

POSTULATY PRZEDMIOTOWO-METODYCZNE DOTYCZĄCE WYKŁADU TEOLOGII MORALNEJ

Jedną z zasadniczych funkcji uprawiania teologii moralnej jako nauki jest jej wykład. Tak jest zresztą w każdej dyscyplinie naukowej. Waga tej funkcji w zastosowaniu do teologii moralnej o tyle jeszcze wzrasta, że nauka ta posiada charakter normatywny. Nie poprzestaje więc na zbudowaniu systemu prawd dotyczących pewnego określonego przedmiotu, lecz rości sobie prawo do wytyczenia ludziom norm postępowania i pokierowania nimi na drodze do spełnienia ich najwyższych zadań życiowych. Z racji tego „praktycznego” charakteru, z powodu najściślejszego powiązania badań teologiczno-moralnych z życiem, z oceną i normowaniem ludzkiego postępowania, metody wykładu (*méthodes d'explication*) splatają się tu bardzo ściśle z metodami badawczymi (*méthodes d'invention*), mogą być zatem przedmiotem refleksji metodologicznej, cennej i podstawowej w ramach każdej nauki. Sprawy metod nie można jednak absolutyzować, zależą one od przedmiotu. Sam przedmiot określa w zasadniczej mierze metody badania i wykładu, pewne z nich z góry wyłącza, inne zaś zaleca. Dlatego też każda refleksja naukowa nad metodami musi mieć ciągle na uwadze przedmiot właściwy określonej dyscypliny naukowej. Problematyka szczegółowych metod kształtowana jest tu przez problematykę swoistych zadań, ostatecznie zaś — właściwego przedmiotu nauki.

Co się tyczy teologii moralnej, to nie jest ona raz na zawsze zdefiniowana w szczegółach swego przedmiotu, a tym bardziej w zakresie stosowanych na jej terenie metod. Złączona wspólnotą przedmiotu formalnego z innymi dyscyplinami teologicznymi, zwłaszcza z dogmatyką, obejmuje zasięgiem swego badania i wykładu pewien wycinek teologii systematycznej dotyczący działania ludzkiego, czyli tzw. agenda. Brak ścisłego zdefiniowania i szczegółowego wyznaczenia treści w wykładzie teologii moralnej ma swe źródło w trudności precyzyjnego rozgraniczenia przedmiotu, nie mówiąc już o jakimś narastaniu samego przedmiotu w miarę narastania nowych zjawisk i problemów dotyczących

ludzkiego działania. W takiej sytuacji refleksja o charakterze postulatycznym posiada swe uzasadnienie, a nawet nabiera zasadniczej wagi.

Najbardziej istotne postulaty w tym zakresie są wysuwane w poważniejszych dziełach wstępnych do studium teologii moralnej i są na ogół znane adeptom tej nauki. Postulaty tu wysunięte sięgają dalej; bierze się tu pod uwagę swoiste z racji odmienności czasu, współczesne potrzeby, warunki i problemy ludzkie.

W kontekście współczesnego życia, w którym obserwuje się zjawisko chwiania się samych nawet fundamentów życia moralnego w przekonaniach i życiu ludzi, dzisiejsi teologowie moralisci mogą dojrzeć wyraźnie, może lepiej niż ich poprzednicy z dawnych czasów, właściwe swe zadania, docenić słabości swej dotychczasowej pracy, usunąć błędy swej metody.

Świadomość trudności przedmiotu. Spływanie nurtu dociekań teologów moralistów ostatnich wieków i zacieśnienie ich do spraw konfesjonaułu utrwaliło w pewnych kręgach adeptów tej dziedziny wiedzy przekonanie o praktyczności i niestety łatwości jej studium. Widzi się trudności przy studium filozofii lub egzegezy biblijnej, ale nie katolickiej etyki teologicznej. Postawa taka musi budzić zdziwienie. Obiektywnie bowiem biorąc teologia moralna nie jest dziedziną wiedzy łatwą. Nie jest w każdym razie taka w porównaniu z filozofią lub biblistyką, skupia bowiem na reprezentowanym przez siebie polu badań problemy i trudności tych dwóch — przykładowo oczywiście wziętych — dziedzin. Korzysta wprawdzie z wyników ich pracy. Aby jednak korzystać, musi znać ich przedmiot, zdobycze, metody. A obarczona ich trudną i ogromną problematyką — oczywiście tylko w pewnym, koniecznym dla siebie stopniu — staje w obliczu własnych, wcale niełatwych ani prostych problemów i trudności poznawczych. Obejmując więc np. sobą etykę filozoficzną — rości sobie bowiem prawo do tego, by być etyką integralną, czyli wykładnikiem całego, a więc i naturalnego, porządku moralnego — przejmując także w dziedzictwie jej niełatwą i bardzo dziś narosłą problematykę metodologiczną i aksjologiczno-normatywną. Stąd też teolog moralista nie może zupełnie beztrudno przechodzić nad trudnościami związanymi naprzód z naukowością twierdzeń objętych ramami uprawianej przez niego dyscypliny naukowej, będącymi

nie, jak w innych naukach, stwierdzeniem tego, co jest lecz wskazaniem tego, co być powinno. Nie może, dalej, nie widzieć trudności związanych z właściwym ustawieniem problemu eudajmunistycznego (szczęścia, cnoty, nadziei, chęci przyjemności, motywu bojaźni) z problemem miłości bezinteresownej. Musi, w sposób dojrzały, podejść do trudności wiążących się z przyjmowaniem, wbrew poglądom pozytywistycznym, prawa naturalnego. Nie może też przemknąć się lekko nad sporem, sięgającym zresztą przynajmniej czasów Aleksandra z Hales, św. Tomasza i św. Bonawentury, a w nowym dziś świetle ustawianym przez fenomenologów i psychologów moralności, dotyczącym sumienia, czy jest ono mianowicie aktem rozumu, woli, uczuć, czy też wrazem całej osobowości człowieka? A związki między etyką i religią w ogóle, dobrem zaś moralnym i *sacrum* w szczególności? Albo problem istnienia i stopnia odpowiedzialności moralnej na tle wniknięcia w skomplikowany mechanizm motywacyjny przy uwzględnieniu oddziaływania przeróżnych sił, wpływów i nacisków społecznych oraz świadomych i podświadomych sprężyn działania o charakterze psychologicznym? Czy też wreszcie problematyka wartości w ogóle a dobra moralnego w szczególności, która obarczona ogólnofilozoficznymi trudnościami o charakterze gnozeologicznym, psychologicznym czy ontologicznym, stwarza tu jeszcze dodatkowe, specyficzne dla etyki trudności?

Wymienione tu trudności, odnoszące się wyłącznie do zagadnień podstawowych i ogólnych etyki, również teologicznej, nie wyczerpują wcale listy problemów przedmiotowo bardzo trudnych. Teolog moralista nie może ich jednak ominąć ani z lekka tylko dotknąć. Borykały się z nimi co najcięższe, niekiedy genialne umysły ludzkości. Byłby więc powód przynajmniej do zdziwienia, gdyby ktoś przechodził nad nimi z beztroskim uśmiechem, nie doświadczywszy z ich powodu — przynajmniej na chwilę — zawrotu głowy.

Ożywienie przedmiotu współczesną problematyką. Wśród niedojrzałych moralistów można usłyszeć nie tylko zdanie, że teologia moralna jest przedmiotem praktycznym i łatwym, ale także, że jest ona z tego powodu przedmiotem nudnym. To nieporozumienie jest jeszcze trudniej przeboleć niż poprzednie. I rodzi ono jeszcze chyba większe zdziwienie. Obiek-

tywnie bowiem rzecz biorąc trudno sobie nawet wyobrazić bardziej żywy, „nieabstrakcyjny” lecz życiowy, a więc osobiście angażujący, pasjonujący, a więc nie nudny przedmiot. Tak jest *de iure*; *de facto* może być, oczywiście, całkiem inaczej.

Jeśli się dało stwierdzić faktycznie, wśród studiujących ten przedmiot, brak zainteresowania i zapału, to może on płynąć z dwóch źródeł. Jednego należy upatrywać w samej treści, drugiego w metodzie wykładu.

Jest, być może, w treści wykładu teologii moralnej wiele spraw pozornie tylko odnoszących się do życia, w rzeczywistości zaś anachronicznych, takich, które nie stanowią żadnego właściwie problemu, nie wykazują żadnych rzeczywistych — nawet dalekich — odniesień życiowych, są „nie z tej ziemi”, nie budzą więc oddźwięku, „nie ziębią ani parzą”. Warto więc, aby wykładowca skontrolował swą pracę pod tym właśnie kątem widzenia.

Tylko ciśni i bezkrytyczni wykładowcy nie doświadczają nigdy wyrzutu ani niepokojów sumienia w sprawie przekazywanych przez siebie w wykładzie materiałów, a nawet sposobów i metod ich przekazywania. Postawa taka jest, jak można ufać, daleka od teologów moralistów. Zdają sobie coraz wyraźniej sprawę, że nad używanymi przez nich podręcznikami ciąży jeszcze, powoli dopiero przewycięzana, spuścizna, minionego na szczęście, okresu upadku ich dyscypliny naukowej. Sprawa nie została jeszcze całkowicie zakończona i zamknięta. Obrachunki z przeszłością i terażniejszością, choć ponawiane były nieraz w ciągu kilkunastu minionych lat, podejmowane są na tym polu nadal w czasach dzisiejszych. Zdrowa myśl krytyczna pracuje nieprzerwanie. Ciągłe ukazują się nowe publikacje, subtelniejsze krytyka, dojrzewają postulaty¹.

¹ Por. ks. K. Majdański, *Aktualność podstawowych zasad moralności*, „Ateneum Kapłańskie”, 58(1959)147—153; bp K. Wojtyła, *Czym powinna być teologia moralna*, *ibid.*, s. 97—104; A. Auer, *Anliegen heutiger Moraltheologie*, „Theologische Quartalschrift”, CXXXVIII (1958) 275—304; E. Brisbois SJ, *Une Morale d'aujourd'hui*, „Nouvelle Revue Théologique”, LXXXIII(1951) 587—602; C. Damen, *De incremento theologiae moralis et pastoralis ex activitate missionaria*, „Euntes docete”, III(1950) 223—227; P. Delhaye, *La Théologie Morale d'hier et d'aujourd'hui*, „Revue des Sciences Religieuses”, XXVII(1953) 112—130; G. Ermecke, *Die katholische Moraltheologie heute. Ein Beitrag zu ihrer Weiterentwicklung*, „Theologie und Glaube”, XLI(1951) 127—142; J. Ell, *Welche Aufgaben stellt der Existenzialismus unserer Sittenlehre*, „Die Neue Ordnung”,

Nie warto wracać tu do myśli krytycznej i reformistycznej referowanej w 1953 r. na łamach „Collectanea Theologica”², ani też do toku spraw zawartych w książce J. Leclercq’a³, która mimo pewnych szokujących, czy nawet niedopracowanych lub wręcz nieścisłych ujęć, uderzyła w sedno omawianej tu problematyki, poruszyła umysły, zrodziła dyskusje⁴, zafascynowała szerokością horyzontów i trafnością spostrzeżeń. Sprawa nie jest jednak jeszcze zamknięta, trzeba ją na nowo postawić, jak na nowo, z uporem godnym wielkiej rzeczy, stawiają ją teologowie moraliści zachodni.

Nie wystarczy poprzestać na tych zmianach i modyfikacjach treści, struktury i metody, jakie stwierdzamy w nowych wydaniach znanych podręczników: Noldina, Schillinga, Vermeerscha i i. Ph. Delhaye w znakomitym artykule porównawczym dotyczącym teologii moralnej dziś na tle przeszłości⁵, nie waha się napisać ostrych słów w kierunku tych właśnie podręczników i w ogóle nauczania współczesnego teologii moralnej. Podręczniki te, jak pisze, stanowiące podstawę nauczania moralności katolickiej na poziomie wyższym, noszą dzisiejszą datę wydania, w istocie jednak są zupełnie przestarzałe. Zawierają w sobie nawet szeregi pułapek myślowych i wielkich znaków zapytania. Przykładem może być traktat o cnotcie religijności. Pomijając już nawet budzącą dziś wiele zastrzeżeń i niepokojów definicję tej cnoty, ile tam rzeczy nie pogłębionych, budzących wątpliwości, a nawet rodzących uśmiech. Komu te podręczniki np. wyjaśniają, co to są prace służebne zakazane w związku ze spoczynkiem w dni świąteczne?

1952, s. 509—514; J. Feiner-J. Trütsch-F. Böckle, *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957; O. D. Lottin OSB, *Morale pour chrétiens et Morale pour confesseurs*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses”, XXXV (1959) 410—422; *Morale chrétienne et requêtes contemporaines* (Coll. Cahiers de l’actualité religieuse), Paris 1954; V. Redlich OSB, *Moralprobleme im Umbruch der Zeit*, München 1957; W. Schöllgen, *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf 1955.

² *Współczesne kierunki, zagadnienia i postulaty teologiczno-moralne*, XXIII(1952) 66—114.

³ *L’Enseignement de la Morale Chrétienne* (Coll. Les Livres du Prêtre, 3), Paris 1950.

⁴ Por. ks. W. Wicher, *Czy teologia moralna ma szukać nowych dróg*, „Polonia Sacra”, V(1952) 238—253; ks. S. Olejnik, *O nowe drogi dla teologii moralnej*, „Collectanea Theologica”, XXV(1954) 575—596; ks. W. Wicher, *Czy teologia moralna ma szukać nowych dróg (ciąg dalszy)*, „Polonia Sacra”, VII(1955) 206—218.

⁵ *La Théologie Morale d’hier et d’aujourd’hui*, „Revue des Sciences Religieuses”, XXVII(1953) 112—130.

Albo który z wykładowców potrafi bez uśmiechu nauczać tego, co podręczniki te piszą o wywoływaniu duchów dla wyjaśnienia tych zjawisk, które bada dziś psychologia lub parapsychologia? ⁶

W spadku po czasach minionych otrzymali współcześni moralisci bagaż różnych rzeczy. Niektóre z nich nie mają już dziś żadnej wartości merytorycznej, mają sens wyłącznie historyczny. Niepotrzebnie obciążają i wiążą: wiążą wysiłek i czas wykładowcy, obciążają, ze szkoda, uwagę i pamięć studenta. Tego bagażu można by się z powodzeniem pozbyć, kwitując go tylko wzmianką uczynioną gdzieś w zarysie dziejów rozwoju i problematyki przedmiotu. Można by się więc chyba posłużyć jakimś wyrazistym przykładem, bez żalu pozbyć tasiemców poglądów i przedstawicieli w sporze — w istocie dziś już prawie nikogo, w przeciwieństwie do ostatnich trzech wieków, nie pasjonującym — wokół urabiania pewności sumienia. Nie warto też chyba dzisiaj, by sięgnąć do jeszcze innego przykładu, tracić czasu dla sprawy — na polskim terenie zupełnie anachronicznej — jaką jest pojedynek.

Przykłady można by oczywiście mnożyć. Nie chodzi tu jednak o sporządzanie listy rzeczy niepotrzebnych. Idzie o to, aby wykład moralisty dotyczył *de facto* przedmiotu żywego, czyli zawierał żywą, interesującą, porywającą współczesnego człowieka problematykę moralną, dotyczył tego, co niepokoi i pasjonuje, raduje i smuci — co żadną miarą nie nadaje się do lamusa historii.

Mógliby jednak ktoś uczynić tu uwagę, że zasadnicze zręby chrześcijańskiej doktryny moralnej to rzeczy jakby ponadczasowe, jakby eschatologiczne, które nie ulegają przedawnieniu, zmianie, narastaniu czy umniejszaniu, nie mogą być też ujmowane jako aktualne lub nieaktualne. Otóż w takim postawieniu sprawy jest tylko część prawdy. Te rzeczy ponadczasowe dotyczą jednak realnego życia ludzkiego, życia wymierzanego tu na ziemi przestrzenią i czasem, muszą się więc one jakoś ucieleśnić — wcielić w życie każdej epoki, każdego wieku, każdego pokolenia.

Tego wcielenia danego przedmiotu w czasy obecne dokonują — i dokonać muszą jak najlepiej — współcześni teologowie moralisci. Uprawiają naukę normatywną i projektują sztukę nie dla nauki tylko, ani dla samej sztuki. Ich wysiłek poznawczy nie jest ani grą

⁶ Por. *ibid.*, s. 121.

czystego intelektu, jak w matematyce, ani grą wyobraźni, jak w poezji. Uprawiając naukę normatywną stawiają sobie jako zadanie normowanie działania ludzkiego; sięgając głęboko do praktyki życia wskazują cele życiu i wychowaniu, dostarczają kryteriów oceny i reguł postępowania, chcą więc ostatecznie urabiać żywych ludzi, kierować ich sumieniem i działaniem.

Zapewne, aktualizacja tu postulowana nie może mieć charakteru czysto polemicznego, zwłaszcza poprzez polemikę z efemerycznymi, czasem w samym założeniu propagandowymi, publikacjami. Poważniejsze jednak pozycje wydawnicze, nawet przeciwników ideowych, muszą znaleźć swój odzew w wykładzie. Co do niektórych wystarczy, że poznał je, przemyślał i ocenił sam wykładowca. Inne muszą być jakoś przekazane i naświetlone, nawet bez żądania potem ich znajomości, studentom.

Żądając ożywienia przedmiotu i daleko nawet idącej aktualizacji samych wykładanych zagadnień etycznych, zdajemy sobie sprawę z konieczności wyjścia poza ramy tradycyjnych podręczników teologii moralnej. Ale zabieg taki nie jest łatwy. Według przekonania poważnego odłamu wykładowców tej dyscypliny — nie tylko jej zresztą — nawet na poziomie studiów akademickich podręcznik jest ogromną pomocą w pracy; niektórzy z nich wyrażają nawet pogląd, że przeciętnie dobry podręcznik teologii moralnej jest lepszy od wybitnie dobrego skryptu. Może to jest i prawda. Cóż z tego, kiedy polscy teologowie moraliści nie mają żadnego podręcznika. Nie w tym sensie, że nie został wydany — w skali światowej mamy wiele lepszych czy gorszych podręczników — ale że jest niedostępny dla studentów. Dochodzi może w różnych wariantach do rąk wykładowców, nie może się jednak stać własnością studentów. Jest niedostępny dla nich jako pisany w języku dziś dla nich mało dostępnym i jako trudny w ogóle do zdobycia. Nie może się więc stać dla nich pomocą „warsztatową”, nie mogą w nim podkreślać i pisać, nie mogą go wziąć z sobą na późniejsze życie i pracę. Podręcznik stał się więc obecnie pomocą prawie wyłącznie wykładowcy, studentom pozostaje tylko skrypt albo notatki. Skrypt, zastępując podręcznik, staje się w ten sposób *malum necessarium*. Daje jednak wielkie możliwości odejścia od sztywnych, przestarzałych schematów i ujęć, uwzględnienia współczesnej, żywej, polskiej nawet problematyki. Jest więc

dużą szansą. A co więcej: nadzieją i zapowiedzią przyszłych dobrych podręczników polskich.

Nie będąc wspomagany i krępowany żadnym podręcznikiem wykładowca teologii moralnej może — z zastrzeżeniem co do jednolitości wykładu — odwoływać się nie tylko do wielu podręczników, ale także do pewnych opracowań monograficznych. Także w języku polskim, dostępne studentom opracowania, których bibliografia przygotowana została niedawno⁷, mogą tu służyć walną pomocą. Takie rozszerzenie ujęcia sprawi, że studenci nie będą musieli sami siebie uważać, ani być przez innych uważani za *studentes unius libri*. Umożliwi ono także, przy otwarciu szeroko oczu na sprawy i zjawiska życiowe, przy wyteżonym wsłuchiwaniu się w odgłosy trudności, walk i niepokojów dzisiejszych czasów i współczesnych ludzi, ciągłe doskonalenie wykładu i skryptu, doskonalenie nie tylko w sensie technicznym ale i problemowym. Daleko odbiegł od ideału nie tylko taki wykładowca teologii moralnej, który przez całe lata wyklada z przygotowanego przez siebie skryptu, nie dbając o jego udoskonalenie, ale również taki, który zbudowawszy sobie zaciszną komórkę myśli, zamyka się w niej całkowicie i zażywa upragnionego spokoju, odgradzony od burzliwego świata zewnętrznego. Świadomy swych zadań i odpowiedzialności dzisiejszy moralista ciągle udoskonala swój wykład przez pogłębianie głównie jego problematyki zarówno przez gruntowne studium przekazywanej mu tradycji naukowej jego specjalności, jak i coraz większe uczulanie się na prądy, niepokoje, walki i potrzeby moralne doby obecnej. Może nie zdobędzie się na zadziwiająco rzetelną postawę pewnego profesora, który z końcem każdego roku akademickiego palił swój skrypt, aby się bronić przed pokusą ułatwiania sobie twórczego trudu podejmowania na nowo, coraz doskonalej, pracy wykładowcy. Ale musi wiedzieć, że proces jego dojrzewania nie może być nigdy zamknięty, a skrypt, choćby był wynikiem wielkiej wiedzy i dużego starania, nigdy nie jest doskonały, musi być zatem ciągle kontrolowany.

Konieczność nowego skonfrontowania wykładu teologii moralnej ze współczesnym życiem i jego problemami wysuwa się dziś szeroko wśród moralistów katolickich całego świata jako postulat

⁷ Por. ks. S. Olejnik, *Ostatnie półwiecze katolickiej myśli etycznej w Polsce*. „Ateneum Kapłańskie”, LVIII (1959) 104—146.

ogromnie ważny i nie cierpiący zwłoki. Formułował go z żarliwą pasją Leclercq, uzasadniał z dojrzałą mądrością Delhaye. Do pierwszego, którego sposób wystąpienia spotkał się na polskim terenie z odzewem, a nawet pewną polemiką, nie ma potrzeby tu wracać. Warto jednak nawiązać do myśli drugiego.

Zauważa on więc, że przez wielowiekowe związanie się teologii moralnej z życiem kapłańskim i monastycznym — a nawet głównie z jedną tylko funkcją tego życia, a mianowicie funkcją sędziego w konfesjonale — oderwała się ona poważnie od codziennych problemów życiowych ludzi świeckich. Daremne byłoby w niej szukać materiałów pozytywnych do kazań i katechez. W całości jej wykładu nie znalazły należytego miejsca takie wielkie, według Delhaye'a, współczesne zagadnienia jak etyka pracy lub etyka życia małżeńskiego⁸. Dziś wszyscy pracują. Praca stała się dla wszystkich sprawą życiową. A grozi ona niejednokrotnie dehumanizacją człowieka i jego życia. Przejęty tą sprawą moralista sięgnie do chrześcijańskiej etyki i mistyki pracy, ukaże, że nie jest ona żadnym przekleństwem człowieka lecz wielką dlań szansą i zaszczytnym powołaniem do współudziału w Bożym dziele stworzenia. Ukaże moralne konsekwencje i perspektywy dzieła wcielenia, naświetli naukę o pracy i samą pracę Chrystusa. Podobnie gruntownie i pozytywnie musi teolog moralista naświetlić problem cnoty i obowiązku czystości. Nie można go ustawiać w płaszczyźnie unikania i oceny moralnej grzechu nieczystości, jak to jest niestety w wielu dotychczasowych podręcznikach. A sprawa ta jest o tyle ważna i paląca, że człowiek współczesny nie zna zupełnie właściwych perspektyw katolickiej etyki seksualnej. W wielu środowiskach czystość straciła w ogóle wszelki sens. Ludzie z tych środowisk nie są zdolni nawet do prawdziwej miłości małżeńskiej. „Odseparowano — jak ubolewa Leclercq — instynkt seksualny od miłości, a miłość od małżeństwa”. Chrześcijańska nauka moralności musi więc na nowo, gruntownie a świeżo, ukazać perspektywy i wymiary miłości wspartej czystością, powiązać *sexus* z miłością, a miłość prawdziwą, a więc pełną, trwałą, dozoną, osobową, z małżeństwem⁹. W tej

⁸ Por. Ph. Delhaye, l. c., s. 124—126.

⁹ *Notre siècle sépare l'instinct sexuel de l'amour et l'amour du mariage [...]* La note générale de la pensée chrétienne est de lier la

perspektywie — zresztą jedynie słusznej, bo szerokiej i pełnej — czystość przedmałżeńska i celibat tracą swe „magiczne”, jak to określają przeciwnicy ideowi, a jakby określili sami teologowie „czysto teonomiczne” znaczenie, a okazują się jako najlepsze przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego, lub, *respective*, do służby Bogu i jego królestwu.

Dwie wysunięte wyżej sprawy nie wyczerpują oczywiście listy tych ważnych dziś rzeczywistości ziemskich, które domagają się głębokiego i nowoczesnego oświecenia w wykładzie teologii moralnej. Leclercq dorzuciłby tu jeszcze takie zagadnienia, jak kultura fizyczna, ubiór i moda, własność, klasy społeczne itp., a szczególnie miłość do człowieka¹⁰. Ta ostatnia sprawa jest nie tylko dziś ważna, ale wprost kluczowa w życiu. Jest to idea dominująca we współczesnej umysłowości i problematyce moralnej, idea rewolucyjna, zapalająca od wielu dziesiątek lat potężne ruchy społeczne i ciągle nowe kierunki myśli, takie jak filantropia, humanitaryzm, internacjonalizm, solidaryzm itp. Są one najczęściej niechętne lub wręcz wrogo nastawione do chrześcijaństwa, u ich podłoża da się jednak odnaleźć szlachetną myśl podźwignięcia i uszczęśliwienia człowieka. Warto podejść do nich jakoś pozytywnie, z nastawieniem szerokim, nie sekciarskim, szukać w nich raczej — przynajmniej na pewnych odcinkach — nie wrogów lecz sprzymierzeńców; wysuwały bowiem one i walczyły o słuszną, a zaniedbaną przez chrześcijan, sprawę.

Z zaniedbań, które można przypisać chrześcijaństwu, niemała część, niestety, obciąża sumienie teologów moralistów. W jakim podręczniku teologii moralnej, by sięgnąć jeszcze do wyrazistych przykładów, można znaleźć gruntowne oświecenie praw człowieka, sprawy niewątpliwie ogromnie ważnej, rozpatrywanej w komisjach ONZ, poruszanej zresztą we wspaniałych wypowiedziach papieża Piusa XII? Sprawa ta jest niewątpliwie zawarta *implicitie* w wykładzie całokształtu myśli teologiczno-moralnej, zacierają się jednak jej właściwe wymiary i kształty w perspektywie przykazań i wykroczeń, perspektywie podtrzymywanej przez wiele jeszcze podręczników omawianej tu nauki.

sexualité à l'amour, conçu comme un grand sentiment prenant toute la vie, et l'amour au mariage. J. Leclercq, op. cit., s. 209.

¹⁰ Por. *ibid.*, s. 159—185.

Pierwszym więc postulatem udoskonalenia wykładu teologii moralnej jest ożywienie samego przedmiotu przez uwspółcześnienie jego problematyki. Z tym zaś najściślej się wiąże konieczność jego pogłębienia.

Konieczność pogłębienia nurtu wykładu. Nurt dzisiejszego wykładu etyki teologicznej — jeśliby go oceniać na podstawie typowych podręczników — jest wprawdzie dość klarowny, nie jest jednak za bardzo pogłębiony. Argumentacja w nim jest często powierzchowna, przeprowadzona najczęściej w ramach krótkiej analizy poszczególnych członów wyłożonych twierdzeń, norm czy ocen. Można więc, nie bez racji, mieć wątpliwość, czy wystarczy to na dzisiejsze, bardzo skomplikowane problemy i sytuacje moralne spotykane w życiu.

Wykład żywy może iść oczywiście głębiej, niż to czyni schematyczne ujęcie podręcznika. Nie zawsze jednak faktycznie tak się dzieje.

Trudno się więc dziwić późniejszej nieporadności umysłowej w zakresie skomplikowanych a subtelnych zagadnień moralnych, lub powierzchowności i schematyzmowi myślenia o nich u tych, którzy wiedzę taką i formację zdobyli. Widzi to i boleje nad tym niejeden z głębiej myślących obserwatorów życia i umysłowości ludzi wykształconych dziś teologicznie, tzn. praktycznie biorąc, księży. Nie tylko zresztą u nas w Polsce.

Wystąpiło to wyraźnie w ankiecie na temat kleru i przygotowania do kapłaństwa, jaką przeprowadzono z okazji konferencji plenarnej episkopatu Francji. W ankiecie tej wielu hierarchów Francji skarży się na niedostateczny poziom przygotowania umysłowego współczesnych księży francuskich, na zaściankowość ich umysłowości, nieznamość współczesnych prądów myśli, dzisiejszych ludzi, ich spraw, problemów i niepokojów, na nieumiejętność ujmowania w tym żywym kontekście doktryny teologicznej. Ich wiedza jest niedostateczna, schematyczna, nieporadna. Wielu z nich, w konwersacji i kazaniach, kontynuuje upornie sposób mówienia, który zupełnie nie trafia do ludzi, nie znajduje żadnego oddźwięku, jest straszliwie daleki od mentalności współczesnych ludzi świeckich, nie ma dla nich po prostu żadnego sensu. Nie umieją — bo nie nauczyły ich tego studia teologiczne, a więc również teologiczno-moralne — na nowo, świeżo i pasjonująco,

w sposób żywy i pogłębiony, ukazać dzisiejszemu człowiekowi wielkich i nieprzemijających prawd i wartości chrześcijaństwa. Widząc to biskupi francuscy żądają od wykładowców przemyslenia na nowo i zasadniczo zakresu i jakości wiedzy oraz formacji teologicznej. Apelują, by nie rezygnować z wymagań intelektualnych i by nie obniżać tych wymagań z powodu obawy przeciążenia studentów ilością przekazywanego im na wykładach materiału naukowego¹¹.

Na przeszkodzie takiemu pogłębianiu staje jednak realna i nie-mała trudność płynąca zarówno z ograniczoności umysłu i czasu studentów teologii moralnej, jak i ogromu innej, przekazywanej im na innych wykładach, wiedzy. Studenci nie byłiby zdolni przyswoić sobie olbrzymiego zasobu przekazywanej im wiedzy, gdyby wszyscy wykładowcy wyeksponowali poważnie swój przedmiot, dawali maksimum wiedzy i stosowali przy jej wdrażaniu maksymalne rygory dydaktyczne. Żądać od studentów bardzo wiele — to z drugiej strony zabijać w nich zdrową myśl i zainteresowanie, a prowokować ich do nieludzkiego „wbijania” wiedzy wyłącznie na egzamin, zamiast wdrażania do gruntownej, a więc w zasadzie spokojnej analizy intelektualnej, do autentycznej pracy umysłowej, do dobrego „rozgryzienia” raczej niż przyswojenia.

Co zatem robić, aby rozszerzenie, unowocześnienie i ożywienie problematyki pracy nie odbiło się na pogłębieniu jej nurtu, nie spłyciło wysiłków intelektualnych i nie obniżyło wartości osią-ganej wiedzy? J. M. Reuss sugeruje wyodrębnienie dwóch planów wykładu: ogólnego, wymaganego od wszystkich studentów, bo absolutnie koniecznego dla nich ze względu na ich późniejsze obowiązki oraz bardziej szczegółowego, problemowego, którego znajomość nie jest ściśle wymagana na egzaminie.¹² Ten drugi plan nie jest bez znaczenia i nie może być w ogóle odrzucony. Wykład implikuje bowiem często takie rzeczy, które są absolutnie konieczne do naukowego pogłębienia samego przedmiotu. Nie musi

¹¹ Por. Mgr Guerry, *Le Clergé diocésain en face de sa mission actuelle d'évangélisation. Sa spiritualité, sa formation dans les Grands Séminaires, son cadre de vie. Rapport général sur l'enquête ouverte par l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France* (Annexe au procès-verbal de l'Assemblée des 15—17 Février 1944), (bmrw), s. 24—28.

¹² Por. J. M. Reuss, *Formation sacerdotale pour notre temps*, „Supplément de La Vie Spirituelle”, n° 33, 15. V. 1955, s. 148—150.

on jednak przerażać jako materiał do dokładnego, może nawet pamięciowego, przyswojenia nie zaprawionych jeszcze w pracy naukowej i nie posiadających szerokiej erudycji, a przy tym niepokojonych przez dziesiątkę innych jeszcze przedmiotów, studentów. Więcej bowiem niż szeroka, potrzebna im jest pogłębiona wiedza. Należy tylko rozważyć, w jakim głównie kierunku ma iść to pogłębienie.

Pogłębienie filozoficzne. Wiadomo, że studium teologii opiera się na uprzedniej znajomości filozofii. W kontekście tym filozofia ma do spełnienia podwójne zadanie: ma być przygotowaniem do teologii, jak również spotkaniem z heterogenną w stosunku do teologii myślą, z obcymi wierze ideologiami. To podwójne zadanie stoi również i przed etyką filozoficzną, w tej dziedzinie zagadnień oczywiście, które jej dotyczą. Nie we wszystkich jednak naszych uczelniach teologicznych przygotowujących do kapłaństwa wykładana jest etyka w ramach dwuletniego wstępnego studium filozoficznego. Nie docenia się zatem jej znaczenia i konieczności. Taka sytuacja jest nieuzasadniona i niepokojąca. Bez etyki filozofia wygląda bowiem jak kadłub pozbawiony rąk. Jej brak odbija się niewątpliwie na wartości późniejszego studium etyki teologicznej. A zwłaszcza uniemożliwia, lub bardzo utrudnia krytyczny kontakt z myślą heterogenną, z różnymi zwłaszcza, tak dziś szeroko podejmowanymi, próbami etyki świeckiej, z publikacjami i wypowiedziami, z którymi, siłą rzeczy musi się wejść przeciwieście w jakiś kontakt polemiczny. Tam, gdzie brak tego studium, powstała w ten sposób luka musi wypełnić, ze zrozumiałych powodów, sam wykład teologii moralnej.

Samo istnienie tego przedmiotu w ramach wykładów filozofii nie rozwiązuje jednak jeszcze wszystkich trudności i nie usuwa wszelkich niepokojów. Poważnym problemem jest tu sprawa wzajemnych powiązań i korelacji między wykładem etyki filozoficznej i etyki teologicznej. Grozi tu bowiem z jednej strony dublowanie zadań, z drugiej zaś — zupełna dwutorowość, a nawet swoistego rodzaju wzajemna opozycyjność.

Ujmując tę sprawę od strony etyki filozoficznej, niepokoić może w jej sposobie wykładu z jednej strony zbyt „steologizowanie”, z drugiej zaś zbyt „zracjonalizowanie”. Pierwsze

wykrzywienie polega na tym, że wyklada się ją jak teologię, że jest tu wszystko jakoś za bardzo „gotowe” i „dane z góry”, bez większych poszukiwań, bezproblemowo, systemem dedukcyjnym — żeby to ująć świadomie jaskrawo: bez „ślepych uliczek”, bez metodycznego błędzenia. Spotkanie z obcymi ideologiami traktuje się w danym razie jakby na odległość, płaszczyzny kontaktu z nimi — bardzo uproszczone i peryferyjne. Takie „zdogmatyzowanie” wykładu filozofii moralnej wyrównuje i wygładza jego nurt, ułatwia przyswojenie sobie przez studentów materiału. Nie daje im jednak mocnego oręza myśli, co więcej: dając pewną sumę wiadomości nie zawsze rodzi przekonania; rodzi nawet czasem wątpliwości, niekiedy już w czasie studium, częściej zaś w czasie późniejszego spotkania z ideologiami obcymi; budzi myśli w rodzaju: tak a tak mnie uczono; ale jak to jest z tym rzeczywiście, jak to w ogóle jest. Zapewne, wykładowca etyki filozoficznej strzec się musi i innej, grożącej mu niewątpliwie, jeśli jest dobrym specjalistą w swym przedmiocie, krańcowości: zagubienia zasadniczej linii przewodniej, pozytywnego wykładu prawdy na bezdrożach polemik i błędów. Najlepszą apologią prawdy pozostaje zawsze nie polemika i zwalczanie błędu, ale dobre ukazanie samej prawdy.

Na linii omawianego właśnie „przeholowania” leży także wspomniane wyżej niebezpieczeństwo pewnego racjonalizmu, który w spadku po studium etyki filozoficznej może pozostać w umyśle późniejszych studentów teologii moralnej. Chodzi mianowicie o atrofię rozumienia i uznania czynników nadprzyrodzonych, odczucia potrzeby łaski, uzupełnienia ludzkich sił intelektualnych i moralnych przez Boga, zrozumienia dla perspektyw moralnych ukazywanych przez wlane cnoty teologiczne i dary Ducha Świętego. Aby uniknąć tego niebezpieczeństwa wykładowca etyki filozoficznej ukazuje swym studentom ograniczenia i słabości rozumu ludzkiego, otwiera ich oczy na zawodność i niewystarczalność dociekań filozoficznych, a jednocześnie uczula ich dusze w kierunku odczucia i zrozumienia konieczności przyjęcia światła idącego z objawienia Bożego. Nauczanie filozofii moralnej nie może czynić z tej dyscypliny systemu czysto dialektycznego w kształcie racjonalistycznym, całkowicie wykończonego i zamkniętego. Przeciwnie, tworzy ono zręby budowania nie zamknię-

tego, otwartego na możliwości ingerencji Bożej i nadprzyrodzonego uzupełnienia, na tajemnice wiary i łaski¹³.

W wypadku usunięcia z programu wykładu etyki filozoficznej odpada ta pewna dwutorowość wiedzy i formacji etycznej, odpada również zarysowane wyżej niebezpieczeństwo. Niewielka to jednak pociecha, kiedy się zważy, że we współczesnych starciach ideowych na terenie moralności — a nie mniej i w życiu — okazuje się rzeczą absolutnie konieczną wychodzić poza płaszczyznę teologii na teren etyki czysto przyrodzonej, opartej o zdrowy rozum, a więc schodzić na teren prawdziwej, w dużym stopniu autonomicznej w stosunku do teologii, filozofii moralnej. Stąd też konieczność wprowadzenia i poważnego traktowania tego studium. W wypadku zaś niemożliwości — potrzeba pewnego przynajmniej wyrównania luki w ramach wykładu teologii moralnej.

Samym teologom moralistom nie mogą być zresztą obce problemy, metody i osiągnięcia filozofii moralnej, przede wszystkim zaś z tej racji, że reprezentowana przez nich dyscyplina teologiczna ogarnia sobą, jako etyka integralna, cały, a więc i naturalny, stanowiący właściwy przedmiot etyki filozoficznej, porządek moralny. Nurt rozumowy nie jest i nie może być żadną miarą uboczny, czy mało ważny w całym toku jej dociekań i uzasadnień, niezależnie od wykładu filozofii moralnej. Chodzi tylko o to, aby on był rzetelnie pogłębiony.

Postulat ten odnosi się do całości przedmiotu, a więc i do uzasadnień szczegółowych praw, norm i ocen, wyjątkowe jednak znaczenie należy mu przypisać przy wykładzie podstaw moralności (*principia moralitatis*). W ramach tego traktatu zakłada się same fundamenty przez parę lat potem wznoszonej, a mającej ująć całość życia moralnego, budowy. Od głębokości, zwartości i wytrzymałości tych fundamentów zależy moc i trwałość wiedzy, a pośrednio, w poważnym stopniu, poziom i skuteczność kształtowania przez teologa moralistę własnego życia moralnego i oddziaływania na innych.

Istnieją, zasadniczo biorąc, dwie koncepcje co do treści, układu i metody teologii moralnej ogólnej: tradycyjna, reprezentowana przez liczne podręczniki będące w powszechnym użyciu oraz

¹³ Por. *Session des Directeurs de Grands Séminaires* (Marseille 19—22 Avril 1955), (bmw), 1955, s. 37—52.

nowsza, postulowana przez Thilsa¹⁴, Leclercq¹⁵, a zrealizowana w pewnej postaci przez Tillmanna¹⁶.

Za najbardziej reprezentatywny wyraz pierwszej koncepcji można chyba przyjąć pierwszy tom jednego z najlepszych podręczników współczesnych, mianowicie J. Mausbacha w 8 wyd. opracowanym przez G. Ermecke'go¹⁷. W świetle wypowiedzi, którą można znaleźć na wstępnych stronicach tego dzieła, popartych zresztą treścią i układem późniejszych wywodów, teologia moralna ogólna jest jakby moralną fundamentalną — analogicznie do dogmatyki fundamentalnej — różniącą się znacznie od dalszych części swym charakterem nie wartościującym i normatywnym lecz opisowym i wyjaśniającym, w poważnej mierze zatem samodzielnie rozwijaną dyscypliną. Zadaniem jej jest obrona — w szerokim znaczeniu tego słowa — etyki chrześcijańskiej jako nauki normatywnej i teologicznej. W tej obronie uwzględnia się przede wszystkim ontologię i psychologię moralną, na gruncie zarówno metafizycznym, idąc w tym głównie za filozofią św. Tomasza z Akwinu, jak i psychologicznym, ograniczając się na ogół do tradycyjnie ustalonych ogólnych zrębów psychologii racjonalnej, wreszcie teologicznym, wykorzystując dane dogmatyki, niekiedy też egzegezy, teologii biblijnej i patrologii.

Koncepcję drugą rysuje z wielkim rozmachem i entuzjazmem Thils. Teologia moralna ogólna powinna być, według niego, zespołem naczelných, centralnych idei chrześcijańskiej moralności, rodzajem syntezy zasadniczych linii orientacyjnych dla chrześcijańskiego działania, wykładem podstawowych założeń czy haseł, których systematycznym i pogłębionym omówieniem byłaby część dalsza, czyli teologia moralna szczegółowa¹⁸. Przykładem takiego

¹⁴ Por. G. Thils, *Tendances actuelles en Théologie Morale*, Gembloux 1940, s. 89—106, 111 n.

¹⁵ Por. op. cit., s. 30 n., 55—63, 183 n.

¹⁶ Por. F. Tillmann, (T. Steinbüchel, T. Müncker), *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1934 (wyd. 1).

¹⁷ Por. *Katholische Moraltheologie*, Bd. I: *Die allgemeine Moral*, Münster Westfalen 1954.

¹⁸ *Ne serait-il pas possible et fort utile de créer une morale fondamentale qui aurait sa valeur propre, une sorte de synthèse des grandes orientations chrétiennes, dont la morale spéciale serait la reprise plus systématique, plus fouillée, plus technique? Synthèse qui suffirait à un grand nombre de fidèles, et qui les transformerait beaucoup mieux et plus chrétiennement, tout en leur permettant de mieux situer les préceptes de détail auxquels ils ont à se soumettre.* Op. cit., s. 110.

właśnie ujęcia jest dla Thilsa tillmannowski tom *Die Idee der Nachfolge Christi*, którego idee rozprawdane są później, w dalszych tomach tego dzieła, poświęconych teologii moralnej szczegółowej¹⁹.

Tej samej koncepcji można dopatrzeć się również w krytyce i postulatach Leclercqa. Żąda on mianowicie wysunięcia na pierwszy, ogólny rzut nauczania teologii moralnej pewnych „ogólnych perspektyw”, „idei szokujących” zaczerpniętych ze źródeł, zwłaszcza biblijnych²⁰. Przykładem takich idei mogłyby być, według niego, myśli wysunięte w kazaniu na Górze, wypowiedzi Chrystusa w rodzaju: „Pójdź za mną, a umarłym zostaw grzebanie umarłych swoich” (Mt 8, 22) lub pewne przypowieści w rodzaju tych o zgubionej owcy czy synu marnotrawnym.

Dwie przedstawione właśnie koncepcje są biegunami, między którymi oscylują treści współczesnego wykładu teologii moralnej ogólnej. Bardziej ciekawa i nowoczesna jest druga, ale można się jej trzymać w wykładzie tylko w przypadku całkowitej pewności, że podstawy moralności w ujęciu tradycyjnym, takie sprawy jak: czyn ludzki, dobro moralne, norma moralności, prawo naturalne, pewność sumienia i jego moc wiążąca, czy wreszcie sprawności moralne — są gruntownie przerobione w etyce filozoficznej. Tej rzeczy nie docenia, niestety, Leclercq. Stawiając na wizję życia moralnego na wskroś chrześcijańską, teologiczną czy — jak on to ujmuje — „ewangeliczną”, nie docenia potrzeby wykładu moralności naturalnej i podbudowy filozoficznej dla teologii moralnej. Tillmann natomiast ją docenia, daje bowiem jako wstęp do swych teologicznych wywodów całe trzy gruntowne i obszerne tomy, przygotowane przez dwóch innych, wybitnych specjalistów, tej,

¹⁹ M. F. Tillmann a vécu longtemps au contact des Ecritures et il en a retiré une vraie morale „fondamentale”, c'est-à-dire les grands traits de cette conception de vie qu'est le christianisme, sans les annexes historiques, techniques, juridiques et apologétiques qui s'y mêlent nécessairement aujourd'hui dans les traités de morale scolaires. Il a élaboré une morale fondamentale „chrétienne”, qu'il caractérise d'un mot: imiter le Christ. Ibid., s. 111 n.

²⁰ L'enseignement doit être d'abord appel à comprendre cette réalité magnifique et c'est dans l'enthousiasme de l'esprit que les cas d'application peuvent se résoudre rationnellement (...) Le centre de notre enseignement doit donc être l'élan chrétien, l'appel du Christ. Après cela seulement, et dans ce cadre, les problèmes d'application. Op. cit., s. 183 n.

wzmocnionej jeszcze w wydaniach powojennych przez socjologię, podbudowy filozoficzno-psychologicznej.

Nie ma na tym miejscu możliwości wchodzenia w bliższe szczegóły potrzeb i możliwości pogłębienia w wykładzie fundamentalnych zagadnień teologii moralnej od strony filozofii i związanych z nią w tej płaszczyźnie nauk: psychologii i socjologii moralności. Liczne zwłaszcza zastrzeżenia rodzi traktat *de actibus humanis*. To, co znajdujemy w tym traktacie przy przeglądaniu typowych podręczników jest schematyczne i powierzchowne, być może słabiej opracowane niż w średniowiecznych sumach. Na ogół teologowie moraliści boją się psychologii moralnej, bo im się często wydaje, że jej osiągnięcia i nastawienia zamazują wolność działania ludzkiego, sprawę odpowiedzialności moralnej i perspektywy wyrabiania cnót naturalnych. Ich ujęcie człowieka jest niekiedy bliższe, jak zauważa Delhaye, angelizmu, reprezentowanego w czasach nowożytnych przez Kartezjusza, niż realizmu augustyńskiego²¹. Pomijając nawet na tym miejscu sprawę konsekwencji grzechu pierwotnego, które w tym właśnie traktacie muszą znaleźć swe uwypuklenie, zbyt powierzchownie na ogół ujmuje się wpływ na człowieka takich czynników, jak nacisk środowiska, opinia ludzka, moda, psychologia masy itp. — te przeróżne, niekiedy wprost przemożne, czynniki psychologiczne i społeczne, warunkujące wpływ wychowawczy, ograniczające świadomość i wolność działania, a przez to i odpowiedzialność moralną. Dla zilustrowania tej sprawy Delhaye przytacza przykładowo, że, stosownie do wyników pewnych badań ankietowych, 95% samobójców stanowią ludzie, u których daje się stwierdzić brak równowagi psychicznej²². Ponieważ jednak z drugiej strony nie można tych ludzi uznać za psychicznie chorych i całkowicie nieodpowiedzialnych, należy jakoś ustopniować samą odpowiedzialność moralną, a do ustalenia tych stopni zastosować daleko subtelniejsze niż dotychczas, narzędzia badawcze. Zapewne, fakt — gdyby się

²¹ *Mais a-t-on suffisamment songé que la façon dont les manuels récents ont présenté la liberté doit beaucoup plus à l'angélisme cartésien qu'au réalisme augustinien?* L. c., s. 127.

²² *Mais voilà que des enquêtes nous révèlent: 95% des suicides sont dus à des personnes dont l'équilibre mental ou psychologique n'est pas assuré. Voilà qui change la question (...) Les hommes qui se suicident ne sont pas tous et totalement irresponsables.* Ibid., s. 126 n.

oczywiście zgodzić, że dane, na których oparł się Delhaye, są prawdziwe — iż 95% samobójców nie odpowiada w pełni za targnięcie się na własne życie, nie ma wpływu na obiektywną ocenę moralną samobójstwa i na normę moralną zakazującą tego czynu. Ale świadomość tego każe z daleko większą powściągliwością, i przy stosowaniu subtelniejszych kryteriów, kwalifikować zło moralne tego czynu.

Postulowanego tu pogłębienia wykładu teologii moralnej z pozycji wiedzy naturalnej nie można oczywiście ograniczyć tylko do jej działu *de principiis*. Rozum jest bowiem istotnym źródłem także przy ustalaniu szczegółowych norm i ocen teologiczno-moralnych, a etyka naturalna jest, jak zauważa Stelzenberger, zarówno przedsiönkiem, jak i podbudową etyki nadprzyrodzonej²³. Ogromne dziedziny etyki objawionej są wyrazem nie pozytywnej woli Bożej, ale przyrodzonego ładu moralnego. Nawet szlachetna motywacja przyrodzona nie usuwa, przeciwnie, może wspierać i uzupełniać motywy nadprzyrodzone. Uwypuklenie tych humanistycznych aspektów etyki katolickiej, jej zdolność odzewu na wszelkie uzasadnione potrzeby duszy ludzkiej i konieczności życia społecznego, może usunąć wiele, tak często dziś, niestety, spotykanych niechęci i nieuzasadnionych uprzedzeń.

P r z e p o j e n i e n a d p r z y r o d z o n o ś c i ą. Wysłunięcie postulatów pogłębienia filozoficznego nie może być rozumiane jako próba naturalizowania teologii moralnej. Przed tego rodzaju błędnym rozumieniem powyższych wywodów trzeba się tu wyraźnie zastrzec. Chodzi bowiem o rzecz wielkiej wagi. Wobec ponawianych ciągle prób desakralizowania etyki, wiedza teologiczna musi podejmować ogromny wysiłek sakralizacyjny, ofensywie naturalizmu zaś musi przeciwstawić gruntowne rozumienie i uczulenie na nadprzyrodzoność. Trzeba sięgnąć do dogmatu, by na tym fundamencie budować życie moralne. Jest to szczególnie ważne w katolicyzmie polskim, gdzie mimo żywej na ogół wiary i religijności, związek między prawdami dogmatycznymi a życiem nie jest należycie i z pełną konsekwencją znany i afirmowany. Postulat

²³ *Ethik ist die natürliche Vor- und Unterbau der christlichen Sittlichkeitslehre. Die natürlichen Motive sind oft eine wertvolle Ergänzung und Vorbereitung der religiösen. Das Edle liegt vielfach nahe Heiligen.* J. Stelzenberger, *Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes*, Paderborn 1953, s. 21.

zresztą mocniejszego oparcia teologii moralnej o grunt prawdy objawionej i większego przepojenia jej nadprzyrodzonością jest wysuwany w szerokim zasięgu i z uporną wytrwałością na terenie zachodnioeuropejskiej myśli teologicznej.

Już Mausbach w r. 1902, zastanawiając się nad sprawą podniesienia niepokojąco niskiego poziomu teologii moralnej, wyraził przekonanie, że da się to uzyskać przez gruntowniejsze odwołanie się do źródeł Objawienia. Zresztą drogę jego myśli uTORował już pod koniec XIX w. Scheeben. To Scheeben właśnie żądał od moralistów ukazania na wskroś chrześcijańskich, tzn. nadprzyrodzonych perspektyw (założeń, źródeł mocy i celów) życia moralnego²⁴. Żądanie to podjął i przeniósł na teren teologii moralnej Mausbach. Nie tylko go zresztą wyraźnie wysunął, ale próbował jakoś zrealizować w swoim własnym dziele. Rezultat odpowiedział w poważnym stopniu zamiarom. Podręcznik wydany przez Mausbacha stał się na dziesiątki lat jeśli nie wprost najlepszym, to jednym z najlepszych — w mało jednak, niestety, dostępnym dla naszych studentów języku.

Po tej samej linii, ale jeszcze dalej, poszedł wydawca i kontynuator dzieła Mausbacha, profesor teologii moralnej w Paderborn G. Ermecke, podejmując trud nowego opracowania i unowocześnienia, w 8 wydaniu, tego znanego podręcznika. Jego zamierzeniem nie było wydanie historycznie wierne go odtworzenia dzieła Mausbacha. Szło mu o takie jego przebudowanie i uzupełnienie, które by wykazywało organiczny rozwój samego dzieła, na linii postulowanej zarówno przez samego twórcę jak i przez szereg wielkich późniejszych teologów moralistów, takich jak Tillmann, Müncker, Thils i i. Porwała go myśl, jak wskazuje w przedmowie, zbudowania z materiału teologii moralnej pewnej syntezy chrystologicznej, której punktem wyjścia i ideą naczelną jest budowanie królestwa Bożego w Kościele i świecie w służbie apostołskiej przez naśladowanie Chrystusa²⁵. Wokół niej stara się skupić wszystkie wątki całości, dając dość zwarty i przejrzysty, a przede wszystkim prześwietlony nadprzyrodzoną prawdą podręcznik chrześcijańskiej moralności.

A jeszcze przed powstaniem tego dzieła — by już nie sięgać

²⁴ Por. M. J. Scheeben, *Natur und Gnade*, Freiburg 1941³, s. 204.

²⁵ Por. op. cit., Vorwort zur 8. Aufl., s. III.

do czasów Hirschera — bo w r. 1953, znaną z Objawienia ideę królestwa Bożego czyni podstawową osnową i centrum swego podręcznika J. Stelzenberger. Uwidacznia ją już w podtytule swego dzieła. A potem, na czoło swej pracy, w pierwszym rozdziale, wysuwa biblijne założenia chrześcijańskiej moralności, tzn. prawdy o królestwie Bożym, łasce jako boskiej mocy życiowej, o celu człowieka w ramach budowania królestwa Bożego, o nadprzyrodzonym kryterium wartości, o chrześcijańskim ujęciu zapłaty, wolności dziecka Bożego itp.²⁶ To dzieło profesora uniwersytetu tybingskiego nie jest wprawdzie ściśle biorąc podręcznikiem, lecz raczej szkicem podręcznika teologii moralnej. Można mu zarzucić niemałe braki, zwłaszcza w płaszczyźnie systematyki; stanowi jednak godną najtroskliwszej uwagi próbę mocnego oparcia całości teologii moralnej na zrębach nadprzyrodzonych, przy rewolucyjnej wprost przebudowie tradycyjnej struktury wykładu.

Najnowszą wreszcie, równie godną troskliwej uwagi moralistów, próbą takiego nowego, z gruntu nadprzyrodzonego ujęcia wykładu chrześcijańskiej moralności, jest podręcznik B. Häringa²⁷. Już u samych początków widać w nim odwołanie się do źródeł biblijnych, a osoba Jezusa Chrystusa znajduje tam poważniejsze niż w innych podręcznikach — poza może dziełem Tillmanna — miejsce.

Właśnie: miejsce Chrystusa w teologii moralnej. Nie warto wracać do tej, kilkakrotnie już na innych miejscach poruszanej sprawy²⁸. Rozrywał nad nią ze szczerym oburzeniem szaty Leclercq²⁹. Ale chyba nie dość skutecznie poruszył sumienie moralistów katolickich, jeśli po nim ciągle jeszcze spotyka się raz po raz ponawiane postulaty i apele. Ogromnie wolno i z jakimiś dużymi oporami przyjmuje się zrozumienie, że chrystianizm jest religią i etyką Chrystusa i że on jest alfą i omegą całego życia chrześcijańskiego. Nie tylko jego nauka, ale i jego Osoba. Odgrywa on w chrześcijaństwie nieporównanie doniosłą rolę, większą niż

²⁶ Por. op. cit., s. 42—116.

Por. B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg im. B. 1959⁶ (w przekł. franc.: *La loi du Christ*, v. 1—3, Paris etc. 1956; przekł. włoski: *La legge di Cristo*, Brescia 1957).

²⁸ Por. S. Olejnik, *Współczesne kierunki, zagadnienia i postulaty teologiczno-moralne*, s. 73 n. 90—97. 111 n.

²⁹ Por. op. cit., s. 40—48.

np. Mahomet w islamizmie. Jest on nie tylko nauczycielem przekazującym ludziom własną doktrynę moralną, ale jest równocześnie porywającym wzorem osobowym i centralną rzeczywistością, wokół której obraca się ontologicznie, a powinno się także obracać moralnie, całe życie chrześcijan. Życie to wychodzi od niego, z nim zmierza do swego przeznaczenia, w nim znajduje swe zamknięcie i wykończenie. On więc jest przyczyną sprawczą, formalną, celową i wzorcą całego chrześcijańskiego porządku moralnego. Ta niewątpliwa prawda musi znaleźć zrozumienie u teologów moralistów i należyty wyraz w ich nauczaniu.

Podejście problemowe i dynamiczne. Postulowane z różnych stron ożywienie teologii moralnej dokona się nie tylko przez uwspółcześnienie problematyki. Nieżyciowość bowiem i bezkrwistość jej wykładu płynie, więcej jeszcze niż z przedmiotu, ze sposobu wykładania. Jest to mianowicie sposób, który można by nazwać apodyktycznym lub dogmatycznym. Z góry dane są prawdy, z góry wiadome tezy, które trzeba tylko wyjaśnić, przeanalizować i podeprzeć argumentami z Pisma św., z Tradycji doktrynalnej czy *ex rationibus convenientiae*. W ten sposób ujmuje materiał większość podręczników. A mając takie podręczniki w rękę i trzymając się ich metody profesorowie teologii moralnej wykładają w sposób apodyktyczny, nie problemowo. Nie dziw, że nie potrafią obudzić zainteresowania u swoich słuchaczy. Nie liczą się z podstawowym prawem psychologicznym dotyczącym budzenia zainteresowania.

Jest to chyba poważna bolączka wykładów teologii w ogóle, nie tylko więc moralnej. Ale o ile można jej jeszcze jakoś bronić na terenie dogmatyki, to w wykładzie teologii moralnej jest ona nie do utrzymania. Boleje nad nią wielu jej znawców i metodologów, zwłaszcza we Francji. Co więcej, sprawa ta wysunięta została bardzo wyraźnie w wymienionej ankiecie na temat kleru i przygotowania do kapłaństwa, opracowanej z okazji konferencji plenarnej episkopatu Francji. Tak więc np. arcybiskup Tuluzy ubolewa, że teologia jest ciągle wykładana w seminariach duchownych według koncepcji statycznej, nie dopasowanej do dzisiejszego życia³⁰. Dzieje się w niej jakoś tak, jakby wszystko

³⁰ Por. Mgr Guerry, op. cit., s. 62.

było już znane i osiągnięte, a nie do odkrycia i osiągnięcia. Nie myśli się twórczo, lecz powtarza — najwyżej w innych nieco słowach. Uczy się zaś przez powtarzanie raz zdobytego zasobu wiedzy. Żadnego postępu, żadnych odkryć — wszystko jakby już znane, rozwiązane, osiągnięte. Takie statyczne, bezproblemowe nauczanie niepokoi, oburza arcybiskupa. Nie można go przecież, jak stwierdza, pozorować tradycją, ta nie jest bowiem czymś martwym lecz żywym. Trzeba zerwać z tym sposobem traktowania prawdy Bożej, sięgnąć — i sięgać ciągle, nieustannie na nowo — do źródeł, w żywym jednak, nieustannym kontekście ze współczesnością, ze zdobyczami nauki i problematyką życiową.

Dramaty moralne żywych, współczesnych ludzi coraz bardziej ułatwiają moralistom odchodzenie od statycznego, beznamietnego i bezproblemowego ujmowania treści wykładanej przez nich nauki. Próbują wychodzić z życia, z faktów, trudności, konfliktów. Nie mają z góry gotowych rozstrzygnięć, maksym, formułek — a przynajmniej wydają się ich nie mieć. Idą w nauczaniu metodą odolną, jakby indukcyjną. Nie uzasadniają, czy „podpierają” danych już praw, definicji, zasad — ale do nich dochodzą. Taki sposób wykładu ogromnie ułatwia słuchaczom zdobywanie wiedzy, wciąga bowiem ich uwagę, budzi zainteresowanie i rozwija umysł. Co więcej: mobilizuje osobistą aktywność umysłową i zaangażowanie woli, rodzi gruntowne przekonanie i właściwą postawę życiową.

Nie można dziś wyklądać w ten sposób, w jaki wyklądał sześćset lat temu św. Tomasz z Akwinu³¹. Doceniając nawet jego genialną myśl i znakomity sposób uzasadnień, odbiec trzeba od samego sposobu jego wykładu. Jest on na nasze czasy jakoś zbyt racjonalistyczny, a za mało psychologiczny. Być może, że metoda jego wykładu stanie się kiedyś znowu przemawiająca, jak przemawiała do słuchaczy średniowieczna. Dla człowieka dzisiejszego jest ona mało strawna. Nie potrafi zainteresować, a tym bardziej budzić entuzjazmu.

Nie przemawia także tomistyczny komentarz, wierny metodzie stosowanej przez Mistrza. Nie przemawia do przeciętnego studenta na poziomie seminarium duchownego. Jest może dobry przy

³¹ Por. *ibid.*, s. 68—72.

jakichś specjalistycznych studiach, zwłaszcza o charakterze historyczno-krytycznym, ale daleki od umysłowości i nastawienia przeciwnego współczesnego studenta teologii. Bardziej przemówi doń — by zilustrować myśl jakimś przykładem — przy omawianiu problemu cnoty męstwa metoda zastosowana przez J. Pietera w jego monografii³², niż metoda rozprawy ks. J. Fiuty³³. Nie znaczy to wcale, by praca ostatnia nie miała w ogóle wartości lub nie mogła dostarczyć materiału wykładowcy. Nie na tej drodze wykładu dociera się jednak do umysłu i przekonania czytelników i słuchaczy.

Istotną sprawą przy realizowaniu wysuwanego tu postulatu jest właściwie dobrany, bogaty i celny w swej wymowie materiał faktyczny, który ma być punktem wyjścia i podstawą całego toku wywodów. Leclercq żąda nawet, by uczyć jakoś z własnych doświadczeń, najbardziej — w sensie psychologicznym — autentycznie³⁴. Żądanie to bardzo ambitne, niezmiernie trudne do zrealizowania. W każdym razie potrzebna jest jakaś żywa, może już nie koniecznie z własnych doświadczeń zaczerpnięta, ilustracja. Chodzi nie o rzeczy czysto „książkowe”, o fakty nie wymyślone czy nawet „wymyślne”, ale rzeczywiste, życiowe. Trzeba po nie sięgnąć nie do starych zbiorów kazuistycznych, ale do współczesnego życia. I nie tylko do kazusów malujących zło i określających ciężkość grzechu. Wykład teologii moralnej ma dać właściwą wizję życia, ma rodzić przekonanych znawców, a potem i nauczycieli chrześcijańskiej moralności. Powinien — i może — budzić prawdziwy entuzjizm.

Augros, rektor seminarium Mission de France, ustawiając hierarchię poszczególnych płaszczyzn formacji młodego duchowieństwa słusznie zauważa, że wykład teologii w seminarium — można by dodać, że nie tylko tam — powinien rozwijać w duszach

³² Por. *Walka ze strachem (Strach i odwaga w życiu ludzkim)*, Katowice 1947.

³³ Por. *Istota męstwa chrześcijańskiego według nauki św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1946.

³⁴ *L'expérience personnelle doit s'accompagner d'une connaissance exacte de la doctrine et d'une formation intellectuelle générale qui permette d'aborder les questions difficiles. Mais celles-ci ne dispensent pas de l'expérience vécue et seule cette expérience donne le sens des reliefs exacts [...] La connaissance abstraite doit être complétée par l'expérience vitale.* Op. cit., s. 71 n.

słuchaczy chrześcijańską wizję świata i właściwie nastawiać na odegranie w nim, w ramach pracy Kościoła, swoistej roli. Do tego zaś potrzebna jest wiedza nie sucha i abstrakcyjna, ale przepiękiona duchem właściwej syntezy i orientacji ku realnemu życiu, z jego potrzebami i problemami. Taka wiedza ma za cel przygotować nie erudytów, nie „znających”, ale „widzących” i „działających” — ludzi, którzy widzą świat jakoś z góry i wkraczają weń z apostołskim duchem czynu ³⁵.

Wspomniany natomiast wyżej Thils, profesor z Malines, domaga się teologii nie abstraktu lecz rzeczywistości, teologii, która by ośmieliła się zejść z wyżyn spekulacji technicznej na arenę świata i głęboko wniknąć w konkret ludzki, dzisiejszy, ośmieliła się na nowo z bliska spojrzeć na życiowe problemy: pracy, własności, zawodów, pokoju czy wojny. Chodzi mu więc o zrezygnowanie z suchej, bezpłodnej spekulacji na rzecz, jak on to nazywa „teologii wielkich rzeczywistości ziemskich” ³⁶.

J. M. Reuss zastanawiając się nad najbardziej właściwą formacją duchową kapłana — a kapłanów dotyczy przede wszystkim i najbardziej interesuje teologia moralna — na czasy dzisiejsze, uwypukla znaczenie dla tej sprawy właściwego i ożywionego wewnętrznym przeżyciem i entuzjazmem samego profesora, wykładu teologii w ogóle, a moralnej w szczególności ³⁷. Powinien on przekazywać te treści z taką siłą osobistego przekonania, by sięgnęły one głęboko do duszy studentów, obejmowały ich całych w swoje posiadanie. Ale aby tak nauczać muszą oni sami prowadzić intensywne życie kontemplacyjne, muszą *contemplata aliis tradere*. Wysokie kwalifikacje duchowe wykładowcy są, z zarysowanych tu racji, nie mniej ważne niż jego kwalifikacje umysłowe i osobista praca naukowa.

Biskup z Montpellier domagając się w ankiecie dotyczącej kleru diecezjalnego ożywienia nauczania teologii sądzi, że można by tego dokonać przez nasycenie wszystkich traktatów psychologią ³⁸. Postuluje on, aby psychologia wiernych, konwertytów i świętych, uzupełniła i ożywiła wywody teologów na temat łaski

³⁵ Por. Mgr Guerry, op. cit., s. 68.

³⁶ Por. ibid., s. 69.

³⁷ Por. l. c., s. 150—152.

³⁸ Por. Mgr Guerry, op. cit., s. 70.

czy cnoty wiary teologicznej. Rektorzy zaś seminariów francuskich na sesji swej w Marsylii w 1955 r. postulują, aby wykład teologii spełniał 3 konieczne warunki, mianowicie aby był: 1) wierny depozytowi wiary i zadaniom Kościoła, 2) aktualny, czyli dostosowany do potrzeb czasu, na wzór nauczania najwyższego widzialnego pasterza, pap. Piusa XII, 3) żywy, czyli płynący z głębokiego przeżycia wykładowcy, a przez to trafiający do umysłu i serca studiujących³⁹.

Najbardziej twardo, surowo i prowokująco ocenia sposób powszechnie dziś stosowany w wykładzie teologii moralnej, Leclercq. Ubolewa, że nie jest on czymś dynamicznym, porównującym, nie jest etyką życia i zwycięstwa⁴⁰. Przyczynę tego stanu widzi on m. i. przede wszystkim w tym, na co u nas tak mocny nacisk kładł o. J. Woroniecki⁴¹, a co wysuwali i inni teologowie na Zachodzie, jak Tillmann czy Thils, a mianowicie w minimalizmie, dwupiętrowości i negatywizmie podręczników i wykładu teologii moralnej. Zamiast etyki życia i dynamizmu stała się ona etyką kontroli i powściągu; raczej hamulcem niż podniętą do czynu, moralnością — zaporą, *morale-barrière*⁴².

Te zasadnicze momenty treściowe i metodyczne wysunięte przez Leclercq zostały omówione już gdzie indziej, wzbudziły nawet polemikę, nie warto więc do nich powracać. Bardzo na miejscu jest tu jednak przytoczenie tego, co Leclercq mówi o nieprzystosowaniu ogólnie dziś używanych sposobów wykładu moralności katolickiej do umysłowości współczesnego człowieka. Ona jakoś „nie chwyta”, choć właściwe ukazanie jej wspaniałości i głębi mogłyby budzić zachwyt i entuzjazm. Tak mało dziś, ubolewa Leclercq, w duszy katolików entuzjazmu dla sprawy Chrystusowej, dla chrześcijańskiego stylu życia, dla chrześcijańskiej etyki. Czyżby zatraciła ona zdolność budzenia entuzjazmu? Nie. Tylko ten entuzjazm, z powodu m. i. nieodpowiednich sposobów nauczania i wychowania religijnego, przenosi na sprawy bardzo ziemskie, na ludzi, na bohaterskie czyny ludzkie, nawet z powieści czy filmu. Za mało entuzjazmu dla Chrystusa, jego stylu życia

³⁹ Por. *Session des Directeurs de Grands Séminaires*, op. cit., s. 60—63.

⁴⁰ Por. op. cit., s. 10—12.

⁴¹ Por. o. J. Woroniecki, *Metoda i program teologii moralnej*, Lublin 1922, s. 49—52.

⁴² Por. J. Leclercq, op. cit., s. 10.

i jego kerygmatu moralnego w duszach wiernych, bo za mało go jest w nauczycielach moralności. A przecież, obiektywnie biorąc, etyka chrześcijańska może budzić zachwyt i entuzjazm. Kto wie, czy nie na tej właśnie płaszczyźnie wyraża się najdoskonalej ponadludzkie piękno i wzniosłość chrześcijaństwa.

Etyka chrześcijańska, właściwie przedstawiona, zawiera w sobie ogromny walor apologetyczny, potężny ładunek religijnego dynamizmu. To wielki, na pewno nie wykorzystany jeszcze należycie, atut chrześcijaństwa. Trzeba to tylko dobrze uchwycić i należycie ukazać, idąc w tym drogami myśli, nie dość jeszcze, niestety, należycie wykończonych i usystematyzowanych, takich geniuszów zdobywczego chrześcijaństwa, jak św. Augustyn, Pascal czy Newmann.

Refleksja nad ożywieniem i użyciowaniem wykładu teologii moralnej, nad zerwaniem z ujęciem statycznym i apodyktycznym, a przejściem na tory ujmowania problemowego, ukazała perspektywę zafascynowania treścią, budzenia zachwytu i entuzjazmu. Będzie to jednak osiągalne tylko przy wypracowaniu właściwej metody przekazywania żywej treści oraz przy pogłębieniu i uwspółcześnieniu przedmiotu wykładu. Trzeba mieć ciągle na uwadze, jak słusznie postuluje Glorieux, profesor teologii na uniwersytecie w Lille, prymat teraźniejszości i jej problemów nad przeszłością⁴³. Zrywając z jednostronnie historycznym, w imię tradycji, retrospektywnym ujęciem, muszą moralisci odczuć i zrozumieć aktualne w treści i formie poszukiwania, niepokoje i błędy ludzkie, wtajemniczając w nie rozumnie swych słuchaczy.

Czy to oznacza zerwanie z historią i odcięcie się od tradycji?

Z a p l e c z e t r a d y c j i. Znajomość historii teologii moralnej jest dziś daleko poważniejsza niż była jeszcze kilkadziesiąt lat temu. Badania patrystyczne podejmowane w ciągu tych ostatnich kilkudziesięciu lat posunęły daleko wiedzę o treści i formach nauczania moralności chrześcijańskiej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a prace Grabmanna, Gilsona, Lottina czy Delhaye'a pozwoliły ujrzeć bogactwa szeroko rozwijanej, niekiedy bardzo subtelnej i skomplikowanej, rozszczepionej w delikatne nieraz odcinienie poglądów i różnic, myśli etycznej średniowiecza. Dzisiejszy

⁴³ Por. Mgr G u e r r y, op. cit., s. 67.

moralista ma już możliwość bliższego poznania tych *incunabula* swej dyscypliny, parę wieków temu dopiero uformowanej w odrębną naukę, ale w całości kształcie nauczania Kościoła istniejącej już od jego zarania. I wie, że nurt tradycji tej chrześcijańskiej nauki moralności nie przedstawia się wcale jednolicie, że można wskazać w nim i głębie i mielizny.

Nie byłoby rzeczą właściwą pozbawiać wykład teologii moralnej zaplecza tradycyjnego i wyrwać go z korzeni uwarunkowań historycznego rozwoju⁴⁴. Przeciwnie, jest rzeczą wskazaną, aby już we wstępie studium, po zarysowaniu przedmiotu, po ukazaniu metody i źródeł, dać także zarys historycznego rozwoju teologii moralnej, a później — przy wykładzie samego przedmiotu — ustawiać poszczególne traktaty i zagadnienia we właściwej perspektywie historycznej, w obramowaniu dziejów narastania i ewolucji samej nauki. To jest potrzebne i tego wyzbywać się nie warto. Historyczne naświetlenie problemów moralnych — ale problemów nie wyłącznie historycznych, anachronicznych, ale żywych, współczesnych — może im nadać barwy i rumieńców życia, budząc większe zrozumienie i zainteresowanie u studentów.

Teolog moralista łączy *nova et vetera*⁴⁵. Siłą rzeczy więc odchodzi — i odejść musi — od tradycji w sensie historycznym, zwłaszcza nie dość pięknej i chwalebnej. Ma bowiem za sobą tradycję wieloraką: i tę z okresów wspaniałego rozwoju, i tę z okresu obniżenia i upadku.

Natchnieniem dla niego może być, na dziś, tylko w małym stopniu myśl teologiczno-moralna XVII—XIX w. Moraliści tych czasów zatracili bowiem wielkie perspektywy etyki chrześcijańskiej. Odcięli się od potrzeb życiowych szerokich rzesz katolickiego ludu, a ogarnięci duchem małostkowości i pieniactwa marnowali zapał i siły na bezpłodne spory. Zamiast pogłębiać rozumienie i kształtowanie sumienia chrześcijańskiego na gruncie doktryny o cnotach teologicznych i roztropności, prowadzili pyrrusowe boje o formuły rozwiązujące rzekomo wątpliwości sumienia. Niewiele

⁴⁴ *Il serait vain, en effet, de vouloir se librer de l'influence des moralistes d'autrefois et de se priver du resultat de tant de reflexions „et de recherches”*. Ph. Delhaye, l. c., s. 112.

⁴⁵ Por. B. Häring CSSR—L. Vereecke CSSR, *La Théologie Morale de s. Thomas d'Aquin à s. Alphonse de Liguori*, „Nouvelle Revue Théologique”, LXXVII (1955) 692.

mogą dla nas dziś znaczyć ich praktyczne wprowadzenie, tasiemcami zdań autorytetów teologicznych nieraz poparte, ale ciasne w perspektywach a ubogie w doktrynę, kazuistyczne w istocie swej, naświetlenia spraw moralnych ⁴⁶.

Nie przeciw tradycji, ale właśnie w jej imię, sięga dzisiejszy moralista dalej, do źródeł, w głąb dziejów, do złotych okresów rozwoju jego nauki. Ze złotego okresu patrystyki może przyjąć, transponując na język współczesny, najpiękniejsze karty pozytywnego wykładu moralności chrześcijańskiej, zwłaszcza zaś najistotniejszej jego osnowy: Chrystusa, jego kerygmatu moralnego i wzoru życia. Może w tym sięgnąć aż do prostej, bez ambicji literackich, ale żarliwej w nastroju i treści pierwotnej katechezy typu *Didache'a*, w każdym razie nie przejdzie obojętnie obok niebosiężnej, wspartej o prymat łaski, myśli augustyńskiej oraz praktycznej, teologiczno-pastoralnej mądrości Grzegorza Wielkiego.

Ze złotego okresu scholastyki wybór jest trudniejszy. Myśl etyczna płynie tu szeroką falą, przy czym widać wyraźnie kilka odrębnych jej nurtów. Współczesny moralista niedługo zatrzyma się nad nurtem kanonistycznym kompilacji *Panormia* Iwona z Chartres czy *Concordia* Gracjana. Musi się wyraźnie odciąć od inspiracji ujęć kanonistycznych, które poprzez średniowieczne *libri poenitentiales* czy *summae confessoriorum* tak szkodliwie zaciążyły nad późniejszymi podręcznikami teologii moralnej z ich dominantą penitencjarną a więc minimalistyczną, z ich nutą czysto jurydyczną i złowrogim dla życia chrześcijańskiego negatywizmem ⁴⁷. Nie przystoi mu urągać średniowiecznym kanonistom z powodu omawiania przez nich cnoty umiarkowania w związku z przepisami postnymi, a odpowiedzialności moralnej w związku ze sprawą konsensu małżeńskiego, nie widzi jednak żadnych powodów do pójścia dziś w ich ślady.

Bardziej pociągający i miarodajny będzie dlań nurt filozoficzny oraz teologiczno-ascetyczny złotego okresu średniowiecza. Poprzez Guillaume de Conche (*Moralium dogma*) i Elreda opata z Rievaulx (*De amicitia spirituali*) natchnionego — podobnie jak to było ongiś, w starożytności chrześcijańskiej ze św. Ambro-

⁴⁶ Por. Ph. Delhaye, l. c., s. 120 n.

⁴⁷ Por. *ibid.*, s. 116.

zym — przez cycerońską myśl *De officiis*, poprzez Jana z Salisburi, zbierającego skrzętnie dające się pogodzić z doktryną chrześcijańską, zdrowe ziarna poglądów etycznych u filozofów pogańskich, zwłaszcza zaś Seneki, dochodzi do trzynastego, złotego wieku scholastyki. A tu, poprzez wielkich myślicieli takich jak: Vincent de Beauvais, Guillaume Peyraud, Jean de Galles dojdzie do genialnej myśli Alberta W. i Tomasza z Akwinu. W nurcie zaś teologiczno-ascetycznym poprzez sumy (zwłaszcza Piotra Lombarda) oraz księgi dysput (np. Simon de Tournai), poprzez takich autorów trzynastowiecznych jak: Pierre de Chantre, Robert de Courçon, Etienne Langton, poprzez pewne komentarze skrypturystyczne, pobożne dziełka dla mnichów czy kazania dla ludu (Rupert de Deutz, Richardus a s. Victore), medytacje pseudo-bernardyńskie i liczne *artes praedicandi* dojdzie do geniuszów teologii i mistyki: św. Tomasza i św. Bonawentury.

Św. Tomasz jest dla współczesnego teologa moralisty znakomitym, niedościgłym mistrzem w doktrynie. Jest dlań natchnieniem. Natchnieniem, ale nie granicą, nie barierą⁴⁸. Od jego czasów minęło więcej niż sześć wieków. Przewaliły się bogate dzieje, wnoszące z sobą nie tylko nowe problemy, ale nowe naświetlenia i rozwiązania moralne. Istnieje też wspaniała tradycja potomistyczna. Czasy nowożytne miały w teologii moralnej także swój złoty wiek, a mianowicie okres od połowy XVI do połowy XVII w. i wielkich moralistów w rodzaju: Sylwiusza de Douai, Jana od św. Tomasza, Karmelitów z Salamanki, de Lugo czy Bartłomieja de Medina.

Współczesny teolog moralista sięga wreszcie do „Księcia moralistów”, św. Alfonsa de Liguori, który w okresie największego poniżenia reprezentowanej przez siebie nauki okazał tyle genialnego rozsądku i zdrowej, dojrzałej mądrości, aby podnieść jej obniżony lot i pogłębić nurt dociekań. Sięga do tego, który potrafił, w prostej, niewyszukanej formie, w praktycznej, rzetelnie odmierzonej nauce, wśród gmatwaniny poglądów i sporów, wśród przeciwieństw na linii między jansenistowskim rygoryzmem i tendencjami całkowitego liberalizmu moralnego, ukazać właściwą i bezpieczną drogę na życie chrześcijańskie⁴⁹.

⁴⁸ *On aurait tort en tout cas de prétendre ignorer ainsi cinq siècles d'histoire*, B. Häring CSSR — L. Vereecke CSSR, l. c., s. 692.

⁴⁹ Por. Ph. Delhaye, l. c., s. 120.

Byłoby rzeczą niecelową i szkodliwą odcinać się od historycznej tradycji teologii moralnej. Trzeba z niej korzystać. Z pietyzmem, ale świadomie i krytycznie. Nie da się już wrócić do żarliwej, ale naiwnej, prostoty patrystyki. Nie da się też przejąć „żywcem” gruntownej wprawdzie w wielu odniesieniach, ale mimo wszystko „z grubsza ciosanej”, dawnej, anachronicznej niestety w wielu punktach, a zupełnie „niestrawnej” dla dzisiejszego człowieka w swych formach, syntezy sum — nawet genialnej sumy teologicznej św. Tomasza. Nie można wreszcie poprzestać na tym, co wnieśli wielcy moralści ery nowożytnej, a wśród nich na praktycznych i głęboko roztropnych rozstrzygnięciach św. Alfonsa. Każde czasy mają swoje trudności, problemy, potrzeby i wymagania. Nie można ich na pewno odmówić i dzisiejszemu czasom.

Wykład, choć oparty o tradycję, nie może być tradycyjny. Musi dotyczyć problematyki nowej, nawet nie książkowej, ale żywej, nabrzmiałej niepokojem i zmaganiem się współczesnych czasów i ludzi. A rozwiązanie tej problematyki — natchnione przez źródła biblijne i patrystyczne, ugruntowane dogmatycznie i filozoficznie, oświetlone psychologicznie.

A t m o s f e r a r e l i g i j n a. Źle przeprowadzane nauczanie teologii zamiast ubogacać duchowo, pogłębiać religijno-moralne wartości słuchaczy, może obniżyć i wypaczyć: rozwija ich umysł i powiększa zasoby wiedzy kosztem, niestety, osobistego, modlitewnego kontaktu z Bogiem, kosztem rozwoju uczucia religijnego, a nawet kosztem woli i wysiłku moralnego w zdobywaniu pozytywnych wartości moralnych.

Byłoby truizmem na tym miejscu stwierdzać, że doktryna moralna wykładana przez teologów posiada charakter etyki religijnej⁵⁰. To zaś znaczy, że głoszony przez nich porządek moralny w swych najistotniejszych płaszczyznach odniesienia jest religijny, czyli inaczej mówiąc responsoryjny, dialogiczny⁵¹. Na dialogu między Bogiem i człowiekiem polega istota religii. Bóg pochyla się nad człowiekiem i przemawia do niego; coś mu zaleca, przed

⁵⁰ Por. G. S ö h n g e n, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Erkennen — Wissen — Glauben, München 1955, s. 119—124.

⁵¹ Por. B. H ä r i n g, *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem geistigen Bezug*, Krailling von München 1950, s. 84.

czymś przestrzega. I czeka osobowego, świadomego i wolnego odzewu, spodziewa się odpowiedzi. Tym odzewem ma być modlitwa — i nie tylko ona, lecz całe życie, to życie, którym właśnie etyka ma za zadanie kierować. W tej etyce teologicznej sprawą pierwszą i najważniejszą jest wezwanie skierowane przez Boga do człowieka, wezwanie, na które ma on od samego progu swego świadomego życia aż do ostatniego tchnienia odpowiedzieć i opowiadać.

To jest naczelna idea w strukturze i w wykładzie teologii moralnej. Najwyższy cel człowieka, będący jednocześnie ostatecznym fundamentem wszelkiego prawa i podstawą wszelkiego obowiązku, jest w istocie rzeczą wezwaniem skierowanym do każdego człowieka i całej ludzkości przez Boga.

A porządek moralny, wyznaczony przez ten cel, wyrażony językiem norm i ocen, drogowskazów, pomocy i przeszkód, zachęt i sankcji, jest porządkiem opartym obiektywnie na gruncie na wskroś religijnym⁵². Dlatego też najwłaściwszy sposób jego wykładu — i studiowania — to postawa włączenia się do tego dialogu, w którym z jednej strony Bóg wzywa do swego Królestwa, z drugiej zaś człowiek odpowiada na to wezwanie; odpowiada tym, co można nazwać, korzystając z szerokiego, ewangelicznego znaczenia tej nazwy, modlitwą.

Język. Przepojenie wykładu atmosferą religijną można by nazwać także sakralizacją tej czynności i procesu. Jest to czynnik ogromnej wagi, ale nie może być opacznie rozumiany. Największe niebezpieczeństwo, jakie tu zagraża — to werbalizm. Tu nie może chodzić o pobożne słowa. Sakralizacji, uświęcenia wykładu teologii nie dokona się przez posługiwanie się jakimś szczególnym językiem: namaszczoneym, kaznodziejskim czy ckliwie „pobożnym”.

Osobnym problemem jest tu stosowanie łaciny jako powszechnego języka Kościoła — sprawa ważna i aktualna w zakładach teologicznych nastawionych na przygotowanie duchowieństwa. Jest to sprawa dość szeroka i skomplikowana, przekraczająca ramy wykładu teologii. Wysuwają się tu dwa biegunowo przeciwstawne stanowiska, które, mocno upraszczając sprawę, można by wyrazić

⁵² Por. G. Dirks, *Le moralisme religieux*, „Revue d'Ascétique et de Mystique”, 1950, s. 193—201; J. Mausbach, *Christentum und Weltmoral*, Münster 1905².

pojęciami: „sakralność” i „potoczność” Nie kusząc się o generalne naświetlenie sprawy, warto jednak rzecz tę poruszyć o tyle, o ile ona dotyczy wykładu teologii moralnej.

Znane są dobrze argumenty przemawiające na rzecz języka łacińskiego: to jest język Kościoła, jego autentycznej nauki i liturgii, język wyrobiony w ciągu wieków, nieużywany w życiu potocznym, a więc nie poddający się zmianom w znaczeniu słów i zwrotów czyli jednoznaczny, język przekreślający ograniczenia epok i wieków, łączący z sobą czasy i narody, język ogromnej tradycji teologicznej i zdecydowanej większości współczesnych lepszych podręczników. Znane są także zachęty Stolicy Apostolskiej do pielęgnowania przy studiach teologicznych tego języka. Tych rzeczy nie doceniać nie można. Dlatego też teolog moralista nie może się bez łaciny obejść na swych wykładach. W tym też języku — w oparciu o jakiś ustalony, uznany przez siebie za możliwie najlepszy, a dostępny dla niego samego i jego słuchaczy, podręcznik — przekazuje pewne istotne zręby wykładanej przez siebie doktryny. I to wszystko. Nie za wiele, bo nie starczy czasu na język żywy. Na język, którym jego słuchacze, późniejsi duchowni, mają przekazywać tysiącom i milionom wiernych — na ambonie, w sali katechetycznej czy w konfesjonale — naukę chrześcijańskiej moralności.

Przykro jest stwierdzić, że nie posiadamy w języku polskim podręczników tej nauki, że nie mamy wyrobionej, ustalonej terminologii, ani gruntownych opracowań szczegółowych zagadnień. Dlatego też nierzadko można być świadkiem groteskowej, choć przykrej i w zadumę wprowadzającej sceny, jak to ksiądz na ambonie naświetlając nawet paląco życiowy i tragicznie często nabrzmiały problem moralny, mówi „niehumanicznym” żargonem, ponad głowami słuchaczy, daje sztywne schematy i posługuje się, trochę może tylko spolszczoną, terminologią z łacińskiego podręcznika, tego, który jemu służył do nauki. Nie nauczył się wyrażać przyswojonych przez siebie prawd we własnym języku — i w języku swoich słuchaczy.

Ten język natomiast musi być żywy, potoczny; nie wczorajszy, lecz dzisiejszy; nie tradycyjny, nie dostojny, nie namaszczoney⁵³.

⁵³ Por. Ph. Delhaye, l. c., s. 128 n.; J. Leclercq, op. cit., s. 55—63, 183 n.

To musi być język nowoczesny, może trochę nawet — jakby chciał Leclercq — „szokujący”, nawet język dobrej współczesnej publicystyki, która zresztą pasjonuje się dziś zagadnieniami etycznymi. Trzeba przecież trafić do współczesnego słuchacza, do jego umysłu i wyobraźni, do jego przekonań. Współczesnemu światu trzeba głosić uwspółcześnioną odwieczną naukę Chrystusa współczesnym językiem.

*

Omówione wyżej postulaty przedmiotowo-metodyczne nie są oczywiście wszystkimi, jakie można by wysunąć pod adresem wykładu teologii moralnej. Niektóre z tych nie poruszanych zostały jednak omówione przez autora na innym miejscu, lub nawet znalazły wielostronne, czasem polemiczne, oświetlenie. Obecnie omówione są pewnym uzupełnieniem poprzednich, cytowanych tu publikacji, a dotyczą spraw nie bagatelnych, takich, od których, być może, w bardzo wysokim stopniu zależy spełnienie tych zadań, jakich spełnienia żądać by można od współczesnego wykładowcy teologii moralnej.