

ANDRZEJ F. DZIUBA

## Z DZIEJÓW POLSKIEJ TEOLOGII MORALNEJ NA PRZEŁOMIE XVI I XVII W.

Treść: Wstęp; I. Humanizm; II. Akademia Krakowska; III. Szkolnictwo zakonne. 1. Franciszkanie. 2. Karmelici, paulini, kanonicy regularni, cystersi i benedyktyni. 3. Dominikanie. 4. Jezuici; Zakończenie.

### WSTĘP

Niezbędnym czynnikiem warunkującym właściwe uprawianie nauki jest znajomość — choć ogólna — jej przeszłości. Bez tego nie można ani w pełni zrozumieć wiążących się z nią aktualnych problemów, ani też trafnie planować jej dalszego rozwoju.

Istnieje w naszym społeczeństwie, podkreślał K. Wojtyła, głębokie zapotrzebowanie na zajmowanie się własną historią. Tysiącletnia tradycja kultury mimo woli nasuwa myśli o dobroku ojczystej nauki. Zainteresowania historyczne w niektórych wypadkach wyzwała nie tylko czysto teoretyczna ciekawość czy skłonność do retrospekcji, do patrzenia w przeszłość. O wiele bardziej wyływają one z nakazu współczesności. Właśnie owo spojrzenie w przeszłość dopomaga we właściwym przeżywaniu współczesności. Na obecnym etapie historii ułatwia to zachowanie poczucia narodowej i kulturalnej tożsamości przez świadomość łączności z etapami i ludźmi, którzy przeszli<sup>1</sup>. Dla świadomości teologii dziś jest więc rzeczą ogromnie ważną jej teologiczne wczoraj.

Znajomość historii teologii moralnej, będącej obecnie szczególnie na Zachodzie przedmiotem intensywnych badań, ma wielkie znaczenie przede wszystkim dlatego, że pozwala bardziej świadomie i poprawnie kierować dalszym rozwojem tej dyscypliny oraz zachować jej właściwy charakter. Głębokie poznanie metod uprawiania teologii moralnej w przeszłości oraz poglądów dawniejszych szkół teologicznych i wybitnych

<sup>1</sup> K. Wojtyła, *Od Przewodniczącego Rady Naukowej Episkopatu Polski (Przedmowa)*, W: DTKP, t. 1 (1975) s. XI, XIII.

moralistów pozwoli bardziej krytycznie podejść do nowych rozwiązań wielu problemów, tak współczesnych jak i dawnych, wymagających rozstrzygnięcia w nowych warunkach, które stwarza współczesna sytuacja dziejowa. Wniknięcie w historyczny tok rozwoju myśli teologiczno-moralnej, w poszczególne jej problemy oraz ich ocena pozwoli wydobyć wartości, które w dzisiejszej teologii moralnej będą miały swoje miejsce, uzasadnienie i walor praktyczny<sup>2</sup>. Istotne jest zatem przebadanie całej tradycji moralnej wraz z jej uwarunkowaniami i ideami rzutującymi na całokształt problematyki teologiczno-moralnej. Dopiero badania szczegółowe dają podstawy do powszechnych sądów<sup>3</sup>. Wydawanie bowiem generalizujących wniosków bez należytego i konkretnego przebadania takiego materiału byłoby bardzo niebezpieczne i najczęściej krzywdzące w swych uproszczeniach.

Na przełomie XVI i XVII wieku wyróżnia się w teologii moralnej okres *institutiones morales*, jako moment usamodzielnienia się tej dyscypliny, która w poprzednich okresach połączona była z kwestiami dogmatycznymi. Za datę graniczną powszechnie uważane jest ukazanie się dzieła jezuita hiszpańskiego J. Azora († 1603) pt. *Institutiones theologiae moralis* (Romae 1600—1611, vol. 1—3). W czasie reformy potrydenckiej powstawały zwięzłe cykle teologii moralnej praktycznej. Wymogowi temu najbardziej odpowiadały podręczniki typu *Institutiones*. Ostatecznie praktyczna potrzeba była istotnym, bezpośrednim czynnikiem ukształtowania się nowego sposobu uprawiania teologii moralnej<sup>4</sup>.

Ogólne procesy, jakim podlegała Europa końca XVI i początku XVII wieku, znalazły oddźwięk w kulturze polskiej. W okresie tym daje się zauważyć ściśle powiązanie polskiej teologii moralnej z myślą zachodnią, co w konsekwencji wpłynęło na wejście tej dyscypliny, także na gruncie polskim, w nowy okres jej dziejów. Przełom wieków stanowi wyraźnie zarysowujący się początek odrębnej całości. Nie bez znaczenia na specyfikę tego okresu w dziejach polskiej teologii moral-

<sup>2</sup> B. Häring, *Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moraltheologie*, SMor 1 (1962) s. 17, 21.

<sup>3</sup> A. Janssen, *Pour l'histoire de la théologie morale*, EThL 33 (1957) s. 736; B. Häring, art. cyt., s. 17.

<sup>4</sup> B. Häring, L. Vereecke, *La théologie morale de St. Thomas d'Aquin à s. Alphonse de Liguori. Esquisse historique*, NRTh 77 (1955) s. 674; W. Wicher, X. Szymon Stanisław Makowski *teolog moralista polski z XVII w.*, Kielce 1926 s. 135—136; L. Vereecke, *Préface à l'histoire de la théologie morale moderne*, SMor 1 (1962) s. 89—119.

nej była tolerancyjna postawa królów wobec innych wyznań, przy jednoczesnej preferencji katolicyzmu. Główniej przyczyną tolerancji można dopatrywać się w realizmie politycznym ówczesnych władców oraz wpływie nurtu humanistycznego. Były to także istotne impulsy szczególnie w zakresie rozwoju moralności społecznej i politycznej.

Badania nad dziejami polskiej teologii moralnej tego okresu posiadają już pewien dorobek. Krótkie uwagi zawierają szkice historii teologii moralnej głównie w podręcznikach<sup>5</sup>, zarysach dziejów polskiej teologii<sup>6</sup>, opracowaniach z zakresu ówczesnej duchowości<sup>7</sup>, czy filozofii<sup>8</sup>, oraz poświęcone moralistom tego okresu<sup>9</sup>. Odnotować też trzeba istnienie zarysu dziejów polskiej teologii moralnej<sup>10</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje tom drugi *Dziejów Teologii Katolickiej w Polsce* wydany pod redakcją M. Rechowicza<sup>11</sup>, a w nim opracowanie J. Bajdy<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> Np. *Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej*, t. 1, Opole 1978 s. 183; S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979 s. 57—58.

<sup>6</sup> Np. H. Cichowski, *Les sciences sacrées en Pologne*, W: DThC, t. 12 (1936) kol. 2488—2498; tenże, *O historii nauk teologicznych w Polsce*, CT 17 (1936) s. 393—405; A. Klawek, *Zarys dziejów teologii katolickiej w Polsce*, Kraków 1948 s. 16—17; B. Przybylski, *Linie rozwoju teologii polskiej*, RBL 19 (1966) s. 82—99.

<sup>7</sup> Np. K. Górski, *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978; tenże, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce. Część pierwsza 966—1795*, Lublin 1962; S. Ciesielska-Borkowska, *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Kraków 1939; Otto od Aniołów, *Duchowość zakonna według nauki o Hieronima od św. Jacka (Andrzeja Cyrusa)*, Kraków 1965.

<sup>8</sup> Np. J. Tazbir, *Polska XVII wieku. Państwo-społeczeństwo-kultura*, Warszawa 1974; J. Domański, *Św. Tomasz, Erazm z Rotterdamu i humanizm biblijny*, W: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978 s. 91—166; J. Czerkawski, *Filozofia Polska do końca XVIII wieku*, W: *Wkład Polaków do kultury świata*, red. M. A. Krąpiec i in., Lublin 1976 s. 163—175; tenże, *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku*, W: *Studia*, dz. cyt., s. 263—314.

<sup>9</sup> F. Greniuk, *Tomasz Młodzianowski TJ teolog moralista z XVII wieku*, RTK 17 (1970) z. 3, s. 39—52; tenże, *Tomasz Młodzianowski teolog-moralista*, Lublin 1974; W. Wicher, dz. cyt.; A. F. Dziuba, *Zycie i twórczość Mikołaja z Mościsk (1559—1632)*, STV 19 (1981) nr 1, s. 43—63.

<sup>10</sup> F. Greniuk, *Zarys dziejów polskiej teologii moralnej*, RTK 22 (1975) z. 3, s. 5—21.

<sup>11</sup> T. 1, Lublin 1974; T. 2, cz. 1—2, Lublin 1975; T. 3, cz. 1—2, Lublin 1976—1977.

<sup>12</sup> *Teologia moralna (kazuistyczna) w XVII—XVIII wieku*, W: DTKP, t. 2, cz. 1 (1975) s. 267—307.

Niniejszy artykuł stanowi zarys dziejów polskiej teologii moralnej z przełomu XVI i XVII wieku. Idzie tu o ukazanie historycznego rozwoju i pojawienia się nowych form i przesłańek jej uprawiania w poszczególnych ośrodkach czy orientacjach. Mniejszą uwagę natomiast zwrócono na rozwój samej myśli teologiczno-moralnej. Ze względu na szkicowy charakter opracowania wiele zagadnień podanych będzie w formie bardzo ogólnej. Najpierw wskazane zostaną pewne elementy humanizmu na płaszczyźnie odnoszącej się do teologii moralnej. Następnie uwagi dotyczące dziejów teologii moralnej w Akademii Krakowskiej. W końcu szkolnictwo zakonne. Przy czym oddzielnie potraktowana zostanie szkoła franciszkańska, dominikańska i jezuicka. Pozostałe zakony zostaną zaprezentowane w formie bardzo pobieżnej.

## I. HUMANIZM

Specyficzne problemy dla teologii moralnej zrodził dochodzący w omawianym okresie w całej pełni do głosu humanizm, który był nie tylko ruchem umysłowym, lecz także swoistą formą życia i obyczajów. Jako nowy prąd kultury tkwi on swymi korzeniami głęboko w poprzedniej epoce i z niej konsekwentnie wynika. Poprzez dzieła literackie humanizm ukazywał sens życia chrześcijańskiego, zwracał uwagę na człowieka, podkreślał znaczenie tolerancji i sprzeciwiał się przemocy zwłaszcza w dziedzinie religijnej i kulturalnej<sup>13</sup>. Głoszone w zakresie moralności hasła autonomizmu i naturalizmu, w filozofii niechęć do dialektyki i perypatetyzmu z jednoczesnym niemal kultem starożytności pobudzał umysły ludzkie do głębszego poznania i zrozumienia człowieka oraz tego wszystkiego, co z nim jest związane, a co w średniowieczu bardzo często było całkowicie zaniedbane lub pomijane. Te wszystkie tendencje znalazły także, oczywiście w różnym stopniu, oddźwięk w polskiej teologii moralnej tego okresu.

W Polsce pierwsze objawy przenikania idei humanistycznych spotykamy w połowie XV wieku. Wpływy te docierały

<sup>13</sup> „Sed doctrina humanistica, non est solummodo doctrina litteraria, implicat quoque modum vivendi et quamdam ethicam. Docet sensum optimisticum vitae humanae (...). Humanistae tamen ad pacem et tolerantiam inclinantur et violentiae et schismati oppontur”, L. Vereecke, *Historia theologiae moralis modernae*, pars II, *Theologia moralis in Hispania saeculo XVI<sup>o</sup>*, Roma 1970 s. 4–5; por. Y. Congar, *Wiara o teologia*, tłum. B. Przybylski, W: *Tajemnica Boga*, Poznań 1967 s. 199.

różnymi drogami: przez osobiste kontakty z wybitnymi przedstawicielami odrodzenia na Zachodzie, podróże do Włoch i Hiszpanii, przez pobyt humanistów zagranicznych w Polsce, a szczególnie przez udział Polaków w soborach powszechnych. Na przełomie XV i XVI wieku moralność humanistyczna zdobywała coraz szersze prawo obywatelstwa w różnych kręgach społeczeństwa, łącznie z dworem królewskim. Polska została wciągnięta w nowe wielkie przemiany religijne i obyczajowe. Nowe ośrodki kulturalne, dzięki recepcji humanizmu, wywarły wybitny wpływ na życie umysłowe Polski. Dużym zainteresowaniem świeckiej młodzieży cieszyły się uniwersytety niemieckie, szczególnie w Wittenberdze, Lipsku i Ingolstadzie, gdzie działali: Jan Reuchlin († 1522), Amerbach († 1557) i Filip Melancton († 1560).

Wspomniany wyżej wpływ środowiska włoskiego dokonywał się szczególnie poprzez uniwersytety w Bolonii, Padwie i Rzymie. Do nich w połowie XVI stulecia dołączyło, niezwykle bujne i ekspansywne, odrodzenie hiszpańskie, a zwłaszcza uniwersytet w Salamance, mniej natomiast w Alkala de Henares.

Największy wpływ wywarł jednak Erazm z Rotterdamu († 1536), wybitny myśliciel, erudyta i reformator. Jako wychowanek szkół braci wildeckich szerzył nowe ideały pobożności i życia chrześcijańskiego w aspekcie moralnym. Erazm stał się mistrzem życia duchowego chrześcijańskich humanistów w Polsce. Szczególny wpływ Erazma na polskie środowisko tłumaczy się jego umiarkowanym stanowiskiem. Będąc humanistą krytykował scholastykę i piętnował przestarzałe instytucje, umiał jednak zatrzymać się w środku drogi, zachowując krytyczny stosunek do protestantyzmu, a także dostrzec pozytywy poprzednich epok<sup>14</sup>. Ukazał on teologii moralnej nowe tereny badawcze, oraz metodologiczne jej możliwości.

Nowa teologia moralna głoszona przez humanistów znalazła oddźwięk w obozie reformatorów humanistów, głoszących potrzebę oparcia życia religijnego na Objawieniu z usunięciem wszelkiego dogmatyzmu i instytucjonalizmu. Doceniona została wolność religijna wiary. Pod wpływem tak głoszonych poglądów wytworzyła się pewna atmosfera niechęci wobec humani-

<sup>14</sup> J. Huizinga, *Erazm*, tłum. M. Kurecka, Warszawa 1964 s. 224—228; J. Domański, art. cyt., s. 91—166; L. Febvre, *Au coeur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1957 s. 73—136.

stów, których podejrzewano o sympatię do szerzonych nowinek religijnych. Postawa ta miała miejsce szczególnie w polskich środowiskach zachowawczych.

Humaniści polscy wychowani częściowo na Uniwersytecie Jagiellońskim nie krytykowali jedynie teologii scholastycznej, lecz wielu z nich cechowała umiejętność umiłowania wszystkiego, co prowadzi do odnowy i reformy życia Kościoła i człowieka. Zafascynowanie Erazmem i świeckimi pismami Melanchtona mieściło się w ramach mecenatu kościelnego wielu wybitnych biskupów, szczególnie Andrzeja Krzyckiego († 1537) i Piotra Tomickiego († 1535)<sup>15</sup>.

W związku z bezowocnymi próbami reformy studiów w Akademii Krakowskiej powstała inicjatywa utworzenia wyższych uczelni o większej otwartości na najnowsze tendencje w teologii. W 1517 r. Jan Lubrański († 1520) utworzył w Poznaniu uczelnię, z programem bardziej nowoczesnym wzorowanym na kolegiach zachodnich. Podobną uczelnię ufundował w 1594 r. w Zamościu Jan Zamojski († 1605). Ośrodki te jednakże nie stanowiły miejsc rozwoju teologii moralnej.

Gorliwym entuzjastą Erazma, wbrew niektórym sądom pomawiającym go o szkotyzm, był Walenty Wróbel († 1538) profesor Akademii Lubrańskiego, a później Krakowskiej. Obok dzieła *Propugnaculum Ecclesiae Catholicae adversus varias sectas huius tempestatis* (Lipsiae 1536) wydał także *Opusculum quadragesimale* (Lipsiae 1537). Będąc humanistą teologię moralną wykładał jednak w sposób ascetyczno-kazuistyczny. Materiał ujmował w cztery traktaty: O pokucie i jej częściach, o Dekalogu, o Modlitwie Pańskiej i o Składzie Apostolskim. Podręcznik, który był efektem prowadzonych wykładów, miał służyć jako praktyczna pomoc w rozsądzaniu spraw sumienia w konfesjonale („(...) *omnibus in vinea Domini laborantibus utile*”). Uzasadnienie każdej kwestii jest u niego ściśle humanistyczne. Posługiwał się nie tylko argumentami z Pisma św., lecz także sięgał do argumentów psychologicznych, pedagogicznych, a nawet socjologicznych. Warto jeszcze dodać, że w wykładzie Pisma św. bardzo silnie akcentował treści moralne analizowanych tekstów<sup>16</sup>.

Najwybitniejszym polskim humanistą tego okresu był kard. Stanisław Hozjusz († 1579), autor cennego dzieła *Con-*

<sup>15</sup> M. Rechowicz, *Z dziejów myśli teologicznej w Polsce (1400—1939)*, W: Wkład, dz. cyt., s. 352.

<sup>16</sup> A. Weiss, *Studium teologii w Akademii Lubrańskiego (1519—1572)*, W: DTKP, t. 2, cz. 2 (1975) s. 37.

*fessio fidei catholicae christiana* (Viennae 1551), w którym wypracował metodę pozytywną w teologii, a której naukowe podstawy dał M. Cano (†1560) w *De locis theologicis*. Może właśnie dzięki temu, iż nie studiował on teologii, a tym samym nie znał zbyt dobrze jej scholastyczno-średniowiecznych schematów, umiał połączyć formalną erudycję humanistyczną z treściami teologicznymi. Był wielkim miłośnikiem Ojców Kościoła, a szczególnie św. Augustyna, którego czytał w młodości.

Główne dzieło Hozjusza daje wykład wiary i moralności chrześcijańskiej skupionej wokół kwestii pojednania — *reconciliatio* — człowieka z Bogiem. Zasadniczą przeszkodą w osiągnięciu zbawienia jest grzech, który odpuszcza sam Chrystus w posłudze kapłańskiej. Żywa wiara i sakramenty zbliżają do Boga. Hozjusz pozostawił także dość obszerny komentarz do Dekalogu, w którym jednak, podobnie jak w innych traktatach, mało korzysta z Pisma św. Być może nie chciał pod tym względem naśladować protestantów. Myśl kard. Hozjusza znalazła wielu kontynuatorów tak w Polsce, jak i za granicą, choć trzeba dodać, że dotąd nie jest ona jeszcze w pełni zbadana<sup>17</sup>.

Zainteresowania innego humanisty, Stanisława Orzechowskiego (†1566) skupiały się wokół problematyki zjednoczenia chrześcijan. Na tym ogólnym tle poruszał wiele zagadnień z zakresu moralności społecznej oraz moralności prawa. W argumentacji posługiwał się bardzo często prawem i historią, w zakresie których zdobył wszechstronne wykształcenie na uniwersytetach niemieckich. Bardzo ciekawe są jego myśli moralne dotyczące stosunku pomiędzy Kościołem a państwem w Polsce<sup>18</sup>.

Podstawowym dziełem Andrzeja Frycza Modrzewskiego (†1572) jest *Commentariorum de republica emendanda libri quinque* (*O poprawie Rzeczypospolitej*), reprezentujące erazmiański program, który można uznać obecnie za jedną z utraconych szans Kościoła w Polsce w drugiej połowie XVI wieku. Księga Czwarta o Kościele zawiera wiele cennego materiału dotyczącego poglądów moralnych Modrzewskiego. W dowodzeniu powołuje się na Pismo św. i Tradycję choć dawał wyraźną preferencję pierwszemu. Bardzo szeroko omówił zagadnienia moralności społecznej tak na odcinku świeckim, jak

<sup>17</sup> M. Rechowicz, *Teologia pozytywno-kontrowersyjna. Szkoła polska w XVII wieku*, W: DTKP, t. 2, cz. 1 (1975) s. 54—58.

<sup>18</sup> Tamże, s. 62—65.

i kościelnym, wytykając wiele słusznych niedociągnięć i braków. Program reformy Modrzewskiego załamał się jednak na skutek głoszenia demokracji, który wyprzedzał epokę oraz uderzał w ówczesne przywileje stanowe.

Swoistym wyrazem tendencji humanistycznych tego okresu było wydawanie dzieł teologicznych w językach narodowych. Dzieło M. K r o m e r a († 1589), *O wierze i nauce luterskiej rozmowy dworzanina z mnichem*, było pierwszą poważniejszą publikacją teologiczną w języku polskim. Jest ono szczególnie interesujące ze względu na próbę ustalenia polskiej terminologii teologicznej. W zakresie problematyki moralnej posiada wiele uwag na temat sakramentów, tym bardziej wartościowych, że opartych na obfitym materiale biblijnym i patrystycznym.

Pomijając humanistów: Wojciecha z Nowego Pola († 1559), Petrycego Nideckiego († 1593), Jakuba Górskiego († 1585) i Benedykta Herbesta († 1593) warto jeszcze zatrzymać się przy Stanisławie Sokołowskim († 1637). Jego dzieło *Questor sive de parsimonia atque frugalitate* (Cracoviae 1589) w partii moralnej oprócz spekulacji zawiera także zastosowanie metody pozytywnej. Zajmując się problematyką eklezjologiczną, Sokołowski dał pewne uwagi na temat moralności politycznej i społecznej<sup>19</sup>.

Polskiej teologii moralnej przełomu XVI i XVII wieku humanizm nadał pewne zainteresowania problematyką społeczną, a nawet i polityczną. Nadal jednak nie rozróżniano wyraźnie teologii moralnej od całości wiedzy teologicznej. Wiele dzieł z racji dostrzeganej potrzeby reformy życia religijnego i społecznego posiada ściśle duszpasterskie i praktyczne elementy. Urok Erazma z Rotterdamu jako wybitnego humanisty i człowieka zatroskanego o losy Kościoła oddziaływał w Polsce na wielu humanistów, którym należy m. in. przypisać pewne odrodzenie życia religijnego tego okresu. Teologia moralna przeszła kolejny etap na drodze do usamodzielnienia się jako odrębna dyscyplina teologiczna. Jest w tym także niezaprzeczalna zasługa humanizmu, który dostrzegł konieczność zainteresowania się konkretną rzeczywistością ludzką w całym jej kontekście bosko-ludzkim.

## II. AKADEMIA KRAKOWSKA

Obok postawy nacechowanej zdobyczami humanizmu, w rozwoju polskiej teologii moralnej można zauważyć elementy tra-

<sup>19</sup> A. Usowicz, *Połądy moralno-polityczne ks. Stanisława Soko-*

dycyjne, które główne oparcie miały w Wydziale Teologicznym Akademii Krakowskiej. Po krótkim rozkwicie studiów humanistycznych, o pewnym zabarwieniu moralnym, które jednak nie zostały w pełni rozwinięte i wykorzystane, ogólnie można stwierdzić, że zasadniczo teologia XVI wieku nie była skostniałą scholastyką. Byłoby przesadą twierdzenie, że teologowie krakowscy zwartym frontem wystąpili przeciw wszelkim nowym prądom. Zauważa się bowiem pewną otwartość na tendencje renesansu i ruch reformatorski. Nie byli oni jednak przygotowani do myślenia nowymi kategoriami humanistycznymi. Zauważa się brak zajęcia odpowiedniego stanowiska w kontrowersjach. Niekiedy zabrakło nawet płaszczyzny wspólnego dialogu<sup>20</sup>. Znakomita większość stosowała nadal metodę tradycyjną, posługując się komentarzami J. D. Szkota († 1308), czy św. Tomasza z Akwinu († 1274) lub nawet ich komentatorów. Pod wpływem prądów odrodzenia spotyka się jednak odchodzenie od stosowania metody dialektycznej. Zwracając większą uwagę na Pismo św. i patrystykę, zaczęto posługiwać się metodą dedukcyjną. Recepcja podstawowych źródeł wiedzy teologicznej, podobnie jak i na Zachodzie, miała miejsce pod wpływem idei erasmiańskich, które przyczyniły się do rozwoju metody pozytywnej w teologii. W drugiej połowie XVI wieku z obawy przed nowościami zaczęto jednak w zakresie filozofii, a szczególnie teologii, usuwać wszystko to, co związane było z humanizmem i nowymi prądami myślowymi. Akademia systematycznie upada jako centrum nauczania teologicznego w kraju, a zupełnie przestaje się liczyć na arenie międzynarodowej.

Wiek XVI i początek XVII to okres prób reformy Akademii, stanowiących także pewną reakcję przeciw szkolnictwu jezuickiemu. W roku 1579 zreformowano w duchu humanistycznym wydział Artium, zaś w r. 1603/1604 starano się zreformować teologię. Reforma ta za rektoratu Mikołaja Dobrocieskiego († 1608) stała się jednak czynnikiem sankcjonującym scholastykę nawiązującą do wielkich systemów średniowiecznych, bez próby ich przepracowania i podania w sposób bardziej odpowiadający mentalności ludzi tego okresu. Podstawowym podręcznikiem w nauczaniu teolo-

łowskiego, NP 1 (1946) s. 97—126; M. Rechowicz, *Teologia*, art. cyt., s. 68—81; tenże, *Z dziejów myśli*, art. cyt., s. 354—356.

<sup>20</sup> A. Petrani, *Szkolnictwo teologiczne w Polsce*, PK 7 (1964) nr 1—2, s. 166—168; M. Rechowicz, *Z dziejów myśli*, art. cyt., s. 349—351.

gii została na nowo *Suma* św. Tomasza, z możliwością wykorzystania szkotyizmu. W ten sposób oficjalnie usunięto z wykładów ogromnie popularne *Sentencje* Piotra Lombarda († 1160)<sup>21</sup>.

Teologia moralna, podobnie jak i na innych uniwersytetach o średniowiecznych strukturach studiów, wykładana była w ramach teologii scholastycznej. Nie stanowiła oddzielnej dyscypliny, lecz wzorem wielkich komentatorów, przekazywana była łącznie z innymi zagadnieniami *Sumy* św. Tomasza z Akwinu. Na wzór M. Cano i szkoły jezuickiej już w początkach XVII wieku daje się zauważyć podział na teologię scholastyczną, moralną i pozytywną. W praktyce jednak wykład teologii scholastycznej zawierał także zagadnienia moralne, a tylko niektórzy wykładowcy oddzielali problematykę dogmatyczną od moralnej. Wielość problemów życiowych stworzyła konieczność ich moralnej oceny, stąd m. in. tyle jest w wieku XVII kazuistyki w teologii moralnej<sup>22</sup>. Zagadnienia kazuistyczne poruszane były w ramach pozytywnego wykładu moralności chrześcijańskiej. W ten sposób zaznaczał się wpływ ośrodków jezuickich na środowisko Akademii. Wykład teologii moralnej w zasadzie sprowadzał się do wyłożenia całej części drugiej *Sumy* Doktora Anielskiego łącznie z pewnymi elementami natury praktyczno-duszpasterskiej, jak np. sakrament pokuty ukierunkowany na pracę w konfesjonale.

W związku z ówczesnymi nowinkami religijnymi włączono do teologii moralnej także pewne kontrowersje. Bardzo cenione były komentarze dominikańskie B. Mediny († 1581), T. Kajetana († 1534), D. Soto († 1560) czy Jana od św. Tomasza († 1644). Przyczyną zwrotu ku dominikanom i karmelitom był m. in. spór Akademii z jezuitami o prawo nauczania w Polsce<sup>23</sup>. Teologia moralna uprawiana w ramach scholastycznych struktur wykładów, była najczęściej dyscypliną stanowiącą swoistą konkluzję wykładów innych nauk teologicznych, a szczególnie dogmatyki i Pisma św. Mimo zróżnicowania poziomów nauczania na przełomie XVI i XVII wieku, Akademia Krakowska nadal stanowiła ważny ośrodek myśli teologiczno-

<sup>21</sup> H. Barycz, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu*, Kraków 1935 s. 171, 175, 402—403; M. Rechowicz, *Wydział teologiczny Akademii Krakowskiej w XVII i XVIII w.*, W: DTKP, t. 2, cz. 2 (1975) s. 23; J. Czerkawski, *Filozofia*, art. cyt., s. 275—276.

<sup>22</sup> W. Wicher, dz. cyt., s. 9.

<sup>23</sup> H. Barycz, *Alma Mater Jagiellonica. Studia i szkice z przeszłości Uniwersytetu Krakowskiego*, Kraków 1958 s. 134—169.

-moralnej w Polsce. Scholastyczna teologia moralna kwitnie zwłaszcza w XVII wieku, w czasie gdy tworzyli tu i wykładali dwaj jej profesorowie, Adam z Opatowa († 1647) i Szymon Stanisław Makowski († 1683).

Zainteresowania pisarskie Adama z Opatowa dotyczyły wielu dziedzin. Zajmował się poezją, hagiografią, ascetyką, filozofią i teologią moralną. Cały wykład teologii zasadniczo zawarł Opatowczyk w dwu dziełach, a mianowicie w *Tractatus de sacramentis* (Cracoviae 1642) oraz w dwuczęściowych *Tractatus theologici* (Cracoviae 1644—1645). Dzieła te stanowią komentarz do *Sumy* Akwinaty. Zastosował własny schemat wykładu, jak i pewne własne przemyślenia niektórych treści teologicznych<sup>24</sup>.

Omawiając sakramenty, Adam z Opatowa zamieścił sporo kazuśów moralnych o wydźwięku legalistycznym. W traktatach teologicznych przy omawianiu metodologii teologii nie wyróżniał teologii moralnej jako odrębnej dyscypliny teologicznej. Część druga traktatów została poświęcona teologii moralnej ogólnej. Założenia metodologiczne i formalne teologii moralnej Adama z Opatowa są na tyle dojrzałe, że dzieła jego przez wiele lat były podręcznikami uniwersyteckimi<sup>25</sup>.

„Oceniając ogólnie teologię moralną Opatowczyka — jak pisze jeden ze współczesnych historyków teologii — można stwierdzić, że jest ona, mimo wszystko, poważnym dorobkiem naukowym tego teologa, że jest w swoim rodzaju szczytowym osiągnięciem polskiej teologii moralnej XVII w.”<sup>26</sup> Należy tylko żałować, że Adam z Opatowa był mało otwarty na nowe prądy czy tendencje teologiczne pojawiające się na Zachodzie.

Najwybitniejszym teologiem moralistą XVII wieku był uczeń Adama z Opatowa, Szymon Stanisław Makowski, profesor i rektor Akademii Krakowskiej. Wśród dzieł o tematyce teologiczno-moralnej na szczególną uwagę zasługuje *Explanatio Decalogi* (Cracoviae 1682), w którym w sposób kazuistyczny podał wykład Dekalogu. Opracowanie teologii

<sup>24</sup> F. Greniuk, *Teologia moralna Adama z Opatowa*, RTK 23 (1976) z. 3, s. 8; J. Bereziński, *Adam z Opatowa teolog moralista XVII wieku*, Lublin 1977 s. 198—200 (mps. Arch. KUL).

<sup>25</sup> F. Bracha, *Adam z Opatowa. W 300-letnią rocznicę śmierci (1574—1647)*, NP 3 (1947) s. 132; E. Ozorowski, *Nauka Adama Opatowczyka o sakramentach w oświeceniu*, STV 10 (1972) nr 1, s. 56—58; J. Bereziński, dz. cyt., s. 377—385.

<sup>26</sup> F. Greniuk, *Teologia*, art. cyt., s. 13.

moralnej ogólnej nadal pozostaje w rękopisie przechowywanym w Bibliotece Jagiellońskiej<sup>27</sup>. W wykładzie Dekalogu Makowski jest zależny od Jana Egidiusza Trullencha (†1644), natomiast w opracowaniu zagadnień teologiczno-moralnych zachował większą oryginalność.

Rękopis zawierający teologię moralną ogólną jest w gruncie rzeczy komentarzem do części moralnej *Sumy* Akwinaty. W pismach rektora Makowskiego dostrzega się ambitnie dobraną tematykę. Nie jest on tylko kompilatorem i przepisywaczem, lecz daje materiał przemyślany i samodzielnie uporządkowany, z dużym wykorzystaniem dowodzenia biblijnego. Pewne odniesienia homiletyczne nie umniejszają wartości samego dzieła, znaczenia materiału dowodowego i jego siły argumentacyjnej. Makowski nie uprawiał tak bardzo rozpowszechnionej w tym czasie kazuistyki, lecz zachował własną, głęboko biblijną wizję życia chrześcijańskiego<sup>28</sup>. W Wicher zauważa, że dzieła Adama z Opatowa mają charakter bardziej podręcznikowy, zaś Makowskiego nawiązują do wielkich komentatorów św. Tomasza, dając jednocześnie bardziej pogłębione i obszerniejsze opracowanie zagadnień moralnych<sup>29</sup>.

Akademia Krakowska oprócz tak wybitnych przedstawicieli jak Opatowczyk czy Makowski posiadała całą plejadę teologów o mniejszym znaczeniu, którzy także zajmowali się zagadnieniami moralnymi. Walenty z Widawy (†1607) opublikował w Krakowie (1593) dziełko *Generalis controversia de indulgentiis* napisane w duchu scholastyki. Rękopis Biblioteki Jagiellońskiej sygn. 1274 pochodzący z lat 1686—1689, którego autorem jest K. Sowiński (†1699) na kartach 179—328 zawiera bardzo interesujące pisma moralne. Autor był zwolennikiem szkoły tomistycznej i dlatego wywody swoje opierał na pismach Doktora Anielskiego<sup>30</sup>.

Równocześnie z Makowskim działał w Akademii Krakowskiej Sebastian Stryewic (†1681), po którym został rękopis *Cursus theologiae speculativae* oraz *Theologia moralis*<sup>31</sup>. To ostatnie dzieło zawiera wykład teologii moralnej ogólnej w układzie i metodzie scholastycznej.

<sup>27</sup> BJ rps sygn. 1447.

<sup>28</sup> F. Greniuk, *Tomasz Młodzianowski*, dz. cyt., s. 134.

<sup>29</sup> dz. cyt., s. 170.

<sup>30</sup> H. Barycz, *Alma*, dz. cyt., s. 575; E. Rostworowski, *Czasy saskie (1702—1764)*, W: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 1, red. K. Lepszy, Kraków 1964 s. 357.

<sup>31</sup> BJ rps sygn. 2158; A. Przyboś, *Akademia Krakowska w II połowie w. XVII*, W: *Dzieje Uniwersytetu*, dz. cyt., t. 1, s. 320—344.

Profesorowie Uniwersytetu Jagiellońskiego byli bardzo mocno zależni od autorów zagranicznych, choć można znaleźć także wiele własnych, oryginalnych przemyśleń. Szczególnie daje się zauważyć wpływ teologów ze środowiska dominikańskiego, stąd powodzenie dzieł B. Mediny (†1581), M. Cano (†1560), T. Kajetana (†1534), F. de Vittorii (†1546) czy D. Soto (†1560). Duży wpływ wywierali także autorzy bardziej współcześni G. Sayrus (†1602), M. Azpilcueta (†1586), J. Azor (†1603), V. Reginaldus (†1623), M. Bonnacina (†1631), P. Layman (†1635), M. de Pis (†1656) czy E. Sa (†1596).

Mimo wielu braków, jakie przedstawia ówczesna teologia moralna Akademii Krakowskiej, trzeba stwierdzić, że podejmowała ona próby własnych przemyśleń tak treściowych jak i metodycznych. Teologowie moralisci tego okresu byli zorientowani w aktualnych problemach, choć nie zawsze znalazły one pełne odbicie praktyczne w znanych dziełach teologicznych czy teologiczno-moralnych. Przez swój dorobek naukowy przyczynili się oni jednak w istotny sposób do rozwoju polskiej myśli moralnej XVI i XVII stulecia, która ostatecznie, choć z opóźnieniem, weszła na drogę pełnej autonomizacji.

### III. SZKOLNICTWO ZAKONNE

W rozwoju polskiej teologii moralnej na przełomie XVI i XVII wieku oprócz tendencji humanistycznych i tradycyjnych reprezentowanych przez, w pierwszym wypadku, humanistów, a w drugim przez Akademię Krakowską, zauważa się jeszcze trzeci nurt charakterystyczny dla szkolnictwa zakonnego. W wielu wypadkach łączą one w sobie z powodzeniem także dwa wspomniane wyżej, dodając jednak pewne typowe dla danego zakonu uzupełnienia i tendencje historyczne. Szkoły zakonne, podobnie jak i na Zachodzie, także i w Polsce odegrały istotną rolę w rozwoju myśli teologiczno-moralnej oraz usamodzielnienia się teologii moralnej jako oddzielnej dyscypliny na przełomie XVI i XVII stulecia.

#### 1. Franciszkanie

Omawiany okres dziejów teologii moralnej w zakonach św. Franciszka cechuje recepcja szkotyizmu, który w szkole franciszkańskiej zawsze był podstawowym kierunkiem w nauczaniu teologii i filozofii. Pominąwszy względy ambicjonalne, by

w nauczaniu teologii nie być pod wpływem obcego teologa, np. św. Tomasza, szukano mistrza, który by w sposób syntetyczny, a zarazem zgodny z duchem franciszkańskim obejmował całość zagadnień filozoficznych i teologicznych. Do spełnienia tej roli najbardziej nadawał się system J. D. Szkota. Przyjęcie dzieł Szkota, mimo krytyki humanizmu jako podstawy nauczania teologii, a więc i teologii moralnej, było mimo wszystko uzasadnione, zwłaszcza że odrodzenie szkotyizmu szło już inną drogą, korzystającą ze zdobyczy humanizmu. Dotyczyło to głównie metody i języka wykładów, które zostały dostosowane do wymogów krytycznych, historycznych i literackich epoki odrodzenia.<sup>32</sup>

Dekret inkwizycji rzymskiej z 1620 r. ogłosił zupełną ortodoksję pism Szkota, co ostatecznie usunęło wszelkie dawniej podnoszone obawy przed błędami. Szkotyizm uznano za naukę pewną, niezbłą oraz zatwierdzoną przez autorytet Kościoła. Zasadniczą jednak przyczyną, przynajmniej dla bernardynów i reformatów, był stanowczy nakaz kapituły generalnej Zakonu Braci Mniejszych w Toledo z r. 1633, by przestrzegać doktryny Szkota, a nie żadnego innego autora.

Zgodnie z zarządzeniami kapituły generalnej wspomnianego zakonu w Valladolid w 1593 r. i w Rzymie w 1639 r. wykłady z teologii miały łączyć w sobie dwa elementy: bezwzględną wierność szkotyizmowi oraz szeroką konfrontację tej doktryny z innymi szkołami teologicznymi. Czteroletni cykl wykładów opierał się na komentarzu Szkota do czterech ksiąg *Sentencji* Piotra Lombarda, z późniejszymi zastrzeżeniami, aby wyklądać tylko jego naukę co do treści i istoty<sup>33</sup>.

W Polsce szkoła szkotyistyczna cieszyła się wielką popularnością także w początkach XVII wieku. Miało to miejsce dzięki wpływom zagranicznych wykładowców, jak A. Fantini († 1516) czy H. Roselli († 1593). Polscy franciszkanie poświęcali teologii moralnej szczególnie wiele miejsca, wysuwając jej znaczenie na pierwszy plan. Konstytucje bernardyńskie z prowincji w Samborze w 1597 r. mówią, że na teologii należy „(...) rozwiązywać kazusy i uczyć kontrowersji”<sup>34</sup>.

Szkoła franciszkańska w niektórych wypadkach prowadziła

<sup>32</sup> F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. 2, Paris 1945 s. 734—743; M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Darmstadt 1961 s. 165.

<sup>33</sup> *Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis*, t. 1, Neapoli 1650 s. 401; t. 2, Neapoli 1650 s. 42, 77.

<sup>34</sup> K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 2, Lwów 1933 s. 299.

dwa różne sposoby nauczania teologii moralnej. W pierwszym wypadku wykładano tylko jeden traktat, zawierający studium naukowe o czynach ludzkich, o grzechu, o cnotach moralnych i o sumieniu. Miało to miejsce przy końcu drugiej księgi *Sentencji*, po wyczerpaniu treści dogmatycznych związanych z problematyką aktów zasięgujących. Część praktyczną tych zagadnień omawiano na końcu studiów teologicznych. Na drugim, skróconym kursie teologicznym wykłady łączyły traktaty teoretyczne z praktycznymi rozwiązaniami problemów sumienia. Program ten obejmował traktat o celu ostatecznym, o Bogu, o sakramentach, o Chrystusie, o moralności aktów ludzkich, o prawie naturalnym i pozytywnym (Dekalog, przykazania kościelne), wreszcie traktat o sankcjach prawa kościelnego<sup>35</sup>.

W zakresie obowiązujących systemów moralnych władze generalne zakonów franciszkańskich dawały całkowitą swobodę. Począwszy jednak od 1656 r. występują przeciw probabilizmowi, wymagając „(...) aby zasady bardziej prawdopodobne i pewniejsze zawsze głosili” misjonarze Zakonu Braci Mniejszych.

Przyjęcie przez szkołę franciszkańską szkotyizmu jako systemu obowiązującego nie oznaczało stagnacji czy zamknięcia się na prądy ówczesnej epoki. Szkotyizm został potraktowany w sposób twórczy. Zgodnie z postulatami odrodzenia wykorzystano bardziej uproszczoną metodę wykładu, idąc po linii większej samodzielności a nie tylko ścisłego trzymania się komentarzy scholastycznych<sup>36</sup>. Szkoła szkotystyczna jednak nigdy nie odegrała tak ważnej roli jak tomizm czy szkoła jezuitcka. Warto dodać, że P. Poznańczyk († 1655) mimo wierności szkotyizmowi, oddzielił bardzo wyraźnie teologię spekulatywną od teologii moralnej<sup>37</sup>, a Marcin z Kościana († 1651) pozostawił dzieło *Decisionum totius theologiae speculativae et*

<sup>35</sup> *Chronologia*, dz. cyt., t. 1, s. 362.

<sup>36</sup> J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970 s. 343; H. Błażkiewicz, *Szkoła franciszkańska*, W: DTKP, t. 2, cz. 2 (1975) s. 287—367.

<sup>37</sup> P. Piwosz, *Poglądy społeczne Piotra Poznańczyka*, Lublin 1957 s. 13—30 (mps Arch. KUL); J. Kędzior, *De schola scotistica in Polonia*, CFS 1 (1937) s. 90—93; E. Ozorowski, *Piotr z Poznania teolog polski XVII w.*, STV 10 (1972) nr 2, s. 105—146; tenże, *Nauka Piotra z Poznania († 1655) o Kościele w procesie rozwoju eklezjologii katolickiej*, Wiadomości kościelne Archidiecezji w Białymstoku 3 (1977) nr 2, s. 34—92; nr 3, s. 73—127.

*moralis libri sex* (Venitiis 1629) zawierające wiele cennego materiału dla historyka teologii moralnej.

## 2. Karmelicy, paulini, kanonicy regularni, cystersi i benedyktyni

W omawianym okresie istniały zasadniczo dwie różne szkoły karmelitańskie. Pierwsza, tzw. stara, nawiązywała do syntezy teologicznej Jana Baconthroe (Bacon, †1348), czerpiąc jednocześnie tak ze szkoły dominikańskiej jak i franciszkańskiej. Przedstawiciele tej szkoły byli w zasadzie eklektykami nie tworzącymi własnego systemu filozoficzno-teologicznego. Szli oni zresztą za przykładem wspomnianego Jana z Baconthroe, który krytykując wszystko, sam nie stworzył własnego systemu. Eklektyzm Bacona był obowiązujący nakazami kapituły generalnej i konstytucjami zakonu z 1586 i 1625 roku. Nie uchroniło to jednak od częstego zastępowania trudnych partii tekstu bardziej zrozumiałymi treściami, zaczerpniętymi z komentarzy szkotystycznych czy tomistycznych.

Druga szkoła była ściśle związana z karmelitami bosymi usamodzielnionymi w 1593 roku. Od samego początku prawnie obowiązującym systemem był tomizm. Konstytucje, np. z r. 1605, nakazywały, aby tak w filozofii jak i teologii trzymać się nauki św. Tomasza. Zarządzeniom tym towarzyszyła atmosfera uwielbienia jego świętości i wiedzy. Pisma Akwinaty, zdaniem karmelitów, były najmocniejszym zrębem nauki Kościoła. Treść i formę wykładu teologii moralnej opierano, zgodnie z zarządzeniami władz, na czytaniu i komentowaniu *Sumy* Akwinaty. Należy jednak pamiętać, że karmelitańska teologia moralna w początkowej fazie była mocno przesiąknięta augustinizmem, co częściowo da się wytłumaczyć orientacją ascetyczno-mistyczną całego zakonu. Ostatecznie szkoła karmelitańska opierała się na tomizmie typu scholastycznego. W zakresie teologii moralnej tworzyli oni wraz z innymi szkołę tomistyczną o odcieniu dominikańskim.<sup>38</sup>

W szkole paulińskiej w wykładach teologii należało, podobnie jak i u karmelitów bosych, trzymać się zasad św. Tomasza, z jednoczesną pewnością co do autentyczności jego myśli i nauki. W wykładach zaś samej teologii moralnej, w zagadnieniach sumienia należało podawać tylko ogólne zasady

<sup>38</sup> Otto od Aniołów, dz. cyt.; O. Filek, *Nauka i nauczanie w zakonach karmelitańskich*, W: DTKP, t. 2, cz. 2 (1975) s. 375—377, 387—339.

moralne, kazuista zaś miał przeprowadzać bardziej szczegółowe i dokładniejsze analizy. Zalecono jednak unikanie całego aparatu scholastycznego. Położono natomiast większy akcent na krótkość i jasność rozwiązań. Bujny rozwój kazuistyki w zakonie paulinów związany był bardzo ściśle z administrowaniem sakramentów. Całość studium teologii moralnej trwała dwa lata. W pierwszym wykładano o sakramentach, cenzurach, o stanach i ich obowiązkach. Dekalog omawiano na drugim roku. Dla większej wprawy studentów i właściwego opanowania wykładanego materiału odbywały się co tydzień dwukrotnie godzinne dysputy. Dalszym uzupełnieniem studium teologii moralnej były konferencje kazuistyczne prowadzone przez miejscowego przełożonego lub specjalnie wyznaczonego Lectora conferentiarum<sup>39</sup>.

Oprócz podręczników teologii moralnej, które zaczęły ukazywać się w późniejszym okresie, paulini wydali prace dostępne szerszemu ogółowi. Uzasadnieniem tego typu działalności wydawniczej jest pragnienie formowania morale szerszych warstw społeczeństwa. Np. A. G o ł d a n o w s k i († 1660) wydał w 1635 r. *Stan wdowicy* (Toruń), a w 1636 r. *O stanie panieńskim* (Kraków), w których omawia istotę i godność obu stanów oraz daje pewne wskazówki moralne<sup>40</sup>. Kierując się tymi samymi motywami G. T e r e c k i († 1660) wydał pomoc dla spowiedników *Confessio et instructio idiotae, sive modus excipiendi confessiones sacramentales rusticorum, puerorum, in peccatis inventarorum ac ignorantium profectum in vita christiana* (Cracoviae 1655). Pierwsza część dzieła poświęcona jest sakramentowi pokuty, a w drugiej daje pewne wskazówki na temat ascezy chrześcijańskiej<sup>41</sup>. W przeważa-

<sup>39</sup> H. Czerwień, *Szkola paulińska*, W: DTKP, t. 2, cz. 2 (1975) s. 527—539.

<sup>40</sup> Do żywotu św. Izydora dołączył Gołdonowski: Powinności każdego gospodarza chrześcijańskiego. Wyliczył tych powinności aż 21, np. o obowiązkach względem Boga, o święceniu dni świętych, o dziesięcinach, o rachunku sumienia, o odnoszeniu się do zwierczności i zwierczności do poddanych, o pijaństwie, jałmużnie, zgodzie sąsiadów, dobrym zarządzaniu, zgodzie z żoną, wychowaniu dzieci, o miernym używaniu bogactw itp.

<sup>41</sup> J. Bajda, art. cyt., s. 285—286; P. Jemiola, *Spowiedź ludzi prostych według „Confessio et instructio idiotae” o. Grzegorza Tereckiego*, Kraków 1950 (mps Arch. ArJG); S. Szafraniec, *Konwent paulinów jasnogórskich 1382—1864*, Rzym 1966 s. 63—66; tenże, *Duchowość paulinów jasno-órskich I poł. XVII w. w świetle „Conversio morum Paulinorum” o. Grzegorza Tereckiego*, Studia Claromontana 1 (1981) s. 166—193.

jącej liczbie dzieła pochodzące ze środowiska paulińskiego należą do nurtu, który łączy ściśle aspekty moralne i ascetyczne.

Kanonicy regularni na przełomie XVI i XVII stulecia trzymali się tomizmu i scholastyki w całości wykładu teologii, opierając go na *Sumie* św. Tomasza, ale już z pewnymi elementami wniesionymi przez jezuitów. Konieczność wykładów z teologii moralnej podkreśla bardzo mocno III kapituła generalna z 1635 r. Ona także przypomina obowiązek wierności nauce i schematowi wykładu teologii według Doktora Anielskiego. W nauczaniu stosowano dwie metody: kazuistyczną i scholastyczną. Kazuistyka, usystematyzowana w traktaty, była uzupełniana partiami teoretycznymi ze scholastycznych komentarzy do części moralnej *Sumy* św. Tomasza. Drugi typ wykładu teologii moralnej był mniej praktyczny niż pierwszy. Miał on prawdopodobnie swoje uzasadnienie w intencji zachowania jedności nauki teologicznej. Wykładając komentarz do części moralnej *Sumy*, przede wszystkim do kwestii o czynach ludzkich, prawie, sprawiedliwości, grzechu i sakramentach, uzupełniano go dodatkami praktycznymi. Układ taki uzasadniano przekonaniem, że praktyczne stosowanie nauki chrześcijańskiej musi być podbudowane teologią spekulatywną<sup>42</sup>.

Podobny tomizm uprawiany był w szkolnictwie cystersów. Całość zagadnień dzielono na traktaty teologiczne, a przy dowodzeniu słuszności poszczególnych tez posługiwano się metodą pozytywną<sup>43</sup>. Bardziej zamknięci okazali się benedyktyni, którzy z obawy przed błędami strzegli bardzo skrupulatnie nauki św. Tomasza, czego zresztą wymagały konstytucje zakonu. Doktryna i wykład Akwinaty obowiązywał profesoriów w sumieniu. Można powiedzieć, że na terenie teologii z sympatią odnosili się do przeszłości, a z ogromną rezerwą do aktualnych i świeżych poglądów<sup>44</sup>.

Nauczanie teologii moralnej we wspomnianych wyżej szkołach zakonnych mieściło się w ramach scholastycznego wykładu teologii. Zasadniczą bazą była *Suma* św. Tomasza, za

<sup>42</sup> H. D. Wojtyńska, *Nauczanie i nauka u kanoników regularnych, (Na przykładzie Kongregacji Bożego Ciała)*, W: DTKP, t. 2, cz. 2 (1975) s. 461—464, 493, 499—500.

<sup>43</sup> H. Z. Leszczyński, *Z dziejów Kolegium Prowincjalnego Cystersów w Mogile*, W: DTKP, t. 2, cz. 2 (1975) s. 413—451.

<sup>44</sup> P. Szczaniecki, *Studium commune benedyktynów w Polsce (wiek XVIII)*, W: DTKP, t. 2, cz. 2 (1975) s. 391—412.

wyjątkiem karmelitów. Tomizm uprawiany był jednak zawsze w nurcie jego praktycznej aplikacji dokonanej przez dominikanów lub jezuitów. Wreszcie zauważa się bardzo wiele elementów praktyczno-duszpasterskich czy ascetyczno-mistycznych. Ogólnie należy stwierdzić, iż szkolnictwo w tych zakonach nie wywarło większego wpływu na rozwój polskiej teologii moralnej przełomu XVI i XVII stulecia.

### 3. Dominikanie

W szkole dominikańskiej już od 1483 r. spotkać można zalecenia studium dzieł św. Tomasza z Akwinu. W 1551 r. kapituła generalna w Salamance, a następnie w 1571 r. w Rzymie nakazały całkowicie wycofać z nauczania teologii *Sentencje* Piotra Lombarda, a wykład oprzeć na *Sumie* Akwinaty. Kapituły te wymieniają 27 uniwersytetów, w których dominikanie mogli studiować, zapewne z racji wykładanej tam doktryny tomistycznej<sup>45</sup>.

W teologii moralnej oznaczało to powiązanie zagadnień teoretycznych z praktycznymi. Treść wykładu, za wzorem Akwinaty, miała układ według cnót teologicznych i kardynalnych. Otwarta była także na ówczesne problemy i nurty myśli teologiczno-moralnej, co przejawiało się m. in. w uwzględnianiu moralnych aspektów życia ekonomicznego czy nawet politycznego oraz w dostosowywaniu tematyki wykładów do potrzeb chwili<sup>46</sup>. Jako zjawisko negatywne trzeba wymienić dość często spotykany nominalizm z daleko posuniętą spekulacją oraz korzystanie z komentarzy bez ich krytycznej oceny<sup>47</sup>. Poza wykładami obowiązywały słuchaczy teologii moralnej konferencje i dysputy jako swoiste uzupełnienie o charakterze praktycznym. W studium generalnym lwowskim od 1611 r. był osobny wykład kazuistyki, do której tematykę czerpano z komentarza T. Kajetana. Wykład obowiązywał wszystkich zakonników — kapłanów i odbywał

<sup>45</sup> B. Häring, L. Vereecke, art. cyt., s. 682; F. Cayré, dz. cyt., t. 2, s. 733—738, 742—743; P. Mandonnet, *Frères prêcheurs (La théologie dans l'Ordre)*, W: DThC, t. 6 (1948) kol. 906.

<sup>46</sup> J. A. Fernández-Santamaria, *Hiszpańska myśl polityczna epoki renesansu*, ORP 20 (1975) s. 5—19.

<sup>47</sup> B. Häring, L. Vereecke, art. cyt., s. 682; J. Bajda, art. cyt., s. 271.

się najpierw raz w tygodniu, a od 1646 roku trzy razy tygodniowo<sup>48</sup>.

Mimo nierozdzielania materiału moralnego i dogmatycznego, najbardziej w szkole dominikańskiej usamodzielniała się teologia moralna, wchłaniając w siebie nawet prawo kanoniczne i zakonne, teologię życia wewnętrznego i mistykę. Główną przyczyną tego było wspomniane ukierunkowanie praktyczne na spowiedź i kaznodziejstwo, które, obok pracy naukowej, stanowiły główne zadanie zakonu kaznodziejskiego. Dominikanie także jako pierwsi dokonali podziału teologii na spekulatywną i moralną. Właściwe zagadnienia teologii moralnej ogólnej były omawiane w ramach teologii spekulatywnej, natomiast zagadnienia szczegółowe omawiano w kazusach sumienia. Po reformie z 1585 r., zarządzającej zatrudnienie oddzielnych profesorów do teologii spekulatywnej i moralnej, jedynym podręcznikiem była *Suma* św. Tomasza z Akwinu. Wykłady z zakresu teologii moralnej obejmowały całą część drugą, ale z pominięciem czwartej księgi *Sentencji* Piotra Lombarda. Dlatego dominikanie nie odczuwali potrzeby odrębnego podręcznika teologii moralnej, jak to miało miejsce np. u jezuitów<sup>49</sup>.

Dominikanie posiadali bardzo rozwinięty system organizacji studiów: poprzez studia konwentualne, partykularne, materialne i formalne aż do studium generalnego, zwanego studium uniwersyteckim, które miało prawo nadawania stopni naukowych oraz przeprowadzania wszystkich egzaminów. Wśród innych studiów generalnych na pierwszy plan wysunęło się w zakonie studium krakowskie założone w 1397 r. Oprócz rektora-regensa, magistra ze stopniem lektora oraz przeora każde studium generalne miało tzw. bakałarza studium, do którego należało prowadzenie wykładów z teologii moralnej. Kontakty zagraniczne rzutowały także na sposób uprawiania teologii moralnej, zależnej od środowisk hiszpańskich, włoskich i francuskich. Wielu polskich dominikanów odbyło studia za granicą i to najczęściej na uniwersytecie w Bolonii, którego profesorowie uformowani byli przez uniwersytet w Salamance<sup>50</sup>. Szkoła dominikańska pozostała wier-

<sup>48</sup> R. Świętochowski, *Szkolnictwo teologiczne dominikanów*, W: DTKP, t. 2, cz. 2 (1975) s. 217, 220.

<sup>49</sup> J. Theiner, dz. cyt., s. 328—338; J. A. Spież, *Dominikanie w Polsce*, W: *Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka*, Warszawa (b.r.w.) (1972) s. 32.

<sup>50</sup> R. Świętochowski, art. cyt., s. 214—216; L. Willaert, *Après*

na tomizmowi, wzbogaconemu o myśl humanistyczną, pochodzącą szczególnie z Salamanki. Powiązania tomizmu z pewnymi elementami humanizmu były trwałym wkładem wniesionym przez szkołę dominikańską w rozwój myśli teologiczno-moralnej. Przez odpowiednie zestawienie elementu spekulatywnego i moralnego teologia ta zachowała charakter bardziej naukowy niż u jezuitów.

Szkoła dominikańska w Polsce w zakresie teologii moralnej reprezentowana była, obok Mikołaja z Mościsk<sup>51</sup>, przez Samuela z Lublina (Wierzchońskiego)<sup>52</sup> i F. Ohm-Januszowskiego<sup>53</sup>. Wykład zagadnień moralnych w ich dziełach łączył spekulację teoretyczną z praktyczno-duszpasterskimi odniesieniami poszczególnych kwestii czy kazusów. Swoista profesjonalność miała pewne przedłużenie w uprawianej przez moralistów twórczości ascetyczno-mistycznej, posuniętej nawet tak daleko, że niektóre fragmenty dzieł teologiczno-moralnych robią wprost wrażenie dzieł ascetycznych. Praca kaznodziejska i spowiednicza wycisnęła piętno na twórczości teologiczno-moralnej wszystkich członków szkoły dominikańskiej. Dziwi jednak zbyt marginalne korzystanie z materiału skryptystycznego i patrystycznego na korzyść autorytetów teologicznych. Szeroki dobór omawianej problematyki moralnej z pewnością uwarunkowany był wspomnianym praktycyzmem wykładów, choć wydaje się, iż był to także wpływ humanizmu. Brak wyraźnego uświadomienia potrzeby autonomizacji teologii moralnej świadczy o tym, że polska szkoła

*de Concilio de Trento — La Restauration catholique 1563—1648*, Saint-Dizier 1960 s. 235; R. Świętochowski, A. Chruszczewski, *Polonia Dominicana apud extraneos 1520—1800*, W: *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222—1972*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Warszawa 1975 s. 467—573.

<sup>51</sup> A. F. Dziuba, art. cyt.; tenże, *Zasady poznania teologii moralnej Mikołaja z Mościsk (1559—1632)*, STV 19 (1981) nr 1, s. 65—87; J. Kowalski, *Nauka Mikołaja z Mościsk o modlitwie wewnętrznej*, Kraków 1966 (mps Arch. KUL); W. Wicher, *Mikołaj z Mościsk, teolog moralista i pisarz ascetyczny z początku XVII w.*, PT 9 (1928) s. 209—225; S. Ziemiński, A. Spirało, *Logika Mikołaja Mościckiego. Z badań nad logiką polską doby Odrodzenia*, AHFMS 1 (1957) s. 43—71.

<sup>52</sup> F. Greniuk, *Suma kazuistyczna Samuela Wierzchońskiego*, Summarium 3 (1974) s. 277—281; W. Wicher, *Zapomniana kazuistyka polska*, AK 36 (1935) s. 195—197; J. Czerkawski, *Problematyka badań nad scholastyką polską XVII wieku*, STNKUL 1972 nr 19, s. 102—105.

<sup>53</sup> F. Rudzki, *Ferdynand Ohm-Januszowski teolog moralista polski z drugiej poł. XVII w.*, Kraków 1959 (mps Arch. UJ); R. Świętochowski, art. cyt., s. 264.

dominikańska tego okresu wzorowała się raczej na sumach spowiedniczych niż na koncepcji *Institutiones morales* teologów hiszpańskich. Mimo braków trafność wielu założeń tak treściowych jak i formalnych była z pewnością przyczyną bardzo dużego rozpowszechnienia dzieł polskich dominikanów moralistów w ówczesnym szkolnictwie teologicznym w Polsce jak i w całej Europie.

#### 4. Jezuici

Rozwój polskiej szkoły humanistyczno-teologicznej był bardzo związany z zakonem jezuitów, sprowadzonych do Polski w r. 1564. Zasadniczo nauczanie jezuickie skupione było w prowadzonych przez nich kolegiach, choć wykładali oni także w niektórych seminariach diecezjalnych. W Polsce pierwsze kolegia powstały w Braniewie i Pułtusku. Największy rozgłos zyskało jednak kolegium wileńskie założone w r. 1570, następnie podniesione do rangi akademii (29 X 1579). Natomiast kolegium krakowskie, założone w r. 1623, stanowiło wewnątrzzakonne studium dla kandydatów przygotowujących się do kapłaństwa. W omawianym okresie jezuici prowadzili 19 kolegiów.

Specyficzna recepcja tomizmu w zakonie jezuickim miała swe podłoże m. in. w formacji św. Ignacego Loyoli († 1556), który był pod silnym wpływem F. de Vitorii oraz ówczesnych nurtów humanistycznych. Kładąc duży nacisk na sprawy duszpasterskie, głównie na głoszenie słowa Bożego i sprawowanie sakramentu pokuty, określił także wymagania w zakresie formacji teologicznej<sup>54</sup>. Podstawę studium teologii stanowiło gruntowne wykształcenie filozoficzne oraz opanowanie języków (łacina, grecki i hebrajski), jako koniecznych do studium Pisma św., Ojców Kościoła i dokumentów soborowych. Czteroletni kurs teologii obejmował wykłady teologii scholastycznej, Pisma św. i teologii pozytywnej (*Concilia, Decreta, Doctores sancti, Res moralis*). W myśl przepisów Konstytucji Towarzystwa Jezusowego, ustalonych w latach 1547—1556, podstawą w wykładach powinny być: Pismo św., dzieła Akwinaty i wybrani autorzy. Trzeba dodać, że zarządzenie to nie było wiążące w sposób zasadniczy, pozostawiało ono pewną swobodę każdemu profesorowi. Św. Ig-

<sup>54</sup> L. Willaert, dz. cyt., s. 280, 282; L. Piechnik, *Akademie i uczelnie jezuickie*, W: DTKP, t. 2, cz. 2 (1975) s. 57.

nacy nie zabraniał korzystania z Piotra Lombarda, a co ważniejsze, wyrażał nadzieję, że sami jezuiti przygotowują podręczniki teologii bardziej dostosowane do aktualnych potrzeb Kościoła<sup>55</sup>. Szkoła jezuicka przyjęła zatem tomizm jako doktrynę podstawową, dostosowując treść i metodę do wymogów współczesnych. Przyjmowano całą gamę możliwości i sposobów korzystania z dzieł św. Tomasza, co przyczyniało się niejednokrotnie do uważania jezuitów za przeciwników tomizmu<sup>56</sup>.

Nieco inna forma recepcji tomizmu nastąpiła w zakonie pod wpływem nowej organizacji szkolnictwa teologicznego. W 1599 r., po 15 latach dyskusji, kapituła generalna w Rzymie zatwierdziła nowe *Ratio et institutio studiorum* w miejsce tymczasowego z 1568 i 1591 roku<sup>57</sup>. *Ratio* podtrzymywało zarządzenie św. Ignacego wymagające czteroletniego kursu teologii, wprowadziło jednak pewne novum. Wydzielono dwa kursy: niższy i wyższy. Pozwoliło to na uprawianie teologii, w ramach kursu wyższego, w sposób bardziej naukowy, wszechstronny z zastosowaniem najnowszej problematyki oraz metod badawczych. Następnie umożliwiło to rozdzielenie zagadnień moralnych od innych kwestii teologicznych wykładanych w ramach teologii scholastycznej<sup>58</sup>. Kurs niższy posiadał dwóch profesorów, z których jeden wykładał zagadnienia moralne, a drugi dogmatyczne.

W ramach kursu wyższego, o ile to było możliwe, wykłady prowadziło trzech profesorów. Jeden z nich wykładał teologię moralną, podczas tych zajęć w miarę starannie i

<sup>55</sup> *Institutum Societas Jesu*, t. 2, Florentiae 1893 s. 76, 79—82.

<sup>56</sup> „La Compagnie n'a pas de doctrine propre; mais elle s'attache à celle de saint Thomas comme théorie de base”, L. Willaert, dz. cyt., s. 283.

<sup>57</sup> J. Theiner, dz. cyt., s. 159, 233; M. Rechowicz, *Jedność teologii i jej podział w epoce renesansu i baroku*, W: W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, tom wstępny, Lublin 1965 s. 61—63; B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVII i XVIII wieku*, W: DTKP, t. 2, cz. 1 (1975) s. 100—105. Opinia polskich jezuitów dotycząca nowego *Ratio*, w zakresie respektowania nauki św. Tomasza była zdecydowanie negatywna. Przytaczając wiele racji ostatecznie stwierdzono: „Visum omnino, minus idoneam esse formulam istam. Niamque imponere obligationem velit esse constrictos” (cyt. za S. Bednarski, *Jezuici polscy wobec projektu Ordynacji Studiów*, Kraków 1935 s. 9). Komisja polska zażądała, by usunąć podział na teologię scholastyczną i polemiczną. Sama bowiem teologia scholastyczna bez zagadnień pozytywnych jest nauką mało praktyczną.

<sup>58</sup> F. Greniuk, *Teologia moralna Tomasza Młodzianowskiego TJ na tle epoki*, RTK 20 (1973) z. 3, s. 7.

wszechstronnie objaśniał zagadnienia moralne, które z obowiązku były przez innych profesorów opuszczane albo najogólniej tylko sygnalizowane. Oprócz tego każdego tygodnia w ramach specjalnej konferencji rozwiązywano kazusy sumienia<sup>59</sup>.

Na bazie tych wymagań pojawiła się praktyka powoływania odrębnej katedry teologii moralnej. Obowiązkiem profesora tej katedry było traktowanie o zagadnieniach moralnych, dokładniej mówiąc o kazusach sumienia, które powinny być połączone z subtelną i drobiazgową ich interpretacją.

Nowe *Ratio* postawiło jeszcze jedno nowe wymaganie formalne. Wyodrębnienie się teologii moralnej jako oddzielnej dyscypliny oraz zlecenie jej wykładów oddzielnemu profesorowi, zrodziło potrzebę odpowiedniej pomocy w postaci podręczników. Stopniowo więc zaczynają ukazywać się podręczniki teologii moralnej jako dyscypliny autonomicznej. Charakterystyczną formą tego typu opracowań stają się od tej pory *Institutiones morales*. Taki tytuł nadał J. Azor wydanej w Rzymie w latach 1600—1611 (vol. 1—3) teologii moralnej. Książki tego typu nastawione były na ułatwienie sprawowania sakramentu pokuty. Poszczególne zagadnienia ujęte są w aspekcie legalistycznym i kazuistycznym. Jest to raczej teologia grzechu i prawa niż miłości chrześcijańskiej.<sup>60</sup>

Pełny kurs teologii (4 lata) wykładano tylko w Akademii Wileńskiej, natomiast w pozostałych kolegiach tylko teologię sumaryczną. Zasadniczym przedmiotem wykładanym w kolegiach były *Casus conscientiae*, tzn. teologia moralna szczegółowa. Oprócz dwu godzin wykładów, słuchacze codziennie byli zobowiązani do udziału w dysputach i powtórkach, nie licząc prywatnego studium. Dysputy i powtórki odbywały się w salach wykładowych i niezależnie od nich także w domu, przed kolacją. Wszystkie zagadnienia były omawiane pod kątem praktycznym z ukierunkowaniem na konkretne zagadnienia moralne. Wszelkie nowe elementy treściowe wykładów umotywowane były potrzebami wynikającymi z pracy duszpasterskiej. Mimo takiego uprawiania teologii moral-

<sup>59</sup> J. Theiner, dz. cyt., s. 234; F. Greniuk, *Autonomizacja teologii moralnej w XVII wieku*, RTK 19 (1972) z. 3, s. 40—42.

<sup>60</sup> J. Theiner, dz. cyt., s. 252; J. Bajda, art. cyt., s. 274; B. Häring, *Nauka Chrystusa*, tłum. J. Klenowski, t. 1, Poznań 1962 s. 252.

nej, jezuita spotykali się z zarzutami zbyt dużego akcentowania elementów teoretycznych w formacji teologicznej.<sup>61</sup>

Teologia moralna wykładana w polskich kolegiach jako *casus conscientiae* nie stanowiła oddzielnej katedry. Dopiero od roku 1580 na Akademii Wileńskiej utworzono pierwszą katedrę teologii moralnej. Początkowo zajęcia prowadzili jezuita obcego pochodzenia, szczególnie Hiszpanie, Anglicy oraz Włosi, najczęściej wychowankowie Kolegium Rzymskiego, w którym wykładali profesorowie uformowani na uniwersytetach hiszpańskich. Spośród wielu teologów wykładających teologię moralną należy wymienić Hiszpanów: Albiano Garcia († 1624), Antoni Arias († 1605), Piotr Viana († 1609), Michał Ortiz († 1602), Piotr Artied († 1574), Ferdynand de Vera († 1627). Z profesorów angielskiego pochodzenia wykładali Adam Brock († 1593), Artus Wawrzyniec Faunt († 1591), Ryszard Singleton († 1602). Wspomnieć należy również Portugalczyka Emanuela de Vega († 1648) i Belga Jana Gerardinusa († 1564).<sup>62</sup> Działalność tych profesorów przyczyniła się do przeszczepienia nowej teologii moralnej na grunt polski, choć może nie zawsze we wszystkich jej najnowszych formach. Polscy jezuita wykładający teologię moralną bardzo chętnie korzystali z dorobku teologów zachodnich. Szczególną popularnością cieszyli się m. in. H. Busembaum († 1668), T. Tamburini († 1675), M. Banacina († 1631), A. Diana († 1663), J. Rocafull († 1641), J. E. Trullencha († 1644), M. F. Brundusinus († 1612), J. Azor († 1603), E. Sa († 1596) czy M. Azpilcueta († 1586).

Rodzimi teologowie moralisci z zakonu jezuitów to przede wszystkim Tomasz Młodzianowski († 1686)<sup>63</sup>, Marcin Śmiglecki († 1618)<sup>64</sup>, Jan Morawski († 1700)<sup>65</sup>, Wojciech Tyłkowski († 1695)<sup>66</sup>, Mikołaj Łęczycki († 1653)<sup>67</sup> i Kasper Druzbicki

<sup>61</sup> A. Petrani, *Szkolnictwo teologiczne w Polsce*, W: *Księga tysięcletnia katolicyzmu w Polsce*, t. 1, Lublin 1969 s. 282.

<sup>62</sup> B. Natoński, art. cyt., s. 87—221; L. Piechnik, art. cyt., s. 51—103.

<sup>63</sup> F. Greniuk, *Tomasz Młodzianowski teolog-moralista*, Lublin 1974; tenże, *Teologia moralna Tomasza Młodzianowskiego* TJ, art. cyt.

<sup>64</sup> W. Wicher, O. Marcina Śmigleckiego TJ *traktat o lichwie i procentach w świetle współczesnej i późniejszej nauki teologów*, CT 17 (1936) s. 286—316; tenże, *Zapomniana*, art. cyt., s. 196.

<sup>65</sup> J. Brown, *Biblioteka pisarzy asystencji polskiej Towarzystwa Jezusowego*, Poznań 1862; H. Błażkiewicz, art. cyt.

<sup>66</sup> J. Bajda, art. cyt.; M. Jabłoński, *Teoria duszpasterstwa (wiek XVI—XVIII)*, W: DTKP, t. 2, cz. 1 (1975) s. 307—359.

<sup>67</sup> M. Sopoćko, *Mikołaja Łęczyckiego o wychowaniu duchowem*.

(† 1600)<sup>68</sup>. Dwaj ostatni są bardziej pisarzami ascetyczno-mistycznymi, a ich osiągnięcia mają wartość ogólnoswiatową.

Działalność zakonu na płaszczyźnie kontrowersyjnej stwarzała raczej niekorzystne warunki dla rozwoju polskiej teologii moralnej. Czynnikiem, który także w pewnym stopniu hamował rozwój tej dyscypliny w ramach zakonu było bardzo powszechne korzystanie z dzieł autorów zagranicznych. Konsekwencją bezpośrednią była mała ilość oryginalnych dzieł rodzimych. W nich akcentowano kwestie natury ogólnej, dbając przy tym aż do przesady o logiczność i poprawność formułowanych tez i wniosków. Powstałe dzieła są raczej drobiazgowymi monografiami. Brak natomiast (z wyjątkiem prac T. Młodzianowskiego) kompletnych, podręcznikowych ujęć zagadnień moralnych, które, zdaniem św. Ignacego, miały być przygotowane przez jezuitów, i to w formie bardziej dostosowanej do aktualnych wymogów Kościoła.

Teologia moralna polskich jezuitów z przełomu XVI i XVII stulecia nie posiadała jeszcze pełnej autonomii, choć świadomość jej jest już dostrzegalna, zapewne m. in. pod wpływem znanych dzieł zachodnich. Najlepszym odzwierciedleniem świadomości teologiczno-moralnej polskiej szkoły jezuickiej są postulaty zgłoszone w trakcie dyskusji nad projektem *Ratio Studiorum*. Żałować tylko należy, że nie znalazły one należnego zrozumienia, a tym bardziej pełnej i faktycznej realizacji. Postulat ubiblijnienia i większego korzystania z patrystyki i myśli starożytności chrześcijańskiej dopiero po kilku wiekach doczeka się pełnej aprobaty i powolnej realizacji.

Mimo braków i niepełnej realizacji stawianych postulatów, teologia moralna szkoły jezuickiej jest najdalej posuniętym etapem rozwoju tej dyscypliny w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku. Ostatecznie autonomizacja teologii moralnej na gruncie polskim dokonała się głównie za sprawą jezuitów.

#### ZAKOŃCZENIE

Polska teologia moralna z przełomu XVI i XVII wieku, posiada pewne charakterystyczne znamiona i właściwości.

*Studium teologiczno-pedagogiczne*, Wilno 1935; K. Górski, *Teologia ascetyczno-mistyczna (wiek XVI—XVIII)*, W: DTKP, t. 2, cz. 1 (1975) s. 429—471.

<sup>68</sup> Np. Cały zeszyt AK 66 (1963) z. 352.

Istnieje głębokie powiązanie i zależność myśli moralnej rodzimej od tendencji rozwojowych teologii moralnej zachodniej. W wielu wypadkach myśli i koncepcje zachodnie zostają dosłownie przejęte, w innych raczej przechodzą pewien proces akomodacji wzbogacony własnymi, oryginalnymi prze-myśleniami. Niemal zawsze mocno jest akcentowany praktyczno-duszpasterski charakter teologii moralnej, który w zależności od określonych sytuacji nabiera pewnych konkretnych uaktualnień. Praktycyzm dzieł polskich moralistów, niestety wpływał często na przedstawianie moralności w kazuistyczno-legalistycznym ujęciu. Były to podręczniki minimalizmu chrześcijańskiego, a nie miłości czynnej. Nie można także pominąć związku teologii moralnej z ascetyczno-mistycznym jej przedłużeniem czy ubogaceniem.

Istotną rolę w przenikaniu do Polski myśli i koncepcji teologicznych zachodnich odgrywały zakony, szczególnie dominikanie i jezuita. Przez ich kontakty wewnątrzzakonne stosunkowo szybko docierały do Polski niektóre dzieła z nurtu odnowy, treści i metody wykładu teologii moralnej. Nosicielami nowych prądów byli także wykładający w polskich szkołach wyższych profesorowie-cudzoziemcy, szczególnie zakonnicy. Te czynniki ułatwiały śledzenie na bieżąco aktualnych prądów i kierunków teologii moralnej zachodniej. Proces autonomizacji tej dyscypliny, tak charakterystyczny dla jej dziejów na przełomie XVI i XVII wieku, dokonuje się w Polsce nieco wolniej, choć trzeba podkreślić świadomość dostrzegania takiej potrzeby. Usamodzielnienie się teologii moralnej jest bowiem ogromnie ważnym etapem jej rozwoju rzutującym na całość poszukiwań w tej dziedzinie.

## Aus der Geschichte der polnischen Moraltheologie: Ende des XVI. Anfang des XVII. Jahrhunderts

### Zusammenfassung

In der Geschichte der polnischen Moraltheologie im Durchbruch des XVI. und XVII. Jahrhunderts kann man unter anderem — wahrscheinlich beeinflusst durch die allgemeine Situation, die im Lande herrschte — drei Grundtendenzen der Entwicklung feststellen. Der an Bedeutung gewinnende Humanismus richtet seine Betrachtung auf den Menschen und auf seine Beziehungssphäre. Die Hauptpräsen-

tanten dieser Strömung waren: S. Hozjusz, S. Orzechowski und A. F. Modrzewski.

Die zweite Strömung gekennzeichnet durch die traditionellen Elemente, war mit der krakauer Akademie verbunden. Die an dieser Hochschule betriebene Moralthologie war eng an das scholastische Profil angelehnt. Die bedeutendsten Moralthologen dieser Strömung waren Adam von Opatów und Sz. S. Makowski.

Besondere Bedeutung hatte jedoch das Klosterschulwesen. Mit seinem Wachstum waren beide oben erwähnten Strömungen verbunden. Die Schule der Franziskaner blieb weiter den Skotisten treu, mit etlichen Elementen der Moralthologie, die vor allem durch den dominikanischen Thomismus vertreten wurde. Das zisterzienser Lehrwesen fand auch Anerkennung ähnlich dem Thomismus. Zu erwähnen sind auch die Benediktiner, die ungewöhnlich skrupulös die Lehre des hl. Thomas bewahrten. In dem besprochenen Zeitabschnitt gab es auch zwei verschiedene karmelitische Schulen. Die erste, die sogenannte „alte“ Schule, knüpfte an die theologische Synthese des Johannes von Baconthrope an. Die zweite war mit der barfüssigen Karmeliter verbunden und hielt den Thomismus fest. Die Pauliner verwirklichten den Thomismus, mit Betonung jedoch vieler praktischen Elemente. Die dominikanische Schule blieb im Einklang mit der Lehre des Aquinaten der ganzen Tradition weiter treu.

Die Hauptrepräsentanten dieser Schulen waren Nikolaus von Mińska, Samuel von Lublin und F. Ohm — Januszowski.

Den grössten Beitrag für die Verbreitung der polnischen Moralthologie hat in dieser Zeit die Jesuitenschule geleistet. Sie stützte sich auf die Lehre des hl. Thomas. Die Studienreform aus dem Jahre 1599 hat grosse Bedeutung im Verselbstständigungsprozess der Moralthologie. Die polnische Jesuitentheologie standen im Bereiche der Moralthologie unter grossem Einfluss westlicher Schriftsteller. Von diesen Theologen muss man unter anderen T. Młodzianowski, M. Smiglecki, W. Tytkowski und M. Łęczycki erwähnen.

A. F. Dziuba