

JAN PRYSZMONT

**Z HISTORII TEOLOGII MORALNEJ W OSTATNICH
WIEKACH. W KIERUNKU ODNOWY**

Treść: Wstęp; I. U źródeł odnowy teologii moralnej; II. Wielcy inspirowatorzy odnowy teologii moralnej; III. Teologia moralna w okresie neoscholastyki; IV. Z najnowszych dziejów teologii moralnej; Zakończenie.

WSTĘP

Obecny, czwarty artykuł zamyka zarys historii teologii moralnej. Jego przedmiotem będą dzieje kształtowania się tej dyscypliny w najnowszych czasach. Dążenie od odnowy wydaje się być rysem szczególnie charakterystycznym dla tego okresu jej dziejów i na ten aspekt wypadnie nam zwrócić szczególną uwagę. Nie można jednak będzie pominąć i innych zagadnień i wydarzeń, które składają się na całość obrazu dziejów moralistyki w omawianej epoce.

Tendencje ku odnowie teologii moralnej nie zrodziły się nagle. Korzenie ich należy szukać w przemianach, jakie dają się zauważyć już w XVIII w. Wprowadzie twórczość św. Alfonsa M. Liguoriego, o której była mowa w poprzednim artykule, niemało wniosła w dzieło uzdrowienia teologii moralnej, lecz w zasadniczych swych treściach i metodzie znajdowała się także wciąż na linii tradycyjnego jej uprawiania zachowując m. i. jeszcze charakter kazuistyczny. Wypadnie tu zatem wskazać na pewne zjawiska, które legły u podstaw przemian, jakie miały nastąpić w wieku XIX i XX. Rozpocząć więc trzeba od charakterystyki epoki Oświecenia z pietyzmem łącznie, by na tak zarysowanym tle przedstawić już samą moralistykę tego okresu.

Szczególną uwagę poświęcimy teologii moralnej wieku XIX i to w pierwszym rzędzie próbom jej odnowy, jakie stanowiła twórczość Saifera i Hirschera. Dalszym przedmiotem naszych rozważań będzie neotomizm, który nadał ton uprawianiu teologii moralnej

w drugiej połowie XIX w. i początkach XX. W tym jednak okresie miały miejsce i inne opracowania teologii moralnej (np. Linsemanna i Jochama), z którymi też wypadnie czytelnika pokrótce zapoznać.

W ostatnim punkcie zajmiemy się okresem od przełomu XX wieku przede wszystkim pod kątem prób odnowy teologii moralnej. Tu największą rolę odegrali tacy teologowie, jak Tillmann i Häring.

Zastrzeżenia wyrażone w poprzednich artykułach dotyczą również i obecnego. I tutaj oparliśmy się przede wszystkim na opracowaniach, zwłaszcza o charakterze monografii, starając się uwypuklić zjawiska o podstawowym znaczeniu oraz zwrócić uwagę na główne linie rozwoju teologii moralnej, posiadające bardziej istotne znaczenie dla jej dziejów.

I. U ŹRÓDEŁ ODNOWY TEOLOGII MORALNEJ

1. Charakterystyka Oświecenia

Dotąd w historii teologii moralnej niezbyt wiele uwagi poświęcono okresowi Oświecenia. Najczęściej poprzestawano na stwierdzeniu, że w tym czasie nie zaszły jakieś poważniejsze zmiany w moralistyce katolickiej. Po części mogło to być skutkiem kontrowersyjnej opinii o samym Oświeceniu. Dla jednych bowiem była to epoka postępu i wolności, oświaty i humanizmu, dla innych był to okres destrukcji, budzący niechęć i odrazę¹. I chociaż rzeczywistość w czasie Oświecenia na polu myśli teologicznomoralnej nie dostrzeże się faktów o przełomowym znaczeniu, to jednak jest to okres, który wywarł istotny wpływ na zmianę mentalności zachodnich chrześcijan, a także na sposób uprawiania teologii.

Szczególny wpływ na sposób myślenia na Zachodzie w w. XVIII wywarły uwarunkowania społeczno-polityczne, takie jak oświecony absolutyzm, liczne rewolucje, galikanizm, febronianizm, józefinizm. W historii kultury zachodniej jest to dalszy ciąg zapoczątkowanych w w. XVII narodzin nowoczesnej wiedzy naukowej, u której podstaw leżały odkrycia Kopernika, Galileusza, Newtona. Wiedza ta przybrała znamię racjonalizmu, a istotnym przekroczeniem wywodzącym się z niej było to, że świat został ukształtowany w wymiarach matematycznych. Do ugruntowania takiego

¹ Die Aufklärung — „wird die einen Hoffnungsfreudiger Beginn eines neuen Zeitalters der Freiheit, des Geistes, der Bildung und der Humanität, für die anderen Inbegriff des Abscheus, der zerstörenden Kräfte...” G. Schwaiger, *Aufklärung in katholischer Sicht*, Concilium 3 (1967) s. 559.

pojęcia wiedzy w znacznej mierze przyczyniły się poglądy Kartezjusza².

Źródłem nowoczesnego racjonalizmu było optymistyczne przekonanie o nieograniczonych możliwościach rozumu ludzkiego w dziedzinie poznania i badania wszelkich dziedzin rzeczywistości; wynikiem poznania miał być postęp ludzkości. Takie wymieszenie rozumu i niezawodności poznania ludzkiego łączyło się nie tylko z przyjęciem pozytywnego obrazu człowieka i świata, lecz także z postawieniem w centrum uwagi człowieka³ i jego duchowych sił, nie wyłączając przy tym również elementów irracjonalnych, tj. popędów i uczuć. Co więcej, zaznacza się dążność do ujmowania całej rzeczywistości z punktu widzenia człowieka. W parze z apoteozą rozumu szło zamiłowanie do krytyki⁴.

Poważne zmiany zaszły też w życiu religijnym Europy Zachodniej. Rozbicie chrześcijaństwa na rozmaite wyznania, wojny religijne i ostre polemiki w poprzednich wiekach spowodowały zmęczenie i zobojętnienie religijne (np. w Anglii od zerwania przez Henryka VIII z Rzymem w okresie pięćdziesięciu lat pięć razy zmieniano wyznanie⁵). Kościół znalazł się na marginesie życia publicznego, które oddzielono od życia religijnego⁶. W życiu kościelnym i teologii zaczęły dochodzić do głosu tendencje racjonalistyczne. Przyjmował się pogląd, że Objawienie w rozumieniu chrześcijańskim jest niezgodne z rozumem, a prawdy wiary są nienaukowe i mogą najwyżej stanowić sprawę osobistych przekonań. Szerzono i takie opinie, że właściwie wszystkie religie są równe, a zasadnicze pojęcia religijne (jak Bóg, cnota, życie pozagrobowe) są im wszystkim wspólne⁷. Religia oparta o takie przesłanki może bardziej łączyć a nie dzielić, jak w przypadku chrześcijaństwa.

² Por. C. Caffara, *Storia della teologia morale, Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1973, s. 1008.

³ „Es war eine grosse Verheissung die beginnende Aufklärung der Welt gegeben hat: das regnum hominis”. T. Steinbüchel, *Zerfall des christlichen Ethos im 19. Jh.*, Frankfurt a. M. 1951, s. 51.

⁴ Por. H. Raab, *Aufklärung, Sacramentum mundi*, t. 1, Freiburg 1968, kol. 426 n.; A. Laun, *Die Moralthologie im 18. Jahrhundert unter dem Einfluss vom Jansenismus und Aufklärung*, W: *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, Wien 1979, s. 281—294.

⁵ Por. A. Schuchert-H. Schütte, *Die Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Kempen-Niederrhein 1970, s. 453.

⁶ Por. tamże, s. 453 n. Dobitnie tę prawdę wyraża T. Steinbüchel, mówiąc, że w Oświeceniu został ostatecznie zburzony cały porządek ustalony w średniowieczu: „In der Aufklärung erst hat das Mittelalter endgültig die Weltbühne verlassen”. Dz. cyt., s. 20.

⁷ Dosadnie charakteryzuje Steinbüchel poglądy Oświecenia, także na religię. Warto zacytować jego parę tekstów:

„Vernunft und Moral — das war im Grunde das eins und alles der

Takie nastawienie jest wynikiem i idzie w parze z dominującymi w tym okresie kierunkami myślenia filozoficznego, które w tym czasie odznacza się ogromną ruchliwością i bogactwem głoszonych idei. Idee lansowane przez myślicieli tego okresu docierały do ludzi wykształconych budząc poważne wątpliwości nie tylko co do metod stosowanych dotąd w teologii, ale co do samych jej założeń. Zarówno bowiem filozofowie angielscy, jak francuscy poddali ostrej krytyce nie tylko religię objawioną, lecz wszelką religię stosując zasady racjonalizmu i empiryzmu. Powstaje cały szereg nowych systemów etycznych, które szukają uzasadnienia postępowania moralnego i określają samą istotę moralności w kategoriach dalekich od Objawienia. Dominuje w nich, żeby wymienić przynajmniej kilka kierunków, empiryzm (etycy angielscy: Locke, Hume), utylitaryzm (Mendeville, Helvetius), materializm (Lametrie, Diderot, encyklopedyści), naturalizm (Rousseau). Wszystkie te systemy mają wspólne to, że zrywają z myślą teologiczną i zasadami, na których myślenie teologiczne się opierało. Nie mogło to pozostać bez wpływu na teologów⁸.

Na uniwersytetach niemieckich w XVIII w. cieszył się największym uznaniem system stworzony przez Christiana Wolffa (1679—1754). System ten pozwalał zachować wierność założeniom metafizycznym i równocześnie uprawiać racjonalizm już w ujęciu nowoczesnym. Uznawał on powagę Objawienia i głosił harmonię między wiarą i wiedzą, stosując rozumowanie aprioryczne i stawiając jako wzór metodę matematyczną Leibniza. Wpływ jego na teologów był w tym okresie szczególnie wielki (w tym także od ok. 1770 r. na teologię katolicką)⁹.

Największy myśliciel tych czasów Immanuel Kant (1724—1804),

Aufklärung. Das war ihr Dogma und ihre Religion. Es war ein hoher Glaube, dem all diese Vernünftigkeit entsprang: Glaube an die Vernunft im Menschen, Glaube an den Menschen selbst und seine Eigenkraft und Autonomie in Selbsteinsicht und Selbstleistung". Tamże, s. 36.

„Die Vernunftseinsicht und Vernunftmoral, das wurde der Inhalt aller Religion bis herab zu Kants aufgeklärter Religionsphilosophie mit ihrer Humanitätsreligion innerhalb der Grenzen dieser blossen Vernunft, mit ihrer Humanitätsreligion, mit ihrer moralischen Deutung der Gestalt Christi als der Tugendlehrers und seiner Gottesreiches als der Republik nach Tugendgesetzen — ganz und gar im Rahmen der hergebrachten Aufklärungsgedankens". Tamże, s. 42.

⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1958 s. 136—212; A. Schwarz, *Aufklärung. I. Geistesgeschichte*, LThK, t. 1, kol. 1056 nn.

⁹ Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., t. II, s. 217—221. W. Czapiewski, *Wolff Christian*, LThK, t. 10, kol. 1214.

twórcą filozofii krytycznej, poszedł w innym kierunku niż Wolff, pod którego wpływem przez pewien czas pozostawał. Dokonując krytyki m. in. teorii poznania, obalał on podstawy całej dotychczasowej metafizyki. W dziedzinie postępowania odrzucał wszelkie czynniki heteronomiczne, tj. sądy odwołujące się do nakazów boskich czy wymogów społecznych, uznając wyłącznie głos obowiązku, który, według niego, jest jedyną miarą moralności czynów ludzkich. W wydaniu Kanta etyka stała się nauką czysto formalną, a postępowanie moralne posłuszeństwem wobec jedynego prawa moralnego obowiązującego niezależnie od okoliczności¹⁰.

„Rewolucyjne” idee Kanta odegrały ogromną rolę w dalszym kształtowaniu się etyki. Wywarły wpływ, nieraz głęboko sięgający, również na teologię. Wpływ ten bywa określaný jako swego rodzaju zamęt. Może najostrzej to wyraził Schleiermacher, nazywając Kanta tym, który przez swą krytykę wszystko miażdżył, druzgotał¹¹.

Należy równocześnie odnotować szereg pozytywnych zmian zachodzących w zachodnim chrześcijaństwie, w tzw. „katolickim Oświeceniu”, zwłaszcza na obszarze Cesarstwa Niemieckiego. Były one wyrazem dążności do odmowy życia kościelnego w w. XVIII. Do nich należały: troska o ulepszenie wykształcenia kleru, podniesienie jego dyscypliny i stanu moralnego, wysiłki nad pogłębieniem wiary, oczyszczeniem jej od zabobonów i naiwnej „cudowności, tendencja do redukcji świąt i zewnętrznych form pobożności” (np. procesji). Zaczęto przy tym doceniać pobożność ludową i zwrócono uwagę na działalność charytatywną. Podjęto próby nad reformą liturgii, katechezy i duszpasterstwa. Powstała teologia pastoralna jako odrębna dyscyplina. Na terenie samej teologii należy odnotować dążność do reformy jej struktur, wprowadzenie metody historyczno-egzegetycznej. Można ogólnie powiedzieć, że występują wyraźne próby ożywienia teologii i wydobywania jej ze sporów scholastycznych oraz nawrotu do źródeł¹².

Mówiąc o Oświeceniu i prądach tego czasu, które odegrały znaczącą rolę w rozwoju myśli teologicznej tego okresu, nie sposób pominąć kierunku w życiu chrześcijańskim Zachodu, który nosi nazwę pietyzmu. Był on również w jakimś stopniu reakcją na racjonalizm epoki. Wprawdzie zrodził się on w protestantyzmie, lecz wywarł również poważny wpływ na całe chrześcijaństwo Zachodu.

¹⁰ Por. Ch. Keller, *Die Disqualifizierung theologischer Moral durch die autonome Grundlegung der Ethik (Kant)*, W: *Das Theologische in der Moralthologie*, Göttingen 1976, s. 19—86.

¹¹ „Alleszermalmer”.

¹² Por. H. Raab, art. cyt., kol. 428; G. Schwaiger, art. cyt., s. 565 n.

du¹³. Ruch ten powstał w późnym okresie XVII w., w pełni jednak rozwinął się około połowy XVIII w. U jego genezy można widzieć wpływ wielu czynników, przede wszystkim dążenie ku odnowie i reformie, ale także działalność i idee wielkich mistyków, także katolickich, zwłaszcza świętej Teresy z Awila i św. Jana od Krzyża. Pietyści starali się przeciwdziałać rozprężeniu moralnemu oraz brutalnym i barbarzyńskim obyczajom, które były m.i. skutkiem wojny trzydziestoletniej. Wydaje się, że głównym założeniem pietyzmu była kontynuacja i doskonalenie procesu reformacji, który, według jego zwolenników, nie został w pełni przeprowadzony i zakończony. Pietyści zmięrzali do ożywienia pobożności, pogłębienia życia religijnego, łącząc niekiedy to z krytyką istniejących stosunków w oficjalnym kościele luteranckim. Stąd dochodziło nieraz do ostrej polemiki pietystów nastawionych często mistycznie z ortodoksyjnymi teologami protestanckimi¹⁴.

Centralną ideą i głównym postulatem pietyzmu było odrodzenie z grzechu i przejście od starego sposobu bycia do życia w łasce, uświęcenie. Dokonuje się to poprzez nawrócenie jednostki, która przez pokutę radykalnie zmienia swe życie. Początkiem tej przemiany jest wyrzeczenie się przywiązania do świata. Celem ostatecznym miało być przekształcenie świata w Królestwo Boże, a dokonać się to miało przez powrót do gorliwości pierwotnego Kościoła, do Pisma św., zwłaszcza do Nowego Testamentu jako źródła pobożności i wskazań normatywnych dla życia¹⁵.

Pietyzm wywarł poważny wpływ zarówno na życie chrześcijańskie jak i na rozwój teologii. Według przedstawicieli tego kierunku, teologia powinna być przede wszystkim dyscypliną praktyczną. Poprzez postulat nawrotu do Pisma św. przyczynili się pietyści do rozwoju nauk biblijnych, zwłaszcza egzegezy. Teologii zaś biblijnej przyznawali oni pierwszeństwo przed systematyczną. Pietyzm wydobył pewne nowe idee i wysunął postulaty dotyczące takich zagadnień, jak pokuta, odrodzenie, osobiste uświęcenie teologa, podkreślenie powszechnego kapłaństwa, roli laików w Kościele, tolerancji. Dał on także impuls do ożywienia działalności duszpasterskiej, do poszukiwań w zakresie metod i sposobów skutecznego prowadzenia katechezy i kaznodziejstwa. W pie-

¹³ Por. bardzo żywo przedstawiony punkt w cyt. dziele Steinbüchela o pietyzmie, zwłaszcza jego interesujące myśli o pietyzmie jako przeciwwadze Oświeceniu i jego znaczeniu dla dalszego rozwoju kierunków w kulturze Europy, s. 155—172.

¹⁴ Por. O. Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, Paris 1970, s. 315—318; E. W. Zee den, *Pietismus*, LThK, t. 8, kol. 499 n.

¹⁵ E. W. Zee den, art. cyt., kol. 500.

tyzmie można widzieć źródło innych ruchów odnowy życia chrześcijańskiego, takich jak np. tzw. ruch przebudzenia (Erweckungsbewegung), metodyści. Przyczynił się on do zbliżenia chrześcijan rozmaitych wyznań, a także do zmiany nastawienia protestantów wobec katolicyzmu. Odnotować też należy wpływ tego kierunku na prądy kulturalne XIX w., np. poprzez uwydatnienie znaczenia uczuć w życiu ludzkim, co tak mocno akcentował romantyzm¹⁶.

Romantyzm zrodził się jako reakcja przeciwko racjonalizmowi epoki Oświecenia. Najwybitniejszymi przedstawicielami tego kierunku w filozofii byli w Niemczech idealiści (Fichte i Schelling). Niósł on zmianę w postawie wobec świata, doceniał znaczenie sfery uczuć i zbliżał się do religii¹⁷. Wielkie znaczenie ma tu szczególnie Friedrich Schleiermacher (1768—1834) protestancki filozof religii, który religię uznawał wyłącznie za sferę uczuć. Religia, według niego, nie jest ani metafizyką ani etyką, jest ona wyłącznie uczuciem zależności wobec Boga, umożliwia nam kontakt z nieskończonością. Podobnie etyka Schleiermachera opierała się na uczuciu, nie uznawała żadnych abstrakcyjnych przepisów moralnych o ogólnym charakterze¹⁸. Każdy w sobie nosi swój własny indywidualny ideał, który realizuje w swym postępowaniu. Indywidualizm obok uczuciowości był drugą cechą charakterystyki romantyzmu.

2. Moralistyka w dobie Oświecenia

Naszkicowane wyżej elementy Oświecenia znalazły odbicie także w teologii tej epoki. Można już mówić o poważnych zmianach w niej zachodzących. Tradycyjne jej uprawianie nie mogło sprostać zadaniom przed nią stojącym w okresie tak trudnym dla życia Kościoła. Tym bardziej, że cała teologia ówczesna nie tylko nie odznaczała się żywotnością z okresu rozkwitu w dobie średniowiecza, czy hiszpańskiej scholastyki z 16 i 17 wieku, lecz stała się w znacznej mierze dyscypliną szkolną i oddaloną od życia¹⁹.

¹⁶ Por. tamże, kol. 501; P. Tillich, dz. cyt., s. 316.

¹⁷ Na temat istotny, idei i przedstawicieli romantyzmu por. rozdział pt. *Le réactions du romantisme classique contre le Siècle des Lumières* w książce P. Tillicha *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, Paris 1972, s. 89—169.

¹⁸ O wpływie Schleiermachera na teologię moralną katolicką, zwłaszcza na jej systematyzację, por. P. Hadrossek, *Die Bedeutung des Systemgedankes für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Reinnaissance*, München 1950, s. 340 nn.

¹⁹ Por. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, Freiburg 1933, s. 207.

Pojawiają się więc pewne wysiłki nad jej ulepszeniem, w tym także w oparciu i nawiązaniu do współczesnych prądów filozoficzno-kulturowych. Wiązało się to z ogólną tendencją, właściwą Oświeceniowi, do reform.²⁰

Niedomagania występujące w teologii moralnej z epoki poprzedniej, zwłaszcza płynące z kazuistycznego sposobu jej uprawiania i przejawiające się w sporach o systemy moralne, stały się dla wielu widoczne. Tym można tłumaczyć tendencje do szukania nowych ujęć i rozwiązań. Miały one, zwłaszcza, jeśli weźmiemy je w kontekście przemian dokonujących się w tym czasie w ogóle, daleko sięgające znaczenie dla dalszego rozwoju teologii moralnej²¹.

W tym okresie można obserwować ważne zjawisko, jakim jest dążność do przewyciężenia potrydenckiej kazuistyki. Uświadomiono sobie bowiem, że w takim sposobie uprawiania teologii moralnej analizuje się sam czyn w oderwaniu od osoby działającej, a kasusy są rozpatrywane na sposób jurydyczny, co może grozić zapoznaniem istoty moralności. Już w tym stwierdzeniu można widzieć zapowiedź zwrócenia większej uwagi na personalistyczne ujęcie moralności, próbę spojrzenia łącznie na działanie i osobę działającego. Osoba ludzka wysuwa się na naczelne miejsce, zwłaszcza jej indywidualne walory i rozum, w którym dostrzega się moralne uzdolnienia. O ile przedtem kazuistyka zwracała uwagę głównie na szczegóły, to obecnie raczej akcentuje się wewnętrzną jedność osoby w działaniu moralnym²².

Teologia moralna okresu Oświecenia w przeciwieństwie do jansenizmu, który był zjawiskiem występującym przede wszystkim w krajach frankońskich, rozwijała się dynamicznie, głównie na obszarze języka niemieckiego. Podobnie jak jansenizm, którego inspiracje w postaci rygoryzmu dają się odczuwać w tym czasie,

²⁰ Por. A. Laun., art. cyt., s. 284 nn.

²¹ Prof. F. Ferrero do swojego skryptu z historii teologii moralnej pt. *Storia della morale nell'ottocento*, Roma 1972—3, daje znamienity podtytuł: *All'origine della morale nuova*. A we wstępie w dobitnych słowach stwierdza, jak wielką rolę dla narodzin i rozwoju nowej teologii moralnej miały nowe problemy już od II połowy XVII wieku. „Se consideriamo attentamente l'origine e lo sviluppo storico della nostra problematica morale, sanemo facilmente convinti che tutte le sue molteplici questioni hanno inizio nella seconda metà del settecento. Da questo momento, infatti, cominciano i grandi mutamenti ideologici, economici, sociali culturali e religiosi, destinati a continuare fino ai nostri giorni, provocando, contemporaneamente, un cambiamento profondo in tutti i campi della morale”. Tamże, Wstęp, s. 2.

²² Por. J. Reiter, *Der Moraltheologe Ferdinand Probst*, Düsseldorf 1978, s. 52.

moralistyka Oświecenia odcinając się od kazuistyki, przejawiała niechęć do scholastyki. Daje się też w tym okresie zauważyć pewne ekumeniczne zbliżenie do teologii protestanckiej, dzięki wspólnemu poszukiwaniu ideałów, obopólnej otwartości na nurty filozoficzne i szerzeniu się tolerancji religijnej. Stąd katolicycy teologowie coraz częściej sięgają do moralistów protestanckich, takich jak np. J. F. Buddeus, J. L. Mosheim, Ch. F. Gellert²³.

Interesująco w historii teologii moralnej zapisało się austriackie Oświecenie, które znalazło swój wyraz głównie w józefinizmie narzucającym Kościołowi supremację państwa. W ramach tych tendencji została przedsięwzięta także reforma studiów teologicznych²⁴. Jej organizator Stefan F. Rautenstrauch (1734—1785), opat benedyktyński, dyrektor Wydziału Teologicznego w Pradze, a później w Wiedniu, wydał w latach 1776 i 1782 specjalne *Wskazania dla teologii moralnej*²⁵. Omawiał w nich wyraźnie niedociągnięcia dotychczasowej teologii moralnej, zwłaszcza kazuistycznej, zarówno co do jej naukowej metody jak i co do treści. Jest ona, według niego, raczej doskonałym katalogiem grzechów niż podręcznikiem pomocnym w realizacji doskonałości chrześcijańskiej. Brak jej również zwartego systemu w wykładzie²⁶. Aczkolwiek wskazania Rautenstraucha nie były wolne od wpływu Oświecenia i zależności od józefinizmu, to jednak jego zalecenia dotyczące reformy teologii moralnej zawierały wiele elementów pozytywnych, jak np. postulat nawrotu do podstawowych źródeł nauki chrześcijańskiej, tj. do Pisma św. i Ojców, potrzeba pozytywnego wykładu, którego przedmiotem byłyby przede wszystkim cnoty, odejście od schematu dekalogu i konieczność organicznej systematyzacji, cenne uwagi o charakterze praktyczno-wychowawczym, poszukiwanie drogi pośredniej między laksystycznym probabilizmem i rygoryzmem. Zaleceniom tym obcy był duch liberalno-racjonalistyczny i indyferentyzm religijny, a także prądy kwestionujące Objawienie²⁷.

Zalecenia Rautenstraucha znalazły urzeczywistnienie u dwóch autorów, tj. Wacława Schanzy (1744—1788)²⁸, który w swych

²³ Por. L. Scheffczyk, *Aufklärung. III. Die Theologie im Zeitalter der Aufklärung*, LThK, t. 1, kol. 1063—1066.

²⁴ Por. E. Hörhammer, *Die Moraltheologie J. Laubers (1744—1810) im Zeitalter des Josephinismus*, Wien 1973, s. 37—45.

²⁵ *Ordo Theologiae Moralis*.

²⁶ Por. E. Hörhammer, dz. cyt. s. 45.

²⁷ Por. tamże, s. 46—49.

²⁸ Podręcznik Schanzy: *De Theologia Morali Positiones in usum suorum auditorum*, 2 t., Brunae 1780.

dzielach wiernie trzymał się jego wskazań²⁹ i Antoniego Luby'ego (1749—1802)³⁰, profesora nowopowstałej katedry teologii moralnej na uniwersytecie w Graz. Ten ostatni był reprezentantem tzw. matematycznej metody, starając się normom teologii moralnej nadać taką pewność, jaką posiadają prawdy matematyczne³¹. Obaj teologowie byli przedstawicielami umiarkowanych tendencji o zabarwieniu józefinistycznym; równocześnie w ich twórczości przejawiały się pewne cechy rygoryzmu jansenistycznego.

Podobne rysy znajdujemy w dziełach Józefa Laubersa (1744—1810), pastoralisty- i moralisty z Brünn. Jego podręcznik teologii moralnej³² jest pierwszym niemieckim podręcznikiem przeznaczonym dla ludu, kapłanów i świeckich (a więc Sailer miał w tej dziedzinie poprzednika). Godny odnotowania jest jego podręcznik dla spowiedników³³, w którym zachęcał do bardziej gorliwego, stawiającego duże wymagania, sposobu administrowania sakramentu pokuty, jako ważnego środka i wyrazu chrześcijańskiego nawrócenia³⁴. Można się w nim dopatrzeć także zabarwienia jansenistycznego.

Te wysiłki w kierunku odnowy teologii moralnej znacznie osłabły wraz z zarzuceniem realizacji reformy studiów teologicznych.

Jako uzupełnienie obrazu teologii moralnej w dobie Oświecenia może służyć krótka charakterystyka twórczości kilku bardziej interesujących moralistów z obszaru języka niemieckiego.

Do wybitniejszych teologów Oświecenia należy Euzebiusz Amort (1692—1775) ze zgromadzenia kanoników regularnych św. Augustyna, wykładowca w Polling. Obok dzieł dogmatycznych pozostawił on poważną spuściznę z zakresu teologii moralnej. Jest teologiem okresu przejściowego, dobrym znawcą Ojców Kościoła; odwoływał się głównie do Augustyna i Tomasza. Stosował przede wszystkim metodę scholastyczną, lecz czynił to z umiarem nie gubiąc się w subtelnościach. Umiar ten można dostrzec w dążeniu do przewyciężenia przeciwieństw między myślą katolicką a racjonalizmem Oświecenia, między tomizmem a augustinizmem, rygoryzmem i laksyzmem. Daje wyraz temu w licz-

²⁹ Por. E. Hörhammer, dz. cyt. s. 50 nn.

³⁰ Podręcznik Luby'ego: *Theologia moralis in systema redacta*, 3 t., Graecii 1782.

³¹ Por. E. Hörhammer, dz. cyt., s. 53.

³² *Kurzgefasste Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie*, 4 t., Wien 1784—88.

³³ *Der strenge Beichtvater*, 4 t., Wien 1782—84.

³⁴ O twórczości i teologii moralnej Laubersa, por. wyżej cyt. monografię E. Hörhammera.

nych swych pismach³⁵. Był przeciwnikiem kazuistyki. Głosił ekwiprobabilizm. Wykład jego odznacza się dużą klarownością i dobrą systematyczną strukturą. Największą jednak zasługą tego teologa jest to, że szczególnie mocno domagał się powrotu do źródeł, zwłaszcza do Pisma św., patrystyki, nauki papieży i soborów³⁶.

Zasługuje tutaj również na wymienienie nie tak znany teolog franciszkański, Korbinian Luydl (1718—1778). W swoich dziełach³⁷ był o zwolennikiem teologii pozytywnej rozumiejąc ją jako sermo de Deo. Występując zdecydowanie przeciwko kazuistyce i probabilizmowi postulował odnowę teologii moralnej, przywrócenie jej charakteru ściśle teologicznego, tzn. właściwego dla scientia de revelatione. Domagał się wyraźnie nawrotu do Pisma Świętego i Tradycji. Jego *Institutiones* są najobszerniejszym, najlepszym i dość charakterystycznym zarysem nauki o metodzie w teologii moralnej w XVIII w., a więc w okresie bardzo ostrych sporów na temat roli Objawienia w tejże teologii³⁸.

Interesującą postacią w teologii, także moralnej, tego okresu był Benedykt Stattler (1728—1797), jezuita, bardzo wszechstronny teolog, niezwykle płodny pisarz, profesor dogmatyki w Ingolstadt³⁹. Podjął on program skutecznej obrony prawd chrześcijańskich oraz reformy teologii. Pragnął to zrealizować przy pomocy metody zaczerpniętej od Christiana Wolffa, który cieszył się w owym czasie ogromną popularnością. Korzystając z myśli tego filozofa przedstawiał prawdy wiary jako uzasadnione w spo-

³⁵ Był on bardzo płodnym pisarzem. Z dzieł teologicznomoralnych warto wymienić przede wszystkim: *Controversiae morales*, Augustae Vind. 1749; *Theologia moralis inter rigorem et laxitatem media*, Venetiis 1757; *Theologia eclectica moralis et scholastica*, Augustae Vind. 1759.

³⁶ Por. O. Schaffner, *Eusebius Amort (1692—1775) als Moraltheologe*, Paderborn 1963; S. Witek, *Amort Eusebius*, Encykl. Kat., t. 1, kol. 462.

³⁷ *Institutiones theologiae moralis christianae et evangelicae*, Kompten 1771. Luydl jest też autorem pierwszych tomów *Theologia moralis christiana et evangelica ex purioribus sincerisque S. Scripturae ac S. Traditionis fontibus hausta*, t. 14, Kempten 1772 i nast., bardzo obszernego dzieła kontynuowanego przez jego współbrata zakonnego B. Schneidenbacha.

³⁸ Por. monografię M. Oepen, *Sittenlehre in der Moraltheologie des 18. Jahrhunderts. Methodologische Auseinandersetzungen um Kasuistik und Probabilismus mit besonderer Berücksichtigung Franziskaners Korbinian Luydl (†1778)*, Werl/Westf. 1973.

³⁹ Z dzieł Stattlera wymienić należy przede wszystkim: *Demonstratio evangelica...*, Augustae Vind. 1770; *Ethica christiana universalis*, Augustae Vind. 1772; *Demonstratio catholica...*, Papenheimii 1775; *Anti-Kant*, 3 tomy, Monachii 1788.

sób oczywisty — modo geometrico. Starał się to stosować także do wskazań moralnych. Niezwykle ostro występował przeciwko scholastyce (którą zresztą znał dość powierzchownie), zwalczał zdecydowanie kazuistykę, a w swej etyce, której chciał nadać znamię naukowości, zabiegał głównie o zgodność rozumu i Objawienia. Idąc przede wszystkim za myślą św. Augustyna, był zwolennikiem Moliny, podkreślał znaczenie dobrej wiary w działaniu. Odnowił naukę o grzechu filozoficznym. Był tym, który śmiało poddał krytyce dotychczasowe uprawianie teologii, lecz zabrakło mu koniecznej więzi z całokształtem tradycji chrześcijańskiej. Główną zasadą jego nauki moralności była idea szczęśliwości; etyka ta stanowiła próbę przeszczepienia angielskiego eudajmonizmu na grunt katolickiej teologii moralnej. Uparte obstawanie przy swoich twierdzeniach, brak szerszej wizji w poglądach, wreszcie umieszczenie na indeksie w 1796 r. głównych jego dzieł, było powodem, iż został względnie szybko zapomniany⁴⁰.

Jednym ze znaczących teologów tego okresu był również Sebastian Mutschele (1749—1800), profesor w Lyceum w Monachium, najbardziej żarliwy zwolennik idei Oświecenia w Niemczech i zapalony wielbiciel Kanta⁴¹. Poszukując zdecydowanie przekonującego pryncypium dla życia moralnego dostrzegł je w kategoriycznym imperatywie Kantowskim. Metafizyczne uzasadnienie moralności stało się dla niego objawieniem. Bardzo dokładnie przestudiował filozofię Kanta stając się jednym z najwybitniejszych komentatorów, znawców i zwolenników jego myśli. W Kancie widział tego, który przewyciężył fałszywe idee Oświecenia i jego „płytki racjonalizm. Zgodnie z nauką Kanta uczył o „pomocniczej roli nauki o Bogu” w życiu moralnym i etyce, a kategoriyczny imperatyw uważał za najwyższą zasadę w teologii moralnej⁴².

Rolę teologii w nauce moralności widział w tym, że ona wyjaśnia prawo moralne jako prawo Boże. Teologia też przedstawia etykę rozumu jako naukę Chrystusa. Wreszcie jest ona czyn-

⁴⁰ Por. F. Scholz, *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde*, Freiburg 1957; tenże, *Benedikt Stattler (1728—1797)*, W: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, wyd. H. Fries — G. Schwaiger, t. I, München 1975, s. 18—26.

⁴¹ Z dzieł Mutschelego dotyczących problematyki etyczno-moralnej warto wymienić: *Moraltheologie oder Theologische Moral, vorzüglich zum Gebrauche für seine Vorlesungen. Erster Teil, Allgemeine Moral*, München 1801; *Über das sittliche Gute*, München 1788.

⁴² Por. Ch. Keller, *Die subsidiäre Rolle der Lehre von Gott in der Lehre vom Sittlichen (Mutschele)*, W: tegoż autora: *Das Theologische in der Moraltheologie*, Göttingen 1976, s. 87—192.

nikiem mobilizującym w życiu moralnym, który pomaga znaleźć energię i siłę do urzeczywistnienia wskazań moralnych poprzez Boże obietnice i groźbę kar⁴³. Zbieżność z ideami Mutschelego dostrzeżono w pewnych poglądach głoszonych nie tak dawno w dyskusjach na temat autonomii w etyce, zwłaszcza w niemieckim obszarze językowym⁴⁴.

II. WIELCY INSPIRATORZY ODNOWY TEOLOGII MORALNEJ

Przeobrażenia społeczno-kulturowe doby Oświecenia nie przyniosły jednak istotnych zmian w teologii moralnej, która w dalszym ciągu tkwiła w skostnieniu późnej scholastyki, szkolnym schematyzmie, uwikłana w spory o systemy moralne. Doszedł do tego wpływ racjonalizmu, jak to wyżej zostało przedstawione. Tymczasem na Zachodzie pojawia się nowy prąd w kulturze w postaci romantyzmu. Jego idee wywarły znaczny wpływ również na dalszy rozwój nauki moralności. W okresie tym należy odnotować działalność przede wszystkim dwóch teologów, którzy w sposób twórczy i oryginalny wskazali drogę ku odrodzeniu teologii moralnej. Byli nimi Sailer i Hirscher.

1. J. M. Sailer

Pierwszym wielkim inspiratorem przemian w teologii XIX w. był Johann Michael Sailer (1751—1832)⁴⁵. Początkowo nowicjusz jezuicki, uczeń Stattlera, był następnie profesorem dogmatyki w Ingolstadt, teologii pastoralnej i etyki w Dillingen, wreszcie teologii moralnej i pastoralnej w Landshut — w nowopowstałym uniwersytecie bawarskim. Te zmiany placówek były spowodowane podejrzeniami o błędy doktrynalne. W 1819 r. z powodu niechęci kręgów kurialnych, nie doszła do skutku jego nominacja na biskupa i dopiero w 1822 r. został mianowany sufraganem, a w 1829 r. — ordynariuszem w Ratyzbonie.

Obdarzony osobistym czarem i rzadką siłą przyciągania był cha-

⁴³ Por. tamże, s. 374; H. Juros, *Teologia moralna czy etyka filozoficzna?*, Warszawa 1980, s. 239 n, przypisek 71.

⁴⁴ Por. A. Auer, *Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanæ vitæ”*. *Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen*, Theol. Quart. 149 (1969), s. 75—85.

⁴⁵ Zwięzły ale i dość wyczerpujący życiorys Sailera przedstawia R. Schwaiger, *Johann Michael Sailer*, W: *Katholische Theologen*, dz. cyt., t. I, s. 55—73; por. także J. M. Nielen, *Johann Michael Sailer. Der weise und gütige Erzieher seines Volkes*, Frankfurt a. M. 1948, s. 5—47; Ch. Keller, *Die Gründung der Moral der Vernunft wie der Moral des Christentums in Gott (Sailer)*, W: jego *Das Theologische in der Moraltheologie*, dz. cyt., s. 193—208.

ryzmatycznym wychowawcą całych pokoleń kapłanów i laików. Wywierał ogromny wpływ nie tylko na życie naukowe (np. w kwestii powstawania nowych uniwersytetów, nominacji profesorów), lecz i na całokształt życia religijnego, m. i. skutecznie broniąc praw Kościoła i wierzących. Cieszył się dużym autorytetem i szerokim uznaniem także poza granicami Bawarii, stając się jednym z przywódców duchowych swoich czasów⁴⁶.

Sailer pozostawił po sobie wielką spuściznę piśmienniczą⁴⁷, głównie z zakresu teologii pastoralnej i moralnej, a także z zakresu ascetyki i mistyki. W całej działalności, w tym także przez swoje publikacje, starał się wprowadzać religię w nurt życia i dążył do zdynamizowania chrześcijaństwa i obudzenia ducha pobożności.

Sailer, który w swoim życiu spotykał się z wielu sprzeciwami, zarzutami i oskarżeniami, różnie też był oceniany przez historię. Kwestionowano jego ortodoksyjność (szczególnie ostro przeciwko niemu występował bp I. Senestry z Ratzybony, zabiegając o wciągnięcie jego dzieł na indeks w 1873 r.⁴⁸, odmawiano mu oryginalności, uważając go za eklektyka). Dzisiaj ortodoksyjność Sailera nie budzi zastrzeżeń, przeciwnie, podkreśla się jego gorące przywiązanie i miłość do Kościoła, i uznaje się nowatorstwo jego idei przy niezwyklej znajomości tradycji teologicznej i Pisma św.

Sailer był żarliwym pastorologiem, nastawionym na praktyczne oddziaływanie, szukał nowych dróg, pragnąc dotrzeć do współczesnego mu człowieka⁴⁹.

Zasadnicze znaczenie dla dziejów teologii moralnej ma trzytomowy podręcznik Sailera pt. *Handbuch der christlichen Moral*⁵⁰,

⁴⁶ Warto zacytować słowa uczonego tej miary co M. Grabmann o Sailerze: „Sailer ... ist eine der edelsten, reinsten und geistig wirksamsten Gestalten des deutschen Katholizismus in der Aufklärungszeit, in welcher tiefe Gläubigkeit und katholische Instinktsicherheit, edle Humanität und weitherzige Aufgeschlossenheit für alle, auch ausser-katholischen geistigen Bewegungen seiner Zeit, ein starker ethisch betonter mystischer Zug sich harmonisch in einer an Franz von Sales — gemahnenden Art verbinden”. Dz. cyt., s. 212 n.

⁴⁷ Zbiorowe wydanie dzieł Sailera dokonane przez J. Widmera obejmuje 40 tomów (Sulzbach 1830—1841) oraz tom dodatkowy wyd. w 1855 r.

⁴⁸ Por. R. S ch w a i g e r, *Sailer*, art. cyt., s. 87 nn.

⁴⁹ „... ist J. M. Sailer einer der bedeutendsten, sowohl in der von innerer Kraft und Liebesglut geprägten Form seiner universalen christlichen Erscheinung, wie in dem Ausmass seines seelsorglich-erzieherischen Einflusses”. J. M. Nielsen, dz. cyt., s. 47.

⁵⁰ Pełny tytuł brzmi: *Handbuch der christlichen Moral, zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen*, 3 t., München 1817.

który jest jego najbardziej dojrzałym dziełem i zawiera zasadniczą koncepcję jego nauki moralnej. Odstąpił w nim od dotychczasowego szkolnego traktowania tej dyscypliny. Zamiast wykładu fundamentalnych pojęć — pryncypiów nauki moralności (cel ostateczny, prawo, cnota), rozpoczyna od historii zbawienia i wynikających z niej prawd. Teologia moralna, według Sailera, powinna obejmować trzy zasadnicze części, w których kolejno traktowałyby o odejściu od Boga, o powrocie do Boga oraz o życiu w Bogu i przemianie w Nim. Tematycznie będzie temu odpowiadać problematyka poznania siebie, zmiany orientacji życiowej, osiągnięcie doskonałości w dobru⁵¹. Stąd pierwszy tom rozpoczyna od upadku człowieka, by przedstawić dzieło zbawcze, którego początek stanowi prawo Starego Testamentu. Znalazło ono doskonałe wykończenie w prawie Nowego Przymierza, zwłaszcza w podstawowym prawie miłości, która, według Sailera, stanowi ideę centralną chrześcijańskiej moralności. Zapoznaje tu autor bliżej z istotą zła, jego genezą i procesem, by następnie zająć się zagadnieniem odróżnienia człowieka. Treścią drugiego i trzeciego tomu jest, według słów Sailera, „dobro w jego panowaniu”, gdzie traktuje o obowiązkach według trzech kręgów odniesienia.

Wypadnie tutaj zapoznać przynajmniej z kilku bardziej charakterystycznymi rysami Sailerowskiej nauki moralności.

Można więc u tego teologa obserwować wpływy Oświecenia. Sailer bowiem występując, jak było wyżej zaznaczone, przeciwko duchowi czasu, nie tyle polemizował i zwalczał modne wówczas opinie i poglądy, jak to czynili inni teologowie, ile raczej starał się wykorzystać pozytywne elementy współczesnych mu prądów kulturowych⁵². Podobnie można mówić o specyficznym wpływie Kanta. Stosunek Sailera do nauki Kanta, zdaniem G. Fischera, jest kluczowym dla zrozumienia jego koncepcji teologii moralnej w ogóle⁵³. Sailer bardzo wnikliwie i długo studiował dzieła Kanta, dostrzegając niebezpieczeństwa płynące z jego ujęcia etyki, które zdecydowanie odrzucał. „Autonomii prawa u Kanta przeciwstawił Sailer teonomię prawa zakotwiczonego w sumieniu, niezależności etyki od religii — wyższość religii nad etyką, sprowadzaniu religii

⁵¹ Por. Sailer, *Handbuch*, dz. cyt., t. I, s. 115.

⁵² Por. H. J. Müller, *Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers J. M. Sailer*, Salzburg 1956, s. 27—34.

⁵³ Por. G. Fischer, *Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Eine moralpädagogische Untersuchung zu den geistigen Grundlagen der Erziehungslehre Sailer's*, Freiburg 1953, zwłaszcza s. 48; B. Jendrosch, *Johann Michael Sailer's Lehre vom Gewissen*, Regensburg 1971, s. 178—204.

do moralności — samoistną wartość religii”⁵⁴. Od Kanta jednak zaczerpnął pewne zasady, kryteria i metody, którymi później posługiwał się w swoich pismach teologicznych.

Wprawdzie dzieło Sailera nosi tytuł chrześcijańskiej teologii moralnej, jest ono jednak swego rodzaju kombinacją chrześcijańskiej teologii moralnej i etyki rozumowej. U podstaw nauki moralnej umieścił on, nie bez wpływu idei Oświecenia, zarówno „prawdziwą filozofię, jak i prawdziwe chrześcijaństwo” Sailer pojmuje moralność jako urzeczywistnienie podobieństwa do Boga, o którym mówi Słowo Boże. Słowo to ujawnia się w dwojaki sposób: w rozumie oraz w pozytywnym Objawieniu⁵⁵.

Powyższe założenia wyraźnie widoczne są w antropologii Sailera. W człowieku widzi on dwie istotne cechy: rozum i wolność. Rozum (*Vernunft*) jest zdolnością zdobywania świadomości Boga na drodze doświadczenia. Poznaje więc człowiek Boga przy pomocy rozumu. Wolność chcenia nie jest wolnością wyboru, lecz wolnością ku dobru, mającą u podstaw dynamizm ciężenia rozumu i sumienia ku Bogu⁵⁶.

Zagadnienie sumienia zajmuje w teologii moralnej Sailera ważne miejsce, a nawet, zdaniem B. Jendrosch⁵⁷, nauka o sumieniu stanowi jądro Sailerowskiej nauki moralności. Sumienie, według Sailera, jest rozumem w płaszczyźnie moralnej, jest organem religijnym, w którym człowiek doświadcza Boga jako najwyższego Prawodawcę. Tym tak ważnym dla swoich poglądów stwierdzeniem przewycięzał Sailer czysto wewnętrzne, subiektywne pojmowanie sumienia głosząc potrzebę oparcia się o obiektywne elementy odniesienia człowieka do Boga⁵⁸.

W teologii moralnej Sailera kluczowe wręcz miejsce zajmuje idea nawrócenia⁵⁹. Przyznając jej tak ważne miejsce, kierował się on również względami praktycznej natury. Pragnął dopomóc duszpasterzom w poszukiwaniu skutecznego sposobu zaradzenia trudnym problemom swego czasu. Epokę tę cechują niepokoje społeczno-polityczne, wojny i rewolucje, zamęt w prądach kulturalnych i systemach filozoficznych, a także i upadek moralny. Sailer z pozycji pastorologa widział w nawróceniu efektywne lekarstwo na

⁵⁴ B. Jendrosch, dz. cyt., s. 255.

⁵⁵ Por. Ch. Keller, dz. cyt., s. 381.

⁵⁶ Por. R. Schwaiger, art. cyt., s. 66.

⁵⁷ „Die Gewissenslehre ist das Kernstück seiner Moraltheologie” B. Jendrosch, dz. cyt., s. 252.

⁵⁸ Por. tamże, s. 255.

⁵⁹ Tezę taką stawia, rozwija i uzasadnia H. Müller w wyżej cytowanej monografii. Z niej też głównie został zaczerpnięty materiał w opracowaniu punktu o nawróceniu u Sailera.

bolączki swoich czasów. Ideę nawrócenia już wcześniej pod wpływem pietyzmu podejmowali teologowie protestancy w swych podręcznikach teologii moralnej, w ramach teologii moralnej ogólnej. Spośród katolickich autorów pierwszy wprowadził ją do tomu o pryncypiach G. W a n k e r w postaci czterdziestostronicowego dodatku⁶⁰. Sailer natomiast ideę nawrócenia uczynił istotnym i zasadniczym elementem w całej swej koncepcji nauki moralnej. Umieścił ją u podstaw życia chrześcijańskiego, co szczególnie jest widoczne w przedstawieniu założeń fundamentalnych w pierwszym tomie. Zagadnienie to pogłębił i rozbudował, co nadało jego doktrynie nową perspektywę i dynamizm. Idea nawrócenia była też dla niego istotną pomocą w systematyzowaniu, do którego przywiązywał on ogromną wagę. Było to zresztą zgodne z ideą organizmu, lansowaną przez rozpowszechniający się podówczas romantyzm⁶¹.

Sailer rozumiał nawrócenie jako całkowitą i radykalną przemianę wewnętrzną, która jest nie tyle porzuceniem poszczególnego grzechu, co raczej przejściem od stanu grzeszności w ogóle do stanu sprawiedliwości. Przemiana ta polega więc nie tyle na przestrzeganiu prawa czy na trosce, by podobać się Bogu przez nieprzekazanie Jego przykazań, co na radykalnym przeorientowaniu całego życia. U podstaw nawrócenia leży akceptacja Królestwa Bożego, a więc należyte ustawienie siebie wobec Boga. W tej koncepcji Bóg jest tym, który przynosi zbawienie, a nawrócenie człowieka jest powrotem do dobrego Ojca⁶². Prawda ta jest przedstawiana przez Sailera na kanwie przypowieści ewangelicznych, a zwłaszcza przypowieść o synu marnotrawnym⁶³. Przemiana dokonuje się dzięki łasce Bożej, która jako siła ożywiająca i twórcza staje się istotnym i dynamicznym czynnikiem w jej urzeczywistnianiu. Łaska jest nie tylko impulsem skłaniającym do powrotu do Boga, lecz również decydującym imperatywem dla działania moralnego. W perspektywie tego imperatywu dopiero Sailer omawia przykazania, obowiązki, cnoty, grzechy⁶⁴.

Człowiek realizuje nawrócenie wtedy, gdy odpowiada na wezwanie Boga i zbliża się do Niego coraz bardziej. Sailer akcentuje psychologiczną stronę udziału człowieka w procesie nawrócenia i przemianę. Znajduje to odbicie w uwypukleniu trzech zasadni-

⁶⁰ Por. R. Bruch, *Die Bekehrung als Grundvoraussetzung christlicher Existenz*, w: jego *Moralia varia. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen*. Düsseldorf 1981, s. 207.

⁶¹ Por. H. Müller, dz. cyt., s. 34—44.

⁶² Por. tamże, s. 45—106.

⁶³ Por. J. Sailer, *Handbuch*, dz. cyt., t. I, s. 505—510.

⁶⁴ Por. H. Müller, dz. cyt., s. 133—138, 302.

czych etapów, które określa charakterystycznymi hasłami: *nosce te ipsum, emenda te ipsum, perfice te ipsum*.

Można więc ogólnie stwierdzić, że podręcznik teologii moralnej Sailera znacznie odbiegał od dotychczasowych ujęć. Nie jest on bowiem zestawem obowiązków, przykazań i nakazów, lecz raczej wysuwa na plan pierwszy proces wewnętrznej przemiany w wizji dialogu z osobowym Bogiem, który powołuje do siebie zagubionego człowieka. I w tej dopiero perspektywie autor przedstawia powinności życia chrześcijańskiego⁶⁵.

Dzieło Sailera nie jest jednak wolne od pewnych słabości. Tak np. niewystarczająco jest u niego naświetlone zagadnienie odrodzenia chrześcijanina od strony ontycznej. Dotyczy to głównie sakramentów, w tym chrztu, szczególnie jednak sakramentu pokuty i jego roli w nawróceniu, któremu przecież Sailer poświęcił tak wiele uwagi od strony psychologicznej i pedagogicznej. Również jego wywody są często zbyt ogólne i mogą być mniej przydatne dla spowiednika, który staje wobec konkretnych i nieraz bardzo złożonych problemów penitenta⁶⁶.

Działalność i twórczość Sailera posiadały wielką wagę, co ujawniło się także we wpływie, jaki one wywarły na potomnych, m. i. na szkołę tybingską. Nietrudno też stwierdzić podobieństwo poglądów Häringa do Sailerowskiej koncepcji, jeśli idzie o zagadnienie nawrócenia⁶⁷.

2. J. B. Hirscher

Większą rolę niż Sailer w dziejach teologii moralnej odegrał Johann Baptist Hirscher (1788—1865), profesor teologii pastoralnej i moralnej w Tybindze i Fryburgu Badeńskim⁶⁸. Omawiając jego działalność i twórczość, trzeba brać je w kontekście szkoły tybińskiej. Obok J. S. Dreyera był jej współzałożycielem, podobnie jak i jej organu „Theologische Quartalschrift”

⁶⁵ Por. tamże, s. 302 n.

⁶⁶ Por. tamże, s. 305 n.

⁶⁷ Podobieństwo zasadniczych linii nauki Häringa o nawróceniu jest widoczne. Podobnie zresztą umieścił on zagadnienie nawrócenia w teologii moralnej ogólnej (por. *Das Gesetz Christi*, München — Freiburg⁸¹ 1967, s. 421—531). Również w najnowszym opracowaniu teologii moralnej Häring omawia nawrócenie w pierwszym tomie (por. *Frei in Christus*, t. I, Freiburg 1979, s. 402—438).

⁶⁸ Z życiorysem Hirschera zapoznają zwięźle m. i.: A. Exeler, *Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie Johann Baptist Hirschers*, Freiburg 1959, s. 21—88; E. Keller, *Johann Baptist Hirscher*, Graz 1969 (ser. *Wegbereiter heutiger Theologie*), s. 17—89; Tenże, *Johann Baptist Hirscher*, w: *Katholische Theologen*, dz. cyt., t. II, s. 40—69.

Katolicka szkoła tybińska odegrała ogromną rolę w historii teologii przede wszystkim w Niemczech, lecz i poza ich granicami stając się bardzo dynamicznym ośrodkiem jej odrodzenia. Wydała też wielu wybitnych teologów. Centrum tej szkoły stał się Wydział Teologiczny założony w Ellwangen w r. 1812 przez Fryderyka króla Witembergii, a przez jego następcę Wilhelma w roku 1817 przeniesiony do Tybingi i włączony do Uniwersytetu, który posiadał już Wydział Teologii Protestanckiej. Ich bliskość i wzajemne oddziaływanie były jednym z czynników inspirujących rozwój katolickiej szkoły tybińskiej.

Znaczenie swe zawdzięcza ta szkoła m. i. temu, że podjęła szereg ważnych i istotnych problemów teologicznych, przy czym sposób ujęcia był oryginalny, a próby rozwiązań odkrywcze. Do charakterystycznych rysów teologii uprawianej przez szkołę tybińską należą np. metoda historyczno-krytyczna, wysunięcie na czoło i pełniejsze ujęcie idei Boga działającego w świecie i w ludzkości, pogłębione pojęcie Objawienia, troska o przewyciężenie ducha czasu, ale i równocześnie o pozytywne wykorzystanie tych możliwości, jakie dawało spotkanie z myślą współczesną⁶⁹.

Hirscher był dobrym znawcą ówczesnej teologii scholastycznej, lecz także historiozawczo zorientowanej teologii Engelberta Klüpfela (1733—1811), a zarazem idei Oświecenia. Początkowo pozostawał pod wpływem tych ostatnich. Dla możliwie pełnej oceny jego roli, należy wziąć pod uwagę zarówno cechy jego osobowości jak i całokształt twórczości pisarskiej. Jako teolog zadziwia on wszechstronnością swoich zainteresowań, szerokim zasięgiem działalności, dalekowzrocznością przewidywań oraz śmiałością wysuwanych przez siebie postulatów i projektów. Znany jest z pasji gromadzenia dzieł sztuki i opieki nad młodymi twórcami, z owocnej działalności dobroczynnej i z aktywnego udziału w życiu politycznym.

Uznanie budzą wysuwane przez niego programy i postulaty takiej reformy, w wyniku której Kościół byłby w stanie sprostać zadaniom swoich czasów. Opowiadał się m. i. za reformą liturgii, odbywaniem synodów diecezjalnych, pełniejszym udziałem laików w życiu Kościoła, utworzeniem organów doradczych dla biskupów. Dostrzegając rażące zgorzenie z powodu rozbicia chrześcijan, stał się rzecznikiem i propagatorem zbliżenia ekumenicznego. Świadom zagrożenia płynącego z ówczesnych radykalnych prądów społeczno-politycznych i kierunków dominujących w kulturze, głównie

⁶⁹ Por. E. Hocedez *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, t. I, Bruxelles-Paris 1948, s. 213—226; H. Fries, *Katholische Tübinger Schule*, LThK, t. 10, kol. 390 nn.

filozoficznych, pragnął przeciwdziałać ciągłemu spóźnianiu się Kościoła wobec aktualnych problemów i poprzez jego odnowę doprowadzić go do tego, by stał się sam dynamicznym zaczynem właściwego postępu i rozwoju ludzkości⁷⁰. W tych wysiłkach nie udało mu się ustrzec tragicznego konfliktu z czynnikami zwierzchnimi Kościoła; nierzadko podejrzewany o brak ortodoksyjności i błędy, przeżył boleśnie fakt dwukrotnego wciągnięcia swoich publikacji na indeks⁷¹. Był inspirującym homiletą i cenionym pisarzem ascetycznym, który pozostawił doskonale rozmyślenia o charakterze biblijnym. Jako autor *Katechizmu* i *Katechetyki*, był nie tylko wiodącym teologiem w tej dziedzinie w Niemczech, lecz można powiedzieć, że stworzył coś najlepszego, co w tej dyscyplinie zostało dokonane w XIX w. na gruncie katolickim⁷².

Obok zasług na polu katechetyki, bywa zaliczany do wielkich prekursorów odnowy teologii moralnej. Potrafił po stagnacji późnej scholastyki i fermentach Oświecenia wskazać dla teologii moralnej nową drogę, stając się najwybitniejszym moralistą niemieckim na długie lata.

Na pierwsze miejsce wysuwa się jego podręcznik teologii moralnej, który ukazał się w Tybindze w 1835 roku⁷³. Ze względu na jego duże znaczenie, warto go przynajmniej pokrótce omówić. Dzieło Hirschera zarówno w treści wywodów jak i swojej strukturze jest oryginalne. Autor przykładął wielką wagę do tego, by zapewnić dziełu zwarty układ, co w znacznej mierze mu się udało. W realizacji tego zamierzenia nawiązywał, podobnie jak Sailer, do idei organizmu i prawa wzrostu. Centralną ideą, którą przyjął także za podstawę w systematyzowaniu swych wywodów, jest idea Królestwa Bożego⁷⁴. Ta kategoria biblijna, zdaniem Hirschera, jest najwyższą ideą, w której mieszczą się wszystkie inne prawdy i wskazania dla życia⁷⁵. Przejął ją od I. S. Dreya; według którego teologia moralna jest nie tyle stosowaną, co przekształconą dogmatyką⁷⁶. Życie zaś chrześcijańskie jest niczym innych, jak urzeczywistnieniem tej idei.

⁷⁰ O projektach Hirschera reform por. E. Keller dz. cyt., s. 44—50.

⁷¹ O wszelkiego rodzaju atakach na Hirschera, por. tamże, s. 73—84.

⁷² Por. E. Keller, art. cyt., s. 52—56.

⁷³ *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*, 3 tomy.

⁷⁴ Hirscher bywa nazywany teologiem, lub nawet konsekwentnym teologiem idei Królestwa Bożego. Por. E. Keller, art. cyt., 42 nn. Idea ta stanowi podstawę w całej jego nauce, poza teologią moralną również i w katechetyce. O pojęciu idei Królestwa Bożego u Hirschera por. przede wszystkim A. Exeler, dz. cyt., s. 122—145.

⁷⁵ Dobrze ten pogląd wyrażają słowa Hirschera „dass jede höchste Idee, in welcher sich alle Wahrheiten und Anstalten Gottes durch

Podręcznik Hirschera przedstawia proces urzeczywistniania Królestwa Bożego w ludzkości. Człowiek może brać udział w tym procesie, ponieważ posiada ku temu predyspozycje⁷⁷ w postaci światła poznania⁷⁸, wolności⁷⁹, sumienia, które daje świadectwo prawa i obowiązku oraz całej sfery uczuć i popędów. Uzdolnienia te wskutek grzechu zostały osłabione i stały się chore; jednak Bóg przez swoje zbawcze działanie już w Starym Przymierzu (okres Prawa), a zwłaszcza w Nowym (okres wolności i łaski), przywrócił im możliwość działania zgodnie z ich wewnętrzną naturą. Historia upadku i podźwignięcia człowieka, a także wyposażenia go przez Chrystusa w moce potrzebne do urzeczywistnienia Królestwa Bożego, stanowi treść pierwszego tomu.

Tematem drugiego tomu jest sam proces realizacji Królestwa Bożego. Najpierw omawia go Hirscher w porządku zwyczajnym, zgodnym z założeniami, jakie Bóg wyznaczył dla Kościoła. Działanie jego, które ma charakter zaczynu zakwaszającego od wewnątrz, przez kerygmę, liturgię, w tym szczególnie przez sakramenty i dyscyplinę kościelną, prowadzi człowieka do doskonałości. Ta działalność zbawcza w ujęciu Hirschera (biorąc w niej udział i laicy), jest zróżnicowana i dostosowana do rozmaitych okresów życia. Hirscher ten proces realizacji Królestwa Bożego w jednostce omawia dokładnie w kolejności systematyzując go jako okres dziecięcy, młodzieńczy, wieku dojrzałego oraz starości.

Trzeci tom omawia urzeczywistnianie się „panowania Królestwa Bożego” (*Herrschaft*). Najpierw traktuje o jego wewnętrznej, niewidzialnej formie. Jest ono, według Hirschera, „życiem miłości dzieci Bożych, ukierunkowanej bezpośrednio na Boga i zjednoczeniem z Bogiem” Hirscher ujmuje tu i przedstawia całą problematykę odniesienia człowieka do Boga.

Panowanie Królestwa Bożego ujawnia się także w formie widzialnej jako wspólne oddawanie czci Bogu przez wierzących i w

Christus konzentrieren, auch die höchste Idee sei, welche durch das sittliche Leben verwirklicht oder in Verwirklichung dargestellt werden müsse”. *Christliche Moral*, t. I, München 1851, Przedmowa, s. IV. Cyt. za: E. Keller art. cyt., s. 55 n.

⁷⁶ „Darum ist die christliche Moral zwar nicht die angewandte aber die umgewandte Dogmatik”. J. S. Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, Tübingen 1819, s. 175. O poglądach Dreya na temat powiązania teologii moralnej z dogmatyką Por. W. Ruf, *Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie*, Göttingen 1974.

⁷⁷ „Anlage”. Por. *Christliche Moral*, t. I, Tübingen 1845 s. 122—130.

⁷⁸ „Das Lichtvermögen — die Intelligenz”. Tamże, s. 130—146.

⁷⁹ Der Wille — „Das Vermögen der Freiheit”, Tamże, s. 147—170.

zewnątrznym postępowaniu członków Kościoła. Ta część z kolei obejmuje problematykę współżycia międzyludzkiego, którego podstawą jest miłość wzajemna z wszystkimi wynikającymi z niej szczegółowymi implikacjami. Mówiąc dalej o urzeczywistnianiu się Królestwa Bożego w Kościele widzialnym, traktuje o różnych praktycznych zagadnieniach życia, m. i. przedstawia chrześcijański pogląd na sprawę ciała i życia seksualnego, na kwestię dóbr doczesnych. Działanie Królestwa Bożego widzialnie ujawnia się także w życiu Państwa. Jego zdaniem Kościół i Państwo istniejąc obok siebie winny ułożyć zgodnie swe wzajemne współżycie.

Dla ukazania wielkości wkładu i oryginalności myśli Hirschera warto zwrócić uwagę na kilka aspektów jego sposobu ujmowania zagadnień teologii moralnej.

Przede wszystkim teologia Hirschera jest wysnuta z Objawienia. Hirscher nie traktuje rozumu jako źródła niezależnego od Objawienia, rozum może według niego w teologii pełnić rolę poznawczą tylko pod warunkiem, że działa kierowany światłem Objawienia. Stąd życie moralne chrześcijanina jest dla Hirschera niczym innym jak prawdą Objawienia, o ile ona dosięgła człowieka i w nim zadziałała⁸⁰. Ujawnia się to zwłaszcza w teocentryzmie jego myśli moralnej. Szczególnie wyraźnie postawił on Boga w centrum życia moralnego, którego istotę widział w działaniu Boga w człowieku. Odnosił to nie tylko do jednostki, lecz także do społeczności ludzkiej⁸¹.

Przejawem Bożego działania w człowieku jest obdarowanie go łaską, która jest zaczynem przekształcającym ludzką istotę. Przez nią Duch św. dokonuje w człowieku aktu nowego narodzenia, które czyni go dzieckiem Bożym. Tu tkwi źródło nowego życia i nowego działania. Obdarowanie to jest równocześnie wezwaniem człowieka do współdziałania z Bogiem i w tym wezwaniu, według Hirschera, leży źródło powinności chrześcijanina. Tego rodzaju ujęcie nadaje teologii moralnej Hirschera charakter Dobrej Nowiny, co stworzyło nowe perspektywy przezwyciężenia słabości i niedostatków uprawianej dotąd teologii moralnej, w tym także panującego w niej legalizmu⁸².

Ważnym elementem w teologii moralnej Hirschera jest jego nauka o nawróceniu. Nie tylko świadczy o tym pokaźna ilość miejsca poświęcona temu zagadnieniu w systematycznym wykładzie⁸³, lecz i głębia teologicznego ujęcia. Jego wyrazem jest m. i. samo

⁸⁰ Por. A. Exeler, dz. cyt., s. 290.

⁸¹ Por. tamże, s. 187, 290.

⁸² Por. tamże, s. 291 n.

⁸³ *Christliche Moral*, t. II, Tübingen 1845, s. 407—557.

pojęcie nawrócenia (w znaczeniu przede wszystkim metanoi), powaga w domaganiu się jego realizacji w życiu chrześcijańskim rozumianym jako nowe życie, a także w ukazaniu aspektów praktycznych samego procesu i sposobów jego urzeczywistnienia⁸⁴.

Obok wielkich wartości dzieła Hirschera trzeba dostrzec pewne niedostatki. Dają się zauważyć braki formalne (język nieraz marzycielski, miejscami powtórzenia i dłużyzny; czasami nieprecyzyjność w terminach). Poważniejszą słabością jest niepełna znajomość dotychczasowej klasycznej teologii, co ujawnia się bądź w jednostronnym sądzie o niej, bądź w niedostatecznym jej wykorzystaniu w niektórych traktatach. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że w wielu partiach Hirscher umiejętnie nawiązywał do najlepszych dotychczasowych tradycji teologicznych. Można mu ponadto zarzucić zbyt daleko posuniętą niechęć do scholastyki, pomniejszenie roli rozumu, włączenie, mimo deklaratywnego odcinania się, pewnych elementów spekulatywno-filozoficznych do biblijnej idei Królestwa Bożego. Według O. Schillinga, idea ta u Hirschera ma charakter bardziej pryncypium zewnętrznego, które nie zawsze dostatecznie wewnętrznie organizuje treść jego wywodów. Słusznie jednak twierdzi Exeler, że słabości te dotyczą raczej peryferii dzieła Hirschera nie umniejszając w sposób istotny jego rzeczywistej wartości⁸⁵.

Podręcznik Hirschera znalazł szerokie uznanie i cieszył się nim przez lat 20. F. A. Staudenmeier trafnie wyraził ogólny sąd o nim mówiąc, iż cechuje go „szczególna siła ożywcza” i że wnosi on „świeży powiew” Dzieło Hirschera znalazło uznanie także u protestanckich teologów, choć podkreślano jednocześnie jego charakter katolicki⁸⁶. Jest rzeczą znamionną, że wartość tego dzieła dostrzegli również prawosławni, czego świadectwem jest zalecenie go w programie dla studiów kościelnych jako lektury z zakresu teologii moralnej⁸⁷. Sam Hirscher wierzył, że jego opracowanie znajdzie trwałe miejsce w teologii obok innych koncepcji. Oczekiwanie to nie spełniło się.

Do negatywnej oceny dzieła Hirschera przyczynił się głównie J. Kleutgen oraz recepcja neoscholastyki. Kleutgen zarzucał Hirscherowi szereg błędów (m. i. w ujęciu stanu pierwotnego czło-

⁸⁴ Por. A. Exeler, dz. cyt., s. 270—276; R. Bruch, art. cyt., s. 210—214.

⁸⁵ Por. A. Exeler, dz. cyt., s. 297 n.

⁸⁶ Por. E. Keller, art. cyt., s. 51.

⁸⁷ Por. S. Tyszkiewicz, *Moralistes de Russie*, Rome 1951, s. 86, 88. Wyrazy uznania dla Hirschera znajdujemy u A. A. Bronzowa, *Nrawstwieństwo Bogosłowije w Rossii w tieczienije XIX-go stoletija*, S. Pietierburg 1901, s. 112 n.

wieka i łaski, grzechu pierworodnego i grzechu w ogóle, istoty cnoty chrześcijańskiej oraz związku między nauką o wierze i nauką moralności). Odstępstwo od tradycyjnej linii nauczania i zbytne przejęcie się duchem czasu uważał za błąd główny nauki Hirschera. Wymieniał Kleutgen także pozytywne elementy podręcznika Hirschera, lecz jego zdaniem, błędy przeważają nad nimi. Był to delikatny sposób odsunięcia Hirschera na boczny tor. Podobnie ograniczoną i względną wartość dzieła Hirschera przyznawał M. J. Scheeben⁸⁸. W wyniku tego zostało ono zapomniane na całe dziesiątki lat, a ostatnie, piąte wydanie jego podręcznika ukazało się w 1851 r.

Dopiero Limsemann odważył przeciwstawić się wyraźniej panującej wówczas opinii twierdząc, że od czasów Hirschera w teologii moralnej nie zrobiono ani kroku naprzód, a w niektórych wypadkach się cofnięto. Häring nazwał go wielkim inspiratorem odnowy teologii moralnej⁸⁹. Można też chyba w jakiejś mierze odnieść do nauki moralnej Hirschera myśli H. Bogackiego, wypowiedziane w recenzji wznowionego wydania książki Hirschera z katechetyki (*Heilswissen oder Spekulation*): „Do dnia dzisiejszego książka stanowi interesującą lekturę, gdyż dowodzi, że naczelne hasła odnowy po Soborze Watykańskim II, wówczas — w r. 1823 — były głoszone niemal jako oczywiste postulaty. Wydaje się, że żądania Hirschera pod adresem katechetyki pochodzą wprost z drugiej połowy XX wieku!”⁹⁰.

Zadziwiająca jest rzeczą, jak Sailer i Hirscher potrafili dostrzec słabości współczesnej im teologii moralnej i jak cenne były podjęte przez nich próby ujęcia istoty i procesu życia chrześcijańskiego. Zadziwia również fakt, jak próby te zostały zapomniane. Przykładem tego może być podręcznik Prümmera, który nawet jeszcze w ostatnim wydaniu (r. 1960) nie wymienia ich nawet w ogóle wśród bardziej znanych moralistów.

Trzeba było dopiero okresu odnowy XX w. i soboru, żeby ocenić wagę ich wkładu. Wówczas dopiero uznano w nich teologów, którzy ukazali drogę do współczesnej odnowy teologii.

III. TEOLOGIA MORALNA W DOBIE NEOSCHOLASTYKI

Dalsze dzieje teologii moralnej nie potoczyły się w kierunku wskazanym przez inspiracje wybitnych moralistów pierwszej połowy XIX w. W teologii dość wszechwładnie zapanowała neoscho-

⁸⁸ Por. E. Keller, art. cyt., s. 52.

⁸⁹ Por. *Das Gesetz Christi*, t. I, dz. cyt., s. 64 n.; *Frei in Christus*, t. I, dz. cyt., s. 68 n.

⁹⁰ *Coll. Theol.* 41 (1971) z. 4 s. 190 n.

lastyka, która na gruncie teologii moralnej przybrała głównie formę neotomizmu i nią zajmujemy się w pierwszej kolejności. Były też próby innych ujęć nie idących po linii wytyczonej przez neoscholastykę, które też należy odnotować. Linia podziału nie zawsze jednak jest wyraźna, gdyż moralisci tego okresu w dziełach swoich łączą niekiedy różne tendencje, z jednej strony opowiadając się za Tomaszem, z drugiej zaś szukając ujęć nowych.

1. Neotomistyczna teologia moralna

Zasadniczy zwrot w życiu kościelnym, także i w teologii, zaznaczył się około roku 1850. Duży wpływ wywarła tu m. i. fala rewolucji, która przetoczyła się przez Europę. I mimo, iż przeszła dość szybko, wpłynęła jednak znacznie nie tylko na stosunki polityczne, lecz również i na życie religijne. Wiąże się to zwłaszcza z poglądami na rolę Państwa Kościelnego. W groźbie jego upadku dostrzegano niebezpieczeństwo dla niezależności papieża. Kościół widząc w ruchach rewolucyjnych poważne zagrożenie, zaczął przyjmować wobec nich postawę obronną. Dlatego też Pius IX, początkowo życzliwy wobec reform, zmienił nastawienie stając się przeciwnikiem zmian⁹¹.

Ten niechętny stosunek Kościoła wobec reform znalazł odbicie także na gruncie teologii. Zaznaczyła się nieufność wobec nowych prądów w teologii (np. idee Rosminiego, zainteresowanie teologią protestancką, subiektywizm, metoda historyczno-krytyczna, nowe tendencje w badaniach egzegetyczno-biblijnych). Pogłębiła się ona później wskutek błędów semiracjonalizmu A. Günthera i nauki G. Hermesa. Równocześnie umacniało się przekonanie o potrzebie wypracowania i posiadania jasnej i pewnej nauki w Kościele. Taką doktrynę dostrzeżono w klasycznej teologii scholastycznej. Znalazła ona swoich zwolenników i propagatorów, wśród których szczególnie gorliwym i wpływowym był Joseph Kleutgen (1811—1883)⁹².

Przyjęcie się neoscholastyki ma swoją prehistorię. Dość ważnym etapem była tutaj twórczość V Buzzezziego († 1824), profesora filozofii w Piacenzie. Wraz z grupą zwolenników usiłował on odkryć istotne i nieprzemijające walory i myśli wybitnych teologów średniowiecza, zwłaszcza Akwinaty. Do wybitniejszych przedstawicieli tego kierunku we Włoszech należeli S. Sordi, L. Tapa-

⁹¹ Por. M. Schoof, *Przełom w teologii katolickiej*, tłum. H. Bortnowska, Kraków 1972, s. 37 n.

⁹² Por. F. Greniuk, *Neotomizm w teologii moralnej XX wieku*, RTK 27 (1981) z. 3, s. 68.

relli, M. Liberatore, C. Sanseverino, T. M. Zigliara⁹³.

Recepcji tomizmu i jego ugruntowaniu się służyła szeroka działalność jego zwolenników na polu naukowym, najpierw we Włoszech, później także w innych krajach. Wyrazem jej było powołanie specjalnych instytucji, np. Akademii św. Tomasza w Rzymie, Papieskiego Instytutu Badań Średniowiecza w Toronto, lub ukierunkowanie się pewnych ośrodków na uprawianie teologii w duchu neotomistycznym, m. i. Uniwersytet Katolicki — *Sacro Cuore* w Mediolanie, Katolicki Uniwersytet w Lowanium, zwłaszcza dzięki inspiracji kard. D. Mercier (1851—1926). Oba te uniwersytety stały się ośrodkami badań w duchu odrodzenia chrześcijańskiej myśli średniowiecza szeroko promieniującymi.

Zresztą potężnymi centrami myśli tomistycznej stały się wielkie uniwersytety rzymskie, zwłaszcza Gregorianum, Angelicum, Laterański, jak również inne zakłady teologiczne w całym świecie. Uprawiało na nich naukę wielu wybitnych zwolenników i przedstawicieli neoscholastyki⁹⁴. Do upowszechnienia się neoscholastyki przyczyniło się krytyczne wydanie dzieł św. Tomasza (tzw. *Editio Leonina*), Bonawentury i innych wielkich teologów Średniowiecza oraz założenie czasopism poświęconych całkowicie myśli tomistycznej, bądź większe zainteresowanie tą myślą w istniejących periodykach.

Decydującym wydarzeniem było wydanie przez Leona XIII encykliki *Aeterni Patris* w 1879 r., w której papież uznawał oficjalnie naukę św. Tomasza za naukę Kościoła. Podobnie dość wyraźnie sprawę tę stawiał *Kodeks Prawa Kanonicznego*⁹⁵. Po tej linii też szła encyklika Piusa XI *Studiorum ducem* z 1923 r.

Przyjęcie się neotomizmu szczególnie wyraźnie ujawniło się na terenie myśli moralnej, zarówno filozoficznej jak i teologicznej. Interesuje nas tutaj przede wszystkim wpływ neotomizmu na przemianę w teologii moralnej.

Teologa okresu przejściowego do neotomizmu można widzieć w Konradzie Martinie (1812—1879), profesorze teologii moralnej i pastoralnej w Bonn, biskupie Regensburga, który zasłynął swą działalnością w okresie Kulturkampfu. W swoim dziele⁹⁶ pragnął on uwolnić teologię moralną od filozoficznego racjonalizmu, a za

⁹³ Por. G. Söhngen, *Neuscholastik*, LThK, t. 7, kol. 923; F. Greniuk, art. cyt. s. 68 n.

⁹⁴ Zwięzły ale treściwy zestaw ośrodków naukowych o nastawieniu neoscholastycznym oraz uczonych w nich działających podaje Söhngen w cyt. art. kol. 923.

⁹⁵ Por. kan. 589 i 1366.

⁹⁶ *Lehrbuch der katholischen Moral*, Mainz (1850).

swoich mistrzów przyjął Augustyna, Suareza i Liguoriego. Opowiadając się za neoscholastyką przede wszystkim jednak był wierny Tomaszowi⁹⁷. Godną uwagi jest jego definicja teologii moralnej, którą określał jako „wiedzę, która poucza, jak należy ustawić życie moralne według nauki i przykładu Jezusa Chrystusa w stanie nienaruszonym i nieomylnie przechowywanych oraz interpretowanych przez Kościół”⁹⁸.

Z nastawieniem tomistycznym spotykamy się już w podręczniku Teofila H. Simara (1835—1902)⁹⁹, profesora teologii moralnej i dogmatycznej, biskupa w Paderborn, arcybiskupa w Kolonii. Czerpie on wiele z myśli św. Tomasza, posługując się zwłaszcza spekulacją teologiczną oraz uwydatniając rolę cnót w życiu moralnym¹⁰⁰.

Jako inspirator recepcji myśli tomistycznej w teologii moralnej bardziej liczy się Johannes E. Pruner (1827—1907). Jego podręcznik¹⁰¹ odznacza się wysokim poziomem naukowym i walorami praktycznymi. Autor dość dokładnie omawia zagadnienie cnót teologicznych i moralnych, w czym wyraźnie idzie za św. Tomaszem, odwołując się zresztą do niego wprost. Drugim autorem, na którego jeszcze częściej powoływał się Pruner, był św. Alfons Liguori. Wpływ tego ostatniego widoczny jest np. w przyznaniu zasadniczego znaczenia autorytetowi, zwłaszcza prawa pozytywnego (jest to rys szczególnie myśli moralnej Prunera) i w usystematyzowaniu wykładu obowiązków według dekalogu.

W nurcie neotomizmu można sytuować podręcznik Josepha Schwane'go (1824—1892)¹⁰², profesora teologii moralnej z Monasteru, który w duchu tomistycznym ujmował przede wszystkim zagadnienia prawa naturalnego i istotę moralności chrześcijańskiej¹⁰³. Do tego kierunku można także zaliczyć dzieło Franza Schindlera (1847—1922)¹⁰⁴, profesora z Wiednia. Obaj wyżej

⁹⁷ Por. P. Hadrossek, *Die Bedeutung des Systemgedankes für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance*, München 1950, s. 107—115; O. Mochti, *Das Wesen der Sünde. Kontinuität und Wandel im Verständnis von Sünde bei den Moraltheologen des deutschen Sprachraums in der ersten Hälfte des 19 Jahrhunderts*, Regensburg 1981, 136 nn. (autor podaje zwięzłe życiorysy moralistów i charakterystykę ich twórczości teologicznomoralnej).

⁹⁸ Cytuję za: Hadrossek, dz. cyt., s. 107.

⁹⁹ *Lehrbuch der Moraltheologie*, Freiburg 1867.

¹⁰⁰ Por. E. Hirschbrich, *Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet, seit der Jahrhundertwende*, Klosterneuburg 1959, s. 20.

¹⁰¹ Por. P. Hadrossek, dz. cyt., s. 251—261.

¹⁰² *Lehrbuch der katholischen Moraltheologie*, 1875.

¹⁰³ Por. P. Hadrossek, dz. cyt., s. 281—287.

¹⁰⁴ *Lehrbuch der katholischen Moraltheologie*, 3 tomy, Wien 1907.

wymienieni autorzy charakteryzowali się legalistycznym nastawieniem. Dużą popularnością i to przez dłuższy okres czasu cieszył się podręcznik Augusta Lehmkühla¹⁰⁵, profesora w Maria Laach, który odchodząc od poprzednich tradycyjnych ujęć, wierze trzymał się św. Tomasza, idąc w układzie za jego schematem aretologicznym.

W okresie tym odnotować należy również pogłębienie problematyki teologicznomoralnej od strony filozoficznej. Zainteresowanie Tomaszem przyczyniło się bowiem do powstania wielu opracowań etyki w duchu jego filozofii. Jednym z najbardziej znanych etyków tej orientacji był Viktor Cathrein (1845—1931), autor *Moralphilosophie*¹⁰⁶, 2-tomowego dzieła, w którym interpretował naukę Tomasza w duchu ściśle arystotelesowskim. Zarówno jego dzieło jak i inne opracowania o tym nastawieniu miały wpływ także na teologię moralną tego okresu.

W tym czasie podręczniki neotomistyczne przyjmują się niemal powszechnie. Warto tu wymienić niektóre, bardziej używane.

Znanym autorem, który uchodzi za neotomistę, jest Adolf Alfred Tanquerey (1854—1932), sulpicianin, profesor teologii moralnej ostatnio w Paryżu. Poza dziełami z zakresu dogmatyki, ascetyki i mistyki wydał on *Synopsis theologiae moralis et pastoralis* w trzech tomach¹⁰⁷. Idzie za św. Tomaszem w ujęciu celu i pryncypiów oraz w wykładzie cnót i sakramentów, które omawia według II i III części *Summy* teologicznej. Od Tomasza też czerpie zwykle uzasadnienie. Za swego mistrza uważał on również św. Alfonsa Liguoriego, u którego podziwiał roztropność i zręczność w stosowaniu zasad. Daje się u niego zauważyć też pewna zależność od prawa kanonicznego¹⁰⁸.

Do zwolenników neotomizmu zaliczają niektórzy Artura Vermerscha (1858—1936), jezuitę, profesora, wybitnego kanonistę (współpracował przy kodyfikacji prawa kanonicznego) i profesora teologii moralnej na Gregorianum. Jest on autorem wielu rozpraw o tematyce moralnej opracowanych według nauki tomistycznej. Jego podręcznik teologii moralnej *Theologiae Moralis Principia, Responsa, Consilia*, w trzech tomach¹⁰⁹, nosi jednak w znacznej mierze znamię legalizmu.

Konsekwentnym natomiast tomistą był Benedykt H. Merkelsbach (1871—1942), dominikanin, profesor na Angelicum. Napisał

¹⁰⁵ *Theologia moralis*, 2 tomy, Freiburg 1883—84, ¹²1914.

¹⁰⁶ Freiburg 1890—91.

¹⁰⁷ Parisiis — Romae 1902—1905, ¹⁴1955.

¹⁰⁸ Por. F. Greniuk, art. cyt., s. 72 nn.

¹⁰⁹ Romae ⁴1954.

on wiele rozpraw monograficznych, które wprowadzie nazwał *Quaestiones pastorales*, jednak tak pod względem formalnym jak i merytorycznym są to prace teologicznomoralne. Głównym jego dziełem, które znalazło szerokie uznanie, była *Summa theologiae moralis*¹¹⁰. Pierwotnie nosiła ona podtytuł *Ad mentem D. Thomae*, w późniejszych wydaniach *Ad mentem D. Thomae et ad normam iuris novi*. W pierwszym tomie poza zagadnieniami teologii moralnej omawia też cnoty teologalne. W drugim wyklada aretologię, a w trzecim sakramenty. Merkelbach postulował udoskonalenie teologii moralnej na podstawach nauki św. Tomasza zarówno pod względem treści jak i metody. Domagał się ściślejszego powiązania z dogmatyką, w większym stopniu pozytywnego wykładu w oparciu o cnoty zamiast zbyt szerokiego traktowania o grzechach, uwzględnienia zagadnień: doskonałości i wychowania w duchu Ewangelii, otwartości na problematykę współczesną. W swym wykładzie doceniał on rolę miłości teologicznej, a także poruszał tematykę z zakresu ascetyki i mistyki¹¹¹.

Również ściśle tomistyczny i też przez dominikanina napisany był podręcznik Heinricha D. M. Prümmera, profesora teologii moralnej we Fryburgu Szwajcarskim, *Manuale Theologiae Moralise secundum principia S. Thomae Aquinatis* w 3 tomach¹¹². Podręcznik ten ze względu na jasny wykład i podawanie zasad pewnych stał się bardzo popularny i używany w licznych zakładach teologicznych. Mimo, że Prümmer był kanonistą¹¹³, w ujęciu teologii moralnej nie wyczuwa się zbytowego nastawienia legalistycznego. Natomiast kładł on nacisk na wykład onót, co według niego jest zasadniczym zadaniem teologii moralnej. W jego wywodach poważną rolę odgrywało uzasadnienie zaczerpnięte z Pisma św. i magisterium Kościoła, jak również z dogmatyki¹¹⁴.

Do tomistów można zaliczyć Ottona Schillinga (1874—1956). Trzyma się on wprowadzie najwierniej św. Tomasza, lecz — jak sam stwierdza — jego podręcznik¹¹⁵ jest syntezą, która opiera się także na Linsemannie i Kochu (jego poprzednikach w Tybindze). Charakterystyczną cechą jego nauki jest przyjęcie miłości za zasadę naczelną, która według niego jest uczestnictwem w miłości Boga. Wysuwając tę ideę powoływał się on na św. Augustyna,

¹¹⁰ Parisiis 1930—33, ¹⁰1959.

¹¹¹ Por. F. Greniuk, art. cyt., s. 76—79.

¹¹² Fribourg 1915, ¹⁵1961.

¹¹³ Był autorem podręcznika *Manuale iuris ecclesiastici*, (później: *canonici*), Fribourg 1907.

¹¹⁴ Por. F. Greniuk, art. cyt., s. 79—82.

¹¹⁵ *Lehrbuch der Moraltheologie*, 2 tomy, 1928; w 3 tomach Stuttgart ²1952—57.

który zdaniem jego zasadę „caritas — nadprzyrodzonej miłości Boga, uczynił fundamentem syntezy chrześcijańskiej etyki”. Myśl tę Tomasz pogłębił i rozwinął. Caritas, według Schillinga, jest upodobnieniem się do Boga, stanowi też najwyższy cel człowieka w hierarchii innych celów.

Principia omawia on w podobny sposób, jak to było ogólnie przyjmowane. Natomiast zagadnienia teologii moralnej szczegółowej usystematyzował nie według cnót za Tomaszem, lecz według trzech kręgów odniesienia. Podręcznik jego odznacza się gruntownym potraktowaniem zagadnień społecznych. Przyczynił się do odrodzenia prawa naturalnego, opowiadał się za umiarkowanym stosowaniem metody kazuistycznej. W sumie dzieło to stanowiło solidną próbę przybliżenia nauki i bogactwa myśli św. Tomasza współczesności. Można je uważać za ostatnią poważną pracę z okresu przed dalej idącymi próbami reformy teologii moralnej¹¹⁶.

2. Z innych kierunków i ujęć teologii moralnej w II poł. XIX w.

Wprawdzie próby odnowy podejmowane poprzednio nie przyjęły się i neotomizm w teologii moralnej stał się kierunkiem wiodącym, tym niemniej pewne idee lansowane przez niektórych autorów spotkać można w publikacjach teologicznomoralnych tego okresu. Wypadnie omówić tutaj przynajmniej ważniejsze.

Na pierwszym miejscu należy wymienić Ferdynanda Probsta¹¹⁷, profesora liturgiki z Wrocławia. Żył on duży szacunek dla nauki św. Tomasza, był jednak przy tym wielkim entuzjastą Hirschera i szkoły tybińskiej. Do bardziej interesujących jego założeń należy to, że łaskę uświęcającą uczynił podstawą życia specyficznie chrześcijańskiego. Rysem szczególnie charakterystycznym jego nauki moralnej jest jej „kościelność”; uważał on, że teologia moralna powinna przedstawiać moralne życie Kościoła. Był zwolennikiem ścisłej systematyzacji i ujmowania nauki moralnej chrześcijańskiej jako organicznej całości i jedności. Idea Królestwa Bożego Hirschera w jego ujęciu przyjęła charakter chrystologiczno-eklezyjologiczny¹¹⁸.

Na tej linii można widzieć Martina Deutingera (1815—

¹¹⁶ Por. P. Hadrossek, dz. cyt., s. 313—319; Hirschbrich, dz. s. 48—52.

¹¹⁷ *Katholische Moraltheologie*, Tübingen, 1848—1850.

¹¹⁸ Por. P. Hadrossek, dz. cyt., s. 93—107; J. Reiter, *Der Moraltheologe Ferdinand Probst (1816—1899). Eine Studie zur Geschichte der Moraltheologie im Übergang von der Romantik zur Neuscholastik*, Düsseldorf 1978.

—1864). Filozof i teolog, profesor w Monachium, uważany za najwybitniejszego teologa z okresu przed neoscholastyką, jest zaliczany do inspiratorów odnowy teologii. Jego dzieło pt. *Moralphilosophie*¹¹⁹ można uważać także za ujęcie teologii moralnej w duchu spekulatywnym. Był on zwolennikiem „pozytywnej filozofii”, która nie wykluczała Objawienia i opierającej się na nim wiary. Wchodził on głęboko w teologiczną stronę nauki moralności, poruszając m.i. problem obdarowania łaską, możliwości i konieczności Objawienia, roli Ducha św. w procesie moralnego życia. Szczególne miejsce wyznaczał w nim miłości. Jako filozof i teolog romantyzmu starał się być wiernym idei organizmu; w jakiejś mierze w jego nauce ujawnia się już personalizm¹²⁰.

Godną odnotowania pozycję w tym czasie zajmuje Magnus Jocham (1808—1893)¹²¹. Ujął on naukę moralną we własnym systemie wychodząc za Dreyem z dogmatyki zorientowanej historyzbowczo, a kładł nacisk nie na przesłanki racjonalne, lecz na misterium Chrystusa, na znaczenie wzoru Chrystusa i świętych, na prawdę o Ciele Mistycznym Chrystusa. Szczególną rolę wyznaczał sakramentom, w których widział „typy postępowania”, które dają początek życiu moralnemu i środki prowadzące do całkowitego oddania się Bogu poprzez zjednoczenie woli z Nim. Zjednoczenie to jest warunkiem mistycznego zjednoczenia z Bogiem, które zapewnia człowiekowi prawdziwą wolność. Osiągnięcie pełni życia jest głównym akcentem jego teologii (wpływ romantyzmu). Nie akceptował on kazuistyki, jakkolwiek później częściowo uznał jej celowość. Jocham wysoko cenił Sailera (miał się za jego ucznia) i Hirschera, aczkolwiek nie odrzucał scholastyki i uważał Tomasza za mistrza w nauce moralności¹²².

Od panującej powszechnie w teologii neoscholastyki najbardziej odbiegała twórczość moralisty z Tybingi Franza Ksawerego Linsemanna (1835—1898). Jego podręcznik *Lehrbuch der Moraltheologie*¹²³ określić można jako wydarzenie w dziejach teologii moralnej. Dzieli się on na dwie części. Pierwsza nosi tytuł Królestwo Boże jako moralny porządek świata. Obok podstawowych pojęć poruszanych zazwyczaj w teologii moralnej ogólnej, omawia w niej autor zagadnienie moralnej odnowy dokonującej się przez

¹¹⁹ Regensburg 1849.

¹²⁰ Por. P. Hadrossek, dz. cyt., s. 114—144.

¹²¹ *Moraltheologie oder die Lehre vom christlichen Leben nach den Grundsätzen der katholischen Kirche*, 3 tomy, Sulzbach 1852—54.

¹²² Por. G. F. Schubert, *Die moraltheologische Systembildung bei Magnus Jocham im Lichte seiner Persönlichkeit, seines Lebensschicksales und seiner Zeit*, München 1872.

¹²³ Freiburg 1878.

łaskę i sakramenty. Druga część traktuje o postępowaniu moralnym, w którym urzeczywistnia się moralny porządek oraz przedstawia obowiązki usystematyzowane według trzech kręgów odniesień: życia indywidualnego, religijnego i obywatelsko-społecznego. Schemat ten został później przyjęty przez wielu autorów jako zasada systematyzacji teologii moralnej szczegółowej (m.i. przez Mausbacha, Schillinga, Tillmanna).

Będąc kontynuatorem myśli Sailera i szkoły tybingskiej Linsemann był jej ostatnim wybitnym przedstawicielem w zakresie teologii moralnej. Nastawiony krytycznie wobec współczesnej sobie teologii moralnej, dostrzegał jej słabości i niewystarczalność w stosunku do wymagań swoich czasów i ostrzegał przed niebezpieczeństwami, które z tych niedostatków płyną dla życia chrześcijańskiego. Główną tego przyczynę widział w przepojeniu jej duchem legalizmu. W tym ujęciu nabierała ona, według Linsemanna, cech etyki absolutyzmu jakby domagającej się przede wszystkim posłuszeństwa wobec prawa, często wobec litery prawa.

Inną przyczynę słabości moralistyki upatrywał Linsemann w niewłaściwym pojmowaniu istotnych zadań teologii moralnej, uprawianej przede wszystkim na sposób kazuistyczny. Budził także jego zastrzeżenia sposób rozumienia całego szeregu pojęć w teologii moralnej, niedostatecznie opracowanych i przedstawianych często w oparciu o błędne założenia. Dotyczyło to m.i. samego pojęcia prawa, które zresztą obejmuje tylko część życia moralnego, gdyż znaczny zakres moralnego działania wymyka się spod jego ustaleń i zależy od samego człowieka i jego wolnej decyzji¹²⁴.

Podstawowy problem myśli teologicznomoralnej Linsemanna sprowadza się do wzajemnego stosunku prawa i wolności. Przyjął on bowiem jako główną podstawę dla moralności chrześcijańskiej ewangeliczną ideę „wolności dzieci Bożych”, która według niego wyraża zasadniczą treść kerygmy nowotestamentalnej. Wychodząc z tego założenia podjął próbę nowego spojrzenia na zagadnienie probabilizmu, który w jego czasach stał się znowu przedmiotem ożywionej dyskusji. U podłoża zaciętych sporów o systemy moralne w przeszłości widział on zmagania o ewangeliczną wolność¹²⁵.

Rozwija on również naukę o nawróceniu i o tzw. prawie wzrostu. Omawiając te zagadnienia podkreślał ich charakter normatywny. Poważne miejsce zajmują u niego zagadnienia społeczne.

¹²⁴ Por. J. Piegsa, *Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver Linsenmann*, Düsseldorf 1974; s. 166; B. Häring, *Frei in Christus*, dz. cyt. t. I. s. 69.

¹²⁵ Por. J. Piegsa, dz. cyt., s. 167n.

W podejściu do nich zachowuje realistyczne i trzeźwe stanowisko, zarówno gdy chodzi o stawianie wymagań (np. w odniesieniu do sprawiedliwej płacy dla pracujących), jak i w określaniu obowiązków Kościoła i państwa¹²⁶.

Linsemann głęboko przeżył fakt, że jego idee nie znalazły szerszego uznania u współczesnych. Był on krytykowany przez Kleutgena i jego szkołę oraz takich moralistów, jak A. Lehmkuhl i H. Noldin, którzy zarzucali mu m. i. liberalizm i brak ducha kościelnego. Wprost przeciwne zarzuty stawiali mu protestanci (np. zbytnej kościelności)¹²⁷.

Wydaje się, że ten brak uznania wypływał głównie z tego, że Linsemann żył i działał w okresie przejściowym, w którym wciąż jeszcze panowały ogólnie przyjęte ustalenia w życiu kościelnym i teologicznym, równocześnie jednak w pewnych środowiskach teologicznych pojawiały się tendencje do rewizji dotychczasowego sposobu myślenia. Zarówno głębia koncepcji Linsemanna jak i praktyczne walory jego podręcznika — „udanej syntezy metody spekulatywno-praktycznej” — znalazły wysokie uznanie u późniejszych teologów. Tak np. wysoko ocenił jego wkład i koncepcję F. Tillmann, a Häring w swym najnowszym opracowaniu teologii moralnej zaliczył go do trzech głównych inspiratorów odnowy teologii moralnej w XIX w. po Sailerze i Hirscherze.¹²⁸

Zasługuje na wzmiankę następca Linsemanna na katedrze teologii moralnej w Tybindze Anton Koch (1859—1915)¹²⁹. Kontynuował on reformistyczną linię swego poprzednika, występując przeciwko tradycyjnej i szablonowej teologii moralnej traktującej głównie o grzechach w ujęciu kazuistyczno-praktycznym. Jego ujęcie jest bardzo podobne do ujęcia w podręczniku Linsemanna.

Mówiąc o odmiennych od neoscholastyki ujęciach należy odnotować jeszcze teologów pozostających pod wpływem św. Alfonsa Liguoriego, autorów podręczników pisanych w duchu jego nauki. Tak więc w 1850 r. ukazało się dzieło Jean-Pierre Gury'ego (1801—1866)¹³⁰, które spotkało się z dużym uznaniem.

W związku z tym podręcznikiem miał miejsce ciekawy epizod w dziejach moralistyki. Antoni Ballerini (1805—1881), profesor historii Kościoła i teologii moralnej na Gregorianum, wydał w 1867 r. dzieło Gury'ego (było to siedemnaste wydanie), opatru-

¹²⁶ Por. A. Auer, *Franz Xaver Linsemann (1835—1898)*, w: *Katholische Theologen*, dz. cyt., t. III, s. 228—235.

¹²⁷ Por. J. Piegsa, dz. cyt., s. 24—32.

¹²⁸ Por. *Frei in Christus*, dz. cyt., s. 67—70.

¹²⁹ *Lehrbuch der katholischen Moraltheologie*, Freiburg 1905.

¹³⁰ *Compendium Theologiae moralis*, 2 tomy, Lyon—Paris 1850.

jąc je swymi komentarzami. Te ostatnie, subtelne, lecz nieraz ostre i kontrowersyjne w treści i nie zawsze w duchu św. Alfonsa, wywołały burzliwą krytykę ze strony redemptorystów i zacięte spory. A. Ballerini uchodził sam za wybitnego moralistę w swoim czasie. Był on sam autorem 7-tomowego dzieła (nie ukończył go) pt. *Opus theologicum in Busenbaum Medullam*¹³¹. Obok wyraźnej krytyki, nieraz przesadnej, u tego autora spotykamy też poważną inspirację do dalszych twórczych poszukiwań, m.i. przyczynił się on do ugruntowania probabilizmu¹³².

W duchu św. Alfonsa były opracowywane też inne podręczniki, jak np. I. Aertnysa († 1918) *Theologia moralis iuxta doctrinam s. Alphonsi de Liguori* (po śmierci autora wydawany przez C. A. Damera), które były używane jeszcze w XX w. Innym wyrazem powagi św. Alfonsa było także i to, że niektórzy spośród autorów, jak np. Martin, Prunner, Tanqueray w swym wykładzie teologii moralnej na niego się powoływali jako na jeden z autorytetów w tej dziedzinie.

Nie można też zapominać, że teologicznomoralne dzieła św. Alfonsa były nadal wydawane i cieszyły się znaczną popularnością, chociaż niekiedy jego nauka moralna była przedmiotem szczególnie ostrych i złośliwych ataków.

Swoistą pozycję w tym czasie zajmował podręcznik Hieronima Noldina (1838—1921), jezuita, profesora teologii moralnej i pastoralnej w Innsbrucku. Jego *Summa theologiae moralis* (1902), kontynuowała tradycję jezuickiej szkoły i zaliczano ją do najlepszych tego okresu podręczników ze względu na jasność, solidną naukę i zwięzły sposób omawiania wszystkich zagadnień oraz duży walor praktyczny (od 29 wydania w 1944 r. wydawana przez A. Schmitta; ostatnie wydanie 33 wydane przez G. Heizela w 1961 r.).

Dla całokształtu obrazu moralistyki w tym okresie należy wspomnieć o dziedzinie, bardzo bliskiej teologii moralnej. Chodzi tu o katolicką myśl społeczną, u której genezy leżały głębokie przemiany zachodzące w ówczesnych systemach politycznospołecznych i narastające problemy świata pracy. Postulaty ustawowego uregulowania zagadnień społecznych wysuwali już niektórzy moralisci, jak np. Linsemann i Koch. Rzeczywistym inicjatorem w tej dziedzinie był jednak biskup moguncki Wilhelm Ketteler (1811—1877). Znany z gorliwości duszpasterskiej (np. troski o wychowanie kleru, o ożywienie wiary i miłości wśród wiernych, o

¹³¹ Prato 1889—93.

¹³² Por. J. Ch. Pilz, *Ballerini Antonio*, LThK, t. 1, kol. 1210n.

wprowadzanie w życie zasad chrześcijańskich), przede wszystkim jednak pragnąc zaradzić zagrożeniom w życiu społecznym, postulował daleko idące reformy społeczne także w ramach odpowiedniego ustawodawstwa. Jest on tym, który przygotował podstawy katolickiej nauki społecznej i katolickiego ruchu społecznego. Leon XIII, który kwestię społeczną ustawił od strony magisterium Kościoła w swojej słynnej encyklice *Rerum novarum*, nazwał go swoim „grand prédécesseur”.¹³³

Mówiąc o dalszym rozwoju katolickiej myśli społecznej, można tutaj odnotować takie fakty, jak „Semaines sociales” zainicjowane we Francji w 1904 r. Znalazły one naśladowców w Hiszpanii od 1906 r., we Włoszech od 1907 r., a następnie w Kanadzie od 1920 r. W r. 1890 powstaje katedra chrześcijańskiej nauki społecznej w Monastyrze. Problematykę społeczną zaczynają szerzej traktować niektóre czasopisma teologiczne, jak np. „Die neue Ordnung” (1917), „Das neue Reich” (1924) i „Die schönere Zukunft” (1926)¹³⁴. Kwestie te zajmują coraz bardziej poczesne miejsce w podręcznikach teologii moralnej i w publikacjach z tego zakresu; do nich należą np. etyka zawodowa, zagadnienie odpoczynku, pozycja kobiety w społeczeństwie, rozległa problematyka pracy.

Należy stwierdzić ogólnie, że próby ujęć teologii moralnej, które lansowały idee reformy, na ogół się nie przyjęły. Pisane zazwyczaj w języku niemieckim ujmowały wprawdzie zagadnienie moralne w sposób bardziej żywy niż podręczniki pisane po łacinie, nie tłumaczone jednak na inne języki, słabo były znane w innych krajach, stąd przekazywane przez nie idee w niewielkim tylko stopniu docierały do teologów innych narodów. Tym niemniej głoszone przez nie myśli dopiero miały po latach, jak ziarno rzucone w glebę, zaowocować.

Powszechnie przyjęły się natomiast podręczniki typu rzymskiego o charakterze neotomistycznym. Niektóre z nich, jak było wyżej zaznaczone, zyskały zresztą dużą popularność, były wielokrotnie wznawiane i były w użyciu niekiedy aż do okresu Soboru Watykańskiego II.

Nie można jednak pominąć i pozytywnego wkładu, jaki wniósł neotomizm w rozwój teologii moralnej. Wyrażał się on m.i. w pogłębieniu problemów w płaszczyźnie filozoficznej, o czym wspominaliśmy wyżej (dotyczyło to zwłaszcza zagadnienia prawa na-

¹³³ Por. L. Lenhart, *Ketteler Wilhelm Emmanuel*, LThK, t. 6, kol. 128 nn.

¹³⁴ Por. J. G. Ziegler, *Die Moraltheologie im 20. Jahrhundert*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, t. III, Freiburg 1970, s. 326.

turalnego i norm moralnych) oraz w pogłębieniu od strony psychologicznej (zwłaszcza tematyki czynu ludzkiego i sumienia). Więcej też uwagi poświęcać zaczęto problematyce etyczno-społecznej. Odnotować również należy dodatni wpływ personalizmu, zwłaszcza prezentowanego przez Mouniera i Maritaina ¹³⁵.

IV. Z NAJNOWSZYCH DZIEJÓW TEOLOGII MORALNEJ

Trudno w zarysie historii teologii moralnej pominąć jej okres najnowszy. Wprawdzie w poprzednim punkcie weszliśmy już w wiek XX, wypada jednak przynajmniej naszkicować główne wydarzenia i ogólne linie rozwoju, nie wchodząc w bardziej szczegółowe rozważania. Okres ten bowiem jest lepiej znany, dzięki czasowej bliskości. Z drugiej strony brak większego dystansu czasowego nastęrcza pewną trudność całościowego i systematycznego ujęcia. Zresztą okres ten stanowi przedmiot niejednej publikacji, które zajmują się tendencjami i rozwojem teologii moralnej w ostatnich dziesiątkach lat. Studentom zaś przemiany w poglądach zachodzących w moralistyce, nowe ujęcia zagadnień i wysuwane postulaty odnośnie całokształtu uprawiania teologii moralnej, czy ujęć poszczególnych zagadnień, są często znane z monograficznych wykładów. W obecnym szkicu główną uwagę zwrócić pragniemy na proces odnowy teologii moralnej w okresie do soboru Watykańskiego II.

Proces ten w znacznej mierze dokonywał się na obszarze języka niemieckiego. Jego wyraźniejszych początków należy dopatrywać się w okresie przełomu wieku XIX i XX. Pewne jednak impulsy, nie mówiąc o inspiratorach wcześniejszych, dają się zauważyć już w drugiej połowie XIX w., jak to wyżej zostało zaznaczone. Impulsy te można widzieć już w głosach krytyk, jakie w tym czasie podnosiły się w stosunku do teologii moralnej. Zarzucano jej m.i., że nie dotrzymuje kroku przemianom zachodzącym w świecie i nie uwzględnia problemów pojawiających się współcześnie, że zbyt wiele uwagi poświęca tematyce VI przykazania, że za mało dba o podbudowę naukową, zbyt słabo ma opracowane pryncypia, że zbyt rozlegle stosuje metodę kazuistyczną, która zwraca uwagę bardziej na czynniki zewnętrznopredmiotowe, niż na subiektywno-psychologiczne ¹³⁶.

Krytyka ta pochodziła także z ośrodków wrogich Kościołowi, była niekiedy ostra i niewybredna, nie zawsze też była słuszna. Reakcja kół katolickich sprowadzała się często do protestów i obu-

¹³⁵ Por. F. Greniuk, art. cyt., s. 82 n.

¹³⁶ Por. E. Hirschbrich, dz. cyt., s. 116 nn.

zenia. Zaczęły się jednak coraz częściej pojawiać głosy krytyki i wśród teologów, którzy bez ogródek ukazywali słabości, niedociągnięcia i poważne braki w uprawianiu teologii moralnej, nawołując jednocześnie do pogłębienia tej dyscypliny. Spowodowało to żywe dyskusje i polemiki, przyczyniając się do usunięcia wielu spornych poglądów i mobilizując do twórczych poszukiwań, do wysuwania nowych projektów i postulatów reformy i ulepszeń¹³⁷.

Jednym z wybitniejszych rzeczników reformy był Josef Mausbach (1861—1931), profesor w Monastyrze, który w sposób niemal natchniony dostrzegał wagę problemów swego czasu i zadań stojących przed katolicką teologią. Domagał się on w oparciu o św. Tomasza lepszego przedstawiania cnót jako sprawy istotnej w wykładzie teologii moralnej. Najwyższą zasadę moralną upatrywał w chwale Bożej, akcentując obok obowiązków także znaczenie rad ewangelicznych. Postulował opracowanie teologii moralnej na podstawach dogmatycznych i nadanie jej pogłębionego spekulatywnego charakteru¹³⁸. Postulaty te w jakiejś mierze urzeczywistnił w swoim podręczniku, który spotkał się z dużym uznaniem¹³⁹.

W sposób trwały i znaczący dla dziejów odnowy teologii moralnej zapisał się Fritz Tillmann (1874—1953). Gdy przygotowana przez niego rozprawa habilitacyjna z egzegezy Nowego Testamentu została wzięta na indeks, zajął się teologią moralną, której wykłady podjął na uniwersytecie w Bonn. Jego przygotowane biblijne miało pozytywne następstwa. Stał się bowiem wybitnym rzecznikiem odnowy teologii moralnej w duchu nawrotu do Pisma św. Wydarzeniem w tym względzie był podręcznik pt. *Handbuch der katholischen Sittenlehre*¹⁴⁰.

Dążąc do reformy teologii moralnej, Tillmann wychodził od krytyki dotychczasowych ujęć, które, jego zdaniem, koncentrowały się szczególnie na tematyce grzechu. Zarzucał im też nadmierne kierowanie się prawem w ustawianiu życia chrześcijańskiego przy niedocenianiu jego nadprzyrodzonego charakteru. Za poważny brak

¹³⁷ Por. J. G. Ziegler, art. cyt., s. 317—324.

¹³⁸ Por. E. Hirschbrich, dz. cyt., s. 42—48.

¹³⁹ *Katholische Moraltheologie*, 3 tomy, Münster 1915—18.

¹⁴⁰ Podręcznik ten został wydany przy współpracy: T. Steinbüchela, t. I, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1933; T. Münckera, t. II, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, 1934 i W. Schöllgena, t. V, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, 1953. Sam Tillmann opracował tom III (*Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1933) i IV w dwu częściach (*Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*, 1935—36).

uważał oddzielenie teologii moralnej od dogmatycznej oraz niezrozumiały dla szerszego ogółu jej wykład wskutek przeznaczenia przede wszystkim dla spowiedników oraz nastawienia głównie ka-
zuistycznego¹⁴¹.

Postulował więc bliższe związanie teologii moralnej z dogmatyką, ukazanie nadprzyrodzonych podstaw ontologicznych, wprowadzenie ascetyki i mistyki w naukowy wykład moralności, podkreślenie znaczenia rad ewangelicznych, właściwe ustawienie nauki o cnotach, które winny być przede wszystkim wyrazem życia chrześcijańskiego, uwzględnienie elementów subiektywnych w działaniu człowieka i jego cech indywidualnych, a wreszcie oddzielenie etyki od teologii moralnej, by tym mocniej i wyraźniej ukazać charakter tej ostatniej jako nauki wysnutej z Objawienia¹⁴².

Te i inne postulaty Tillmann starał się urzeczywistnić w swym podręczniku, w którym za ideę naczelną przyjął naśladowanie Chrystusa¹⁴³. Widział w niej nie tylko ideę wiodącą i centralną w teologii moralnej, lecz także podstawową zasadę organizującą cały system wykładu. Starał się przeprowadzić to założenie konsekwentnie i pierwszy tom podręcznika poświęcił ukazaniu pojęcia i treści samej idei jako podstawy chrześcijańskiego życia. Tom ten nosi tytuł *Idea naśladowania Chrystusa*. Natomiast zagadnienia, o których zwykle traktuje się w teologii moralnej szczegółowej, umieścił w części drugiej poświęconej urzeczywistnieniu idei naśladowania Chrystusa. Omawia tam cnoty teologiczne i obowiązki. Te ostatnie systematyzuje za Linsemannem według trzech kręgów odniesienia, biorąc za podstawę miłość wobec Boga, siebie i bliźnich.

Ujęcie Tillmanna wywołało żywą dyskusję spotykając się z wielo głosami krytycznymi. Zarzutów było niemało. Najostrzej i najwnikliwiej krytykował go O. Schilling. Zarzucano m.i. Tillmanowi, że nie udało mu się wystarczająco dokładnie od strony systematycznej i spekulatywnej opracować materiału biblijnego. Przypisywano mu też jednostronność w teologizacji idącą w parze z zubożeniem od strony filozoficznej oraz wprowadzenie rozdzwiewku między naturą i nadnaturą. Dostrzegano nieumiejętność włączenia w sam wykład szeregu problemów życia chrześcijańskiego wskutek braku bezpośredniego ich związku z ideą naśladowania

¹⁴¹ Por. F. Hirschbrich, dz. cyt., s. 53 n.

¹⁴² Por. tamże, s. 55—64.

¹⁴³ „Die katholische Sittenlehre ist die wissenschaftliche Darstellung der Nachfolge Christi im Einzel- wie im Gemeinschaftsleben” F. Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, t. III, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1953, s. 9.

Chrystusa. W tych wypadkach idea naśladowania, według krytyków, stawała się zewnętrzną zasadą, która nie była w stanie organicznie połączyć niektórych zagadnień. Słusznie zresztą zauważono, że wskazania dla wielu sytuacji w życiu chrześcijanina można znaleźć w prawie naturalnym¹⁴⁴.

Podniesione zarzuty ukazały sporo słabych stron Tillmanowskiego ujęcia. Polemika jednak wokół jego dzieła niewątpliwie wniosła wiele twórczych elementów inspirując dalsze badania i próby. Przyczyniły się one do pogłębienia samej idei naśladowania Chrystusa, pojmowanej odtąd nie tylko jako etyka wzoru, lecz również ze względu na wyposażenie ontyczne jako etyka bytu. Samo naśladowanie zaczęto pojmować jako pójście za Chrystusem, przyłgnięcie do Niego, życie duchem Jego nauki (bardziej jako sequela Christi, aniżeli imitatio Christi). Przyczyniło się to w sumie do przyjęcia pogłębionej idei naśladowania Chrystusa jako trwałego elementu współczesnej teologii moralnej¹⁴⁵.

Powyższe uwagi pozwalają ocenić, jak wielki był wkład Tillmanna w odnowę teologii moralnej. Niewiele więc jest przesady w wypowiedzi R. Egentera, iż największą zasługą Tillmana było „spowodowanie przełomu biblijnego” Dał on początek wyjścia „z wieki całe trwającego odrętwienia”, a „ochrzczonej etyce greckiej” przeciwstawił chrześcijańską naukę moralności opartą na Piśmie św.¹⁴⁶. Przyczynił się także do ujmowania zagadnień teologii moralnej bardziej od strony podmiotu działającego.

Działanie w kierunku odnowy znajdowało jednak coraz to nowych przedstawicieli w osobach wielu wybitnych teologów. Należy tu wymienić w pierwszym rzędzie Gustawa Ermackego, profesora teologii moralnej w Paderborn, który na nowo opracował podręcznik Mausbacha¹⁴⁷. Miał on dobre rozeznanie w sytuacji panującej w teologii moralnej. Ożywiało go to samo dążenie do odnowy, co Tillmanna w odniesieniu do założeń metodologicznych i systematycznych w duchu chrystocentryzmu oraz zbliżenia teologii moralnej do współczesnego życia i nurtujących go problemów. Poglądy jego odegrały wielką rolę w realizowaniu odnowy teologii moralnej¹⁴⁸.

¹⁴⁴ O krytyce Tillmanna por. P. Hadrossek, dz. cyt. s. 329—333; F. Hirschbrich, dz. cyt., s. 67—70; J. F. Groner, *Das Aufbau-prinzip der Moraltheologie*, Heidelberg 1972, s. 39—48.

¹⁴⁵ Por. J. Pryszmont, *Wokół zagadnienia chrystocentryzmu w teologii moralnej*, Coll. Theol. 40(1970) z. 1, s. 23n.

¹⁴⁶ Cyt. za: J. G. Ziegler, art. cyt., s. 336.

¹⁴⁷ Mausbach-Ermacke *Katholische Moraltheologie*, Münster 1953—54.

¹⁴⁸ Por. E. Hirschbrich, dz. cyt. s. 85—104.

Do zwolenników kierunku odnowy zaliczyć też można Johanesa Stelzenbergera¹⁴⁹, profesora z Tybingi, kontynuatora myśli Hirschera, swego wielkiego poprzednika na katedrze. Przyjmując ideę królewskiego panowania Boga jako centralną ideę chrześcijańskiej nauki w swoim dość zwięzłym lecz cennym podręczniku, przyczynił się do ugruntowania przekonania o konieczności ujęcia teologii moralnej w duchu biblijnym i chrystocentrycznym¹⁵⁰.

Interesujące też były propozycje, które stawiały miłość jako ideę naczelną w teologii moralnej. Myśl tę przede wszystkim podjął G. Gillemann, który w oparciu o Pismo św. (1 J 4, 8. 16) i św. Tomasza (*caritas forma virtutum*) jako zasadę systematyzującą teologię moralną szczegółową przyjął miłość absolutną, a więc miłość Boga w Trójcy Jedynej, która jest wzorcem wszelkiej stworzonej miłości. Łączył ją z ideą naśladowania Chrystusa pojmując ją jako naśladowanie poprzez miłość. Podobne poglądy wyznawał R. Carpentier głosząc, że prymat miłości i naśladowanie Chrystusa wzajemnie siebie postulują. Chrystus jest prawem moralności chrześcijańskiej i on powinien stanowić centrum teologii moralnej, ale największym obowiązkiem moralnym jest miłość¹⁵¹.

W podobnym kierunku szły propozycje Ozesława Spicqa, który szczyt chrześcijańskiej moralności widział w nowotestamentalnej *agape*. *Agapate* — (miłujcie się) jest jedynym imperatywem moralnej nauki Chrystusa. Największe przykazanie miłości Boga i bliźniego ma stanowić jednocześnie zasadę systematyzacji teologii moralnej w trzech kręgach odniesienia jako moralności religijnej, społecznej i indywidualnej. Spicq rozwija tę doktrynę w oparciu o naukę Apostołów, m.i. o myśl Pawłową o życiu w miłości jako uczestnictwie w Duchu św., a także w nawiązaniu do nauki św. Jana myśli o jedności *caritas* i naśladowania Chrystusa¹⁵².

Postacią, która niewątpliwie w sposób istotny zaważyła na rozwoju teologii moralnej w dobie bezpośrednio przed soborem i w okresie soboru, jest Bernhard Häring (ur. w 1912 r.), redemptorysta. Na jego formację duchową i naukową złożyły się, poza studiami teologicznymi, także inne czynniki. Jednym z nich jest jego udział w drugiej wojnie światowej w charakterze sanitariu-

¹⁴⁹ *Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes*, Paderborn 1962 (1965).

¹⁵⁰ Por. E. Hirschbrich, dz. cyt., s. 105n.

¹⁵¹ Por. O. Schaffner, *Das Moralprinzip*, Tüb. Theol. Quartalschrift 143 (1963) s. 13.

¹⁵² Por. tamże, s. 14n.

sza. Zetknął się wówczas bezpośrednio z problemami życia i wojny w całej ostrości i grozie. Inny czynnik, to bezpośrednie kontakty z prawosławiem na Wschodzie, a także z protestantyzmem. Z wewnętrznego wyboru, a jednocześnie z ducha zgromadzenia, nastawiony na pracę misjonarską, całe życie podtrzymywał więź z duszpasterstwem, szczególnie w późniejszych latach swej działalności. To wszystko później znalazło odbicie w jego twórczości, w której obserwujemy podejście do problematyki moralnej życiowe i bezpośrednie, a także elementy pacyfizmu, ekumenizmu i nastawienie misjonarsko-pastoralne¹⁵³.

Studia teologicznomoralne odbywał Häring w Tybindze pod kierunkiem Th. Steinbüchela, następnie wykładał teologię moralną w Studium Teologicznym redemptorystów w Gars nad Innem oraz w Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie, w której został profesorem zwyczajnym w 1957 r.¹⁵⁴. Wydarzeniem, które postawiło Häringa w rzędzie najbardziej znanych moralistów naszej doby, było ukazanie się w 1954 r. jego podręcznika teologii moralnej *Das Gesetz Christi. Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien*.

Dzieło to stało się sukcesem wydawniczym, a jego nowe wydania w ciągu kilku lat ukazywały się co roku. Szybko też zaczęto przekładać je na inne języki. Po wydaniu znacznie przerobionego i poszerzonego tłumaczenia francuskiego w trzech tomach (w latach 1956—57), dzieło Häringa, dotąd jednotomowe, pojawiło się również w języku niemieckim poczynając od piątego wydania (1959 r.) w trzech tomach. W ostatnim, ósmym wydaniu niemieckim, została uwzględniona również nauka Soboru Watykańskiego II. Do roku 1969 rozeszło się 32 tys. egzemplarzy w języku niemieckim i około 200 tys. na całym świecie w tłumaczeniach, m. i. na takie języki jak chiński, japoński, kroacki czy malajski¹⁵⁵.

Podręcznik Häringa wnosi niechybnie wiele nowego. Według słów V Schurra: „Pancerz scholastycznej terminologii został w nim odłożony na bok, mniej wagi kładzie się na dydaktyczno-szkolny sztywny podział i przeprowadzenie myśli, lecz pulsuje w nim życie”¹⁵⁶. Tenże sam autor charakteryzując dzieło Häringa, określa je jako naukę moralną, która łączy w sobie dogmatykę i teologię moralną, a także tę ostatnią i życie. Prawdy dogma-

¹⁵³ Por. V. Schurr, *Bernhard Häring, Die Erneuerung der Moraltheologie*, Salzburg, 1970, s. 9—30.

¹⁵⁴ Por. tamże, s. 31—36.

¹⁵⁵ Por. tamże, s. 33n.; *In libertatem vocati estis, Miscellanea Bernhard Häring*, *Studia Moralia* 15(1977), s. 13nn. (Bibliographie).

¹⁵⁶ Dz. cyt., s. 33.

tyczne i biblijne przenikające naukę moralną Häringa, można m.i. dostrzec w wysunięciu na czoło takich idei, jak idea Królestwa Bożego pojętego przede wszystkim jako Boże Królestwo miłości, w uwypukleniu tajemnicy paschalnej realizującej się w teraźniejszości, w silnym zaakcentowaniu sakramentalizmu życia chrześcijańskiego, przy czym sakramenty nie są tu pojmowane jako jedyna możliwość spotkania z Chrystusem. Natomiast charakter egzystencjalny teologii moralnej Häringa, ujawnia się m.i. w całościowym ujęciu osoby ludzkiej ukazywanej w kontekście środowiska otaczającego człowieka, zarówno społeczeństwa, w którym żyje, jak i wspólnoty eklezjalnej, której jest członkiem, a także w jego historyczności i kairosie.

Teologia moralna Häringa bywa określana także jako teologia odpowiedzialności, przy czym kategorii tej przypisuje się w pewnym sensie centralne znaczenie w jego myśli. Ideę tę przeprowadza on w oparciu o koncepcję powołania chrześcijanina przez Chrystusa w całej pełni jego osobowości, tj. jako istoty społecznej, historycznej, modlącej się i włączonej w kult.

Rozwijając te myśli Häring akcentuje wolność człowieka. Jest to właśnie charakterystyczne dla niego, iż uwydatnia on nie tyle posłuszeństwo wobec praw i autorytetów, co wolność. Znalazło to zresztą wyraz w wielu płaszczyznach myśli Häringowskiej, żeby wymienić tutaj ujęcie takich zagadnień, jak zagadnienie wolności i autorytetu, problem krytyki w Kościele, jak stosunek do zjawiska fali protestów i kontestacji, czy wreszcie zagadnienie wolności religijnej. Zresztą cała jego teoria sumienia, twórczo rozwinięta, także zawiera w sobie odbicie tej jego idei. Świat naukowy tak też odczytał koncepcję Häringa, stawiając w tytule książki pamiątkowej ku jego czci słowa św. Pawła „In-libertatem vocati estis” (Gal. 5, 13). Jakby koronnym potwierdzeniem słuszności powyższego twierdzenia jest to, że w nowo opracowanej wersji podręcznika teologii moralnej Häringa wysunięta została idea wolności i odpowiedzialności na miejsce naczelne. Twórcze działanie chrześcijanina powołanego w wolności i jego wierna odpowiedź na to powołanie ma stanowić cechę specyficzną życia chrześcijańskiego¹⁵⁷.

Niewątpliwie wpływ Häringa w swoim czasie na teologię moralną był znaczny. Jako ekspert soboru dzięki swojej powadze odegrał niemałą rolę w przygotowaniu dokumentów soborowych,

¹⁵⁷ Charakterystyka nauki Häringa została opracowana w oparciu głównie o: E. Härschbricha, dz. cyt., s. 106—117 oraz V. Schurra, dz. cyt., s. 37—64.

które wskazały kierunek także dla dalszego rozwoju teologii moralnej.

Podręcznik jego, mimo dużej popularności, uzyskanej dzięki wyżej wymienionym innowacjom, od strony dydaktycznej nie był łatwy do przyswojenia. To co Schurr chwalił jako nowość ujęcia było równocześnie przyczyną, iż stał się trudniejszy w przyswajaniu nauki w nim zawartej. Trudność ta pochodzi m.i. z płynności terminologii, z braku ścisłej dyscypliny w używaniu określeń, podziałów tak charakterystycznych dla dawnych scholastycznych ujęć, przede wszystkim jednak z braku organicznego stopienia pojęć i kategorii, zaczerpniętych z fenomenologii i filozofii wartości, z treścią jego wywodów. Pozostawiając osądowi bardziej wnikliwej krytyki jego nową wersję (*Frei in Christus*), trzeba na razie stwierdzić brak takiego entuzjazmu, jaki towarzyszył pojawieniu się pierwszego podręcznika.

Działalność Häringa prowadzi nas już bezpośrednio do Vaticanum II i niezwykle dynamicznie rozwijającej się teologii posoborowej, w tym także teologii moralnej. Jest to zagadnienie, które wymaga odrębnego studium. Dokonuje się to już na naszych oczach i jest przedmiotem wielu publikacji książkowych oraz artykułów. Zwięzłe uwagi na ten temat czytelnik znaleźć może m.i. w artykule autora ¹⁵⁸.

ZAKOŃCZENIE

Z przedstawionego wyżej zarysu myśli teologicznomoralnej wiada wyraźnie, że rozwój jej nie dokonywał się po linii prostej. Był on wypadkową wielu czynników. Zależał zarówno od ogólnych tendencji w całej teologii, w życiu Kościoła, jak i od kierunków panujących w kulturze i filozofii oraz od stosunków społeczno-politycznych danego okresu. Tak więc możemy obserwować okresy wyraźnego postępu, śmiałych myśli i idei wybiegających w przyszłość obok koncepcji przestarzałych i nie zawsze oddających w pełni istotę życia chrześcijańskiego. Dają się też zauważyć różnorakie wpływy idei niekiedy dość daleko stojących od chrześcijańskiej myśli.

Przegląd ten pozwala też uświadomić sobie, jak znajomość dziejów myśli moralnej może być pomocną dla lepszego spełnienia zadań stojących dziś przed nią. Zadania te, jak wiemy, nie są

¹⁵⁸ Por. J. Pryszyński, *Wokół nowszych ujęć problematyki teologicznomoralnej*, Coll. Theol. 49(1979) z. 4, s. 6—10.

wcale łatwe, zwłaszcza jeśli się zważy złożoność życia współczesnego, ogromne przyspieszenie dokonujących się przemian we wszystkich niemal dziedzinach oraz rosnącą wciąż laicyzację społeczeństw. Śledzenie dziejów myśli moralnej ukazując nie tylko to, co w niej było błędne, wadliwe i niewłaściwe, lecz również i te idee, które usiłowały błędy naprawiać i teologię moralną doskonalić, pomoże zarówno łatwiej ustrzec się niedociągnięć przeszłości, jak i nawiązując do idei twórczych kontynuować pracę nad kształtowaniem właściwego profilu teologii moralnej.

Jeszcze jedna uwaga natury osobistej. Zarys powyższy ma charakter szkicu i nie obejmuje w pełni wszystkich wątków i kierunków katolickiej myśli moralnej, nie prezentuje też wielu postaci, które ze względu na swój wkład w rozwój myśli moralnej zasługiwałyby na to, niektóre partie mogą nawet sprawiać wrażenie raczej materiału zebranego niż dojrzałej syntezy. Stąd zrozumiała jest niedosyt, jaki odczuwa autor, zwłaszcza po zakończeniu tego szkicu.

Autor ma jednak nadzieję, że i w tej formie przedstawione dzieje myśli teologicznomoralnej mogą okazać się pożyteczne, zwłaszcza dla studiujących. Gdyby nawet nie udało się autorowi szkicu tego poszerzyć i uzupełnić, to być może stanie się on punktem wyjścia dla dalszych opracowań w tym zakresie przez innych.

Von der Geschichte der Moraltheologie in den letzten Jahrhunderten. Zur Problematik der Erneuerung

Zusammenfassung

Der gegenwärtige Artikel ist der vierte und letzte, der den Abriss der Geschichte der Moraltheologie abschliesst. Er umfasst den Zeitraum vom 18. Jahrhundert bis zur Neuzeit. Charakteristisch für den genannten Zeitraum war das Bestreben, die katholische Moraltheologie zu erneuern. Darauf wurde in diesem Beitrag besonders Gewicht gelegt. Die Aufklärung wurde zum Ausgangspunkt genommen, in der sich schon gewisse Anzeichen der erwachenden Reformtendenzen bemerkbar machten, das betraf auch die Reform der Theologie. In dem Artikel wurde sowohl eine allgemeine Charakteristik der Aufklärung als auch der Moraltheologie in jener Zeit entworfen und das Schaffen einiger namhafter Vertreter (E. A. Mort, K. Luydl, B. Stattler und S. Mutschele) knapp geschildert.

Relativ mehr Aufmerksamkeit wurde J. M. Sailer und J. B. Hir-

scher gewidmet, die beide in grossem Masse die Erneuerung der Moraltheologie angeregt haben. Ersterer ging von der Heilsgeschichte aus und versuchte in seiner Morallehre die Philosophie und die Offenbarungslehre harmonisch miteinander zu verbinden. Seine Auffassung ist eine Theologie des Herzens, des Lebens im Glauben, in der die Lehre über das Gewissen und die Idee der Bekehrung einen wichtigen Platz einnehmen. Wissenschaftlich tiefer und ausgereifter war das Werk Hirschers, der die Idee vom Reich Gottes zur zentralen Idee seiner Moral erhob.

Seit etwa 1850 beginnt die Epoche der Neuscholastik die mit ihren Einflüssen vor allem die Moraltheologie erfasste. Die Moraltheologie stiess später, besonders um die Jahrhundertwende, auf beträchtliche Kritik. Doch auch in jener Zeit lassen sich in- und ausserhalb der Neuscholastik Tendenzen feststellen, an der Auffassung der Moral bestimmte positive Veränderungen vorzunehmen. Es gab auch reife Arbeiten (insbesondere von F. Linsemann, M. Jocham). Bezeichnend für die damalige Epoche waren die Entstehung des katholischen Sozialgedankens (Bischof Ketteler, Enz. *Rerum novarum*) und Versuche, die Auffassung der Moral von der philosophischen Seite her zu vertiefen (z. B. V. Cathrein).

Seit der Jahrhundertwende wurde die schöpferische Suche nach dem entsprechenderen Profil der Moraltheologie fortgesetzt, insbesondere im deutschsprachigen Raum. Grössere Bedeutung erlangten das Wirken J. Mauchsbachs und O. Schillings, vor allem jedoch F. Tillmanns. Die von ihm lancierte Idee der Nachfolge Christi trug dazu bei, dass man sich auf die Heilige Schrift besann. Die durch das Werk Tillmanns hervorgerufene lebhafte Diskussion gab den Forschungen im Bereich der Moraltheologie neuen Auftrieb. Grossen Einfluss auf die weitere Gestaltung der Moraltheologie übte B. Häring aus.

J. Pryszmont