

KS. EDMUND BARBASIEWICZ

RZUT OKA NA WSPÓŁCZESNE TENDENCJE
TEOLOGICZNO-MORALNE

W polskiej literaturze teologiczno-moralnej ostatnich kilkunastu lat współczesne tendencje w teologii moralnej były omawiane niejednokrotnie. W r. 1952 ks. prof. Stanisław Olejnik w rozprawie *Współczesne kierunki, zagadnienia i postulaty teologii moralnej*¹ poddał analizie stan współczesnej wiedzy teologiczno-moralnej, następnie obchodzące nas zagadnienie poruszał w rozprawach: *O nowe drogi dla teologii moralnej*,² *Zasadnicze płaszczyzny współczesnej problematyki teologiczno-moralnej*,³ *Postulaty przedmiotowo-metodyczne dotyczące wykładu teologii moralnej*,⁴ *Znamiona humanistyczne etyki katolickiej*,⁵ *Kierunki rozwoju teologii moralnej*.⁶ Z innych autorów zagadnienie to poruszali: ks. bp J. Stepa, *Zagadnienia współczesnej teologii na tle prądów epoki*;⁷ o. J. Woroniecki, *Nauka o doskonałości chrześcijańskiej w seminariach duchownych*⁸ i *Program integralnej pedagogiki katolickiej*;⁹ o. J. Bocheński, *O metodzie teologii w świetle logiki współczesnej*;¹⁰ ks. Sz. Sobalkowski, *Teologia moralna i jej stanowisko chrystocentryczne w całości nauk teologicznych*;¹¹ ks. J. Piskorz, *Konfesjonał wobec nowoczesnych zdobyczy wiedzy*;¹² ks. S. Huet, *Psychiatria duszpasterska*;¹³ ks. G. Kurzawa, *Teologia kerygmatyczna*;¹⁴ ks. W. Wicher, *Czy teologia moralna ma szukać nowych dróg?*¹⁵

1 „Collectanea Theologica”, 23 (1952) 66—114.

2 Tamże, 25 (1954) 575—596.

3 „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 9 (1962), z. 3, s. 45—65.

4 Tamże, 9 (1962), z. 2, s. 61—94.

5 „Collectanea Theologica”, 26 (1955) 207—249.

6 *Współczesna myśl teologiczna*, [W:] *Pod tchnieniem Ducha Św.*, Poznań 1964.

7 „Ateneum Kapłańskie”, 45 (1946) 213—224.

8 Tamże, 48 (1948) 147—163.

9 Tamże, 47 (1947) 28—36, 165—174, 272—281.

10 „Collectanea Theologica”, 21 (1949) 171—192.

11 „Ateneum Kapłańskie”, 49 (1948) 313—331.

12 Tamże, 152—159, 260—268, 353—366.

13 Tamże, 47 (1947) 37—49, 174—184, 281—291, 420—429.

14 Tamże, 53 (1950) 152—156.

15 „Polonia Sacra”, 5 (1952) 238—253.

Do tych znanych rozpraw, sięgających niekiedy głęboko w istotę interesującego nas zagadnienia, dorzucamy skromny rzut oka na to, co w tej dziedzinie dzieje się ostatnio, jak i spojrzenie na te dzieła, które, choć wydane wcześniej, wywierają swój stały wpływ na dzisiejszy ruch myślowy w zagadnieniach teologiczno-moralnych. Naturalnie to spojrzenie nie obejmuje wszystkich dzieł i wszystkich teologów.

I

Współczesne życie domaga się od teologii moralnej, jak zresztą i od całej nauki teologicznej, aby ukazała człowiekowi jak najbardziej autentyczną myśl Bożą, odnoszącą się do niego, aby pozwoliła mu usłyszeć wyraźny głos Boży, wskazujący człowiekowi jego istotny życiowy cel, wartość ziemskiego istnienia, środki prawidłowego i pomyślnego rozwoju osobistego i społecznego. Stąd pragnienie wartości człowiekowi najbliższych, jak najbardziej dostępnych, krzepiących go i podnoszących. Jeśli człowiek tego nie znajduje albo nie słyszy o nich z ust chrześcijańskich nauczycieli moralności, niezadowolony szuka sobie własnych dróg, pozostawia na uboczu czcigodne relikty dawnej nauki moralnej, wystawiając się nawet na ryzyko błędu w preparowanej nowej doktrynie.

Przeglądając, nawet pobieżnie, literaturę ostatnich sześćdziesięciu lat, można stwierdzić, że dzisiejsze niezadowolenie z teologii moralnej nie jest czymś nowym. Znany moralista Tomasz Bouquillon¹⁶ w swej *Moral Theology at the End of the Nineteenth Century* już w r. 1899 napisał, że „teologia moralna nie dotrzymała kroku czasowi [...] zapomniano o naturze teologii moralnej [...] teologia moralna obecnie upadła [...] skarłała ponad pojęcie”. W podobny sposób wyraził się o. Jacek Woroniecki pisząc w dwadzieścia lat później: „w wielkim odrodzeniu nauk teologicznych, którego jesteśmy świadkami od lat kilkudziesięciu, teologia moralna, jak dotąd, bardzo mały brała udział”.¹⁷ Wspomniany teolog Tomasz Bouquillon zwrócił też uwagę na zagadnienie, które dziś na czoło wysuwa współczesna krytyka: „Bardziej istotny związek z teoretycznymi prawdami objawienia jest konieczny i to tak, aby wydawało się, że prawa właściwego postępowania wypływały z samego serca dogmatu”.¹⁸ Autentyzm myśli Bożej w nauce teologiczno-moralnej jest wartością poszukiwaną w niej przez wszystkich i przez nich oczekiwaną.

¹⁶ Thomas Bouquillon, *Moral Theology at the End of the Nineteenth Century*, „Catholic University Bulletin”, April 1899, s. 244.

¹⁷ *Metoda i program nauczania teologii moralnej*, Lublin 1922.

¹⁸ Op. cit.

Współczesna krytyka teologii moralnej, jak pisze Doyle,¹⁹ pochodzi z dwu głównych źródeł:

1. Sami teologowie, ludzie zwykle bardzo znani i szanowani w ich własnych dziedzinach, uznali potrzebę reformy. Między tymi teologami można wymienić Thilisa, Delhaye'a, Garrigou-Lagrange'a, Leclerq'a, Merscha, Ermecke'a, Gillémana, Häringa i innych.

2. Osoby świeckie, które dzięki wyższemu wykształceniu, dzięki swemu udziałowi w pracach apostołskich i dzięki wzrastającemu zainteresowaniu życiem duchowym świeckich poszukują bardziej pozytywnego zbliżenia do chrześcijańskiego życia.

Te dwa źródła są ze sobą ściśle powiązane, w wielu bowiem wypadkach ludzie świeccy wysuwają swoje potrzeby, żądania, zastrzeżenia, na które odpowiadają według potrzeby teologowie i moralisci. Zresztą, w obecnym czasie budzenia się świadomości ludu Bożego tego rodzaju łączność teologów, moralistów i ludzi świeckich wydaje się nie tylko zjawiskiem naturalnym, lecz również i pożądanym, aby przez to uwielbienie Chrystusa w Jego Ciele Mistycznym było pełniejsze, a członkowie tego Ciała czuli się rzeczywistymi, świadomymi i żywymi jego członkami. Chodzi przecież o wyrazisty obraz i podobieństwo Boże w człowieku.

II

Krytyka dzisiejszej teologii moralnej w dużej mierze została zebrana w jednej książce²⁰ przez o. Forda TJ i o. Kelly'ego TJ, do której za chwilę zajrzemy i której myśl krytyczną tutaj przedstawimy. Obaj wymienieni teologowie jezuicy, od roku 1941 do 1954 odpowiedzialni za przegląd aktualności z teologii moralnej w „Theological Studies”, zapoczątkowali tym tomem serię publikacji o współczesnej teologii moralnej, mając zamiar każdy tom następny poświęcić specjalnemu zagadnieniu z tej dziedziny. Tom pierwszy zawiera materiał częściowo z literatury bieżącej, częściowo zaś czerpie swą treść z rzeczy dawnych.²¹ Czwarty rozdział w tym tomie poświęcony jest współczesnej krytyce teologii moralnej, piąty — nowemu podejściu do niej, a szósty stanowi refleksję nad tą krytyką współczesną oraz nowym ujęciem naszej nauki. Zapoznamy się niżej z ich treścią.

¹⁹ James J. Doyle CSR, *New perspectives in moral theology*, „The Homiletic and Pastoral Review”, 1963, s. 385—391.

²⁰ John C. Ford TJ and Gerald Kelly SJ, *Contemporary Moral Theology*, Maryland 1959, t. I, s. 42—103.

²¹ Tamże, „Foreword”, s. V, VI.

Przedstawiając ogólnie dotychczasową krytykę teologii moralnej o. Ford TJ i o. Kelly TJ piszą,²² że od wielu lat utrzymuje się przekonanie, iż teologia moralna jest trudna. Tego przekonania nie można odrzucić jako szemrania malkontentów. Przekonanie to dzielą najlepsi krytycy, którym głęboko leży na sercu dobro dusz i nauka Chrystusa. Poczucie, że coś jest tutaj źle, uderza każdego, kto zastanawia się nad postawą, jaką reprezentuje ksiądz czy seminarzysta. Jaka pierwsza myśl powstaje w umyśle seminarzysty, kiedy mówi się o kursie teologii moralnej? Czy myśli o praktyce cnoty i poszukiwaniu doskonałości chrześcijańskiej, czy ma raczej na myśli zakazy, że np. nie wolno popełniać cudzołóstwa? Czy myśli o dobrej nowinie chrześcijańskiej drogi życia? A może to smutna refleksja, że istnieją grzesznicy, legiony chrześcijan-grzeszników, czekających na wyznanie swych grzechów śmiertelnych i oczekujących rozgrzeszenia? Słowo „moralista” dla wielu ludzi, zwłaszcza dalekich od Kościoła, oznacza najczęściej krytyka, który psuje przyjemność. Dla księdza i seminarzysty oznacza na pewno coś przeciwnego. Moralista to ten, który da dobrą radę: „poradź się go, jeśli kto, to on najpewniej wydobędzie cię z trudności”. Zbyt często jednak moralista jest uważany za rodzaj prawnika, który jest zaangażowany po stronie tego, który się czegoś obawia. Seminaryjny żart przypisuje mu często rodzinny sąd nad grzesznikiem: licet — sed sub levi.

Kiedy krytycy próbują wskazać, co jest niewłaściwe i co powoduje szerzenie się uczucia niezadowolenia z teologii moralnej, wysuwają równocześnie wiele zarzutów przeciwko różnym aspektom nauki teologiczno-moralnej. Jedni mówią, że miłość, stanowiąca przecież serce życia chrześcijańskiego, tkwiąca w istocie chrześcijaństwa, nie ożywia ani doktryny, ani nauczania chrześcijańskiego. Inni, że praktyka cnoty szybko przeminęła, że ustąpiła miejsca praktyce rozróżniania i wyliczania grzechów, że pomijane są najgłębsze źródła nauki moralnej oraz pisma patrystyczne, że moralność z uszczerbkiem dla siebie została oddzielona od dogmatu, że nie są uwzględnione należycie zobowiązania moralne społeczne, podczas gdy zbyt się zwraca uwagę na zaspokojenie egocentrycznych, indywidualistycznych ludzkich skłonności. Mówi się, że moralisci wciąż zajmują się człowiekiem, który nie istnieje, ponieważ nie wykłada się traktatu *de actibus humanis* zgodnie z osiągnięciami psychologii analitycznej. Moralisci używają abstrakcyjnych terminów wielkości absolutnych, mówią językiem i korzystają ze sposobu myślenia, od którego stroni współczesny umysł. Niektórzy krytykę posuwają wprost tak daleko, że twierdzą, jakoby zatraciliśmy widok samej osoby Chrystusa, objawionego Boga-Człowieka, który jest drogą, prawdą

²² Op. cit., s. 42 n.

i życiem. Zamiast tego kładzie się nacisk na kazuistykę, legalizm, grzeszne odchylenia, na zastanawianie się w codziennych czynach, jak daleko możemy dojść nie przekraczając granicy grzechu śmiertelnego. Książki z teologii moralnej stały się podręcznikami patologii duchowej, ktoś nazywał je pekatometrami („pecatometers”).

A więc z o. J. Doylem²³ można powiedzieć, że teologia moralna zaniedbuje cnotę, a zbyt rozwodzi się nad grzechem, że kładzie nacisk raczej na „minimum” niż na „lepiej”, prowadząc do duchowej miernoty i trzymania się jedynie w granicach tego, co konieczne, że nienależycie traktuje naśladowanie Chrystusa, czyli ma jakiś brak ducha Ewangelii, że staje się prawie wyłącznie legalizmem, że nie daje dostosować się do współczesnych problemów, na które nie ma odpowiedzi, a przede wszystkim zaniedbuje cnotę miłości, która jest „formą” cnót.

Aby odpowiedzieć, dlaczego tak się stało, że teologia moralna doszła do swego obecnego stanu i dlaczego ściągnęła na siebie tyle skarg, trzeba sięgnąć do podłoża historycznego teologii moralnej, które ułatwi nam odpowiedź.²⁴

III

Teologia moralna, jako oddzielna dyscyplina, mająca zakres w pewnym sensie różny od innych nauk teologicznych, datuje się od XV wieku. Przedtem zagadnienia rozpatrywane obecnie przez teologię moralną znajdowały się częściowo w ogólnych traktatach teologicznych, częściowo zaś w pracach kanonistów. Teoretyczna część nauki moralności, z uwzględnieniem filozoficznej etyki, czerpanej głównie od Arystotelesa, wykładana była łącznie z wykładem dogmatu. W formowaniu się nauki teologiczno-moralnej trzeba podkreślić wpływ filozoficznej etyki i jej systemu cnót, wpływ dawnych *Ksiąg pokutnych*, *Sum* spowiedników, zbiorów i kodeksów kanonistów, zmiany zachodzące pod działaniem renesansu, który zmieniał atmosferę moralną, wpływ kontrowersji probablistycznych, kierujących dyskusję głównie na płaszczyznę rozumu i prawa. Dlatego odziedziczyliśmy — mówi Ivo Zeiger SJ²⁵ — teologię moralną, w której dominują głównie trzy elementy: 1. kazuistyczny — służący praktycznym potrzebom wiernych, 2. filozoficzny — oparty na systemie Arystotelesa i scholastyki, 3. prawny — biorący początek z prawa ka-

²³ Op. cit., s. 387.

²⁴ John C. Ford and Gerald Kelly SJ, op. cit., s. 3—18; por. Ivo Zeiger SJ, *De conditione theologiae moralis moderna*, „Periodica de re morali, canonica, liturgica”, 28 (1939) 177—189 n.; Ph. Delhaye, *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui*, „Revue des sciences religieuses”, 27 (1953) 112—130.

²⁵ Op. cit., s. 182.

nonicznego i cywilnego. A co się stało ze źródłami objawionymi, z natchnionymi wskazaniem Ojców Kościoła, gdzie znajduje się duchowy pokarm zdolny nasycić codzienne życie wiernych? Gdzie tu należy szukać ducha Kazania na Górze, które jest specyficznym statutem moralności chrześcijańskiej, i gdzie jest ono przetłumaczone na język współczesnego życia, ze zrozumiałymi terminami, i gdzie wreszcie jest ono przekazane wiernym jako siła dynamiczna i sterująca ich postępowaniem? Pytając tak dzisiejsi krytycy teologii moralnej twierdzą, że odpowiedzi szukają na próżno w posiadanym obecnie podręczniku teologii moralnej albo że gdy szukają, odnajdują ją z trudem, gdyż główny nacisk jest położony na kazuistykę, na rozróżnienia prawne, na ludzkie rozumowania na tematy filozoficzne.²⁶

IV

Na tym tle rzućmy okiem, wraz z naszymi autorami, o. Fordem i o. Kellym, na uwagi i sugestie niektórych najwybitniejszych krytyków.²⁷

Gustave Thils²⁸ dochodzi do wniosku, że najpilniejszą koniecznością jest uczynienie Chrystusa ośrodkiem moralności. Abstrakcyjne normy, teoretyczne analizy i obowiązki nałożone na człowieka na ogół mogłyby być zastąpione konkretną, żywą realnością Jezusa Chrystusa, który jest modelem dla naszego postępowania, życiem naszych dusz. Potrzebna jest moralność bardziej personalistyczna, w której chrześcijańskie sumienie byłoby ważniejszą normą działania niż prawa zewnętrzne i zwyczaje, normą, która działałaby nie tylko w negatywny ograniczający sposób jako wyrzeczenie się w obliczu nakazów, nie tylko jako anatomiczna sekcja grzechów, ale jako żywotny, wszystko podbijający impuls wewnętrznego życia chrześcijanina. W tym celu słownictwo teologii moralnej winno być przystosowane do współczesnych form myślowych przez wyeliminowanie nie używanych wyrażeń, przez przystosowanie samych koncepcji do stylu epoki, w której nie przyjmuje się abstrakcyjnego rozumowania, a poddaje się działaniu konkretnego faktu i dynamicznej realności. Jezus Chrystus, Jego życie, idee są konkretną i dynamiczną realnością. Przedstawienie Go takim, jakim jest, za-inspirowanie kontaktu z Chrystusem — psychologicznie poprzez przeżycia i sakramentalnie poprzez łaskę — ożywiłoby naukę, która jest martwa.

²⁶ J. C. Ford TJ and Gerald Kelly SJ, op. cit., s. 46.

²⁷ Tamże, s. 42—59.

²⁸ G. Thils, *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux 1940; zob. J. C. Ford and G. Kelly SJ, op. cit., s. 46.

Philippe Delhaye²⁹ — jeden z najostrzejszych krytyków tak teologii moralnej, jak i podręczników do jej nauczania — wysuwa takie zastrzeżenia: „Podręczniki, które stanowią podstawę nauczania moralności, na próżno noszą datę najświeższego wydania, czuje się, że są one przestarzałe. Prawie całe traktaty, jak np. traktat o cnocie religijności, są szeregiem pułapek i znaków zapytania [...]. Nikt nie wie, co to jest np. praca fizyczna, której zakazuje się w niedziele i święta. Z uśmiechem uczy się tego, co napisano o zabobonach, wywoływaniu diabła lub zjawisk, które prosto tłumaczy psychologia lub parapsychologia. W najnowszych dziełach miłość zajmuje miejsce, które uderzająco kontrastuje z ważnością przypisywaną jej przez źródła objawienia. W rzeczywistości miłość powinna inspirować nas we wszystkich rzeczach i ożywiać każdą z cnót [...]. A szczytem wszystkiego jest, że kilka stron, które poświęca się miłości, ma taki przewodni motyw: *caritas non obligat cum tanto incommodo*. Być może, że jest to słuszne w pewnych przypadkach, że pozwala na ocenienie odpowiedzialności i błędów. Ale czy rzeczywiście Zbawiciel widział rzeczy pod takim kątem? Czy raczej nie kazał oddać naszego życia braciom? — co jest mimo wszystko niewygodne [...].”

Delhaye żąda bardziej pozytywnej nauki moralności, opartej na Piśmie św. i tradycji, z mniejszą ilością filozofii, a z większą ilością słowa Bożego, Ojców Kościoła i encyklik. Zarzuca on, że nauka moralności zaniedbała sprawy ludzi świeckich, pracę zarobkową zdyskredytowała, że zbyt wielką rezerwą traktuje życie seksualne, że ma tendencje do zdewaluowania małżeństwa. Nauka moralności powinna być kerygmaticzna. Kazuistycznym nadużyciem jest uczenie ludzi z ambony, ile można spóźnić się na mszę świętą nie popełniając grzechu śmiertelnego i jak wiele gramów pokarmu można spożyć na kolację w dzień postny. Abstrakcyjne sformułowania teologiczno-moralne nie służą wpajaniu w wiernych zasad Chrystusa. Gdy do nich przemawiamy, powinniśmy przedstawić głęboką i wysublimowaną prostotę Chrystusa i Jego nauki. Delhaye przypomina słynne powiedzenie św. Ambrożego: „*Non placuit Deo in dialectica salvum facere populum suum.*”

R. Garrigou-Lagrange³⁰ różni się od Delhaye'a w poglądach, lecz jest podobnie krytyczny, gdy chodzi o przesadne podkreślanie kazuistyki. W swojej pracy *O szczęśliwości*, która jest komentarzem na pierwsze 54 kwestie I—II-ae *Sumy teologicznej* św. Tomasza, a którą zamierzył

²⁹ Philippe Delhaye, *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui*, „Revue des sciences religieuses”, 27 (1953) 121; zob. J. C. Ford and G. Kelly SJ, op. cit., s. 44, 47, 48.

³⁰ R. Garrigou-Lagrange OP, *Beatitude, Commentary on St. Thomas Theological Summa I-a II-ae qq. 1—54*, Translated by Patrick Cummins OSB, St. Luis 1956, s. 4—14; zob. J. C. Ford SJ and G. Kelly SJ, op. cit., s. 49—51.

napisać jako podręcznik teologii moralnej, autor broni poglądu, że nauka o moralności nie jest specyficznie różna od nauki o dogmacie. R. Garrigou-Lagrange w swej pracy idzie za św. Tomaszem, który nie oddzielał jednej nauki od drugiej. Autor pisze tak: „W *Sumie* wyraźnie odróżnia się moralność od dogmatu. Niektórzy jednak późniejsi teologowie, jak np. Vasquez, utrzymywali, że moralność i dogmat nie są częściami jednej nauki teologicznej, ale dwiema różnymi naukami. Zgodnie z tym poglądem teologia moralna ignorująca problemy dogmatyczne, np. łaskę, zasługę, naturę cnoty, często staje się dziełem kazuistycznym. Z naszego punktu widzenia kazuistyka jest niczym innym, jak gorszą egzemplifikacją, tak jak ascetyka i mistyka są najwyższą egzemplifikacją teologii moralnej. Rozważać dogmat i moralność jako dwie nauki znaczy to samo, co ignorować wzniosłość i prostotę teologii moralnej. Oddzielona od dogmatyki, zredukowana do kazuistyki, pod wpływem materialistycznej i statystycznej tendencji, teologia moralna traci swoją podniosłość i godność.

Kazuistyczna teologia rozwiązuje problemy sumienia i rozróżnia stopnie zobowiązania. Jej tendencja jest negatywna — unikanie grzechu, nie zaś pozytywna — kultywowanie cnoty. Właściwie nie różni się realnie od roztropności, ponieważ roztropność jest źródłem poprawnej i bezpiecznej świadomości.

Dwa wieki, od r. 1650 do 1850, były poświęcone kazuistyce. Wielu autorów w tym okresie pomijało wszelkie doktrynalne problemy. Wielu zajmowało się prawie wyłącznie kwestiami praktycznymi. Prawo, sumienie, sumienie prawdopodobne, *casus conscientiae*, granice zobowiązania teologii moralnej — stają się nauką unikania grzechu raczej niż uprawiania cnoty. Ta kazuistyczna metoda, nieskuteczna, gdy chodzi o skłonienie człowieka do prowadzenia dobrego życia, ciąży ku laksyzmowi. Ascetyka i mistyka tracą podstawę. Wiele dzieł ascetycznych i mistycznych nie ma po prostu wartości doktrynalnej.”³¹

Kiedy Leon XIII, jeśli można się tak wyrazić, przywrócił tomizm do życia, wielu autorów zagadnienia te traktowało zgodnie ze św. Tomaszem, podręczniki jednak są na ogół pod wpływem kazuistyki. Pomija się w nich ważne kwestie doktrynalne dotyczące ludzkiego działania, namiętności, obyczajów. Gdy idzie o dzieła dotyczące łaski, cnoty, darów Ducha Świętego, odsyła się pytającego do klasyków dogmatu. Ale pytanie powraca: jak może nauka moralności — jeśli nie zatrzymuje się myślą nad naturą cnoty i zasługi — dojść do naukowego wytłumaczenia czynów ludzkich jako drogi do nadprzyrodzonego celu? Nauka musi poznać źródło, przyczynę, a cnoty są zbawczymi źródłami ludzkich czynów.

³¹ R. Garrigou-Lagrange OP, op. cit., s. 50.

W wielu podręcznikach teologii moralnej rozpatruje się zagadnienie celu ostatecznego, czynu ludzkiego, prawa, sumienia, grzechu, cnót w ogólności. Dalej znajdujemy traktaty z teologii moralnej specjalnej, dotyczące cnót teologicznych i kardynalnych, które jednak nie określają ich natury, krótko poruszając ich konieczność, lecz rozwodzą się nad grzechami, których należy unikać. Zakończenie stanowią traktaty o sakramentach świętych. Jak widać, teologia moralna św. Tomasza nie zadomowiła się jeszcze w naszym uczeniu. Wydaje się, że dla R. Garrigou-Lagrange'a jasna jest przyczyna obecnych trudności w teologii moralnej i jasne rozwiązania. Przyczyną jest odejście od metody św. Tomasza, rozwiązaniem jest powrót do niej.³²

Najważniejszym i najbardziej kontrowersyjnym ze wszystkich autorów, którzy krytykowali teologię moralną, jest Jacques Leclercq.³³ Widzi on następujące współczesne problemy w nauce teologii moralnej: 1. dokładne określenie nauki Chrystusa, jej istoty, specyficznego przedmiotu Jego nauczania, elementy, które są wspólne tej nauce i innym systemom moralnym; 2. zagadnienie nowej metody nauczania moralności dziś; 3. problem dobrego zużycia całej pracy ludzkiej myśli, która rozwinęła się wokół moralności Chrystusa; 4. zastosowanie moralności Chrystusowej w dzisiejszym życiu oraz 5. jak prowadzić chrześcijan, aby postępowali według nauki Chrystusa w obecnym życiu.

Autor widzi poważny kryzys w nauczaniu moralności chrześcijańskiej, widzi niezadowolenie ludzi wierzących z negatywnego sposobu jej nauczania. Mówiąc o moralności radosnego wzrostu pisze: „Trzeba mieć odwagę poznać, że ta moralność entuzjastycznego chryścianizmu kontrastuje z oficjalnym nauczaniem. Moralność, której odbiciem są wykłady seminaryjskie teologii moralnej, wykłady religii, w których katechizm służy za podstawę, jest w małym stopniu dynamiczna, w małym stopniu inspirująca, nie jest moralnością entuzjazmu i zwycięstwa, ale kontroli i ograniczeń. To samo odnosi się do oficjalnego nauczania z wysokości ambony w kościołach parafialnych [...]. To samo też odnosi się do literatury duchownej, która mówi o pokorze, ubóstwie, niewinności, skromności, wyrzeczeniu, posłuszeństwie, a nic o entuzjazmie, zwycięstwie. Młode pokolenie dziś nie poddaje się wpływowi pism duchownych, które zaledwie pół wieku temu były rozkoszą pobożnych dusz: *Praktyka doskonałości chrześcijańskiej* Rodrigueza, *Chrześcijańskie życie i cnoty* Msgr Gaya wydają się im niemożliwe do przyswojenia. Autorzy ci mówią obcym językiem, bez związku z dzisiejszymi aspiracjami wewnętrznymi. Ale jeśli to wszystko jest rzeczywiście oficjalną nauką

³² J. C. Ford TJ and G. Kelly SJ, op. cit., s. 49—51.

³³ Jacques Leclercq, *L'Enseignement de la morale chrétienne*, Paris 1950, s. 8—287; zob. J. C. Ford SJ and G. Kelly SJ, op. cit., s. 51—59.

Kościola, autentyczną tradycją, nie jest prawdą, że szuka się nowej moralności".³⁴ Jeden z jego wniosków: „Moralność chrześcijańska nie może być zwykłą moralnością prostego człowieka, wzmacnianego pewnymi religijnymi lub liturgicznymi praktykami. Ona musi przekształcać, ale my musimy powiedzieć jak. Aby wyrazić to „jak”, musimy opracować syntezę, która przedstawi pewne elementy nowości w nauczaniu, zużytkować i umieć włączyć do niej osiągnięcia wieków dawnych.”³⁵

Aby wyłożyć, czym jest chrystianizm i moralność chrześcijańska, autor wskazuje na osobę Chrystusa, wyklada podstawy Jego nauki moralnej, mówiąc o ojcostwie Boga, tajemnicy zła, nędzy ludzkiej, czynieniu zadośćuczynienia, charakterze powołania chrześcijańskiego, czystości, obojętności serca, ducha królestwa Bożego i miłości bliźniego. Drugi rozdział poświęca przedstawieniu związku między moralnością chrześcijańską i filozofią. W innym wykładzie, również długim, przedstawia centralne zagadnienia moralności chrześcijańskiej, jak np. wielkość i wartość osobowości ludzkiej, szukanie Boga. Najbardziej jedną ciętą krytykę autora zawiera rozdział o teologii moralnej jako o moralności grzechu: brak w niej ducha Ewangelii,³⁶ największą wagę przypisuje się grzesznym czynom.³⁷ Trudno w niej znaleźć to, co potrzebne do rozwoju cnoty.³⁸ Nigdzie w teologii moralnej nie można znaleźć ogólnego poglądu na specyficznie chrześcijański sposób życia.³⁹ „Pierwszym obowiązkiem nauki moralnej jest [...] formować czyjąś osobowość”.⁴⁰ Dlatego nauka moralna nie powinna zajmować się głównie czynami grzesznymi.⁴¹ Zwykły chrześcijanin zorientowany w życiu moralnym, posiadający cnoty kardynalne, łatwo rozwiąże większość swoich moralnych problemów. Penitent sam powinien podejmować w wielu wypadkach decyzję, ponieważ abstrakcyjne normy, a nawet dobrze opracowana kazuistyka moralna nie mogą być adekwatne z ogromną złożonością współczesnego życia. Autor nie zwalcza kazuistyki, uważa jednak, że jej miejsce, choć właściwe, jest podrzędne.⁴² Nacisk należy położyć na czynienie dobrze, a nie tylko na unikanie zła, to bowiem jest tylko warunkiem czynienia dobrze.⁴³ W ostatnich rozdziałach swej pracy mówi autor o doskonałości i moralności społecznej.

³⁴ J. Leclercq, op. cit., s. 11 n.

³⁵ Tamże, s. 35.

³⁶ Tamże, s. 251.

³⁷ Tamże, s. 226, 284.

³⁸ Tamże, s. 229.

³⁹ Tamże, s. 278, 280.

⁴⁰ Tamże, s. 280.

⁴¹ Tamże, s. 284.

⁴² Tamże, s. 281.

⁴³ Tamże, s. 284.

Powyższe pobieżne spojrzenie nie daje obrazu pełnej myśli autora, szeroko przedstawionej w jego pracy. O. Ford i o. Kelly widzą w niej próbkę głębokiej i subtelnej myśli autora, powołując się na E. Guerrero SJ, który nazywa to „wspaniałymi rozdziałami o centralnych tematach ewangelii i centralnych tematach współczesnej myśli moralnej”.⁴⁴ Książka ta otworzyła szerokie perspektywy współczesnej krytyki.

Dodać tu należy, że rozprawa J. Leclerqa wywołała wiele zastrzeżeń, m. in. wspomnianego o. E. Guerrero TJ, który uważając niektóre rozdziały za wspaniałe, dostrzegł w niej i błędy,⁴⁵ o. R. Carpentiera SJ,⁴⁶ który widzi jej braki, lecz mówi o niej jako o „tym wielkim dziele”, „L'Osservatore Romano”⁴⁷, w którym autor artykułu, omawiającego tę książkę, jej wpływ charakteryzuje jako „nieubłagane niszczenie przez taran oblężniczy [...] ona przekracza wszelkie granice, aby zaatakować istotne aspekty katolickiej doktryny, moralności i kultu” Autor artykułu czyni przy końcu uwagę: „nie jest dziwnym, że najwyższe autorytety [...] zarządziły wycofanie z handlu książki jak i jej tłumaczeń”.

O. Ford i o. Kelly mówiąc o książce J. Leclerqa zaznaczają, że całkowity obraz przedstawiony przez autora jest jakimś mistyfikacyjnym kontrastem. Z jednej strony — dodatniej — przedstawione ideały chryścianizmu i rola Kościoła osiągają wyżyny napawającej lękiem wielkości, z drugiej strony — negatywnej — jego krytyka tradycyjnej nauki moralnej i praktyk katolickich wykazuje pewne podobieństwo do zasad nowej moralności, które znane są jako etyka sytuacyjna.⁴⁸

Ernest Hirschbrich w swej pracy *Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit Jahrhundertvende*⁴⁹ próbuje w sposób udany, jak mówi Gustaw Ermecke,⁵⁰ znaleźć dobre rozwiązanie problemu odnowy teologii moralnej. Omówiwszy w pierwszych czterech częściach swej pracy dzieła Mausbacha, Schillinga, Tillmanna, Ermecke'a i Häringa, w części szóstej Hirschbrich proponuje przyszły rozwój teologii moralnej z uwzględnieniem literatury naukowej. Ta część pracy niezwykle, jak mówi Ermecke, wzbogacająca dyskusję, widzi pięć możliwych kierunków rozwoju teologii moralnej. Pierwszy z nich podkreśla „nadprzyrodzoną orientację” teologii moralnej, czego zachęcającym po-

⁴⁴ J. C. Ford TJ and G. Kelly SJ, op. cit., s. 56.

⁴⁵ Tamże, s. 57.

⁴⁶ R. Carpentier SJ, *Vers une morale de la charité*, „Gregorianum”, 34 (1953) 33, 40; zob. J. C. Ford SJ and G. Kelly SJ, op. cit., s. 57.

⁴⁷ „Osservatore Romano”, Febr. 1956, s. 1.

⁴⁸ J. C. Ford and G. Kelly SJ, op. cit., s. 59.

⁴⁹ Ernest Hirschbrich, *Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit Jahrhundertvende*, Klosternenburg NO 1959.

⁵⁰ Gustav Ermecke, *Die katholische Moraltheologie im Wandel der Gegenwart*, „Theologie und Glaube”, (1963), nr 5, s. 348—366.

czątkiem jest *Katholische Moraltheologie* Mausbacha—Ermecke'a (Münster 1959/61). Głębsze uzasadnienie nadprzyrodzonego agere w nadprzyrodzonym esse jest na pewno rozstrzygająco ważnym zadaniem dzisiejszej teologii moralnej. Drugi kierunek wskazuje, że przyszły rozwój teologii moralnej leży w należyтым ustosunkowaniu do etyki naturalnej, że w naturalnej moralności i etyce znajdują się myśli Boże, które w duchu wiary należy widzieć jako myśli Chrystusa. Trzeci kierunek rozwoju widzi autor w „pozytywnych działaniach” chrystologicznej postawy moralnej. Chrystus jest, zarówno dla esse, jak i dla chrześcijańsko-moralnego agere, ontyczną przyczyną, prawzorem i moralnym przykładem. Czwarty kierunek dla przyszłej teologii moralnej widzi autor w rozwiązaniu problemu metody. Tu nawiązuje całkowicie do Mausbacha—Ermecke'a. Twierdzi też, że „trzymanie się metody kazuistycznej jest rzeczą jasną”. Piąty kierunek widzi w rozwiązaniu problemu systemu.

Ermecke, omawiając pracę Hirschbricha, nie zgadza się z nim, gdy ten kwestionuje „celowość” rozdziału między filozofią moralną i teologią moralną, nie zadowala też Ermecke'a budowa systemu ogólnej teologii moralnej, gdzie dominuje zbyt moralno-filozoficzny system myślenia. Uważa także za ciężką i niejednorodną budowę zarówno teologii moralnej szczegółowej, jak również i podziału wprowadzonego przez Hirschbricha, a mianowicie: a) obowiązki względem Boga, b) w stosunku do społeczności naturalnej i nadprzyrodzonej, w stosunku do siebie samego, 4) w stosunku do bliźnich, 5) w stosunku do rzeczy.⁵¹

Gerard Kelly SJ w artykule *Notes on Moral Theology*⁵² mówi, że głównymi sprawami w kursie seminaryjnym jest pozytywne podejście do teologii moralnej i ściślejsze powiązanie jej nauczania z wykładaniem pastoralnej i ascetyki. Samo podejście i stanowisko profesora teologii moralnej ma tutaj duże znaczenie. O. Kelly domaga się uproszczenia obecnego kursu teologii moralnej, zaznaczając, że da się to zrobić, jeśli zostaną przeprowadzone pewne pożądane reformy w prawie kanonicznym. Potrzebą w tym względzie jest skasowanie dużej części praw odnoszących się do kar, np. de absolute complicitate, de sollicitatione. Pojęcie pracy służebnej nie jest też dziś jasno sformułowane, dlatego też jej definicja jest obecnie trudna, stąd anomalia teologiczna: jak powstrzymać się od czegoś, czego teologowie dostatecznie nie zdefiniowali. Część negatywnych zobowiązań świątecznych powinna być usunięta i zastąpiona przez wezwanie, zalecenie. Poza tym wierni łącznie z innymi chrześcijanami powinni przeciwstawić się skomercjalizowaniu i sekula-

⁵¹ G. E r m e c k e, op. cit., s. 365.

⁵² Gerald Kelly SJ, *Notes on Moral Theology*, „Theological Studies”, 24 (1963), nr 4, s. 626—651.

ryzacji niedzieli. Zobowiązanie wysłuchania mszy świętej niedzielnej powinno pozostać nienaruszone. Autor podkreśla też, że żadne podejście do teologii moralnej, stare czy nowe, nie jest zadowalające, jeśli nie przedstawia jasno funkcji Magisterium w sprawach moralnych.

P. Anciaux w artykule *Morale chrétienne et monde contemporain*⁵³ stwierdza, że obecnie przeżywamy kryzys w dziedzinie teologii moralnej zarówno na płaszczyźnie praktycznej, jak i na płaszczyźnie refleksji. Ludzie świeccy i kapłani, duszpasterze i teologowie spotykają się codziennie z głębokimi i dotkliwymi trudnościami. Chrześcijanie współcześni rzeczywiście niepokoją się w obecnej sytuacji: z jednej strony trudno jest dostrzec autentyczne chrześcijaństwo w dotychczasowym nauczaniu teologii moralnej, a z drugiej strony czują się odcięci od świata i współczesnych sobie ludzi. Krytykuje się formułowanie moralności chrześcijańskiej w dziedzinie społecznej, zawodowej czy małżeńskiej, dostrzega się przepaść między przepowiadaniem zwyczajnym a pragnieniami naszych współczesnych, mówi się o nieskuteczności rad dawanych osobom w ich trudnościach. Najżarliwsi nawet z wierzących — mówi P. Anciaux — wskazują na dualizm leżący u podstawy i przenikający w większej części moralność chrześcijańską: opozycja między ciałem i duszą, dewaloryzacja ciała i seksualizmu, nieufność wobec naturalnych skłonności i przyjemności, pojmowanie małżeństwa prawie wyłącznie biologicznie, wartościowanie go jedynie z punktu widzenia prokreacji itd. Uderza się w ciasny indywidualizm sprzeczny z perspektywami chrześcijańskimi: Wcielenia, odkupienia, mającymi na względzie wspólnotę. Słyszcy się głosy, że moralność chrześcijańska jest kompletnie niezyciowa, że jest podawana w formie negatywnej, za pomocą zakazów i przestróg, że jej nie można zrozumieć jako wezwania i zachęty do poświęcenia całego życia swego Bogu i bliźniemu w Chrystusie. Moralność — podkreśla autor — zdaje się bardziej skłaniać do lęku przed karą niż do wrażliwości na wołanie wartości, chce bardziej służyć abstrakcyjnemu prawu niż odpowiadać na zaproszenie miłości skierowanej do serca człowieka. Zarzuty dotyczą też małej korzyści ze spowiedzi, gdzie więcej jest przejęcia się grzechem i karą zań niż pojednaniem przez łaskę, gdzie wiele jest miejsca dla nieczystości, a zaniedbane są szerokie perspektywy i dogłębne kierunki posłannictwa chrześcijańskiego. Infantylny i obsesyjny charakter — pisze P. Anciaux — który fałszuje i szkodzi myśli i życiu pewnej liczby chrześcijan, pochodzi w większej części z pierwszej fazy nauczania moralności i postawy wielu księży w konfesjonałach. Zarzuca się, że brak kapłanów zdolnych pomóc w rozwoju życia chrześcijańskiego ludziom, kapłanów,

⁵³ P. A n c i a u x, *Morale chrétienne et monde contemporain*, „Collectanea Mechlinensia”, 49 (1964) 323—340.

którzy by jednocześnie zachowali szacunek wobec odpowiedzialności ludzi dorosłych. Wielu kapłanów sądzi też, że dialog duszpasterski może być zrealizowany jedynie w ramach moralności pozytywnej, odwołującej się do odpowiedzialności każdego człowieka, i w perspektywach prawdziwego wychowania szanującego wszystkie dane chrześcijańskie i ludzkie. Autor zdaje sobie sprawę, że istnieje przepaść między moralnością podręcznikową i głoszoną ustnie — z jednej strony — a moralnością ewangeliczną i głębokimi pragnieniami ludzi nam współczesnych — z drugiej. Lecz niestety, rozwiązanie tego problemu wyobraża się jedynie jako adaptację, czyli rozluźnienie granic rzeczy dozwolonych i zakazanych. Takie rozwiązanie jest niewyczerpujące i błędne. Zawiera ono bowiem w sobie ryzyko jeszcze większego sfalszowania perspektyw moralnych, jeśli je umieścimy — zaznacza autor — na płaszczyźnie prawa, jak to już jest przedstawione w podręcznikach. Na pewno należy zmienić reguły przypominające regulaminy policyjne i przepisy drogowe. Nie chodzi o adaptację, lecz o dogłębną reorientację [...] o aggiornamento Kościoła i jego orędzia [...] nie o moralizatorstwo, lecz o powrót do źródeł [...] o nawrócenie do Chrystusa w Kościele, by urzeczywistniał się coraz więcej w sercu człowieka i ogarniał wszystkie jego skłonności, co teologia moralna nazywa nabywaniem cnót [...] o odpowiedź na wezwanie Boga, co zakłada zaangażowanie się coraz bardziej autentyczne i głębsze w społeczność chrześcijańską, by móc uczestniczyć w dziele odkupienia rekapitulującego dzieło stworzenia. Zwykłe nauczanie moralności nie wykazuje naszym współczesnym ludziom, że jest wezwaniem Boga żywego naglącego do wzięcia udziału w dziele stworzenia i odkupienia. Rutyna, która zapanowała w nauczaniu, w kazyście i w praktyce moralności, zamknęła ludziom dostęp do wszelkiego nowego wiewu współczesnej myśli [...] musi przyjść prąd odnowy [...] musi być odnowienie się nauki moralności i jakby sięgnięcie do źródeł na płaszczyźnie specyficznie chrześcijańskiej, przy jednoczesnym otwarciu się na problemy świata obecnego, by nawiązać z nim nieodzowny dialog. Wskazawszy historyczne przyczyny zejścia nauki moralności chrześcijańskiej w kierunku ciasnego moralizmu, odcinającego się zarówno od źródeł, jak i od konkretnego życia, oderwanie kwestii moralnych od dogmatycznych, od teologii ascetycznej, mistycznej, filozofii moralnej, następnie kształtowanie się nauki moralnej jako wiedzy o prawach i cnotach, podawanych w ramach pojęć i abstrakcyjnych formuł, wpływ nominalizmu Kanta, kazyistyki, autor podkreśla, że moralność nie jest ukazywana w perspektywie dialogu: wezwanie Boga żywego do człowieka każdej epoki. Nauka moralności przybiera postać kodeksu abstrakcyjnego, bezosobowego, poza wszelką perspektywą historyczną, perspektywą historii zbawienia, jak również historii ludzi.

Faktem jest niezaprzeczalnym — pisze P. Anciaux — że poszukiwanie sensu życia (podstawowy aspekt problemu moralności jako takiego) i troska o rozwój człowieka (wszystkich ludzi) tkwi w centrum pragnień współczesnych nam ludzi. Kryzys obecny teologii moralnej chrześcijańskiej — kończy autor — może przybrać znaczenie prawdziwego kryzysu wzrostu, jeżeli będziemy wrażliwi na głos czasów obecnych, za pośrednictwem którego Bóg zwraca się do dzisiejszego człowieka. Po to jednak konieczną rzeczą jest, byśmy starali się odkryć myśl naprawdę tradycyjną Kościoła, autentyczne orędzie chrześcijańskie [...] i dojrzeć, jakie są wartości, przez które da się nawiązać dialog ze światem.

O. Hermenegildus Lio OFM w artykule *Pro Concilio Vaticano II quaedam ordinis moralis a Joanne XXIII proposita in nuntio radio-televisico*⁵⁴ omawia zagadnienia piątego, szóstego i siódmego przykazania, które uwzględnić winien sobór w swoich dekretach, gdyż błąd i tzw. nowa moralność, pociągająca niektórych katolików, rozszerza się stale, choć nieznacznie, ucząc, że przynajmniej w niektórych wypadkach albo, jak chcą niektórzy, w pewnych sytuacjach, szczerze wobec Boga rozważonych, czynności, chociaż w ogólności wspomnianymi przykazaniami obiektywnie zakazane, są dozwolone albo przynajmniej za ciężkie subiektywnie nie poczytane mimo tego, że są dokonane dobrowolnie. Dalej papież wymienia zagadnienie tzw. „superfluum” majątkowego, które powinno być ustawione ewangelicznie w doktrynie moralnej i w praktycznym życiu pojedynczego człowieka oraz społeczeństw. Następnie podnosi papież zagadnienia dotyczące życia małżeńskiego, ekonomicznego i społecznego, których rozpatrzenie przez sobór przyniesie wielką korzyść teologii moralnej.

V

Nie wszystkie jednak głosy współczesnych teologów moralistów idą po linii wyżej naszkicowanej krytyki.

I tak np. o. Jordanus Kunicić OP w swoim dłuższym artykule *Theologia moralis renovanda*⁵⁵ przyjmuje wprawdzie konieczność jakiegoś przynajmniej odnowienia teologii moralnej, czego domaga się wyraźnie dzisiejszy stan rzeczy, jednak chociaż pożądana jest renowacja teologii w dziedzinie mającej związek z psychologią eksperymentalną,

⁵⁴ Hermenegildus Lio OFM, *Pro Concilio Vaticano II quaedam ordinis moralis a Joanne XXIII proposita in nuntio radio-televisico 11 September 1962*, „Antonianum”, 1963, Fasc. I, s. 3—30.

⁵⁵ J. Kunicić OP, *Theologia moralis renovanda. Animadversiones*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 1963, Band 10, H. 3, s. 291—315.

socjologią, medycyną i jej rozmaitymi operacjami chirurgicznymi, „salus — mówi — datur recurrendo ad claritatem et certitudinem primorum principiorum [...]. Principia igitur sunt recolenda, eorum luce conclusiones iudicandae, necnon singuli casus illustrandi”.⁵⁶ Nie zgadza się z takim odnowieniem, które chce jej niezależności od innych dyscyplin, z takim postępowaniem, które chce odnawiać całą tradycyjną teologię moralną, który odrzuca prawo.⁵⁷ Autor obawia się, że to odnowienie pozbawi teologię moralną naukowego charakteru i opowiada się za teologią moralną ujętą w system. O. Kunicić nie przyjmuje nowej, dialogicznej teologii moralnej, widząc w niej afinalizm. Moralność chrystocentryczna podważa godność nauki: „Idea Chrystusowa [...] nie jest ideą najwyższą, głową bowiem Chrystusa Bóg” (1 Kor 11, 3). „Chrystus ukazuje się jako droga, wzór, wódz [...]” Lecz teologia moralna chrystocentryczna może przestać być teologią moralną, a być biografią samego Chrystusa. Nie jest też odpowiednie zacieśniać teologię do naśladowania Chrystusa, bo ono wytwarzałoby tylko przyzwyczajenie, pomija się przez to prawo naturalne, zaniedbuje nabywanie cnót własnymi siłami. Samą naturę ludzką *moralis nova* zmniejsza. Autor w konkluzji proponuje, aby to, co w teologii tradycyjnej jest akcydentalne, przejściowe, niedoskonałe, podbudować nowymi przykładami i nowymi pozytywnymi argumentami — formą zewnętrzną; podziały i tytuły artykułów zastąpić terminami bardziej bezpośrednimi, mniej abstrakcyjnymi, problemy aktualne rozwiązywać w świetle stale ważnych pryncypiów, a opracowania teologiczne bardziej łączyć z socjologią, z nauką ascetyki i psychologią. *Vetera novis augere, non autem novis vetera destruere.*⁵⁸

Giuseppe de Rosa SJ w artykule *Orientamenti della teologia morale oggi*⁵⁹ omawia, a potem broni trzech następujących zarzutów, które dają się zauważyć w licznych artykułach krytycznych pisanych zarówno przez kapłanów, jak i przez świeckich moralistów:

⁵⁶ J. Kunicić OP, op. cit., s. 291.

⁵⁷ „Concludamus: Respuimus talem theologiae moralis renovationem, quae illam autonomam vult, ita, ut, ab aliis doctrinae sacrae disciplinis independens proclametur, cum tota theologia una essentialiter proclametur respuimus talem conceptum progressus theol. moral. quae totam theol. moralem traditionalem renovandam dicit, non discernendo quae sunt immutabilia et quae mutabilia, quae principalia et quae secundaria, nam haec distinctio essentialis est et summi momenti, item respuimus talem renovationem theol. moral. quae a legibus, utpote ab externo provenientibus abhorret”. J. Kunicić OP, op. cit., s. 297.

⁵⁸ J. Kunicić OP, op. cit., s. 315.

⁵⁹ Giuseppe de Rosa, *Orientamenti della teologia morale oggi*, „La Civiltà Cattolica”, Giug. 1964, nr 12—20, s. 561—572.

1. że teologia moralna zbyt dużo miejsca wyznacza dla prawa naturalnego i natury, podczas gdy my należymy do porządku łaski;
2. w teologii moralnej jest zbyt wiele kazuistyki;
3. obecna teologia moralna jest za bardzo związana ze spowiedzią, zbyt minimalistyczna, zbyt skoncentrowana w grzechu, zbyt twarda i uboga ewangelicznie.

Odpowiadając autor wyjaśnia, że prawo naturalne należy do istoty samego człowieka, stanowi porządek wewnętrzny jego istoty, jest wszczepioną mądrością Bożą w istotę natury ludzkiej. Prawo naturalne w człowieku — to sam człowiek, odrzucić to prawo — znaczy zniszczyć jego samego. W moralności ma ono mieć miejsce poczesne jako wola Boża stanowcza, wieczna, nieodwołalna. Ono z wolą Chrystusa łączy się harmonijnie. Z chwilą wyniesienia człowieka do stanu nadprzyrodzonego zostało razem z nim podniesione do tego stanu prawo naturalne, otrzymując nadprzyrodzoną wartość. Przykazania Boże dane Mojżeszowi są powtórzeniem prawa naturalnego. Chrystus pozostawił prawo naturalne w całej swej mocy oraz je uświęcił i uzupełnił swoim prawem. Ono wraz z prawem Chrystusa stanowi całość i jedność nierozdzielną.

Kazuistyka od czasów Pascala uchodziła za objaw laksyzmu i jako taka została przez niego napiętnowana. Dziś znów kazuistykę potępia się jako rodzaj rygoryzmu. Tymczasem ona nie jest ani jednym, ani drugim, ale może być i jednym, i drugim. Kazuistyka nie jest jakąś oddzielną nauką. Ona jest cała na usługach sumienia i moralności. Jest zastosowaniem ogólnej i niewątpliwej zasady moralnej do poszczególnego wypadku na podstawie ścisłego logicznego myślenia. Choć ją łatwo krytykować, rezygnacja z niej jest jednak trudna, gdyż i życie jej wymaga: musimy odpowiadać, jak prawo ogólne obowiązuje w poszczególnym wypadku. Nawet w nauce św. Pawła znajdujemy jej uzasadnienie.

W trzecim zarzucie zachodzi nieporozumienie, które płynie z nierozróżniania nauki moralnej: ewangelicznej, naukowej i kerygmatycznej, czyli pasterskiej. Teologia moralna, którą uprawiali Ojcowie Kościoła, opierała się tak dalece na Ewangelii, że poza nią dalej nie szła, tymczasem Ewangelia nie dawała i nie daje wyczerpującej nauki o moralności, nie daje odpowiedzi na wszystko i nie ma zamiaru dawać; daje nam ducha moralności, kształtuje sumienie, a resztę zostawia pracy sumienia i tu się zaczyna teologia naukowa, która, wychodząc z moralności ewangelicznej, daje odpowiedź na cały szereg zagadnień konkretnych, jakie nasuwa życie, i dba o minimum moralności. Jeśli to minimum moralności będzie zachowane, to już teologia moralna swój cel osiągnęła. Ten jednak sposób uprawiania teologii zupełnie nie nadaje się do pasterzowania i do kaznodziejstwa, dlatego ostatnio powstała inna teologia moralna, zwana kerygmatyczną (duszpasterską). Różni się

ona od teologii naukowej metodą i przedmiotem. Gdy chodzi o metodę, to teologia naukowa posługuje się argumentami, duszpasterska zaś, nie zanedbując argumentacji, przemawia do wyobraźni, do serca, do uczuć. Stara się pociągać, wzruszać, nie tyle mówi człowiekowi o prawdzie, ile o dobru. Odnośnie do przedmiotu — teologia naukowa stara się wskazać, jakie jest minimum moralności, pasterska proponuje maksimum i do niego zachęca. Ta trzecia teologia pasterska jest nowa tylko formalnie, de facto uprawiana jest od dawna przez rozmaitych moralistów naukowych, poza ścisłą spekulacją naukową wkraczających w dziedzinę asceptyki i duszpasterstwa.

VI

A teraz rzut oka, razem z naszymi autorami — J. Fordem i G. Kellym, na poglądy tych teologów, którzy w dziełach swych posiadają nowe ujęcia teologii moralnej oraz w jakiś nowy sposób podchodzą do krytykowanych problemów.

Na wstępie zaznaczyć trzeba, że wiek XIX mimo tego, że nie wydał dzieł moralistów, którzy by znali postulaty krytyki, jaka tu jest omawiana, jednak u niektórych teologów jakieś nowe podejście do teologii moralnej daje się zauważyć. I tak w r. 1817 J. M. Sailer opublikował *Handbuch der christlichen Moral* (München), którego główną zaletą jest, że teologię moralną uczynił nauką o cnocie i drodze doskonałości chrześcijańskiej. W latach zaś 1835—1836 J. B. Hirscher napisał dzieło pt. *Die christliche Moral als Lehre der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit* (Tübingen).⁶⁰ Arthur Vermeersch TJ w roku 1922 opublikował swoją czterotomową pracę, której dał tytuł *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*.⁶¹ Principia, ponieważ pragnął odpowiedzieć na zarzut, że moralisci nie podają wewnętrznych racji swoich rozwiązań. Responsa dlatego, że praca ta zawiera praktyczne rozwiązania przypadków, zwykle spotykanych przez spowiedników. Consilia, gdyż jego celem było badać nie tylko grzechy, których należy unikać, ale także wyłożyć pozytywną stronę sprawiedliwości chrześcijańskiej oraz zachęcić do poszukiwania większego dobra. Z tego też samego powodu wybrał układ cnót, a nie przykazań. Jest rzeczą charakterystyczną, że o. Vermeersch pisząc o duchowym życiu chrześcijańskim, sam już w r. 1891 w dzień Bożego Narodzenia złożył ślub wierności Bogu z całkowitym zaparciem się siebie: „Voveo perpetuum et

⁶⁰ J. Ford SJ and G. Kelly SJ, op. cit., s. 60.

⁶¹ Arthur Vermeersch TJ, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, Roma 1947³; zob. J. Ford SJ and G. Kelly SJ, op. cit., s. 61.

totalem abnegationem mei, juxta litteram et sensum ab eo qui me dirigit in spiritu approbatum et scripto consignatum” Siłą tego ślubu, formułę którego odnaleziono wśród jego pism po śmierci, zobowiązał się, że gdyby miał wahać się między dwiema alternatywami, nie wiedząc, która jest wyborem lepszym, doskonalszym, wybierze tę, która będzie pociągała większe wyrzeczenie, tzn. tę, której świat by nie wybrał. Nic więc dziwnego, że na zarzut minimalizmu, stawiany moralistom, był szczególnie wrażliwy i że sam, osobiście, stał się rzecznikiem tych, którzy żądali od teologii moralnej wyższych wartości.⁶²

O. Th. Slatter SJ świadczy o tym pisząc w r. 1923 swój *The Confessor Standart of Morality*: „aby ten wzór był taki, jaki był przekazany przez Chrystusa w Kazaniu na Górze; wzór prawdziwej doskonałości chrześcijańskiej, według którego żył sam Chrystus. Głównie z tego względu przyjmujemy z radością nowy kurs teologii moralnej zainaugurowany przez o. Vermeerscha SJ, profesora teologii moralnej na uniwersytecie gregoriańskim. Uważa on teologię moralną za naukę nie tylko o dobru, złu, szczęściu, ale i o doskonałości chrześcijańskiej. Tęskni on za nowym, złotym wiekiem teologii moralnej, ale zdaje sobie sprawę, że aby te nadzieje zrealizować, pozostaje wiele do zrobienia dla współczesnych pisarzy”.⁶³

Poglądy o. Vermeerscha wywołały też sprzeciwy. Ostro np. protestowano przeciwko mieszaniu do kursu teologii moralnej idei ascetyki mówiąc, że głównym przedmiotem teologii moralnej jest ustalanie nie ideału, lecz po prostu minimum obowiązku; uwaga teologa-moralisty powinna być skoncentrowana na ustaleniu scientiae liciti et illiciti; teologia moralna oznacza wiedzę potrzebną kapłanom w rozwiązywaniu spraw, z którymi się spotykają, i to znaczenie techniczne pozyskała ona sobie w ciągu stuleci. Owszem, istnieje potrzeba regularnego nauczania o ideałach życia chrześcijańskiego w naukowej formie, ale tego żądania nie można zaspokoić przez zmiany w teologii moralnej, gdyż do tego potrzebna jest oddzielna wiedza, oddzielne badania i wykłady oraz inne podręczniki.⁶⁴

Jednakże w r. 1925 kardynał Gasparri przesłał o. Vermeerschowi gratulacje papieża Piusa XI z okazji jego *Theologiae moralis principia...*, kładąc szczególny nacisk na to, że autor dołączył do wykładu praw, przepisów i zastrzeżeń moralnych tę część zagadnień moralnych, która jest „zbyt często zanedbywana w podobnych dziełach naukowych — część

⁶² J. Ford and G. Kelly SJ, op. cit., s. 61—62.

⁶³ Thomas Slatter SJ, *The Confessor Standart of Morality*, „American Ecclesiastical Review”, 68 (1923) 38—43; zob. J. Ford SJ and G. Kelly SJ, op. cit., s. 62.

⁶⁴ J. Ford SJ and G. Kelly SJ, op. cit., s. 64.

dotyczącą rad i doskonałości chrześcijańskiej". Papież Pius XI sam zresztą mówił o teologii moralnej jako szkole doskonałości chrześcijańskiej: „Podobnie jak teologia dogmatyczna może być nazwana szkołą Prawdy Chrystusa, tak teologia moralna może być w pewien sposób nazwana szkołą miłości lub miłością Królowej, do której wszystko jest podnoszone, która uszlachetnia, kiedy szuka się jej światła dla pola działania.”⁶⁵

O. Vermeersch jasno widział zadania, jakie leżą przed teologią moralną. W r. 1929 pisząc ogólny konspekt teologii moralnej ubiegłych sześćdziesięciu lat, po wskazaniu zasadniczych prac wyciąga następujące wnioski: rolą i wielkim zadaniem współczesnej nauki moralnej jest znadnaturalizowanie aspiracji ludzi, podniesienie ich do krzyża, a przez niego do nieba. Na krzyżu jest nie tylko cierpienie, jest przede wszystkim miłość, która żąda i akceptuje to cierpienie; podwójna miłość: Boga i człowieka ze względu na Boga. Cała prawdziwa teologia moralna powinna być skierowana na tę podwójną miłość poprzez osobistą miłość Jezusa Chrystusa, a więc teologia moralna podręcznikowa, teologia moralna ujęta w głębokich dziełach, jak też teologia moralna mówionych kazań i pisanych rozpraw. Entuzjazm mistyki skierowany jest na miłość; potwierdza to końcowy wniosek: teologia moralna powinna dotyczyć umiłowania dobra, jednak nie dobra abstrakcyjnego, ale tego, które identyfikuje się z boską osobą Jezusa Chrystusa.

Nie można więc ulegać wrażeniu, że dotychczas nic się nie zrobiło w dziedzinie teologii moralnej. Wkład o. Vermeerscha to nie tylko konfrontacja poglądów teologiczno-moralnych, jego wpływ jest większy. Cała bowiem generacja moralistów, która wyrosła od czasu ukazania się jego dzieł, dzięki niemu stała się świadoma niebezpieczeństw legalizmu i moralnego minimalizmu. Większość współczesnych prac musi być uważana za produkt jego zaczynu, który poprzedził trochę niecierpliwe próby późniejszych i mniej konstruktywnych krytyków.⁶⁶

Otto Schilling opublikował w r. 1928 pierwsze wydanie swojej teologii moralnej,⁶⁷ w której wyraźnie przedstawił podstawowe założenie, że miłość jest fundamentalną, przewodnią zasadą teologii moralnej. Tę swoją główną zasadę wyprowadził autor z celu chrześcijańskiej moralności, którym jest upodobnienie się człowieka do Boga i zjednoczenie się

⁶⁵ P i u s X I, *Ex Sermone post disputationem Theologiae Moralis coram SS-mo Pontificia Universitate Gregoriana habitam 20 Mar. 1926, Enchiridion Clericorum*, Roma 1938, nr 1451; zob. J. F o r d S J and G. K e l l y S J, op. cit., s. 65.

⁶⁶ J. F o r d S J and G. K e l l y S J, op. cit., s. 66.

⁶⁷ O t t o S c h i l l i n g, *Handbuch der Moraltheologie*, Stuttgart 1952; zob. J. F o r d S J and G. K e l l y S J, op. cit., s. 66—67.

z Nim. Ten cel może być osiągnięty tylko przez miłość, ona więc tylko może być uważana za pierwszą zasadę teologii moralnej. Sprawiedliwość też jest minimum miłości, stąd też i sprawiedliwość staje się środkiem do zjednoczenia z Bogiem i z pryncypium nadprzyrodzonej zasługi. Schilling nie wierzy, że jakakolwiek definicja teologii moralnej może być adekwatna, o ile wyraźnie nie wymienia miłości, ponieważ miłość jest jedynym środkiem prowadzącym nas do zjednoczenia z Bogiem — naszym ostatecznym celem.

Fritz Tillmann w r. 1934 opublikował swoje dzieło z teologii moralnej o naśladowaniu Chrystusa.⁶⁸ Autor jest jednym z pierwszych i największych teologów, którzy wnieśli swoją myśl i swój wkład w budowę bardziej chrystologicznej teologii moralnej.

Praca jego opiera się na fundamentalnym założeniu, że doskonałość moralna chrześcijanina jest progresywną realizacją ideału „syna Bożego”. Chrystus objawił się nam zarówno jako Bóg, jak i jako człowiek i z pomocą łaski Bożej jesteśmy przeznaczeni do stania się drugim Chrystusem w takim stopniu, w jakim może stać się grzeszne stworzenie. Naśladowanie Chrystusa staje się więc nie tylko zewnętrznym kopiowaniem, ale upodabnianiem się i dostosowywaniem do Jego myśli i żądań. Taki rodzaj naśladowania jest sercem, istotą moralności chrześcijańskiej. Jest to zasada przewodnia całego wykładu nauki moralnej u Tillmanna. O grzechu mówi autor na końcu części ogólnej jako o rzeczy znajdującej się niżej poziomu dążeń, jako o czymś, co jest w częściowej lub całkowitej opozycji w stosunku do wielkiego obowiązku naśladowania Chrystusa. Jeśli chodzi o wykład cnót i środków do uzyskania łaski, to materiał nie jest przedstawiony jako system praw z podkreśleniem prawnych norm postępowania. Podane są zobowiązania chrześcijanina wywodzące się z dwóch podstawowych faktów: z potrzeby aktualizowania i realizowania doskonałości jego własnej osoby ludzkiej oraz że nakazem boskiej Opatrzności, ideałem jemu proponowanym jest naśladowanie Jezusa Chrystusa, boskiego wzoru całej ludzkości.

Tillmann, zanim poświęcił się zagadnieniom moralnym, zajmował się egzegezą Nowego Testamentu, był więc doskonale przygotowany do odmalowania moralnego charakteru Chrystusa jako wzoru do naśladowania. Jego metodą jest rozwinięcie przepisów moralnych z własnych słów Chrystusa, nie czyniąc ostrych rozróżnień pomiędzy tym, co jest radą, a co zobowiązaniem, by w ten sposób inspirować dusze do postępowania za Jego głosem: „Jam jest światłość świata, kto idzie za mną, nie chodzi

⁶⁸ Fritz Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1934, Band III: *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1935—1936; zob. J. Ford SJ and G. Kelly SJ, op. cit., s. 67—68.

w ciemnościach, ale będzie miał światło życia” (J 8, 12). Dlatego też jego praca ma charakter kerygmaticzny.⁶⁹

Der Meister ruft to tytuł krótszej pracy Tillmanna dla świeckich, również o charakterze kerygmaticznym.⁷⁰

Emile Mersch SJ w r. 1937 wydał pracę pt. *Morale et Corps Mystique*.⁷¹ Często czyniono zarzuty, że teologia moralna jest zbyt indywidualistyczna, że zarzuciła zagadnienia społeczne. Mersch właśnie ten społeczny aspekt podejmuje. Moralność Ciała Mistycznego jest nie tylko chrystocentryczna, ma również znamiona wartości społecznych, wywodząc się z dogmatycznych założeń nauki o Ciele Mistycznym Chrystusa. Każdy chrześcijanin przez chrzest jest wcielony w duchową społeczność, którą jest Kościół, i staje się członkiem Mistycznego Ciała Chrystusa. Odtąd nie jest sam, ale jest związany z innymi nadprzyrodzonymi więzami społecznymi. A więc jego życie moralne nie odpowiadałoby nadprzyrodzonej rzeczywistości, gdyby działał zgodnie z czysto indywidualistycznymi zasadami, nieświadomy, co wynika z tego mistycznego zjednoczenia. Sumując zasady, z których wyprowadza naukę moralną dla wszystkich chrześcijan, Mersch tak mówi: „Aby podsumować cały ten artykuł w kilku słowach, można by powiedzieć, że duchowa doktryna, jak i cała doktryna chrześcijańska w ogólności nie jest w pierwszym rzędzie deklaracją wojny, ale formułą zjednoczenia. Podstawową prawdą jest, że Bóg stworzył wszystko, że Chrystus, zbawił nas wszystkich i że w Nim natura ludzka wraz z naturą boską tworzą jedno w jednej osobie. Zjednoczenie z Bogiem, zjednoczenie z Chrystusem, zjednoczenie ze wszystkimi ludźmi w Chrystusie i w Bogu — to jest istotna i w pewnym sensie cała rzecz. Pierwszą, a nawet jedyną zasadą jest kochać Boga i bliźniego. A również — ponieważ Bóg jest dostępny jedynie poprzez człowieczeństwo Chrystusa i ponieważ człowieczeństwo Chrystusa nie jest inaczej widziane jak w ludziach — centrum całej duchowej doktryny i wielkim środkiem uświęcenia jest miłość bliźniego. Przyczynić się w sobie i w innych do tego mistycznego

⁶⁹ J. Ford SJ and G. Kelly SJ, op. cit., s. 68. Tendencje Tillmanna, Lecerq, Schillinga, Thilsa omawiał ks. prof. dr Stanisław Olejnik w swoich szczególnie trzech wyżej cytowanych rozprawach: *Współczesne kierunki, zagadnienia i postulaty teologii moralnej* „Collectanea Theologica”, 23 (1952) 66—114; *O nowe drogi dla teologii moralnej*, tamże, 25 (1954) 575—596; *Kierunki rozwoju teologii moralnej*, [W:] *Pod tchnieniem Ducha Świętego*, Poznań 1964.

⁷⁰ Fritz Tillmann, *Der Meister ruft. Eine Laienmoral für gläubige Christen*, Düsseldorf 1937.

⁷¹ Emile Mersch SJ, *Morale et Corps Mystique*, Paris 1937; zob. J. Ford SJ and G. Kelly, op. cit., s. 69.

wcielenia, którym jest ubóstwienie rodzaju ludzkiego, jest naszym głównym obowiązkiem i powinno zajmować nas stale".⁷²

W pierwszym wydaniu swojej pracy Mersch podał pewne praktyczne zastosowania swojej doktryny moralnej do zagadnień chrześcijańskiego ubóstwa, miłości, małżeństwa, czystości, autorytetu, posłuszeństwa dzieci, obywateli, zakonników. W trzecim wydaniu francuskim, opublikowanym po śmierci autora, wydawcy dodali dalsze jego ujęcia odnoszące się do cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości. Ton i duch, w którym autor czyni te zastosowania, jest wspaniały i inspirujący, co można sobie doskonale uzmysłwić cytując jego własne słowa, trzeba jednak zauważyć, że ta wzniosła nauka autora nie była przez niego przeznaczona do bezpośredniego, praktycznego użytku spowiedników: „Chrześcijanin jest członkiem Chrystusa — to jest résumé chrześcijaństwa. Chrześcijanin powinien działać jak członek Chrystusa — to jest résumé chrześcijańskiej ascetyki i klucz całej świętości. Ale powiedzenie: być członkiem Chrystusa, ma dwa aspekty. Na pierwszym miejscu — powiązanie z Chrystusem, tak jak każdy członek powinien być powiązany z głową. Potem — powiązanie ze wszystkimi chrześcijanami, ponieważ członki powinny tworzyć całe ciało. Te dwa powiązania w rzeczywistości stanowią tylko jedno. Dla członka powiązanie z głową i z innymi członkami jest tym samym powiązaniem, które daje życie członkowi. Multi — unum corpus in Christo, singuli autem alter alterius membra”⁷³

Wszyscy wymienieni wyżej teologowie byli prekursorami obecnych dążeń do odmłodzenia teologii moralnej i chociaż jest trudno ustalić zasięg ich wpływów, gdyż i współczesne systemy myślowe zaważyły na nowych tendencjach teologii moralnej, trzeba jednak stwierdzić, że wpływ prekursorów był silny. Przykładem nowszych tendencji są prace Ermecke'a, Gillémana⁷⁴ i Häringa.

VII

Gustaw Ermecke, rektor uniwersytetu w Paderborn i profesor teologii moralnej, w r. 1951 krótko nakreślił plan struktury teologii moralnej.⁷⁵ Ermecke jest przekonany, że tylko poprzez łączenie pięciu

⁷² Tamże, s. 70—71.

⁷³ Tamże, s. 72.

⁷⁴ J. Ford SJ and G. Kelly SJ, op. cit., s. 73—79.

⁷⁵ Gustav Ermecke, *Die katholische Moraltheologie heute*, „Theologie und Glaube”, 41 (1951), nr 2, s. 127—142; zob. J. Ford SJ and G. Kelly SJ, op. cit., s. 73—75.

różnych metod nasza nauka moralna stanie się kompletna, a mianowicie: metody pozytywnej, która wyjaśnia naukę zawartą w Piśmie św. i tradycji oraz Magisterium; metody metafizycznej, która stosuje scholastyczną filozofię i teologię do badania tajemnic natury i łaski; metody mistycznej, opartej na nowej jedności istnienia i jedności życia w Chrystusie, wyprowadzającej prawa działania moralnego z tego nowego istnienia; metody kazuistycznej, która jest zastosowaniem ogólnych zasad, podawanych przez Kościół, do codziennych sytuacji i okazji życia; metody ascetycznej, która bada naturę doskonałości chrześcijańskiej i określa środki, które są radą i nakazem w dążeniu do tego celu.

Koncepcja działania chrześcijańskiego jest ściśle związana z metodą mistyczną. Rozwijamy się jedynie przez działanie. Ten, kto przez działanie rozwija się, jest nowym człowiekiem w Jezusie Chrystusie i jego celem jest upodobnić się do Boga i naśladować Chrystusa. A więc teologia moralna winna głębiej badać naturę działania specyficznie chrześcijańskiego. Autor ma tu cztery propozycje dotyczące działania: 1. działanie jest i powinno być rozwojem istoty (to znaczy nowego, nadnaturalnego człowieka w Chrystusie), 2. działanie jest proklamowaniem prawdy (nadnaturalne działanie głosi Chrystusa światu), 3. działanie jest realizacją wartości (jeśli daje więcej nadnaturalnego życia, jest dobre, jeśli je zmniejsza, jest złe, jeśli niszczy nadnaturalne życie, jest ciężko grzeszne), 4. działanie jest wypełnieniem normy (każde stworzenie powinno starać się być najlepszym w ramach uniwersalnego porządku Bożego stworzenia i odkupienia. W ten sposób stworzenie wypełnia Bożą normę, wypełnia wolę Bożą w stosunku do siebie i staje się doskonałe). Chrystus jest istotą nieskończoną, najwyższą prawdą, nieograniczoną doskonałością i w sposób doskonały wypełnia prawo Boże. W Chrystusie jest wypełnienie całego naszego działania. Teologia moralna zatem ma za zadanie dokładniejsze badanie tej działalności, nowego, nadnaturalnego stworzenia w Chrystusie.

W teologii moralnej ogólnej Ermecke rozpatruje trzy swoje kluczowe idee: 1. Nowe życie w Chrystusie. Tu przedstawia Chrystusa jako cel, Jego naśladowanie jako drogę do celu, nadnaturalne życie, niebezpieczeństwa grzechu, błogosławieństwo cnoty. 2. Nową miłość, która może być ujęta jako nadnaturalna miłość chrześcijańska, ożywiająca i wynosząca wszystkie nasze, jedynie naturalne czyny i cnoty. 3. Nowe prawo dane nam przez Chrystusa. Jest ono głoszone nam przede wszystkim przez Kościół.

W nauce moralnej specjalnej autor odbiega od tradycyjnych podziałów odpowiednio do przykazań czy też cnót i stosuje jako zasadę w chrześcijańskiej formacji życia potrójny stopień sakramentalnego podobieństwa do Chrystusa. Jej część pierwsza dotyczy stanów życia,

które rozpatruje zgodnie z rosnącym sakramentalnym podobieństwem do Chrystusa ochrzczonych, bierzmowanych, wyświęconych. Druga część dotyczy obowiązków moralnych wobec Boga, Kościoła, ludzkiej osoby i grup społecznych — w oparciu o nowe istnienie w Jezusie Chrystusie. Część trzecia dotyczy psychologicznych, pedagogicznych, ascetycznych i socjologicznych środków, które pomagają chrześcijaninowi prowadzić nowe życie.

Praca Ermecke'a ma na celu chrystologiczną konstrukcję teologii moralnej. Dla niego chrześcijanie w rzeczywistości mają jedno wielkie zadanie — uczynić własne życie, Kościół widzialny i świat bardziej podobnymi do Chrystusa. Stosując to do czynów moralnych oznacza, że chrześcijanin powinien rozwijać swoje podobieństwo do Chrystusa, żyjąc nowym życiem w Chrystusie pod wpływem łaski. W ten sposób wcieli w czyn idee Chrystusa i przyczyni się do chrystianizacji świata.⁷⁶

Gerard Gilléman SJ⁷⁷ pragnie na nowo ustalić związek teologii moralnej z dogmatem i mieć w niej dynamiczną wartość — miłość. Prawo miłości jest nam dane przez Chrystusa jako Jego „nowe przykazanie”, które jest przykazaniem specyficznie chrześcijańskim. W chrześcijaństwie zawsze istniała świadomość prymatu miłości w życiu. Byłoby więc rzeczą naturalną spodziewać się, że podręczniki teologii moralnej uczynią ją kardynalną zasadą swego wykładu, aby obecność miłości w działaniu dzieci Bożych uwypuklić. Niestety, wiele podręczników nie daje dostatecznego miejsca teologicznej cnotie miłości. Ona nie jest przedstawiana jako zasada pierwsza, z której wynikają wszystkie zastosowania, ona nie jest traktowana jako dusza, która daje życie i sens teologii moralnej. Mówi się o niej jako o cnotie obok innych cnot. Jej żywotna rola w każdej fazie życia chrześcijańskiego jest pominięta. A przecież tę zasadę należy w teologii moralnej zastosować, gdyż „caritas — jak mówi św. Tomasz — forma virtutum”.

O. Gilléman zastanawia się więc, „jak zastosować do całej organizacji teologii moralnej to uniwersalne pryncypium podane przez św. Tomasa — caritas forma virtutum — i ustalić zasady i metody, które by w organizacji teologii moralnej przypisywały miłości wyraźnie tę samą funkcję witalną, którą ona wypełnia w aktualnym życiu i objawieniu Chrystusa, nie rolę, którą odgrywałaby ona równoległe do innych moralnych prawd, ale rolę duszy ożywiającej, która znajduje się na poziomie głębszym niż jakiegokolwiek działanie lub określona cnota.”⁷⁸ W pierwszej części pracy o. Gilléman rozpatruje ten prymat miłości,

⁷⁶ J. Ford SJ and G. Kelly SJ, op. cit., s. 75.

⁷⁷ Gerard Gilléman SJ, *Le primat de charité en théologie morale*, Paris 1962; zob. J. Ford SJ and G. Kelly SJ, op. cit., s. 76—79.

⁷⁸ Tamże, s. 77.

w drugiej przedstawia moralny akt jako wyraz miłości w porządku naturalnym i nadnaturalnym, w trzeciej ilustruje, jak jego tezy mogą być zastosowane w nauczaniu teologii moralnej.

W intencjach o. Gillémana nie leży dodawanie czegoś do istniejącego już i tak wielkiego materiału w teologii moralnej, ale wprowadzenie do nauczania jej nowej atmosfery. Autor jest przekonany, że poza pewną nową terminologią, treść jego pracy w całości swojej jest tradycyjna. Konkluduje, nazywając ją jedynie komentarzem w duchu Kościoła do prawa, które jest przede wszystkim i ostatecznie wyrazem jednego: „będziesz miłował”.⁷⁹

O. Bernard Häring⁸⁰ w znanym u nas dziele *Nauka Chrystusa* jasno formułuje swój pogląd na charakter teologii moralnej i jej nauczanie. Oddajemy mu głos: „Chrystus jest normą, centrum i celem teologii moralnej. Prawem chrześcijanina jest nie co innego, jak właśnie sam Chrystus. W Nim mamy żywot, a zarazem i prawo żywota [...]. W Nim objawił nam najtajniejsze głębie swej miłości. Przez miłość Chrystusa i dla niej żąda On naszej wzajemnej miłości, żąda życia, które naprawdę upodabnia nas do Chrystusa. Życie chrześcijańskie jest naśladowaniem Chrystusa, ale nie jakimś tylko zewnętrznym naśladowaniem Jego miłości i posłuszeństwa, lecz przede wszystkim życiem w Chrystusie [...] zasadniczym punktem wyjścia teologii moralnej są tajemnice „dzieci Bożych”, nasze istotne wszczępienie w Chrystusa przez Sakramenty święte, przez życie Boże w nas [...]. Żyć w Chrystusie znaczy być członkiem Jego Ciała, przynależać do Jego Królestwa. Dlatego też moralność chrześcijańska musi w każdym calu przejawiać charakter apostołski, dążąc do zbawienia wszystkich.”⁸¹

Autor „starał się podać zasadnicze prawdy, o ile możliwości słowami Pisma św.” oraz „przedstawić życie chrześcijańskie ze wszystkimi jego właściwościami jako życie płynące z bogactwa Bożej łaski i prawdy”, zatem chce napisać nie „teologię moralną dla spowiedników”, ale wybitnie „teologię moralną dla głosicieli moralności, dla kaznodziejów”, czyli „teologię moralną kerygmatyczną”, nadto „będzie się starał przy tym podjąć próbę pogodzenia rozmaitych typów teologii moralnej. Niżej praca ma ukazać najpierw doskonały ideał życia w Chrystusie i z Chrystusem, bezwzględne naśladowanie Chrystusa, streszczające się we wzniosłym celu Kazania na Górze: miłości Boga i bliźniego. Następnie ma wskazać także granice prawa, ową jakby «linię śmierci» dla życia w Chrystusie [...]. Prawo należy przedstawić jako wyraz rzeczy-

⁷⁹ Tamże, s. 78—79.

⁸⁰ O. Bernard Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, Poznań 1956, Pallottinum, t. I—VI.

⁸¹ O. B. Häring, op. cit., s. 9.

wistości stworzenia i odkupienia, jakby odwrotną stronę hojnie obdarzającej miłości Bożej, jako granicę, która nie tylko ostrzega przed ziejącą przepaścią śmierci, ale wskazuje i kieruje ku złotemu środkowi wciąż wzrastającej miłości [...]. Chrześcijańska moralność jest życiem i wzrastaniem tego życia. Stąd teologia moralna musi wreszcie wykazać, jak wszelkie dobro wzrasta od granicy minimalnej aż do doskonałości [...] stąd dynamiczny charakter moralności [...] musi stale zaznaczać się dynamiką duchowego wzrastania, owego stwierdzenia, że chrześcijanin, jak długo żyje, wciąż jeszcze nie jest w pełni duchowo ukształtowany".⁸²

Praca o. Häringa jest „przeznaczona nie tylko dla teologów, lecz dla każdego inteligenta. Nie chcemy — pisze — niczego uronić z właściwej teologii naukowości. Nie zaniechamy używania tradycyjnej terminologii szkół teologicznych. Lecz naszym celem będzie podanie tej teologii moralnej przeznaczonej dla kaznodziejów w takiej szacie słownej, która byłaby zrozumiała i dla człowieka świeckiego, kaznodziei czy spowiednikowi ułatwiłaby nowoczesne przedstawienie prawd wiecznych [...]. Ta właśnie teologia moralna pragnie pomóc ludziom świeckim, by mogli należycie pojąć i zrozumieć swe chrześcijańskie stanowisko, jakie zajmują w świecie, i spojrzeć na zagadnienia swego prywatnego i społecznego życia z całą powagą konsekwentnego naśladowania Chrystusa”.⁸³

Gdy chodzi o stosunek do innych dziedzin, autor mówi: „całkiem świadomie wyrzekliśmy się umieszczania w treści materiału prawa kościelnego i świeckiego, aby uniknąć wszelkiego pozoru zrównania prawa z moralnością [...] natomiast przepełnienie prawa teologią moralną musi na zawsze pozostać największym przedmiotem starań [...] nie możemy nie wiązać się ściśle z dogmatyką [...] teologia moralna ma te same źródła wiary, co i dogmatyka, mianowicie Pismo św., Tradycję i orzeczenia Urzędu nauczycielskiego w Kościele [...]. Granice w stosunku do aścetyki i mistyki [...] w miarę możliwości powinny zniknąć [...]. Teologii pastoralnej [...] możemy oddać niemałe usługi.”⁸⁴

Gdy chodzi o strukturę dzieła, autor odróżnia teologię moralną ogólną i szczegółową, których treść jest łącznie znana wszystkim.

Dzieło o. Häringa przyjęto bardzo przychylnie. Wydaje się, że z kart jego bije szczególne ciepło, promieniujące tak na drogę życia człowieka, jak i na jego zmagania się ze sobą i ze złem. Ono zbliża ludzi do Boga i budzi ich ufność w stosunku do Niego. Oparte o gruntowne zasady wiary, głęboko teologiczne, życie moralne pojmuje jako wyraz wspólnoty i współżycia Boga, który obdarza i wzywa, z człowiekiem, który Mu od-

⁸² Tamże, s. 10.

⁸³ Tamże, s. 11.

⁸⁴ Tamże, s. 12—13.

powiada, świadomy swej odpowiedzialności.⁸⁵ Książka Häringa przybliża ideał realnego obcowania z Bogiem przez uzgodnienie życia ludzkiego z „prawem Chrystusa”.⁸⁶

Mc Donagh Enda w artykule *Moral Theology Today. A Theology of Christian Life*⁸⁷ omawia prace Tillmana, Gillémana, Häringa, nazywając je najważniejszymi w tym stuleciu próbami nowego przedstawienia teologii moralnej.

Przełomową pozycję stanowi praca Tillmanna *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, podręcznik ściśle chrześcijański, biblijny, który uniknął oskarżenia, że jego treść stanowi etyka naturalna i prawa pozytywne. Odwołanie się do osoby Chrystusa nadało mu charakter osobisty i dynamiczny, różny od nieosobistego i statycznego charakteru innych podręczników. Tillmann wierzy, że biblijne potraktowanie teologii moralnej przedstawi ją w prawdziwych barwach jako studium życia chrześcijańskiego i umożliwi świeckim i duchownym poznanie zasięgu ich chrześcijańskiego powołania.

Mc Donagh Enda zaznacza, że dzieło Tillmanna było punktem zwrotnym jako pierwsza poważna próba biblijnej lub jak później zaczęto nazywać kerygmatycznej teologii moralnej.

Gilléman — podkreśla Mc Donagh Enda — wysuwając przykazanie miłości jako centralną zasadę teologii moralnej pragnie, aby ta teologia dawała wyraz centralnej sile miłości w swoich ogólnych i specjalnych dziedzinach.

Häring — według Mc Donagh Endy — łączy w sobie dobre cechy obu podręczników wymienionych wyżej autorów. Ośrodkiem myśli w nim jest Boże zaproszenie skierowane do człowieka, objawione w Chrystusie, i ludzka odpowiedź.

Współczesny charakter, który dziełu Häringa nadają wpływy personalizmu, filozofii wartości, fenomenologii i egzystencjalizmu sprawia, że jest to dla współczesnego umysłu bardzo pociągające przedstawienie przyjętych prawd chrześcijańskich. Häring ma jasne, sensowne przedstawienie kazuistyki, oglądanej w prawdziwej perspektywie zasadniczych prawd życia chrześcijańskiego.

Nie należy obawiać się, że nowe podejście zatrze wyraźne granice obowiązku i zastąpi prawo moralne niesprecyzowanym entuzjazmem, opartym na uczuciu. Zasadniczą sprawą jest podstawa obowiązków

⁸⁵ A. Jansens, B. Häring, *Das Gesetz Christi*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses”, 39 (1963) 171—172.

⁸⁶ A. Jansens, B. Häring, *Redemptoriste — La loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs*, tamże, 36 (1960) 105—106.

⁸⁷ Mc Donagh Enda, *Moral Theology Today. A Theology of Christian Life*, „The Irish Theol. Quarterly”, 28 (1961) 299—303.

chrześcijańskich i prawa moralnego oraz główne zasady naukowego przedstawienia życia chrześcijańskiego. Teologia moralna musi mieć podstawy ontologiczne i nadnaturalne. Jak podstawą etyki naturalnej jest esse naturalne człowieka, zgodnie z którym powinien on działać (*agere sequitur esse*), tak podstawą teologii moralnej jest esse christianum, człowiek wezwany przez Boga za pośrednictwem Chrystusa, człowiek w Chrystusie (*en Christo*), używając określenia św. Pawła. W tym świetle widziane Tillmannowskie naśladowanie i pójście za Chrystusem jest odpowiedzią na boskie wezwanie, Gillémana *caritas*, czyli miłość Chrystusa, która jest dynamicznym źródłem naszej moralnej działalności, i Häringa „prawo Chrystusa” oparte na odpowiedzi człowieka wcieleniem się w Chrystusa, są różnymi sposobami wyrażenia tego podstawowego faktu, że esse, które kieruje naszym *agere*, jest esse christianum albo esse Christi. Życie chrześcijańskie w tym nowym podejściu do teologii moralnej będzie oglądane jako wzrost w „esse Christi”, ściślejsze połączenie z Chrystusem, a przez Chrystusa z Trójcą Św., więc nie tylko przestrzeganie praw czy unikanie grzechów. Inne korzyści tego podejścia, jak podstawa biblijna, ścisły związek z dogmatem, personalistyczne i kerygmaticzne akcenty, są tylko dopełnieniem owego centralnego faktu życia chrześcijańskiego. Na podstawie tego faktu — kończy Enda — możemy zbudować naukową teologię moralną, która nie tylko objawi bogactwo życia chrześcijańskiego, lecz i dostarczy odpowiednich wartości przyszłym spowiednikom.⁸⁸

*

Niniejszy rzut oka objął bardzo pobieżnie i ogólnie rozległą dziedzinę teologiczno-moralną w ostatnich głównie dziesiątkach lat. Dotknąwszy wielkich publikacji teologii moralnej oraz innych głosów krytycznych w tej dziedzinie, można stwierdzić, co następuje:⁸⁹

1. Publikacje i głosy zaznaczające nowe podejście do teologii moralnej i życie chrześcijan w Chrystusie są konstruktywnym, nie fantastycznym przyczynkiem sprawy odnowienia teologii moralnej. Widzi się jakąś tęsknotę za szczerością i prostotą pierwszych wieków chrześcijaństwa, za realizmem życia duchowego i rozwojem tego życia w organizmie Chrystusowym dzisiejszego życia kościelnego.

2. Istnieje silne i głębokie dążenie do zmiany atmosfery duchowej, do znalezienia właściwego tonu w obecnym życiu duchowym chrześcijańskim. I dlatego krytykuje się przeciętność jako wynik życia moral-

⁸⁸ Mc Donagh Enda, op. cit., s. 305.

⁸⁹ J. Ford SJ and G. Kelly SJ, op. cit., s. 80—103.

nego współczesnego chrześcijaństwa, krytykuje się ograniczające wpływy „obligacjonizmu” w życiu chrześcijanina i brak odpowiedniego miejsca w nauczaniu teologii moralnej dla zagadnień społecznych, zastrzeżenia wysuwa się pod adresem całego kursu teologii moralnej wykładanej w seminariach duchownych, mających wychować przecież przyszłych nauczycieli moralności, inspiratorów duchowego heroizmu.

3. Słyszymy nawoływania o moralność bardziej dynamiczną, bardziej inspirującą, o moralność entuzjazmu, osobistego przetwarzania siebie, o moralność wyraźnie wpływającą na społeczność, o zwycięski rozkwit ducha Chrystusowego i całkowite oddanie się jak u pierwszych chrześcijan. Stąd nawrót do wielkiej nauki miłości, która powinna być duszą teologii moralnej, inspiracją nie tylko w dążeniu do doskonałości, lecz i w zwykłym, codziennym życiu. Stąd też dążenie, by wielkie prawo miłości uzyskało należytą uwagę i miejsce, które należy się jemu w chrześcijańskim schemacie wartości. Naturalnie, teolog musi ustrzec się tutaj od zniekształceń tak kwietystycznych, które mogłyby wszystkim obowiązkom nadać małe znaczenie, dopóki „miłuje się”, jak i rygorystycznych, kiedy nawet rady dotyczące doskonałości czyniłoby się obowiązkami.

4. Stoimy jednakże na stanowisku zachowania moralności obiektywnej, zachowania ustalonych, obiektywnych, niezmiennych norm tak miłości i doskonałości, obowiązujących w życiu każdego człowieka, jak i norm określających rozpoznanie Bożego zaproszenia oraz norm określających zło w odmowie na to wezwanie. Dlatego mocno trzeba oprzeć się o źródła objawienia. To jest potrzebne do uformowania sobie jasnego poglądu moralnego i do utrzymania prawidłowości w działaniu sumienia. Nakaz moralny i rada pozostają zawsze w mocy, bo te rozróżnienia wprowadził Chrystus, lecz rada powinna mieć stałe zastosowanie jako wyraz zrozumienia pragnień Bożych w niej zawartych. I tu jest miejsce na głębsze niż dotąd zaangażowanie się chrześcijanina w życie Boże i na autentyczne ustawienie siebie wobec Boga, człowieka, społeczności i rzeczy.

5. Prawa z teologii moralnej usunąć się nie da. Prawne bowiem obowiązki są same przez się obowiązkami moralnymi i na odwrót — moralne obowiązki są obowiązkami prawnymi, tzn. mają swoje źródło w prawie boskim, czy to będzie prawo natury, czy prawo boskie objawione. Prawo Ewangelii zawiera nakazy, które są obowiązkami, i rady, które nimi nie są. Usuwanie rad jest jedną krańcowością, pomniejszaniem nakazów drugą. Strzec się trzeba jedynie przerostu prawa, który życie usztywnia, zimnej interpretacji prawa, która życie utrudnia, i zamknięcia wszystkiego w normę prawną, co znów może spowodować

uwiad najszczerzych i najgłębszych osobistych dążeń człowieka do Boga. Świętość nie zaczyna się tam, gdzie jest usunięty obowiązek, lecz na nim się wspiera. Jeśli potraktuje się obowiązek szlachetnie, z poczuciem wolności syna Bożego, z radością — pomoże w rozkwicie duchowej osobowości. Miłość i obowiązek nie są wrogami, lecz przyjaciółmi. „Jeśli kto mnie miłuje, zachowuje przykazania moje” (J 14, 15).

6. Krytycy twierdzą, że dzisiejszy kurs teologii moralnej ograniczony jest w seminariach do scientia liciti et illiciti. Nie podejmując dyskusji trzeba stwierdzić, że moralisci muszą umieć jasno rozgraniczyć przykazanie od rady, godziwe od niegodziwego; grzech powszedni od grzechu śmiertelnego, że choć głównym celem nauki teologii moralnej w seminariach jest uformowanie kapłanów-spowiedników, gdyż pierwszą czynnością w trybunale pokuty jest odpuszczenie grzechów, jednak równocześnie musi być formowanie ich jako nauczycieli i przewodników ludzi dążących do doskonałości. Teologia moralna musi odgrywać zasadniczą rolę w osobistej pracy nad wyrobieniem doskonałości własnej u słuchacza. Dlatego ascetyka jest dziś warunkiem nieodzownym w kursie teologii moralnej, tak jak i nieodzowne jest oparcie się o dogmat. Wtedy kapłan ma rzeczywiście bardziej całościowy pogląd na swe zadanie przewodnika dusz w ich drodze do doskonałości życia i więcej możliwości w jego wypełnieniu.

7. Wydaje się, że obecnie przeżywamy okres przejściowy w rozwoju nauczania teologii moralnej. Dostrzegamy cenne elementy w nowym podejściu do teologii moralnej, jak np. prymat Gillemanowskiej miłości. Otwarte pozostaje zagadnienie, jak te wartości włączyć do nauki moralności, jak potraktować nowe, sugerowane metody, jak wytwarzać prawidłową atmosferę duchową.

8. Zasadniczym elementem w nauczaniu teologii moralnej w seminariach, zwłaszcza w obecnym okresie przejściowym, jest osobista postawa profesora teologii moralnej. Nic nie zastąpi jego viva voce wszczęcia doktryny słuchaczom z prawdziwymi chrześcijańskimi perspektywami. Wytwarzać wyczulenie na rozpoznawanie grzechu śmiertelnego, podawać sposoby zwalczania i unikania ich, a równocześnie pozytywne wskazania, jak prowadzić prawdziwe życie w Chrystusie — to jedno z elementarnych zadań przy nauczaniu.

Powyższe wnioski nie obejmują całości współczesnej myśli teologiczno-moralnej ani też całości myśli omawianych teologów. Poglądy ich przytaczane były fragmentarycznie, choć z zamiarem dojrzenia i wyczucia ich głębokich aspiracji. Wydaje się, że każdy z teologów, choć w swój sposób, pragnie w nauce teologicznej widzieć jak najbardziej autentyczne orędzie Boga do człowieka oraz rzeczywistą myśl Kościoła.

Nie chcą też odrywać się od współczesnego człowieka, ale starają się pilnie wyszukiwać te wartości, które pozwolą nawiązać z nim i ze światem rzeczywistą łączność.⁹⁰

COUP D'OEIL SUR LES TENDANCES MODERNES
EN THEOLOGIE MORALE

Durant ces dernières dizaines d'années beaucoup de voix critiques se sont élevées au sujet de la structure, de l'enseignement et de la méthode de la théologie morale. La vie contemporaine exige de la théologie morale, de même que de toute la doctrine théologique, des valeurs qui doivent servir de la manière la plus pratique et la plus effective à l'homme d'aujourd'hui et à toute la société afin de leur permettre de réaliser les buts naturels et surnaturels. En conséquence, on reproche à la théologie morale de manquer d'amour, de souligner la question du péché au lieu des vertus et des valeurs positives, d'être éloignée des sources mêmes de la foi et des écrits patristiques, de diriger trop peu d'attention sur les problèmes sociaux, et d'avoir une préférence marquée pour les tendances individuelles; la langue et la manière de penser des théologiens moralistes, dit-on, est inaccessible aux hommes contemporains, la doctrine morale contient trop de problèmes casuistiques et respire le légalisme, pour avoir perdu de vue la personne de Jésus-Christ, qui seul est la voie, la vérité et la vie.

La première partie de cet aperçu cite les voix critiques de G. Thils, Ph. Delhaye, R. Garrigou-Lagrange, J. Leclercq, E. Hirschbrich, G. Kelly, P. Anciaux, qui présentent les questions christologiques, celle d'amour comme source inspiratrice, et qui exigent le dogme comme base de la doctrine morale, le retour à la méthode de S. Thomas, au mode positif de l'enseignement, la considération des problèmes moraux actuels, un traitement éthique, une liaison étroite de la doctrine morale avec la théologie ascétique et mystique. Puis il cite les voix de J. Kunicić et G. de Rosa soulignant la nécessité du retour vers des principes moraux clairs supprimant ce qui est accidentel et périmé, conservant cependant ce qui est permanent depuis des siècles. De Rosa traite la question de morale scientifique, évangélique et kérygmatisque.

Dans la deuxième partie de cette courte étude sont présentés les ouvrages et les nouveaux aspects de la théologie morale par Vermeersch, O. Schilling, F. Tillmann, E. Mersch, qui traitent de la théologie morale comme science de perfection chrétienne, qui font de la charité un principe fondamental, qui voient l'idéal de la moralité chrétienne dans l'imitation de Jésus-Christ et qui parlent de la moralité des hommes comme membres du Corps Mystique du Christ.

De plus sont exprimées de nouvelles propositions par G. Ermecke, Gilléman, Häring, qui envisagent une nouvelle structure de la théologie morale, le primat de l'amour en théologie morale et aussi la réalisation de la communauté avec Dieu par l'acceptation de l'appel de Dieu et la réponse de l'homme qui règle sa vie selon la loi divine. Sont étudiées aussi les vues de Mc Donagh Enda, qui présente les ouvrages de Tillmann, Gilléman, Häring et qui parle des actes et de la vie de l'homme en Jésus-Christ. Les conclusions affirment l'existence des désirs contemporains du renouvellement de la théologie morale. Elles affirment aussi le souhait

⁹⁰ P. Anciaux, op. cit., s. 340.

de l'introduction d'une atmosphère spirituelle nouvelle par la modification du schéma traditionnel des principes et de l'enseignement. Les conclusions soulignent enfin la nécessité du retour à la science de l'amour; néanmoins elles marquent la nécessité de garder les normes objectives et la loi dans la doctrine de la théologie morale. Les prêtres doivent posséder la science nécessaire aux fonctions de juge et de directeur d'âmes au confessionnal et d'un maître en chaire. Le professeur de théologie morale doit avoir des valeurs singulières pour ouvrir aux auditeurs les profondes perspectives de la sainte science morale. C'est l'authenticité de la doctrine morale du Christ, qui est sa valeur et sa nécessité.

Notre coup d'oeil mentionne aussi la position de ce sujet en Pologne. Dans la préparation de cet aperçu le livre de J. Ford et G. Kelly traitant de la théologie morale contemporaine fut d'un précieux concours.