaocznienia swego twierdzenia postaram się więc przedstawić krótko poglądy Abelarda na najwyższe dobro, wolność woli, motywy moralne, normy moralności oraz dobro i zło. Następnie wskażę podobieństwa i różnice zachodzące między poglądami Abelarda i „nowej moralności”

POGLĄDY ETYCZNE ABELARDA

1. Źródła do poznania poglądów etycznych Abelarda. W przekonaniu P. Abelarda (1079—1142) etyka należy do systemu teologii jako jej człon. Zadaniem teologii jest opracowanie traktatów: O wierze, sakramentach i o miłości, czyli o etyce, która stanowi punkt szczytowy badań teologicznych. Aby jej wagę należycie podkreślić, nazywa ją (etykę) *divinitas*⁵. Wszelako ten związek z teologią jest dość luźny, etyka bowiem stanowi u niego oddzielny przedmiot, co znalazło swój wyraz nawet w opracowaniu materiału. W traktatach teologicznych, takich jak np. *Introductio ad theologiam*⁶, który czasem nosi nazwę *Theologia christiana, Commentarius in Ep. ad Romanos*⁷, rozum odgrywa bardzo wielką rolę obok autorytetu Pisma św. i Ojców Kościoła; etyka ma prawie zupełnie spekulatywny charakter, argumentacja zaś teologiczna stanowi tylko uzupełnienie spekulacji filozoficznej.

Poglądy etyczne Abelarda są zachowane przede wszystkim w dziele zatytułowanym: *Ethica seu scito teipsum*. Zachowało

⁴ Feliks Bednarski OP, *Etyka sytuacyjna w świetle przemówień Ojca św. Piusa XII oraz Instrukcji św. Oficjum*, „Duszpasterz Polski za Granicą”, (1957) 513—514.

⁵ Petri Abaelardi Opera, (wyd.) V. Cousin, C. Jourdin, t. 2. Paris, 1849—1859; w dalszym ciągu będę przytaczać teksty Abelarda podając skrócony tytuł jego dzieła, następnie tom i stronę podanego tu wydania. *Dialogus*, t. II, 669, *Christianus: Nunc profecto*.

⁶ Petri Ab. opera, t. I.

Op. cit., t. II.

się ono tylko częściowo i to w małej części⁸. Mamy w niej traktat o grzechu, dość obszerny. Wobec tego sięgamy do innych dzieł jego np. *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*⁹. Według *Dialogu*, etyka rozpada się na dwa działy: O najwyższym dobru i drugi o środkach do jego osiągnięcia potrzebnych, więc o cnotach, względnie wed'le wyrażenia Abelarda, zapożyczonego od św. Augustyna — nauka o najwyższym dobru i drodze do niego¹⁰. Nie podał on natomiast nigdzie definicji etyki.

2. Najwyższe dobro. Abelard przyjmuje dwa rodzaje dobra. Stawia sobie on za cel zbadanie; czym jest najwyższe dobro samo w sobie, następnie czym jest ono dla człowieka¹¹. Stwierdza, że najwyższym dobrem samym w sobie jest Bóg, gdyż jest bytem najdoskonalszym. Jednak niewiele rozprawia on o tym dobru. Niemal całe jego zainteresowanie skupia się na drugim rodzaju dobra, które pokrywa się z celem drugorzędnym człowieka, w naszym ujęciu. Wedle niego dobrym jest to, co służy celowi, nie musi ono być dobrym z natury rzeczy, byleby przynosiło nam jakiś pożytek, nie zaś szkodę¹². Rzeczy, które z natury nie są ani pożyteczne, ani szkodliwe o *res indifferentes*. Te dzięki okolicznościom, a zwłaszcza dzięki intencji, nabierają cechy dobra lub zła.

W związku z tym poglądem, najwyższym dobrem musi być to, które najwięcej przynosi pożytku, a najwyższym złem to, które wyrządza największą szkodę. Pierwszym jest najwyższa miłość ku Bogu, drugim nienawiść Boga. Im szlachetniejszą jest miłość ku Bogu, tym większą wartość przedstawia podmiot miłujący, tym większego doznaje szczęścia, gdyż ono leży w jak najdoskonalszym poznaniu i miłości Boga. Czyli źródłem najlepszego poznania i miłości Boga jest On sam jako najwyższe dobro. Miłość bowiem daje uczestnictwo w Bogu, Jego posiadanie. Przez to On sam jest najwyższym dobrem w sobie i dla ludzi

⁸ Op. cit., t. II.

⁹ Ibid.,

¹⁰ *Dialogus*, t. II, 669, *Christianus: Huius, ut arbitror, disciplinae in hoc tota colligitur summa, ut quod summum bonum sit et qua illius via nobis sit perveniendum aperiat.*

¹¹ Ibid., 691, *Christianus: Sed priusquam ad hos summi boni, quos posuisti gradus veniamus, ad intermissum non dimissum de summo bono vel summo malo conflictum redeamus, ut quid simpliciter summum bonum vel summum malum dicatur, et an aliud summum bonum sit quam summum hominis bonum, vel summum malum quam summum hominis malum determinatur.*

¹² Ibid., 710, *Bonum simpliciter id est bonam rem arbitror, quae cum alicui usui sit apta, nullius commodum vel dignitatem per eam impediri necesse est.*

zarazem¹³. Do tego pojęcia najwyższego dobra doszedł Abelard wychodząc od jednostki ludzkiej, przez pojęcie dobra jako czynnika udoskonalającego człowieka aż do posiadania najwyższego dobra. W ten sposób posłużył się on metodą stosowaną przez nominalistów, którzy zawsze za punkt wyjścia w rozumowaniu biorą indywiduum, spotykane na drodze doświadczenia.

3. Wolność woli i motywy moralne. W najwyższym dobru wskazał Abelard cel ludzkiego działania. Droga do tego celu jest cnota, lecz o niej mówił on bardzo mało, wyczerpująco zaś o grzechu i wadach. Warunkiem grzechu jest działanie woli. *Voluntas* to termin bardzo często u niego używany, lecz nigdzie nie sprecyzowany, co dało okazję do różnych ataków na Abelarda, gdyż opacznie był on rozumiany, choć używał go Abelard również w znaczeniu, w jakim dziś go używamy.

Według tekstów *Etyki voluntas* oznaczała u niego wszeźkiego rodzaju naturalne dążenia, które uzewnętrzniały się jako popędy, pragnienia, żądze itd.¹⁴. Dlatego też tego rodzaju *voluntas* może się przejawiać przed działaniem rozumu i wbrew jego działaniu. Naturalnym przeznaczeniem *voluntatis* jest szczęście polegające na spokoju i braku cierpienia. Jeżeli zamierzony przez *voluntas* przedmiot może być osiągnięty, względnie jeżeli na drodze do jego zdobycia spiętrzą się niepokonalne trudności, wywołuje to stan zwany cierpieniem i wtedy dusza boleje. Tego rodzaju przeżycie zachodzi przede wszystkim wtedy, gdy człowiek z własnej woli przeciwstawia się dążeniu *voluntatis*, aby uzyskać inne, bardziej wartościowe dobro¹⁵. Akt, którym godzimy się iść za popędem, lub mu się sprzeciwić nazywa się *consensus*, czyli akt woli. Jest to akt wolny, istotnie różny od popędu naturalnego. Abelard uznaje zarówno psychologiczną, jak i moralną wolność woli. Ona nie jest związana naturalnymi popędami, lecz tak wobec dobra, jak i wobec zła jest wolną, nie wymaga specjalnej nadprzyrodzonej pomocy, aby czynić dobrze¹⁶. Stwierdza wszelako Abelard silny związek zachodzący między rozumem i wolą (*consensus*), dochodzący do pewnego rodzaju supremacji rozumu nad wolą¹⁷. To właśnie rozum rozstrzyga o tym, co mam wybrać i czy mam wybrać, i na tym właśnie polega wolność wyboru. W związku z tym często akt

¹³ Ibid., 694, 697.

¹⁴ *Eth.*, t. II, 609, *Concupiscere vel desiderare aliquid non nisi volendo possumus.*

¹⁵ *Exp. in ep. ad Rom.*, t. II, 339; *Eth.*, t. II, 559.

¹⁶ *Exp. in ep. ad Rom.*, t. II, 193: *Et hoc quidem ad liberum arbitrium hominis pertinet, ut in eius sit potestate agere bene et male; Ibid.:* *patet liberum arbitrium nihil aliud esse quam ipsam animi facultatem deliberandi dijudicandique id, quod velit facere.*

wolnej woli nazywa Abelard *ratio*. W ten sposób przedstawił się on jako zwolennik intelektualizmu i determinizmu. Fakt ten jasno występuje, gdy Abelard rozważa kwestię motywów, zwłaszcza strachu, nadziei i miłości.

Motyw strachu nie przedstawia wedle niego wartości etycznej, tę bowiem ma tylko motyw miłości. Czyn doskonały może mieć za motyw tylko bezinteresowną miłość Boga, bo wtedy nie ma się na oku własnej korzyści. Tego rodzaju motyw budzi się w nas samorzutnie jako wynik rozważania przymiotów Boga. Widzimy więc i tu, że autor kładzie silny nacisk na moment intelektualny.

Podobnie i łaska wedle Abelarda polega na tym, że Bóg wskazuje człowiekowi jego cel wieczny, który może on sobie dobrowolnie obrać i do niego dążyć lub nie¹⁸. Tak samo ma się rzecz z odkupieniem. Ono jest tylko skutecznym przykładem, który ma nas przez rozważanie zapalić do doskonałej miłości Boga, a co za tym idzie, do wiernego spełnienia obowiązków¹⁹.

Tak więc w nauce Abelarda o łasce i odkupieniu widać jego nastawienie intelektualistyczne a jeszcze bardziej moment indywidualizmu.

Abelard był przekonany, że wartości etyczne o tyle zasługują na uwzględnienie, o ile przejawiają się w indywidualum, a ponieważ łaska i odkupienie mają charakter uniwersalny i nie dadzą się zaobserwować w jednostce, dlatego odstąpił on od ich tradycyjnego rozumienia i usiłował tłumaczyć sposobem intelektualistycznym, co bardziej, wedle niego, miało odpowiadać doświadczeniu.

4. *N o r m y m o r a l n e*: Indywidualizm Abelarda najwyraźniej przejawiał się w jego nauce o normach moralnych.

Wprawdzie uznaje on wolę Boga, jako najwyższą i przedmiotową normę²⁰, lecz wola ta jest do pewnego stopnia ograni-

¹⁷ Ibid., *Ubi ergo ratio animi non est, per quam aliquid deliberari possit et dijudicari an faciendum sit vel dimittendum, licet aequae utrumque in nostra sit potestate, liberum nequaquam (sit) est arbitrium.*

¹⁸ Exp. in ep. ad Rom., t. II, 288—294.

¹⁹ Ibid., 207: *Nobis autem videtur, quod in hoc iustificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singuiarem gratiam nobis exhibitam, quod filius suus nostram suscepit naturam et in ipso nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem exstitit, nos sibi amplius per amorem astrinxit ut tanto divinae gratiae accensi beneficio nihil iam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas.*

²⁰ Ibid., 241: *Non enim aliter bonum a malo discernere possumus, nisi quod eius est consentaneum voluntati et in placito eius consistit. Urde et ea, quae per se videntur pessima et ideo culpanda, cum iussione fiunt dominica, nullus culpae praesumit... adeo autem boni vel mali discretio in divinae voluntatis dispensatione consistit.*

czona w działaniu przez rozum Boży²¹. Wola Boża jest jednak tylko pośrednio najwyższą normą, mianowicie za pośrednictwem ludzkiego rozumu. Jedyną i ostateczną normą oceny czynów moralnych jest dla człowieka to, co on poznaje jako wolę Bożą i o tyle, o ile poznaje. Dlatego to prawo moralne u różnych ludzi różnie się przedstawia w zależności od poznania. Człowiek błądzi i uważa za złe te rzeczy, które według obiektywnych norm są dobre i odwrotnie. Wolno mu i nawet ma obowiązek iść za własnym przekonaniem i dopiero wtedy działa dobrze. To przekonanie nosi u Abelarda nazwę *animus* lub *intentio*. Treść tych terminów pokrywa się z pojęciem sądu sumienia. Ono jest decydującym momentem moralnej wartości czynu. W praktyce nie ma innego kryterium dla oceny wartości moralnej czynu. Dlatego należy działać zgodnie z głosem sumienia nawet, choćby ono było sumieniem błędnym²². Abelard nie robi różnicy między błędem sumienia zawinionym lub nie. Tak daleko posuwa się w swoim twierdzeniu, że uważa iż należy nawet wbrew nakazowi Bożemu działać, byleby zgodnie z przekonaniem; Bóg bowiem często wydaje nakazy pozorne, a nie życzy sobie, aby je spełniano²³.

W ten sposób w praktyce wola Boża traci znaczenie na rzecz skrajnego subiektywizmu.

Wynikiem właśnie wspomnianego subiektywizmu jest nauka Abelarda o uczynkach (*opus*).

Mimo że sumienie dla wartości moralnej czynu ma decydujące znaczenie, sam czyn jest bez znaczenia, nie otrzymuje żadnej cechy moralnej, jest bowiem *res indifferens* a cała jego wartość wynika wyłącznie z intencji²⁴. Ten punkt widzenia swej etyki uważał Abelard za jeden z najważniejszych. Stanowisko to wypłynęło z jego nastawienia indywidualistycznego. Był on przeciwnikiem poglądu głoszącego, że czyn jako taki

²¹ *Introductio*, t. I, 124: *Patet itaque, quidquid Deus faciat ac dimittat, iustam ac rationabilem causam subesse, ut sola faciat ac dimittat, quae fieri vel dimitti oporteat atque ipsum deceat.*

²² *Exp. in ep. ad Rom.*, t. II, 170: *Et hoc quidem est examen verae iustitiae ubi cuncta, quae fiunt, secundum intentionem pensantur magis, quam secundum operum qualitatem*; *Ibid.*, 334; 336; *Eth.*, t. II, 604.

²³ *Eth.*, t. II, 605: *Quis denique nesciat nonnumquam ea, quae Deus prohibet fieri, recte geri vel esse facienda, sicut e contrario nonnulla quandoque praecipit, quae tamen minime fieri conveniunt... et sicut ibi excusat eum intentio, ita et hic eos, qui praeceptum opere non impleverunt.*

²⁴ *Exp. in ep. ad Rom.*, t. II, 179: *Cum opera indifferentia in se scilicet, nec bona nec mala, sive remuneratione digna videntur, nisi secundum intentionis radicem, quae est arbor bonum vel malum proferens fructum*; *Eth.*, t. II, 611: *Opera cuiusque, ut praediximus, aequae reprobis et electis communia sunt, omniaque in se indifferentia, nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt.*

posiada wartość moralną, że wobec tego są czyny dobre lub z'ę same z siebie, niezależnie od sumienia ludzkiego. Zasada Abelarda brzmi: nie ma żadnego czynu moralnego, który by n'ę wyp'ywał z sumienia, czyny same z siebie są moralnie obojętne, ani dobre ani złe. Nie idzie Abelardowi w tym przypadku wy'ęcznie o przeciwstawienie wewnętrznego nastawienia czy intencji czysto mechanicznemu czynowi zewnętrznemu. Idzie mu o to, że czyn, jako czyn sam w sobie nie jest ani dobrym, ani złym. Nie uznaje więc czynów obiektywnie i wewnętrznie dobrych lub złych. Jest to więc subiektywizm doprowadzony do skrajności.

5. Dobro i zło — grzech. Poglądy w tej sprawie są wynikiem teorii Abelarda o dobru i normach moralnych.

W 14 rozdziale *Etyki* analizuje obszernie pojęcie grzechu. Stosownie do swych poglądów na najwyższą normę moralności uważa, że grzech jest to zamiar działania przeciw sumieniu, zgoda na czyn uważany za zły. Zamiar czynu złego podsuwa woli *voluntas*, dzięki czemu można określić grzech jako *consensus* na uświadomione sobie dążenie grzeszne. Grzech więc jest to czysto psychiczny wewnętrzny proces, który łączy się ściśle z wewnętrznym działaniem woli.

Z istoty swej grzech jest pogardą Boga w znaczeniu pośrednim. Genezą pogardy jest przeciwstawienie własnej woli woli Bożej przejawiającej się w sumieniu, co stanowi naruszenie czci należnej Bogu. Grzesznik bowiem stawia swoją wolę nad autorytet Boga ²⁵.

W tego rodzaju charakterystyce grzechu jako pogardy Boga oraz jako zgody na coś wbrew przekonaniu ujawnia się pogląd Abelarda, że tylko czyn osobisty, osobista zgoda woli może być grzechem.

Grzech bowiem jest uwarunkowany poznaniem grzeszności naszego czynu. Ani zło skłonności, ani to co z nich wynika, nie jest grzechem ²⁶. Skoro bowiem *consensus*, a więc element przemijający, stanowi o grzechu i jest nim, nie mamy prawa mówić o stanie grzechu — o grzechu habitualnym. Dlatego Abelard nie uznaje grzechu pierwotnego, w znaczeniu tradycyjnym,

²⁵ *Eth.*, t. II, 5^o6: *Peccatum itaque nostrum contemptus creatoris est et peccare est creatorem contemnere... Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam animae, qua damnationem meretur vel apud Deum re statuitur. Quid est enim iste consensus nisi Dei contemptus et offensa ipsius?*

²⁶ *Ibid.*, 616: *Non possumus dicere eos in hoc peccasse, nec ignorantiam cuiusquam vel ipsam infidelitatem, cum qua salvati nemo potest, peccatum esse.*

nie wynikał on bowiem z woli każdego z osobna człowieka a nadto jest to stan grzechu, czego Abelard nie uznaje. Przyjmował on tylko *debitum* pierworodne, którego związek z grzechem pierworodnym jest czysto zewnętrzny²⁷.

Podobnie należy wykluczyć z zakresu grzechu to wszystko, co nie podlega woli jednostki. Czyli grzeszne żądze, jak i zadowolenie przez nie sprawiane nie są grzechem, ani nie mogą one żadnego czynu uczynić grzesznym, gdyż nie zdołamy się z nich wyswobodzić ani uniknąć ich działania. Jedynie zgoda na pociągi grzeszne jest grzechem²⁸.

Podobne stanowisko zajął Abelard wobec wad. Wady i cnoty razem wzięte noszą u niego nazwę *mores*. Wady czy też złe skłonności nie są grzechem, są to bowiem właściwości natury ludzkiej i dlatego nie zależą ani od sumienia, ani od woli ludzkiej, dają one tylko okazję do grzechu²⁹.

Ponieważ grzech jest zjawiskiem psychicznym, dlatego czyn zewnętrzny jest wyłącznie przejawem wewnętrznego postanowienia. Czyn zewnętrzny może być przecież wynikiem przymusu i może być wyrazem zarówno dobra, jak i zła. Nie posiada on przecież kwalifikacji moralnej, ta bowiem sprowadza się do sumienia, które o niej decyduje. Czyn uzyskuje ją w znaczeniu niewłaściwym³⁰. I w tym przypadku nie idzie Abelardowi o sam zewnętrzny czyn, gdyż byłby to pogląd zgodny z zapatrywaniem wielu teologów; chodzi tu o to, że Abelard nie uznaje istnienia czynów dobrych czy złych samych w sobie, czyli wewnętrznie³¹. W ten sposób Abelard naraził się na zarzut skrajnego subiektywizmu, którego to zarzutu chciał uniknąć i posłużył się następującym wybiegiem. Twierdzi on, że aby czyn był czynem dobrym, musi on wynikać nie tylko z przekonania, że

²⁷ *Exp. in ep. ad Rom.*, t. II, 243: *Est ergo originale peccatum cum quo nascimur, ipsum damnationis debitum, quo obligamur, cum obnoxii aeternae poenae efficimur propter culpam nostri originis.*

²⁸ *Eth.*, t. II, 599: *Ex his, ut arbitror, liquidum est, nullam naturalem carnis delectationem peccato adscribendam esse, nec culpae attribuendum in eo eos delectari, quo cum perventum sit, delectationem necesse est sentiri.... quis hanc delectationem, quam natura facit necessariam culpam appellare praesumat?*

²⁹ *Ibid.*, 642: *Non est autem huiusmodi vitium idem ac (quod) peccatum, nec peccatum idem quod actio mala.*

³⁰ *Ibid.*, 609: *Cum enim omnia peccata sunt animae tantum non carnis, ibi quippe culpa et contemptus Dei esse potest, ubi eius notitia et ratio consistere habet.*

³¹ *Ibid.*, 611: *Nihil ergo ad augendum peccati pertinet qualiscumque operis executio et nihil animam nisi quod ipsius est, coinquinat, hoc est consensus, quem solummodo peccatum esse diximus in voluntate eam praecedentem vel actionem operis subsequenter.*

czyn jest dobry, lecz trzeba, aby to przekonanie odpowiadało rzeczywistości³². W ten sposób między grzechem a dobrem jest jakby teren neutralny. Grzech bowiem to czyn spełniony z sumieniem złym, dobro zaś istnieje wtedy, gdy sumienie jest dobre i prawdziwe. Wobec tego czyn spełniony z sumieniem dobrym lecz błędnym, jest czynem obojętnym, nie jest bowiem ani grzechem, ani aktem cnoty. Tak chciał się Abelard ratować przed zarzutem skrajnego subiektywizmu i ewentualnymi następstwami, jakie by z tego mogły wyniknąć.

6. Wina i zasługa. Z pojęciem dobra i zła moralnego ściśle łączy się pojęcie zasługi i winy oraz potrzeby i sposobu gładzenia grzechów.

W pojęciu Abelarda ani grzech, ani wina nie mogą mieć charakteru stałego. Przyjmuje on wyłącznie możliwość osobistej winy bez grzechu, mianowicie w grzechu pierwotnym. Ludzie dziedziczą po pierwszych rodzicach tylko tytuł kary, ale nie grzech, chociaż absolutnie nie umie wyjaśnić dlaczego Bóg karze bez winy osobistej.

Jeśli idzie o zasługę czy winę, sumienie odgrywa taką samą rolę jak w zaistnieniu grzechu. Konsekwentnie więc nie uznaje Abelard przekazywania zasług Chrystusa i obiektywnego odkupienia. Zasługa bowiem może być realną tylko w odniesieniu do podmiotu działającego, a nie może być przenoszona na innych. Człowiek więc winien sam się wybawić i sam zasługiwać przez naśladowanie przykładu i miłości Chrystusa.

7. O d p u s z c z e n i e g r z e c h ó w. Abelard uznaje pokutę jako sakrament a jego działanie sprowadza do działania łaski, oczywiście, wedle swego określenia. Zwraca się jednak przeciw wartości absolucji, gdyż, jego zdaniem, nie przysługuje jej *per se* żadna moc. Ona oznacza jedynie darowanie zasłużonej pokuty kościelnej, grzech bowiem może odpuścić tylko i bezpośrednio Bóg. Absolucja jest wyłącznie modlitwą kapłana za grzesznika, która tylko wtedy będzie skuteczna, gdy kapłan przedstawia jednostkę o wielkich walorach moralnych. Dlatego nie wszyscy kapłani mają prawo odpuszczać grzechy³³. Nieodzownym warunkiem otrzymania odpuszczenia grzechów jest żal wewnętrzny. On bowiem cofa złą wolę i stanowi odwrócenie się od grzechu. Motywem żalu może być tylko doskonała miłość Boga, a nie bojaźń kary. Wtedy grzech przestaje istnieć³⁴.

³² Ibid., 615: *Non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper, quia talis est sicut existimatur, cum videlicet illud, ad quod tendit, se Deo placere credit, in hac insuper aestimatione sua nequaquam fallatur.*

³³ Ibid., 638.

³⁴ Ibid., 624.

Zbierając, co się powiedziało o poglądach etycznych Abelarda stwierdzamy, że był on wybitnym indywidualistą. Indywidualizm jego miał swe źródło w poglądach nominalistów. Według nich realne istnienie posiada tylko *individuum* pojęcia zaś ogólne są wytworem myśli ludzkiej i nie przysługuje im rzeczywistość. To w zastosowaniu do etyki oznacza, że człowiek jako jednostka, jest nie tylko najważniejszą rzeczą, lecz i źródłem wszystkich wartości etycznych. W ten to sposób nominalizm wiedzie do etycznego subiektywizmu. Ten właśnie stwierdzaliśmy rozpatrując poglądy Abelarda, wedle którego człowiek jest miarą dobra moralnego. Wypowiedź sumienia jest jedyną podstawą i normą postępowania. Jest wprawdzie norma obiektywna w woli Bożej, lecz nie dochodzi ona do głosu wobec tego, że sumienie jest uważane za jedyną normę subiektywną. Grzech pozostaje w ścisłym związku z *individuum* a nie ma nic wspólnego z ogólnoludzką naturą. To samo tyczy się winy za grzech i zasługi za czyn dobry. Oczyszczenie z grzechu przez łaskę jak i pojęcie wolności woli rozumie Abelard sposobem intelektualistycznym. To wszystko zbliża go do filozofów starożytnych (sofiści i stoicy) jak i do zwolenników „nowej moralności”.

GŁÓWNE ZASADY „NOWEJ MORALNOŚCI”

Mając w pamięci dopiero co omówione poglądy Abelarda, da się nawet na pierwszy rzut oka stwierdzić podobieństwo niektórych poglądów Abelarda i „nowej moralności”. Są one bardzo zwięźle zebrane w dekrete św. Oficium z dnia 2 lutego 1956 r.³⁵ Zwolennicy „nowej moralności” twierdzą, że ostateczna i najwyższa norma postępowania moralnego nie zasadza się na przedmiotowym porządku bytu przejawiającym się w prawie natury i w nim poznawanym, lecz na pewnym sędzie rozumu i duchowym oświeceniu każdej jednostki, dzięki któremu ona jasno poznaje, jak ma postąpić w danej konkretnej sytuacji. Nie odrzuca się tu normy obiektywnej ani się jej nie zaprzecza, lecz nie posiada ona znaczenia praktycznego. Także decyzja sumienia nie musi być zastosowaniem przedmiotowego prawa do konkretnego przypadku, wystarczy bowiem wewnętrzne przeświadczenie danej osoby. Nawiasem tylko zaznaczam, że nie-

³⁵ AAS, XLVIII (1956) 144—145; — Ograniczam się do wskazania na te wyłącznie punkty styczne poglądów Abelarda i zwolenników „nowej moralności”, na jakie zwraca uwagę Instrukcja św. Off., aby nie poszerzać ram artykułu.

którzy zwolennicy „nowej moralności” posuwają się aż do odrzucenia istnienia Boga, a co za tym idzie, obiektywnych norm moralnych (Sartre i jego zwolennicy).

Stwierdzamy tutaj więc przesadny intelektualizm oraz subiektywizm, jak u Abelarda, relatywizm i sytuacjonizm, jaki wykryliśmy w odpowiednim miejscu u Abelarda.

W „nowej moralności” odrzuca się pojęcie tradycyjne natury ludzkiej i zastępuje się go pojęciem natury ludzkiej egzystencjalnej, która nie posiada znaczenia przedmiotowego i bezwzględnego, lecz względne i zmienne. Jest to punkt widzenia nominalistów podtrzymany przez Abelarda.

Sąd sumienia, chociażby zdawał się być sprzeczny z prawem Bożym, według zwolenników tej etyki byłby słuszny wobec Boga, i twórczy w życiu moralnym. W decyzji bowiem sumienia człowiek sam spotyka się bezpośrednio z Bogiem i decyduje o czynach bez interwencji jakiegokolwiek prawa. Dobra intencja i szczerą odpowiedź oto dwie rzeczy, na które Bóg zważa. Sam czyn nic nie znaczy. Widać tu czysty subiektywizm i relatywizm. To przecież jakby żywcem było powtarzane za Abelardem.

Da się jednak stwierdzić także i różnice między pewnymi poglądami obu stron.

Zwolennicy „nowej moralności” powołują się na jakieś bliżej nieokreślone oświecenie dające im wskazówkę normującą działanie moralne. Abelard widzi tu tylko rozum jako główny motor czynu. Ponadto Abelard cel swej etyki widzi w doprowadzeniu człowieka do Boga przez miłość. I w tym też jest on podobnym do niektórych przedstawicieli „nowej moralności”, tych wierzących w Boga. Lecz Abelard urzeczywistnienie tego celu widzi w praktyce miłości, ci zaś nie określają bliżej swych zasad na tym punkcie, mówi się jedynie o zjednoczeniu z Bogiem przez miłość.

Jak więc jasno wynika z wyżej powiedzianych, da się stwierdzić podobieństwo niektórych poglądów obu systemów etycznych, da się stwierdzić też różnice. Nasuwa się pytanie, w jaki sposób można wyjaśnić wyżej wskazane podobieństwa. Odpowiedź na to pytanie przekracza jednak ramy tego artykułu.

PRINCIPIA ETHICAE P. ABAELARDI CUM PRINCIPIIS ETHICAE SITUATIONIS COMPARATA

Vestigiis haerens Instructionis S. S. Congregationis S. Officii: De ethica situationis, sub die 2 Februarii 1956 datae, [AAS, 48 (1956) 144—145] auctor principia ethicae P. Abaelardi analysi subdidit.

Ita examini subditae sunt doctrinae Abaelardi: De summo bono, de voluntate humana et praecipue de norma moralitatis, de peccato et vitiis.

Ex quo evenit: 1) P. Abaelardum in suis principiis, ad instar nominalistarum, rigidum intellectualistam esse, 2) eum extremum individualismum profiteri, praecipue in doctrina de conscientia, de natura humana et de peccato, 3) eodemque modo eum doctrinis sic dictae „novae moralis“, seu ethicae situationis quam maxime appropinquari.