

Biblioteka Uniwersytetu Lubelskiego

O. JACEK WORONIECKI O. P.

METODA I PROGRAM NAUCZANIA
TEOLOGJI MORALNEJ



LUBLIN 1922
NAKŁADEM UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
SKŁAD GŁÓWNY KSIĄŻNICA POLSKA T. N. S. W.
WARSZAWA, NOWY ŚWIAT 59

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ DE LUBLIN

P. Hyacinthe Woroniecki O. P.

Méthode et programme d'enseignement
de la Théologie morale.



LUBLIN 1922

UNIVERSITÉ DE LUBLIN

|| KSIĄZNICA POLSKA
VARSOVIE, NOWY ŚWIAT 50

BIBLIOTEKA
KRAJOWA
WARSZAWA

METODA I PROGRAM NAUCZANIA
TEOLOGJI MORALNEJ

Biblioteka Uniwersytetu Lubelskiego

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Nr. 1.

O. JACEK WORONIECKI O. P.

METODA I PROGRAM NAUCZANIA TEOLOGJI MORALNEJ



LUBLIN
NAKŁADEM UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
1922

O. JACEK WORONIECKI O. P.

Profesor Teologii Moralnej na Uniwersytecie Lubelskim

METODA I PROGRAM NAUCZANIA TEOLOGJI MORALNEJ

**Kolekcja
Emila Kornasia**

„Necessarium est enim in qualibet operativa scientia, ut procedatur modo composito. E converso autem in scientia speculativa necesse est, ut procedatur modo resolutorio, resolvendo composita in principia simplicia“.

S. Thomas, Comm. in Ethicam Aristotelis
Lib. I, lect. 3-a.

LUBLIN
NAKŁADEM UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
1922

SUPERIORUM PERMISSU

Nihil obstat, imprimatur.

Datum Lublini, die 17 decembris, 1921 a.

Episcopus Lublinensis

L. S.

† *Marianus Leo*

Cancelarius Curiae

L. Kwiek

N^o 3630.



CM KEK

319933

Drukarnia Państwowa w Lublinie

Wpisano do Księgi Akcesji

Akc. Dł nr 200/20'2' CM

ROZDZIAŁ I.

WSTĘPNY.

1881

W wielkiem odrodzeniu nauk teologicznych, którego jesteśmy świadkami od lat kilkudziesięciu, Teologia moralna jak dotąd bardzo mały brała udział. Opuściwszy się powoli z tego wysokiego poziomu, na jakim ją wielcy teologowie średniowieczni postawili, przybrała ona z czasem postać czysto praktycznej dyscypliny, pozbawionej niemal zupełnie naukowego analitycznego podkładu, i na tym niskim poziomie przetrwała do dziś dnia.

Nie brakło krytyk i narzekań pod jej adresem szczególnie odkąd w końcu XIX w. sprawa nauczania Teologii moralnej w Kościele katolickim została użyta w Niemczech jako materiał do agitacji politycznej i wyciągnięta na forum parlamentarne. Broszura Grassmana, która była punktem wyjścia całej tej kampanji, rozeszła się do 1911 r. w 364.000 egzemplarzy, szerząc najstraszniejsze oszczerstwa na całą moralność katolicką, szczególnie zaś na kazuistów ze Św. Alfonsem Liguori na czele.

Pod wpływem tych ciężkich zarzutów, zaczęto się w ostatnich 25-ciu latach poważnie zastanawiać nad tem, czy nie należałoby poddać metod nauczania Teologii moralnej gruntownej rewizji.

Pierwszym może, który zasadniczo tę sprawę poruszył, był Profesor Teologii moralnej na Uniwersytecie Wrocławskim, Adam Krawutzki, który już w 1890 r. dotknął jej w swej pracy: „Einleitung in das Studium der katholischen Moraltheologie“¹⁾. Za nim poszedł wkrótce uczeń jego Hubert Gerigk, który poświęcił temu samemu zagadnieniu rozprawę: „Die wissenschaftliche Moral und ihre Lehrweise“²⁾.

1) Breslau, Aderholz; II-e wyd. 1898.

2) Paderborn, Schöning, 1910.

Obaj oni doskonale spostrzegli główne niedomagania dzisiejszego nauczania Teologii moralnej, nie zrozumieli jednak, z jakiego wypływają źródła; stąd też i konkluzje praktyczne, do których doszli, nie mogą być uznane za wystarczające. Za Krauwitzkim poszedł jeszcze i Jerzy Hoinka, autor pracy pod tytułem: „Versuch einer psychologischen Grundlegung der Moraltheologie. I Theil: Psychologische Vorschule zur Moraltheologie“¹⁾ w pracy jego moment psychologiczny ma jednak zbyt wielką przewagę nad momentem moralnym.

Na głębszych podstawach teologicznych i z dużo większym uwzględnieniem rozwoju historycznego oparł swe studia z dziedziny Teologii moralnej Profesor uniwersytetu w Monasterze, Józef Mausbach, najwybitniejszy dziś niewątpliwie moralista katolicki w Niemczech. Niewielka jego praca, wydana w 1901 r. w obronie szkalowanej katolickiej Teologii moralnej, rozrosła się w 5-em wydaniu do rozmiarów dużego dzieła p. t.: „Die katholische Moral und ihre Gegner. Grundsätzliche und zeitgeschichtliche Betrachtungen“²⁾. Znajdujemy w niej, bardzo trafną obronę kazuistyki przeciw jednostronnym zarzutom, z którymi się tak często w ostatnich czasach spotykała, ale jednocześnie i gruntowne uzasadnienie konieczności zejścia z wyłącznie kazuistycznego stanowiska i powrotu do bardziej teoretycznego traktowania zagadnień moralnych. Świeżo wydana przez Prof. Mausbacha „Katholische Moraltheologie“³⁾, bardzo zwięzła i treściwa, jest dziś w tej dziedzinie jednym z najlepszych podręczników, a jego „Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin“⁴⁾ jest najwybitniejszym w ostatnich czasach studjum z dziedziny pedagogiki katolickiej.

Metodzie nauczania Teologii moralnej poświęcił także ciekawą pracę Profesor uniwersytetu w Budapeszcie, Adalbertus

¹⁾ Paderborn, Schöning, 1912.

²⁾ Köln, Bachem, 1921.

³⁾ 3 części Münster, Aschendorf, 1920—1922.

⁴⁾ Freiburg in B., Herder, 2-e wyd. 1920.

Breznay; nosi ona tytuł: „Clavis Theologiae moralis seu Introductio in studium Ethicae christianae scientificum“¹⁾. Prof. Breznay odczuwa też potrzebę zreformowania niejednego w nauczaniu Teologii moralnej i wogóle podniesienia jej poziomu naukowego, a jednak sposób, w jaki mogłoby to być wykonane, nie jest mu jasny. Widzi on np. konieczność powrotu do dawnych moralistów średniowiecznych, w szczególności do św. Tomasza z Akwinu, ale podstawowych różnic między metodą tego ostatniego, a współczesną metodą kazuistyczną nie zdaje się on dostatecznie spostrzegać. Szczególnie uderzać musi motto, którym Prof. Breznay ozdobił swe studjum „*State contenti, umana gente al quia*“²⁾, wynikałoby z podobnej dewizy, że Teologia moralna ma się zadowolnić praktycznymi wskazówkami, jak należy postępować (quia), natomiast winna ona sobie zakazać wszelkich analitycznych dociekań nad podstawami moralności i żadnych zapytań, dla czego (propter quid) ten lub ów uczynek jest dobry lub zły, wogóle stawiać nie potrzebuje.

We Francji dobre studjum z dziedziny nauczania Teologii moralnej zawdzięczamy Profesorowi Instytutu Katolickiego w Paryżu, O. A. de la Barre S. J. Wydał on pracę pod tytułem: „*La morale d'après saint Thomas et les Théologiens scolastiques. Memento théorique et guide bibliographique*“³⁾, w której stara się pogłębić analitycznie cały szereg zagadnień, zwykle bardzo powierzchownie traktowanych w podręcznikach Teologii moralnej ostatniej doby. I on jednak także zajmuje w sprawie reformy metod nauczania stanowisko połowiczne, nie zdając sobie sprawy z tego, że odrodzenie Teologii moralnej będzie wymagało dużo bardziej stanowczego powrotu do dawnych tradycji szkolnych.

Programy i metody nauczania Teologii moralnej, a także i ascetyki wraz z mistyką, i wreszcie nauk społecznych—zostały bardzo szczegółowo przedyskutowane na 6-ym Zjeździe Związku francuskich seminarjów duchownych w Paryżu w r. 1911. Refe-

¹⁾ 1-y zeszyt, Freiburg in B., Herder, 1914.

²⁾ Dante, Divina Comedia, Purgatorio, III, 37.

³⁾ Paris, Beauchesne, 1911.

raty w odnośnych materiałach i dyskusje, które się po nich rozwinęły, ogłoszone w „Compte-rendu du VI-e Congrès“ ¹⁾, zawierają nadzwyczajnie cenny materiał do obchodzącego nas zagadnienia; trzeba jednak przyznać, że wyraźniejszych dążeń do wprowadzenia istotnych metodycznych zmian nie można się tam dopatrzeć: utrzymanie metod, które w ostatnich trzech wiekach zapanowały w Teologii moralnej nie zdało się nasuwać uczestnikom obrad poważniejszych wątpliwości.

Dotychczasowe więc próby, aby Teologię moralną podnieść na wyższy poziom naukowy, stanęły jak dotąd w pół drogi. Przekonanie, że jest w tej dziedzinie coś do zmienienia, rozpowszechniło się dziś ogólnie, i nikt już nie zaprzeczy, że jest to sprawa bardzo doniosła i nie cierpiąca zwłoki. Mało kto jednak widzi, gdzie leży rozwiązanie całego zagadnienia; konieczność integralnego powrotu do dawnych tradycyjnych metod nauczania Teologii moralnej nie jest jeszcze wszystkim dosyć jasna.

Nie ulega wszakże wątpliwości, że samo poruszenie powyższych zagadnień w ostatnich czasach wywarło już pewien dobroczynny wpływ na stan nauczania Teologii moralnej. Podręczniki ostatniej doby, takiego Tanquerey'a S. S. lub Prümmera O. P., a nawet i Müllera w opracowaniu Schmuckenschlägera, uwzględniają już dużo postulatów, wyrażonych w ostatnich latach pod adresem Teologii moralnej, i stanowią w porównaniu z podręcznikami poprzedniej doby prawdziwy postęp. Toteż i nasze uwagi krytyczne nad dzisiejszym stanem nauczania Teologii moralnej nie będą się w równej mierze odnosić do wszystkich autorów, a jedynie będą miały na oku ogólne tendencje, panujące w tej dziedzinie.

Chcąc sprawę omówić gruntownie, zaczniemy od teoretycznego studjum nad metodami, za pomocą których człowiek winien dochodzić do poznania praw własnej swej działalności (rozdz. II). Da nam to możliwość zrozumienia przyczyn tego rozdwojenia w nauczaniu Teologii moralnej, które spowodowało jej zubożenie w ostatnich wiekach, a następnie i dokładnego określenia

¹⁾ Paris, Beauchesne, 1911.

braków dzisiejszego sposobu jej nauczania (rozdz. III). Wreszcie, poznawszy jednostronność dzisiejszych metod, będziemy mogli naszkicować w ogólnych zarysach ogólny plan nauczania Teologii moralnej, któryby dawał duchowieństwu wszechstronną, a jednocześnie i gruntownie uzasadnioną znajomość całej przyrodzonej i nadprzyrodzonej dziedziny moralnej działalności człowieka (rozdz. IV).

ROZDZIAŁ II.

METODA NAUCZANIA TEOLOGJI MORALNEJ.

Metoda nauczania Teologii moralnej.

1. Poczwórne stanowisko rozumu wobec dziedziny czynu i charakterystyczne cechy każdego z tych stanowisk.

Wobec tego wszystkiego, co nie jest i nie może być naszą czynnością, umysł ludzki ma jedno tylko do zrobienia, a mianowicie: zanalizować i wcielić do skarbcza swych wiadomości. Tak obchodzi się on z tem wszystkim, co nie wchodzi w zakres naszej działalności, np. prawdy metafizyczne, matematyczne lub nawet co jest czynnością, ale zupełnie niedostępną dla człowieka, jak np. stworzenie świata z niczego¹⁾. Mamy tu do czynienia z wiedzą czysto teoretyczną, nie mogącą z żadnego punktu widzenia przybrać cech praktycznych, a to dlatego, że przedmiot jej nie wchodzi w zakres działalności myślącego podmiotu (*objectum non est operabile pro subjecto*).

Inaczej rzecz się ma, gdy przedmiotem naszego rozważania jest jakaś czynność dla nas dostępna. Wtedy umysł nasz ma możność zając dwa różne stanowiska: Raz może daną czynność teoretycznie poznać, tak jak każdy inny przedmiot niedostępny dla naszej działalności i wtedy ma o niej wiedzę teoretyczną. Następnie może poznać proces jej powstawania i rozwoju tak, żeby wiedzieć, jak sam ma ją wykonać, i tą drogą dojść do wiedzy praktycznej danej czynności. Pierwsza np. da mu zrozumienie, co to jest śpiew, druga nauczy, jak się śpiewa.

Wszystko więc, co wchodzi w zakres naszej działalności musi być z tych dwóch punktów widzenia rozważane przez

¹⁾ Praktyczną wiedzę o stworzeniu świata ma jeden tylko Bóg, gdyż tylko jego działalność obejmuje i tworzenie z niczego.

nasz umysł. Sam język rozróżnia doskonale te dwa stanowiska rozumu, skoro co innego rozumie przez wiedzę, a co innego przez umiejętność; można coś wiedzieć a nie umieć tego zrobić, można coś umieć zrobić, nie wiedząc zupełnie, dla czego właśnie tak a nie inaczej się to robi.

Ale to rozróżnienie między stanowiskiem umysłu teoretycznym a praktycznym nie wystarcza dla dokładnego wyjaśnienia metody nauk moralnych. Musimy wejrzeć głębiej i ściślej zanalizować proces wiedzy zarówno teoretycznej, jak i praktycznej, a przekonamy się, że w stanowisku praktycznym należy jeszcze rozróżnić dwa momenty zupełnie odrębne. Dopiero to rozróżnienie da nam klucz do rozstrzygnięcia wielu nieporozumień w dziedzinie nauk moralnych, choćby np. sporu o systemy moralne.

Św. Tomasz daje nam nadzwyczaj głęboką analizę całego tego zagadnienia o wiedzy praktycznej w *Quaestiones disputatae de Veritate* qu. 3 art. 3. Naukę jego podajemy w załączonym schemacie w formie bardziej pogładowej, uzupełniając ją niektórymi momentami, uwzględnionymi przez św. Tomasza gdzieindziej, szczególnie w I-a, qu. 14, art. 16. Da nam to możność bardziej systematycznie i wszechstronnie ująć zagadnienie metody nauk moralnych i zrozumieć wahania, jakim ulegała w ciągu wieków.

Schematyczne przedstawienie różnic pomiędzy poszczególnymi stanami umysłu wobec przedmiotu, który jest czynnością.

	Objectum	Methodus	Finis	Certitudo
1. Scientia speculativa	Non operabile pro subjecto	Analytica	Scire	Metaphysica
2. Scientia speculativo-practica	Operabile pro subjecto	"	"	"
3. Scientia practica habitualis	"	Synthetica	"	Nulla (prorsus probabilitas, v. certitudo probabilis)
4. Scientia practica actualis (Prudentia)	"	"	Agere	Moralis

(Disp. de Veritate, q. 3, art. 3; Summa Theol. I-a, q. 14, art. 16).

Pierwsze stanowisko umysłu, czysto teoretyczne, jest to, które zajmujemy wobec przedmiotów, nie wchodzących w zakres naszego działania. Metoda, którą rozum się tu posługuje, jest analityczna; chcąc bowiem poznać tak bardzo złożoną rzeczywistość otaczającego nas świata, musimy ją rozłożyć na jej składowe czynniki na to, aby ją następnie systematycznie ułożyć w naszym umyśle. Bezpośrednim celem tego procesu jest poznanie; aczkolwiek bowiem nabyta tą drogą wiedza może być użyta do późniejszej działalności, to jednak sam jej przedmiot nie może być przez nas zdziałany; możemy rysować lub robić trójkąty, ale to, że suma ich kątów równa się dwóm prostym, w żaden sposób naszej działalności nie podlega, a tylko może być drogą analizy trójkąta przez nasz rozum poznane. Wiedza teoretyczna może w pewnych dziedzinach, jak np. w metafizyce lub matematyce dojść do wewnętrznej oczywistości t. j. do zrozumienia, że dana rzecz jest z konieczności taką jaką jest i że w żaden sposób inną być nie może; wewnętrzna oczywistość stwarza w umyśle stan trwałego przyzwolenia, który nazywamy pewnością metafizyczną.

Drugie stanowisko umysłu różni się tylko tem od pierwszego, że przedmiotem poznania jest jakaś czynność, którą sam poznający może wykonać. Czynność ta jednak, tak jak każda rzecz mająca być, może być poznana dla samego poznania, abstrahując zupełnie od tego, że ten, co ją poznaje, mógłby ją także wykonać. Metoda wtedy będzie ta sama, co wszelkiej nauki teoretycznej, — mianowicie analityczna; cel czyli termin końcowy procesu umysłowego — poznanie, czyli wzbogacenie umysłu znajomością istotnych składników lub przejawów danej czynności; wreszcie i pewność, jaka da się tu uzyskać, będzie w wielu zagadnieniach metafizyczna, oparta na wewnętrznej oczywistości koniecznego związku między daną prawdą moralną a podstawowymi prawami bytu.

Ale ten proces czysto teoretyczny nie wyczerpuje bynajmniej umysłowej działalności człowieka. Jego rozum nie jest tylko czysto bierny, receptywny, odbijający w sobie rzeczywistość otaczającego go świata; on ma kierować życiem czynnem czło-

wieka i do tego ma pewne własności twórcze, które inaczej się przejawiają, niż receptywne własności teoretyczne. Toteż wobec tego wszystkiego, co może być naszą czynnością, umysł nasz nie może się ograniczyć do samego tylko teoretycznego stanowiska, któreśmy dopiero co zbadali, ono musi zainteresować go z punktu widzenia wykonania, i zmusić go przez to do zajęcia wobec własnej działalności stanowiska innego niż teoretyczne, stanowiska praktycznego, które ma, jak to zaraz zobaczymy, dwie fazy o wspólnej metodzie, ale różnych celach bezpośrednich, a co zatem idzie i różnych stopniach pewności.

Działalność naszego rozumu, którą nazywamy praktyczną i która polega na kierowaniu czynami, różni się od jego działalności teoretycznej, czysto poznawczej—samą metodą. Poznanie teoretyczne posługuje się metodą rozkładającą, analityczną; natomiast działalność praktyczna rozumu posługuje się metodą syntetyczną, składającą w jedną całość, z której ma wypłynąć konkretny czyn, poszczególne elementa poznane i przechowane w umyśle.

Trzecie więc i czwarte stanowisko rozumu wobec jakiegokolwiek czynności różni się bardzo charakterystycznie od drugiego; daje ono w rezultacie konkretne wzory, na których ma się наша działalność oprzeć i które mają nią pokierować. Ale i między nimi są jeszcze duże różnice zależnie od tego, do jakiego bezpośredniego celu proces praktycznego poznania zmierza. Nieraz bowiem będziemy rozważać sposoby praktycznego postępowania w tych lub innych okolicznościach życiowych, nie dla tego, aby teraz zaraz dany uczynek wykonać, ale aby wiedzieć, jak w podobnym wypadku mamy sobie począć.

Trzecie więc stanowisko umysłu ma jeszcze coś wspólnego z drugim i pierwszym, mianowicie bezpośredni cel samego procesu poznania. Celem tym nie jest natychmiastowe dopełnienie tego czynu, którego sposób wykonania się rozważa, do tego bowiem nie ma na razie sposobności; rezultatem do którego całe to rozważanie zmierza, jest zdobycie pewnej wiedzy, albo raczej praktycznej umiejętności wykonywania danych czynów, gdy okoliczności tego zażądają; powstaje w nas w ten sposób

pewna sprawność (*habitus, vel potius dispositio habitualis*) lub łatwość orjentowania się w danej kategorii czynności i dlatego też nazywamy tego rodzaju poznanie wiedzą praktyczną habitualną (*scientia practica habitualis*) t. zn. wiedzą, dającą sprawność do kierowania pewną kategorią czynów. Pomimo różnicy metody, ma ono pewne wspólne cechy z poznaniem teoretycznym, wynikające ztąd, że nie jest podporządkowane bezpośrednio czynowi, ale poznaniu.

Różni się ono natomiast od poznania teoretycznego brakiem pewności, której tego rodzaju rozważania nigdy osiągnąć nie mogą. W samej rzeczy praktyczna działalność rozumu, mająca kierować naszym postępowaniem, zależna jest od nieskończonej ilości okoliczności, któremi czyny nasze są uwarunkowane i które są mniej lub więcej zmienne; o tem, by można było tu dojść do stałych niezmiennych norm postępowania, któreby w każdych okolicznościach życia identycznie tak samo były stosowane, mowy być nie może. Najbardziej pewne metafizyczne zasady moralne, których oczywistość teoretyczna jest nam jasna, muszą być do konkretnych warunków życia dostosowane i wtedy tracą swą bezwzględną pewność. Czwarte przykazanie samo przez się jest pewne i, nie trudno byłoby wykazać jego oczywistą konieczność; natomiast nieraz w życiu mogą powstać poważne trudności z zastosowaniem go, gdy rodzice nie odpowiadają swoim zadaniom.

Trzecie stanowisko rozumu jest więc dziedziną probabilizmu, to znaczy, że rezultaty, do których nas doprowadza, mają charakter pewnych ogólnych norm, mogących w wielu wypadkach mieć zastosowanie, ale nie mających wewnętrznej konieczności. Są to rozstrzygnięcia możliwe, ale nie konieczne, gdyż nie jest niemożliwem, że w pewnych okolicznościach trzeba będzie wbrew nim postąpić. Jest to więc dziedzina możliwości¹⁾ a nie konieczności, stąd też i bezwzględnej pewności

¹⁾ Z umysłu omijam po polsku termin „prawdopodobieństwo“ dla oznaczenia „probabilizmu“. Prawdopodobnemu odpowiada „*verisimilis*“, a nie „*probabilis*“, zaś ścisłego terminu na oddanie pojęcia „*probabilis*“ nie mamy; najbliższy mu jest „możliwy“—*probabilis, qui potest probari*, to co może

być tu nie może, a tylko możliwa pewność¹⁾, t. zn. możliwość, że w wielu wypadkach daną ogólną zasadę będzie należało w ten, a nie inny sposób zastosować.

Czwarte stanowisko różnić się tu będzie od trzeciego i bezpośrednim celem i, co za tem idzie, także stopniem pewności. Odpowiada ono temu procesowi umysłowemu, który towarzyszy każdemu naszemu czynowi; bezpośrednim jego celem jest przeto sam czyn, obmyślenie go w konkretnych szczegółach, przeprowadzenie, pokierowanie. Tu już nic teoretycznego nie ma, a tylko zużytkowanie wiedzy, zarówno teoretycznej (2-e stanowisko), jak i praktycznej (3-e stanowisko) dla rozwinięcia konkretnej działalności. To co na trzecim stanowisku robiło się „na niby” niejako, lub, żeby użyć teatralnego wyrażenia, „markując” tylko, tu trzeba robić na serjo, grając już grę życia²⁾. Nie o zdobycie wiedzy, ani o wyćwiczenie się w umiejętności kierowania czynami tu chodzi, ale o bezpośredni czyn życiowy, o rozwinięcie pewnej działalności, wymaganej przez okoliczności, w których się znajdujemy. Ten proces poznawczy, towarzyszący każdej czynności, nazywamy wiedzą praktyczną, aktualną, (*Scentia practica actualis*) w przeciwstawieniu do wiedzy praktycznej habituśalnej, skierowanej bezpośrednio nie do czynu (*actus*), lecz do nabycia sprawności (*habitus*) kierowania czynem.

być dowiedzione, zastosowane. Naturalnie terminu „probabilizm” używam tu w tem najszerszem znaczeniu, a nie w przeciwstawieniu do „probabilioryzmu”.

1) Wyrażenie „*certitudo probabilis*” możliwa pewność, w przeciwstawieniu do „*certitudo demonstrativa*”, znajdujemy u Św. Tomasza II—II^{ae} qu. 70 art. 2: „*Certitudo non est similiter quaerenda in omni materia. In actibus enim humanis, super quibus constituuntur iudicia et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et variabilia et ideo sufficit probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat*”. O „*Certitudo probabilis*” dobre studjum dał O. Gardeil O. P. „*La certitude probable*”. Paris, 1911. Patrz też Mondino: „*Studio Storico-critico sul systema morale di S. Alfonso M. de Liguori*. Monza, 1911. cap. XII st. 115 i n.

2) W późniejszej scholastyce utarło się dla oznaczenia, tego przygotowywania w umyśle czynności, które nie mają być natychmiast wykonane, wyrażenie, że się je robi *in actu signato*. Natomiast o czynnościach, które się rzeczywiście wykonywa, mówi się, że się je robi *in actu exercito*.

Charakterystyczną cechą czwartego stanowiska jest pewność, której na trzecim osiągnąć nie można. Nie jest to pewność metafizyczna, oparta na wewnętrznej oczywistości, ta bowiem jest wyłączną własnością wiedzy teoretycznej. Jest to pewność moralna, nie będąca wyłącznie rezultatem dociekań rozumu, ale wywołana wpływem woli na rozum.

Na wszystkich poprzednich stanowiskach, zajmowanych przez rozum wobec własnej czynności człowieka, wola nie miała udziału w urabianiu sądów rozumu. Musiała ona pobudzać go niejako z zewnątrz (*quoad exercitium*) do działalności, kazać mu raz myśleć o tem, raz o czem innem, zależnie od potrzeb człowieka; ale do wewnętrznego funkcjonowania rozumu (*quoad specificationem*) nie wtrącała się, nie wywierając wpływu na sądy, do których dochodził on w swych dociekaniach. Tak przynajmniej być powinno; w dziedzinie teoretycznej wpływ woli na formowanie się sądów wiedzy powinien być wykluczony, a jeśli zupełne wyeliminowanie go jest niedoścignionym ideałem, to jednak od stopnia, w jakim wiedza się do tego ideału zbliża, zależy jej obiektywna wartość.

Na czwartem stanowisku rzecz się ma zupełnie inaczej; tu już nie o wiedzę chodzi, ale o czyn, który musi być przez wolę wykonany; ona jest bezpośrednio zainteresowana w praktycznem dociekaniu rozumu, to też musi wyrzucić nań swój wpływ i doprowadzić do takiego praktycznego sądu, któryby odpowiadał jej aspiracjom do dobra. Praktyczne sądy rozumu, poprzedzające nasze czyny, nie tylko są funkcją prawdy, ale i dobra; nie tylko mówią, że prawdą jest, że to wolno lub nie wolno uczynić, ale też, że dobrem lub nie dobrem dla człowieka jest ten lub ów uczynek popełnić. To też cała akcja kierownicza, jaką rozum w życiu praktycznem odgrywa, jest pod ciągłym wpływem woli i to nie zewnętrznym tylko (*quoad exercitium*) ale także i wewnętrznym (*quoad specificationem*) tak, iż praktyczne sądy rozumu kształtowane są przez rozum przy współudziale woli 1).

1) Św. Tomasz magistralnie zanalizował to wzajemne oddziaływanie rozumu na wolę i woli na rozum w działalności moralnej człowieka w Summie: Ia, qu. 82, art. 4, ad 1; także II—II^{ae} qu. 17, art. 1 c; qu. 14 art. 1 ad 1.



Z tego współdziału powstaje to, co nazywamy pewnością moralną. Nie wypływa ona z oczywistości prawdy, tak jak pewność metafizyczna, ale z pewnej oczywistości dobra. Po rozważeniu położenia, w jakim się człowiek znajduje staje się dla niego jasnem, że prawdziwe jego dobro wymaga, aby tak, a nie inaczej postąpił, i pragnienie tego dobra w woli sprawia, że rozum pod jego wpływem bez wahania wytwarza sobie sąd o uczynku, który ma popełnić i nim się w jego wykonaniu kieruje. Ten sąd praktyczny nazywamy właśnie sumieniem, które jest funkcją rozumu i woli; bez pewności sumienie działać nie może, ale pewność ta nie zależy tylko od dociekań rozumu, ale i od aspiracji woli i jej wpływu na sąd rozumu; ona to nadaje pewność działalności sumienia i sprawia, że możemy śmiało iść za jego głosem.

Widzimy więc, że wiedza praktyczna aktualna posiada cechę pewności, której wiedza praktyczna habitualna mieć nie może; nie może ona mieć pewności metafizycznej, gdyż nie operuje danymi koniecznymi niezmiennymi, ale przeciwnie tem, co jest najbardziej zmienne i co w ściśle określone kategorie nie da się zamknąć; nie może również dojść do pewności moralnej, gdyż, nie, łącząc się bezpośrednio z czynem, nie porusza woli. Rezultatem jej dociekań będą sądy możliwe, mające pewne ogólne uzasadnienie, ale żadnej konieczności, a zatem i pewności. Jest to jakeśmy powiedzieli, dziedzina probabilizmu w najszerszym znaczeniu tego wyrazu.

Musimy jednak jeszcze porównać na paru punktach poszczególne stanowiska rozumu wobec czynności, jako przedmiotu, którym się zajmuje. Da nam to możność ściślej zrozumieć metodę nauk moralnych i jej dwoisty charakter.

2. Dwoistość metody nauk praktycznych i wynikające stąd następstwa dla nauczania Teologii moralnej.

Gdy rzucimy okiem na nasz schemat, to uderzyć nas w nim musi stopniowe przechodzenie od poznania teoretycznego do praktycznego. Pierwsze stanowisko jest czysto teoretyczne i nie

zawiera w sobie żadnego pierwiastka poznania praktycznego czwarte przeciwnie jest czysto praktyczne i nie zawiera żadnego pierwiastka poznania teoretycznego. Zaś dwa pośrednie łączą, w sobie w różnej mierze, oba pierwiastki, służąc za przejście między dwoma krańcowymi stanowiskami. Widzimy z tego, że zwykły podział na wiedzę teoretyczną i praktyczną jest nie wystarczający i że trzeba analizę dalej posunąć, jeśli się chce dokładnie zbadać rolę rozumu w kierowaniu działalnością człowieka.

Pierwsze stanowisko czysto teoretyczne właściwie nas nie obchodzi; przytoczyliśmy je na to tylko, aby lepiej uwydatnić charakterystyczne cechy tamtych trzech. Natomiast trzy stanowiska praktyczne znajdują zastosowanie w każdej nauce, mającej charakter praktyczny i prawidłowy rozwój każdej nauki praktycznej zależy od właściwego ich uwzględnienia. Zobaczmy to najprzód na przykładach innych nauk.

Tak więc w naukach przyrodniczych, lub w technice mamy: wykłady, laboratorja i praktykę zawodową w fabryce. Wykłady winny dać wiedzę analityczną, tłumaczącą w miarę możliwości wewnętrzne przyczynowe związki między badanymi zjawiskami; bez tej naukowej podstawy można być zręcznym i wprawnym technikiem i wykonawcą, ale nie kierownikiem, zdolnym prawa przyrodzone coraz lepiej stosować i dla postępu wiedzy i przemysłu wyzyskiwać.

Drugie t. j. laboratorja dają umiejętność stosowania nabytej na wykładach wiedzy; tu już trzeba z poszczególnych pierwiastków rozklasyfikowanych w umyśle składać wzory, podług których dane czynności będą wykonywane, wytwarzając nawet w małych rozmiarach to, co jest zadaniem każdego poszczególnego zawodu. Ale jasnem jest, że to wytwarzanie nie ma czego innego na celu, jak danie studentowi praktycznej umiejętności; o same wytworzone rzeczy właściwie nie chodzi, one nigdy w całej pełni zrealizowane nie będą i nieraz nawet zaraz po ukończeniu pójdą do zlewu, albo najwyżej do zbioru preparatów.

To też nie jedna trudność lub niespodzianka czeka studenta, gdy z laboratorjum przejdzie do fabryki; często spotka

się on z ironicznym uśmiechem prostego robotnika, który, nie rozumiejąc zupełnie *propter quid* procesów, którymi kieruje, będzie jednak robił to dużo sprawniej i praktyczniej, niż świeżo upieczony inżynierek. Praktyczna habitualna wiedza tego ostatniego, nabyta w sztucznych warunkach laboratoryjnych, gdzie wiele rzeczy robiło się „na niby“ bez natychmiastowego praktycznego zastosowania, musi być teraz w kontakcie z rzeczywistością uzupełniona wiedzą praktyczną, aktualną, skierowaną już bezpośrednio do czynu.

To samo możnaby powiedzieć o zawodzie lekarskim, w którym podobnie wiedza nabyta na wykładach, a następnie w laboratoriach i prosektorjach, musi uzyskać swe praktyczne uzupełnienie w praktyce klinicznej. Bez wiedzy teoretycznej można być doskonałym felczerem, ale nie lekarzem; zaś bez praktycznego aktualnego dopełnienia wiedzy teoretycznej a nawet praktycznej habitualnej, można mieć wszystkie stopnie i tytuły, ale nie można samodzielnie leczyć.

To samo więc się ma i z najważniejszą dziedziną działalności ludzkiej—z dziedziną moralną. Chcąc ją dokładnie poznać chcąc szczególnie módl z niej zrobić przedmiot nauczania, trzeba umieć wobec niej zająć wszystkie trzy powyższe stanowiska. Pomińcie któregośkolwiek z nich, albo choćby zlekceważenie go, natychmiast odbija się na zdolności do skutecznego nauczania zasad moralności i zaszczepiania ich innym. Zobaczmy, że tragiczne wprost obniżenie w XVII w. nauczania Teologii moralnej ma swe główne źródło w tem właśnie pominięciu drugiego i czwartego stanowiska, a wysunięciu na pierwszy plan wyłącznie trzeciego.

Kto więc chce się poświęcić nauczaniu moralności, ten musi zdobyć sobie bardzo silne podstawy analityczne; musi on znać dokładnie funkcjonowanie wszystkich władz psychicznych, które w życiu moralnem biorą udział, musi znać prawa ich rozwoju, utrwalania się w nich sprawności, ustosunkowywania się do czynników zewnętrznych, jak: normy moralne, wpływy nadprzyrodzone i t. d. Kto tego nie zna, ten może przez obserwację życia i zastanawianie się nad niem, również jak i przez umiejętne

korzystanie z cudzego doświadczenia, nabrać pewnej praktycznej wiedzy moralnej, i to mu pozwoli nieraz i innym służyć praktyczną radą; a jednak moralistą w całej pełni tego wyrazu nie będzie i, nie rozumiejąc głębszych sprężyn czynów ludzkich, nie będzie mógł teoretycznie na tem polu pracować lub podjąć się głębszego pokierowania życiem duchownem. I felczer nieraz niejeden zabieg lekarski dużo zręczniejszy od lekarza wykona, ale biada choremu, któryby się chciał u niego leczyć.

Na tę konieczność gruntownego podkładu analitycznego w nauczaniu moralności nie można dość silnego kłaść nacisku. Brak podstaw teoretycznych jest dziś najważniejszym niedomaganiem Teologii moralnej i główną przyczyną jej tak słabego promieniowania w dziedzinie życia społecznego i wychowania, w dziedzinie ascetyki i mistyki.

Ale równolegle z badaniem teoretycznem nie może być zaniedbane i nabywanie praktycznej umiejętności kierowania życiem moralnem. Wszak nie sposób czekać, aż się w życiu trafią okazje zastosowania poszczególnych zasad postępowania i rozstrzygania ważniejszych zagadnień moralnych. Moralista musi być na to zawczasu przygotowany, a nie dopiero robić doświadczenia *in anima vili*; to też winien on systematycznie przejść cały zakres działalności ludzkiej i poznać proces powstawania poszczególnych kategorii czynów ludzkich. Z ogólnych wiadomości teoretycznych, nabytych drogą analizy, musi on się nauczyć budować życie ludzkie, konstruując pojedyncze czyny, rozpoznając ich braki i spaczenia, i umiając je do normalnego rozwoju doprowadzać.

Niewątpliwie, że kazuistyka dużo w ostatnich wiekach narzęszyła, a jednak trzeba zupełnej nieznanomości życia moralnego, aby chcieć ją zupełnie wyeliminować z nauczania Teologii moralnej. Że koniecznem będzie ją ograniczyć i nadać jej charakter bardziej pozytywny i twórczy, przesuwając punkt ciężkości z grzechów na cnoty, to o tem nie może być dwóch zdań, i wiemy, że na tym punkcie w ostatnich czasach zaznaczył się poważny zwrot ku lepszemu; nie sposób jednak będzie ją usunąć z nauczania teologicznego pod groźbą uczynienia z Teologii mo-

ralnej nauki wyłącznie teoretycznej, oderwanej od życia, nie dającej uzdolnienia do orjentowania się w niem i kierowania jego przejawami.

Jeśli w nauczaniu moralności były w ostatnich wiekach kierunki, które przeceniały kazuistykę na niekorzyść podstaw teoretycznych, to nie brak było i kierunków, które ograniczały się tylko do teoretycznych dociekań nad podstawami moralności, a nie zadawały sobie zupełnie trudu zastanowić się nad tem, jak te nieraz wniosłe zasady w czyn wprowadzić, jak praktycznie wykonywać te czynności, których konieczność tak gruntownie się uzasadniło. Przejawiło się to szczególnie w oderwaniu się pedagogiki czyli nauki o wychowaniu od etyki, a rezultatem tego zapoznania praktycznej strony zagadnień moralnych była zupełna bezpłodność teoretycznych dociekań i brak jakiegokolwiek wpływu z ich strony na życie.

Jak więc każda nauka praktyczna, tak i Teologia moralna musi koniecznie umieć utrzymać w harmonijnej równowadze oba te punkty widzenia: teoretyczny i praktyczny. Musi ona umieć równie dokładnie operować metodą analityczną, jak i syntetyczną i już to stawać na drugim stanowisku teoretyczno praktycznem, już to na trzeciem praktyczno-habitualnem ¹⁾).

¹⁾ Ta dwoistość metody nauk moralnych nieraz już uderzała umysł, choć może jak dotąd nie została jeszcze należycie opracowana. Ciekawe uwagi ma na ten temat Pascal w swem niewykończonem dziele „Pensées“ („Myśli“ w przekładzie Boya, dział I, str. 3—4). W dziedzinie nauk społecznych doskonale uwydatnił tę dwoistość metody Jellinek w swoim dziele *Das Recht des modernen Staates* t. I. kap. I § 4. Kausal und Normwissenschaft st. 19—21. Ochorowicz natomiast w swej skądinąd ciekawej pracy o „Metodzie w Etyce“ (Przegląd Filozoficzny 1906) dzięki swemu stanowisku pozytywistycznemu nie był w stanie zrozumieć potrzeby metody analitycznej, zastępując ją opisową. Św. Tomasz, idąc za Arystotelesem, doskonale pojął konieczność stosowania w etyce podwójnej metody. Podział drugiej części jego *Summy* na dwie sekcje stąd właśnie pochodzi, że w I—II^{ae} przeważa metoda analityczna, w II—II^{ae} zaś metoda syntetyczna. W swym komentarzu do Etyki Nikomachejskiej Św. Tomasz pisze: „Necessarium est enim in qualibet operativa scientia, ut procedatur modo composito. E converso autem in scientia speculativa necesse est, ut procedatur modo resolutorio, resolvendo composita in principia simplicia“ (Lib. I, lect. 3). Patrz także Ia, qu. 14, art. 16, c.

Naturalnie, że i dokładne opanowanie dwóch powyższych metod nie da jeszcze doskonałej umiejętności orjentowania się w życiu moralnem i kierowaniu niem u siebie czy u innych; tę umiejętność uzyskać można dopiero przez opanowanie czwartego stanowiska jakie rozum może zająć wobec dokonywanej przez człowieka czynności, tego zaś nie można zdobyć drogą nauczania w szkole, ale tylko drogą samowychowania przez wyrobienie w sobie cnoty roztropności.

Stosunek, zachodzący między trzecim stanowiskiem a czwartym, zasługuje abyśmy mu poświęcili jeszcze chwilę uwagi, nierozróżnianie bowiem tych dwóch punktów widzenia miało w rozwoju Teologii moralnej ogromne znaczenie.

Intelektualizm moralny ¹⁾, będący cechą charakterystyczną etyki z epoki Odrodzenia, wywarł i na etykę chrześcijańską duży wpływ, może nawet większy, niżesmy, dotąd sądzili. Polegał on na tem, że całą działalność moralną człowieka sprowadzało się do procesu rozumowego, tak jakby czyn wypływał bezpośrednio z myśli, bez udziału władz pożądawczych, a szczególnie woli. Dla Descarta np. chcenie nie jest niczem innem, jak myśleniem o przedmiocie chcenia, które wywołuje czyn w kierunku tego przedmiotu. W tych warunkach wola staje się niepotrzebna, to też w nowożytnej filozofii pozostał z niej tylko sam termin, pozbawiony określonej treści.

Ma się rozumieć, że gdy się zapoznało wpływ tak istotnego czynnika naszej działalności moralnej, jakim jest wola, różnica między trzecim a czwartym stanowiskiem nie może być utrzymana. Niewytłumaczonem się wtedy staje, dlaczego z tylu myśli i rozważań o różnych możliwych czynnościach jedne wykonywamy, a drugich nie; ale kazuistyka, nieobyta z teoretycznemi dociekaniem, nie stawiała sobie tego zagadnienia; ulegając silnie wpływom intelektualizmu moralnego, nie brała ona zupełnie

¹⁾ Mam na myśli tylko intelektualizm moralny, sprowadzający działalność moralną do procesu poznawczego z zapoznaniem udziału władz pożądawczych. W dziedzinie metafizyki stoję, ma się rozumieć, na stanowisku intelektualistycznym, które jest stanowiskiem Św. Tomasza i, można powiedzieć, filozofii chrześcijańskiej.

pod uwagę tak istotnego współdziału woli w formowaniu się praktycznych sądów rozumu i w powstawaniu czynów ludzkich.

Koniecznem następstwem tego było niemożność wynalezienia jakiegokolwiek źródła pewności dla działalności moralnej. O pewności metafizycznej nie mogło być mowy, skoro nie chodziło o prawdy teoretyczne, oderwane, lecz o uformowanie konkretnych sądów do kierowania czynami w tak złożonych i zmiennych warunkach życia. Ale i pewności moralnej nie było na czem oprzeć z chwilą, gdy się zapoznawało wpływ woli na praktyczną działalność rozumu. Trzeba więc było tę pewność czemś zastąpić, a tym *Ersatzem* stały się systemy moralne, które przez trzy wieki z tak wielką szkodą dla rozwoju Teologii moralnej zogniskowały wokoło siebie uwagę najwybitniejszych moralistów katolickich.

Tem się tłumaczy to napozór niezrozumiałe zjawisko, że chrześcijaństwo przez szesnaście wieków obywatł się doskonale bez żadnych systemów, tworząc w tym czasie głębokie dzieła o kierowaniu duszami i wydając jednocześnie niezliczone zastępy wielkich świętych. I dopiero w XVI i XVII w. miałyby ludzkość dojść do zrozumienia konieczności systemów moralnych na to, żeby się przekonać, że jest ich kilka i że się wzajemnie wykluczają?

Dziś dla nas staje się coraz jaśniejszem, że póki Teologia moralna opierała się na silnych podstawach teoretycznych i rozumiała dobrze grę czynników psychicznych w powstawaniu i rozwoju czynów ludzkich, wszelkie systemy moralne były niepotrzebne; rozumiano bowiem, że o wybraniu tej lub innej drogi postępowania decyduje nie tylko stopień jej probabilizmu czyli możliwości wobec rozumu, ale i usposobienie woli, od której zależną jest stałość praktycznego sądu sumienia, zwana pewnością moralną. Dopiero z powolnem zapoznaniem zdrowej psychologii, w miarę jak intelektualizm moralny rozszerzał swe wpływy, zaczęto się chwytać systemów moralnych, aby nimi zastąpić brak silnego oparcia, którego w życiu praktycznem tylko od woli można się spodziewać.

To nam także tłumaczy drugie ciekawe zjawisko: oto ktoś nie doświadczył w swej praktyce duszpasterskiej, że zagadnienie

systemów moralnych, które tak ważnem się wydawało na ławie szkolnej, później w życiu praktycznem nie odgrywało żadnej roli? Można było w czasie studjów być zapalonym probabilistą czy też probabiliorystą, a później gdy trzeba było w konfesjonale rozstrzygać zawile zagadnienia życiowe, nawet na myśl nie przychodziło sięgać do systemów. I całkiem naturalnie! Można było, filozofując w szkole, zapomnieć o woli i o jej udziale w działalności człowieka, wykluczyć jej jednak z samego życia nie było sposobu. Gdy chodziło o to, by (*in actu signato*) pobrać lub rozwieść fikcyjnego Tytusa z fikcyjną Kają, można było się zadowolnić przechyleniem się do takiego rozstrzygnięcia, jakie ten lub ów system dyktował, widziało się bowiem, że to rozstrzygnięcie zostanie w dziedzinie myśli i że żaden czyn za niem nie nastąpi. Gdy jednak w życiu trzeba było podobne zagadnienie rozstrzygnąć (*in actu exercito*) już zupełnie konkretnie, zaraz się widziało, że ma się tam do czynienia z wolą ludzką, mającą natychmiast rozwinąć działalność podług tego rozstrzygnięcia, jakie się da i że to ostatnie nie może rachować się tylko z większym czy mniejszym stopniem możliwości, czyli probabilizmu, jakiby mu było można w tym lub owym systemie przyznać.

Nic może nie charakteryzuje lepiej różnicy między trzeciem, a czwartem stanowiskiem, między wiedzą praktyczną habitualną, a wiedzą praktyczną aktualną, co znana anegdota o tym młodym księdzu, który, poszedłszy pierwszy raz spowiadać, wrócił zniechęcony, mówiąc, „głupi ci ludzie, nawet nie umieją tak grzeszyć, jak w podręczniku teologii moralnej stoi“. Nie zdawał on sobie sprawy, że w sztucznych syntezach czynów ludzkich, które konstruował na kazuistyce w szkole, brakło tego drgającego życiem czynnika, jakim jest wola ludzka, i że ten cenny kapitał cudzego doświadczenia, jaki mu kazuistyka dała, będzie musiał teraz ożywić i dopełnić własnem doświadczeniem, już w rzeczywistych warunkach zdobywanem.

Nie należy też tracić z oczu, że to czwarte stanowisko wiedzy praktycznej aktualnej ma i dla dwóch poprzednich, szczególnie dla trzeciego ogromną doniosłość. Pod tym względem dziedzina moralności ma pewną solidarność i jedność wewnętrzną,

której inne dziedziny, nawet praktyczne, nie mają. Można być wielkim matematykiem—geometrą, nie umiejąc mierzyć ziemi i obchodzić się z teodolitem; można być znawcą i krytykiem sztuki, nie będąc samemu twórcą lub wykonawcą. Nie można zaś być moralistą—kierownikiem dusz, nie będąc samemu prawdziwie moralnym człowiekiem. Jeszcze same analityczne dociekania moralności teoretycznej możnaby w zasadzie uważać za niezależne od nastroju woli moralisty, choć i tu, wiemy dobrze, że usposobienie woli może nieraz silnie wpłynąć na najbardziej oderwane od życia teorie; tak np. człowiek, prowadzący rozwiązłe życie, będzie zawsze z uprzedzeniem przystępował do analitycznego uzasadnienia jedności i nierozzerwalności małżeństwa.

Jeszcze ściślejszy jest jednak związek między wiedzą praktyczną aktualną moralisty, skoncentrowaną w jego roztropności, a jego wiedzą praktyczną habitualną. Rozstrzyganie przez niego fikcyjnych zdarzeń—kasusów w szkole nie może być zupełnie niezależne od tego, jak on sam rozstrzyga te same zagadnienia we własnym swym życiu osobistym; wyrobienie własnej roztropności w kierowaniu osobistymi sprawami musi wpłynąć na coraz głębsze zrozumienie praw działalności moralnej i dać coraz doskonalszą umiejętność kierowania innymi duszami. Świętość osobista jest dla moralisty bardzo doniosłą rzeczą, ona ogromnie rozszerza horyzonty życia moralnego i wysubtelnia sumienie, dając intuicyjne zrozumienie najbardziej skomplikowanych procesów duchowych. Cnoty się nie zrozumie całkowicie póki się jej nie posiędzie samemu; dopiero ugruntowanie jej w sobie daje pełne zrozumienie tego powolnego procesu kształtowania się jej w duszy, nie pozbawionego wielu trudności i zmagañ. Kto tego w sobie nie przeżył i nie przewalczył, ten nigdy nie będzie miał należytego wycucia, czego można od innych wymagać, i często, kierując się naoslep wskazówkami zaczerpniętymi z książek, będzie więcej szkody duszom przynosił niż korzyści. Trzeba mieć w sobie żywą miarę cnoty, chcąc ją w innych wcielać. Spaczenie moralne faryzeuszów, które Zbawiciel tak dobitnie napiętnował¹⁾, na tem właśnie polegało, że

¹⁾ Mat. 23.

stosowali oni normy postępowania, które kazuistycznie, a więc tylko intelektualnie przemyśleli, a których sami nie umieli drogą cnót we własne swe życie wcielić. Brak im było żywej miary tego, czego można od ludzi wymagać, i z lekkim sercem obciążali ich brzemieniem zbyt ciężkiem, nie popróbowawszy sami nigdy jego ciężaru.

*

*

*

Cała powyższa analiza metod właściwych naukom praktycznym, których przedmiotem jest jakaś czynność dostępna dla człowieka, gdyśmy ją szczególnie zastosowali do Teologii moralnej, doprowadziła nas do wyników, które możnaby w następujących dwóch konkluzjach streścić:

Po pierwsze—w nauczaniu Teologii moralnej koniecznem jest uwzględnienie obu metod: analitycznej i syntetycznej, tak iżby dawało ono i gruntowne zrozumienie, czym jest moralna działalność człowieka i praktyczną umiejętność kierowania nią w konkretnych warunkach życia.

Po drugie—wykształcenie to o charakterze teoretycznym i praktycznym, winno być dopełnione osobistem wychowaniem moralnem, ujmującem wolę w karby cnót i dającem sprawność stosowania praw moralnych, której drogą wykształcenia nabyć nie można.

Powyższe wyniki posłużą nam za punkt wyjścia do osądzenia obecnych metod nauczania Teologii moralnej i do naszkicowania programu, podług którego należałoby je zreformować.

ROZDZIAŁ III.

DZISIEJSZY STAN NAUCZANIA TEOLOGJI MORALNEJ
I JEGO BRAKI.

Dzisiejszy stan nauczania Teologii moralnej i jego braki.

1. Rzut oka na rozwój nauczania Teologii moralnej od średnich wieków aż do naszych czasów.

Chcąc zbadać dzisiejszy stan Teologii moralnej, koniecznym jest poznać w krótkości rozwój historyczny tej gałęzi wiedzy teologicznej, którego jest on końcowym rezultatem.

A priori już można powiedzieć, że w tym rozwoju dadzą się rozróżnić dwa prądy, z których jeden będzie bardziej hołdował metodzie analitycznej i szedł raczej w kierunku teoretycznym, podczas gdy drugi zwracać się będzie do praktyki i wysunie na pierwsze miejsce kazuistykę. Przez pewien czas prądy te będą płynąć równolegle, uzupełniając się nawzajem; przyjdzie jednak chwila, że prąd kazuistyczny weźmie górę i zapanuje wyłącznie w nauczaniu Teologii moralnej. Przewrót ten dokona się powoli gdzieś w XVII w. i trwać będzie do dziś dnia.

Ujęcie nauczania Teologii moralnej w pewną systematyczną całość następuje w ciągu XII wieku, kiedy powstaje cały szereg zbiorów pod nazwami *Summae de virtutibus et vitiis*. Ścisłego rozróżnienia metod w nich niema, ale obie metody są uwzględnione; w każdym razie nie są to jeszcze zbiory kazuśów, z jakimi się później spotkamy.

A jednak nawet tak usystematyzowana nauka moralności chrześcijańskiej nie zaraz otrzymuje równorzędne stanowisko z dogmatyką. W *Libri sententiarum* Piotra Lombarda zagadnienia moralne zajmują nader mało miejsca, a wiadomo, że dzieło to jest podstawowym tekstem szkolnym, który *Summa* Sw. Tomasza powoli dopiero zdoła wyprzeć z zajmowanego stanowiska.

Summy De virtutibus et vitiis zajmują wobec Libri sententiarum drugorzędne miejsce.

Dopiero Sw. Tomasz wprowadza tu zasadniczą zmianę. Jeśli porównamy jego Summę z dziełem Piotra Lombarda, to największa różnica uderzy nas właśnie w dziedzinie zagadnień moralnych. Św. Tomasz jakby rozszczepił Sententiae swego poprzednika; pierwsza część Summy odpowiada 1-ej i 2-ej księdze Piotra Lombarda, trzecia — 3-ej i 4-ej, a między nimi mamy część drugą, dorównywującą objętością tamtym dwom, wziętym razem, i poświęconą w całości Teologii moralnej; w Libri sententiarum brak jej niemal zupełnie.

W ten sposób Teologia moralna weszła do cyklu teologicznego i została powiązana w jedną całość z nauką wiary czyli dogmatyką. Jednocześnie uzyskała ona opracowanie naukowe, którego dotąd nikt nie prześcignął i zapewne nie prędko prześcignie. Po raz pierwszy znajdujemy w *II-a pars* Summy z całą świadomością rozróżnione i zastosowane dwie metody nauk moralnych; one to są podłożem podziału tej części na dwie sekcje, pierwszą — *prima secundae* o charakterze wybitnie analitycznym, i drugą — *secunda secundae* o charakterze wyraźnie syntetycznym. Zapewne że ta ostatnia to jeszcze nie kazyistyka w jej późniejszym rozwoju i z jej spaczeniami, a jednak jest to już nauka o poszczególnych kategorjach czynów, w której od ogólniejszych danych przechodzi się do budowy konkretnych poczynąń; nie brak tam też wcale i materiału kazyistycznego.

Równocześnie z ukonstytuowaniem się teologii moralnej w jedną naukową całość, a nawet nieco wcześniej, bo już w pierwszej połowie XIII w. zaczynają powstawać innego typu dzieła moralne, z których później rozwinie się kazyistyka. Są to czysto praktyczne opracowania poszczególnych grzechów, mające ułatwić spowiednikom szafowanie sakramentu pokuty. Potrzeba ich pojawiła się po 4-ym Soborze Laterańskim, który swym 21-ym kanonem „*Omnis utriusque*“ zerwał z dotychczasową praktyką pokut publicznych, zabraniających przystępowania do sakramentów nieraz na lata całe, i wprowadził obowiązek spowiadania się i komunikowania przynajmniej raz na rok około

Wielkiejnocy. Innowacja ta nie mogła nie odbić się i na studjach teologicznych; zwiększona ilość spowiedzi wymagała szybszego przygotowania spowiedników, zdolnych rozeznaczyć się w grzechach, zaś na długie studia w nielicznych wówczas uniwersytetach większość duchowieństwa nie mogła się zdobyć. I oto dla ułatwienia im przygotowania się do tej pracy pojawiają się wkrótce po 4-ym Soborze Laterańskim *Summae peccatorum* lub *Summae casuum* przeznaczone bardziej wyłącznie dla praktyki konfesjonatu ¹⁾.

Napozór całe to nowopowstające w XIII w. piśmiennictwo moralne wydaje się być dalszym ciągiem dawniejszych *Summ De virtutibus, et vitiis*, ale w istocie tak nie jest ²⁾. Już sama zmiana tytułu musi uderzać; podczas gdy bowiem poprzednio mowa była o cnotach i wadach, teraz słyszy się już tylko o grzechach. Wpłynęła na to nie tylko reforma praktyk kościelnych, wywołana przez postanowienia Soboru; działały tu jeszcze inne wpływy, które na dalszym rozwoju kazuistyki wybiły niezatarte piętno — wpływy odradzających się studjów prawa rzymskiego.

Równoległe z wielkim rozwojem nauk teologicznych średnie wieki są teatrem ogromnego odrodzenia się nauk prawnych. Pierwsze mają swoje centrum w Paryżu, drugie w Bolonii; dla pierwszych za *liber textus* służy dzieło Piotra Lombarda *Libri sententiarum*, dla drugich *Decretum Gratiani*, nie będący właściwie autentycznym kodeksem obowiązującego prawa, ale raczej naukowym zbiorem dla celów szkolnych.

¹⁾ Jako pierwsze dzieło tego rodzaju podawane bywa „*Poenitentiale*“ Roberta Flamisburensis, napisane przed Soborem, ale już widocznie pod wpływem potrzeb, które od dawna odczuwano i którym Sobór miał zaradzić; Flamisburensis, brał udział w pracach Soboru. *Summula Fratris Conradi* powstaje w pierwszych latach po Soborze, między 1215 a 1226. Najsławniejsza z nich wszystkich, trzecia z rzędu jest *Summa casuum* Dominikanina Św. Raymunda z Pennafort, napisana między 1230 a 1235. Patrz: Dr. Dieterle, *Die „Summae Confessorum“*. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (Gotha) Bd. 24—27, 1903—1906.

²⁾ Zupełną nowością dzieła tego rodzaju nie są; są one raczej dalszym ciągiem dawnych *Libri poenitentiales* z tą różnicą, że tamte były ściśle kanoniczne i odnosiły się raczej do pokut publicznych, te zaś są kanoniczno-moralne i mają na oku praktykę konfesjonatu.

Naturalnie, że między temi dwoma dziedzinami nie brakło punktów stycznych i wspólnych zagadnień; pozostawała jednak zawsze bardzo charakterystyczna różnica metod, wynikająca z różnicy celów, jakie sobie teolog i prawnik zakładają. Do takich wspólnych materji należał i sakrament pokuty. Sprawowanie tego sakramentu ma swą stronę prawną, to też kanoniści nie mogli się niem nie interesować, tembardziej odkąd Kościół zażądał od wiernych regularniejszego korzystania z jego dobrodziejstw. Stąd cała nowopowstająca literatura kazuistyczna nosi na sobie bardzo wyraźną cechę prawniczą, i to ją tak zasadniczo różni od literatury moralnej poprzednich wieków, zawartej w *Summach De virtutibus et vitiis*.

Pierwszy autor z tej dziedziny Robert Flamisburensis najwyraźniej zapowiada, że zamierza traktować materję spowiedzi z punktu widzenia prawnego. Św. Rajmund z Pennafort, Dominikanin, autor najpoczytniejszej *Summae casuum* jest najwybitniejszym prawnikiem XIII w. Wogóle cała literatura kazuistyczna średnich wieków pozostaje w ścisłej zależności od prawa kanonicznego i to jej nadaje pewne specyficzne cechy, które z czasem przeniosły się na całe nauczanie teologii moralnej.

Miedzy *Summami* tego kierunku znajdują się czasem i takie, którym nie brak będzie gruntownego podłoża teologicznego jak np. *Summa de officio sacerdotis* Alberta de Brixia (około 1300), a później *Confessionale* Św. Antonina (1435); inne natomiast jak np. *Summa iuris canonici seu de casibus conscientiae* franciszkanina Monalda (1280), jak sam tytuł wskazuje, stoją wyraźnie na gruncie prawniczym.

Już więc od początku XIII w. zarysowują się w nauczaniu Teologii moralnej dwa prądy, bardziej teoretyczny i bardziej praktyczny, kazuistyczny. Oba są najzupełniej uprawnione i odpowiadają potrzebom czasów, uzupełniając się nawzajem. Poszczególni moralisci mogą oddać się bardziej wyłącznie tej lub owej metodzie, w Kościele jednak żyją i działają oba kierunki, utrzymując wśród wiernych poważną atmosferę doskonałości chrześcijańskiej. Naturalnie że Teologja moralna nie była w stanie wszelkiego zła w tych wiekach wykorzenić, bo to przekracza jej

możność, umiała ona jednak utrzymać w społeczeństwie chrześcijańskim zdrowe przekonania o tem, co jest dobre, a co złe, i przekonania te nie przestawały wywierać swego wpływu nawet na tych, którzy z niemi w życiu praktycznem zerwali.

Okres Reformacji wprowadza tutaj bardzo radykalne zmiany. Harmonijny rozwój obu kierunków znika, i z dwóch prądów pierwszy teoretyczny zostaje powoli całkowicie pochłonięty przez drugi kazuistyczny z ogromną szkodą nietylko dla dalszego postępu Teologii moralnej, ale i dla moralnego życia wiernych. Ze stanu tego do dziś dnia nie potrafiliśmy się całkowicie podnieść.

Trudno wskazać wszystkie przyczyny, które się na to ciekawe zjawisko złożyły; są między niemi i ogólnej natury i bardziej szczegółowe, specjalnie dotyczące dziedziny nauczania Teologii moralnej. Do pierwszych zaliczyć należy ogólny upadek Teologii po wielkim jej rozkwicie w Średnich wiekach; zapewne, że i XVI wiek ma wielkie umysły teologiczne, a po Soborze Trydenckim daje się dostrzegać ponowny rozkwit Teologii szczególnie w Hiszpanji, a jednak inne to już czasy; brak w społeczeństwie tej atmosfery wiary, która i dla rozwoju Teologii w Średnich wiekach tak wielkie miała znaczenie. Zresztą punkt ciężkości zainteresowania teologicznego leży w tych czasach raczej w dziedzinie zagadnień dogmatycznych i historyczno-dogmatycznych, natomiast teoretyczne badania dziedziny moralnej usuwają się powoli na drugi plan i coraz bardziej bywają zastępowane kazuistyką.

Drugą przyczyną ogólnej natury jest ten ciekawy duch nowatorstwa, który w większym stopniu, niż sobie z tego zdajemy sprawę, przeniknął do obozu katolickiego. Między najgorliwszymi bojownikami o sprawę katolicką tego okresu można się spotkać z silnemi uprzedzeniami do tego, czem żyły poprzednie pokolenia; jest w tem jakby jakaś nieufność, albo nawet pretensja do dawnych metod, że nie zdołały one uratować chrześcijaństwa od tego kataklizmu, jakim się stała Reformacja.

Na tem podłożu rozpętany równocześnie indywidualizm nie mógł nie wydać swych owoców. Dawniej postęp wiedzy ludz-

kiej uważano za funkcję społeczną; każde pokolenie, każdy myśliciel musiał się rachować z wynikami, do których doszły poprzednie pokolenia i na nich dalej budować gmach wiedzy. Teraz zaczęto przeciwnie żądać przeciwstawiania się temu, co przedtem uważano za umysłowy dorobek ludzkości i rozpoczęcia pracy naukowej od zera, tak jakby nikt przedtem nie był już o tych najważniejszych zagadnieniach myślał. Descartes bardzo wyraźnie sformułował te nowe zasady indywidualizmu w badaniach naukowych, ale żyły one już przed nim w atmosferze umysłowej XVI w.

I do obozu katolickiego ten zaczyn indywidualizmu zaczyna się powoli przedostawać. I tu można się spotkać z doktrynami, które, zamiast, żeby, jak dawniej odnajdywać sobie filjację w tradycji chrześcijańskiej, raczej się zalecają swoją nowością; wystarczy np. wskazać molinizm, którego autor, Molina, wyraźnie mówi, że jego wytłumaczenie zagadnienia łaski i wolności woli jest zupełnie nowe i nieznane dotychczasowej myśli chrześcijańskiej¹⁾. To samo ma miejsce i z systemami moralnymi, z probabilizmem, który jako pierwszy z nich pojawia się w końcu XVI w. Twórcy probabilizmu, taki Medina O. P., Sanchez S. J., Diana, teatyn doskonale sobie zdawali sprawę z tego, że doktryna ich jest nową, nieznaną dotąd w Kościele i szczylicili się tem nawet²⁾.

¹⁾ Molina. *Concordia* (Paris, 1876) str. 550: „Haec nostra ratio conciliandi libertatem arbitri cum divina praedestinatione a nemine quem viderim hucusque tradita“.

²⁾ Concina. *Storia del Probabilismo*, I, 409. Cytowane przez Mondino, op. cit. str. 2. Pogarda dla tradycji jest u kazuistów XVII w. dość rozpowszechniona. Caramuel y Lobkowitz O. Cist., którego św. Alfons Liguori nazywał *princeps laxistarum*, mówi w przedmowie do swego dzieła: „*Non multum temporis perdo in veterum scriptis legendis*“. Cellot S. J. wygłasza zasadę: „*Doctrina morum a recentioribus petenda*“. Zaś Reginald S. J. stara się to nawet uzasadnić: „*dans les matières de foi plus les auteurs sont anciens, plus leur autorité est considérable, comme étant plus proche de la tradition apostolique, mais pour ce qui est des moeurs il faut avoir plus d'égards aux nouveaux qu'aux anciens*“. Patrz: *Ecrits des Curés de Paris contre la politique et la morale des Jésuites* (1658—1659) avec une étude sur la querelle du laxisme par I. de Récalde. Paris, 1921. Quatrième écrit, str. 141. To odwrócenie się kazuistów od tradycji dosadnie podchwycił Pascal w swych „Lettres

I w samej rzeczy probabilizm był czemś nowem, a nowość swą zawdzięczał temu podłożu filozoficznemu, któreśmy już powyżej wskazali, nazywając je intelektualizmem moralnym. Tu dotykamy już własnych, specyficznych przyczyn zubożenia i spaczienia Teologii moralnej, które na tle tamtych bardziej ogólnych, dadzą nam możność zrozumienia tego ciekawego procesu.

Intelektualizm moralny zapoznawał zupełnie działalność władz pożądawczych i sprowadzał życie moralne do myślenia, z którego miał bezpośrednio wypływać czyn. Stąd wynikało nierozróżnianie praktycznej habitualnej czynności rozumu od aktualnej i naiwna ufność w ogromną doniosłość życiową kazuistyki.

Wiek XVII przedstawia pod tym względem jedyne w swym rodzaju zjawisko; gdyby go chcieć sądzić podług doktryn moralnych, zawartych w książkach, to należałoby go uważać za najniemoralniejszy okres w dziejach Kościoła; tymczasem nie był on wcale takim, zabrakło mu tylko zdrowej teorii życia moralnego. Spuścizna kazuistyczna o charakterze prawniczym poprzednich wieków, pozbawiona teraz przeciwwagi teoretycznej, zarążona żądzą nowości i spaczona przez intelektualizm moralny, szybko wyrodziła się w prawdziwe bagno moralne, zwane laksyzmem.

Gdy się zetknąć z literaturą kazuistyczną tych czasów nie raz ma się wrażenie, że to był pewien obłąd; widzi się księży i zakonników osobiście bardzo porządnego życia, usprawiedliwiających najniemoralniejsze postęпки, w których granice między dobrem i złem, dozwołonem i niedozwołonem zacierają się zupełnie. Nic tedy dziwnego, że Świątobliwy założyciel St. Sulpice, ks. Olier mawiał, iż wolałby widzieć u łóża chorego legion

provinciales", list 5-y. Henricus a S. Ignatio, karmelita przytacza w swej *Ethica Amoris*, I, 850 jeszcze następujące zdanie Caramuela: *Tota moralis theologia nova est. Quis enim negare audebit esse hodie in Diana centenas opiniones probabiles, quae Augustino et antiquis Ecclesiae patribus ignotae fuerunt.* Patrz: Döllinger-Reusch: *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der Römisch-katholischen Kirche seit dem sechzentem Jahrhundert.* Nordlingen. 1889. T. I str. 30.

djabłów, niż jednego kazuistę, który, chcąc rozszerzyć drogę zbawienia, otwiera mu raczej drogę do piekła ¹⁾).

Niebezpieczeństwo grożące stąd wiernym było zbyt wielkie aby Stolica Apostolska mogła się nie wypowiedzieć, szczególnie gdy genialnem piórem Pascala napisane „Lettres provinciales“ (1656) roztoczyły obraz spustoszeń dokonywanych przez kazuistów w sumieniach chrześcijan. To też widzimy, że w drugiej połowie XVII w. Kościół bardzo jest zajęty walką z rozwiązanymi doktrynami kazuistów, oznaczanemi nazwą laksyzmu; nigdy przedtem ani potem zagadnienia życia moralnego nie skupiły na sobie w tym stopniu uwagi Stolicy Apostolskiej, nigdy też niewywołały one z jej strony tak stanowczych potępień.

Listy Montalta (pseudonim Pascala), silnie зараżone jansenizmem, odkrywając ranę jęczącą organizm Kościoła, nie umiały utrzymać należytej miary i zarówno dzięki swej literackiej formie, jak i dzięki brakowi wykształcenia teologicznego u autora zawierały dużo przesady, nieścisłości i nawet niesłusznych zarzutów. Nie byłyby one może jednak zdołały wywołać tak silnego uprzedzenia do kazuistów, przeciw którym były po części skierowane, gdyby nie stanowisko zajęte przez jednego z nich w walce z Pascalem. Oto w rok po ukazaniu się „Provinciales“, jezuita O. Pirot ogłasza odpowiedź na nie p. t. „Apologia Kazuistów“, w której, zamiast odrzucić odpowiedzialność za niemoralne doktryny niektórych autorów, bierze je na całej linii w obronę. Odpowiedź ta nie uzyskuje pozwolenia na druk, wydana jednak potajemnie, rozchodzi się dość szybko i wywołuje poruszenie umysłów i oburzenie dużo silniejsze niż same „Lettres Provinciales“.

W latach 1658—1659 zgromadzenie proboszczów miasta Paryża wydaje aż dziewięć t. zw. factum, czyli broszur przeciw O. Pirot, a pisma te opracowane przez teologów są dla nas dużo cenniejszem źródłem informacji o laksyzmie, niż słabe pod

¹⁾ „J'aimerais mieux, disait M. Olier, voir un malade assiégé par une légion d'esprits de ténébres, que de le voir mettre sa confiance en un casuiste, qui pour lui élargir la voie du salut, lui ouvre la porte de l'enfer“: Faillon: Vie de Mr. Olier. II, 4, 8. Cytowane przez Mourret: Histoire Générale de l'Eglise t. VI, 379.

względem teologicznym i osławione po nad swą prawdziwą wartość listy „Listy“ Pascala ¹⁾). Zresztą kler paryski nie jest odosobniony: jednocześnie po całej Francji odbywają się zebrania protestujące przeciw demoralizującym wpływom rozwiązłego kierunku w kazuistyce i ukazuje się w tej materji cały szereg enuncjacji ze strony episkopatu i duchowieństwa parafjalnego.

Walkę z laksyzmem utrudnia ta okoliczność, że równocześnie toczy się i walka z jansenizmem, co pozwala kazuistom wszystkich swoich przeciwników przedstawiać jako zarażonych rygoryzmem tej sekty ²⁾); niemniej jednak odruch opinii publicznej jest bardzo szybki i stanowczy, i rezultaty kampanji podjętej przez proboszczów miasta Paryża są dla zatrzymania laksyzmu decydujące. Wiele z zakonów poddaje rewizji swe metody w Teologii moralnej i wydaje zakazy nauczania nietylko laksyzmu, ale i najbliższego mu teoretycznie probabilizmu ³⁾).

Stolica Apostolska wcześniej jeszcze zajęła się tą sprawą, już bowiem za Innocentego X szereg dzieł laksystów dostał się na Indeks ⁴⁾). Formalne potępienia przychodzą jednak dopiero za Aleksandra VII: 24 września 1665 r. a następnie 18 marca

¹⁾ Przytoczyliśmy powyżej str. 40 ods. 2 najnowsze wydanie tych „Ecrits des Curés de Paris“. Musimy jednak zaznaczyć, że w wydaniu tem tylko same „Ecrits“ jako dokumenta mają wartość naukową; to co sam de Recalde od siebie dodaje w formie przedmowy i dodatków nie przedstawia cech obiektywnej pracy naukowej.

²⁾ Sam Innocenty XI miał powiedzieć, gdy postanowił potępić szereg błędów laksyzmu: „Zobaczycie, że zostanę nazwany jansenistą“. Mourret: tamże, t. VI, str. 405. Nie można zaprzeczyć, że janseniści w zwalczaniu laksyzmu wpadali w przeciwny kraniec przesadnego rygoryzmu, który Kościół musiał też potępić. Patrz tezy potępione przez Aleksandra VIII. Denzinger 1289—1321.

³⁾ Odnośnie do dominikanów, franciszkanów i karmelitów, patrz Döllinger-Reusch: *Geschichte de Moralstreitigkeiten* t. II, str. 71—72. Patrz także: Degert: *Réaction des Provinciales sur la Théologie morale en France*. Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse 1913. St. Beuve poświęcił w swem *Port Royal* t. III, cztery rozdziały XIII—XVI omówieniu teologicznych i moralnych następstw listów Pascala; wywody jego jednak trzeba przyjmować z zastrzeżeniem.

⁴⁾ Patrz nazwiska autorów u Döllinger-Reusch: *Geschichte der Moralstreitigkeiten*. T. I, str. 38.

1666 r. piętnuje on 45 tez rozwiązej moralności, charakteryzując w przedmowie swego dekretu cały ten kierunek myśli, jako „rozwiążłość umysłową, wprowadzającą sposób sądzenia o rzeczach sumienia obcy prostocie ewangelicznej“ ¹⁾. W trzynaste lat później, w 1679 r. Inocenty XI potępia nową serję 65 tez, podkopujących moralność ²⁾, zapowiadając przytem, że jeszcze co do innych zagadnień, dyskutowanych między teologami, nastąpią wkrótce decyzje Stolicy Apostolskiej. W samej rzeczy w jedenaście lat później, w 1690 r. Aleksander VIII potępia jeszcze 31 tez, w których już jednak przeważają rygorystyczne doktryny, powstałe pod wpływem jansenizmu ³⁾.

Wytrwała akcja Stolicy Świętej, popierana zresztą przez wszystko, co było zdrowego w społeczeństwie chrześcijańskim, przez uniwersytety i parlamenty, zatrzymała falę laksyzmu, ale szkody, jaka stąd wynikła, nie zdołała ona zupełnie usunąć. Gdy się przyjrzyć straszemu upadkowi obyczajów XVIII w., nie można nie dojść do przekonania, że został on po części przygotowany przez kazuistów, których doktryny powoli przeszły z książek do obyczajów. Takie procesy rozwijają się bardzo powoli. Jeszcze w XVII w. rozwiąże doktryny kazuistyczne są obce obyczajom; powoli jednak i stopniowo oddziałują one na nie, i gdy zostaną po jakimś czasie potępione, obyczaje są już niemi silnie zarażone; zaś oczyszczenie obyczajów nie tak łatwo pójdzie, jak potępienie doktryn. To też kazuistyka XVII w. jest w wysokim stopniu współwinna temu obniżeniu się moralności, które nas uderza w XVIII w.

Nie ulega jednak kwestji, że poziom nauczania Teologii moralnej po kryzysie laksyzmu znacznie się podnosi. Dotyczy to jednak samej tylko wartości moralnej doktryn, bo co do metody nauczania nic się nie zmienia. Walka probalizmu z probabilizmem, pojawienie się aequiprobabilizmu, jako systemu pośred-

¹⁾ Denzinger 1101 — 1145. Oto odnośne słowa dekretu. „*Summam illam luxuriantium ingeniorum licentiam in dies magis excrescere, per quam in rebus, ad conscientiam pertinentibus, modus opinandi irrepsit alienus omnino ab evangelica simplicitate*“.

²⁾ Denzinger 1151—1215.

³⁾ Denzinger 1289—1321.

niego, wszystko to wypełnia dzieje Teologii moralnej w XVIII i XIX w., odwracając uwagę moralistów od znacznie ważniejszych zadań. Całe zaś to zagadnienie systemów moralnych opiera się, jakśmy to widzieli, na błędnych założeniach intelektualizmu moralnego, przekonanego, że pewność moralna, będąca rezultatem wspólnej działalności rozumu i woli, da się zastąpić czysto intelektualnymi kombinacjami o możliwej dopuszczalności tych czy owych czynów.

Naturalnie, że jeżeli pozostaniemy w dziedzinie wiedzy praktycznej habitualnej, niestykającej się bezpośrednio z czynem, to będziemy musieli przyznać probabilioryzmowi bezwzględną słuszność, i to nie tylko dla tych racji, które zwykle jego zwolennicy wysuwają, ale i dla racji dużo wyższych, wypływających z nauki o doskonałości chrześcijańskiej, około której całe nauczanie Teologii moralnej winno się obracać. Probabilizm jest w wysokim stopniu odpowiedzialny za to odsunięcie w Teologii moralnej na ostatni plan zagadnienia doskonałości chrześcijańskiej, za tę przepaść wykopaną między minimalnymi obowiązkami moralnymi człowieka, a idealnymi wymaganiami nauki Chrystusowej.

Aczkolwiek więc probabilioryzm nie kładł dostatecznego nacisku na tę podstawową stronę zagadnienia i w zmaganiach swych z probabilizmem stawał także na zbyt intelektualistycznym stanowisku, jednak oddał on moralności chrześcijańskiej tę wielką usługę, że uchronił ją od zminimalizowania i przez to od bardzo niebezpiecznego obniżenia jej podstawowych postulatów.

Aequiprobabilizm nie wniósł do dyskusji nad systemami moralnymi nowej myśli filozoficznej, a raczej tylko pewne praktyczne punkty widzenia. Piękna postać Św. Alfonsa wpłynęła niewątpliwie oczyszczająco na kazuistykę XVIII i XIX w.; jego nadprzyrodzona roztropność świętego była dla tych wszystkich, którymi kierował pewnym drogowskazem życia, ale system moralny, który stworzył, opierał się na tych samych intelektualistycznych założeniach i posiadał te same ogólne braki, co i inne systemy kazuistyczne. Nie zapominajmy, że Św. Alfons był z zawodu prawnikiem i to bardzo zdolnym, zaś wykształcenie teologiczne,

jakie mógł być w XVIII w. uzyskać, aczkolwiek bardzo gruntu-
wne, ustępowało jednak wykształceniu prawniczemu; prawnik
w nim przeważa nad teologiem ¹⁾. To też pomimo wyjątkowego
stanowiska, jakie w Teologii moralnej zajmuje, nie może on być
traktowany jako jakaś wyrocznia, której praktyczne rozwiązania
kazuśów nie mogą podlegać krytyce ²⁾. Niejednego z tych roz-
wiązań dziś żaden teolog już bronić nie będzie, a i Stolica Apo-
stolska w kilku wypadkach wydała wskazania wprost im prze-
ciwne ³⁾.

Dziewiętnasty wiek żadnych istotnych zmian w nauczaniu
Teologii moralnej nie przyniósł; przy jego schyłku pod wpływem
silnych ataków na Kościół z racji kazuistyki zaczęto coraz wy-
raźniej odczuwać potrzebę rewizji metod nauczania tej gałęzi
nauk teologicznych, ale do zasadniczej reformy nie doszło; me-
toda, którą dekret Aleksandra VII z 1665 r. nazwał „całkowicie
obcą prostocie ewangelicznej“, pozostała w swej mocy, i z niej
to wypływają braki i niedostatki, na które do dziś dnia naucza-
nie Teologii moralnej cierpi.

Równocześnie z coraz silniejszą, nieraz nawet mocno prze-
sadzoną opozycją pod adresem kazuistyki, budzi się na prze-
łomie XIX i XX w. coraz wyraźniejsze zainteresowanie rozmaitymi
zagadnieniami moralnymi, jako to: moralną stroną życia spo-
łecznego, wychowaniem, ascetyką i mistyką. Niestety żadna
z tych dziedzin—uderza to szczególnie w dziedzinie społecznej
i wychowawczej — wielkimi postępami wykazać się nie może,
a przyczyną tego jest przede wszystkim oderwanie od tego pnia

¹⁾ Mondino: *Studio storico-critico sul sistema mo-
rale di san Alfonso M. de Liguori*. Rozdział XVI, II: *Cultura
theologica del Liguori*. Str. 158.

²⁾ Patrz w tej mierze odpowiedź S. Penitencjarji z 5 lipca 1831, po-
zostawiająca swobodę kierowania się opiniami przeciwnymi tym, które się
u Św. Alfonsa znajdują. Marc: *Theologia Moralis*, 10 wyd. t. I str. XVII

³⁾ Mausbach: *Die Katholische Moral und ihre Gegner*
Köln, 1913, str. 69—71. Przytacza on tam ciekawy sąd kard. Newmana
o Św. Alfonsie. Co się tyczy powagi, jaką nauce Św. Alfonsa nadaje jego
stanowisko Doktora Kościoła, patrz także Szabo: *Die Auctorität
des hl. Thomas v. Aquin in der Theologie*. Regensburg,
Pustet, 1919, rozdz. II.

macierzystego, jakim winna być dla nich wszystkich Teologia moralna. Jedynie w związku z całokształtem życia moralnego każde z tych zagadnień może być gruntownie zbadane i należycie oświetlone; na to jednak, aby Teologia moralna mogła skoncentrować wokoło siebie i połączyć w jedną całość wszystkie te dziedziny, koniecznem będzie, aby sobie uświadomiła swą centralną rolę kierowniczą, wobec wszelkich zagadnień życia moralnego i żeby powoli uwolniła się od tych braków i niedomagań, które tak bardzo obniżyły jej lot w ostatnich wiekach.

Wypadnie nam teraz z kolei przyjrzeć się im dokładnie. Znając zasadnicze dane o metodzie nauk moralnych i historyczny rozwój Teologii moralnej w ostatnich wiekach, łatwiej nam będzie braki te sprecyzować, wskazując jednocześnie źródła, z których wypływają.

2. Główne niedomagania dzisiejszego sposobu nauczania Teologii moralnej.

Pierwszą cechą, która nas musi uderzyć we współczesnem nauczaniu Teologii moralnej, jest niemal zupełny zanik elementu analitycznego. Doprawdy miał rację Breznay, gdy jako motto swej pracy o współczesnej metodzie tej gałęzi wiedzy teologicznej wybrał te słowa Dantego: „*State contenti, umana gente, al quia*“ ¹⁾, bądźcie zadowoleni, że wiecie, „jak“, a nie szukajcie „dlaczego“.

Wystarczy otworzyć wstępne traktaty dzisiejszych podręczników Teologii moralnej, traktujące o tak zwanych *principia*, aby się przekonać, jak zupełnie brak w nich głębszej analizy głównych czynników moralnej działalności człowieka. W wielu z nich nie znajdziemy zupełnie traktatu o celowości czynów ludzkich, i o celu człowieka; traktat *de actibus humanis* nie zawiera dokładnego rozbioru poszczególnych władz człowieka, biorących udział w jego życiu moralnem, a jest tylko dość płytkiem wyszczególnieniem cech, jakie czyn ludzki mieć powinien pod względem moralnym, z podaniem głównych w tej sprawie podziałów. Brak tam również traktatu o czynnikach nadprzyrodzonych, tak bardzo ważnego, aby dać głębsze zrozumienie życia chrześci-

¹⁾ Divina comedia, Purgatorio, III, 37.

jańskiego; brak dokładnej analizy procesu powstawania stałych usposobień, zwanych cnotami lub wadami. Główna uwaga zwrócona jest na prawo, traktowane jednak także raczej z punktu widzenia prawniczego niż filozoficznego i teologicznego, i na zagadnienie sumienia, na którego tle zaczynają się zaraz równie długie jak i bezpłodne dyskusje o systemach moralnych: probabilizmie, aequiprobabilizmie i probabilioryzmie.

Mógłby nam ktoś powiedzieć, że wszystkie te zagadnienia, pominięte w Teologii moralnej, są przecież traktowane w innych naukach, w psychologii, w dogmatyce, w pedagogice, że przeto niema racji przechodzić ich raz jeszcze w Teologii moralnej. To jednak nie może wystarczyć: powyższe składniki życia moralnego nie są badane w tych wszystkich naukach z punktu widzenia moralnego i dlatego w Teologii moralnej pominięte być nie mogą. Władze psychiczne muszą tu być poznane z punktu widzenia ich udziału w życiu moralnem, czem psychologia się nie zajmuje; podobnie rzecz się ma z nauką o celu człowieka i o łasce, mającą takie strony, których dogmatyka nie dotyka, a których dokładne zrozumienie jest dla moralisty wprost nieodzownem. Co zaś się tyczy nauki o wychowaniu chrześcijańskim, to nie jest ona niczem innem jak rozdziałem Teologii moralnej i w interesie zarówno Teologii jak i pedagogiki leży, aby ich zbyt nie rozdzielać; podstawowe dane o powstawaniu i rozwoju cnót i wad muszą być w Teologii moralnej uwzględnione, inaczej nauka o poszczególnych cnotach, tak zresztą zaniedbana przez kazuistów, nie będzie miała żadnego gruntu pod nogami.

Wiemy już z historycznego rzutu oka na rozwój Teologii moralnej, skąd pochodzi to zaniedbanie metody analitycznej. Źródłem jej jest przewaga, jaką uzyskuje od XVI w. prąd praktyczny, kazuistyczny nad prądem teoretycznym, tak wartko płynącym w średnich wiekach. Póki szły one razem, dopełniały sobie wzajemnie swoje braki. *Summae casuum* były dla tych, co głębszym studjom poświęcać się nie mogli ¹⁾, nie brak było jednak

¹⁾ Mamy w średnich wiekach *Summae casuum*, których same już tytuły, jak np. *Summa rudium*, *Summa pauperum* dowodzą, że są one przeznaczone dla duchownych, nie mogących pretendować do wyższego wykształcenia.

nigdy w Kościele moralistów o głębszej kulturze umysłowej, umiających analitycznie badać zagadnienia życia moralnego, i oni to utrzymywali Teologję moralną na poważnej wyżynie naukowej. Z upadkiem kierunku teoretycznego prąd praktyczny narzucił Teologii moralnej swoją metodę, którą w znaczeniu naukowym nawet syntetyczną nazwać trudno, skoro synteza jest dopiero po analizie możliwa¹⁾; metoda ta zapanowała odtąd niepodzielnie w Teologii moralnej, obniżając ogromnie jej poziom naukowy.

Brak wykształcenia analitycznego w dziedzinie moralnej daje się u współczesnego duchowieństwa bardzo silnie odczuwać. Wyćwiczenie kazuistyczne i doświadczenie życiowe może z nich uczynić niezłych praktyków, ale tam gdzie chodzi o uzasadnienie teoretyczne tych rad, które dają, są oni zwykle bardzo słabo przygotowani. Nieraz trudno im np. uzasadnić głębokie racje praktyk postnych; jak często można się spotkać ze sprowadzaniem postu do praktyki posłuszeństwa względem Kościoła!

Nigdzie może jednak brak wykształcenia analitycznego nie daje się tak wyraźnie spostrzedz, jak w podręcznikach etyki dla użytku szkół średnich. Są to jakby przeróbki podręczników Teologii moralnej takiej, jaka jest dziś wykładana, w Seminarjach najzupełniej jednak niedostosowane do potrzeb młodzieży. Widać, że ich autorowie nie umieją postawić sobie zagadnienia życia moralnego inaczej, jak z punktu widzenia przykazań i grzechów, t. zn. z punktu widzenia konfesjonatu.

Metodzie prawnej zawdzięcza Teologia moralna ostatnich wieków także i drugi swój wielki niedostatek, a mianowicie charakter negatywny i minimalistyczny; interesuje się ona dużo bardziej złem, jak dobrem, grzechem, jak cnotą.

¹⁾ Ścisłe rzecz biorąc, metoda kazuistyczna ma charakter syntetyczny skoro rezultatem jej jest konkretne, a więc złożone pojęcie danego czynu, który ma być wykonany. Ale ponieważ nie została ona poprzedzona ścisłą analizą czynów ludzkich, przeto operuje składnikami, o których ma tylko przygodne, nie naukowe wiadomości, i dla tego za metodę syntetyczną w naukowym znaczeniu tego wyrazu uważana być nie może. Metodą kazuistyczną będziemy przeto traktować jako metodę syntetyczną bez naukowych podstaw analitycznych.

Prawo cywilne, normujące społeczne stosunki między ludźmi, z konieczności musi mieć ten charakter przeważnie negatywny. Nie może ono zajmować się doskonaleniem jednostki, bo, choć ten porządek społeczny, który stwarza i utrzymuje, jest dla doskonalenia się jednostki wprost konieczny, to jednak korzystanie z niego dla własnego dobra pozostawione jest indywidualnym wysiłkom ludzkim, i prawo nie może się doń mieszać. *De internis non judicat praetor*. Zadaniem prawa cywilnego jest pilnować, aby nic nie mąciło porządku społecznego, będącego wspólnym dobrem wszystkich; w granicach tego porządku może ono żądać od obywateli pozytywnych wysiłków w kierunku dobra, jak również zakazywać im uczynków złych, szkodliwych dla społeczeństwa. W tym sensie mówi się, że prawo zawiera minimum moralności, minimum potrzebne do utrzymania porządku i ładu społecznego. Tem się też tłumaczy, że, ustanowiwszy raz ten ład i porządek, więcej się zajmuje ono tymi, co go naruszają niż tymi, co go zachowują; tym ostatnim zostawia wolność robienia w granicach porządku społecznego, co im się podoba, i to jest dla nich największym dobrodziejstwem. Stąd więc obok kodeksu cywilnego istnieje kodeks kar, a niema kodeksu nagród, największą bowiem nagrodą dla porządnych ludzi jest wolność.

Kościół, jako widzialna społeczność, ma też swoje prawo kanoniczne, którem się rządzi, i prawo to, podobnie jak cywilne prawo państwowe, musi mieć z konieczności ten charakter raczej negatywny. Prawo kanoniczne, jako takie, nie zajmuje się doskonałością chrześcijańską; jego zadaniem jest utrzymanie tej wewnętrznej jedności, ładu i harmoniji w Kościele, któraby każdemu z wiernych dawała oparcie w osobistej pracy nad własnem udoskonaleniem. Tymi, którzy w tych granicach chcą korzystać z dobrodziejstw Kościoła, prawo kanoniczne zajmuje się mniej; musi ono natomiast więcej poświęcać uwagi tym, którzy się z ustanowionego porządku wyłamują ze szkodą dla siebie, dla innych i dla całego Kościoła. I prawo kanoniczne ma przeto ten charakter minimalistyczny i negatywny, aczkolwiek, będąc prawem społeczności o celach duchowych i nadprzyrodzonych,

sięga głębiej do sumień ludzkich i wymaga od nich bardziej wewnętrznego posłuszeństwa.

Otóż jasnem jest chyba dostatecznie, że zakres Teologii moralnej jest dużo szerszy, niż zakres prawa kanonicznego. Obejmuje ona całą działalność moralną człowieka w porządku przyrodzonym i nadprzyrodzonym, wszystkie jego stosunki i do własnego swego przeznaczenia, i do Boga, w którym to przeznaczenie znajduje, i do świata, i do bliźnich. Winna ona całą tę dziedzinę gruntownie poznać, i nie wolno jej tylko ograniczać się do stworzenia pewnego minimalnego programu moralności o charakterze negatywnym, jak to kazuistyka pod wpływem metod prawniczych robi.

Summy kazuistyczne średnich wieków dawały pewne przygotowanie moralno-prawne do sprawowania sakramentu pokuty; obok nich jednak Teologia moralna teoretyczna dostarczała temuż spowiednikowi głębszych wiadomości z całego zakresu życia moralnego. Dziś tej ostatniej zabrakło, a została tylko kazuistyka ze swą wybitnie prawniczą metodą rozważania zagadnień moralnych. Zapewne, że sprawowanie sakramentu pokuty ma charakter sądu, i dla tego pewne zastosowanie metod prawniczych jest w nim konieczne; to też Teologia moralna zawsze będzie musiała mieć kontakt z prawem kanonicznem i nawet świeckiem. Nie może ona jednak podporządkować się im całkowicie z wyrzeczeniem się własnych metod naukowych.

Najpierw bowiem Teologia moralna nie może ograniczyć się jedynie do przygotowywania spowiedników i rozpatrywać wszystkich zagadnień moralnych tylko z punktu widzenia konfesyjonału. Niewątpliwie że w spowiedzi znajduje ona swe najważniejsze zastosowanie, ale i poza nią w kaznodziejstwie, w pracy wychowawczej i społecznej, i w ogóle w całym duszpasterstwie potrzeba jej na każdym kroku się zaznacza, i to nie w formie jakiegoś minimalnego programu zakazów, ale w całej pełni i głębi swych zasad.

Powtóre nawet i do praktyki spowiedzi program minimalny i przeważnie negatywny, koło którego kazuistyka się obraca, nie może wystarczyć. Spowiedź ma charakter sądu, a więc

musi się rachować z pewnemi formami postępowania prawniczego, a jednak sąd ten dotyczy wewnętrznego forum duszy (*forum internum*), i to nakłada nań takie zadania i obowiązki, które są nieznane i niedostępne sądom, operującym raczej tylko około zewnętrznych czynów ludzkich (*forum externum*).

Gdy będzie chodziło o zachowanie lub przekroczenie jakiegoś pozytywnego prawa kościelnego lub państwowego, spowiednik nieraz będzie musiał zastosować metodę prawniczą i stwierdzić, czy penitent dociągnął do tego minimum, którego prawo wymaga, lub czy nie przekroczył negatywnej granicy, które ono postawiło; ale w stosunku do przyrodzonych praw moralności, w stosunku do prawa objawionego stanowisko jego nie może być czysto negatywne i minimalistyczne. Duszpasterstwo zarówno w konfesjonale, jak i po za nim, nie może polegać na samych zakazach, na ostrzeganiu przed grzechem, lub, co gorsza, na pozwalaniu wiernym używania wszystkiego co ich pociąga, aż do granic, gdzie się grzech zaczyna; kapłani, którzyby tylko taki cel swemu duszpasterstwu postawili, niewątpliwie zasłużyliby sobie na zarzut Zbawiciela, uczyniony faryzeuszom, że „*nie pozwalają wchodzącym wejść do królestwa Bożego*“ (Mat. 23, 13). Otóż przyznać niestety należy, że kazuistyka ze swą metodą prawniczą i predylekcją do grzechów nie uczy niczego więcej, jak tylko wskazywania tego minimum moralności, i że ona jest odpowiedzialna, gdy potem duchowieństwo nie posiada dostatecznego wykształcenia, aby módz wiernych prowadzić do tej obfitości życia duchowego, które Chrystus im przeznaczył (Jan 10, 10).

Z negatywnym i minimalistycznym charakterem dzisiejszego nauczania Teologii moralnej łączy się najściślej trzeci jej brak, mianowicie jej jednostronność i, chciałoby się powiedzieć, jej ułamkowość i dwupiętrowość.

Teologia moralna nie obejmuje dziś całości życia moralnego człowieka, a tylko z tej całości wyrывa część, a mianowicie stosunek do prawa moralnego; pomija ona niezmiernie ważne zagadnienie ascetyki i mistyki, czyli wychowania chrześcijańskiego lub doskonałości chrześcijańskiej, którego metodą kazuistyczną

nie sposób traktować. W ostatnich czasach coraz silniej odczuwano potrzebę wypełnienia tej luki w wykształceniu duchowieństwa i w wielu zakładach wprowadzono wykłady ascetyki i mistyki, ale, traktowane jako coś dodatkowego i nieraz po macoszemu, a szczególnie bez związku z całokształtem Teologii moralnej, nie mogą one wystarczyć dla zapewnienia duszpasterzom dostatecznego wykształcenia w tej materji.

Większość kazuistów posiada dość nieściśle pojęcia o podziale dziedziny, którą się Teologia moralna zajmuje, między poszczególne dyscypliny. Taki np. Tanquerey, autor jednego z najlepszych współczesnych podręczników Teologii moralnej, stanowiącego prawdziwy postęp w tej dziedzinie, pisze jednak: *Theologia maralis sensu lato sumpta amplectitur Theologiam asceticam et mysticam; sed sensu stricto ab eis distinguitur: versatur enim circa leges vitae christianae; ascetica autem circa regulas et consilia christianae perfectionis, et mystica circa vias sublimiores contemplationis ac intimae cum Deo unionis*¹⁾. Podobnie i Pourrat w swej „Spiritualité chrétienne“ mówi w przedmowie: „On distingue la Théologie dogmatique, qui enseigne ce qu'il faut croire, la Théologie morale, qui apprend ce qu'on doit faire ou éviter pour ne pas pécher mortellement ni vénielement, et, au-dessus des deux, mais basée sur elles, la spiritualité ou la Théologie spirituelle“²⁾.

Niewątpliwie pogląd ten jest bardzo rozpowszechniony. Wśród autorów podręczników Teologii moralnej ostatniej doby panowało przekonanie, że zagadnienia wychowania chrześcijańskiego, doskonałości chrześcijańskiej, ascetyki i mistyki nie należą właściwie do ich dziedziny, a stanowią jakby jakieś drugie piętro, jakąś nadbudowę, której doniosłość nie wydawała im się nawet zbyt wielka, skoro do ostatnich czasów w nauczaniu nie uwzględniano jej nigdzie w sposób wyczerpujący i systematyczny. Dopiero w ostatnich latach, już w XX w. spotkać je można w programach seminaryjskich, ale w jak drobnych dozach!

¹⁾ Synopsis Theologiae moralis et pastoralis t. I. p. XXII. Plan swych wykładów z dziedziny ascetyki i mistyki ogłosił niedawno Tanquerey w Revue d'Ascétique et de Mystique 1921, n. 5: Plan de Théologie ascétique et mystique.

²⁾ Pourrat: Spiritualité chrétienne. Des origines de l'Eglise au Moyen Age. Paris, 1919. str. V.

Toteż nieraz pomiędzy zarzutami, jakie w ostatnich czasach wysuwano przeciw moralności katolickiej, bywał i ten, że jest ona podwójna, jakby dwupiętrowa: jedna niższa—dla tłumu, i tę uwzględnia Teologia moralna, stawiając pewne minimalne wymagania, druga, wyższa—dla pewnej arystokracji ducha, będąca przedmiotem ascetyki. Widziano w tem, nie bez pewnej dozy słuszności, ogromne obniżenie ideałów chrześcijańskich, które są te same dla wszystkich.

Ma się rozumieć, że żaden teolog takiego stanowiska nie bronił, podział bowiem, który omawiamy, był raczej ze względów dydaktycznych wprowadzony. Niewątpliwie jednak musiał on mimowoli paczyć pojęcia o moralności chrześcijańskiej i o stosunku doskonałości do życia codziennego; przytem, powiedzmy to jednocześnie, z punktu widzenia dydaktycznego był on zupełnie nieuzasadniony.

Wychowanie podług ideału chrześcijańskiego jest właściwie centralnem zagadnieniem Teologii moralnej; ona nie może się zadowolnić tylko określaniem, w jakim stopniu ten lub ów uczynek jest dozwolony lub zakazany przez prawo moralne, lecz musi sobie postawić pytanie, co zrobić, aby ludzie stale wykonywali dobre uczynki, a złych unikali. Jej nie może wystarczyć znajomość pojedynczych czynów, ona musi sięgnąć głębiej i poznać te stałe usposobienia, powstające powoli w naszych władzach psychicznych, z których to usposobień następnie wypływają czyny. Dopiero w świetle nauki o wychowaniu chrześcijańskiem moralista zrozumie dokładnie naukę o czynach ludzkich, o grzechu, o prawie moralnem, o sumieniu, bo ona mu da poznać w całej jego doskonałości czyn ludzki, jako wytwór cnoty, będącej wcieleniem prawa w nasze władze psychiczne. W przeciwstawieniu do tego ideału zobaczy on dopiero z całą jasnością, na czem polega zło grzechu, jaką jest on przeszkodą w życiu moralnem, szczególnie gdy się w formie wady utrwali w duszę, i w jaki sposób należy zeń tę duszę leczyć.

Wykluczenie zagadnienia o wychowaniu jest może największą szkodą, jaką nowożytna metoda wyrządziła Teologii moralnej. Pozbawiła ona ją bardzo ważnego sprawdzianu war-

tości doktryn moralnych, bo ten tylko czyn możemy uważać za zupełnie dobry, który śmiało może przejść w stałe nawyknięcie, w cnotę. Pozbawiła ona ją poza tem wszelkiej zdolności do twórczej pracy wychowawczej i jest odpowiedzialna za ten zastój, jaki w dziedzinie wychowania chrześcijańskiego daje się w ostatnich wiekach odczuwać.

Zapewne, że nauka o wychowaniu podobnie jak i ascetyka i mistyka, nie zostały całkowicie zapomniane, jako osobne dyscypliny, ale oderwane od swej macierzystej nauki, nie powiązane organicznie z sobą, spychane na drugi plan, wiodły one w ostatnich wiekach prawdziwie suchotniczy żywot. Szerokie uwzględnienie ich w nauczaniu Teologii moralnej, nie ponad nią, ani obok niej, ale w organicznym związku z całokształtem życia moralnego, jest dziś jednym z najpilniejszych postulatów odrodzenia obchodzącej nas tu gałęzi Teologii.

To samo należy powiedzieć i o naukach społecznych. Do cyklu nauk, koniecznych dla duchowieństwa, należą one przez swój charakter moralny i dlatego muszą być wykładane w ścisłym związku z Teologią moralną. I socjologia nie jest jakimś tylko dodatkiem do etyki, ale składowym jej rozdziałem, toteż w całokształcie Teologii moralnej i na gruntowną analizę podstawowych zjawisk życia społecznego musi być miejsce.

Ma się rozumieć, że dzisiejsza Teologia moralna, przy przewadze kazuistycznej metody, głębszego wykształcenia socjologicznego dać nie mogła, tembardziej, że zrodzona w epoce silnego indywidualizmu, nie doceniała doniosłości związków społecznych dla moralnego rozwoju człowieka. Ale też trzeba przyznać, że i nauki społeczne, tak jak bywały wykładane w naszych teologicznych zakładach naukowych, przez to właśnie oderwanie od mocnych podstaw teologicznych i moralnych, wydawały jak dotąd w życiu praktycznym duchowieństwa znikome rezultaty.

Koniecznem jest więc, aby nauczanie Teologii moralnej zeszło z tego jednostronnego i ułamkowego stanowiska, na jakim się znajduje i objęło całość moralnej działalności człowieka. O programie i podziale materji pomówimy w następnym rozdziale.

Wreszcie pozostaje jeszcze jedno niedomaganie nowoczesnego nauczania Teologii moralnej, do którego musimy raz jeszcze wrócić, mianowicie jej charakter intelektualistyczny. Wdzieliśmy już, skąd on pochodzi i w czym się istotnie przejawia. Zapoznawszy wpływ woli na praktyczną działalność rozumu w kierowaniu życiem, nowoczesne metody kazuistyczne skoncentrowały swą uwagę na czysto rozumowym wyszukiwaniu możliwych rozwiązań zdarzeń życiowych. Powstała stąd skłonność do mnożenia kazusów, do wymyślania niebywałych możliwości dla samego ćwiczenia się w ich rozwiązywaniu, przyczem nieraz babrano się w takich szczegółach, których rozważanie dla nikogo nie może być pożytecznem. Nie można się dziwić, że tego rodzaju literatura wywoływała zgorszenie tembardziej, że nieraz postawiony kazus był rozwiązywany w sposób, który musiał wywołać bunt w każdym zdrowym sumieniu chrześcijańskim. Jeśli scholastyka w okresie swego upadku tak sobie szkodziła bezpłodnemi subtelnościami i dystynkcjami, to były one przynajmniej czyste i nieszkodliwe dla obyczajów. W dziedzinie kazuistyki ostatnich wieków to, co dekret Aleksandra VII nazwał: „*luxuriantium ingeniorum licentia*“ było tego samego rodzaju zбочeniem, ale w dużo niebezpieczniejszej dla życia moralnego materji.

Pomimo tamy, położonej laksyzmowi, i do dziś dnia trwa w kazuistyce zbyt skłonność do przerabiania wielkiej ilości fikcyjnych kazusów. Pewne wyćwiczenie w stosowaniu dobrze zrozumianych zasad moralnych do konkretnych zdarzeń życiowych jest absolutnie konieczne—uzasadniliśmy to w rozdziale II; ale na to, aby przynosiło ono prawdziwą korzyść, koniecznem jest to głębsze, analityczne poznanie zasad, dające ogólny klucz do rozwiązywania zagadnień tej samej kategorii. Tam, gdzie tego klucza niema, zastępowanie zrozumienia zasad przerobieniem większej ilości kazusów nie prowadzi do niczego; można przerobić sto kazusów w jakiejś materji, a gdy przyjdzie sto pierwszy nieco odrębny, nie da mu się rady, gdy się nie będzie miało zrozumienia ogólnych zasad, koło których całe to zagadnienie się obraca.

Niewątpliwie, że i pod tym względem jest w ostatnich latach duża zmiana na lepsze. Zbiory casusów w rodzaju Gurego coraz mniej mają wzięcia, a i nowsze podręczniki Teologii moralnej coraz bardziej usuwają balast kazuistyczny; a jednak przecenianie ilościowego przerabiania kazusów, a niedocenywanie z jednej strony analitycznego zrozumienia zasad, z drugiej zaś wychowania nadprzyrodzonej roztropności kapłańskiej jest jeszcze bardzo rozpowszechnione wśród moralistów i świadczy, jak bardzo nauczanie Teologii moralnej jest jeszcze pod wpływem intelektualizmu moralnego.

Dowodzi tego także i przecenianie systematów moralnych. Ile czasu traci się w ciągu wykładów Teologii moralnej na bronienie tego lub owego systemu, a krytykowanie pozostałych! Tymczasem wszystkie one są zupełnie zbędne.

Gury, pisząc w połowie zeszłego wieku, postawił bardzo ciekawie w formie kazusu zagadnienie o potrzebie systematów moralnych. Przedstawił on czterech teologów, dyskutujących w tej materji; trzech z nich: Severinus, Homobonus i Benignus bronią każdy jednego z systemów—który którego, łatwo się z ich imion domyśleć—czwarty zaś, Audifacius, „*cuiuslibet systematis osor*“, odrzuca je wszystkie, twierdząc, że jak przed ich powstaniem, tak i dziś wystarcza zdrowy rozsądek.

W rozstrzygnięciu kazusu Gury obchodzi się z Audifaciusem bardzo surowo: „*Carpendus est Audifacius et quidem imprimis. Non videtur enim temeritatis notam effugere, qui, respuendo opiniones tamdiu in scholis agitatae, systemata omnia destruens ac penitus subvertens, nullum solidum et clarum aedificat. In tribus expositis sententiis (scil. systematibus moralibus) veritas consistere debet, cum tutiorismus et laxismus fuerint damnati. In istis tantum datur medium. Perdifficile est, hac in re aliquid novi et solidi excogitare. Sufficit, ait Audifacius, sensus communis! Sed numquid sensus communis quaestiones adeo intricatas et controversiis refertas dissolvat? Quis igitur est iste sensus communis? Hoc est sane quid chimericum (sic!) pro praxi statuere¹⁾.*

¹⁾ Gury S. J. Casus conscientiae, Ratisbonae. 1865. Str. 16

Nie spodziewał się Gury, że przyjdą czasy, kiedy głębsze studia nad Teologią moralną wykazą, że, aczkolwiek wszystkie trzy systemy nie mogą być jednocześnie prawdziwe, to mogą doskonale być wszystkie fałszywe, jako wypływające ze wspólnego intelektualistycznego założenia; odrzucać je nie jest wynajdywaniem nowej drogi, ale powrotem do dawnej drogi, w stosunku do której systemata moralne były niepotrzebnem nowatorstwem.

Zapewne, że sam zdrowy rozsądek nie wystarczy, aczkolwiek jest on czemś bardzo cennem, a nie chimerycznem, jak chce O. Gury. Dzisiejszy Audifacius, zapytany o systemy, powiedziałby, że uważa je za zbyteczne, sądząc, iż gruntowne wykształcenie teologiczne, pewne wyćwiczenie kazuistyczne i roztropność chrześcijańska zupełnie wystarczą. Na takie postawienie kwestji O. Gury nie miałby nic do powiedzenia.

Oto jak nam się przedstawiają słabe strony tego stanu, w jakim się dziś nauczanie Teologii moralnej znajduje.

Mając teraz naszkicować pozytywny program wykładu tej gałęzi nauk teologicznych, nie będziemy już do tych poszczególnych braków wracać, sądząc, iż jest aż nadto jasnem, że nowy program musi się od nich uchronić. Winien on więc dużo miejsca wyznaczyć teoretycznym, metodą analityczną prowadzonym, rozważaniom moralnej działalności człowieka. Następnie musi on wyzwolić Teologję moralną z przewagi wpływów prawniczych z tym ich charakterem minimalistycznym i negatywnym, musi on objąć jako jedną organiczną całość wszystkie dziedziny moralnej działalności człowieka, wysuwając na naczelne miejsce zagadnienie wychowania moralnego, wokoło którego wszystkie inne winny być zgrupowane. Wreszcie z nowego programu Teologii moralnej winny być usunięte dyskusje o systemach moralnych, o których przy nauce o sumieniu najwyżej może być uczyniona historyczna wzmianka; roztrząsanie zaś praktycznych kazusów winno być zredukowane do właściwych granic tak, aby nie przesłaniało właściwych zadań, którym nauczanie Teologii moralnej ma służyć.

ROZDZIAŁ IV.

PROGRAM NAUCZANIA TEOLOGJI MORALNEJ.

Program nauczania Teologii moralnej.

1. Ogólne uwagi, dotyczące charakteru Teologii moralnej jako nauki i podziału materji wykładu.

Jakkolwiek program nauczania Teologii moralnej, który teraz pragniemy rozwinąć, znacznie odbiega od praktyki ostatnich wieków, jednak nie jest on nowatorstwem, lecz powrotem do dawnych wypróbowanych metod, w stosunku do których właśnie nowe jednostronne metody, powstałe w XVI i XVII w. były nowatorstwem i to fatalnem w swych skutkach. Program nasz jest więc wysiłkiem, skierowanym do odrodzenia zapomnianej w ciągu ostatnich wieków tradycji w dziedzinie Teologii moralnej z uwzględnieniem, ma się rozumieć, całego rozwoju wiedzy, dokonanego w ostatnich wiekach, z uwzględnieniem także zagadnień moralnych bardziej aktualnych dziś, niż dawniej, a także i odrębnych warunków, w jakich się znajdujemy.

Na wydziałach teologicznych wyższego typu, nie krępowanych koniecznością dostosowania nauczania bezpośrednio do potrzeb duszpasterstwa parafjalnego i mogących dzięki temu szerzej rozwinąć program naukowy, dziełem, na którym wykład Teologii moralnej winien się oprzeć, jest II-a część Summy Teologicznej Św. Tomasza z Akwinu. Nim znajdzie się podobny mu genjusz, któryby dalej rozwinął syntezę nauk moralnych, wcielając do niej organicznie to, co po XIII w. wpłynęło jako trwała wartość do skarbcza wiedzy i doświadczenia ludzkości, nie sposób będzie wskazać dzieła, które by się doń nawet zdaleka zbliżało. Zadaniem więc profesora będzie uzupełniać wy-

kładem te wszystkie części *Summy*, w których od czasów Sw. Tomasza nastąpił rzeczywisty postęp, czy to teologiczny przez rozwój nauki Kościoła, czy też filozoficzny przez rozwój poszczególnych nauk świeckich.

Summa nie jest czymś martwym, skamieniałem raz na zawsze; owszem jest ona czymś żywym, zdolnem do nieograniczonego rozwoju we wszystkich zagadnieniach, z zachowaniem, ma się rozumieć zasadniczego kierunku myśli, któremu zawdzięcza swą wyjątkową wartość w oczach Kościoła. Odrodzenie tomizmu w ostatnim wieku wiele już pod tym względem dokonało, i w miarę, jak doktryny, które tylko w ogólnych zarysach są w niem zawarte, dziś coraz bardziej zostają rozbudowywane, wciąż nowe otwierają się przed nami horyzonty i spostrzegamy, że rzeczywistość jest niewyczerpalna i że i dla przyszłych pokoleń nie zbraknie pracy.

Ma się jednak rozumieć, że studjum *Summy* wymaga odpowiedniej ilości lat i godzin, traktowana bowiem pobieżnie, fragmentarycznie nie jest ona w stanie dać tego mocnego podłoża umysłowego, które jest charakterystyczną cechą kultury tomistycznej.

W seminarjach duchownych lub na wydziałach teologicznych, odpowiadających seminarjom, o studjum *Summy* mowy być nie może. Tam trzeba będzie wykład oprzeć na bardziej związłym podręczniku, a w dziedzinie Teologii moralnej takiego podręcznika brak nam zupełnie. Pomimo poważnych wysiłków, aby się uwolnić od przewagi metody kazuistycznej, wszystkie najlepsze nawet podręczniki nowożytne dalekie są od należytego ujęcia całokształtu zagadnień moralnych. Niewątpliwie, że długi czas będziemy jeszcze skazani na posługiwanie się niemi, ale tembardziej ważnem jest jaknajprędzej uświadomić sobie szczególnie, jaki powinien być normalny program wykładu Teologii moralnej. Zbliży nas to do chwili, w której zdobędziemy nareszcie dobry podręcznik, zbudowany podług starych tradycyjnych metod, a uwzględniający nowożytne zagadnienia życia moralnego¹⁾.

¹⁾ Kto wie czy nie najbliższym tego ideału jest niemiecki podręcznik *Mausbacha*: Patrz wyżej str. 6.

Nim przystąpimy do szczegółowego przeglądu materji takiego programu, koniecznem będzie uczynić parę uwag wstępnych.

Najpierw trzeba sobie doskonale uświadomić, że Teologia moralna jest dyscypliną teologiczną, a nie prawno-kanoniczną, że miejsce jej jest na wydziale teologicznym, a nie kanonicznym i że dużo bardziej winna dbać o związek z naukami teologicznymi niż prawniczymi. Rozróżnienie między Teologią moralną a Teologią dogmatyczną dotyczy materji, którą dla pierwszej są *mores* dla drugiej *fides*, nie dotyczy zaś źródeł i nawet częściowo metody. Teologia moralna jest Teologią dogmatyczną życia chrześcijańskiego; opiera się ona, podobnie jak i Teologia dogmatyczna, na tych samych założeniach objawionych, na Piśmie Św. i na tradycji Kościelnej, zawartej w żywym magisterjum Kościoła, i, szczególnie w swej pierwszej części analitycznej, musi być wykładana metodą spekulatywną, taką samą, jakiej używamy w Teologii dogmatycznej. Zapewne, że znajdują się w niej traktaty, w których charakter filozoficzny będzie przeważał, np. o roli władz psychicznych w życiu moralnem, ale i w dogmatyce takie traktaty się znajdują np. traktat o Bogu lub o człowieku; znajdują się jednak i takie, które tylko na podstawach dogmatycznych będą mogły być w całej pełni rozwinięte, jak np. traktat o celu człowieka, albo jeszcze bardziej o łasce.

Jest więc konieczną rzeczą, aby Teologia moralna była nauczana w ścisłym związku z Teologią dogmatyczną i aby czerpała obficie ze źródeł objawienia, szczególnie z Pisma Św. Ogromne zubożenie doktryn moralnych, a, co za tem idzie, i życia moralnego w ostatnich wiekach, ma częściowo swe źródło i w tem oddaleniu się od natchnionego Słowa Bożego. Jeszcze Nowy Testament jest bardziej znany, ale co do Starego to wiemy, ile nawet w środowiskach katolickich panuje, co do jego wartości uprzedzeń; a tymczasem takie Księgi Sapientialne, takie księgi Proroków—co tu zresztą wyliczać—wprost cały Stary Testament nie przestanie nigdy być niewyczerpaną skarbnicą moralnego doświadczenia ludzkości, przenikniętego natchnieniem Bożem.

Nie sposób być dobrym moralistą katolickim, gdy się nie ma gruntownego wykształcenia dogmatycznego i gdy się nie utrzymuje stałego kontaktu z Pismem Świątym.

Gdy chodzi następnie o ogólny zarys planu nauczania Teologii moralnej, to musi być utrzymany ten, na którym jest zbudowana II część Summy Św. Tomasza. Podział jej na dwie sekcje nie był wywołany jedynie materialną potrzebą podzielenia bardzo obfitej treści, ale koniecznością zastosowania dwóch różnych metod: analitycznej w I-a—II-ae i syntetycznej w II-a—II-ae. Podział ten i dziś musi być zachowany i bardzo wyraźnie zaznaczony; jest on bardzo ważny dla wpojenia studującym zrozumienia obu metod i dania im umiejętności zgodnego stosowania jednej i drugiej.

Natomiast w samym podziale dwóch tych części Summy na traktaty koniecznem będzie wprowadzić pewne zmiany wobec tego, że niektóre zagadnienia moralne, bardziej aktualne w naszych czasach, wymagają wyodrębnienia i obszerniejszego omówienia. Tak np. koniecznem się wydaje bardziej rozwinąć na tle współczesnych doktryn zagadnienie o kryterjum dobra lub zła moralnego i wraz z nauką o grzechu wyodrębnić je w osobny traktat, którego miejsce byłoby po traktacie o prawie. Podobnież traktat o powstawaniu stałych usposobień, o cnotach i wadach lepiej byłoby pomieścić na końcu po prawie, po kryterjum moralności i po łasce tak, żeby służył za przejście do drugiej części syntetycznej, której cały podział opiera się na cnotach teologicznych i kardynalnych. O podziale traktatów tej części pomówimy dokładniej niżej w p. 3. Pozostanie jeszcze nauka o sakramentach, której Św. Tomasz w części moralnej swej Summy nie porusza, a która musi być w naszych czasach w Teologii moralnej uwzględniona.

Zapytamy się teraz, jak ten materiał na lata i godziny podzielić.

Najpierw trzeba podkreślić, że ze względów pedagogicznych dużo lepiej jest wykład rozłożyć na większą ilość lat z mniejszą ilością godzin, niż go skoncentrować większą ilością godzin w jednym roku lub dwóch latach. Zwyczaj niektórych

wydziałów teologicznych wykładania Teologii moralnej w ciągu jednego roku 9-cioma godzinami nie może być uważany za korzystny. Nie mówiąc już bowiem o tem, że nie sposób jest w tak krótkim czasie należycie Teologii moralnej wyłożyć, jest wysoce niepedagogicznem forsować ją w jednym roku, zostawiając młode umysły bez kontaktu z tą tak ważną dziedziną teologiczną w pozostałych latach. Nauka więc Teologii moralnej będzie musiała być rozłożona równomiernie na cały szereg lat tak, aby studenci Teologii powoli i stopniowo się z nią zapoznawali w ciągu całego kursu nauk teologicznych.

Wychodząc z założenia, że normalnie ten kurs powinien trwać lat 5—co, miejmy nadzieję, niedługo w całej Polsce będzie przyjęte—Teologję moralną wypadnie zaczynać na kursie drugim, a kończyć na piątym. Minimalną ilość godzin tygodniowo musimy oznaczyć na 4; tam gdzie się da ilość tę zwiększyć do 5, zdobędzie się naturalnie możność dokładniejszego przerobienia przechodzonej materji ¹⁾. Będzie już zadaniem moralisty przekonać tych, od których układanie programu zależy, że na Teologję moralną nie można żałować godzin i że należy jej poświęcić różne mniej ważne dyscypliny, szczególnie, gdy ona sama podejmie się uwzględnić je w swym wykładzie. Z chwilą gdy Teologia moralna zajmować się będzie całością życia moralnego i obejmie swym programem naukę o wychowaniu, ascetykę i mistykę, a nawet w dużej mierze nauki społeczne—socio-logję, nie będzie już żadnej racji obciążać studentów osobnemi wykładami z tych przedmiotów.

Dodajmy jeszcze, że wykład analityczny Teologii moralnej pomieszczony już w drugim roku programu seminaryjskiego, w którym kończą się dyscypliny filozoficzne, a zaczynają teologiczne, uczyni zupełnie zbędnem osobne nauczanie etyki filozoficznej. Byłoby zupełnie bezcelowem przechodzić osobno z punktu widzenia wyłącznie filozoficznego wszystkie podstawowe zagad-

¹⁾ W seminarjach francuskich, gdzie kurs nauk trwa pięć lat, Teologia moralna jest wykładana przez lat cztery po pięć godzin na tydzień. Patrz: *Compte rendu du VI Congrès de l'Alliance des Grands Séminaires* str. 130.

nienia życia moralnego, które muszą być uwzględnione w Teologii moralnej i które dopiero w świetle prawdy chrześcijańskiej mogą otrzymać pełne rozstrzygnięcie.

Zesrodkowanie wszystkich tych poszczególnych przedmiotów w Teologii moralnej spotka się niewątpliwie z krytyką i z zarzutem centralizacji. Nie będzie to jednak sztuczną, zewnętrzną centralizacją, ale organiczną koncentracją, która jak wiemy jest dziś postulatem, coraz bardziej wysuwanym naprzód w pedagogice i dydaktyce współczesnej. Zagadnienia, należące do jednej wspólnej dziedziny, winny być nauczane w ścisłym organicznym związku tak, iżby uczący się widział ich wewnętrzną jedność i wzajemną zależność. Tylko takie jednolite traktowanie danej dziedziny może dać głębsze zrozumienie praw, które nią rządzą.

Mając tedy podzielić wykład Teologii moralnej na cztery lata, rozczłonkujemy go w następujący sposób na trzy części: w drugim roku studjów seminaryjskich pomieścimy część analityczną, w trzecim i czwartym część syntetyczną—naukę o cnotach w piątym część syntetyczną o jeszcze bardziej praktycznym, pastoralnym charakterze—naukę o sakramentach. Pierwszą i trzecią część wypadnie co roku powtarzać dla odnośnego kursu; drugą będzie można wykladać wspólnie dla trzeciego i czwartego kursu, jest bowiem bez większej doniosłości, czy się wpierw przejdzie tę czy ową grupę cnót.

Pytanie, czy wykład całej tej materji oddać jednemu profesorowi, czy też dwóm, nie da się rzecz prosta zasadniczo rozstrzygnąć, będzie to bowiem zależnem od ilości godzin i od wielu spraw osobistych. Można jednak zwrócić uwagę na to, że do wykładu pierwszej części ściśle teoretycznej potrzeba innej formacji umysłowej niż do wykładu trzeciej dużo bardziej praktycznej. Tę ostatnią możnaby powierzyć profesorowi pastoralnej, któryby ją wykładał już w ściślejszem zastosowaniu do zadań duszpasterstwa; moralista natomiast zatrzymałby moralną analityczną i całą naukę o cnotach i obowiązkach, która nie powinna być zbyt prędko obniżana do poziomu wyłącznie kazuistycznego.

W każdym razie jest rzeczą wielkiej doniosłości: najpierw aby wykład Teologii moralnej wpoił głębokie przekonanie o jedności życia moralnego, które obejmuje wszystkie dziedziny działalności człowieka. Następnie, aby dał i gruntowne teoretyczne zrozumienie gry czynników moralnych i dostateczną umiejętność kierowania nimi. Wreszcie, aby stał się dla kapłana punktem wyjścia twórczej działalności w dziedzinie moralnej, mającej na celu prowadzenie dusz do doskonałości, a nie tylko powstrzymywanie ich od grzechu.

Zbawiciel przed wszystkimi wiernymi postawił obowiązek dążenia do doskonałości, i każdy kapłan musi umieć wyjaśnić wiernym prawa jej rozwoju, zachęcić ich do wstępowania na tę królewską, ale ciernistą i stromą drogę i pokierować ich wysiłkami. Tę umiejętność tylko wszechstronny, pozytywny, niemniej teoretyczny jak praktyczny wykład Teologii moralnej dać mu może.

Przyjrzyjmy się teraz szczegółowo programowi tego wykładu w poszczególnych latach nauczania.

2. Część pierwsza analityczna — pierwszy rok nauczania — analiza moralnej działalności człowieka.

Pierwszy rok nauczania teologii moralnej winien być całkowicie poświęcony analizie moralnej działalności człowieka; wszystkie poszczególne czynniki, które w naszym życiu moralnym biorą udział, winny tu być osobno rozpatrzone na to, aby później w drugiej syntetycznej części były już dobrze znane wszystkie ich własności, gdy przyjdzie składać z nich poszczególne kategorie czynów. Materia tej części da się podzielić na ośm traktatów, które tu w krótkości szaryteryzujemy.

Pierwszy traktat będzie musiał być poświęcony pojęciom wstępnym i omówić w trzech punktach czy rozdziałach najpierw przedmiot, metodę i podział teologii moralnej, następnie krótką historję jej rozwoju i wreszcie ogólną jej charakterystykę w porównaniu z innymi systemami moralnymi. W pierwszym rozdziale bardzo

ważnem będzie należyte uwypatnienie dwoistości metody nauk moralnych, w trzecim transcendentalny charakter etyki chrześcijańskiej, sprawiający, że nie sposób ją zamknąć w ramach którejkolwiek z grup, na które zwykło się dzielić systemy etyczne ¹⁾).

Drugi traktat wprowadzi nas już *in medias res* życia moralnego, stawiając przed oczami podstawowe jego zagadnienie—zagadnienie celu. W pierwszym rozdziale koniecznem będzie zacząć od analizy czynu ludzkiego, która nam wykaże, że świadoma celowość jest jego nieodłączną własnością. Ta celowość czynów ludzkich doprowadzi nas do uznania konieczności jednego celu, któryby obejmował całość życia i nadawał mu zasadniczą jedność moralną. W drugim rozdziale drogą porównania między sobą wszystkich dóbr tego świata dojdziemy do konkluzji, że tylko dobro niestworzone może być tym ostatecznym celem i będziemy musieli ściślej określić, jaką drogą człowiek może doń dotrzeć i w jaki sposób się z niem połączyć. Wreszcie w trzecim rozdziale będziemy musieli wyciągnąć z tej całej nauki pewne wnioski dla życia moralnego, ustalając wzajemny stosunek tych dwóch, tak istotnych faktorów życia moralnego, jakimi są: poczucie obowiązku i pożądanie szczęścia. Cały ten traktat, aczkolwiek bardzo teoretyczny i dogmatyczny, ma jednak dla praktyki ogromną doniosłość; bez niego ani zagadnienia miłości Boga i bliźniego, ani zagadnienia modlitwy należycie uzasadnić nie można; poprawne nastawienie całego życia wewnętrznego duszy w najwyższym stopniu zależnem jest od przejęcia się tą prawdą, że „*quod vivit, vivit Deo*“ (Rzym 6, 10) że należy kochać Boga dla Boga, a nie dla siebie tylko, że należy Mu służyć, a nie posługiwać się nim dla własnego uszczęśliwienia. Niezrozumienie tych prawd wprowadza do życia duchowego niedostrzegalny zaczyn egoizmu, który nieraz najlepsze chęci paraliżuje.

W trzecim traktacie przejdziemy do poznania działalności psychicznych władz człowieka, które w jego życiu moralnem biorą udział, najpierw tych, które są jego wyłączną własnością, a mianowicie rozumu i woli. Władze te znane są już z psy-

¹⁾ Porów. w tej materji mój artykuł: „*Catholicité du Thomisme*“ *Revue Thomiste*, 1921, Nr. 16.

chologii, w Teologii moralnej trzeba więc będzie zwrócić uwagę na ich funkcjonowanie w dziedzinie praktycznej. W tym celu w pierwszym rozdziale wypadnie się bliżej poznać z tem wzajemnem oddziaływaniem rozumu na wolę i woli na rozum, które całą naszą działalność praktyczną wypełnia. Drugi rozdział trzeba będzie poświęcić udziałowi rozumu w tym procesie i bliżej określić tę jego funkcję, którą sumieniem nazywamy; całego zagadnienia o sumieniu nie sposób tu będzie rozwinąć, wypadnie do niego wrócić jeszcze w traktacie o kryterjach moralności i o grzechu, a następnie, i to może najbardziej *ex professo*, w traktacie o roztropności. W trzecim rozdziale trzeba będzie osobno się zatrzymać nad działalnością woli i sferą jej wpływów, poczem wypadnie osobny rozdział czwarty poświęcić zagadnieniu wolności człowieka; koniecznem będzie rozwinąć w nim przeciw indeterminizmowi Suarezowskiemu, tak rozpowszechnionemu w podręcznikach etyki chrześcijańskiej, zdrową doktrynę autodeterminizmu taką, jaka została sformułowana przez Ś. Kongregację Studjów w dekrete z 27-go lipca 1914 roku.¹⁾ Traktat ten ma ogromne, centralne wprost znaczenie w teologii moralnej; nie tylko takie zagadnienia, jak rola sumienia i wolność człowieka, ale i natura prawa moralnego, konieczność i natura cnoty, a w szczególności cnoty wiary i roztropności, nie mogą być zrozumiane i należyście zbadane, gdy się nie zrozumie, czym jest ciągła synteza czynności rozumu i woli, którą nazywamy działalnością praktyczną człowieka.

• Z kolei czwarty traktat poświęcony będzie poznaniu udziału, jaki w życiu moralnem mają niższe władze psychiczne — władze pożądania zmysłowego, czyli uczucia. Scharakteryzowawszy

¹⁾ Teza ta (XXI) brzmi: *Intellectum sequitur non praecedit voluntas, quae necessario appetit id, quod praesentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum, sed inter plura bona quae iudicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum at quod sit ultimum voluntas efficit*“. Przeciwną tezę Suareza możnaby sformułować na zasadzie Disput. Metaph. 19, sect. 6, n. 2 jak następuje: *Non est opus iudicio practico electionem praecedente, sed actus voluntatis perfectus apprehensionem eligibilitatis sequi potest*. Patrz La Ciencia Tomista t. XV str. 387 (1917) Patrz także: Pégues: Autour de S. Thomas. Paris, Téqui, 1918.

w pierwszym rozdziale ich istotne cechy i podawszy ich klasyfikację, trzeba będzie w rozdziale drugim przedstawić ich stosunek do rozumu i woli i tem samem określić ich rolę moralną. W trzecim rozdziale będzie można podać naukę o temperamentach, mającą na celu zaostriżyć zdolność obserwowania zjawisk życia psychicznego i stworzenia do tych obserwacji pewnych kadr doświadczalnych, co w pracy wychowawczej jest dużej doniosłości. Wogóle cała nauka tego traktatu jest konieczna jako podłoże do zrozumienia zagadnienia o wychowaniu, w szczególności o wychowaniu cnoty wstrzemięźliwości i tego wszystkiego, co się odnosi do ascezy osobistej.

Poznawszy funkcjonowanie w życiu moralnem władz psychicznych człowieka, przejdziemy w traktacie piątym do zagadnienia o normach, podług których ma się to życie rozwijać, czyli o prawie moralnem. Rozdział pierwszy da nam poznać naturę i istotne cechy wspólne wszystkim formom, w których prawo się przejawia, zakładając jednocześnie podwaliny nauki o życiu społecznem, którego każde prawo jest funkcją. Drugi rozdział wypadnie poświęcić prawu przyrodzonemu, jego pochodzeniu i cechom. Trzeci — prawu objawionemu, jego zadaniom i wpływającemu zeń prawu kościelnemu. Czwarty — prawu pozytywnemu i państwu, którego jest ono organem. Piąty wreszcie obyczajom i życiu narodowemu, które właśnie z jedności obyczajów powstaje. We wszystkich tych poszczególnych rozdziałach szczególnie zaś w dwóch ostatnich trzeba będzie wciąż uwzględniać stronę społeczną prawa i tę jedność społeczną, którą ono tworzy. Traktat o prawie powinien pokazać obiektywną stronę życia społecznego, podczas, gdy stroną subiektywną, t. zn. wychowaniem społecznem zajmie się traktat o sprawiedliwości. W duchu społecznym wyłożony, traktat o prawie winien wpoić to przekonanie, że etyka społeczna nie jest jakimś dodatkiem tylko do etyki indywidualnej, lecz że ta ostatnia ma zawsze charakter funkcji społecznej.

Szósty traktat poświęcimy zagadnieniu dobra i zła w życiu ludzkim. Św. Tomasz nie wyodrębnia szeregu zagadnień związanych z moralnością czynów czynów w jeden traktat i z punktu

widzenia formalnego ma rację, omawiając je w związku z zagadnieniami, z którymi się bardziej ściśle łączą. Względy jednak praktyczne, a szczególnie ta okoliczność, że zagadnienie kryterjum moralności zostało w etyce nowożytnej wysunięte na pierwszy plan, zmuszają nas do wyodrębnienia w osobny traktat całej grupy zagadnień, obracających się wokoło dobra i zła moralnego czynów ludzkich. W pierwszym więc rozdziale wypadnie zacząć od gruntownego uzasadnienia przedmiotowego charakteru moralności, której bezpośredni kryterjum jest sama natura ludzka będąca normą obiektywną, a jednak wewnętrzną całej naszej działalności moralnej; stąd etyka chrześcijańska ani autonomiczną, ani heteronomiczną nazwaną być nie może. W drugim rozdziale trzeba będzie się zająć okolicznościami czynów ludzkich, wpływającymi na ich moralność i nadającymi im konkretne zabarwienie, szczególnie trzeba będzie zwrócić uwagę na cel podmiotowy, czyli intencję czynu. W trzecim rozdziale wypadnie przejść do grzechów, zaczynając od określenia istoty grzechu i podając jego główne podziały. Czwarty rozdział powinien się zająć osobno grzechem śmiertelnym i powszednim, istotnymi cechami, które je rozróżniają, i sankcjami, które za sobą pociągają. Wreszcie rozdział piąty będzie można poświęcić roli sumienia w dziedzinie grzechu, uzupełniając to, co już o sumieniu było powiedziane nowymi danymi o jego stosunku do prawa. Cały ten traktat ma za zadanie dać zrozumieć z jednej strony trwały niezmienny i powszechny charakter norm moralnych, z drugiej zaś tę ich pewną szerokość i nawet elastyczność, sprawiającą, że nieraz można je przekroczyć bez natychmiastowych ujemnych skutków, wszakże nie bez sankcji, które prędzej czy później przyjść muszą.

Nie sposób będzie pominąć w Teologii moralnej tak ważnego czynnika życia chrześcijańskiego, jakim jest łaska, to też wypadnie jej poświęcić siódmy traktat. Przypomniawszy w pierwszym rozdziale, znane z dogmatyki prawdy o łasce, trzeba będzie szczególnie uwydatnić jej stosunek do czynników przyrodzonych i konieczność harmonijnego połączenia z niemi. W drugim rozdziale wypadnie się zająć stanem natury ludzkiej

po grzechu pierwotnym, ranami, które jej zadał, i leczniczymi zadaniami łaski. Wreszcie trzeci rozdział będzie można poświęcić samemu procesowi powstawania i rozwoju łaski w duszy, a zarazem i charakterowi zasługi nadprzyrodzonej, jaką ona nadaje naszym czynom. Od XVI w. nauka o łasce przeszła w posiadanie dogmatyków, a moralisci przestali się nią interesować. Otóż dziś muszą one do niej wrócić, jeśli chcą, by ich wykład dawał głębsze zrozumienie nadprzyrodzonego charakteru życia chrześcijańskiego. Zostawiając stronę spekulatywną dogmatykom, będą oni musieli zająć się stroną praktyczną nauki o łasce i z niej wysnuć praktyczną doktrynę o wychowaniu nadprzyrodzonym, o cnotach teologicznych i moralnych, o darach i t. d.

Pozostaje nam jeszcze ostatni ósmy traktat części analitycznej, poświęcony zagadnieniu wychowania; zadaniem jego będzie dać poznać ogólne warunki powstawania stałych uspobień do czynu. Etyka bowiem nie może się zajmować pojedynczymi czynami, ona musi sobie postawić zagadnienie, co robić, aby ludzie do dobrego nawykli, aby wchłonęli w siebie prawo moralne i nabrali stałego usposobienia do kierowania się jego wskazówkami. Pierwszy rozdział będzie musiał się zająć ogólną analizą stałych usposobień, ich podziałem i charakterystyką. Drugi poświęcony będzie wyłącznie usposobieniom wrodzonym zarówno gatunkowym jak i osobistym. Trzeci—usposobieniom nabytym, mającym już cechy sprawności, którymi się mniej lub więcej włada; tu wypadnie określić własności cnoty moralnej, szczególnie uwydatnić ten umiar wewnętrzny, który ją winien charakteryzować. Nauce o cnotach wypadnie poświęcić jeszcze i czwarty rozdział na to, aby podać ich podział i klasyfikacje i wykazać wewnętrzną solidarność, która je wiąże i czyni z nich jakby jeden żywy organizm, zwany charakterem. W piątym rozdziale, poświęconym sprawnościom ujemnym czyli wadom, trzeba będzie zacząć od porównania wad z cnotami, aby następnie rozwinąć naukę o siedmiu wadach (nie grzechach) głównych i o pysze, która jest ich wszystkich królową. Wreszcie szósty rozdział zajmie się sprawnościami pochodzenia nadprzyrodzonego; pokazawszy czem są cnoty teologiczne, a czem moralne nadprzyro-

dzzone i jak nadają one życiu moralnemu wyższą nadprzyrodzoną jedność i solidarność wewnętrzną, trzeba będzie następnie umiejętnie uwydatnić centralne zagadnienie wychowania chrześcijańskiego, które polega na harmonijnem połączeniu w pracy wychowawczej cnót przyrodzonych z cnotami nadprzyrodzonymi. Należałoby tu jeszcze dodać w krótkości naukę o darach Ducha Św. tak zupełnie zapoznaną w Teologii moralnej; można by jej nawet osobny rozdział poświęcić kładąc w ten sposób podwaliny pod naukę o mistyce, na którą w następnym roku przyjdzie kolej.

Pomijanie traktatu o wychowaniu wyrządziło Teologii moralnej w ostatnich wiekach nieobliczalne szkody, pozbawiając ogół duchowieństwa uzdolnienia do prac wychowawczych. Najpilniejszą przeto potrzebą w odrodzeniu tej gałęzi nauk teologicznych jest bardzo gruntowne uwzględnienie tego ostatniego traktatu, który ma zresztą służyć jako pomost do drugiej części syntetycznej i natchnąć ją zainteresowaniem do wychowawczej strony zagadnień, które będzie poruszać.

Nie wystarczy bowiem część syntetyczną Teologii moralnej podzielić podług cnót, jak to podręczniki ostatniej doby bardzo chwalebnie czynią, porzucając dawne podziały podług przykazań; trzeba jeszcze, aby sam sposób traktowania materji poszczególnych cnót, nie był wyłącznie kazuistyczno-prawniczy, ale aby pozytywne twórcze budowanie cnót było osią, około której cały traktat się obraca. Cała ta część musi mieć wyraźny charakter wychowawczy, musi ona być wykładana nie pod znakiem praw i przykazań, jak to czynią kazuiści, ani pod znakiem obowiązków, jak to moraliści świeccy ostatniej doby zwykli robić, ale pod znakiem cnoty, wedle starych metod moralności chrześcijańskiej.

Doskonale już bowiem zauważył Św. Tomasz, że aczkolwiek w porządku życiowym najprzód trzeba wyplenić wady, aby módz zasadzić cnoty, to jednak w porządku poznania cnota poprzedza grzech, krzywe bowiem, jak mówi Arystoteles, poznaje się przez porównanie z prostem ¹⁾.

¹⁾ I—II-ae, qu. 100, art. 6, ad 2; De Anima, I. I, lect. 85.

**3. Część druga syntetyczna — drugi i trzeci rok nauczania —
nauka o cnotach, mająca charakter wychowawczy i częściowo
kazuistyczny.**

Wykład części syntetycznej Teologii moralnej trzeba będzie znowu zacząć krótkim wstępem, przypominającym cel, przedmiot i metodę nauk moralnych i podającym bardziej już szczegółowy podział materji na następne dwa lata.

Zasadą tego podziału mogłoby być rozróżnienie cnót teologicznych od kardynalnych, z tem jednak, żeby część sprawiedliwości, odnoszącą się do kultu Bożego, dołączać do pierwszych; w ten sposób na każdym roku wypadałyby cztery fraktaty. Możnaaby jednak wskazać i inny podział, który z punktu widzenia metodycznego miałby dużo za sobą. Mianowicie możnaaby materiał cnót podzielić w ten sposób, że w jednym roku przechodziłoby się zagadnienia, odnoszące się do stosunków zewnętrznych człowieka, mające bardziej charakter społeczny i wymagające więcej kazuistyki, na drugi natomiast odkładałoby się to wszystko, co się odnosi do wewnętrznych indywidualnych warunków rozwoju jednostki i co powinno być bardziej z punktu wychowawczego traktowane. Podział traktatów byłby wtedy bardzo nierównomierny: 2 na 6, ale co do treści i doniosłości różnica nie byłaby tak duża, niewątpliwą zaś korzyścią byłoby uzyskanie pewnej jednolitości metody dla każdego roku. Traktaty o sprawiedliwości i religji byłyby materją jednego roku, pozostałe zaś: wiara, nadzieja i miłość, roztropność, wstrzemięźliwość i męstwo — drugi; pierwszy byłby o charakterze kazuistycznym, a drugi o charakterze ascetyczno-wychowawczym.

Czy ten, czy ów podział się przyjmie, zawsze wszystkie cnoty będą musiały być uwzględnione, choć zależnie od ich doniosłości, trzeba im będzie mniej lub więcej miejsca wyznaczyć. Ma się rozumieć, że część syntetyczna Teologii moralnej będzie musiała mieć dużo bardziej praktyczny charakter, i że ćwiczenie się w stosowaniu poznanych zasad do konkretnych zagadnień życiowych będzie musiało być systematycznie uwzględnione, czy to w zakończeniu poszczególnych rozdziałów, czy też

w pewnych wyłącznie na kazuistykę przeznaczonych godzinach. Będzie to szczególnie doniosłe w traktacie o sprawiedliwości i religji, a potem o sakramentach, słowem tam gdzie trzeba odnaleźć *medium rei*; ale i w dziedzinie innych cnót, gdzie jest tylko *medium rationis*, nie będzie można pewnych ćwiczeń kazuistycznych pominąć.

Po za tem ćwiczeniem się w szkole będzie musiał profesor Teologii moralnej duży kłaść nacisk na to, aby uczniowie dobrze otwierali oczy na otaczające ich życie i w niem czerpali materiał doświadczalny do wypełnienia tych ram, z konieczności sztucznych i mniej lub więcej oderwanych, a więc nie wypełnionych konkretną doświadczalną treścią, jakie im nauka szkolna daje. Aby być moralistą trzeba koniecznie nauczyć się obserwować życie ludzkie, inaczej wiedza z książek nabyta pozostanie zawsze martwą i bezpłodną. Życie to laboratorium moralisty.

Co się tyczy dokładniejszego podziału traktatów części syntetycznej, to nie będziemy wchodzić tak dalece w szczegóły, a zadowolimy się ogólnemi uwagami co do każdego z nich. To, co będziemy nazywać rozdziałami, nieraz zawierać będzie materję dla kilku rozdziałów.

Traktat o wierze będzie mógł być stosunkowo zredukowany, gdyż podstawowe jego zagadnienia są dziś szeroko uwzględniane w Apologatyce czy też Teologii fundamentalnej, gdzie sam akt wiary poddawany jest dokładnej analizie. W Teologii moralnej trzeba będzie zwrócić uwagę szczególnie na stronę moralną wiary i na jej kierownicze stanowisko w życiu człowieka, poświęcając temu rozdział pierwszy. W drugim trzeba będzie zająć się wiarą, jako cnotą, jej powstaniem i rozwojem i stopniami doskonałości; tu by można było też zatrzymać się w krótkości nad dwoma darami rozumu i umiejętności, będącymi w ściślejszym kontakcie z cnotą wiary. Rozdział trzeci trzeba by wreszcie poświęcić wykroczeniom przeciw wierze, i tu wypadnie bardziej konkretnie kazuistycznie rozebrać z uczniami pewną ilość zdarzeń, dotyczących wiary, i grzechów przeciw niej popełnianych. Ma się rozumieć, że punkt widzenia wychowawczy nie będzie mógł być stracony z oczu.

W niewielkim traktacie o nadziei wypadnie najpierw w rozdziale pierwszym dać poznać jej naturę i wykazać konieczność i doskonałość—przeciw współczesnym teorjom bezinteresowności w etyce; koniecznem będzie jednocześnie dobrze wyjaśnić rolę daru bojaźni Bożej, najbardziej pokrewnego cnocie nadziei. W drugim rozdziale trzeba będzie zatrzymać się nad doniosłością wychowawczą nadziei, przeprowadzając porównanie z dwoma zboczeniami, którym ma zapobiedz: ze zniechęceniem dochodzącem do rozpacz, i ze zbytaniem zadufaniem czyli pewnością siebie.

Niezmierznie ważnem jest należyte rozwinięcie traktatu o miłości. Zbywanie go po macoszemu, wyłącznie metodą kazuistyczną doprowadziło do tego, że ukazują się u nas katechizmy, w których o przykazaniu miłości Boga i bliźniego niema ani słówka¹⁾, albo w których jest ono przedstawione, jako dodatek do dziesięciorga przykazań²⁾. W pierwszym rozdziale trzeba będzie przeto dać gruntowne wiadomości filozoficzne i dogmatyczne o samej cnocie miłości Boga i jej centralnej roli w życiu ludzkim. Następnie w rozdziale drugim wypadnie zająć się jej psychiczną stroną, poznać jej stosunek do woli i prawa rozwoju, którym podlega. Trzeci rozdział będzie musiał się zająć przedmiotem cnoty miłości i wykazać, jak doktryna chrześcijańska o miłości, obejmującej Boga i bliźniego w jednym motywie formalnym, różni się o całe niebo od współczesnych doktryn altruistycznych. Czwarty rozdział, a może nawet i parę rozdziałów trzeba będzie poświęcić temu, co nazywamy świętą miłością t. zn. tym jej bezpośrednim wpływem, z których niektóre nawet przybierają cechy samodzielnych cnót, jako to spokój,

1) Ks. Aleksander Sokolik: Krótka i całkowita (*sic!*) nauka wiary katolickiej (Katechizmówka). wydanie VIII, Warszawa 1911.

2) W „Małym Katechizmie“ Ks. Bączkowskiego po wyłożeniu dziesięciorga przykazań znajduje się pytanie: „Co się zwykle potem dodaje“? Odpowiedź brzmi: „Dodaje się: Będziesz miłował Pana Boga Twego z całego serca swego i t. d.“ Muszę zauważyć, że takie postawienie zagadnienia znalazłem w jednym tylko „Małym Katechizmie“ wymienionego autora; w innych jest ono postawione prawidłowo.

radość, życzliwość, miłosierdzie, ofiarność, dbałość o cudze dobro duchowne....

Dopiero po tak mocno ugruntowanej pozytywnej części traktatu o miłości będzie można przejść w następnym rozdziale piątym, albo nawet w kilku rozdziałach, do grzechów przeciw miłości i do wad jej przeciwnych. Tu znowu koniecznem będzie zastosować w pewnej mierze metodę kazuistyczną, choć nie w tem stopniu, aby stracić z oczu i stronę wychowawczą poruszonych zagadnień. Wypadnie więc uwzględnić nie tylko grzechy, ale i wady, z których one wypływają, szczególnie wady główne, jak zawiść, i—tak fatalnie przezwane w naszej terminologii katechizmowej lenistwo w służbie Bożej — zniechęcanie, smutek, zły humor.

W osobnym rozdziale szóstym wypadnie zatrzymać się nad stroną formalną miłości t. j. nad przykazaniami miłości Boga i bliźniego, wykazując ich rozgałęzienie w przykazaniach dekalogu. Wreszcie jako ukoronowanie traktatu o miłości, ostatni siódmy rozdział trzeba będzie poświęcić darowi mądrości i w nim dać zwięzły, ale treściwy wykład mistyki, której dar ten jest jakby wstępem, czy też kluczem; tu jest formalne miejsce mistyki w programie Teologii moralnej. Wykład jej powinien objąć całą naukę o życiu wewnętrznym i modlitwie, której właśnie najwyższym rozkwitem jest mistyczne zjednoczenie z Bogiem.

Naturalnem przejściem traktat o miłości i mistyce łączy się z traktatem o religji. Miłość nie wyczerpuje naszego stosunku do Boga; obok strony wewnętrznej, bardziej indywidualnej, ma on i stronę zewnętrzną, bardziej społeczną i tą właśnie stroną wchodzi on do dziedziny cnoty sprawiedliwości. Zadaniem pierwszego rozdziału będzie gruntowne uzasadnienie samej cnoty religijności, zarówno obiektywne ze względu na chwałę Bożą, jak i subiektywne ze względu na potrzebę człowieka; będzie tu można natychmiast omówić i dar pobożności. W drugim rozdziale trzeba będzie przejść do poszczególnych przejawów tej cnoty i uzupełnić naukę o modlitwie wewnętrznej ścisłemi danemi o kulcie zewnętrznym, w związku z trzeciem przykazaniem boskiem pierwszym przykazaniem kościelnem. Tu wypadnie

silnie uwypatnić doniosłość życia liturgicznego. Trzeci rozdział trzeba by poświęcić innym dodatkowym przejawom cnoty religijności, jakimi są: ofiary, składane Bogu, śluby Mu czynione, wzywanie Go na świadka prawdomówności i inne. Dopiero w czwartym rozdziale będzie można przejść w związku z 1-em i 2-em przykazaniem Boskiem do wykroczeń przeciw religii: najpierw do tych, co grzeszą per excessum, następnie do tych co grzeszą per defectum. Należałoby tu uwzględnić ruch spirytystyczny i teozoficzny, który przybiera coraz bardziej charakter osobnego wyznania i kultu religijnego i jako taki przeciwstawia się zarówno cnocie wiary, jak i religijności. Cały ten traktat będzie wymagał przerobienia pewnej ilości konkretnych zdarzeń, co nie przeszkadza, że i stronie wychowawczej cnoty religijności trzeba będzie pilną uwagę poświęcić.

Traktat o religii nie wyczerpie jednak całego zagadnienia o zewnętrznym stosunku człowieka do Boga; pozytywne środki ustanowione przez Boga dla normowania tego stosunku i zasilania dusz ludzkich łaską, t. j. sakramenta, nie zostaną w nim uwzględnione, mając być materją czwartego roku nauczania Teologii moralnej, mianowicie jej części duszpasterskiej.

Cykl cnót kardynalnych otwiera traktat o roztropności, który aczkolwiek nie wielki, ma jednak dla całej dziedziny moralnej, dla wychowania, dla życia społecznego, nawet dla samej kazuistyki kolosalną doniosłość. Pomijanie go w nauczaniu Teologii moralnej odbiło się fatalnie na jej rozwoju, to też bardzo pilną potrzebą chwili obecnej jest przywrócić mu należne miejsce. Pierwszy rozdział będzie musiał dać dokładne zrozumienie roli roztropności i daru rady w życiu moralnem, ich stosunku do innych cnót i do sumienia, którem mają kierować. W drugim trzeba będzie zająć się jej wychowaniem czyli rozwojem, poznając jej części składowe i udział, jaki poszczególne władze biorą w jej funkcjonowaniu. W trzecim z kolei wypadnie przejść do jej rozmaitych zadań już to w kierowaniu własnem życiem, już to w kierowaniu innymi pojedynczo, czy też zbiorowo; z roztropnością bowiem łączy się podstawowe zagadnienie o uzdolnieniu do wychowywania i rządzenia grupami społecz-

nemi; zagadnienia tego nie można w Teologii moralnej spuszczać z oczu. Wreszcie czwarty rozdział będzie musiał być poświęcony błędom i wadom, przeciwnym roztropności, i środkom zaradzenia im. Traktat o roztropności wraz z traktatem o mężstwie najmniej przedstawia zagadnień, któreby potrzebowały kazuistycznego przeciwiczenia, temu też zawdzięczają one, że w nowożytnej Teologii moralnej poszły w zapomnienie. Natomiast właśnie w traktacie o roztropności należy jakby *ex processu* zwrócić studentom pilną uwagę na ogromną doniosłość umiejętnego obserwowania życia; *solertia*, ta umiejętność rozglądania się w około siebie, jest jednym ze składowych czynników roztropności i uczy w ten sposób wyzyskiwać doświadczenie przeszłości dla kierowania przyszłością.

Dużo więcej czasu będzie musiał z konieczności zająć traktat o sprawiedliwości, i w nim kazuistycy będziemy musieli przyznać więcej miejsca niż w innych traktatach. Nie idzie jednak zatem, aby i studjum tej dziedziny moralnej działalności człowieka nie miało być oparte na silnych teoretycznych podstawach; to też pierwszy rozdział będziemy musieli poświęcić samemu pojęciu sprawiedliwości, jej przedmiotowi, którym jest prawo w znaczeniu subiektywnego uprawnienia, i jej podziałowi. W drugim rozdziale wypadnie zająć się osobno sprawiedliwością społeczną (*iustitia legalis*), sprawiedliwością rozdzielczą (*iustitia distributiva*), i dać dobrze zrozumieć ich rolę w życiu społecznym, a także i sposoby i metody ich wychowania; bardzo zaniedbane przez moralistów ostatnich wieków zagadnienie to jest pierwszorzędnej doniosłości dla odrodzenia życia społecznego i narodowego i dla wychowania prawdziwego patryjotyzmu, który nie oparty na cnocie sprawiedliwości społecznej, będzie zawsze tylko pustym frazesem¹⁾. Potem z kolei trzeba będzie w rozdziale trzecim przejść do trzeciego gatunku sprawiedliwości, zwanej wymienną (*iustitia commutativa*), a w języku polskim—uczciwością i, poznawszy jej istotne cechy i pozytywne zadanie, jakim jest restytucja, zająć się następnie w szeregu

¹⁾ Poświęciłem tej sprawie popularne studjum: „Praca społeczna i wychowanie społeczne“, Warszawa, Kronika Rodzinna 1921.

rozdziałów poszczególnymi kategorjami wykroczeń, które bywają przeciw niej popełniane.

Nie sposób tu wchodzić w szczegóły tej części traktatu o sprawiedliwości, która będzie miała za zadanie przerobić praktycznie materję 5-ego, 7-ego, 8-ego i 10-ego przykazania; należy wszakże zwrócić uwagę, że i w niej nie będzie można tylko negatywną metodą kazuistyczną operować, ale trzeba będzie dać pewne teoretyczne podstawy, bez których nie sposób byłoby dojść do zrozumienia najważniejszych zagadnień tej dziedziny. Szczególnie koniecznem będzie należycie zbadać stosunek człowieka do dóbr tego świata i uzasadnić prawo własności, zakreślając mu jednak ściśle granice. Dopiero na mocnych podstawach teoretycznych będzie można dać trwałe normy postępowania w tych najrozmaitszych sytuacjach życiowych, w których tak trudno nieraz dojrzeć, gdzie się zaczyna krzywda ludzka. Tu powinny być poruszone także różne sprawy praktyczne. z życia społecznego i ekonomicznego, związane z zagadnieniem pracy, zarobku, kontraktu pracy, wszelkiego rodzaju umów jak lichwa, gra i t. d.; nieraz w programach seminaryjnych wiele z tych zagadnień bywa wykładane osobno pod nazwą nauk społecznych, ale właściwe ich miejsce jest w traktacie o sprawiedliwości, gdzie w świetle ogólnych zasad teologicznych winny one być powiązane z całokształtem życia chrześcijańskiego. Cała ta dziedzina w niektórych nowszych podręcznikach Teologii moralnej, szczególnie u Tanquereya, jest dość dobrze opracowana i stosunkowo najmniej potrzebuje zreformowania.

Ale oprócz sprawiedliwości ściśle wziętej, mającej za przedmiot uprawnienia, dające się łatwo i ściśle wymierzyć, istnieje jeszcze bardzo rozległa dziedzina sprawiedliwości w szerszem znaczeniu, obejmująca obowiązki człowieka bardziej ogólnego charakteru, najpierw względem Boga, a potem względem pewnych określonych kategorii ludzi. Obowiązki względem Boga, odnoszące się do cnoty religijności, pomieściliśmy już wyżej w związku z traktatem o cnocie miłości. Pozostaje nam więc jeszcze szereg cnót, pokrewnych sprawiedliwości, które zbyt często bywają pomijane. Najpierw w osobnym rozdziale trzeba

będzie się zająć materją 4-ego przykazania i cnoty *pietatis erga parentes*, która po polsku nie posiada własnej nazwy. W związku z nią możnaby też poświęcić nieco miejsca jednemu ze składowych czynników patriotyzmu — kultowi ojczyzny, a także i cnotom poszanowania dla starszych, karności i surowości. Tak samo osobne rozdziały wypadnie poświęcić materji 8-ego przykazania t. j. prawdomówności i wykroczeniom przeciw niej, następnie wdzięczności, ofiarności i hojności, przyjaźni i uprzejmości i wreszcie prawości, mającej dominować nad całą dziedziną stosunków między ludźmi.

Pozostałe dwa traktaty o męstwie i wstrzemięźliwości, zajmując się ujęciem w karby wewnętrznych pożądań i popędów ludzkich, stanowią ośnowę tego, co w ściślejszem znaczeniu nazywamy ascezą osobistą, mającą nam zapewnić panowanie nad sobą.

Traktat o męstwie, aczkolwiek niewielki, ma kilka zagadnień pierwszorzędnej doniosłości. W pierwszym rozdziale będzie on się musiał zająć samą cnotą męstwa, a z nią i darem tej samej nazwy, jak również i wykroczeniami, jakie się w tej materji zdarzają. Następnie w drugim rozdziale trzeba będzie przejść do najbliższej męstwu a tak nadzwyczaj ważnej cnoty wielkoduszności; bez jej znajomości niesposób zrozumieć rolę pokory w życiu chrześcijańskim i uchronić ją od zwyrodnienia i przybrania postaci małoduszności; toteż zarówno samej wielkoduszności, jak i niedomaganiom w jej dziedzinie, a mianowicie zarozumiałości, ambicji, próżności i małoduszności, trzeba będzie w traktacie o męstwie poświęcić poważną uwagę. W trzecim rozdziale wreszcie wypadnie jeszcze zatrzymać się nad cnotami wytrwałości, cierpliwości i długomyślności.

Więcej czasu i miejsca zajmie traktat o wstrzemięźliwości, a raczej umiarkowaniu. Zacząć go wypadnie od dokładnego poznania samej cnoty kardynalnej umiarkowania, jako pewnego podstawowego nastroju duszą, wyrażającego się w duchu umartwienia. Następnie w drugim rozdziale będzie można omówić dziedzinę umiarkowania w pokarmach i napojach i dać zarówno uzasadnienie jak i wskazówki praktyczne dotyczące praktyk po-

stnych. Trzeci rozdział, albo może i dwa, trzeba będzie poświęcić dziedzinie stosunków płciowych, nie ograniczając zagadnienia do jego strony indywidualnej, ale dając mu szerokie podłoże społeczne, bez którego wiele kwestji w tej materji nie może być rozwiązanych. O ileby traktat o małżeństwie miał być przechodzony tylko w prawie kanonicznem, a pominięty z tego względu w Teologii moralnej czwartego roku, obejmującej Sakramenta, należałoby tu zatrzymać się dłużej na obowiązkach życia małżeńskiego, poświęcając osobny rozdział zagadnieniu czystości małżeńskiej i różnorodnym przeciw niej wykroczeniom. W całej tej dziedzinie umiarkowania koniecznem będzie przerobić nieco materiału kazuistycznego, nie tracąc wszakże z przed oczu wychowawczej strony zagadnienia.

Z kardynalną cnotą umiarkowania łączy się jeszcze cały szereg cnót pokrewnych, operujących w innych dziedzinach i miarkujących nieokiełznane pożądania dóbr rozmaitego rodzaju. Wypadnie więc jeszcze osobny rozdział poświęcać pokorze, tak strasznie wypaczonej przez różnych duchownych autorów; trzeba dobrze rozróżnić, co jest w niej istotnem, a co drugorzędnem, a jednocześnie, poznawszy na czem pycha polega, trzeba umieć wykazać, że tylko oparta na wielkoduszości pokora może zwycięsko przeciwstawić się tej królowej wszystkich wad trapiących naszą duszę. Wreszcie w osobny rozdziałek wypadnie zebrać kilka drobniejszych cnót z tej samej rodziny, jak łagodność i wyrozumiałość, pilność, skromność i te cnotę eutrapelji, nie mającą polskiej nazwy, a dającą nam umiejętność należytego używania rozrywek i obcowania z ludźmi.

W końcu możnaby, idąc za przykładem Sw. Tomasza, dać krótki traktacik o poszczególnych stanach doskonałości, choć niejedno z zagadnień, które Doktor Anielski tam porusza zamieściliśmy już w poszczególnych traktatach o cnotach tak, iż pozostałby chyba tylko jeden rozdział o doskonałości zakonnej i kapłańskiej.

Wogóle zadaniem Teologii moralnej tych dwóch lat będzie dać zrozumienie tych głównych dziedzin życia moralnego, które się koło cnót obracają, a jednocześnie i umiejętność kierowania postępowaniem ludzkim w każdej z nich i rozstrzygania odno-

szących się do nich zdarzeń praktycznych. Konieczność większego uwzględnienia w niejednym z traktatów metody kazuistycznej nie powinna odwracać uwagi od ich strony wychowawczej; przeciwnie, wykład tej części Teologii moralnej powinien wzbudzać ożywione zainteresowanie zagadnieniem wychowania i uzdolnić przyszłych duszpasterzy do owocnej pracy w tej dziedzinie. Dobry moralista nie opuści sposobności, aby w ciągu wykładu dać uczniom pewne wskazówki jak rozmaite zagadnienia moralne należy w kazaniach i konferencjach oświeślać. Słowem starać się on będzie, aby słuchacze nabyli przekonanie, że uczą się czegoś nadzwyczaj praktycznego żywotnego, o co się w życiu codziennym wciąż ocierać będą.

4. Część trzecia syntetyczna i pasterska — czwarty rok nauczania — nauka o Sakramentach i w jej ramach praktyczne wiadomości z dziedziny duszpasterstwa parafjalnego.

Pozostaje nam jeszcze w krótkości omówić rozkład materji w czwartym roku nauczania Teologii moralnej, mającym stanowić całość w sobie, powtarzaną co roku dla ostatniego kursu. Treścią jego będą Sakramenta, a sposób wykładania będzie musiał być jeszcze bardziej praktyczny, dostosowany do konkretnych potrzeb życia parafjalnego.

Kto wie czy praktyczna nauka o sprawowaniu Sakramentów nie powinna się stać osnową tego, co nazywamy Teologją pasterską. Dyscyplina ta powstała w XVIII w. w atmosferze joze-finizmu, który, jak wiadomo, poprzedził panowanie Józefa II. Miała ona w tych smutnych czasach za zadanie zastąpić gruntowne wykształcenie teologiczne pewnem praktycznem wyszkoleniem do sprawowania funkcji parafjalnych. Z odrodzeniem życia religijnego w XIX w. pozostała ona nadal jako praktyczne dopełnienie wykształcenia teologicznego, obejmując cały szereg dyscyplin, trudno dających się w jedną całość związać i nie zawsze tak praktycznych, jakby się zdawało.

Otóż praktyczne duszpasterstwo, a szczególnie prowadzenie parafji, będące właściwym przedmiotem Teologii pasterskiej, wzięte samo w sobie nie zawiera dostatecznej materji dla osobnej dyscypliny; natomiast połączone z nauką o Sakramentach, znajdzie w niej doskonałe ramy, w których będzie mogło być należycie uwzględnione i dostosowane do praktycznych potrzeb wiernych. W samej rzeczy Sakramenta są tymi konkretnymi środkami ustanowionymi przez Chrystusa i złożonymi w ręce Kościoła i jego kapłanów na to, aby lud Boży utrzymywać w stanie łaski i do Boga prowadzić; one obejmują wszystkie istotne potrzeby duszy ludzkiej i, łącząc się z najważniejszymi, zwrotnymi momentami naszego życia, stanowią treść życia parafjalnego.

Jasnem jest, że do nauczania tej części pastoralnej Teologii moralnej trzeba będzie wybrać moralistę odpowiednio przygotowanego przez życie, znającego dobrze z osobistej pracy warunki duszpasterskie swego kraju i to w środowiskach rozmaitego typu, ale z drugiej strony mającego kontakt z książką i będącego w stanie, ująć swe wiadomości teoretyczne i praktyczne w ścisłe i systematyczne ramy. Łatwo mu będzie wtedy w związku z poszczególnymi traktatami o Sakramentach zebrać w jedną całość i systematycznie wyłożyć poszczególne zadania duszpasterskie w formie już zupełnie konkretnej i życiowej.

We wstępnym traktacie, obejmującym ogólną naukę o Sakramentach nie będzie on potrzebował dużo czasu, poświęcać na stronę teoretyczną, która już została dostatecznie poznana i w dogmatyce i w prawie. Wystarczy te dane w krótkości przypomnieć, aby potem z okazji podziału Sakramentów podać systematyczny plan pracy parafjalnej i wyodrębnić te szczególne dziedziny i zagadnienia, które osobnej uwagi wymagają.

Traktat o Chrzcie św. będzie tedy musiał się zacząć od krótkiego przypomnienia nauki o istotnych składnikach tego sakramentu, jego skutkach, formie liturgicznej, i t. d. wedle tego, co się zwykle w tej materji w podręcznikach znajduje. W związku z tem będzie można następnie w osobnym rozdziale podać konieczne wiadomości o prowadzeniu ksiąg parafjalnych, do których przy chrzcie każdy nowy parafjanin zostaje zapisany i któ-

rych prowadzenie w dzisiejszych warunkach parafjalnych musi być jeszcze bardziej rozwinięte i udoskonalone. W osobnym rozdziale należałoby też zgrupować szereg praktycznych zagadnień, związanych z chrztem św. jak np. opieka nad matkami w okresie ciąży i porodu, kontrola nad akuszerkami i ich umiejętnością chrzczenia, sprawa dzieci nieślubnych i inne.

Z traktatem o Bierzmowaniu łączy się całkiem naturalnie zagadnienie o opiece nad młodzieżą. Wyłożywszy więc dokładnie samą doktrynę, dotyczącą tego sakramentu, trzeba będzie następnie w krótkości rozwinąć program pracy kapłana nad młodzieżą, przechodząc osobno jego obowiązki ściśle religijne, szczególnie przygotowanie do Sakramentów, które się bierzmowaniem kończy, następnie jego obowiązki szkolne t. j. nauczanie katechizmu lub dozorowanie tej nauki, wreszcie i społeczne, zmierzające do tego, aby i poza kościołem i szkołą otoczyć młodzież należytą opieką. W tym ostatnim punkcie trzeba będzie zebrać konkretne dane o istniejących organizacjach młodzieży: Związku młodzieży katolickiej, Sodaliczach, Harcerstwie i innych, wskazać wzory zagraniczne, słowem wzbudzić w przyszłych kapłanach szczerze zainteresowanie losem młodych pokoleń, tak bardzo potrzebujących rozumnego kierownictwa i serdecznej opieki.

Traktat o Eucharystji z konieczności będzie musiał więcej miejsca i czasu zająć. Dwie jego niejako strony, jedna bardziej indywidualna i wewnętrzna (*prout est sacramentum*) i druga bardziej społeczna i zewnętrzna (*prout est sacrificium*) będą musiały być osobno wyłożone jak to zwykle bywa praktykowane. W związku z niemi, szczególnie z drugą, będzie można omówić całe życie kościelne w parafji, a więc utrzymanie kościoła we wszystkich jego elementach (gmach, utensylja, paramenta i t. d.) organizacja służby kościelnej (organista, zakrystjan, kościelny i t. d.) porządek nabożeństw, ich dostosowanie do potrzeb parafji, śpiew kościelny, i tyle innych zagadnień łączących się z samą czią oddawaną Panu Jezusowi w Najśw. Sakramencie. Nie będzie tu chodziło o teoretyczne wiadomości, bo te dają inne dyscypliny: liturgia, rubryki, sztuka kościelna, nauka śpiewu, ale o ściśle praktyczne wskazówki, dotyczące sposobu

wprowadzania wszystkich tych zasad w życie. Słowem trzeba będzie tu zebrać wszystko, co się odnosi do chwały domu Bożego, obracającej się w mniejszym czy też większym promieniu koło Eucharystji.

Niezmierzennie ważnem będzie właściwe postawienie traktatu o sakramencie Pokuty i kto wie czy w tej dziedzinie nie należałoby poddać bardzo poważnej rewizji pewnych doktryn, któremi praktykę spowiedzi bardzo utrudniamy wiernym. Ma się rozumieć, że wypadnie zacząć od ścisłych podstaw teologicznych w tradycyjnej nauce Kościoła; koniecznem więc będzie ściśle określenie części składowych sakramentu pokuty, szczególnie jego materji, z rozróżnieniem tego, co jest obowiązkowe od tego, co nim nie jest. Tem rozróżnieniem winna się potem natchnąć i nauka o spowiedzi, której się udziela wiernym, a szczególnie dzieciom, aby je uwolnić albo zupełnie uchronić od tej obawy przed niedość dokładną spowiedzią, która tak bardzo jest u nas rozpowszechniona. Przesada w żądaniu ścisłości spowiedzi w odniesieniu do grzechów powszednich jest nieraz źródłem strasznych skrupułów i tego nastroju strachu i skrępowania, który jest tak uderzającą cechą u wielu zacnych i pobożnych dusz, szczególnie u dzieci ¹⁾.

Przy wykładaniu traktatu o sakramencie Pokuty koniecznem będzie dużo miejsca przeznaczyć kazuistycie t. z. przerabianiu konkretnych zdarzeń, które mogą się w konfesjonale zdarzyć. Jeśli w innych traktatach trzeba dążyć do zredukowania materiału kazuistycznego, to tu raczej należałoby go zwiększyć, dodając całą dziedzinę kierowania duszami na drodze doskonałości. W związku bowiem z nauką o spowiedzi trzeba będzie podać szereg wiadomości na życiowem doświadczeniu opartych o spowiadaniu różnych kategorii wiernych, poczynając od dzieci,

¹⁾ Należałoby poddać rewizji katechizmy, które polecają „poprawki“ t. j. dodatkową spowiedź z zapomnianych grzechów przed przystąpieniem do Komunii Św. Praktyka ta, fatalna z punktu widzenia pedagogicznego, nie rachuje się zupełnie z nauką o formalnej całkowitości spowiedzi. Zalecanie poprawek znajdujemy u ks. Sokolika w jego *Katechizmówce* i jeszcze wyraźniej u ks. Bolesława Skarżyńskiego w jego *Małym Katechizmie skróconym*. Włocławek, 1911.

a kończąc na umierających, uwzględniając zarówno wielkich grzeszników, jak i osoby dążące usilnie do doskonałości, i przechodząc po kolei cały szereg grup społecznych jako to: żołnierzy, robotników, więźniów, młodzież akademicką, zakonnice. Bardzo ważnem jest zwrócić uwagę w większym stopniu, niż to się dotąd praktykuje, na pozytywną wychowawczą stronę pracy w konfesyjale w stosunku do tych z pośród wiernych, którzy potrzebują pomocy i pokierowania w dążeniu do szczytów; w tym celu byłoby koniecznem przerobić obok kazusów negatywnych, uczących jak rozgrzeszać ode złego, także i szereg kazusów pozytywnych, wprowadzających w tajniki kierowania duszami do dobra. Przedyskutowanie pewnej ilości zagadnień z dziedziny rozwoju życia nadprzyrodzonego duszy, rozstrzygnięcie *in actu signato* kilku takich bardziej typowych zdarzeń, które w pewnych zwrotnych punktach życia duchowego zawsze się powtarzają, uchroniłoby przyszłych spowiedników od tej strasznej nieudolności w kierowaniu duszami, na którą Św. Teresa tak dosadnie się skarżyła, a która dziś jest niewątpliwie dużo większa niż była w jej czasach.

Krótki traktacik o ostatniem Olejem Św. namaszczeniu da możność, po przejściu samej nauki o tym sakramencie i jego szafowaniu, dotknąć z punktu widzenia praktyki życiowej opieki, jaką duszpasterz winien rozpostrzeć nad chorymi i umierającymi. Będzie tu można poruszyć sprawę organizacji cmentarzy i sposobów ich utrzymywania, sprawę chowania pewnych kategorii zmarłych, jak np. samobójców, zmarłych na skutek pojedynku, apostatów, odrzucających Sakramenta lub żądających kremacji i t.d.; jednocześnie będzie też można dać szereg praktycznych wskazówek dotyczących kas chorych, kas pogrzebowych i innych, a także nauczyć jak należy zachęcać chorych do regulowania zawczasu sytuacji majątkowej dla unikania sporów i procesów spadkowych i t. d.

Bardzo ważny jest, rozumie się samo przez się, traktat o Małżeństwie, i, choćby kanonista wyczerpał już jego stronę prawną, a moralista w rozdziale o czystości życia małżeńskiego jego stronę moralną, to jednak i w wykładzie części pasterskiej

Teologii moralnej nie będzie można tej materji pominąć ze względu na konieczność dopełnienia jej życiowemi wskazówkami zaczerpniętymi z praktyki parafialnej. Część więc teoretyczna zależeć będzie od tego, jak inne dyscypliny to zagadnienie potraktowały, część natomiast praktyczna będzie musiała uwzględnić obowiązek roztaczania czujności nad życiem rodzinnem, we wszystkich jego fazach, poczynając od obcowania młodzieży obojga płci z sobą, a kończąc na wdowieństwie, powtórnych małżeństwach, separacjach, rozwodach, unieważnieniach i t. d. Trzeba tu będzie osobny rozdział poświęcić także zagadnieniu wychowania dzieci, będącego główną funkcją rodziny i dać dokładne wskazówki jak szerzyć wśród wiernych zdrowe zasady i nawet pewne praktyczne wiadomości z tej tak doniosłej umiejętności.

W związku z nauką o sakramencie Małżeństwa i o życiu rodzinnem trzeba będzie dotknąć całego szeregu zagadnień społecznych, jak kwestja szkolna, sprawa kobieca, emancypacja kobiet i jej granice, oranizacje kobiece i t. d. Wogóle możnaby z życiem rodzinnem wiązać cały program reform społecznych, które nigdy nie mogą mieć na oku tylko atomu społecznego, jakim jest człowiek pojedynczy, ale muszą zawsze go rozważać z tym przedłużeniem, jakim jest jego rodzina, ta molekuła, albo jeszcze lepiej komórka życia społecznego. Toteż bardzo dobrze da się tu pomieścić praktyczny rozdział o kwestji robotniczej, o środkach podniesienia dobrobytu warstw fizycznie pracujących i t. d.

Podobnież i traktat o sakramencie Kapłaństwa w częściach swych bardziej teoretycznych znajdzie uwzględnienie gdzieindziej: w dogmatyce, prawie kanonicznem i nawet w części wychowawczej Teologii moralnej (traktat o wstrzemięźliwości—celibat kapłański); ale w Teologii pasterskiej trzeba go będzie jeszcze dopełnić całym szeregiem praktycznych wskazówek, odnoszących się do samej działalności kapłańskiej. Należałoby więc pomówić o stosunkach kapłana do władzy duchownej; o obcowaniu kapłanów między sobą, o wychowywaniu powołań kapłańskich wśród młodzieży męskiej, a zakonnych wśród mło-

dzieży obojga płci. W tem miejscu możnaby też uwzględnić cały szereg innych zagadnień dotyczących obowiązków pasterskich, które gdzieindziej nie znalazły pomieszczenia, tak n. p. opieki nad ubogimi, udziału w towarzystwach dobroczynnych, konferencjach Św. Wincentego i t. d.

Wogóle możnaby przy tej okazji ściśle określić społeczny charakter duszpasterza, który wypływa z jego misji nadprzyrodzonej, ale też i w niej znajduje swe granice. Trzeba młodym kapłanom wpoić to głębokie przekonanie, że, jeżeli nieraz będą musieli się chwycić prac napozór bardzo odległych od ściśle kapłańskich obowiązków, to jednak o tyle tylko będzie im to dozwolone, o ile te zajęcia będą dla nich koniecznym warunkiem do osiągnięcia pewnych duszpasterskich celów. Św. Paweł mawiał, że *„jest wszystkim dla wszystkich aby wszystkich uratować“* (I Kor. 9.22). I kapłan też może nieraz do każdej pracy się zaprzężyć, ale nie powinien tracić z przed oczu, że robić mu to wolno tylko dlatego aby dusze Chrystusowi zyskać. Toteż wszystkie dyscypliny nie ściśle duchowne, które są wykładane w cyklu nauk teologicznych, muszą być zawsze pod kątem widzenia duszpasterskim nauczane.

Szczególnie jest to ważne w odniesieniu do zagadnień społecznych, niemających dostatecznego związku z duszpasterstwem i wciągających nieraz kapłana do działalności czysto doczesnej. Nauki społeczne winny być przeto w programach seminaryjskich najściślej z teologią pasterską złączone i traktowane, jako jej rozdział. W nakreślonym powyżej programie pasterskiej części Teologii moralnej, w ramach nauki o Sakramentach, dałoby się zupełnie dostatecznie uwzględnić to, co z dziedziny nauk społecznych kapłan wiedzieć powinien, dzięki czemu nie potrzebaby obciążać programu osobną ilością godzin dla tej gałęzi wiedzy. Jeden chyba tylko zwięzły wykład głównych zasad gospodarstwa społecznego możnaby osobno utrzymać; wszystko inne z tej dziedziny pod względem przygotowania do wprowadzenia w czyn zyskałoby ogromnie na tem, aby się znaleźć w organicznym związku z ogólnym planem obowiązków duszpasterskich.

Ma się rozumieć, że do wyłożenia tak pojętej Teologii pasterskiej trzeba by ludzi o specjalnem przygotowaniu; musieliby oni łączyć gruntowną wiedzę teologiczno-społeczną z dużem doświadczeniem duszpasterskiem w różnych środowiskach społecznych. Nie potrzeba chyba dodawać, że w niejednym zmieniliby oni, poprawili, lub pogłębili niniejszy szkic programu, który nie ma żadnej pretensji do nieomyślności. Podobnych moralistów trzeba by sobie osobno przygotować i możnaby mieć pewność, że uczniowie z ich szkoły wychodziliby na parafie z doskonałem przygotowaniem do spełniania swych różnorodnych obowiązków kapłańskich.

* * *

Oto jak się przedstawia w krótkim zarysie program nauczania Teologii moralnej w seminarjach djecezalnych i na tych wydziałach, które odpowiadają seminarjom djecezalnym.

Jak widzimy uwzględnia on dość równomiernie obie metody analityczną i syntetyczną i, zaczynając od ścisłej o charakterze abstrakcyjnym analizy moralnej działalności człowieka, opuszcza się następnie do dziedziny bardziej konkretnej zagadnień wychowawczych i kazuistycznych, aby wreszcie dojść do praktyki codziennego życia, której już nie w książkach szukać należy ale w doświadczeniu życiowym wytrawnego duszpasterza-moralisty.

Na takim programie wykształceni kapłani mieliby i głębokie zrozumienie zasad życia moralnego i niejaka umiejętność stosowania ich w praktyce; mówimy „niejaka“, dopiero bowiem doświadczenie duszpasterskie, a szczególnie gorliwa i rozumna praca w konfesjonale dać im może doskonalsze opanowanie tej tak trudnej umiejętności jaką jest *ars artium regimen animarum*.

Jasne jest jednak, że samą tylko drogą wysiłku intelektualnego do tego nie dojdą. Dokładna znajomość moralności nie może być zdobyta tylko drogą poznania, ale też i drogą samowychowania, drogą czynu; ją trzeba wcielić w siebie w postaci cnót, „przywdziać“ jak mówi św. Paweł, wtedy dopiero przeniknie się do głębi jej tajniki.

Toteż i moralistom katolickim nie dość mieć znajomość teoretyczną życia moralnego. Nie wystarczy mu umiejętność

praktyczna habitualna rozwiązywania praktycznych zagadnień życiowych, on będzie musiał umieć każdy swój czyn pokierować wiedzą praktyczną aktualną, wypływającą z nadprzyrodzonej roztropności, oświeconej darem rady i skierowanej przez miłość do Boga. Wtedy dopiero stanie się on naprawdę wzorem dla wiernych z głębokiego przekonania duszy— „*forma gregis ex animo*“ (I Petri, 5, 3).



SPIS ROZDZIAŁÓW.

	str.
<i>Rozdział I. Wiadomości wstępne</i>	5
<i>Rozdział II. Metoda nauczania Teologii moralnej</i>	13
1. Poczwórne stanowisko rozumu wobec dziedziny czynu i charakterystyczne cechy każdego z tych stanowisk .	15
2. Dwoistość metody nauk praktycznych i wynikające ztąd następstwa dla nauczania Teologii moralnej	22
<i>Rozdział III. Dzisiejszy stan nauczania Teologii moralnej i jego braki</i>	33
1. Rzut oka na rozwój nauczania Teologii moralnej od średnich wieków aż do naszych czasów	35
2. Główne niedomagania dzisiejszego sposobu nauczania Teologii moralnej	47
<i>Rozdział IV. Program nauczania Teologii moralnej</i>	59
1. Ogólne uwagi, dotyczące charakteru Teologii 'moralnej jako nauki i podziału materji wykładu	61
2. Część pierwsza analityczna—pierwszy rok nauczania— analiza moralnej działalności człowieka	67
3. Część druga syntetyczna—drugi i trzeci rok nauczania— nauka o cnotach, mająca charakter wychowawczy i czę- ściowo kazuistyczny	74
4. Część trzecia syntetyczna i pasterska—czwarty rok na- uczania—nauka o Sakramentach i w jej ramach prak- tyczne wiadomości z dziedziny duszpasterstwa pa- rafjalnego	83
<i>Spis rozdziałów</i>	93

Biblioteka Uniwersytetu Lubelskiego

Uniwersytet, pragnąc według sił przyczynić się do rozwoju nauki polskiej oraz ułatwić studentom zdobywanie wiedzy, rozpoczął wydawnictwo „Biblioteki Uniwersytetu Lubelskiego“. W skład jej wchodzi prace profesorów i docentów Uniwersytetu. Są to zarówno obszerniejsze dzieła, ogólne i monograficzne, jak i podręczniki uniwersyteckie.

Dotychczas ukazały się następujące prace:

Z WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO:

Zeszyt 1-y: *O. Jacek Woronicki*, Metoda i program nauczania Teologii Moralnej, 1922, str. 94.

Z WYDZIAŁU PRAWA I NAUK SPOŁECZNO-EKONOMICZNYCH:

Zeszyt 1-y: *Dr. Jan St. Lewiński*, Twórcy ekonomji politycznej, 1921, str. 160.

Zeszyt 2-gi: *Dr. Józef Rafacz*, Nagana sędziego w dawnym procesie polskim, 1921, str. 160.

Zeszyt 4-ci: *Dr. Roman Longchamps de Berier*, Wstęp do nauki prawa cywilnego, 1922, str. 304.

Zeszyt 5-ty: *Dr. Józef Rafacz*, Ustrój wsi samorządnej małopolskiej w XVIII wieku, 1922, str. 384.

Zeszyt 6-ty: *Dr. Stefan Glaser*, O mocy obowiązującej ustawy karnej pod względem czasu, 1921, str. 49.

322. 372
6 19 29
10.
Z WYDZIAŁU NAUK HUMANISTYCZNYCH:

Zeszyt 1-y: *Dr. Adam Krokiewicz*, T. Lucreti Cari De Rerum Natura Liber Tertius, 1921, str. 81

Zeszyt 2-gi: *Stanisław Ptaszycki*, Encyklopedia nauk pomocniczych historii i literatury polskiej, 1922, str. 288.

Zeszyt 3-ci: *Dr. Henryk Gaertner*, Pseudo-Orzechowskiego Ziemianin. Tekst z r. 1565, objaśnienia językowe i historyczne, słownik, 1922, str. 81.

DRUKARNIA PAŃSTWA

Wojewódzka Biblioteka
Publiczna w Opolu

CM KEK 319933



000-319933-00-0