

KS. FRANCISZEK GRENIUK

## AUTONOMIZACJA TEOLOGII MORALNEJ W XVII WIEKU

Zrozumienie sytuacji w teologii moralnej XVII w. jest niemożliwe bez przedstawienia, przynajmniej bardzo ogólnie, procesów, jakie zaszły w niej w wiekach bezpośrednio poprzedzających ten okres. Bardzo interesujące wyniki swych badań w tym zakresie opublikował ostatnio profesor Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie L. Vereecke CSSR<sup>1</sup>. Są one tym bardziej ciekawe, że oparł je autor na właściwie rozumianych i odpowiednio uzasadnionych założeniach metodologicznych.

Bardzo interesująca jest także praca J. Theinera, ukazująca proces przekształcania się w omawianym okresie teologii moralnej w samodzielną dyscyplinę, głównie pod wpływem stylu uprawiania tej gałęzi wiedzy teologicznej przez jezuitów<sup>2</sup>.

Vereecke zwraca uwagę, że poglądy W. Ockhama († 1349)<sup>3</sup>, które rozpowszechniły się w w. XIV i XV, przyczyniły się do zakwestionowania powszechnie przyjętych założeń scholastyki<sup>4</sup>. Ockham opracował i sprecyzował etykę pozytywną, pozbawioną jednakże głębszego uzasadnienia teologicznego i filozoficznego. Etyka ockhamistyczna jest legalistyczna, odnosi się przy tym głównie do konkretnych czynów, a nie do rozwoju życia moralnego. Jest ona etyką grzechów, dozwoloności i niedozwoloności; już w pewnym sensie jest kazuistyczna.

---

<sup>1</sup> Por. głównie: *Préface à l'histoire de la Théologie morale moderne*. „Studia Moralia” 1:1962 s. 87-120; *Historia theologiae moralis modernae*. Pars II: *Crisis theologiae moralis modernae saec. XVII et XVIII*. Roma (b.r.w.). Oraz wspólnie z B. Häringiem. *La Théologie morale de St. Thomas d'Aquin à s. Alphonse de Liguori. Esquisse historique*. „Nouvelle Revue théologique” 77:1955 s. 673-692.

<sup>2</sup> *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*. Regensburg 1970.

<sup>3</sup> Por. ustalenia T. Włodarczyka na temat daty śmierci W. Ockhama we wstępie do wydania *Sumy logicznej*. (Warszawa 1971 s. XXVII).

<sup>4</sup> „Durant la première moitié du XIV siècle le moyen-âge continue, mais déjà Ockham pose les bases d'une nouvelle conception du monde, de l'homme et de ses rapports avec Dieu. Nous assistons à la naissance de la morale moderne” (*Préface*. jw. s. 94).

Etyka zbudowana na kanwie jego poglądów oddala się od teologii, Pisma św., zagadnień duchowości, a nawet w pewnym sensie także od metafizyki. Głównym źródłem dla niej jest filozofia naturalna, czyli teoria prawa naturalnego. Za główną cnotę, z racji swego legalistycznego założenia metodologicznego, uważa posłuszeństwo, chociażby bez miłości. Konsekwencją tego była postawa szukania spokoju sumienia, czy to przez spowiedź — chociażby mechanicznie pojmowaną — czy przez skrupulatne roztrząsanie sądu sumienia. Etyka ta kładła także przesadny nacisk na sprawy seksualne <sup>5</sup>.

W początkach czasów nowożytnych, zwłaszcza zaś od XVI w., widziało się możliwość odnowy teologii moralnej:

1° — na drodze pełniejszego poznania i dowartościowania rzeczywistości ziemskich (*via moderna*);

2° — na drodze humanistycznej, poprzez poszukiwanie ideału ludzkiego i chrześcijańskiego w źródłach przekazanych przez wieki poprzednie, głównie w Biblii i starożytności grecko-rzymskiej;

3° — na drodze wskazanej przez tomizm, stąd jego odrodzenie w XVI w. (*via scholastica*);

4° — na drodze wreszcie wiary w Boga i miłości, które w sposób najbardziej odpowiedni, z pominięciem wszelkiego legalizmu, dyktują co należy czynić w każdym stanie życia (*via Lutherana*).

Decydującym momentem dla teologii moralnej okresu od XIV do XVI w. było więc zagadnienie stosunku teologii moralnej do teologii w ogóle oraz problem poznania rzeczywistości <sup>6</sup>. W wiekach następnych dzieje katolickiej teologii moralnej potoczyły się w kierunku jej całkowitego usamodzielnienia oraz szukania kontaktu z rzeczywistością poprzez uprawianie kazuistyki.

Dla pełnego obrazu sytuacji warto dodać, że zanim to nastąpiło, w w. XVI miał miejsce renesans tomizmu, który — jeśli się tak można wyrazić — zaważył niekoniecznie pozytywnie, na teologii w ogóle, w tym także na teologii moralnej, na przeciąg kilku wieków, skierowując ją na tory przesadnej, czysto teoretycznej spekulacji <sup>7</sup>.

Dla porównania warto zaznaczyć, że Luter, a za nim teologia protestancka, nie przyjął kazuistyki w swojej teologii moralnej. Jego system teologiczny mieści się jeszcze w ramach scholastyki, choć bez wątplenia wywarł nań znaczny wpływ humanizm, zwłaszcza przez postulat powrotu do źródeł, czyli głównie do Biblii.

<sup>5</sup> Por. Verecke. *Historia* T. I. s. 98.

<sup>6</sup> Por. jw.

Por. Verecke. *Préface* s. 119.

Reformacja nie mogła zresztą przyjąć kazuistyki także z tego względu, iż afirmowała ona skrajny indywidualizm religijny, a zwłaszcza w dziedzinie etycznej. Wszelkie więc ogólne rozstrzygnięcia w postaci typowych przypadków sumienia nie miały dla zwolenników protestantyzmu wiążącej mocy.

Teologia scholastyczna przed okresem renesansu, a tym samym także teologia moralna, była — według bardzo trafnej chyba oceny Erazma z Rotterdamu — niebiblijna, racjonalistyczna, niereligijna, niepastoralna oraz tylko scholarna, ponieważ zamierzała rozwiązywać problemy nie tyle życiowe, co kontrowersyjne istniejące pomiędzy poszczególnymi kierunkami szkół teologicznych<sup>8</sup>. A przecież świat ówczesny, świat szybkich i zasadniczych przemian, na różnych zresztą płaszczyznach, domagał się od teologii moralnej odpowiedzi konkretnych, realnych. Odkrycie Ameryki, a w związku z tym wielki napływ złota powodujący znaczne perturbacje ekonomiczne w zastarzałej gospodarce europejskiej, nawiązanie żywych kontaktów handlowych z Turcją i Dalekim Wschodem, zrodziły konieczność opracowania etyki kupieckiej. Średniowieczna bowiem etyka rzemieślnicza musiała ustąpić miejsca etyce kapitalizmu kupieckiego i komercyjnego XVI w., by poprzez merkantylizm państwowy XVII w. przeżyć się z czasem w etykę kapitalizmu przemysłowego końca XVIII w. Stąd istniała konieczność dostosowania etyki św. Tomasza z Akwinu do nowych sytuacji.

Dzieła tego podejmują się w pewnym sensie prekursorzy kazuistyki, tacy np., jak abp Florencji św. Antonin († 1459). W takiej koncepcji etyki chrześcijańskiej zaginęła dynamiczność cnoty, zrodziła się kazuistyka i esencjalizacja czy raczej esencjalizowanie konkretnego. W związku z tym zaczyna w ogóle w XVI w. rosnąć znaczenie teologii moralnej jako takiej, co między innymi doprowadza do jej całkowitego usamodzielnienia się, do zdobycia pełnej autonomii w stosunku do innych działów wiedzy teologicznej.

Przemiany gospodarcze jednakże nie były jedynymi przyczynami, które spowodowały tak zasadniczy zwrot w dziejach teologii, w tym także teologii moralnej.

Wiadomą jest rzeczą, że teologia ówczesna była w zasadzie dziełem uniwersytetów. Do czasu, gdy te uczelnie były przeniknięte duchem uniwersalizmu chrześcijańskiego, teologia uprawiana na nich była także uniwersalna. Jednakże z chwilą, gdy na przeł. XIV i XV w., pod wpływem różnych przyczyn politycznych, np. wojny stuletniej, czy religijnych, np. schizmy zachodniej, uniwersytety przybrały charakter narodo-

<sup>8</sup> Por. Vereecke. *Historia* T. I s. 75.

wy, sytuacja uległa zasadniczej zmianie. Proces ten, leżący trochę poza kręgiem zainteresowania niniejszej wypowiedzi, rysuje się dość ciekawie na tle dezintegracji chrześcijaństwa i Kościoła. Chodziłoby o wykazanie, na ile ta dezintegracja przyczyniła się do rozpadu samej teologii jako takiej.

Ważkim momentem w tym względzie jest proces odrywania się zakonów od uniwersytetów przy jednoczesnym potęgowaniu się ich centralizmu wewnętrznego. Stąd właśnie wywodzą się pewne tradycje wewnątrzzakonne, jak np. obowiązek trzymania się pewnych autorów czy podręczników w nauczaniu przedmiotów teologicznych. Stąd też, np. u franciszkanów, obowiązek trzymania się w wykładach teologii zasad skotyzmu, a u dominikanów — tomizmu.

Na skutek odpadania w czasie reformacji pewnych państw od jedności chrześcijańskiej, zmienia się także geografia krajów, w których uprawia się głównie teologię. Teologia moralna przenosi się więc pod inne, głównie włoskie i hiszpańskie, niebo. Sytuacja jednakże, w jakiej znalazła się teologia moralna w XVI w., była szczególna. Nominalizm zburzył podstawy metafizyczne teologii moralnej. Odnowa więc tomistyczna tegoż wieku zmierzała do ponownego odbudowania teologii poprzez odnowę podstaw metafizycznych. Pod koniec tegoż wieku teologia moralna spekulatywna za główne źródło swego poznania uważa filozofię moralną i prawo. Sumy spowiednicze zawierają jedynie kazuistykę, pozbawioną wszelkich uzasadnień natury ogólniejszej. Brak w nich gruntownych podstaw dla teologii moralnej zarówno teologicznych, jak i metafizycznych<sup>9</sup>.

W okresie tym do głównych problemów wewnętrznych teologii moralnej należał problem zasad teologicznych i filozoficznych, wprowadzenie prawa w zakres zainteresowań teologa moralisty, kwestia poznania faktów moralnych. Teologia moralna uzyskuje autonomię przez odłączenie się z jednej strony od teologii dogmatycznej, z drugiej zaś od teologii ascetycznej oraz przez włączenie w zakres swych zainteresowań prawa.

Następuje zarazem jednocześnie wewnętrzny rozpad przedmiotu teologii moralnej. Zagadnieniem centralnym staje się traktat o sumieniu<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> „Bases metaphysicae theologiae moralis destruuntur a nominalismo: renovatio thomistica intendit theologiam moralem denuo constituere. Fine saec. XVI, theologia moralis speculativa tamquam fontes principales recognoscit philosophiam moralem et ius. Summae confessorum non nisi casuisticam tradunt. Institutiones morales rationem practicam habent, non dant nisi notiones necessarias ad casus practicos solvendos. Desunt ergo bases sive theologiae sive metaphysicae”. (Vereecke, *Historia* T. II s. 77).

<sup>10</sup> Por. jw.

Zjawiska te wyznaczają zarysy kryzysu teologii moralnej, który w pełni objawił się w XVII w., właśnie w wieku, w którym utrwaliły się kształty teologii życia chrześcijańskiego, utrzymujące się aż do naszych czasów. Zaważyły one bowiem w poważnym stopniu zarówno na podręcznikach autorów zagranicznych, jakich powszechnie używano w Kościele, jak też na pracach autorów polskich, takich np., jak Samuela z Lublina, Adama Opatowskiego, Szymona Stanisława Makowskiego czy Tomasza Młodzianowskiego.

Naszkicowana jednakże sytuacja, istniejąca w teologii moralnej od wystąpienia Ockhama do końca XVI w., uległa dalszej modyfikacji, która miała charakter wręcz przełomowy. Nastąpiło to u schyłku XVI w. z chwilą ukazania się *Institutiones theologiae moralis* i zdecydowanego dalszego rozwoju kazuistyki. Ukazanie się i rozwój *Institutiones theologiae moralis* znajduje się więc słusznie w centrum zainteresowania historii nowożytnej teologii moralnej. *Institutiones* te rodzą się na początku XVII w., i trwając ponad 100 lat, gromadziły wyniki studiów z zakresu teologii moralnej wielu ośrodków naukowych Europy. U schyłku XVI w. dwie siły zrodziły inicjatywy opracowania tych *Institutiones*. Z jednej strony odrodzenie tomizmu, ale tomizmu otwartego na różne bieżące kierunki i skłaniającego się głównie ku studiom moralnym; z drugiej zaś strony, w korelacji z reformą potrydencką, wprowadzenie przez jezuitów na arenę zainteresowań moralistów krótkiego kursu teologii praktycznej, dla którego *Institutiones morales* były podręcznikiem.

Są to książki profesjonalne, przeznaczone głównie dla spowiedników, by ułatwić im administrowanie, z pożytkiem duchowym, sakramentu pokuty, penitentowi zaś pojednanie się z Bogiem. Nie posiadały one zupełnie zasad ogólnych, ale jedynie definicje logiczne, elementy kazuistyczne albo zasady Magisterium Kościoła, nieodzowne do określenia ciężkości grzechów. W opracowaniach tych traktowano jedynie o granicach dozwołoności (Grenzmoral). Dążenie do doskonałości moralnej było domeną innej dyscypliny, a mianowicie ascetyki i mistyki, albo — rzecz prawie paradoksalna — filozofii moralnej<sup>11</sup>.

Wraz z wprowadzeniem tego rodzaju literackiego w opracowywaniu teologii moralnej, ta ostatnia uzyskała trojakiemu rodzaju autonomię: najpierw w zakresie przedmiotu, wywodzącą się od czasów jego ogłoszenia i opracowania, z jezuickiego *Ratio et institutio studiorum*. Przedmiotem teologii moralnej stały się kwestie ogólne — o sumieniu, prawie, grzechu itd., oraz kwestie specjalne — dekalog, sakramenty itp.; następnie uzyskuje autonomię metodologiczną, jest bowiem od tej pory teologia mo-

<sup>11</sup> Por. Vereecke, *Préface* s. 113.

ralna uważana za odrębną od teologii dogmatycznej, za wiedzę praktycznie praktyczną. Traktuje ona o zasadach wyłącznie pod kątem praktycznym, a autorzy *Institutiones morales* dążą do rozwiązywania kazusów praktycznych i jedynie do tego się ograniczają. Wreszcie uzyskuje autonomię źródłową, opartą w zasadzie na filozofii i prawie, oczywiście odpowiednio zmodyfikowaną wewnątrznie, zwłaszcza w traktacie o sumieniu.

Po księgach więc spowiedniczych czy pokutnych epoki karolińskiej oraz po sumach spowiedniczych ułożonych w sposób alfabetyczny, w oparciu o *Institutiones morales* zjawily się sumy kazuistyczne. Pozbawione zasad ogólnych zamierzały podawać jedynie rozwiązania przypadków sumienia. Zarówno zaś *Institutiones morales*, jak i sumy kazusów kształtowały się w XVII w. na kanwie ścierania się dwóch prądów w teologii w ogóle i teologii moralnej szczególnie: laksyzmu i jansenizmu.

1. Przez laksyzm można rozumieć zasadniczo dwie rzeczy: po pierwsze — postawę człowieka o sumieniu błędnym, charakteryzującą się skłonnością do negowania obowiązku czynienia lub unikania czegoś, bądź też pomniejszania wielkości obowiązków moralnych tak dalece, że człowiek taki nie jest już w stanie posiadać w tym względzie obiektywnego sądu sumienia. Oczywiście, że tego rodzaju laksyzm występował zawsze i będzie występował zawsze, a nie tylko w XVII w.

Po drugie zaś, laksyzmem jest pogląd z zakresu teologii moralnej XVII w., zgodnie z którym wielu autorów opinie wątpliwe, jedynie pozornie dowodliwe, uważało w swej teologii za dowodliwe i bezpieczne, przyczyniając się przez to do rozluźnienia praw życia autentycznie chrześcijańskiego. Laksyzm, jako pewnego rodzaju cecha charakterystyczna poglądów wielu autorów, nie jest systemem wewnątrznie zwartym i zamkniętym. Głoszony był przez teologów różnych szkół i różnych orientacji teologicznych.

Za przyczynę laksyzmu uważa się chęć odpowiedniego formowania sumienia wiernych, zmniejszenia ilości grzechów tylko formalnych, uczynienie lżejszym jarzma prawa Chrystusowego<sup>12</sup>. Przyczyną taką jest także oddzielenie teologii moralnej od dogmatu. Na skutek tego źródłem poznania i uzasadnienia stały się dla teologii moralnej filozofia moralna i prawo kanoniczne. Z tego wywodzi się niebezpieczeństwo naturalizmu i pozytywizmu moralnego. Przyczyną taką jest obniżenie wymagań naukowych odnośnie do samej koncepcji teologii moralnej. Przejawiło się to między innymi w przesuwaniu z miejsca na miejsce traktatu o celu ostatecznym czy o sumieniu. Przejawiało się to także w rozwiązywaniu

<sup>12</sup> Por. Vereecke, *Historia* T. II, s. 3 i podana tamże literatura.

kazusów tylko, przy czym autorzy raczej zestawiali ze sobą różne opinie, niż usiłowali doszukiwać się prawdy w oparciu o zasady ogólniej obowiązujące.

Ponadto przyczyną taką było opracowywanie dzieł moralnych jedynie pod kątem potrzeb formacji spowiedników. Stąd tendencja w nich do określania granic grzechów, zwłaszcza granic najniższych, określanie warunków zgrzeszenia, a w ostateczności minimalizm moralny.

A także chęć opracowania i odpowiedniego rozwiązania wszystkich możliwych kazusów moralnych tak, by każdy w swej sytuacji życiowej mógł znaleźć analogiczny przypadek i podobnie rozstrzygnąć własną wątpliwość. Stąd zrodziło się niebezpieczeństwo pomniejszania natchnień łaski i sytuacji wyjątkowych na rzecz praw ogólnych. Sprzyjało to pewnego rodzaju mechanizmowi w rozwiązywaniu wątpliwości sumienia. Przyczyną laksyzmu był na swój sposób także jeden z systemów moralnych, skądinąd zresztą całkowicie poprawny, a mianowicie probabilizm, przyjęty ogólnie przez teologów moralistów końca XVI i początków XVII w. Duży wpływ wywarł w tym względzie T. Tamburini († 1675) utrzymujący, że nie jest rzeczą konieczną, aby dowodliwość poznać w sposób pewny, lecz jedynie prawdopodobny tylko do tego, aby można opowiedzieć się za wolnością, czyli niezachowaniem prawa wątpliwego. Ostatecznie więc twierdził, że wystarczy, jeśli dowodliwość będzie prawdopodobna, a nie pewna, jak chciał tego klasyczny probabilizm<sup>13</sup>.

Jasną jest rzeczą, że probabilizm był raczej okazją, niż przyczyną laksyzmu, tak jak używanie nowo wynalezionej rzeczy jest raczej okazją, a nie przyczyną jej ewentualnego nadużywania.

Nauka o łasce, głoszona głównie za L. Moliną († 1600) przez teologów jezuickich, w której podkreślano przesadnie wolność i autonomię ludzkiego działania, była także jedną z przyczyn laksyzmu.

Pewnego rodzaju naturalizmowi sprzyjał także G. Vasquez († 1604) utrzymujący, że człowiek w stanie natury upadłej zdolny jest do zachowania naturalnych przykazań. Dlatego winien czynić to, co może siłami naturalnymi wykonać, a dopiero resztę uzupełnia łaska. Była więc to swoistego rodzaju przeciwreakcja na protestancką koncepcję natury, która jest całkowicie niezdolna sama z siebie do czynienia dobrego.

Przyczyną taką wreszcie była chęć dostosowania teologii moralnej do potrzeb ówczesnego świata, często posunięta aż do pewnych ustępstw wobec niektórych przejawów zła, np. odnośnie do pojęcia honoru i obo-

---

<sup>13</sup> „Ille docet quod non sit necessarium quod probabilitas cum certitudine cognoscatur sed solum cum probabilitate: „Quod sit probabiliter probabilis” (V e r e e c k e, *Historia* T. II s. 5).

wiązków wobec niego, występująca zwłaszcza w teologii hiszpańskiej. Łączy się to zresztą ze słabą znajomością spraw tegoż świata. Kazusy rozwiązywano w świetle zasad subiektywnych, dowolnie dobieranych, a nie w świetle obiektywnie poznanej rzeczywistości, wyznaczającej sytuację moralną człowieka. Uderza brak gruntownej znajomości teologii systematycznej, głównie dogmatycznej i biblijnej, a w związku z tym także brak rozróżniania w teologii moralnej elementów zmiennych od niezmiennych.

2. Drugim prądem, który wywarł zasadniczy wpływ na dzieje teologii katolickiej, a w tym głównie teologii moralnej w XVII w., był jansenizm. Jest on z kolei reakcją na naturalizm i minimalizm probabilizmu i laksyzmu. Cały prawie w. XVII stoi pod znakiem sporu laksyzmu z jansenizmem czy rygoryzmem moralnym.

Jansenizmowi grunt przygotował swoim wystąpieniem J. Duvergier de Hauranne († 1643), a podstawy opracował C. Jansenius († 1638). Ten ostatni utrzymywał, że jedyną przyczyną błędów w teologii jest filozofia. Teologia jest przede wszystkim wiedzą o tradycji. Są dwa rodzaje poznania: w filozofii przez rozum, w teologii zaś poprzez miłość. Teologia scholastyczna i kazuistyka zeszyły na manowce, ponieważ opierały się na poznaniu naturalnym. Źródłem dla teologii jest objawienie, a więc Pismo św. i Tradycja. Największym nauczycielem Tradycji jest św. Augustyn, doktor łaski. Stąd tak charakterystyczne pojmowanie Tradycji jako raz na zawsze utrwalonej, bez stałej ewolucji wewnętrznej. Jansenius, głównie w swym podstawowym dziele *Augustinus*<sup>14</sup>, opierając się na uznanej zresztą za błędną doktrynie M. Baiusa († 1559), utrzymywał, że niemożliwą jest rzeczą zachowanie przykazań Bożych dla tego, kto ich nie zachowuje faktycznie, ponieważ nie ma łaski skutecznej. Niemożliwą jest także rzeczą oprzeć się łasce, ponieważ człowiek nie ma w tym względzie możliwości wyboru. Niemożliwą jest rzeczą działać inaczej niż de facto działa wola. Nie istnieje łaska wystarczająca tylko. Bóg nie chce zbawienia tych, którzy się potępiają<sup>15</sup>.

Z tych założeń natury teoretycznej wynikały konsekwencje dla teologii w ogóle, w tym szczególnie dla teologii moralnej, które określały ją wewnętrznie. Nie istnieje etyka czysto naturalna. Wszystko zależy od pozytywnej woli Bożej. Ona jedynie jest normą moralności. Nie ma więc miejsca na wiedzę moralną, lecz jedynie na poznanie woli Bożej przez

<sup>14</sup> „Augustinus seu doctrina s. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medica adversus Pelagianos et Massilienses”. Vol. 1-3. Lovanii 1640.

<sup>15</sup> Por. J. Orcibal. *Les origines du Jansénisme*. Vol. 1-5. Louvain 1957; tenże. *Saint Cyran et le Jansénisme*. Paris 1961; Vereecke, *Historia* T. II s. 19.



miłość. Miłość Boża bezpośrednio i wyraźnie dyktuje to, co należy czynić. Stąd pewnego rodzaju intuicjonizm moralny głoszony przez zwolenników jansenizmu. Nie ma praw i cnót naturalnych, ani nie ma miejsca na intencję czysto naturalną. Jedynie dobrą intencją jest chęć czynienia wszystkiego z miłości Boga przy pomocy Jego łaski.

Oczywistą jest rzeczą, że tego rodzaju teologia moralna także różniła się od teologii moralnej probabilistycznej, uprawianej głównie przez jezuitów.

Bezsprzeczną zasługą zwolenników jansenizmu, w tym głównie B. Pascala († 1662), jest to, że przeciwstawiali się zdecydowanie laksyzmowi tak bardzo rozpowszechnionemu w tym okresie, który był zarazem tak bardzo niebezpieczny dla życia chrześcijańskiego. Lecz jednocześnie przyczynił się on do utrwalenia w teologii moralnej przesadnego rygoryzmu i intuicjonizmu. Przyczynił się także do dewiacji w ewolucji teologii moralnej, skierowując ją jedynie na tory jałowych dyskusji na temat sumienia, przy jednoczesnym niedocenianiu nowych rozwiązań, głosząc swoistego rodzaju tradycjonalizm i archeologizm moralny<sup>16</sup>.

Postawy skrajne jako takie, zarówno głoszące laksyzm, jak i rygoryzm moralny, zostały uznane za błędne, „potępione”, i zakazano ich głoszenia. Niemniej jednak w pewien sposób wpłynęły także na postawy teologów, których dzieła i poglądy nie zostały potępione. Stąd można wnosić o pewnego rodzaju rygoryzmie lub laksyzmie teologii moralnej „ortodoksyjnej”

W mniejszym lub większym stopniu poglądy teologów tegoż okresu znalazły się w orbicie dyskusji i polemik, prowadzonych nie zawsze w umiarkowanych granicach.

W kręgu teologów jezuickich sytuacja była kształtowana dyrektywami wydawanymi przez Kongregacje generalne, przez generałów, a nawet prowincjałów. Przedmiotem szczególnej troski było to, aby probabilizm głoszony przez autorów należących do Towarzystwa Jezusowego, nie stwarzał okazji i nie dawał pretekstu posądzania ich o laksyzm. Wiadomą bowiem jest rzeczą, że jak wielką zaciekłością atakowano wówczas jezuicką teologię moralną z tego właśnie powodu. Dlatego, między innymi, podejmowano szereg decyzji mających uniemożliwić sprzyjanie laksyzmowi. I tak w latach 1645—1646 Kongregacja generalna usiłowała zapobiec nowatorskim poglądom w omawianym zakresie powołując specjalną komisję do opiniowania publikowanych wydawnictw. W 1650 r. zakazała podtrzymywania zdania tych, którzy uczyli o możliwości istnienia małości przedmiotu (*parvitas materiae*) w zakresie erotycznego zadowolenia (de-

<sup>16</sup> Por. Verecke, *Historia* T. II s. 24.

lectatio morosa). W następnym roku opublikowano wykaz twierdzeń, których jezuita nie mogą nauczać, a w 1652 r. zastrzono jeszcze zasady rewizji i cenzury ksiąg teologicznych.

W r. 1661 Kongregacja generalna wydała dekret przeciwko laksystem. Przestrzegano przed głoszeniem poglądów, które by mogły powodować zgorzenie, jakkolwiek nie wydała jakiegoś zbioru zasad doktrynalnych. I stwierdzić to należy wyraźnie, że choć wiele się mówiło o laksyzmie teologów jezuitów, to jednakże na liście potępionych nie znalazł się żaden z nich. Trzeba więc wyraźnie stwierdzić, że laksyzm nie był doktryną jezuitów jako takich, podobnie zresztą jak i probabilizm. Ten ostatni przeważał jedynie, zwłaszcza w stanowisku zajmowanym przez przełożonych. Łączyło się to jednakże z ich systemem życia moralnego i duchowego<sup>17</sup>.

W spory teologiczne XVII w. wdało się również Magisterium Kościoła w postaci potępień zdań skrajnych, głoszonych czy to przez zwolenników laksyzmu, czy też skrajnego rygoryzmu moralnego. Papież Aleksander VII 24 IX 1665 r. i 18 III 1666 r. uznał za błędne 45 twierdzeń teologii laksystycznej<sup>18</sup>. Dalszym ciągiem wystąpienia Magisterium Kościoła były deklaracje papieża Innocentego XI na mocy dekretu z 4 III 1679 r., uznającego za błędne wiele opinii głoszonych wówczas przez teologów różnych orientacji<sup>19</sup>, zakazując przy tym jednocześnie prowadzenia otwartych dyskusji, w publikacjach drukowanych czy ustnych wypowiedziach na tematy, które były przedmiotem orzeczenia Stolicy Apostolskiej do czasu, gdy ta ostatnia opracuje i ogłosi odpowiednie dyrektywy. Pod koniec zaś XVII w., już zresztą w okresie stopniowego wyciszania się gorącej atmosfery, wypowiedziała się jeszcze raz Stolica Apostolska. Dekretami papieża Aleksandra VIII z 24 VIII i 7 XII 1690 r. uznano za błędne niektóre twierdzenia laksystów oraz założenia metodologiczne i niektóre opinie rygorystów czy jansenistów, rozpowszechnione głównie na terenie Belgii<sup>20</sup>.

Nawiasem mówiąc na marginesie tych wystąpień Magisterium Kościoła na temat opinii moralnych zrodził się wówczas w II poł. XVII w. nowy rodzaj literacki, stosowany w uprawianiu teologii moralnej. Są nim opracowania i wyjaśnienia tez uznanych za błędne. Tego rodzaju opracowania są o tyle ciekawe, że pozwalają dokładnie poznać genezę opinii, będą-

<sup>17</sup> Por. jw. T. II s. 34.

<sup>18</sup> Por. Denzinger 1101-1145.

<sup>19</sup> Por. jw. 1291-1321; Verecke, *Historia* T. II s. 43.

<sup>20</sup> „Nova forma theologiae moralis tunc apparet in relatione cum decretis Sancti Petri de re morali. Theses enim damnatae in longum et latum explicantur ab auctoribus. Magnum momentum habent pro historia theologiae moralis quia nos docent et genesim opinionum damnatarum et sensum et interpretationem posterio-rem” (Verecke, *Historia* T. II s. 48).

cych przedmiotem wystąpienia Kościoła, ich istotny sens oraz późniejszą interpretację. Ostatecznie jednakże opracowania tego rodzaju nie przyczyniły się do rozwoju teologii moralnej tegoż okresu. Ciekawe są jedynie z racji metodologicznych, o ile ustalają walor interwencji nauczycielskiego urzędu Kościoła. Problem ten występuje wyraźnie między innymi w dziele *Crisis theologica* Joannis de Cardenas TJ († 1684), wydanym w Sewilli w 1686 r., które także w latach późniejszych miało szereg edycji<sup>21</sup>.

Z konieczności najogólniej tylko zarysowana sytuacja istniejąca w teologii moralnej XVII w. pozwala zorientować się w problemach tej dyscypliny od strony rzeczowej, przedmiotowej. Pozwala zdać sobie sprawę z tego, czym się zajmowano, co głoszone, co stanowiło główny przedmiot zainteresowań ówczesnych moralistów.

Wypada w pewnym sensie powrócić do ewolucji zachodzącej w tej dyscyplinie od strony formalnej. Chodzi o znalezienie odpowiedzi na pytanie, kiedy i z powodu jakich przyczyn zjawiał się, wspomniany już poprzednio, nowy rodzaj literacki teologii moralnej, występujący w postaci *Institutiones theologiae moralis*.

Warto zaznaczyć, że istnieje ciekawy związek pomiędzy formą literacką i metodą uprawiania teologii moralnej a jej treścią przedmiotową. Związek ten jest zresztą obustronny i wzajemny. Odpowiednio obrona strona formalna jak gdyby z góry predysponuje do tego, aby taką, a nie inną treść wyklądać, i odwrotnie, odpowiednie treści domagają się w pewnym sensie odpowiedniej formy. Dlatego inaczej kształtowała się np. treść komentarzy do *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, a inaczej zawartość sum spowiedniczych czy późniejszych podręczników samodzielnej już dyscypliny teologicznej, w postaci *Institutiones morales*.

Geneza i wykształcenie się tych ostatnich wiąże się bardzo ściśle z inicjatywą w zakresie organizacji studiów teologii podjętą przy końcu XVI w. przez zakon jezuitów. Przejawiała się ona przede wszystkim w opracowaniu *Ratio et institutio studiorum* ogólnie w zakonie obowiązującego. *Ratio* to miało na celu zasadnicze pozostawienie sprawy organizacji studiów teologicznych w zakonie, który poczynając od swego powstania w poł. XVI w. odegrał, przynajmniej przez dwa wieki, tak zasadniczą rolę w dziejach teologii moralnej. Cytowany już powyżej Theiner nie zawahał się stwierdzić następująco: „Die Studienordnung der Jesuiten stand am Eingang einer neuen Epoche der Kirche, ja des Abendlandes”<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> „Oritur hic methodologia completa interventionum Summorum Pontificum et Magisterii ecclesiastici in campo theologiae moralis” (Vereecke, *Historia* T. II s. 48).

<sup>22</sup> Jw. s. 159.

Okres dyskusji nad *Ratio* trwał piętnaście lat, zanim stało się ono wiążące w praktyce od r. 1599. Weszło ono w życie w miejsce tymczasowego *Ratio* z 1568 i 1591 r.<sup>23</sup> Zawierało normy dla prowincjała, rektora kolegium, prefekta studium, poszczególnych profesorów, a nawet dla pedli. Podawało reguły dla uczniów, normowało sprawę ćwiczeń i zajęć naukowych, a także okoliczności szczególne, np. takie jak rozdzielanie nagród. Zawierało ponadto wykaz kwestii, zaczerpniętych z *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu, do omawiania podczas trwania studiów filozoficznych i teologicznych. *Ratio* to było pomyślane jako przewodnik dla profesorów, aby mogli się ustrzec niepotrzebnych powtórzeń lub opuszczeń zagadnień koniecznych, które powinny być traktowane jednolicie przez różnych profesorów, filozofów, egzegetów czy moralistów.

*Ratio* to zostało w niewielkim tylko stopniu zmodyfikowane jeszcze przez Kongregację generalną jezuitów trwającą od 5 II 1615 r. do 26 I 1616 r. i jako takie obowiązywało w czasach późniejszych<sup>24</sup>.

Dla rozwoju teologii moralnej godne uwagi są dwa momenty związane z *Ratio et institutio studiorum* jezuitów.

Pierwszym z nich — poza tym iż przewidywało wyjątkowy, jak na czasy ówczesne, bo czteroletni kurs teologii — jest to, że wprowadziło podział studium na dwa kursy: niższy (*cursus minor*) i wyższy (*cursus maior*). Pozwoliło to na uprawianie na kursie wyższym teologii moralnej bardziej wszechstronnie i naukowo niż w wielu przypadkach miało to miejsce dotychczas. Umożliwiło to także oddzielenie zagadnień moralnych od innych kwestii teologicznych, nie tylko w porządku wykładania, ale także w porządku uprawiania teologii.

Określająca obowiązki prowincjała reguła 9 § 1 postanawiała, że powinien on troszczyć się o to, aby zgodnie z konstytucjami zakonnymi kurs teologii trwał cztery lata, by wykładali trzej lub — jeżeli byłoby to niemożliwe, przynajmniej dwaj zwyczajni profesorowie, w zależności od tradycji danej prowincji.

Program kursu wyższego przewidywał wykład partii ogólnych z zakresu teologii moralnej w ramach teologii scholastycznej. W wykładach tych profesorowie powinni unikać zagadnień kazuistycznych. Jednakże dla słuchaczy kursu wyższego w każdym tygodniu przewidywano spe-

<sup>23</sup> „In den letzten Jahren des 16. Jahrhunderts bekam die Studienordnung der Jesuiten ihre Endgestalt. Die 5. Generalkongregation (3 II 1593 bis 18 I 1594) ordnete deshalb die Drucklegung ab. Diese erfolgte aber erst in den Jahren 1598/99. Die letzte Fassung der Studienordnung erhielt volle Gesetzskraft und annullierte die beiden vorausgegangenen Studienordnungen von 1586 und 1591” (Theiner, jw. s. 233).

<sup>24</sup> Por. jw.

cialne konferencje kazuistyczne<sup>25</sup>. Każdy więc profesor teologii scholastycznej wykladał w ramach swego czteroletniego cyklu zagadnienia zarówno dogmatyczne, jak i moralne. Kazuistyka zaś miała miejsce jedynie podczas specjalnych konferencji kazuistycznych.

Jednakże w prowincjach, które mogły sobie pozwolić na pełną obsadę profesorów w kolegiach — tam więc, gdzie nauczano trzech profesorów — jeden z nich prowadził wykład teologii moralnej, podczas którego z natury rzeczy i wszechstronnie wyjaśniał zagadnienia moralne, które wobec tego przez innych profesorów były opuszczane zupełnie albo tylko najogólniej sygnalizowane. Takich specjalnych wykładów z teologii moralnej wychowankowie jezuicy powinni wysłuchać w ciągu dwóch lat, w drugim zaś dwuleciu wykładów z Pisma św.<sup>26</sup>

W świetle tego postanowienia jasna się staje rola drugiego momentu dla rozwoju teologii moralnej, jakim jest sprawa odrębnego obsadzania katedry teologii moralnej, przynajmniej w kolegiach mających ku temu pełne możliwości. „Teologia moralna powinna być wykładana jedynie przez jednego profesora i samodzielnie. Stąd odrębna katedra teologii moralnej w ramach kursu wyższego”<sup>27</sup>.

W związku z tymi postanowieniami zmieniła się także treść pojęcia „teologia moralna”. Powstało bowiem pytanie, co należy rozumieć pod tym pojęciem, które na pewno oznaczało wówczas co innego niż w okresie poprzednim czy dziś. Czy należałoby widzieć różnicę między opracowaniami **kazusów** sumienia a teologią moralną czy też zmienić termin obiegowy „theologia moralis”? Można by np. teologowi moralistce przydzielić na kursie wyższym wykład *secunda secundae* św. Tomasza z Akwinu, a więc część moralną. Wówczas należałoby łącznie traktować zagadnienia moralne teoretyczne i praktyczne zarazem.

Inną możliwością byłoby wprowadzenie dla kursu wyższego i niższego wspólnego przedmiotu nauczania, nazwanego „teologią moralną”, a to by powodowało konieczność zrezygnowania z dalszej dyskusji nad

<sup>25</sup> „Fiat autem huiusmodi casuum collectio in primariis collegiis, potissimum pro omnibus Theologiae auditoribus, sed semel tantum in hebdomada” (*Monumenta Germaniae pedagogica* V, 242 nr 14 — cyt. wg Theiner, jw., s. 234).

<sup>26</sup> „Ubi autem tres sunt (professores), tertia lectio erit moralis Theologiae, in qua ex professo et solide explicentur materiae morales, quae ab ordinariis Professoribus vel omnino praetermitti vel brevissime perstringi solent. Quam quidem lectionem Nostri biennio saltem audiant, alteroque biennio Scripturam sacram” (*Monumenta Germaniae pedagogica* cyt. wg Theiner, jw.).

<sup>27</sup> „Die „Moraltheologie” wird nun von einem Professor selbständig vorgetragen. Damit gibt es also wiederum einen Lehrstuhl für Moraltheologie im Cursus maior” (Theiner, jw. s. 235).

zagadnieniami teoretycznymi, ponieważ kazuiści nie nadawali się do spekulacji.

*Załącznik* do reguły 9 *Ratio et institutio studiorum* sprawę rozstrzyga dość rewolucyjnie. Profesor moralista nie powinien zajmować się objaśnianiem części drugiej *Sumy* św. Tomasza, lecz traktować jedynie o zagadnieniach moralnych, które przez profesorów teologii spekulatywnej prawie lub całkowicie są pomijane. Jakimi są te zagadnienia moralne, wyjaśnia dalej wspomniany *Załącznik* mówiąc, że „do czwartego rodzaju zagadnień — które nie powinny być omawiane przez wykładających teologię ogólną — należą kazusy sumienia. Przy omawianiu ich powinni zadowolić się znajomością niektórych tylko zasad ogólnych, o których traktuje się w teologii ogólnej, a podawać subtelną i drobiazgową ich interpretację”<sup>28</sup>.

W ten sposób w organizacji studiów zjawiała się praktyka powoływania odrębnej katedry teologii moralnej, której kierownik miał obowiązek wyjaśniać kazusy sumienia, oczywiście w sposób bardziej naukowy niż wykładowca kazusów na kursie niższym.

To rozróżnienie teologii moralnej, tak charakterystyczne dla kursu wyższego studiów jezuickich, miało swój odpowiednik także w programie kursu niższego, który zresztą ulegał ewolucji w mniejszym stopniu niż program kursu wyższego.

W programie tegoż kursu niższego przewidywano powoływanie dwóch tylko profesorów, z których jeden przez dwa lata dwukrotnie w ciągu dnia wykladał zagadnienia moralne, drugi zaś zagadnienia dogmatyczne, głównie pod kątem obrony wiary. Jeśli zaś był tylko jeden profesor, wówczas wykladał sam w ciągu dwóch lat zagadnienia moralne i dogmatyczne<sup>29</sup>.

Nie bez znaczenia pozostaje także jeszcze jeden moment związany z *Ratio et institutio studiorum*. Wyodrębnienie się zagadnień moralnych, zlecenie ich wykładu specjalnemu profesorowi, zrodziło potrzebę opracowania dla potrzeb zarówno wykładowców, jak i słuchaczy specjalnych

<sup>28</sup> „Ad quartum genus pertinent conscientiae casus. In quo generalibus quibusdam rerum moralium principiis, de quibus disputari Theologico more solet, contenti, subtiliorem ac minutiorem praetereant casuum explicationem” (*Monumenta Germaniae pedagogica*. V, 306 nr. 9 § 4 — cyt. wg Theiner, jw., s. 235).

<sup>29</sup> „Duos in eo collegio, ubi est seminarium pro nostris, qui theologiae per quadriennium non applicantur, professores constituat (provincialis). Quorum alter biennio universas theologiae moralis materias bis in die, ubi fieri poterit, explicet, alter vero sufficientem tradat notitiam dogmatum ad docendum religionem, eamque a communioribus saltem objectionibus tuendam. Quodsi unus tantum fuerit professor, idem biennio materias morales et dogmaticas tractet” (tamże, V, 240 B nr 12 — cyt. wg Theiner, jw., s. 237-238).

pomocy w postaci podręczników. Moment ten podnosi wyraźnie w swej pracy Theiner pisząc: „Kasusvorlesungen oder wenigstens Kasuskonferenzen werden bald für alle Jesuitenkollegien vorgeschrieben. Für die Lektoren ergibt sich die Notwendigkeit eines geeigneten Lehrbuches [...] Als besonders aktuell galt der Stoff über die Tugend der Gerechtigkeit. Da die Konstitutionen keinen Lehrstuhl für kanonisches bzw. weltliches Recht vorsahen, mussten die Rechtsfragen, die das Forum internum betrafen, in den Casus conscientiae erörtert werden. Dieser Ausdruck vom ursprünglichen Verständnis auf den »Lehrstuhl der Gewissensfälle« übertragen”<sup>30</sup>.

Koncepcja nowej organizacji studiów teologicznych, która znalazła swój wyraz w *Ratio et institutio studiorum*, kształtowała się najpierw przez długie lata II poł. XVI w.<sup>31</sup> Po skonkretyzowaniu się zaś była wiążąca przez pewien okres czasu tylko w wewnętrznym prawodawstwie jezuitów, później jednakże, w miarę upływu czasu, stawała się koncepcją ogólnie przyjmowaną i kształtującą wewnętrzny rozwój teologii moralnej w ogóle<sup>32</sup>.

Stopniowo zaczynają się ukazywać podręczniki teologii moralnej już jako dyscypliny samodzielnej. Do pionierów w tym względzie zalicza się pięciu teologów żyjących i działających w krajach romańskich. Należą do nich Portugalczyk H. Henriquez († 1608), Hiszpanie J. Azor († 1603) i T. Sánchez († 1610), Italczyk V. Figliucci († 1622) oraz Tyrolczyk P. Laymann († 1635).

Ich wystąpienia i dzieła stanowią same w sobie okres klasyczny (1591—1625) w dziejach nowożytnej teologii moralnej, ponieważ wypracowany przez nich typ podręcznika był wzorem dla następnych studentów<sup>33</sup>.

Pionierem w tym względzie był Henriquez, który opracował pierwszy podręcznik teologii moralnej jako samodzielnej już dyscypliny.

<sup>30</sup> Jw., s. 241-242.

<sup>31</sup> Obszerniej dzieje kształtowania się *Ratio*, zwłaszcza ciekawe wypowiedzi różnych prowincji zakonnych, w tym także arcyciekawą prowincji polskiej, oraz ważkie stanowisko A. Possevina przedstawia w swej pracy J. Theiner (s. 146—249).

<sup>32</sup> „Mehr als ein halbes Jahrhundert hatte es gedauert, bis der Jesuitenorden eine einheitliche und bis ins einzeln geregelte Studienordnung erhielt. Zuerst wurde die Moraltheologie in der Gesetzgebung der Jesuiten aufgezeigt und dann in der praktischen Durchführung” (Theiner, jw., s. 319).

<sup>33</sup> „Pionierarbeit leisteten fünf Autoren. Zunächst hat der romanische Sprachraum die Führung. Die Initiative ergreift der Portugiese Heinrich Henriquez. Ihm folgen zeitlich die beiden Spanier Johannes Azor und Thomas Sánchez. Besondere Beachtung verdienen auch der Italiener Vinzenz Figliucci und der Tiroler Paul Laymann. Mit diesen Theologen wird die klassische Periode der Moraltheologie (1591—1625) im wesentlichen abgeschlossen” (jw., s. 252).

Nie było rzeczą przypadku, że właśnie w Portugalii ta inicjatywa doszła do głosu. W kraju tym bowiem żył i pracował M. Azpilcueta († 1586), znany głównie jako prawnik pod mianem „Doctor Navarrus”. Był on słynny w ówczesnym świecie głównie z powodu dzieła *Enchiridion sive manuale confessoriorum et poenitentium*, wydanego po raz pierwszy w Coimbra w 1549 r., którego zresztą nie był nawet autorem, lecz współwydawcą tylko czy raczej głównym redaktorem<sup>34</sup>.

Azpilcueta przyczynił się do przywrócenia i ugruntowania używania terminu „theologia moralis”. W Portugalii zrodziły się inicjatywy opracowania podręczników moralnych w momencie przekształcania się ksiąg spowiedniczych w opracowania kazuistyczne. Henriquéz i wyżej wymienieni autorowie przyczynili się do tego, że z czterech znanych rodzajów piśmiennictwa teologicznego, a mianowicie monografii, ksiąg spowiedniczych (pokutnych), komentarzy do św. Tomasza i podręczników, te ostatnie stały się powszechnie stosowanym sposobem uprawiania teologii, w tym także teologii moralnej<sup>35</sup>.

Za pierwszego z pionierów odnowy teologii moralnej uważa się H. Henriqueza, autora dzieła pt. *Theologiae moralis summa, tribus tomis comprehensa*<sup>36</sup>.

Dzieło to zawiera wprowadzenie do zagadnień metodologicznych teologii moralnej. Autor określa tę dyscyplinę jako wiedzę, która traktuje o Bogu, najwyższym Dobru i ostatecznym celu człowieka, a zarazem przebóstwiającego go, poprzez dopuszczenie do udziału w swojej boskiej naturze. Dyscyplina ta ustawia człowieka w specjalnym stosunku do Boga, i tak jak Chrystus ma prowadzić do Ojca, tak i teologia moralna ma prowadzić do Boga. Henriquez starał się dać w swym opracowaniu lepszą metodologię teologii moralnej. Jego zasadą było dać ogólne principia, w świetle których każdy człowiek samodzielnie w swej sytuacji mógłby podobnie rozwiązywać przypadki sumienia. Dlatego starał się unikać zarówno krótkich, jak i rozwlekłych objaśnień wszystkich przypadków moralnych, ponieważ nie chciał czytelnikowi utrudniać odbioru właściwych treści.

Przez mocne podkreślenie charakteru teologii moralnej jako wiedzy praktycznej nadał jej Henriquez cechę i rys franciszkańsko-skotystyczny tej dyscypliny.

Główną partię jego dzieła stanowi nauka o sakramentach zawierająca wiele elementów pastoralnych. Autor omawia w nim obrzędy, ceremonie, a nawet sprzęty liturgiczne. Sakramenty są przez niego trak-

<sup>34</sup> Por. Theiner, jw., s. 81.

<sup>35</sup> Por. jw., s. 252-253.

<sup>36</sup> Wydane w Salamance w latach 1588, 1590 i 1593.



towane głównie jako środki zaradcze przeciwko grzechom i pomoc do osiągnięcia celu ostatecznego. W sumie autor ten, tak mocno związany jeszcze z teologią scholastyczną okresu klasycznego, usiłował połączyć spekulację z nastawieniem praktycznym poprzez mocniejsze położenie nacisku na problemy praktyczne<sup>37</sup>.

Dzieło Henriqueza było pierwszym i samodzielny podręcznikiem teologii moralnej pochodzącym spod pióra jezuitę. Theiner nie zawahał się stwierdzić, że „*Die Summa theologiae moralis* des Henriquez ist der Ausdruck für den Beginn einer neuen Epoche in der Geschichte der Moraltheologie. Sie wird nicht mehr einseitig kasuistisch nach Art der Beichtbücher, auch nicht rein spekulativ wie in den theologischen Summen, sondern als eine Art Verschmelzung beider dargestellt, unter stärkerer Berücksichtigung der praktischen Fragen, die die Seelsorge betreffen”<sup>38</sup>.

Dzieło jego było pomyślane jako podręcznik dla kursu wyższego studium jezuickiego. Z jednej strony nie jest już kazuistyczne na wzór ksiąg spowiedniczych ani także tylko spekulatywne, jak sumy teologiczne, lecz raczej połączeniem obu tych rodzajów piśmiennictwa, z położeniem nacisku na zagadnienia moralne.

Azor natomiast, któremu przypisuje się zasadniczy zwrot w dziejach teologii moralnej nowożytnej<sup>39</sup>, jest autorem *Institutiones morales*, wydanych w Rzymie w 1600 r. (tom pierwszy). Tom zaś drugi i trzeci ukazały się już po jego śmierci odpowiednio w latach 1606 i 1611.

Cele i zamierzenia swego dzieła przedstawił Azor w przedmowie do czytelnika w t. 1 pisząc: „*Hos libros inscripsi Institutiones morales, scriptores veteres imitatus, quorum quidam divinas, alii civiles, alii oratores institutione utiliter posteris tradiderunt. In his ea breviter complector, quae theologi, quae canones et leges, quae pontificii et civilis iuris interpretes, quae summistae litteris prodiderunt de iis, quae pertinent ad conscientiam recte aut prave factorum*”

<sup>37</sup> „Die „*Summa theologiae moralis*” des Henriquez ist das erste grössere und selbständige Lehrbuch der Moraltheologie aus der Hand eines Jesuiten... Bei Henriquez lässt sich auch schwer die Unterscheidung zwischen allgemeiner und spezieller Moraltheologie aufrechterhalten... Das besondere Verdienst des Henriquez ist es, Wesen und Aufgabe der Moraltheologie in einem für seine Zeit ungewöhnlichen, positiven Sinn aufgezeigt zu haben. Darum werden auch die Sakramente als Aufbauelemente des christlichen Lebens aufgezeigt, und erhalten den ersten Platz im Aufbau des Lehrbuches. Die Moraltheologie zeigt, wie der Mensch gleichsam in Gott verwandelt wird. Gott vollzieht aber diese Verwandlung, und zwar in einem hohen Masse durch die Sakramente” (tamże, s. 265).

<sup>38</sup> Jw. s. 266.

<sup>39</sup> Por. Verecke, *Préface* s. 89-90.

W dziele swoim usiłuje Azor podać encyklopedię wszystkich zagadnień moralnych. W układzie swej pracy stosuje w głównych zarysach wymagania programu studiów jezuickich w zakresie materiału kazuistycznego. Zmierzał przede wszystkim do tego, aby ustalić granice między tym, co jest grzechem, a tym, co jeszcze nim nie jest — o czym zresztą zaznacza już w podtytule swego dzieła.

Wielką zasługą Azora jest bez wątpienia to, że zgromadził obfity materiał i opracował go zgodnie z odpowiednią metodą. Zagadnienia natury ogólniejszej omówił w oparciu o prima secundae św. Tomasza z Akwinu, szczegółowe zaś w oparciu o dzieło Azpilcuety.

Wraz z wystąpieniem Sáncheza zjawily się obszerne opracowania etyki małżeńskiej, które autor uważa za główne swe dzieło. Bardziej jednak charakterystyczne jest jego *In praecepta decalogi opus morale*, wydane zresztą już pośmiertnie<sup>40</sup>. Dzieło to dzieli się na dwie części. Pierwsza z nich traktuje o zasadach ogólnych moralności, ograniczając się jednakże prawie tylko do określenia pojęcia grzechu i ustalenia różnicy między grzechem ciężkim a lekkim. Ponadto traktuje o sumieniu i prawie.

W części szczegółowej zaś, z powodu przedwczesnej śmierci autora, zostały opracowane tylko dwa pierwsze przykazania dekalogu. Charakterystyczne u tego teologa jest to, że zagadnienia moralne szczegółowe łączy właśnie z dekalogiem. I tak cnoty teologiczne omówił łącznie z pierwszym przykazaniem dekalogu, ponieważ w jego mniemaniu łączy się on ściśle z cnotą czci Bożej. W opracowaniu przykazań, a nawet trzech cnót teologicznych, położył autor duży nacisk na inne dziedziny życia moralnego, zakładając, że wiele problemów zostanie omówionych właśnie przy kazuśach sumienia. Wynikało z tego wielkie niebezpieczeństwo dla teologii moralnej, ponieważ jego wzorem zaczęto nie zwracać uwagi wystarczającej na motywy oraz oceny działania. Rozwiązania kazuistyczne Sáncheza stały się wzorem ściśle przestrzegającym przez późniejszych autorów podręczników kazuistycznych<sup>41</sup>.

W opracowaniu materiału przebija u niego ten sam duch co i u Azora, z tym jednakże, że Sánchez jeszcze bardziej zdecydowanie położył nacisk na sferę prawa kosztem zagadnień ściśle moralnych. Podczas gdy jeszcze Henriquez usiłował przedstawić wielkie problemy moralne, a Azor wyjaśniał obszernie ogólne zagadnienia czynu moralnego to Sánchez właśnie w swych normach ogólnych o wiele mocniej niż jego po-

<sup>40</sup> Lugduni 1637.

<sup>41</sup> Por. Theiner, jw. s. 322.

przednicy skłaniał się ku opracowaniu moralności spowiedników i moralności grzechów<sup>42</sup>.

Czwarty z szeregu pionierów nowego sposobu uprawiania teologii moralnej — Figliucci — zatytułował swe główne dzieło już dość charakterystycznie, a mianowicie: *Quaestiones morales de christianis officii et casibus conscientiae*<sup>43</sup>.

Cele i założenia metodologiczne swego dzieła wyłuszczył Figliucci we wstępie do pierwszego tomu<sup>44</sup>. Ze wstępu tego wynika, że autor różnicę między teologią scholastyczną a teologią moralną widzi w tym, że scholastycy traktowali o zagadnieniach ogólnych, czyli pryncypiach moralności, podczas gdy kazuiści, zakładając już znajomość zasad, kierowali swą uwagę głównie na poszczególne przypadki sumienia, z uwzględnieniem odpowiedniej sytuacji moralnej. Elementem nowym, godnym szczególnej uwagi, jest u Figliucciego to, że połączył on teologię moralną spekulatywną z kazuistyczną, na skutek czego jego dzieło mogło służyć jako kompletny podręcznik słuchaczom studium jezuickiego, zarówno kursu wyższego, jak i niższego. Obejmuje ono naukę o sakramentach z krótkim dodatkiem o celu ostatecznym, traktując je jako środki zewnętrzne, poprzez które chrześcijanin może dojść do uszczęśliwiającego widzenia Boga. Środkami wewnętrznymi natomiast są przykazania. Cenzury kościelne traktowane są przez Figliucciego jako uzupełnienie nauki o sakramencie pokuty, wykład zaś o obowiązkach stanu, jako uzupełnienie treści przykazań.

<sup>42</sup> „Wie Heinrich Henriquez, Johannes Azor konnte auch Thomas Sánchez sein Werk nicht vollenden. Er hat aber nicht nur dieses äussere Schicksal mit jenen gemeinsam. Auch sein Werk atmet denselben Geist. Sánchez vernachlässigt die eigentlich sittliche Sphäre zugunsten der Rechtsphäre. Während aber H. Henriquez noch bemüht war, grössere moraltheologische Zusammenhänge darzustellen und J. Azor in umfassender Weise die allgemeinen Fragen des sittlichen Aktes darlegte, tendiert Sánchez gerade in den „normae generales“ viel stärker als seine Vorgänger zu einer Beichtstuhl — und Sündenmoral“ (Jw., s. 280).

<sup>43</sup> Lugduni 1622.

<sup>44</sup> „Consilii nostri ratio ea fuit, ut omnia, quae moralis theologiae terminis continentur, integre et iuxta ordinem rerum quae tractandae assumuntur, facile item ac breviter quoad eius fieri potuit et accommodatae ad captum ecclesiasticorum hominum exponeremus. Moralem theologiam voco, non tantum eam quam scholastici tradunt una cum ea quae speculativa aestimatur et quam S. Thomas tum secundae parte suae summae per totam, tum tertia parte a qu. 64. de sacramentis usque ad finem complexus est; verum eam, quam ii qui summas casuum conficere, magis ad particularia descendentes, docere visi sunt. Inter quos id praeter alia, discrimen est, quod priores moralium rerum quodammodo principia et primas praeceptiones tradiderunt, posteriores vero conclusionibus potius et singularibus casibus ex iis deductis et iuxta circumstantias propositis, suas summas repleverunt”.

Tom drugi dzieła Figliucciego obejmuje wykład dekalogu. Tak jak i u Sáncheza, cnoty teologiczne omawiane są łącznie z pierwszym przykazaniem boskim<sup>45</sup>. Z tym jednakże, że Figliucci wprowadza tu pewną modyfikację w układzie, omawiając miłość bliźniego dopiero łącznie z czwartym przykazaniem dekalogu<sup>46</sup>. Także ostatnie przykazanie jest omawiane łącznie z czwartym<sup>47</sup>.

Ogólnie mówiąc, stanowisko Figliucciego w koncepcji teologii moralnej jest podobne do jego poprzedników, o których była mowa powyżej. Szczególną jednakże cechą jego dzieła jest to, że świadomie utrzymał rozdział teologii moralnej spekulatywnej od kazuistycznej. Natomiast z punktu widzenia dydaktycznego przerósł swoich poprzedników. Wskazują na to przede wszystkim dobre streszczenia poszczególnych traktatów, zamieszczane w odpowiednich miejscach jego dzieł. W sposobie wykładu naśladował swych poprzedników, wykładając całościową wizję moralności chrześcijańskiej nie tyle w naświetleniu biblijnym i objawionym, ile raczej w traktowaniu poszczególnych elementów moralności w oparciu o obowiązki i prawa, które należy zachować<sup>48</sup>.

Na ewolucję teologii moralnej w kierunku usamodzielnienia się i ukształtowania jej zasadniczych zrębów wywarł bez wątpienia zdecydowany wpływ Laymann. Dzieło jego *Theologia moralis in quinque libros partita*<sup>49</sup>, w porównaniu do jego poprzedników, którzy zmarli

<sup>45</sup> Por. Theiner, jw. s. 322-323.

<sup>46</sup> „Huic quarto praecepto, quod est primum secundae tabulae, praemittenda est explicatio de charitate erga proximum. Ut enim charitas erga Deum supponitur ad primum praeceptum, ita charitas erga proximum praesupponitur ad quartum. Tum agendum erit de ipso quarto praecepto. Ideo in duas partes haec tractatio distribuenda erit. In prima de charitate erga proximum et vitiis illi oppositis. In secunda de ipso quarto praecepto” (V. Figliucci, *Quaestiones morales*. T. I. Tractatus XXVIII, 308).

<sup>47</sup> „Der zweite Band des Werkes (Figliucciego) enthält den Dekalog. Hier werden wie bei Sánchez die drei göttlichen Tugenden im Zusammenhang mit dem ersten Gebot behandelt. Doch wird eine Unterscheidung gemacht. Figliucci unterscheidet bei der Tugend der Liebe zwischen Gottes- und Nächstenliebe. Letztere wird im Zusammenhand mit dem vierten Gebot behandelt” (Theiner, jw. s. 323).

<sup>48</sup> „Seine (Figliucciego) besondere Leistung besteht darin, dass er bewusst die Verschmelzung von spekulativer und kazuistischer Moraltheologie angestrebt hat. In didaktischer Hinsicht übertrifft Figliucci seine Vorgänger. Diese zeigen vor allem die Zusammenfassungen der einzelnen Traktate. Im übrigen beschreitet er wie seine Vorgänger den Darstellungsweg, der nicht darauf hinzielt, die Moraltheologie als Ganzheit und in biblischer sicht aufzuzeigen, sondern in sezierender Weise Einzelmomente der Sittlichkeit anhand von Pflichten und Erfüllungsgeboten darlegt” (Jw. s. 289).

<sup>49</sup> Monachii 1620.

przed ostatecznym wykończeniem swych prac, było owocem kilkunastoletnich wykładów, całkowicie wykończonym i jeszcze za życia autora wielokrotnie wydawanym<sup>50</sup>.

Zawiera ono część ogólną i szczegółową wykładu treści moralnych. Jest to nowy element strukturalny podziału podręczników, podtrzymywany przez późniejszych autorów. Całe dzieło odznacza się lepszymi podziałami i jaśniejszym wykładem niż u jego poprzedników. Laymann dla wykładu teologii moralnej przyjął układ według schematu cnót, wbrew ogólnie przyjętemu w tym czasie układowi według schematu przykazań. W związku z cnotami kardynalnymi omówił bardzo obszernie traktat o sprawiedliwości, przez co uwydatnił swą skłonność ku zagadnieniom legalistycznym i jurydycznym.

Słabsze natomiast są u niego dociekania metodologiczne nad istotą i zadaniami teologii moralnej jako takiej<sup>51</sup>.

W sumie, omawiając stanowisko i dorobek prezentowanych teologów, pionierów odnowy teologii moralnej, należy stwierdzić, że Henriquez, Azor, Sánchez i Figliucci nie zdołali wypowiedzieć w omawianej dziedzinie ostatniego swego słowa, ponieważ nie dokończyli swych dzieł na skutek śmierci, a spodziewać się można było, że mieliby jeszcze wiele do powiedzenia. Najbardziej wszechstronne dzieła opublikowali Azor, Figliucci i Laymann. Najwięcej zagadnień metodologicznych odnośnie do teologii moralnej znaleźć można u Henriqueza i Figliucciego. Pozostali byli zainteresowani głównie w przedstawieniu w uporządkowany sposób zgromadzonego materiału moralnego. Azor i Figliucci trzymali się przy tym dość ściśle ustaleń *Ratio et institutio studiorum* obowiązującego w nauczaniu jezuickim, Laymann natomiast trzymał się raczej ram ustalonych w *secunda secundae Summy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu.

U wszystkich tych autorów teologia moralna dzieli się już na ogólną i szczegółową. Jednakże gdy u Henriqueza i Figliucciego część ogólna stanowi tylko dodatek do nauki o sakramentach, to jednocześnie u Azo-

<sup>50</sup> W r. 1625, 1626 i 1630; por. K. Werner. *Geschichte der katholischen Theologie* [...] München 1889 s. 51.

<sup>51</sup> „Es (Werk) enthält einen allgemeinen und einen speziellen Teil, ein Charakteristikum, das sich in der Folgezeit durchhält, und weist gegenüber seinen Vorgängen eine wesentlich bessere Gliederung und eine klarere Sprache auf. Interessanterweise wählt Laymann für die Darlegung des Stoffes der speziellen Moral das Tugendschema, während im allgemeinen das Dekalog-Schema von den Jesuiten bevorzugt wurde. Unter den Kardinaltugenden nimmt die Gerechtigkeit den grössten Raum ein. Dadurch bringt Laymann seine Vorliebe für juristische und kanonistische Fragen zur Geltung. Spekulative Erwägungen über Wesen und Aufgabe der Moraltheologie fehlen” (Theiner, jw. s. 323).

ra i Laymanna jest o wiele lepiej potraktowana, ponieważ stanowi naczelną partię ich dzieł. Podczas gdy Azor pomija traktat o celu ostatecznym, to przeciwnie Henriquez i Figliucci: mówią o nim tylko w części ogólnej.

Sánchez i Laymann idą swymi drogami bardzo samodzielnie. Podczas gdy u pierwszego z nich głównym przedmiotem zainteresowań jest grzech, to u drugiego sumienie. U wszystkich tych autorów istniała świadomość, co do konieczności teologii moralnej ogólnej, jakkolwiek różnili się bardzo odnośnie jej zawartości, zakresu i znaczenia<sup>52</sup>.

Żywe zainteresowanie się już od czasów średniowiecza prawem kanonicznym i cywilnym, ostateczna recepcja prawa rzymskiego w okresie humanizmu, zagadnienia etyki gospodarczej, a także zainteresowanie się kanonistów zagadnieniami moralnymi, skierowało dociekania wielu teologów moralistów na temat sprawiedliwości i prawa. Znalazło to swój wyraz w niezliczonych wprost traktatach de iustitia et iure, jakie mnożą się w omawianym okresie. Ponieważ *Ratio* jezuickie nie przywidywało odrębnej katedry prawa kanonicznego wykład zagadnień z tego zakresu przypadła teologowi moralistom. Stąd tendencja do uprawiania moralności legalistycznej, jako takiej minimalistycznej, zmierzającej głównie do ustalenia granic dozwoloności (*Grenzmoral*). Dlatego także w dziełach moralnych XVI i XVIII w., wywodzących się z ksiąg spowiedniczych, tendencja ta została poważnie wzmocniona.

Są jednakże inne jeszcze racje wewnętrzne, na które trzeba zwrócić uwagę mówiąc ogólnie o teologii moralnej ówczesnego okresu.

Scholastyka późnego średniowiecza i rozpoczynających się czasów nowożytnych żyła w samozadowoleniu z wyników osiągniętych przez wielkich mistrzów złotego okresu. Nie była już więcej dojrzałym owocem kwitnącej egzegezy teologicznej, tak jak to miało miejsce w złotym okresie średniowiecza. Zrodziło to niebezpieczeństwo poprzestawania i zadowalania się już uprzednio osiągniętymi wynikami, zwłaszcza wynikami św. Tomasza z Akwinu, podczas gdy jeszcze w dalszym ciągu teologowie zajmowali się jałowymi marginesami zawitych subtelności, pozornie tylko ważkich problemów.

Są wprawdzie autorzy, od czasów zwłaszcza Pascala, którzy teologię moralną okresu 1550—1650 nazywają okresem jezuickim. Jest to jednakże pewnego rodzaju uproszczenie problemu i sytuacji, ponieważ rozwój teologii moralnej, także tegoż okresu, przebiegał wszechstronnie, zarówno w znaczeniu przestrzennym, jak i przyczynowym. Wobec tego, okres ten jest etapem rozwoju teologii moralnej katolickiej, do którego

<sup>52</sup> Por. jw. s. 323-324.

wiele wniosły także inne teologiczne szkoły zakonne, np. dominikańska, która wcześniej niż jezuicka, franciszkańska, augustiańska czy karmelitańska, wprowadziła odrębne traktowanie teologii moralnej. U teologów dominikańskich, opierających się zawsze bardzo mocno o *Sumę* św. Tomasza z Akwinu, nie występowało tak wyraźnie oddzielenie zagadnień teoretyczno-dogmatycznych od praktyczno-moralnych. Opierając się na wspomnianej *Sumie* nie odczuwali tak silnie potrzeby odrębnego podręcznika teologii moralnej, jak miało to miejsce u jezuitów. W opracowaniu trzymali się wzorem Akwinaty układu cnót teologicznych i kardynalnych, podczas gdy u jezuitów zdecydowanie przeważał układ według przykazań dekalogu.

Franciszkanie i augustianie w uprawianiu kazuistyki trzymali się raczej wzorów dominikańskich, z tym jednakże, że wpływy jezuickie zaznaczyły się silniej u franciszkanów<sup>53</sup>. Szkoła karmelitańska natomiast kładła wzorem swych wielkich mistrzów, jakimi byli św. Teresa z Ávila († 1582) i św. Jan od Krzyża († 1591), duży nacisk na zagadnienia z zakresu teologii duchowości i doskonałości chrześcijańskiej. Jednakże proces kształtowania się teologii moralnej w jednym zakonie, był procesem wieloaspektowym, wzajemnie uwarunkowanym od innych zakonnych szkół teologicznych, rozumianych oczywiście nie w sensie uczelni, lecz pewnego zespołu poglądów i postaw w rozwiązywaniu zasadniczych problemów teoretycznych w zakresie określonej dyscypliny. Stąd byłoby rzeczą ciekawą prześledzić, o ile byłyby możliwe te wzajemne inspiracje i związki. Wykracza to jednakże poza ramy i granice niniejszej pracy. Ogólnie tylko stwierdzić można, że rzeczywiście omawiany okres końca XVI i do poł. XVII w. w dziejach teologii moralnej nosi zdecydowanie znamię jezuickie, pomijając zresztą w tym miejscu problem oceny tego zjawiska. W tym więc jedynie znaczeniu można mówić o „okresie jezuickim” katolickiej teologii moralnej<sup>54</sup>. Jedno jednakże jest pewne, a mianowicie to, że jezuita w procesie autonomizacji teologii moralnej i w ugruntowaniu kształtów klasycznej teologii moralnej czasów nowożytnych odegrali zdecydowaną rolę. To u nich właśnie dyscyplina ta przybrała samodzielny kształt odrębnej nauki teologicznej, praktycznej raczej niż spekulatywnej. Na proces ten złożyło się wiele czynników, z których najważniejsze jednakże są czynniki związane w spo-

---

<sup>53</sup> „Die Franziskaner und Augustiner-Eremiten betrieben nach dem Beispiel der Dominikaner eine kasuistische Moraltheologie. Die Franziskaner hatten dabei manches mit den Jesuiten gemeinsam” (Jw. s. 343).

<sup>54</sup> Por. jw. s. 357.

sób istotny z zakonem jezuitów. Stąd usprawiedliwiona chyba w części nazwa teologii moralnej jezuickiej, przypisywana tej dyscyplinie w omawianym okresie <sup>55</sup>.

Ta prezentacja sytuacji w teologii moralnej przełomu XVI/XVII w., zarysowanie procesu jej usamodzielnienia się, jest nieodzowna do tego, aby w opracowaniach bardziej szczegółowych, np. dziejów teologii moralnej w Polsce, czynić to na odpowiednim tle. Dotyczy to także przy opracowywaniu monografii poszczególnych teologów moralistów. Konieczność ta wynika z dwojakiego przynajmniej tytułu; po pierwsze z racji znanej zależności teologii polskiej od teologii zachodniej, bez znajomości której nie sposób zasadnie ustalić czegokolwiek w dziejach polskiej myśli teologicznej. Po drugie zaś z tej racji, że dopiero po zapoznaniu się z tymi ustaleniami można docenić właściwie wpływ myśli zachodniej, w postaci wykorzystywania importowanych tamże podręczników, na wykształcenie się systemu teologicznego poszczególnych rodzimych teologów polskich, zwłaszcza jezuickich, którzy tak zdecydowany wpływ wywarli na przejmowanie funkcji kształcenia duchowieństwa także w Polsce.

## DIE VERSELBSTÄNDIGUNG DER MORALTHEOLOGIE IM XVII JAHRHUNDERT

### Zusammenfassung

Dem Verfasser geht es um die Tatsache der Aussonderung im XVII Jh. der Moraltheologie als selbständiger theologischer Disziplin. Er untersuchte alle für die Verselbständigung der Moraltheologie ausschlaggebenden Voraussetzungen und Umstände. Dieser Prozess ist durch folgende Faktoren bedingt:

1. den Einfluss von Ockhams Rechtsethik, 2. die Entstehung von neuen Kulturfaktoren (Renaissance), Wirtschaftsfaktoren (Entdeckung Amerikas), 3. die Desintegrationsprozesse der Kirche und des Christentums (Reformation, Religionskriege); diese Faktoren erforderten unbedingt eine Erneuerung und Modifikation der Moralwissenschaft. Man hat damals in vier Richtungen eine Möglichkeit solcher Erneuerung liegen gesehen:

1. in der Erneuerung des religiösen Lebens aufgrund der Evangeliumsprinzipien (*via moderna*); 2. in der Suche des religiösen Ideals aufgrund einer Rückkehr zu

---

<sup>55</sup> „Die klassische Moraltheologie wurde also von den Jesuiten begründet. Die unmittelbaren „Vorfahren“ dieser „Moral“ waren die Beichtmanualien und Pönentialsommen. Die Moraltheologie entstand im Jesuitenorden als selbständiges Fach, allerdings als eine praktische, nicht als eine spekulativwissenschaftliche Disziplin. Die Faktoren, die zu dieser Entwicklung drängten, waren: die intensivere Beichtseelsorge im Jesuitenorden und in der auf das Tridentinum folgenden Zeit; die Gestaltung des Cursus minor im Jesuitenorden; das Bedürfnis, auch den Cursus maior mehr und mehr in die Kasuistik einzuführen“ (Jw. s. 357).



den Quellen, indem zugleich die Menschenrechte hervorgehoben würden (*via humanistica*); 3. in der Wiederbelebung der Scholastik (*via scholastica*); 4. schliesslich in der Reformation (*via Lutherana*). Die katholische Moraltheologie wählte unglücklicherweise den scholastischen Entwicklungsweg, indem sie insbesondere die Kasuistik und den moralischen Legalismus unterstrich.

Einen Beweis neuer Haltungen stellen in dieser Hinsicht die *Institutiones morales* dar, die am Anfang des XVII. Jh. zu erscheinen begonnen haben. Ihnen hat die Moraltheologie ihre Objekt-Methoden- und Quellenautonomie zu verdanken. Die Autonomie hat jedoch nicht zur Vertiefung dieser theologischen Disziplin beigetragen. Die Moraltheologie wurde vor allem eine Sündenmoral und Rechtswissenschaft. Der Geist der im XVII. Jh. veröffentlichten Auffassungen oszillierte zwischen Laxismus und Jansenismus, deren Genese und Fundamentalbehauptungen vom Verfasser kurz umschrieben worden sind. Im zweiten Teil des Artikels zeigte der Verfasser die Evolution der Moraltheologie von der formellen Seite auf. Er wies auf die Konsequenzen hin, die das Ergebnis der Annahme einer entsprechenden Methode sind. Sie bestimmte den Charakter der vermittelten Inhalte. Jene Methode ist von der Jesuitenschule ausgearbeitet worden, die sich streng an die Weisungen der *Ratio et institutio studiorum* des Ordens hielt. Diese *Ratio* unterschied zwei Studienebenen, eine Differenzierung von theologischen Lehrstühlen, und forderte entsprechende Lehrbücher. Solche Lehrbücher schrieben u. a. folgende jesuitische Verfasser, die als Pioniere der Erneuerung der Moraltheologie gelten: H. Henriquez, J. Azor, Th. Sánchez, V. Figliucci, P. Laymann. Den Stil ihrer Moraltheologie kennzeichnete ein Scholastizismus, des öfteren mit leeren Spekulationen verbunden, Praktizismus, eine Abwendung von den fundamentalen Quellen zum Vorteil von Recht und Kasuistik. Das von ihnen ausgearbeitete Schema der moraltheologischen Lehrbücher, das eine Einteilung in eine allgemeine und spezielle Moraltheologie vorsah, streckte sich auf einige Jahrhunderte aus, und zwar insbesondere durch H. Busenbaum.

Der Verfasser deutet an, dass ausser der Jesuitenschule eine Moraltheologie anderen Stils und Profils noch durch die Dominikaner betrieben wurde, die sich dabei treu auf Thomas von Aquin stützten; durch die Franziskaner, welche dem Stoizismus huldigten, sowie die Karmeliter, die insbesondere die Probleme des innerlichen Lebens ins Auge fassten.

Die Kenntnis der Prozesse, welche zur Verselbstädigung der abendländischen Moraltheologie im XVII. Jh. führten ist vonnöten wenn es eine prinzipielle Geschichte der polnischen Theologie dieser Zeitepoche zu betreiben gilt, sowie die Anfertigung entsprechender Monographien der einzelnen Theologen.