

## ZASADNICZE PŁASZCZYZNY WSPÓŁCZESNEJ PROBLEMATYKI TEOLOGICZNO-MORALNEJ

Teologia moralna jest działem teologii czyli nauki o Bogu. Tej „nauki o Bogu“ nie należy rozumieć zbyt ciasno. To tylko greccy Ojcowie Kościoła obejmowali nazwą „teologia“ naukę o Bogu samym w sobie, później zaś, już od czasów średniowiecza, obejmowano nią i działania Boże a nawet stworzenia jako dzieła Stwórcy<sup>1</sup>.

W znaczeniu właściwym i powszechnie dziś przyjętym teologia oznacza naukę o Bogu i stworzeniach zbudowaną w świetle objawienia Bożego<sup>2</sup>. Przedmiotem teologii jest więc w pierwszym rzędzie Bóg; są nimi jednak, w drugim jakby rzucie, również stworzenia, o tyle, o ile one występują jako rzeczy Boże, czyli o ile Bóg jest ich przyczyną sprawczą i celową, udzielającą im istnienia oraz określającą sens i cel ich działania<sup>3</sup>.

Treść swą czerpie przede wszystkim z objawienia Bożego.

---

<sup>1</sup> Co do etymologii i ewolucji znaczeniowej słowa teologia — por. J. Bilz, *Einführung in die Theologie. Theologische Enzyklopädie*, Freiburg i. B. 1935, s. 8 nss.; J. Stiglmayr, *Mannigfaltige Bedeutung von „Theologie“ und „Theologen“*, „Theologie und Glaube“, XI (1919) 296—309; P. Batiffol, *Theologia, theologi*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses“, V (1928) 205—221.

<sup>2</sup> Por. K. Adam, *Was ist katholische Theologie*, „Wissenschaft und Weisheit“ 1943, s. 1—22; B. Bauer, *Um Wesen und Weisen der Theologie*, „Benediktin. Monatschrift“, IX (1927) 187 nss.; M. Cheney OP, *Position de la Théologie*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques“, XXIV (1935) 232—257; *Einführung in das Studium der katholischen Theologie*, praca zbiorowa; München 1921; T. Pégues OP, *Propedeutica thomistica ad sacram theologiam*, Augustae Taurinorum 1930; E. Peterson, *Was ist Theologie*, Bonn 1926; G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la Théologie*, Paris 1926; T. Soiron OFM, *Heilige Theologie. Grundsätzliche Darlegungen*, Regensburg 1935; A. Stolz OSB, *Introductio in sacram Theologiam*, Frib. Brig. 1941; S. Szydelski, *Prolegomena in Theologiam sacram*, Leopoli 1920; A. Żychliński, *Teologia, jej istota, przymioty i rozwój według zasad św. Tomasza z Akwinu*, Poznań—Warszawa etc. (1924).

<sup>3</sup> *Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei; vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem*. S. Thomas Aquin., S. th. 1. q. 1, a. 7 c.; por. F. Lackner, *Das Zentralobjekt der Theologie*, „Zeitschrift für katholische Theologie“, 1938, s. 1—36.

Ze źródeł objawionych, nadprzyrodzonych ujawnia prawdy dotyczące wiary i moralności, zestawia je ze sobą i systematyzuje. Ale nie poprzestaje na tym. Wypracowane w ten sposób tezy bierze za aksjomaty czyli przesłanki do dalszego rozumowania i wyprowadzania z nich — bardzo często w oparciu również o przesłanki zaczerpnięte ze źródeł wiedzy czysto naturalnej, a więc rozumu i doświadczenia — coraz dalej idące wnioski. Buduje w ten sposób wielką, bogato rozczłonkowaną strukturę wiedzy, i to wiedzy naukowej.

Nie chce być bowiem tylko zbiorem wiadomości, lecz w pełnym tego słowa znaczeniu nauką, czyli dziedziną poczynañ poznawczych o swoistym przedmiocie i własnych racjonalnie uzasadnionych metodach. Jedność przedmiotu formalnego nadaje jej Objawienie, wszystko bowiem rozpatruje pod tym właśnie kątem widzenia. Z Objawienia czerpie swe zasadnicze przesłanki. Prawdziwość ich, stwierdzoną nie na podstawie oczywistości wewnętrznej, lecz na drodze wiary nadprzyrodzonej, potwierdza sam Bóg. Rozum stwierdza ją tylko ubocznie, mając możność ustalić — jak to wykazuje teologia fundamentalna — wiarogodność objawienia.

Teologia posiada więc, jak z powyższego wynika, bardzo ścisły związek z Objawieniem Bożym. Na jej treść składają się bowiem prawdy, z których naczelne są wzięte z Objawienia<sup>4</sup>.

Choć jednak opiera się o przekazy prawdy Bożej, jest dziełem ludzkim, podległym rozwojowi, związanym z umysłowością i pracą ludzi, którzy jej się oddają. Jest ona nauką czyli stawia sobie jako zadanie poznanie w zakresie własnego, swoistego przedmiotu, poznanie metodycznie sprawdzalne i odznaczające się oczywistością wynikania.

Jako nauka nie ma jednak teologia charakteru wyłącznie teoretycznego. W zakres jej przedmiotu wchodzi bowiem nie tylko rzeczywistość nie podlegająca oddziaływaniu ze strony człowieka, a więc taka, wobec której może on zająć wyłącznie postawę poznawczą. Taka jest rzeczywiście, ale nie wyłącznie. Jej celem jest poznać, zgłębić prawdę, dociekać coraz głębszych

<sup>4</sup> Por. K. Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft*, Rottenburg 1923; A. Gardeil, *Le donné révélé et la Théologie*, Paris 1910. M. D. Herbigny OP, *La Théologie du révélé. Introduction générale*, Paris 1921.

jej implikacji; ale jest także, w poważnej mierze i działać. Ma więc również charakter wiedzy praktycznej, jest nauką teoretyczno-praktyczną, eksplikatywno - normatywną. Jej funkcją pierwszorzędą jest poznanie prawdy o Bogu, prawdy którą się przyjmuje i umysłowo kontempluje, która leży poza przedmiotem oddziaływania człowieka. Funkcją natomiast drugorzędą, choć równie istotną, jest rzutowanie prawdy Bożej na życie ludzkie, naświetlenie i kierowanie nim według objawionej prawdy. Teologia jest nie tylko prawdą o Bogu, ale również prawdą o życiu, mającą prowadzić człowieka do życia prawdą. Teologia odnosi się więc i do dziedziny moralności. Dziedzinę tę obejmuje i teologicznie wyraża ta dyscyplina, którą się określa nazwą teologia moralna, czyli etyka teologiczna. Ocenia ona działanie ludzkie i kieruje postępowaniem człowieka w świetle tego, co daje objawienie Boże.

Teologia moralna ma charakter chrześcijański, albo lepiej: Chrystusowy<sup>5</sup>. Jest wykładnią moralności religijnej chrześcijaństwa, moralności więc którą Chrystus ogłosił światu i przekazuje w ciągu wieków za pośrednictwem założonego przez siebie Kościoła. Biorąc rzecz w aspekcie negatywnym, jako chrześcijańska odcina się ona wyraźnie od systemów czy doktryn etycznych pozachrześcijańskich, tzn. żydowskiej, mahometańskiej, hinduistycznej itp. Zapewne i tamte religie głoszą jakąś etykę<sup>6</sup>. Można by ją brać na warsztat myśli analitycznej i zestawiać ze wskazaniem etyki Chrystusowej<sup>7</sup>. Znalazłoby się,

---

<sup>5</sup> Termin „chrześcijański“ używany będzie w tym kontekście zamiennie z synonimem „Chrystusowy“. Chodzi tu o sprawy nie związane z sakramentem chrztu, lecz z osobą Jezusa Chrystusa.

<sup>6</sup> Por. pracę zbiorową pod red. ks. E. Dąbrowskiego, *Religie świata*, Warszawa 1957 oraz monografie: R. Bremond, *Pensées morales de Confucius*, Paris 1953; P. Dahlke, *Buddhismus als Religion und Moral*, München 1923; Dhammapadam, *Ścieżka prawdy. Podstawy moralności buddyjskiej* (tłum. S. F. Michalski), Łódź 1948; Gih-Ching-Chow, *La Philosophie morale dans Néoconfucianisme*, Paris 1954; G. Grimm, *Die Lehre des Buddha*, München 1920; *Koran* (tłum. polskie), Warszawa 1858; D. Phys, *Buddyzm*, Warszawa 1912; L. Renou, *L'Hindouisme. Les textes — la doctrine — l'histoire*, Paris 1958; A. Schweitzer, *Weltanschauung der indischer Denker. Mystik und Ethik*, München 1935; L. Vallée Pousin, *La Morale bouddhique*, Paris 1927.

<sup>7</sup> Por. E. Bonamozegh, *Morale juive et Morale chrétienne*, Neuchâtel 1946; A. J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932; G. Grimm, *Buddha und Christus*, Leipzig 1928; Cz. Jasionowski ks., *Christianizm na tle wierzeń i epok*, Bound Brook N. J. 1947;

być może, wiele wspólnych zasad, ocen czy norm, ale i wiele odmiennych. Takiego zadania nie stawia się jednak w ramach rozważań samej chrześcijańskiej etyki teologicznej, czyni się to w ramach etnologii i socjologii moralnej. Teologia moralna jako etyka chrześcijańska, odcina się wyraźnie od innych, niechrześcijańskich systemów etycznych.

Ta płaszczyzna ściśle teologiczna jest w zakresie poczynań i wysiłków naukowych nie tylko faktem, ale i zadaniem. To jest kierunek badań, wezwanie i perspektywa. Swoista płaszczyzna badań i specyficzne zadanie rodzą konieczność stosowania specjalnej metody. Jest nią tzw. metoda pozytywna. Polega ona na wyszukiwaniu, wyjaśnianiu i systematycznym porządkowaniu etycznych treści Objawienia, czyli ocen i norm objawionych. Na tej płaszczyźnie pracując, zbliża się teolog moralista poważnie do płaszczyzny zainteresowań i badań teologa dogmatyka, jak również biblisty i patrologa. Otwierają się tu przed nim swoistego rodzaju zadania i trudności, jeżeli chce uprawiać prawdziwą naukę, a nie posługiwać się katechizmowymi uproszczeniami. Współczesny teolog moralista w tej płaszczyźnie poczynań naukowych ma na uwadze obecny stan krytyki historycznej w ogóle, a krytyki biblijnej i patrystycznej w szczególności, tę bowiem współczesną aparaturę naukową musi umieć zastosować przy korzystaniu ze źródeł teologicznych.

Zarysowana tu płaszczyzna — i perspektywa — pracy naukowej w zakresie teologii moralnej była przez dłuższy czas, tzn. w drugiej połowie XVII w. i w w. XVIII—XIX, dość poważnie zaniedbana. Dzisiaj mocniej się ją podkreśla, bo głębiej rozumie jej znaczenie i powagę.

Już Józef Mausbach, wybitny teolog moralista z przełomu XIX—XX w. zastanawiając się nad sprawą podniesienia poziomu reprezentowanej przez siebie dyscypliny teologicznej doszedł do przekonania, że da się to uzyskać przez gruntowniejsze odwołanie się do źródeł Objawienia<sup>8</sup>. Zresztą drogę jego myśli krytycznej i postulatywnej uTORował już pod koniec XIX w.

F. König, *Christus und die Religionen der Welt*, Freiburg i. B. 1956; T. Taczak ks., *Buddyzm i chrześcijaństwo*, Poznań 1918; Religioznawczy numer miesięcznika „Znak”, XI (1959) z. 65.

<sup>8</sup> Por. wstęp do *Katholische Moraltheologie*, 8 Aufl. neubearb. von G. Ermecke, Münster Westf. 1954, zwłaszcza s. IV

Scheeben, żądając od katolickich moralistów ukazania na wskroś chrześcijańskich, tzn. nadprzyrodzonych perspektyw (założeń, źródeł mocy, celów) życia moralnego. Mausbach nie tylko ukazał zadanie i perspektywę badawczą, ale sam, z dużym powodzeniem, poszedł po tej linii w swych pracach. Po tej samej linii poszedł wydawca i kontynuator dzieła Mausbacha, profesor w Paderborn, Gustaw Ermecke, podejmując trud nowego opracowania i unowocześnienia, w 8. wydaniu 3-tomowego podręcznika Mausbacha. Wciela w to dzieło postulowaną przez szereg wybitnych moralistów współczesnych, takich jak Tillman, Müncker, Thils, Leclercq i in., myśl zbudowania z materiałów objętych wywodami teologii moralnej pewnej syntezy chrystologicznej, tzn. wyraźniej niż chrześcijańskiej — *explicite* Chrystusowej. Punktem wyjścia i ideą naczelną jego dzieła jest budowanie królestwa Bożego w Kościele i świecie w służbie apostołskiej przez naśladowanie Chrystusa<sup>9</sup>.

Ale na rok przed wydaniem tego dzieła, bo w r. 1953, znaną z Objawienia ideę królestwa Bożego — *basileia tu theu, malekut Jahwe* — czyni podstawową osnową i centrum swych wysiłków badawczych i konstrukcyjnych prof. uniwers. Tybingskiego J. Stelzenberger<sup>10</sup>. Na tej to zasadniczej kanwie wysnuwa on biblijne założenia etyki i moralności chrześcijańskiej, tzn. prawdy o łasce jako boskiej mocy życiowej, o celu człowieka w ramach budowania królestwa Bożego, o nadprzyrodzonym kryterium wartości, o chrześcijańskim ujęciu zapłaty i nagrody pozaziemskiej, o wolności dzieci Bożych itp.

Najnowszą wreszcie, godną także troskliwej uwagi, próbą nowego, a przy tym mocno o grunt Objawienia i nadprzyrodzoności opartą, ujęcia chrześcijańskiej etyki teologicznej jest dzieło Bernarda Häringa, *Das Gesetz Christi*<sup>11</sup>. Już u samych początków widać w nim odwołanie się do źródeł biblijnych, przy szczególnym uwypukleniu osoby Jezusa Chrystusa.

<sup>9</sup> Por. tamże s. III—V.

<sup>10</sup> Por. *Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes*, Paderborn 1953.

<sup>11</sup> Por. B. Häring, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie*, Freiburg i. B. 1956; tłum franc. tego dzieła: *La loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs*, wyd. II (bmw) 1956; tłum. włoskie: *La legge di Cristo*, Brescia 1957.

Właśnie osoba Jezusa Chrystusa w teologii moralnej to jakiś podstawowy fakt, ale i szczególne zadanie. To naprzód fakt tak doniosły, że stanowiący istotny czynnik specyfikujący teologię moralną. Jest ona chrześcijańska, tzn. właściwie Chrystusowa, ponieważ gwarantuje szczególne miejsce w ramach swych badań i wywodów Chrystusowi<sup>12</sup>. Osoba Chrystusa — nie tylko jego nauka — odgrywa w nauce i życiu chrześcijańskim doniosłą rolę, nieporównanie większą niż np. osoba Mahometa w islamizmie.

Teologia moralna jako teoretyczny, naukowy wyraz moralnej treści chrześcijaństwa — czy lepiej chrystianizmu — opracowuje i wyklada Chrystusowy porządek moralny, czyli porządek, którego Chrystus jest przyczyną sprawczą, formalną i celową, najwyższym ideałem życia i najwznioślejszym wzorem osobowym<sup>13</sup>. Wypracowanie i ukazanie tych właśnie, chrześcijańskich na wskroś, ewangelicznych nawet, aspektów nadprzyrodzonego porządku moralnego stanowi też szczególne zadanie dla pracy teologów moralistów, stwarza im swoistego rodzaju problematykę i otwiera perspektywy dla ich badań i przemyśleń<sup>14</sup>.

Ukazanie teologii moralnej jako chrześcijańskiej doktryny etycznej nie określa jej jeszcze w sposób dostateczny i jednoznaczny. Trzeba tu dorzucić nowe znamię, a przez to ukazać nową płaszczyznę problematyki. Chodzi mianowicie o katoliczność. Teologię moralną określa się jednoznacznie mówiąc, że jest to katolicka etyka teologiczna.

Tę katoliczność rozumie się najczęściej w tym sensie, że chodzi tu o doktrynę moralną głoszoną przez Kościół katolicki. Jest to rozumienie w zasadzie słuszne. Przymiotnik „katolicka“ wyróżnia tu i jednoznacznie określa doktrynę Kościoła. Jest to zaś o tyle ważne, że charakter „chrześcijański“ przypisują swej dok-

<sup>12</sup> Przymiotnik „chrześcijański“ zastępuje tu nieistniejący przymiotnik od słowa „chrystianizm“. Język niemiecki (*christliche Ethik*) jest tu w szczęśliwszym położeniu.

<sup>13</sup> Por. F. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi* (Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. III, v. I), Düsseldorf 1936, s. 5; G. Thils, *Tendances actuelles en Théologie morale*, Gembloux 1940, s. 7—18.

<sup>14</sup> Por. Sz. Sobalkowski ks., *Teologia moralna i jej stanowisko chrystocentryczne w całości nauk teologicznych*, „Ateneum Kapłańskie“, XLIX (1948) 315.

trynie etycznej wyznawcy i głosiciele protestantyzmu, w jego różnorodnych odłamach i sektach. Wyraźne rozróżnienie jest tu zresztą dlatego konieczne, że istnieją poważne różnice między doktryną etyczną nauczaną przez Kościół katolicki a także doktryną protestancką<sup>15</sup>. Jest tu oczywiście bardzo dużo poglądów zbieżnych, co pozwala obie podciągnąć pod miano „chrześcijańskie”. Jest jednak dużo różnic. Różnice te płyną zwłaszcza z odmiennych interpretacji samych podstaw dogmatycznych, na których wspiera się struktura norm etycznych katolicyzmu i protestantyzmu. Tak więc np. z doktryny Lutera o grzechu pierworodnym i usprawiedliwieniu wynika zakwestionowanie wolności woli i osobistego dobrego działania z jaskrawym podkreśleniem ważności samej wiary; z odrzucenia zaś tradycji jako źródła objawienia i nieomylnego magisterium Kościoła — subiektywizm i indywidualizm; wszystkie te rysy dalekie są od profilu katolickiej nauki moralności.

Jako więc różniące się od etyki protestanckiej, a także, choć daleko w mniejszym stopniu, prawosławnej<sup>16</sup> — by wymienić

---

<sup>15</sup> Pogląd na protestancką doktrynę etyczną mogą dać następujące monografie autorów protestanckich: P. Althaus, *Paulus und Luther über Menschen*, Gütersloh 1951<sup>2</sup>; O. Dittrich, *Luthers Ethik in ihren Grundzügen dargestellt*, Leipzig 1930; E. Hirsch, *Schöpfung und Sünde in den natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen*, Tübingen 1931; O. Hof, *Der Mensch nach evangelischer Lehre*, „Universitas“, 1946, s. 401—418; S. Kierkegaard, *Einführung in Christentum*, Jena 1933; C. Stange, *Luther und das Sittliche Ideal*, Gütersloh 1919; P. Tillich, *Der Protestantismus Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart 1950; W. Trillhaas, *Philipp Melancthon der Ethiker der Reformation*, „Evangelische Theologie“, 1946/47, s. 389—404; H. O. Wölber, *Dogma und Ethos*, Gütersloh 1950; H. Zwicker, *Reich Gottes Nachfolge und Neuschöpfung. Beiträge zur christlichen Ethik*, Berlin 1948.

<sup>16</sup> Na temat doktryny etycznej prawosławia por. prace: M. Berezin, *Prawosławnochristianskoje nrawouczenie*, Twier 1912; A. A. Bronzow, *Nrawstwiennoje bogostowije w Rossii w tieczienije XIX stoletija*, S. Petersburg 1901; A. Bukowski, *Die Genugtung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie*, Paderborn 1911; R. Dąbrowski ks., *Katolicka nauka moralności w przedstawieniu prawosławnych teologów rosyjskich*, Warszawa 1935; N. Faworow, *O christianskoj nrawstwiennosti*, Kijew 1880; *Oczerki nrawstwiennjo-prawosławno-christianskogo uczenija*, Kijew 1890; G. Fłorowski, *Puti russkogo bogostowija*, Paryż 1937; *The Ethos of the Orthodox Church*, „Ecumenical Review“, XII (1960) 163—198; A. Trenkow, *Pierwonaczalnoje proischozdienije nauki o christianskom nrawouczeniu i kratkaja jeja istorija*, „Prawosławnyj Sobiesednik“, 1875 I s. 349—391; N. Lossky, *Des Conditions de la Morale absolue*, Neuchâtel 1948; M. Mienstrow, *Uroki po christianskomu prawosławnomu nrawouczeniu*, S. Petersburg 1912; Nikanor archiep.,

choćby tylko te dwa największe niekatolickie odłamy chrześcijaństwa — trzeba teologii moralnej przypisać znamię „katolickości“. Jest ona katolicka, ponieważ stanowi wyraz etycznej doktryny Kościoła katolickiego. Byłoby jednak rzeczą niecelową podkreślać ostro, a zwłaszcza namiętnie, właśnie tę negatywną wyłącznie stronę katolickości teologii moralnej. Długie wieki rozerwania jedności i pójścia całkowicie własnymi drogami w rozwoju doktryny i kształtowaniu życia w ramach wspomnianych tu wielkich odłamów chrześcijaństwa, są chyba wystarczającą lekcją na to, aby zaniechać drogi wydzielenia i odcinania się. Jeżeli dziś płaszczyzna katolickości w zasygnalizowanym tu znaczeniu otwiera jakieś poważniejsze horyzonty badawcze, to na pewno nie rysują się one w wymiarach ukazywania różnic, tego co dzieli. Tendencje ekumeniczne wyrastające dziś żywiłowo na gruncie katolickim właśnie, sankcjonowane przez najwyższe czynniki nauczycielskie katolickiej społeczności, znajdujące entuzjastyczny odzew wśród katolików i teologów, moralistów również — postulują raczej i uczulają na doszukiwanie się tego co wspólne, tego co łączy a nie dzieli. I kto wie, czy nie

---

*Uczenie o nrawstwiennosti*, Kazań 1910; M. A. Olesnicki, *Nrawstwiennyj progress*, Kijew 1888; *Iz sistiemy christianskogo nrawouczeniija*, Kijew 1896; *Nrawstwiennoje bogostowije ili christianskoje uczenie o nrawstwiennosti*, izd. S. Petersburg 1907; *Christianskaja itika kak nauka*, „Trudy Kijewskoj Duchownoj Akademii“, 1879 I s. 68—126, 281—331; II s. 133—182; *Istorija nrawstwiennosti i nrawstwiennych uczenii*, cz. 1—2, Kijew 1882; S. I. Ostroumow, *Žit’ — Ljubwi služit’ Oczerk prawostawnogo nrawouczeniija*, Moskwa 1900; I. Pjatnicki, *Opyt prawostawno-nrawstwiennogo bogostowija*, Stawropol 1890; A. Pokrowski, *Prawostawno-christianskoje nrawstwiennoje bogostowije*, Saratow 1909; T. Popow, *Nrawstwiennoje bogostowije i jego sowremiennyje zadaczi*, „Żurnał Moskowskoj Patriarchii“, (1958) z. 2, 69—76; P. T. Soljarski, *Zapiski po Nrawstwiennomu bogostowiju*, S. Petersburg I 1860, II 1862, III 1863; Stefan mitropolit [N. P. Archangielskij], *K woprosu o sistiemie prawostawnogo christianskogo nrawouczeniija*, Mogilew na Dnieprze 1910; N. S. Stiellecki, *Opyt nrawstwiennogo prawostawnogo bogostawija w apologieticzskom oswieszczenii*, Charkow I 1914, II 1916; I. Świrski ks., *Główne różnice między systemem moralnym katolickim a prawostawnym*, W: *Pamiętnik II konferencji kapłańskiej w sprawie unii kościelnej w Pińsku*, Pińsk 1932, s. 47—66; *Sakrament pokuty w rosyjskim kościele prawostawnym*, W: *Pamiętnik III Konferencji*, Pińsk 1932, s. 43—57; M. M. Tariejew, *Cierkownost’ kak princip nrawstwiennogo bogostowija*, „Bogostowskij Wiestnik“, (1909) III 24—93; I. Janyszew, *Suszcznost’ christianstwa s nrawstwiennoj toczki zrieniija*, S. Petersburg 1877; *Prawostawno-christianskoje uczenie w nrawstwiennosti*, S. Petersburg 1906; S. Tyszkiewicz SJ, *Moralistes de Russie*, Rome 1951.



płaszczyzna życia chrześcijańskiego, obyczaju i doktryny moralnej nie stanie się najpoważniejszym czynnikiem zbliżenia, odnalezienia nici wspólnoty myśli i wiary wśród rozbitych dziś na odłamy i sekty chrześcijan. Do jedności nie doprowadzi oczywiście synkretyzm myśli ani rezygnacja z prawdy; prowadzić do niego może odszukanie głębszych pokładów prawdy. A do tego wszyscy mogą się przyczynić. Nie tylko katolicy, ale i wyznawcy innych wierzeń chrześcijańskich. Nie tylko również — jeśli chodzi o płaszczyznę etyczną — teologowie moralisci katolicki ale i protestanccy czy prawosławni. Możemy uczyć się wzajemnie. To jest ta nowa, współczesna, bardzo żywa i pociągająca płaszczyzna problematyki badań i wysiłków poznawczych. Z szacunkiem i zrozumieniem odwołujemy się do teologów pozakatolickich, korzystamy z ich dorobku. A sami również dajemy się im odczytać. W intensywnym wysiłku, podejmowanym ciągle na nowo, staramy się uwolnić od ezoterycznego, czy może więcej, konfesyjnego znaczenia katolickości naszej doktryny etycznej.

Idącym po tej linii odsłania się jeszcze dalsza perspektywa badawcza, jeszcze szerszy horyzont. Jest to także ukryte w treści wyjaśnionego tu słowa „katolicka“ — odnośnie do teologii moralnej.

Przymiotnik „katolicki“, pochodzący z języka greckiego, oznacza „powszechny“. W myśl tego rozumienia katolicka etyka teologiczna jest powszechna, uniwersalistyczna. Nie można jej wcisnąć w ramy filozoficznych systemów etycznych, dominuje nad ich partykularyzmami, ale zawiera w sobie wszystko co jest w tych systemach wartościowe i trwałe<sup>17</sup>. Nie jest partykularystyczna, ułamkowa i jednostronna, ale otwarta na każdy nowy prawdziwy układ. Nie jest jednak, przy tym, eklektyczna, nie nosi na sobie cech czysto zewnętrznej jedności, dorabianej, sztucznej syntezy myśli. Jest jako system wynikiem pracy myślowej całych wieków i pokoleń, rezultatem refleksji tysięcy prawdziwie wielkich, a nawet genialnych myślicieli chrześcijańskich, którzy w oparciu o naukę objawioną, przy odwołaniu się do zdobyczy myśli filozoficznej starożytnych Greków i Rzy-

<sup>17</sup> Por. J. Woroniecki OP, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1924, s. 79—87; tenże, *Katolicka etyka wychowawcza*, Kraków 1948<sup>2</sup>, s. 50—58.

mian, myśli filozoficznej starożytności chrześcijańskiej, średniowiecza czy czasów nowożytnych wypracowali z mudnie, dokładając własne cegiełki, imponujące zręby tej budowy. Etyka ta jest więc dziełem uniwersalistycznym w sensie genezy, stąd jej przymiot katolickości.

Także i w sensie przeznaczenia — dla wszystkich. To fakt — ale i jakieś wezwanie i zobowiązanie. To jednocześnie nowa płaszczyzna wysiłków poznawczych, o swoistej problematyce i swoistych metodach. To płaszczyzna naprzód historyczna, z jej metodami badawczymi. A nadto psychologiczno-socjologiczna z jej metodami.

Teologia moralna opiera się o tradycję, żyje nią, ją jakoś wyraża. W refleksji więc naukowej bada ją, ujawnia i opracowuje jej treści aksjologiczno-normatywne. Tradycja jest dla niej źródłem i wyznacza jej w pewnym stopniu metodę oraz perspektywę pracy. I to tradycja w sensie zarówno teologicznym jak i czysto historycznym.

Jeżeli się dobrze zrozumie rolę tradycji jako źródła teologii moralnej oraz tradycji jako historycznego zaplecza współczesnego jej stanu, otwierają się tu dalekie perspektywy badawcze. Tradycja doktrynalna, jako nauczanie ustne Chrystusa i Apostołów zachowywane i przekazywane ludziom przez nieomylny urząd nauczycielski Kościoła, sięga więc historycznie do czasów Chrystusowych, ale obejmuje i późniejsze dzieje po czasy nam współczesne. Przedmiotowo biorąc, *in statu esse*, utożsamia się ona w zakresie norm etycznych z tą częścią doktryny Kościoła, w której Kościół występuje nie jako prawodawca, ale jako stróż i nieomylny nauczyciel wskazań normatywnych Chrystusa i Apostołów. Zawarta jest ona w pewnej części w uroczystym nauczaniu, *modo extraordinario* wykonuje funkcję jej nauczania Kościół za pośrednictwem podwójnego organu: papieża czyli biskupa rzymskiego oraz biskupów będących w łączności z papieżem zebranych na synodzie powszechnym czyli soborze. Obok tego sposobu nauczania — z racji swej wyjątkowości ograniczonego poważnie co do zakresu — jest jeszcze inny, zwyczajny. Świadcami tradycji, przekazywanej w tym zwyczajnym, powszechnym nauczaniu, są pisarze kościelni, w szczególności zaś Ojcowie Kościoła i teologowie. Jej świadectwami zaś są, oprócz

dział Ojców i pism teologów, księgi liturgiczne, napisy i obrazy w katakumbach czy kościołach itp.

Badanie i ukazywanie tych treści stanowi rzecz ogromną: To niewyczerpana wprost dziedzina. Podejmowane jednak w ostatnich dziesiątkach lat badania, zwłaszcza we Francji, w Belgii i w Niemczech odsłaniają możliwości bliższego zorientowania się w samych zasadniczych liniach rozwojowych. Zachęcają do nowych badań.

Płaszczyzna tradycyjna i historyczna nie jest jednak najważniejsza w zakresie problematyki i badań teologiczno-moralnych. Teologia moralna nie jest wcale historią obyczajów ani historią ewolucji chrześcijańskiej doktryny moralnej. Nurt historyczno-krytyczny nie może być w niej dominujący. Jest on, dla moralisty badacza i wykładowcy, bardzo ponętny i pociągający. Może się stać jednak pokusą, z którą trzeba walczyć. Teologii moralnej nie można zamykać w klamrach przeszłości. Tradycja doktrynalna wyraża się i we współczesnym życiu Kościoła. A potrzeby współczesne naciskają z dużą siłą, skłaniając do otwarcia im bram tak żywej przecież i życiowej nauki: narzucają problematykę, kierunki badań i przemyśleń.

W treści teologii moralnej, tak jak się ona w ostatnich dziesiątkach lat rysowała w zwartych jej syntezach podręcznikowych, widać niekiedy wiele niepotrzebnych obciążeń historycznych, może nawet anachronicznych, przy poważnych brakach w zakresie spraw współczesnych, dziś ważnych, może nawet palących.

W spadku po minionych wiekach otrzymali współcześni moralisci pokaźny bagaż rzeczy bardzo różnych, o różnorodnej wartości treści. Niektóre z tych treści nie posiadają już dziś żadnej wartości merytorycznej, mają sens wyłącznie historycznych wspomnień. Ich pozbyć się można bez większych żalów, odrzucając je do lamusa, kwitując to tylko jakąś wzmianką poczynioną gdzieś w zarysie dziejów rozwoju i problematyki przedmiotu. Inne treści mają wartość merytoryczną, ale muszą zostać na nowo przejrane, muszą znaleźć właściwą, współczesną oprawę metodyczną i językową. Ale jest wiele rzeczy nowych, nie dostrzeganych lub słabo dostrzeganych w przeszłości. I tu odsłania się nowa, już nie będąca historią, współczesna — choć

domagająca się jakiegoś osadzenia w historii, szukająca także tamtego zaplecza — płaszczyzna badań, wysiłków poznawczych, problemów do naświetleń, ocen i wskazań normatywnych.

Wydaje się niektórym, powierzchownie potrzącym, 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 ucieleśniać — wcielić w życie każdej epoki, każdego wieku, każdego pokolenia.

To wcielenie danego przedmiotu w obecne czasy dokonuje się w ramach badań i wykładu współczesnej teologii moralnej. Teologia moralna jako nauka normatywna stawia sobie jako zadanie normowanie działania ludzkiego; sięgając głęboko do praktyki życia wskazuje cele życiu i wychowaniu, dostarcza kryteriów oceny i reguł postępowania. Nastawiona jest zatem, ostatecznie, na to, by urabiać żywych ludzi, kierować ich sumieniem i działaniem.

Każde czasy mają swoje trudności, problemy, potrzeby i wymagania. Nie można ich odmówić i dzisiejszym czasom. Stwarza to swoistą potrzebę, szczególne zadanie, odrębną problematykę. Teologia moralna w imię swej katolickości potrafi to sobą ogarnąć. To wyjście naprzeciw współczesności polega najczęściej na pogłębieniu spojrzenia na problemy już jakoś dawniej widziane i może jakoś rozstrzygane. Chodzi o dokładniejsze rozeznanie sytuacji moralnej, precyzyjniejsze określenie uwarunkowań norm i ocen, głębsze naświetlenie psychofizycznych i społecznych elementów współdziałających w podejmowaniu sądów i decyzji moralnych i spraw dotyczących głównie człowieka jako podmiotu moralności. Dokonuje się to na terenie kontaktu nie tylko ze współczesnymi naukami doświadczalnymi, takimi jak psychologia, socjologia, medycyna czy psychopatologia, ale również z heterogennymi systemami etycznymi, nawet nastawionymi antagonistycznie. W starciach ideowych najłatwiej jest dostrzec wyraźniej prawdę.

W tych wielkich starciach najbardziej atakowany jest religijny czyli sakralny charakter etyki teologicznej. Oparcie się o Objawienie, odwołanie się do Boga sprawia, że teologia moralna posiada charakter etyki religijnej. Ma ścisły związek z religią, z niej wypływa, z niej czerpie swe przesłanki. Mówiąc o religii ma się tu na uwadze religię w szerszym, potocznym znaczeniu, czyli związek z Bogiem oparty na wierze, wyrażający się w wewnętrznych aktach afirmacji swej zależności od Boga, w modlitwie i kulcie<sup>18</sup>. Ten związek z religią jest tak ścisły, że jego podważenie przekreśliłoby jej sens jako nauki normatywnej; jeżeliby nawet nie przekreśliło zawartych w niej dyrektyw moralnych, to w każdym razie usunęłoby swoiste — które można by nazwać sakralnym — uzasadnienie normatywności tych dyrektyw<sup>19</sup>. Mając to na uwadze należy stwierdzić, że etyka teologiczna jest etyką „zależną“ — oczywiście od religii, co niepokoi wszelkich antropocentrycznie nastawionych myślicieli próbujących oderwać właśnie etykę od religii, pozbawić charakteru sakralnego, propagować etykę niezależną, areligijną (czyli, jak to często nazywają, świecką).

Etyka teologiczna jest etyką religijną<sup>20</sup>. Nie tylko w tym sensie, że zakłada istnienie osobowego, transcendentnego w sto-

<sup>18</sup> Co do problemu istoty religii por. nstp. prace: A. Brunner, *Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage*, Freiburg i B. 1956; A. Dyrhoff, *Der Gottesgedanke bei den europäischen Philosophen in geschichtlicher Schau*, Fulda 1941; L. Grandmaison, *La religion personnelle*, Paris 1930; A. Hammer, *Vom Problem des religiösen Erlebnisses*, Würzburg 1939; Heiler, *Das Gebet*, München 1923; L. Kaczmarek ks., *Istota i pochodzenie religii*, Poznań—Warszawa—Lublin (1958); O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und Christentum*, Freiburg 1936<sup>3</sup>; R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha 1929 (i wiele wydań późniejszych); J. Pastuszka ks., *Filozofia religii*, W: *Zarys filozofii*, pr. zbior., t. II, Lublin (1930) 99—160; M. Sciacca, *Le problème de Dieu et la religion dans la Philosophie contemporaine*, Paris 1950; M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1924; A. Usowicz C.M., *Człowiek religijny*, „Roczniki Filozoficzne“, II—III (1949/50) 125—145.

<sup>19</sup> Por. G. Dirks, *Le moralisme religieux*, „Revue d'Ascetique et de Mystique“, 1950, 193—201; F.—X. Linsenmann, *Über das Verhältnis des heidnischen zur christlichen Moral*, W: *Gesammelte Schriften*, I Folge, Kempten—München 1912, 17—35; J. Mausbach, *Christentum und Weltmoral*, Münster 1905<sup>2</sup>.

<sup>20</sup> Por. G. Söhngen, *Philosophische Einübung in die Theologie. Erkennen — Wissen — Glauben*, München 1955, 119—124.

sunku do świata i człowieka, Boga; tego, który stworzył świat, jest jego Panem, opiekuje się nim jako Opatrzność; tego, który jest dla człowieka Prawodawcą i Sędzią. Ale i w tym, że ostateczne uzasadnienie dla swych ocen i norm znajduje nie w samej ich treści, lecz w aktach stanowienia najwyższego, boskiego Prawodawcy. Etyka religijna, wykładana w ramach teologii, ma charakter pewnej bogato rozczłonkowanej struktury ocen i dyrektyw objawionych człowiekowi przez Boga na jego życie i działanie, podawanych autorytatywnie i żądających posłuchu.

Związek między moralnością a religią jest dziś sprawą ogromnie żywą, niepokojącą umysły, mocno atakowaną. Uderzając w obyczaj i moralność związane z religią katolicką oraz w związek wartości etycznych z wartością *sacrum*, z sakralnością, łatwo szafuje się pojęciem magii, mówi się o magicznej obudowie norm etycznych itp. W religii widzi się tylko moment irracjonalny i łatwo się stawia znak równości między religią i magią. Z tych pozycji atakuje się ideę grzechu jako ideę obsesyjną, stwarzającą w człowieku pewien rodzaj niewoli psychologicznej i obyczajowej. Atakuje się również, w związku z ideą i poczuciem grzechu jako obsesją, instytucję pokuty. W ogóle godzi się w charakter sakralny pojęć i norm moralnych, postuluje się laicyzację i desakralizację etyki, separację jej od pojęć i poglądów religijnych.

W związku z tymi tendencjami odsłaniają się szerokie perspektywy prac dotyczących wzajemnego stosunku między wartościami etycznymi i wartością *sacrum*, a szerzej — między etyką a religią. Nie jest to tylko sprawa polemiki. To sprawa gruntownego przemyślenia, zbadania na nowo stosunków, związków, różnic. Rzecz ta wykracza poza zakres prac i zainteresowań moralisty. Wysuwa się przecież jako czynniki sakralne takie istotne elementy światopoglądowe jak dusza nieśmiertelna, wiara w Opatrzność, sprawy eschatologiczne: śmierć, niebo, czy piekło. Są to prawdy wiary i nie do teologii moralnej, lecz do dogmatyki czy filozofii należy wykazywać ich prawdziwość. Sprawa dotyczy jednak i dziedziny moralności. Wymaga przemyślenia, jak daleko idą wzajemne zależności i powiązania.

Religijny charakter etyki teologicznej należy jednak ujmować we właściwych wymiarach, bez przejawskawień. Takie za-

strzeżenie dyktowane jest podwójną racją. Trzeba więc, naprzód, zauważyć, że charakter religijny nie jest czymś dla niej swoistym, albowiem przysługuje również etyce niektórych filozofii. Te ostatnie bowiem nie mogą oderwać zupełnie swych związków z religią, z tego też powodu na trudności skazane są poszukiwania tzw. etyki „niezależnej“<sup>21</sup>. Wprawdzie bowiem wartości etyczne przejawiają wyraźną odrębność w stosunku do tego, co jest sakralne, a co wyraża religia, to jednak istnieje między nimi — mimo dewiacji w płaszczyźnie psychologicznej, historycznej, socjo- czy etnologicznej — najściślejszy związek aksjologiczny<sup>22</sup>. Etyki chrześcijańskiej nie da się oderwać całkowicie od religii; jej zdesakralizowanie jest jednocześnie jej przekreśleniem. Właśnie sakralność, związek z Bogiem stanowi jej fundament, nadaje jej szczególny charakter normatywny. *Sacrum* promieniując niejako z góry na związane z nim najściślejsze wartości etyczne, udziela im swoistej znacności, nadaje im znamię wartości cennych niezależnie od ich użyteczności (*bonum utile*) czy szczęśliwości (*bonum delectabile*), znamię wartości cennych wewnętrznie „samych przez się“ — a właściwie cennych przezeń i ze względu nań. Wyrażają one wartość „zacną“ (*bonum honestum*), w swoistym znaczeniu „szlachetną“ — czyli po prostu „moralną“ — ponieważ w nich i przez nie wyraża się i promieniuje wartość najzaczniejsza, dobro najwyższe, najszlachetniejsze (*bonum honestissimum*). Jeżeli narzucają się one człowiekowi jako wiążące w sumieniu — a tak przecież jest niezawodnie — to tylko dlatego, że przez nie przeziara najwyższa jakaś, górująca i wiążąca człowieka powaga ponadludzka. Zresztą one nie tylko się narzucają, ale

---

<sup>21</sup> Por. J. Broglie, *La morale sans Dieu. Ses principes et ses conséquences*, Paris 1903; V. Cathrein SJ, *Religion und Moral oder Gibt es eine religionslose Moral*, Freiburg i. B., 1904<sup>2</sup>; A. Condamin SJ, *A la recherche d'une morale laïque. Les découvertes de M. Bayet*, Paris (1937); C. Gutberlet, *Ethik und Religion. Grundlegung der religiösen und Kritik der unabhängigen Sittlichkeit*, Münster i. W. 1892; Ph. Kneib, *Die „Jenseitsmoral“ im Kampfe um ihre Grundlage*, Freiburg 1906; H. Lubac de, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburg (brw); S. Olejnik ks., *Czy etyka bez Boga*, „Ateneum Kapłańskie“, XLIX (1957) 218—235; H. Struve, *Ruch etyczny nowszych czasów. Jego dzieje i zasady*, Warszawa 1901; Szczeklik ks., *Etyka niezależna i nowoczesny ruch etyczny*, Lwów 1907.

<sup>22</sup> Por. B. Häring, *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem geistigen Bezug*, Krailling von München 1950.

najgłębiej pociągają, jako najbardziej godne realizacji. Zachodzi to zaś dlatego, że przez nie przeziiera Bóg. Wartość najwyższa, przedmiot najbardziej godny dążenia ze strony człowieka<sup>23</sup>. Prawdą jest, że w teologii moralnej decydujące znaczenie posiada argument odwołania się do aktu stanowienia Bożego czyli woli, decyzji, nakazu czy zakazu ze strony Najwyższego Prawodawcy. Ale — pomijając już tę okoliczność, że w wielu sprawach Bóg nie zechciał człowiekowi niczego wskazywać — Bóg jako Najmędrszy Prawodawca objawiając człowiekowi prawa moralne, z praw tych nie czyni arbitralnych, niczym nie umotywowanych nakazów czy zakazów, ale prawa te opromienia swą mądrością. W uzasadnieniu więc nie potrzebujemy przedstawiać na czysto legalistycznym odwoływaniu się do decyzji woli, lecz, tak jak w etyce filozoficznej, ważna jest treść aksjologiczna (*bonum morale*) w ogóle, a personalistyczna (*bonum personae*) w szczególności samych wskazań objawionych oraz związek treści jednych z treścią innych wskazań.

Mając to wszystko na uwadze można zrozumieć, jak bogata i żywa problematyka odsłania się w tej właśnie płaszczyźnie dla prac, tzn. badań i przemyśleń teologiczno moralnych.

Charakter religijny i nadprzyrodzony katolickiej etyki teologicznej atakowany jest namiętnie w imię hasła humanizmu. Ma być ona rzekomo niehumanistyczna, czy anty-humanistyczna. Ten brak humanistycznych znamion ma płynąć z tego, że źródłem ocen i nakazów moralnych nie jest człowiek, lecz Bóg i że

<sup>23</sup> Por. I. Adamski ks., *Religia i moralność*, Poznań 1908<sup>2</sup>; U. Berdjajew, *Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen*, München 1951; A. Dyroff, *Religion und Moral*, Berlin 1925; Gillet, *La Morale et les Morales*, Paris 1925; M. Morawski TJ, *Podstawy etyki i prawa*, Kraków 1930<sup>4</sup>; A. Rademacher, *Religion und Leben*, Freiburg i. B. 1926 (tłum. polskie: *Religia a życie*, Poznań 1935); F. Sawicki ks., *Religia i życie moralne*, „Homo Dei“, XIX (1950) 182—191, lub obszerniejszy tekst ib. XXVI (1957) 45—56; C. Scherer, *Religion und Ethos*, Paderborn 1908; W. Schneider, *Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit*, Paderborn 1909<sup>2</sup>; J. B. Schuster, *Die Antinomien zwischen Moral und Religion bei Nicolai Hartmann und die Idee der Gottebenbildlichkeit*, „Scholastik“, 1939, s. 240—244. J. Szmigielski, *Wiara i moralność*, Warszawa 1917; T. Steinbüchel, *Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz*, Frankfurt a. M. (1951); G. Thibon—R. Poelman—A. Laure—R. Grampon, *Morale et religion* (brmw); J. Vieujean, *Religion et personne*, Tournai 1948; M. Wittmann, *Das Verhältnis zwischen Religion und Moral*, „Philosophisches Jahrbuch“, 1925, s. 97 nss.



naczelnym kryterium ocen moralnych nie jest dobro człowieka, ale oddanie się Bogu. Twierdzi się, że etyka katolicka z samych swych założeń dehumanizuje życie ludzkie, afirmuje bowiem religijną motywację działania, opartą o ideę służby Bogu, przekreśla motywację humanistyczną płynącą z immanentnej wartości i godności samego człowieka. Etyka katolicka nakazując służyć Bogu ma rzekomo odciągać człowieka, jego wolę i energię z pola walki o postęp świata, rodzi pokusę „rajskiej ucieczki“.

Wysunięte tu zastrzeżenia, zarzuty czy trudności wprowadzają w samo jądro postaw etycznych współczesnych ośrodków myśli laickiej, ukazują jednocześnie płaszczyznę prac i wysiłków dla ludzi oddanych pracy w zakresie teologii moralnej. Sprawa jest o tyle trudna, że być może moralisci nie starali się dotąd ukazać dalekich perspektyw i głębokich implikacji tego humanizmu, który reprezentowany jest przez chrześcijańskie ideały życiowe. Pojęcie humanizmu nie jest ściśle i jednoznacznie określone, ale współczesne tęsknoty i nadzieje ludzkie, ujawniające się w powszechnym dziś wysuwaniu hasła humanizmu pozwolą na nowo odczytać naturalne elementy porządku moralnego, dochodzącego do świadomości wszystkich ludzi, który nie został bynajmniej przekreślony przez chrześcijaństwo, przez Objawienie i łaskę, lecz przeciwnie, afirmowany i uwznioślony. To jednak trzeba wyraźnie ukazać.

Nie ma tu możliwości ukazywania szczegółowych punktów problematyki etycznej chrześcijańskiej moralności dopuszczających możliwość ustawiania w kategoriach humanistycznych, czy bliżej — personalistycznych oraz społecznych. A tym bardziej nie ma możliwości wykazywania, że katolicka doktryna moralna właściwie rozumiana przejawia — mimo swego znamienia religijnego, czy może nawet dzięki temu znamieniu — charakter etyki na wskroś humanistycznej, przy właściwym, głębokim ujmowaniu pojęcia humanizmu. Poprzestać tu wypada tylko na zasygnalizowaniu tej sprawy jako kierunku czy płaszczyzny prac, budzącej żywe zainteresowanie i wysiłek poznawczy współczesnych teologów moralistów.

I ostatnia wreszcie płaszczyzna: czysto formalna. Chodzi o metodologiczne pogłębienie jej treści i prac badawczych. Zadanie ogromnie ważne, w związku z poważnym postępem świa-

domości krytycznej w zakresie metodologicznych podstaw nauki w ogóle, a poszczególnych nauk w szczególności. Zagadnienie — czy nawet cały splot zagadnień — szczególnie trudne, ponieważ chodzi tu o dziedzinę prac leżących na wypadkowej różnych elementów poznawczych, czy nawet stopni poznawczych. Trudności te nie są wprawdzie wszystkie dla niej tylko specyficzne, lecz obciążają wszelką etykę, a nawet dotyczą tzw. nauk praktycznych w ogóle. Ponieważ jednak ogarnia ona sobą także etykę naturalną, a więc, konsekwentnie korzysta z osiągnięć filozofii w zakresie spraw etycznych, wciela je w wewnętrzną strukturę swych zainteresowań, badań i zdobyczy, stanowiąc jedynie i wyłącznie pełny, a więc wszechstronnie prawdziwy wykładnik porządku moralnego — zawiera w sobie wszelkie związane z etyką niepokoje i trudności o charakterze metodologicznym i gnozeologicznym.

Katolicka nauka moralności podchodzi do swego przedmiotu w sposób naukowy, rości więc sobie prawo do miana nauki<sup>24</sup>. Dochodząc do pewnych treści i dając ich wykład nie chce być tylko zbiorem wiadomości. Jak każda nauka w ścisłym tego słowa znaczeniu stanowi uporządkowany metodycznie zespół wiadomości odnoszących się do jednego przedmiotu i uzasadnionych, czyli odznaczających się oczywistością wynikania.

W nauce tej nie chodzi wyłącznie o cele poznawcze. Wiedza będąca jej tworzywem dotyczy spraw życiowych, działania człowieka, posiada więc charakter praktyczny<sup>25</sup>. To znamię „praktyczności“ trzeba jednak właściwie rozumieć<sup>26</sup>. Nauki praktyczne nie zajmują się bezpośrednio kierowaniem działaniami ludzkimi; ich treścią jest teoria projektowania tych działań, wyznaczanie im celów i dobór właściwych środków.

W celu uniknięcia nieporozumień mogących wiązać się z nazwą „nauka praktyczna“ skłonni są dziś moralisci dziedzinę

<sup>24</sup> Por. M. D. Chenu OP, *La Théologie est-elle une science?*, Paris 1957; B. Poschmann, *Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie*, Breslau 1932; P. Schanz, *Ist die Theologie eine Wissenschaft?*, Stuttgart—Wien 1900; P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnissen*, Salzburg—Leipzig 1938.

<sup>25</sup> Por. F. Bednarski OP, *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1956, s. 23.

<sup>26</sup> Por. H. Krzeczkowski, *O stanowisko nauk praktycznych*, W: *Polityka społeczna*, Łódź 1947, s. 27—65.

swych zainteresowań oznaczyć nazwą „nauka normatywna“. Etyka zbliża się bowiem do innych nauk normatywnych, takich jak np. estetyka, logika, agrotechnika itp. Każda z nich ustala pewne normy, reguły postulujące, przepisy postępowania. Etyka czyni podobnie, ustalane jednak przez nią normy działania są nie tylko swoiste i odrębne, ale przy tym jakoś bardzo podstawowe i górujące swym znaczeniem nad normami wysnutymi przez tamte dyscypliny naukowe. Rozpatrując bowiem wszelkie przejawy działania ludzkiego wysuwa dyrektywy normujące działanie człowieka jako człowieka, w jego ludzkiej naturze, ubogaconej i uwznioślonej nadprzyrodzonością.

Dość powszechne w czasach nam współczesnych ograniczenie nauki do ram wiedzy o bezpośrednich przyczynach rzeczy i zjawisk zmusza do uwypuklenia tu swoistej odrębności etyki w ogóle, a teologicznej w szczególności. Stawia sobie ona wysokie i trudne, dla człowieka jednak niezmiernie ważne zadanie: odkryć sens i zadania życia ludzkiego i ukazać człowiekowi jego najwyższe cele. Ten szczególny charakter spełnianej przez nią funkcji pozwala objąć ją uświęconym przez tysiącletnią tradycję semantyczną mianem: mądrości.

W tej płaszczyźnie teologia moralna skupia, na reprezentowanym przez siebie polu badań, problemy i trudności teologii oraz filozofii — jako nauki. Obarczona ich trudną problematyką — oczywiście tylko w pewnym, koniecznym dla siebie stopniu — staje w obliczu własnych, wcale nie łatwych ani prostych problemów i trudności poznawczych. Obejmuje więc np. sobą etykę — rości sobie bowiem prawa do tego, by być etyką integralną czyli pełnym wykładnikiem całego, a więc i naturalnego, porządku moralnego — przyjmuje także w dziedzictwie nie łatwą i bardzo dziś narosłą jej problematykę metodologiczną i aksjologiczno-normatywną. Stąd też nie może zupełnie bez troski przechodzić nad trudnościami związanymi naprzód z naukowością swych twierdzeń, będących nie jak w innych naukach stwierdzeniem tego, co jest, lecz wskazaniem tego, co być powinno.

## LES PROBLÈMES DE BASE DE LA THÉOLOGIE MORALE CONTEMPORAINE

En partant de l'analyse de la notion de théologie morale, l'auteur constate que le premier groupe de problèmes qui mérite qu'on y fasse attention, se situe sur le plan strictement théologique. C'est ce plan-là qui n'est pas seulement un fait dans le domaine des initiatives et des efforts scientifiques, mais encore un devoir. C'est un très important courant de recherches, un appel et une large perspective. Le plan de recherches et les buts spécifiques font naître la nécessité d'appliquer une méthode spéciale qui est la méthode positive. Le théologien moraliste contemporain tient compte, sur ce plan de démarches scientifiques, de l'état actuel de la critique historique et philologique en général, et de la critique biblique et patristique en particulier; c'est qu'il doit être à même d'utiliser cet appareil scientifique contemporain dans l'analyse des sources théologiques. Cependant ce plan — et cette perspective — du travail scientifique dans le domaine de la théologie morale étaient bien négligés au cours des derniers siècles. Aujourd'hui on en souligne la valeur, car on comprend mieux leur portée.

Ce plan de recherches et de démarches l'auteur l'appelle chrétien. Désireux de faire entrevoir ici certaines perspectives nouvelles, il attire l'attention sur l'intérêt toujours croissant que précisément les problèmes de ce plan éveillent chez les théologiens moralistes des dernières dizaines d'années.

Le fait de montrer la théologie morale comme la doctrine éthique chrétienne ne la définit pas encore d'une façon suffisante et univoque. Il est indispensable d'ajouter encore une caractéristique supplémentaire et d'indiquer, par cela même, un ensemble de problèmes d'un autre plan. Il s'agit de sa catholicité. On peut entendre par ce terme des choses différentes. Le plus souvent on pense au fait que cette doctrine est prêchée par l'Eglise catholique. L'épithète „catholique” distingue donc la doctrine éthique de l'Eglise et la sépare de toutes les autres qui prétendent, elles aussi, exprimer la doctrine morale „chrétienne”. Il serait cependant vain d'accentuer passionnément surtout ce côté négatif de la „catholicité” de la théologie morale. Si aujourd'hui l'aspect de la „catholicité”, dans le sens qu'on vient de préciser, ouvre de larges perspectives pour la recherche, il est certain que celles-ci ne consistent pas à montrer les différences et ce qui divise. Bien au contraire, les vives tendances œcuméniques, sanctionnées et encouragées par les plus hauts facteurs du magistère dans la communauté catholique, postulent la recherche de ce qui unit. Qui sait si ce n'est pas justement le plan de la vie chrétienne, des mœurs et de la doctrine morale, qui pourrait devenir le facteur le plus important du rapprochement, de la redécouverte des fils embrouillés de la communauté de pensée et de foi parmi les chrétiens aujourd'hui divisés en tant de confessions et sectes... Ce n'est évidemment pas le syncrétisme ni l'abandon de la vérité qui conduisent à l'unité,

mais la recherche obstinée des couches plus profondes de la vérité. Et à cela tout le monde peut y contribuer, théologiens moralistes catholiques aussi bien que ceux des autres confessions. Nous pouvons tous nous instruire auprès des autres. C'est avec estime et compréhension que nous nous adressons aux théologiens non-catholiques, nous profitons de leurs acquisitions et nous nous efforçons de débarasser notre pensée de tout ésotérisme et de tout caractère purement confessionnel, au sens négatif de ce mot.

Dans la notion de „catholicité” il y a encore un contenu plus profondément caché. L'éthique théologique catholique, de par son nom, est universelle. Et voici une nouvelle perspective qui s'ouvre. En sa qualité de doctrine de portée universelle, en sa qualité de doctrine universaliste, elle ne se laisse pas enfermer dans le cadre des conceptions particularistes de l'éthique: elle embrasse tout ce qui est durable et valable dans différents courants et systèmes éthiques. Elle n'est pas particulariste et fragmentaire, mais ouverte à chaque apport véritable. En tant que résultat du travail séculaire de la réflexion d'une foule de grands penseurs, travaillant à partir des données fournies par la Révélation, cette discipline est aussi universaliste quant à sa genèse. Elle l'est de même quant à sa destinée. C'est un fait mais aussi un appel et un devoir. C'est enfin un nouveau plan d'efforts de connaissance, avec des problèmes et des méthodes spécifiques. Ce plan est d'abord historique, ensuite psychologique et sociologique.

L'auteur a cherché à montrer le fond de tradition dont se nourrit la théologie morale actuelle et qu'elle exprime de quelque façon. Il met en garde pourtant contre la tentation du passé, contre la tentation de l'enfermer dans le passé; il demande sa libération de toute entrave historique inutile, bien des fois simplement anachronique. C'est ce plan de recherche qu'il analyse dans son article de la façon la plus détaillée. En tenant surtout compte des difficultés et des reproches actuels, il se propose de montrer la nécessité urgente de nous rendre sensibles aux problèmes liés avec le caractère religieux et humaniste de l'éthique théologique catholique.

Dans sa conclusion, il analyse les perspectives purement formelles en postulant et en montrant les plans de l'approfondissement méthodologique des recherches dans le domaine de la théologie morale.